

## Usûl Birikiminin Değeri Üzerine ...

Modern dönem tarihe, kültürel, coğrafi, fikrî çeşitlik ve zenginliğin sona erdirilmeye çalışıldığı, buna karşı direnen her türlü gelenekel algının ve duruşun da yok edilmeye çalışıldığı bir süreç olarak geçecektir. Geçmişinden mîras aldığı şekli ile kendi dünyasını yaşamak ve geleceğini inşâ etmekle meşgul kadîm geleneğin mirasçısı kişi ve toplumlar, son iki yüz yılda maruz bırakıldığı çok yönlü Batı kaynaklı istilâ ile keyfiyetini yine öteki medeniyet mensuplarının belirlediği şeylere inanmaya ve yapmaya zorlandılar.

Mîrâsını, geçmişi yıkmadan geleceği inşâ fikri esaslı olarak değerlendiren mikro ve makro anlayışlar, zaman zaman aralarında ihtilâflar yaşansa da, birbirini ile insicamlı ve yapıcı, sürdürücü bir tarzda ilim, irfan ve ahlâk cihetiyle toplumsal mesuliyetini ifa etmekte idi. Bu sayede, toplumun inanış ve kabullerine ters uygulamalar zamanla kolektif şuur/icmâ karşısında etkisini kaybediyor, şâz uygulama ve fikirler olarak tarihteki yerini alıyordu.

Mihengini Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye'nin oluşturduğu bu yaşayış ve düşünüş süreci, varlığa hakîki değerini vermiş, 'birikimi ve nesli' tahrip etmeden fitrat ve meşrep zenginliğine uygun biçimde fikir ve yaşayış zenginliğinin gelişmesine zemin teşkil etmiştir. Bu zenginlik, nassa dayalı düşünce biçiminden irfan ve tefekküre dayalı düşünce biçimlerine kadar her türlü algıyı kucaklayan bir mahiyet arz etmiştir. Sağlıklı içtimai düzeni kurmuş bu anlayış ve yaşayış, öteki/gayr-i müslim diye nitelenen kesimlere bile huzurlu toplumun mutlu mensubu olma duygusunu yaşatmıştır.

Hadis ilimleri nokta-i nazarından düşünüldüğünde de, bütün çeşitlilik ve zenginlik, düşünce çizgileri biçiminde usûle ve furûa dair literatür içinde varlığını sürdürmüş, ve meşrep ve fitrat farklılıkları bu usûl geleneği içinde kendisini temsil eden bir geçmiş bulma imkânını bulabilmiştir. Durum böyle iken, modern dönemin top yekûn İslâm kadîm mîrâsına yönelik saldırıları neticesinde, hadis metin ve usûl birikiminin değersizliği ve ilgilenmeye lâayık görülmeyişi şeklindeki anlayış, maalesef, akademik ve ilmî çevreleri, her türlü fikin usûl geleneğinden uzaklaştırmıştır.

Bugün için yapılması gereken, öteki medeniyetlerin yerel ve diğer medeniyet mensuplarına dayattığı sahte hakikatleri sükûnetle karşılayıp, mensup

olunan medeniyetimizdeki karşılığını ‘içerden ve inşâî’ bir gözle tespit sürecine yeniden dönmektir. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* böyle bir anlayışla, her medeniyetin kendi havzası içerisinde, kendini bulma ve geçmişten geleceğe doğru akma sürecine katkı sağlamak üzere her türlü düşünce ve anlayışın plâtfomu olmaya devam edecektir.

Kadim mîrâsın metin birikiminin, usûl algısından tamamen uzak kalarak, içerisinden dayatmacı tavrı destekleyici unsurlarını bulma düşüncesiyle, seçmeci ve parçacı bir anlayışla çarçur edilmesine son verilmediği takdirde, yeni yetişen akademi ve ilim çevreleri, ötekine ihtiyaç bırakmayacak derecede birikimine yabancılaşacak ve çok daha fazla medeniyet tahribine sebep olacaktır.

Bu bağlamda, bu sayımızda *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* olarak hadis usûlünün keşfine yönelik bir içerikle karşınıza çıkıyoruz. Yayımladığımız çalışmalarda, düşünsel farklılıkları bir zenginlik olarak gördüğümüzü, ancak farklı bakışlara yönelik tenkitlere de dergimiz bünyesinde yer vereceğimizi ifade etmek istiyoruz.

Akademik ve ilmî ilgilerimizin, özellikle gençler eliyle, usûle dair konulara teksif edilmesi düşüncemizi tekrar vurguladıktan sonra, *Hadis Tetkikleri Dergisi*’nin bu sayısında, makaleler bölümünde ilk olarak; Hanefî mezhebinin hadis birikimine önemli katkılar sağlayan mezhebin en önemli iki kurucusunun usûle dair yaklaşımlarını ortaya koyan bir tetkîke, ikinci olarak; İslâmî ilimlerin her alanında büyük katkıları bulunan bir âlimin temel hadis ıstılahlarına bakışına dair bir araştırmaya, üçüncü olarak Hanefî mezhebinin hadis şerhçiliğinin zirvesi olan bir âlimin hadise dair yaklaşımını ortaya koyan bir çalışmaya, dördüncü olarak da fıkıh ve hadis usûlü bağlamında inkitâ‘ kavramına dair bir araştırmaya yer verdik.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*’nin bu sayısında *Kütüb-i sitte* imamlarının hadis kabul şartlarına dair bir çeviriye ve ayrıca, Safer ayının uğursuzluğu iddialarına dair bir tetkike de sayfalarımızı açtık. Öte yandan, üç adet kısa kitap tanıtımı yanında Sûriye’nin meşhur fıkıh, tefsir ve hadis âlimlerinden Vehbe ez-Zuhaylî’nin irtihâline dair bir vefeyât yazısı ile geleneksel hâle gelmiş X. Hadis İcâzet Merâsimi hakkında bir tanıtıma ve hadis sahasında yayımlanmış kitap ve tezlerin adlarına yer verdik. İlgililerin bu listeden hareketle güncel hadis çalışmalarını kolay bir şekilde takibi mümkün hâle gelecektir.

Gelecek sayılarımızla, daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde, pek çoğu *HTD* ekibinin elinde ve sayfalarında yetişmiş genç araştırmacılarımızın sesi ve kalemi olmaya devam edeceğiz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

# Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Âsâr*'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine

Serkan DEMİR\*

“On the Use of *asbâb al-wurûd*  
Knowledge by Abû Yûsuf and  
Shaybânî in Their *Asârs*”

**Abstract:** Abû Yûsuf (d. 182/798) and Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybânî's (d. 189/805) *Âthâr*'s, two pre-canonical works which played an important role in the transmission and understanding of the sunnah, constitute the two primary sources of this paper. By accepting *asbâb al-wurûd* -reasons for the appearance of hadîths- in these two works, which provide the information on why, when, where, how, and for/to whom the Prophet said/did what he said/did, as an integral component of *nuşûs*, this paper deals with their effect on understanding and establishing legal rulings. In so doing, both the importance of *asbâb al-wurûd* for Islamic law and how to utilize the afore-mentioned works in the understanding of *ahâdîth* are presented by using examples.

**Keywords:** *asbâb al-wurûd*, *Âthâr*s, Ahl al-hadîth, Hanefites, Abû Yûsuf, al-Shaybânî.

**Citation:** Serkan DEMİR, “Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Âsâr*'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine” (in Turkish), *Hadîs Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, pp. 7-35.

## I. Giriş

Kur'ân ve Sünnet'in lâfızlarının doğru anlaşılması, İslâm hukuk tarihi boyunca fakihlerin en yoğun mesai harcadıkları alanlardan biri olmuştur.\*\* Kur'ân'ın tevâtüren nakledilmiş olması sübûtunun kat'iliğinde herhangi bir şüpheye yer bırakmamış, fakihler Kur'ân ile ilgili mesailerini, onun lâfızlarının delâletine ilişkin konulara yoğunlaştırmışlardır. Oysa hadis/sünnet söz konusu olduğunda lâfızların mânaya delâletinden evvel, herhangi bir rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyeti/sübûtu meselesi ortaya çıkmaktadır. Fakihler, bu soruna tâbi oldukları mezhep usûlü ve kendi şahsî birikimleri çerçevesinde çözüm üretmeye çalışmışlardır.

\* Arş. Gör. Dr., Malatya İbnü Üniv., İlahiyat Fakültesi, Hadis, serkan.demir@inonu.edu.tr

\*\* Bu makale, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadis* (MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul: 2016) adıyla tarafımızdan hazırlanan doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Fakihlerin yaşadıkları çevre, sahip oldukları anlayış ve takip ettikleri usûl- lere göre ortaya koydukları çözümlerin ve çözüme ulaşmada kullandıkları de- lillerin bir kısmı, sonradan gelenlerin de istifadesi için kayıt altına alınmıştır. Sonraki fakihler ise bilgi edinme safhalarından geçerken mezheplerinin kayıt altındaki birikimden istifade etmiş, böylece mevcut literatür, fakihlerin fikhî faaliyetleri üzerinde etkili olmuştur. Zira müctehidler hüküm istinbâtı sıra- sında öncelikle kendi mezhep birikimleri içerisinde yer alan kaynaklara yönel- mişlerdir.<sup>1</sup> Bu makalede, söz konusu gerekçeden hareketle müctehidlerin kendi kaynaklarında yer verdikleri ve Hz. Peygamber'in dile getirdiği bir ifa- denin niçin, ne zaman, nerede, nasıl ve kime söylendiği ya da ortaya koyduğu bir eylemin neden yapıldığı hakkında bilgiler veren vürûd sebepleri, nassın mütemmim bir cüzü addedilerek, bunların anlama ve hüküm çıkarma üzerin- deki etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken *Kütüb-i Sitte*'nin tas- nifinden evvel rivâyet metoduyla yazılmış olup sünnetin sonraki nesillere in- tikâlinde de büyük hizmetler gören Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve İmâm Muham- med b. Hasen eş-Şeybânî'nin (v. 189/805) *el-Âsar* isimli eserleri esas alınmıştır. Böylece, zikri geçen eserlerden hareketle, hem vürûd sebeplerinin fikhî ilmi için önemi tespit edilmeye çalışılmış hem de incelenen eserlerden hadislerin anlaşılması noktasında nasıl istifade edilebileceği örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Konuyla ilgili örneklerle geçmeden önce, fakihler tarafından ortaya konulan birikimin hadisçiler nezdinde pek itibar görmediği gerçeğine özellikle dikkat çekmek gerekmektedir. Zira fakihler -bilhassa Hanefiler- tarafından bir araya getirilen rivâyetler ve bunları anlayıp taksim etmede kullanılan yöntemler, özellikle günümüzde yaşanan Ehl-i re'y ile Ehl-i hadîs tartışmalarının etkisiyle çoğu zaman görmezden gelinmiş, ortaya konulan eserler hak ettiği itibarı gö- rememiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerinin bugüne ulaşan en eski hadis kitapları arasında zikredilmemesinde kanaatimizce bunun da etkisi vardır.<sup>2</sup> tekim Cemâlüddîn el-Kâsımî de (v. 1332/1914) konuyla ilgili benzer görüşleri dile getirmiştir:

Sahih hadis kitaplarının müellifleri, re'y ehline rivâyet konusunda haksızlık yapmışlar- dır. Sahihlerle, Müsned ve Sünen türündeki eserlerde, İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Mu- hammed gibi kimselerin isimlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. Çünkü hadisçiler on- ları zayıf saymışlardır. Yemin ederim ki bu ikisi hakkında insaflı davranmamışlardır. Oysa onlar birer engin deniz olup belki birçok hadis hâfızından da ileridirler. Nitekim eserleri, ilimlerinin genişliğine ve derinliğine şâhittir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30.

<sup>2</sup> Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybânî Örneği-*, İstanbul 2015, s. 146- 147.

<sup>3</sup> Kâsımî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1985, s. 6, dp. 1. Ehl-i rey ve Ehl-i hadîs'in birbirine bakı- şını göstermesi açısından Ahmed b. Hanbel'in görüşleri dikkat çekicidir. O, Ebû Yûsuf'un

Elbette bu söylenenlere rağmen, fakihler tarafından oluşturulan literatürün hadis âlimleri tarafından birinci derecede kullanılmamasını ya da fakihlerin, Ehl-i hadîs tarafından oluşturulan literatüre kaynaklarında fazla atıfta bulunmamasını tek bir sebebe indirgeyip Ehl-i rey ile Ehl-i hadîs arasındaki çekişmeyle izah etmeye çalışmak hatalı olacaktır. Çünkü iki ekol arasında sünnetin tarifinden ve kapsamından başlayıp,<sup>4</sup> sahâbînin tarifi,<sup>5</sup> sahîh hadisin şartları,<sup>6</sup> mürsel hadisin değeri,<sup>7</sup> hadis tahammül ve edâ yollarının değerlendirilmesine<sup>8</sup> kadar birçok usûl konusunda görüş farklılıkları vardır. Hanefî mezhe-

güvenilir birisi olduğunu ancak Ebû Hanîfe ashâbından olduğu için ondan hadis almaya gerek olmadığını söyler. Şeybânî ile ilgili değerlendirmesi ise daha sert olup, ondan hadis alınmayacağını söyler (*Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Beyrut 1988, III, 299-300).

<sup>4</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (nşr. Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Beyrut, 2001, s. 79; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954, I, 113; Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ Ma'rifetü'l-Usûl)*, (*Keşfü'l-esrâr*'ın hâmişinde), İstanbul 1307, II, 622.

<sup>5</sup> bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 339; ayrıca bkz. Pezdevî, *Usûl*, II, 698.

<sup>6</sup> Söz gelimi, Hanefî usûlcüler âhâd haberin, kendinden daha kuvvetli bir delile muâriz olmasını manevî inkitâ' kapsamında değerlendirerek, bu durumu hadisin sıhhati önünde büyük bir engel olarak görmüşlerdir (Serahsî, *Usûl*, I, 364; Pezdevî, *Usûl*, II, 768; Debûsî, *Takvim*, s. 196). Hadislerin kendinden daha kuvvetli bir delile muâriz olması nedeniyle zayıf sayılması Hanefî mezhebi kökenlidir. Bununla birlikte İmâm Mâlik'in, Medine ehlinin ameline uymayan hadisleri kabul etmemesinin arka planında da benzer bir hukuk mantığı vardır. Ayrıca, bazı hadis İmâmlarının, râvîleri güvenilir olduğu halde zaman zaman bazı rivâyetleri amele elverişli bulmamaları da bu mantıkla büyük benzerlikler göstermektedir. Konuyla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkitâ' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, s. 159-193; Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı* (yüksek lisan tezi, 2006), MÜSBE, s. 93-104.

<sup>7</sup> Bir hadis usûlü ıstılahı olarak mürsel, "Tâbiînin söz, fiil ve takrîr olarak sahâbî râvisini zikretmeden Resûlullah'tan naklettiği hadistir" (İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, s. 85). Hanefîler ise mürsel ile senedin neresinde olursa olsun inkitâ' olan haberi kastederler. Bu, en genel mânâda sahâbiden başkasının Resûlullah'tan naklettiği haberdir. Dolayısıyla hadis usûlünde munkatî', mu'dal, müdelles ve muallâk olarak isimlendirilen hadis çeşitleri bu tarife göre mürsel sayılmaktadır. Hatta bu tarife göre senedi tamamen hazfedilmiş hadisler dahi hangi aşırda rivâyet edilirse edilsin mürsel olarak isimlendirilebilmektedir (Serahsî, *Usûl*, I, 359-364, Pezdevî, *Usûl*, III, 722-727). Sahâbenin mürselinin tanımın dışında bırakıldığı düşünülürse mürsel hadis, Şâfiî ve sonrası hadis âlimlerine göre zayıf hadis çeşitlerinden biridir. Oysa Hanefîler çoğu zaman mürsel haberleri müsnedlerle aynı sınıfta değerlendirmektedirler. Örneğin, Debûsî mürsel ve müsned rivâyetler arasında bir ayırım gözetmediği için manevî inkitâ' ile ilgili bahislerin başına "Resûlullah'tan Müsned veya Mürsel Olarak Geldiği Sabit Olan Haber-i Vâhidin Değerlendirmesi" başlığını koymuştur (bkz. Debûsî, *Takvim*, s. 196). Mürsel hadis ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler*, Ankara 1985, s. 51-56. Ayrıca bkz. Demir, *a.g.e.*, s. 89-93.

<sup>8</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 375-376.

binin tarihini kaleme alan Abdülkâdir el-Kuraşî (v. 775/1373) Hanefîlerin sünnete muhâlefet ettikleri iddialarına cevap verirken yaptığı değerlendirmelerde bu gerçeğe şöyle işaret etmektedir:

Bu yanlışın (Hanefîlerin zayıf hadislerle amel ettikleri düşüncesinin) sebebi şudur: Müteahhirûn âlimleri hadisi; sahîh, hasen, zayıf, mürsel, munkatî' ve mu'dal gibi bugünkü hadis ilimlerinde bilinen şekliyle kategorilere ayırarak kavramlaştırmışlar, mürsel ve sonrasını merdûd addetmişlerdir. İlk dönem selef âlimleri ise mürsel, sahîh ve hasen gibi bir ayırım yapmaksızın mürsel kavramı ile munkatî' ve mu'dal hadisi kastetmişler ve peşinin herhangi bir kabul ya da red yoluna gitmemişlerdir. Böylece kendi istilâhlarında zayıf saydıkları mürsel bir hadisi delil olarak kullandığımızı gördüklerinde muhâliflerimiz bizi zayıf hadislerle amel etmekle itham etmektedirler<sup>9</sup>

Ehl-i hadîsin, Hanefîlerin rivâyetleri ve usûlleri karşısındaki tavırlarının benzeri, Hanefîler tarafından da ehl-i hadîse karşı gösterilmiştir. Örneğin Hanefî usûl tarihinde önemli bir yeri olan Cessâs (v. 370/980), Tahâvî'nin (v. 321/933) *Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhinde nikâhta şahitlik konusunu inceleyen konuyla ilgili bazı rivâyetlere yer verdikten sonra şu açıklamalarda bulunur:

...Söz konusu rivâyetlerin tamamı Ehl-i hadîse göre ya râvîlerindeki bazı problemlerden ya da mürsel olmasından dolayı zayıftır... Bize göre ise söz konusu rivâyet birçok tarikten rivâyet edildiği için sahîhtir. **Ayrıca Ashâb-ı hadîs'in hadisleri kabul etme yöntemleriyle fakihlerin yöntemi aynı değildir. Nitekim fakihlerden hiçbirinin onların yöntemine başvurduğunu ve bundan dolayı rivâyeti kabul etmekten vazgeçtiğini bilmiyoruz.** Bu konuda hadisçilerin yöntemleri itibara alınmaz.<sup>10</sup>

Yukarıda söylenenlerle dikkat çekilmek istenen husus, Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi Hanefî mezhebinin oluşum dönemine ait müktesebâtı aktaran fakihlerin eserlerindeki rivâyetleri değerlendirirken vakıayı ve metodolojik farkı dikkate almanın gerekliliğidir. Dolayısıyla bu eserlerdeki rivâyetleri hadis usûlü esaslarına göre zayıf kabul edip, onların amel etmeye elverişli olmadığını iddia etmek ve bu nedenle onlardan istifade etmeyi bırakmak isabetli değildir.<sup>11</sup>

## II. Rivâyet Örnekleri

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Âsâr*'larında, fikhî hükmün belirlenmesinde delil

<sup>9</sup> Kuraşî, Abdülkâdir, *el-Înâye bi-ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye*, İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi-Feyzullah Efendi Koleksiyonu, vr. 2a (Yusuf Acar, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivâyetlerin Hadis Açısından Problemleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı 31, s. 221'den naklen).

<sup>10</sup> Cessâs, *Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Şerhu Muhtasârî't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, Beyrut-Medine 2010, IV, 244.

<sup>11</sup> bkz. Acar, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivâyetlerin Hadis Açısından Problemleri", s. 221 vd.

olarak atıfta bulunulan rivâyetlerin yanında ilk bakışta hükümle ilgisi net olarak tespit edilemeyen nakillerde yer almaktadır.<sup>12</sup> Benzer durum bu eserlerdeki sebeb-i vürûd bilgileri için de geçerlidir. Nitekim incelenen eserlerde yer alan sebeb-i vürûd bilgilerinin bir kısmı fikhî bir tartışmada doğrudan delil olabilecek içeriğe sahipken diğer kısmı için aynı durum söz konusu değildir. Aşağıda işaret edilen farklılıklar dikkate alınarak, rivâyetler iki başlık altında ele alınacaktır.

## A. Fikhî Hükme Etki Eden Sebeb-i Vürûd Bilgileri

Herhangi bir fikhî hükmün ortaya konulmasında etkili olduğu savunulan sebeb-i vürûd bilgileri ve bunların değerlendirmesine geçmeden birkaç hususa temas etmek gerekmektedir. Öncelikle fikhî mezheplerin -özellikle de Hanefî mezhebinin- fikhî bir meseleyle ilgili kararını tek bir rivâyeti merkeze alarak açıklama çabaları çoğunlukla yanlış kanaate ulaşmaya sebebiyet vermektedir. Aşağıda verilecek örneklerde görüleceği üzere, her bir rivâyet -şayet fikhî bir hükme delil olarak zikredilmişe- hüküm istinbâtında kullanılan delillerden sadece biridir. Ayrıca incelenen vürûd sebeplerindeki farklılıklar, bu rivâyetlerin farklı zamanlarda söylendiği anlamına da gelebilir. Nitekim söz konusu ihtimale ilgili bazı açıklamalar makalenin ilerleyen kısmında yapılacaktır.

Sebeb-i vürûd bilgilerinin fikhî tartışmalarda kullanılması, cemaatle namaz konusundaki rivâyetler etrafında incelenecektir. Bilindiği gibi İslâm dininde birlik ve beraberliğe büyük önem verilmiş, inananların tefrikaya sebep olacak davranışlardan uzak durması istenmiştir. Bu konuda en önemli tavsiyelerden biri, namazın cemaatle kılınmasıdır. Hadis kitaplarında farz namazları mes-citte cemaatle kılmaya teşvik eden rivâyetlerin yanı sıra gerek imama saygı/it-aat ile ilgili, gerekse cemaatten ayrılmamak hususunda birçok rivâyet bulunmaktadır.<sup>13</sup> Nitekim aşağıda incelenecek örnekler bu konuyla ilgilidir. Verilen örneklerde sebeb-i vürûd bilgisi ile mezhep müntesiplerinin fikhî kanaatleri arasındaki ilişki tespit edilecek, konu hakkındaki fikhî tartışmalara girilmeyecektir.

### 1. Cemaatin Kıraati Meselesi

Cemaatle namaz kılan kimsenin namazın kıraat rûknü dışındaki diğer farzlarını yerine getirmesi gerektiğinde, fikhî mezhepler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Fâtîha Sûresi'nin okumasıyla ilgili görüşler ise şunlardır:

<sup>12</sup> Fıkıh eserlerindeki rivâyet çeşitliliği, fıkıhın, başlangıçta, geniş anlamıyla bütün hayatı kuşatan bir algılama biçimi olarak kabul edilmesiyle yakından ilgilidir. (Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2006, sayı 5, s. 46).

<sup>13</sup> Konu ile ilgili bazı rivâyetler ve değerlendirmeler için bkz. Aynur Uraler, "Cemaate Devam Etmeyenleri Uyaran Hadisin Tetkiki," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 17, s. 135-160.

1. İmamın sesli (sabah, akşam ve yatsı namazı) veya sessiz (öğle ve ikinci namazı) kıraatte bulunduğu hiçbir namazda cemaat kıraatte bulunmaz. Bu görüş Hanefiler tarafından benimsenmiştir.
2. İmamın kıraati gizli yaptığı namazlarda cemaat, sessiz olarak Fâtiha'yı okur; sesli yaptığı namazlarda ise okumaz. İmam Mâlik bu görüştedir.
3. İmamın sesli veya sessiz kıraatte bulunmasına bakılmaksızın cemaat her durumda Fâtiha'yı okur. Bu görüş ise İmam Şâfi'ye aittir.<sup>14</sup>

Mezhep imamlarının bu konuda farklı kanaatlere sahip olmasında el-A'raf sûresinin 204. âyetinin nüzül sebebiyle ilgili farklı rivâyetlerin<sup>15</sup> yanı sıra konuyla ilgili merfû, mevkûf ve maktû birçok rivâyetin etkisi vardır. Nitekim Buhârî (v. 256/869),<sup>16</sup> Beyhakî (v. 458/1065),<sup>17</sup> İbn Teymiyye (v. 728/1328)<sup>18</sup> ve Leknevî (v. 1304/1886)<sup>19</sup> gibi bazı âlimler, konu ile ilgili rivâyetleri bir araya getirerek kendi fikhî görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Bu konuda kaynaklarda atıfta bulunulan merfû rivâyetlerden en çok dikkat çekenler şunlardır:

Kim bir imamın arkasında namaz kılsa, imamın kıraati onun kıraati yerine geçer.<sup>20</sup> İmam, kendisine uyulması için imam yapılmıştır. O, tekbir aldığında siz de tekbir alın, okuduğunda susup dinleyin.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Konu ile ilgili tartışmalar için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (nşr. Abdullâh el-Abbâdî), yayın yeri yok, 1995, s. 358-360; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlîli'l-muhtâr*, İstanbul 1987, I, 50.

<sup>15</sup> "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" âyetinin nüzül sebebi ile ilgili farklı görüşler için bkz: İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, (nşr. Sâmî Muhammed es-Selâme), Riyâd 1999 III, 536-537.

<sup>16</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Hayrû'l-keîâm fi'l-kıraâati halfe'l-imâm* (nşr. Ali Abdülbâst Mezdî), Kahire 2001.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Kırâ'e halfe'l-imâm* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Sa'îd b. Besyûnî Zaglûl) Beyrut 1984.

<sup>18</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Salâtü'l-cemâ'a; el-Kırâ'e halfe'l-imâm* (nşr. Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim) Tanta 1992.

<sup>19</sup> Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *İmâmü'l-keîâm fî mâ yete'allaku bi'l-kırâ'eti halfe'l-imâm* (nşr. Osman b. Cum'a Damiriyye), Cidde 1991.

<sup>20</sup> Bu muhtevada gelen rivâyetlerin bir kısmında bağlama dair herhangi bir bilgi zikredilmemişken (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 339; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 13); Ebû Yûsuf'un (*el-Âsâr*, s. 23-24 [113. rivâyet]) ve İmâm Muhammed'in (*el-Muvatta: Şeybânî Rivâyeti*, I, 427-429) rivâyetlerinde hâdisenin, imamın sessiz kıraatte bulunduğu bir namazda meydana geldiği bilgisine yer verilmiştir.

<sup>21</sup> Hz. Âişe, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'den gelen bu rivâyetin baş tarafında yer alan (انما جعل الإمام ليؤتم به) ifadesi kaynaklarda kıyâm, rükû ve secde gibi imamın yaptığı fiilleri yapmak anlamında kullanılmıştır. (Buhârî "Ebvâbu's-Salât", 17; Müslim, "Salât", 77; İbn Mâce, "Salât", 144; Ebû Dâvûd "Salât", 69). Ancak Ebû Hüreyre'den gelen bazı rivâyetlerde bu bilgilere ek olarak (وإذا قرأ فانصتوا) kısmı da rivâyet edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 376; İbn Mâce, "Salât", 13; Nesâî, "Salât", 30; Ebû Dâvûd, "Salât", 69). Bu ifadenin rivâyetinin aslında olup olmadığı tartışılmıştır. Örneğin Ebû Dâvûd, ilgili yerde bu ifadenin Hz. Peygamber'e isnadının sahîh olmadığını, senette yer alan Ebû Hâlid'e ait olduğunu iddia etmiştir.

Birinizin onu (Kur'ân'ı) ağızımdan almaya çalıştığını fark ettim.<sup>22</sup>

Kıraatim neden karışıyor diye düşünüyordum. Sesli kıraatte bulunduğum zamanlarda Fâtîha haricinde bir şey okumayın.<sup>23</sup>

Yukarıdaki merfû rivâyetlerin metinleri incelendiğinde Hz. Peygamber'in cemaatin kıraatte bulunmasını onaylamadığı görülmektedir.<sup>24</sup> Ancak bu durumun hangi namazlar için geçerli olacağı konusunda fikhî ihtilaflar ortaya çıkmış, neticede meselenin çözümü için hadislerin vürûd sebeplerine de müracaat etme gereği ortaya çıkmıştır. Özellikle fakihler tarafından tedvin edilen eserlerdeki sebeb-i vürûd bilgileri ile fikhî kanaatler arasındaki kuvvetli bağ bunu açıkça göstermektedir. Aşağıda bu bağ gösteren bazı örneklere yer verilecektir.

Bu konuda incelenecek ilk örnek Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ında yer alan şu rivâyettir:

أخبرنا أبو حنيفة، قال حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجل خلفه يقرأ، فيجعل رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهاه عن القراءة في الصلاة، فقال: أنتهاني عن القراءة خلف نبي الله صلى الله عليه وسلم، فتنازعا حتى ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من صلى خلف إمام فإن قراءة الإمام له قراءة».

<sup>22</sup> İmran b. Husayn'den gelen bu rivâyetin birçok târikinde Hz. Peygamber'in bu sözü ögle ya da ikinci namazlarından birinde imamlık yaparken cemaatin kıraatte bulunması üzerine söylediği bilgisine yer verilmiştir (bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 136, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 426, 431, 433, 441; Müslim "Salât", 47; Ebû Dâvûd, "Salât", 140). Aynı rivâyetin Câbir b. Abdullâh'tan gelen târikinde ise vakianın hangi namazda olduğuna dair bir bilgi yoktur (Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 23 [112. rivâyet]).

<sup>23</sup> Ubâde b. es-Sâmit'ten gelen bu rivâyete göre Hz. Peygamber kıraatin sesli yapıldığı bir namazda cemaatin seslerinden rahatsız olmuş, "Ben sesli okuduğum halde siz de mi kıraatte bulunuyorsunuz" diyerek cemaate bir soru yönelmiş cemaatin "evet" cevabı üzerine ise bu sözleri söylemiştir (Ebû Dâvûd, "Salât", 138[824. Rivâyet]). Ancak yine Ubâde b. es-Sâmit'ten gelen Ebû Dâvûd ("Salât", 138[823. Rivâyet]) ve Tirmizî'nin (311 nolu rivâyet) naklettiği başka bir rivâyete göre bu olay sabah namazında vuku bulmuş, Hz. Peygamber de cemaate "فلا تفعلوا إلا بأمر القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها" buyurarak genel bir uyarıda bulunmuştur. Çünkü onu okumayan kimsenin namazı yoktur" buyurarak genel bir uyarıda bulunmuştur. Yukarıda yer verilen Ebû Dâvûd'un 824 nolu hadisinin râvileri arasında yer alan Heysen b. Hümejd, kaderi olmakla eleştirilen biridir (Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1980, XXX, 372). Elbânî, Ebû Dâvûd'un bu rivâyetini zayıf hadisler arasında saymıştır (*Za'ifu Süneni Ebî Dâvûd*, Riyad 1998, s. 68). Bu rivâyet benzer lâfızlarla (مالي أنزع القرآن) Ebû Hüreyre'den de rivâyet edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber bu sözü sesli kıraatte bulunduğu bir sırada arkasındaki cemaatin de kıraatte bulunmasından rahatsız olması üzerine söylemiştir. Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 135; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 240; Ebû Dâvûd, "Salât", 139; [826. ve-827. rivâyet]; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 13).

<sup>24</sup> İbn Hibbân (*Sahih*, V, 156) ve Beyhâkî'ye göre (*el-Kırâa halfe'l-imâm*, s. 82-84) ise bu rivâyetlerde Hz. Peygamber cemaatin kıraatte bulunmasına bir itirazda bulunmamıştır. Her iki müellife göre Allah Resûlü bu rivâyetlerde cemaatin kıraatini yükses sesle yapmalarını hoş görmemiştir. Nitekim Elbânî de bu kanaattedir (bkz. *Sifatu salâti'n-Nebi*, s. 100).

“Ebû Hanîfe → Ebü'l-Hasen Mûsâ b. Ebû Âişe<sup>25</sup> → Abdullâh b. Şeddâd<sup>26</sup> → Câbir b. Abdullâh” tariki ile gelen bu rivâyete göre Hz. Peygamber bir gün namaz kıldırırken cemaatten birisi kıraatte bulunmuş yanındaki sahâbî ise onu kıraatinden dolayı uyarmıştır. Olay, Hz. Peygamber’e intikal edince Hz. Peygamber “Kim imamın arkasında namaz kılsa imamın okuması onun okuması yerine geçer” buyurarak<sup>27</sup> cemaate katılan kimsenin kıraatte bulunması gerektiğini söylemiştir. Şeybânî, yukarıdaki rivâyetin umum ifadelerini esas alarak Hanefî mezhebinin fetvasının da bu yönde olduğunu belirtir.<sup>28</sup>

Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında ise benzer konuda vürûd sebebine yer verilen iki rivâyet vardır. Şeybânî'nin rivâyeti ile büyük benzerlikler gösteren ilk rivâyet şöyledir:

عن أبي حنيفة، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن أبي الوليد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أن رجلاً قرأ خلف النبي صلى الله عليه وسلم في الظهر أو العصر، قال: قال: فأوماً إليه رجل فنهاه فأبى، فلما انصرف قال: أئنهاني أن أقرأ خلف النبي صلى الله عليه وسلم؟ فتذكرنا ذلك حتى سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « من صلى خلف إمام، فإن قراءة الإمام له قراءة ».

“Ebû Hanîfe → Mûsâ b. Ebû Âişe → Abdullâh b. Şeddâd → Ebü'l-Velîd → Câbir b. Abdullâh” tarikiyle gelen bu rivâyet senedinde Ebü'l-Velîd'in<sup>29</sup> yer almasından dolayı, Şeybânî'nin rivâyetiyle farklılık taşısa da her iki eserde yer alan metinler benzerdir. Ancak bu hadisin vürûd sebebindeki bir ayrıntı dikkat

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Mûsâ b. Ebû Âişe, Kûfeli olup güvenilir bir râvidir. Ancak zaman zaman irsâl yapmakla eleştirilmiştir. *Kütüb-i sitte* müelliflerinin tamamının kendisinin rivâyeti vardır (bkz. İbn Hacer, *Takrib*, s. 982).

<sup>26</sup> Abdullâh b. Şeddâd, güvenilir bir muhaddis olup rivâyetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Hz. Peygamber zamanında doğmuştur. Kaynaklarda fakihliğine işarette bulunulan Abdullâh b. Şeddâd, Hanefî mezhebinin kuruluşunda önemli merkezlerin başında gelen Kûfe'de de bulunmuştur. Boynunun vurulması pahasına da olsa minbere çıkıp sabahtan öğleye kadar Hz. Ali'nin faziletlerini anlatmak istediğini belirtecek derecede Ali taraftarı olduğu rivâyet edilen Abdullâh b. Şeddâd, hicrî 82 yılında İbnü'l-Eş'as'ın yanında Haccâc ile savaşırken Düceyl nehriinde boğularak ölmüştür (Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XV, 81-84; hayatı hakkında ayrıca bkz. Nevzat Aşık, “Abdullâh b. Şeddâd”, *DİA*, Ankara 1988, I, 136).

<sup>27</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 111 (86. rivâyet).

<sup>28</sup> Şeybânî, aynı yer.

<sup>29</sup> Her ne kadar elimizdeki matbu nüshada (Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, [nşr. Ebü'l-Vefa] Beyrut ts.) Abdullâh b. Şeddâd'ın bu rivâyeti Ebü'l-Velîd'den aldığı (Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 23 [113. rivâyet]) ve yapılan bazı modern bilgisayar programlarında (Cevâmî'u'l-kelim 4.5) bu şahsın, Sâid b. Minâ isminde güvenilir bir râvi olduğu belirtilmiş olsa da gerek rivâyetin geçtiği diğer kaynaklarda Ebü'l-Velîd'in zikredilmemesi (meselâ bkz. Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 111 (86. rivâyet)) gerek Abdullâh b. Şeddâd'ın, Câbir b. Abdullâh'tan doğrudan rivâyetlerinin olması (meselâ bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 23 [112. rivâyet]) gerekse Abdullâh b. Şeddâd'ın künyesinin Ebü'l-Velîd olması (Ebü'l-Haccâc Cemaleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* [nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf], XV, 82) burada bir imla hatası olduğuna işaret etmektedir. Nitelikim *el-Âsâr*'ının tahkikli baskısını yapan Ebü'l-Vefâ da böyle düşünmektedir. (Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 23, dn. 6).

çekmektedir. Buna göre bir önceki rivâyette söz konusu hâdisenin hangi namazda meydana geldiğine dair bilgi verilmemişken Ebû Yûsuf'un eserindeki rivâyette olayın imamın sessiz kıraatte bulunduğu öğle ya da ikinci namazlarından birinde yaşandığı özellikle vurgulanmıştır.

Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında yer alan diğer merfû rivâyet ise şöyledir:

عن أبي حنيفة، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رجلا قرأ خلف النبي صلى الله عليه وسلم بسبح اسم ربك الأعلى، فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من قرأ منكم سبح اسم ربك الأعلى؟ فسكت القوم، فسألهم ثلاث مرات، كل ذلك يسكتون، ثم قال رجل: أنا. قال: «قد علمت أن بعضكم خالجنها».

“Ebû Hanîfe → Mûsâ b. Ebû Âişe → Abdullâh b. Şeddâd → Câbir b. Abdullâh” tarikiyle gelen bu rivâyete göre sahâbîlerden birisi cemaatle namaz kılarlarken Hz. Peygamber'in arkasında A'lâ Sûresi'ni okumuştur. Allah Resûlü namazı bitirince, bu sûreyi kimin okuduğunu sormuş cemaatten cevap gelmeyince üç kez sorusunu tekrarlamış bunun üzerine bir kişi, “ben” cevabını verince Hz. Peygamber “Sandım ki birisi onu benim ağzımdan almaya çalışıyor” buyurarak<sup>30</sup> arkasında kıraatte bulunulmasını hoş karşılamadığını belirtmiştir.

Görüldüğü üzere, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Âsâr*'larında yer alan bu üç merfû rivâyet de vürûd sebebiyle beraber nakledilmiştir. Bunların ikisinde olayın hangi namazda olduğu belirtilmemişken, birinde hâdisenin kıraatin sessiz yapıldığı namazların birisinde olduğu bilgisine yer verilmiştir.

Konuyla ilgili önemli bir rivâyet de İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ında yer almaktadır. *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (v. 234/848) nüshasında “İmamın Sesli Kıraatte Bulunduğu Namazlarda Cemaatin Kıraati Terk Etmesi” ismiyle bir bâb açılmıştır. Bu bâbda Abdullâh b. Ömer'in “imamın kıraatinin cemaat için de yeterli olacağı” şeklindeki görüşünü nakleden İmâm Mâlik, bu durumun sadece sesli kıraatte bulunulan namazlar için geçerli olacağını söyleyip şu rivâyet ve değerlendirmeye yer verir:<sup>31</sup>

وَحَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ أَكْبِمَةَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَنْصَرَفَ مِنْ صَلَاةٍ جَهَرَ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ فَقَالَ «هَلْ قَرَأَ مَعِيَ مِنْكُمْ أَحَدٌ آيَاتًا». فَقَالَ رَجُلٌ نَعَمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- «إِنِّي أَقُولُ مَا لِي أَنْزَعُ الْقُرْآنَ». فانتهي الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما جهر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم

“Yahyâ → Mâlik → İbn Şihâb → İbn Ukeyme el-Leysî → Ebû Hüreyre” tarikiyle gelen rivâyete göre Hz. Peygamber, sesli kıraatte bulunduğu bir namazın ardından “Biraz önce kimse benimle beraber okudu mu?” diye sormuştur. Bunun üzerine bir kişi “Evet, ben okudum ey Allâh'ın Resûlü” diye cevap

<sup>30</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 23 (112. rivâyet).

<sup>31</sup> Yahyâ b. Yahyâ nüshasında bu başlık altında iki rivâyete yer verilmiştir.

vermiş, Hz. Peygamber de “Ben de neden kıraatim karışıyor diyordum”<sup>32</sup> buyurarak bu durumu tasvip etmediğini belirtmiştir. Rivâyetin devamında ise Ebû Hüreyre’nin bir gözlemine yer verilmektedir ki buna göre sahâbiler, bu olaydan sonra Hz. Peygamber’in açıktan kıraatte bulunduğu namazlarda onunla beraber okumayı bırakmışlardır.<sup>33</sup>

Âsâr’larda zikredilen rivâyetlerden farklı olarak *Muvatta*’ın bu rivâyetinde Hz. Peygamber’in hoşnutsuzluğunun açıktan kıraatte bulunulan bir namazda olduğu görünmektedir ki Mâlikî mezhebinin fikhî görüşü bu doğrultudadır.<sup>34</sup> *Muvatta*’ın Şeybânî rivâyetinde ise Mâlikî mezhebinin görüşü ile uyuşmayan farklı bir rivâyete daha yer verilmiştir:<sup>35</sup>

قال محمد: أخبرنا إسرائيل بن يونس قال حدثني موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال: أم رسول الله صلى الله عليه وسلم في العصر قال: فقرأ رجل خلفه فغمزه الذي يليه فلما أن صلى قال: لم غمزتي؟ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدامك فكرهت أن تقرأ خلفه فسمعه النبي صلى الله عليه وسلم قال: من كان له إمام فإن قراءته له قراءة.

“Muhammed → İsrâil b. Yûnus → Mûsâ b. Ebû Âişe → Abdullâh b. Şeddâd” tariki ile gelen bu mürsel rivâyete göre Hz. Peygamber ikinci namazını kıldırırken cemaatten birisi de kıraatte bulununca yanındaki başka bir sahâbî, kıraatte bulunan sahâbîyi eliyle dokunarak uyarmıştır. Namazdan sonra kıraatte bulunan kişi kendisini uyaran kişiye bunun sebebini sorunca “Resûlüllâh önüdeyken onun arkasında okumanı hoş karşılamadım” cevabını almıştır. Bu konuşmayı işiten Hz. Peygamber “Kimin cemaat ile namaz kılıyorsa imamın okuması onun okuması yerine geçer”<sup>36</sup> buyurarak imamın arkasında okumayı doğru bulmadığını belirtmiştir.

İmam Şâfiî ise herhangi bir tartışmaya girmeden “Fâtiha’sız namaz olmaz”<sup>37</sup> hadisini merkeze alarak kıraat konusunu namazda Fâtiha’nın okunması ekseninde ele alır. Ona göre hem imamın hem de cemaatin namazda Fâtiha’yı okuması gerekir.<sup>38</sup> İmâm Şâfiî’nin bu görüşü kendisinden sonra gelen mezhep mensupları tarafından da benimsenmiştir. Nitekim ondan sonra gelen Şâfiî

<sup>32</sup> bkz. Mâlik, *Muvatta*, I, 139 (Yahyâ b. Yahyâ Rivâyeti).

<sup>33</sup> Bu ifadenin Ebû Hüreyre’ye ait olma ihtimali yüksek olmakla birlikte, Zührî’nin olduğu da iddia edilmiştir. Bu konu ile ilgili farklı kanaatler ve değerlendirmeleri için bkz. Muhammed Enver Şâh b. Mu’azzam Şâh Keşmirî, *el-Arfû’ş-şezî şerhu Süneni’t-Tirmizî* (nşr. Mahmûd Şâkir), Beyrut 2004, I, 356-357.

<sup>34</sup> Mâlik, *Muvatta*, I, 139 (Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti).

<sup>35</sup> Şeybânî’nin *el-Muvatta* rivâyeti hem fikhü’l-hadis hem de mukayeseli bir fikhî kitabı olma özelliğine sahiptir. Buradaki örnekte görüldüğü gibi o, çoğu zaman İmâm Mâlik’ten aldığı rivâyetin ardından Hanefîler’in söz konusu rivâyetle amel edip etmediklerini belirtir. Şayet söz konusu rivâyetle amel edilmemişse Şeybânî, burada olduğu gibi, bazen Hanefîler tarafından kullanılan rivâyete de yer verir.

<sup>36</sup> Mâlik, *Muvatta*, I, 467-468 (Şeybânî Rivâyeti).

<sup>37</sup> Buhârî, “Sıfatü’s-salât”, 13; Müslim, “Salât”, 34.

<sup>38</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, I, 107.

âlimlerin bir kısmı, cemaatin kıraatte bulunmayacağından bahseden bazı rivâyetlerin sahîh olmadığını savunurken bir kısmı da söz konusu rivâyetlere mezhep görüşleri doğrultusunda yorumlar getirmişlerdir.<sup>39</sup>

Gerek konunun başında verilen rivâyetler gerekse Ebû Yûsuf, Şeybânî ve İmâm Mâlik'in eserlerinde yer alan rivâyetler birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkan tabloyu şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Konuyla ilgili rivâyetler bazen sebeb-i vürûd bilgisine yer verilmeden nakledilmiştir.

2. Hanefî ve Mâlikî mezhebi arasındaki ihtilâflar, mezheplerin rivâyet kitaplarında da kendisine yer bulmuştur. Hanefî âlimlerinin eserlerinde Hz. Peygamber'in cemaatin kıraati ile ilgili ifadelerini, kıraatini gizli yaptığı bir namazın ardından dile getirdiği bilgisine yer verilmiştir. *Muvatta'*da ise böyle bir hâdisenin Hz. Peygamber'in kıraati açık yaptığı bir namazda meydana geldiği bilgisine yer verilmiştir.

3. Sebeb-i vürûd bilgisinin mezheplerin fikhî görüşlerini etkilemesi yanında bazen mezhebî bakış açısının sebeb-i vürûd bilgisini yorumlamada da belirleyici olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in arkasında kıraatte bulunanları uyardığı rivâyetler, Hanefiler tarafından kıraatin yapılmaya çağına delil getirilirken, Şâfiîler tarafından cemaatin kıraati kısık sesle yapması gerektiğine delil olarak zikredilmiştir.

4. Sebeb-i vürûd bilgisi hadisin söylendiği ortamın algısını ve bilgi birikimini göstermesi açısından da önemlidir. Saîd Havvâ (v. 1989), Hz. Peygamber'in arkasında kıraatte bulunan sahâbîye diğer sahâbîlerin itiraz etmesi olmasına bu açıdan yaklaşır. Ona göre sahâbe arasında yaygın olan ve bilinen uygulama imamın arkasında kıraatte bulunmamaktır. Bundan dolayı toplum içerisinde kıraatte bulunan kimseler hoş karşılanmamış, çeşitli şekillerde eleştirilmişlerdir. Ayrıca bu rivâyetler namazda cemaat olan kimselerin kıraati nasıl yapması gerektiği ile ilgili farklı yorumların sahâbe döneminden bu yana devam ettiğini göstermektedir.<sup>40</sup>

## 2. Edâ Edilen Namazın Cemaatle Yeniden Kılınması

Namazı tek başına kılan kişinin aynı namazı cemaatle de kılması konusunda Hz. Peygamber'den iki farklı muhtevada rivâyetler gelmiştir. Söz konusu rivâyetlerden bir kısmı, gelecekte karşılaşılabilecek bir sorunu ve yapılması gerekeni konu edinmektedir. Buna göre Müslümanlar, kasıtlı olarak namazlarını erteleyen idareciler ya da topluluklarla karşılaşacaklardır. Bu durumda ya-

<sup>39</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 156; Beyhakî, *el-Kırâ'e halfe'l-imâm*, s. 82-84; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, II, 142-143.

<sup>40</sup> Saîd Havva, *Hadislerle İbadet Ansiklopedisi (el-Esâs fi's sünne)* (trc. M. Ahmet Varol), İstanbul 1994, II, 457 vd.

pılması gereken namazı vaktinde tek başına kılmak daha sonra cemaatle namaz kılan bir toplulukla karşılaşıldığında ise aynı namazı onlarla yeniden kılmaktır.<sup>41</sup> İkinci kısım rivâyetlerde ise mescide geldiği halde -daha önceden o vaktin namazını kıldığı için- cemaatle namaz kılmayan bir ya da iki kişinin durumu anlatılmaktadır. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber böyle kimselerin de cemaatle yeniden namaz kılmalarını tavsiye etmiştir.<sup>42</sup>

Yukarıda zikredilen rivâyetlerden münferiden namaz kılmış kişilerin<sup>43</sup> cemaatle karşılaştıklarında aynı vaktin namazını onlarla beraber de kılabilceği anlaşılmaktadır. Ancak bunun belli vakitteki namazlar için mi yoksa tüm vakit namazları için mi geçerli olacağı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Şâfiî ve Hanbelî fakihler, bu durumun tüm namaz vakitleri için geçerli olduğunu savunurken Mâlikîler, akşam namazı haricinde namazların tekrar kılınabileceği görüşündedirler. Hanefî âlimler ise böyle bir durumla karşılaşan kişinin sadece öğle ve yatsı namazını cemaatle tekrar kılabilceğini, ancak diğer vakitlerde aynı namazı ikinci defa kılamayacağını söylemişlerdir.<sup>44</sup>

Mezheplerin bu konuda farklı kanaatler benimsemelerinde kerâhet vakitleri konusunda gelen rivâyetler<sup>45</sup> ile yukarıda genel çerçeveleri verilen rivâyetler arasında kurdukları ilişkinin önemli yeri vardır. Öte yandan bu konudaki farklı görüşler ile mezheplerin delil olarak kullandıkları hadislerin vürûd sebeplerindeki farklılıklar dikkat çekicidir. Söz konusu durum aşağıda, konuyla ilgili fikhî tartışmalara girilmeden, rivâyetler üzerinden ortaya konulacaktır.

Konuyla ilgili ilk örnek Şeybânî'nin *el-Âsâr*'ında yer almaktadır:

قال محمد: أخبر أبو حنيفة، قال حدثنا الهيثم بن أبي الهيثم يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم صليا الظهر في منازلهما، وهما يريان أن الصلاة قد صليت، فجاءا والنبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة، فقعدا، ولم يدخلا، فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم دعاهما، فأقبلا ومفاصلهما ترعد مخافة أن يكون حدث فيهما شيء، فقال لهما: « ما منعكما أن تصليا » فقالا: يا رسول الله، ظننا أن الصلاة قد صليت فصلينا في رحالنا، ثم جئنا، فوجدناك في الصلاة، فظننا أنه لا يصلح أن نصلي أيضا، فقال: « إذا كان كذلك، فادخلوا في الصلاة، واجعلوا الأولى فريضة وهذه نافلة

<sup>41</sup> Bazı örnekler için bkz. Abdurrezzâk, *Musannef*, II, 379; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; IV, 124; V, 149; Müslim, "Mesâcid", 26; Ebû Dâvûd, "Salât", 10; Tirmizî, "Salât", 129; Nesâî, "İmâme", 2.

<sup>42</sup> Bazı örnekler için bk.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 34; IV, 125; Ebû Dâvûd, "Salât", 57; Tirmizî, "Salât", 163; Nesâî, "İmâme", 53.

<sup>43</sup> Namazı cemaatle kılmış bir kişinin aynı namazı cemaatle yeniden kılması konusunda durum farklıdır (bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 336-337).

<sup>44</sup> Farklı görüşler, delilleri ve değerlendirmeleri için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 333 vd.; Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 60-64.

<sup>45</sup> Meselâ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 348, 385; Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 30; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 293; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 55; Tirmizî, "Cenâiz", 41; Nesâî, "Mevâkî", 31. Namaz kılmanın mekruh olduğu vakitlerle ilgili rivâyetler ve değerlendirmeleri için bkz. Yavuz Köktaş, *Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri*, İstanbul 2013, s. 88-93.

“Şeybânî → Ebû Hanîfe → Heysem b. Ebû'l-Heysem”<sup>46</sup> tarikiyle gelen bu mürsel rivâyete göre, Hz. Peygamber namaz kıldırırken mescide gelen iki kişi -namazın kılınmış olacağını düşünerek evlerinde **öğle namazını kıldıkları için**- Hz. Peygamber'in arkasındaki cemaate katılmayarak namazın bitmesini kenarda beklemişlerdir. Namaz bitince Allah Resûlü cemaate katılmayan iki sahâbîyi yanına çağırarak onlara neden böyle yaptıklarını sormuş, onlar da gerekçelerini anlatmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Böyle bir durumla karşılaştığınızda cemaat ile de namaza durun. Birinci kıldığınız, farz yerine geçer, sonradan kıldığınız ise nafile olur.*”<sup>47</sup>

Bu mürsel rivâyet Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında ise şöyle yer almaktadır:

عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ ، عَنْ الْهَيْثَمِ ، أَنَّ رَجُلَيْنِ صَلَّيَا الظُّهْرَ فِي بُيُوتِهِمَا ، وَهُمَا يَرِيَانُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ صَلُّوا ، ثُمَّ أَتَيَا الْمَسْجِدَ ، فَإِذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ، فَتَعَدَا وَهُمَا يَرِيَانُ أَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَحُلُّ لَهُمَا ، فَلَمَّا رَأَاهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمَا ، فَأَتَيَا بِهِمَا وَفَرَّضَهُمَا تَرَعُدٌ مِنْ مَخَافَةٍ أَنْ يَكُونَ قَدْ حَدَثَ فِيهِمَا شَيْءٌ ، فَسَأَلَهُمَا فَأَخْبِرَاهُ الْخَبِيرَ ، فَقَالَ : “ إِذَا فَعَلْتُمَا ذَلِكَ فَصَلِّيَا مَعَ النَّاسِ ، وَاجْعَلَا الْأُولَى هِيَ الْفَرِيضَةَ ”

Ebû Yûsuf'un “Ebû Hanîfe → Heysem” tarikiyle verdiği bu rivâyet bazı küçük lâfız farklılıkları haricinde Şeybânî rivâyetine benzemektedir. Bu rivâyete göre de hâdise öğle namazında olmuştur.<sup>48</sup>

Konuyla ilgili İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ındaki rivâyet ise şöyledir:

حَدَّثَنِي يَحْيَى ، عَنْ مَالِكٍ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي الدَّبِيلِ يُقَالُ لَهُ بُسْرُ بْنُ مِحْجَنٍ ، عَنْ أَبِيهِ مِحْجَنٍ ، أَنَّهُ كَانَ فِي مَجْلِسٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَذِنَ بِالصَّلَاةِ ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَصَلَّى ثُمَّ رَجَعَ وَمِحْجَنٌ فِي مَجْلِسِهِ لَمْ يُصَلِّ مَعَهُ ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : “ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ النَّاسِ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ ؟ ” قَالَ : بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَكِنِّي قَدْ صَلَّيْتُ فِي أَهْلِي ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : “ إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ ، وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ ”

“Mâlik → Zeyd b. Eslem<sup>49</sup> → Büsr b. Mihcen<sup>50</sup> → Mihcen” tariki ile gelen bu rivâyete göre, Mihcen, meclisteyken ezan okunmuştur. Hz. Peygamber cemaate namaz kıldırması, ancak o, cemaatle namaza iştirak etmemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: “*Sen Müslüman değil misin? Niçin cemaatle na-*

<sup>46</sup> Heysem b. Habîb: Tâbiînin küçüklerinden olup İmâm Muhammed *Asâr*'ında onun 40 kadar rivâyetine yer vermiştir. Rivâyetlerin yedisi mürseldir. Heysem, Kûfe'nin önemli hadis âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in kendisinden övgüyle bahsettiği Heysem b. Habîb'i Ebû Hatîm ve İbn Hibbân gibi hadis münekkidi sika bir râvî olarak kabul etmişlerdir (bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 368-369).

<sup>47</sup> Şeybânî, *Âsâr* ,s. 122 (96. rivâyet).

<sup>48</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr* ,s. 65 (321. rivâyet).

<sup>49</sup> Ebû Üsâme Zeyd b. Eslem (v. 136/754): Medine tefsir ekolünün öncülerindedir. İrsal yaptığı, hafızasının pek kuvvetli olmadığı ve Kur'an'ı re'yi ile tefsir ettiği için bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Zeyd b. Eslem'den *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı rivâyette bulunmuştur (Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 12-18).

<sup>50</sup> Büsr b. Mihcen: Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Büsr b. Mihcen sadece sahâbî olan babası Mihcen'den rivâyeti vardır. Kendisinden ise sadece Zeyd b. Eslem rivâyette bulunmuştur (bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IV, 77).

*maza durmadın?” diye sormuş Mihcen ise, evde namaz kılıp geldiğini söylemiştir. Allah Resûlü bunun üzerine ona şu tavsiyede bulunmuştur. “Önceden namazını kılmış olsan bile mescide gelmişsen cemaatle yeniden namaz kıl.”<sup>51</sup>*

İmâm Mâlik ile Şeybânî bu rivâyetlere, eserlerinde farz namazı daha önce tek başına kılmış bir kimsenin cemaatle karşılaştığında aynı namazı onlarla yeniden kılmasını konu ettikleri bölümlerde yer vermişlerdir.<sup>52</sup> Ancak söz konusu rivâyetlerin vürûd sebeplerinde yer alan ve belki de detay olarak algılabilecek bir bilginin mezheplerin fikhî kanaatleriyle ilişkisi dikkat çekicidir. Buna göre Şeybânî ile Ebû Yûsuf’un *el-Âsâr*’larında mürsel olarak rivâyet ettikleri olay, öğle namazı vaktinde gerçekleşmiştir ve bu bilgi Hanefiler açısından önemlidir. Zira cemaate yetişemeyen iki kişiyi konu eden rivâyetlerin tamamına yakınında ya mutlak olarak hiçbir vakit bilgisine yer verilmemiş<sup>53</sup> ya da benzer bir olayın sabah namazı vaktinde gerçekleştiği belirtilmiştir.<sup>54</sup> Bu iki durum da Hanefiler açısından sorun teşkil etmektedir. Zira rivâyetin zaman kaydı olmaksızın mutlak olarak gelmesi, bu durumu tüm namazlara teşmil edebilmesi açısından; sabah namazı gibi özel bir kayıtla gelmesi ise Hanefiler’in cemaat ile yeniden kılınmasına karşı çıktıkları bir namazı ifade etmesi nedeniyle problem oluşturmaktadır.

İmâm Mâlik’in rivâyet ettiği Mihcen rivâyeti ise, mutlak olarak herhangi bir vakit bilgisine yer vermeden gelmiştir.<sup>55</sup> Rivâyet bu haliyle Mâlikî mezhebinin genel kanaati ile uyum içerisindedir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer alan bir rivâyette, Hanzala b. Ali, Dil kabilesinden birinden naklen benzer bir hâdisenin öğle namazında gerçekleştiğini rivâyet etmiştir.<sup>56</sup> Bu rivâyetin merfû kısmı İmâm Mâlik’in *el-Muvatta*’nda da yer alan Mihcen rivâyeti ile mâna olarak örtüşmektedir. Her ne kadar hadisin sahâbî

<sup>51</sup> İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, I, 193 (Yahyâ b. Yahyâ Rivâyeti).

<sup>52</sup> Ebû Yûsuf ise yukarıda yer verdiğimiz rivâyeti “Kurban” başlığı altında vermiştir. Ancak gerek söz konusu rivâyetin gerekse öncesinde yer alan 5 rivâyetin kurban konusu ile doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu da bize burada başlık veya bazı ifadelerin düşmüş olabileme ihtimalini hatırlatmaktadır. Nitekim Ebû Yûsuf’un *Âsâr*’ının tahkikli baskısını yapan Ebû’l Vefâ da benzer kanaattedir (bkz. Ebû Yûsuf, *Âsâr*, s. 64, dp. 1).

<sup>53</sup> Meselâ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 34; Ebû Dâvûd, “Salât”, 57; Nesâî, “İmâme”, 53.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 160; Ebû Dâvûd, “Salât”, 57; Tirmizî, “Salât”, 163; Nesâî, “İmâme”, 54.

<sup>55</sup> Mihcen rivâyetinin geçtiği diğer kaynaklarda da genellikle hâdisenin vürûd zamanına dair bir açıklama bulunmamaktadır (Meselâ bkz. Abdürrezzak, *Musannef*, II, 420; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 34; Nesâî, “İmâme”, 53). Bununla birlikte Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın yer verdiği bir rivâyete göre bu hâdis e öğle ya da ikinci namazlarından birinde olmuştur. (*Musannef*, II, 420).

<sup>56</sup> Söz konusu rivâyetin senedi şöyledir: “Ya’kub b. İbrâhim → İbn Sa’d → İbn İshâk → İmrân b. Ebû Enes → Hanzala b. Ali, Dil kabilesinden biri” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 215 (Şu’ayb el-Arnaût, senedinde İbn İshâk yer aldığı için bu rivâyeti “hasen” olarak kabul etmiştir).

râvisi açıkça zikredilmemişse de Hanzala b. Ali'nin "Dil" kabilesine mensup olan Büsr b. Mihcen'den rivâyette bulunduğu bilinmesi,<sup>57</sup> farklı rivâyetlerin aynı olayı anlattığı izlenimini vermektedir.<sup>58</sup>

Netice itibariyle Hz. Peygamber namaz kıldırırken mescitte bulunduğu halde namaza katılmayan bir sahâbiyi konu alan bir kısım rivâyetlerde zaman kaydına yer verilmiş, bir kısmında ise hâdisenin hangi vakitte olduğu bilgisine yer verilmiştir. Konuyla ilgili *el-Muvatta'* da yer alan ve Mâlikî mezhebinin ka-naati ile örtüşen rivâyette ise herhangi bir zaman kaydı bulunmamaktadır.

Cemaatle yeniden kılınması konusunda değişik görüşler olan akşam namazıyla ilgili tartışmalar ise farklı bir bağlamda gerçekleşmiştir. Hanefî ve Mâlikî fakihler tek rekâtli sünnet olmayacağı; ya da üç rekâtın ardından kılınacak olan yeni bir üç rekâtın, toplam rekât sayısını çift yapacağı gerekçesiyle akşam namazının yeniden cemaatle kılınmasının uygun olmayacağı görüşündedirler.<sup>59</sup> İmâm Şâfiî ise bu tartışmaları yersiz bulur. O, İmâm Mâlik'ten aktardığı Mihcen rivâyetinin genel bir anlam ifade ettiği fikrini benimseyerek akşam namazı dâhil, tek başına kılınan bütün namazların yeniden imamla kılınabileceğini savunur.<sup>60</sup> *Ümm'*de dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise, *Âsâr* sahiplerinin yer verdiği rivâyetin vürûd zamanı ile ilgili bazı değerlendirmelerdir. Çünkü bu değerlendirmelere göre *Âsâr* sahipleri, olayın öğle namazında vuku bulduğunu aktarmışlarsa da İmâm Şâfiî, bunun doğru olmadığını hâdisenin sabah namazında gerçekleştiğini aktarır.<sup>61</sup> Farklı bir bağlamda bu tartışmalara dâhil olan Hanefî fakihî Serahsî (v. 483/1090) ise<sup>62</sup> Ebû Yûsuf'un eserini kaynak göstererek İmâm Şâfiî'nin bu istidlâline karşı çıkar ve söz konusu olayın öğle namazından sonra yaşandığını savunur. Serahsî, bu görüşünün ardından, Hanefî âlimlerin rivâyetleri değerlendirme usûllerini göstermesi açısından önem arz eden şu

<sup>57</sup> İbn Hâcer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Bicâvî), Beyrut 1992, I, 358.

<sup>58</sup> Bu rivâyetlerde evinde namaz kılıp camiye geldiği söylenen ve Hz. Peygamber'in kendisine cemaat ile namazı kılmadığı için uyarıda bulunduğu şahıs Mihcen dir. Ancak Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde yer verilen bir rivâyete göre bu olayın ya da yaşanmış benzer bir olayın kahramanı Yezid b. Âmir'dir. Ayrıca Yezid b. Âmir rivâyetinde hâdisenin hangi namaz vaktinde gerçekleştiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır ("Salât", 57. O, bu rivâyeti "Kuteybe → Ma'n b. İsa → Sa'id b. Sâib → Nûh b. Sa'sa'a → Yezid b. Âmir" tariki ile vermiştir). Senedde yer alan Nûh b. Sa'sa'a mestûr bir râvî olduğu için bu rivâyet eleştirilmiştir (İbn Hacer, *Takrib*, s. 1010). Benzer bir tarik ile Taberânî'nin yer verdiği rivâyette ise bu olay öğle ya da ikinci namazlarından birinde meydana gelmiştir (*el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 238 (Taberânî bu rivâyete "Bişr b. Mûsâ → Humeydî → Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel → Sa'id b. Muhammed → Ma'n b. İsa → Sa'id b. Sâib et-Tâifî → Nûh b. Sa'sa'a → Yezid b. Âmir" tariki ile yer vermiştir).

<sup>59</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 124; Mâlik, *el-Muvatta*, I, 195 (Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti).

<sup>60</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 206.

<sup>61</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 206 ( وَأَنَّ بَلَّغَنَا أَنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلَيْنِ أَنْ يَعُودَا لَهَا صَلَاةً ) (الضُّبْحِ).

<sup>62</sup> Serahsî, *Mebûsût*, I, 153.

açıklamada bulunur:

Şayet söz konusu olayın sabah namazında olduğu kabul edilse bile, bu sabah namazından sonra güneş doğana kadar namaz kılmamanın yasaklanmadığı bir dönemde olmuş, daha sonra bu vakitte namaz kılmak neshedilmiştir.<sup>63</sup>

Serahsî, öncelikle hadisin vürûd sebebiyle ilgili bir açıklama yaparak kendi mezhebi için sorun olabilecek bir probleme çözüm bulmaya çalışmıştır. Olayın sabah namazında vuku bulduğunun kabul edilmesi durumunu ise nesh edilmiş bir uygulama olarak görür. Ancak rivâyetlere göre hâdisenin Vedâ haccında Hayf mescidinde yaşanması,<sup>64</sup> nesh ihtimalinin pek mümkün olmadığını göstermektedir.<sup>65</sup>

İmâm Şâfiî ve Serahsî'nin dikkat çektiği vürûd sebebiyle ilgili farklı bilgiler bazı hadisçiler tarafından önemsenmemiştir. Örneğin aynı zamanda bir fakih olan ve eserini “mevcut ahkâmı ortaya çıkararak teşriye hizmet etme”<sup>66</sup> gayesi ile yazdığı kabul edilen *Musannef*in müellifi İbn Ebî Şeybe yukarıda zikredilen farklılıkları dikkate almayan muhaddislerden biridir. İbn Ebî Şeybe, Yezid b.

<sup>63</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 315. Serahsî'nin uyguladığı bu yöntemi kendisinden evvel Hanefî haber teorisinde önemli bir yere sahip olan, Ubeydullâh el-Kerhî (v. 340/951), şöyle ifade etmiştir: “Mezhebin görüşüne aykırı olan her âyet neshe veya tercihe yorulur evla olan ise aralarında uzlaştırmak cihetiyle tevile yorumlamaktır. Aynı durum muhalif hadisler için de geçerlidir” (Kerhî, *er-Risâle*, s. 84). Bu ifadenin değerlendirilmesi için bkz. Apaydın, H. Yunus, “Kerhî”, *DİA*, XIII, 286.

<sup>64</sup> bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 160; Tirmizî, “Salât”, 163; Nesâî, “Salât”, 54.

<sup>65</sup> Serahsî'nin *Mebûsât*unda da dile getirilen nesh düşüncesini eleştiren müelliflerden birisi Lek-nevî'dir. Ona göre ihtimale dayanarak neshin olduğu iddia edilemez. Şayet burada bir ihtilâf varsa bu, “mubah kılan nass ile haram kılan nass teâruz ettiğinde -ihtiyaten- haram kılmanın tercih edilmesi” prensibi ile çözülebilir (*el-Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti) I, 593, dn. 2. Bu prensip ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 237 vd.). Bu rivâyetlerle ilgili nesh iddiasında bulunan müelliflerden bir diğeri ise ilk hadis şârihlerinden olan Hattâbî'dir. Hattâbî bu konu için çözüm yollarından birisinin nesh olduğunu söyler. Ancak Hattâbî, Serahsî'den farklı olarak burada nesheden rivâyetin Yezid b. Câbir (matbu nüshada Yezid b. Câbir deniyor ancak doğrusu Câbir b. Yezid olmalıdır ya da müellif burada Câbir b. Yezid'in babası olan sahâbî râvîyi [Ebû Câbir Yezid b. Esved] kastetmektedir) rivâyeti olduğunu savunur. Çünkü Vedâ haccında olan bu olayın daha sonra olduğu âşikârdır (*Me'âlimü's-sünen*, I, 165).

<sup>66</sup> Mehmet Efendioğlu, “el-Musannef”, *DİA*, 31, 237.

Esved rivâyetini<sup>67</sup> verdikten sonra Mihcen ed-Düelî rivâyetinin senedini de redip ardından nahvehu<sup>68</sup> (نحوه) diyerek aynı anlamda bir rivâyet daha olduğunu söylemektedir.<sup>69</sup> Bu ise İbn Ebî Şeybe'nin mezheplerin görüşlerine etki eden bu durumu dikkate almadığını çağrıştırmaktadır. Zira Yezid b. Esved rivâyetinde söz konusu olayın sabah namazında olduğuna dair net ifadeler yer verilmişken, Mihcen'den gelen rivâyetlerde ya vakit belirtilmemiş ya da olayın öğle veya ikinci namazında olduğu söylenmiştir. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin yer verdiği senede Ahmed b. Hanbel de eserinde yer vermiştir<sup>70</sup> ve rivâyette herhangi bir zaman kaydı yoktur.<sup>71</sup>

Musannef'teki durumun benzeri Tirmizî'nin *Sünen*'inde de vardır. Tirmizî, Yezid b. Esved'in sabah namazıyla ilgili rivâyetini verdikten sonra Mihcen ve Yezid b. Âmir'den bu konuda rivâyetler olduğunu söyler.<sup>72</sup> Oysa daha önce açıklandığı üzere her ikisinden gelen rivâyetler ya mutlak olarak bir zaman kaydı olmadan ya da öğle veya ikinci namazları kayıtlarıyla gelmişlerdir.

Sonuç olarak bu rivâyetlerde de –tıpkı bir önceki başlıkta incelenen rivâyetlerdeki gibi– vürûd sebeplerindeki farklılıklarla mezheplerin fikhî kanaatleri arasında kuvvetli bir bağ olduğu görülmektedir. Mezhep müntesipleri sebeb-i

<sup>67</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIII, 111. İbn Ebî Şeybe'nin yer verdiği bu rivâyet hâdisenin vuku bulunduğu vakit haricinde, yukarıda zikredilen Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in eserlerindeki rivâyet ile büyük oranda örtüşmektedir. Rivâyet şöyledir:

حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا يَعْلَى بْنُ عَطَاءٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي جَابِرُ بْنُ الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَهَدْتُ مَعَ النَّبِيِّ حَجَّتَهُ، قَالَ: فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ وَأَنْحَرَفَ إِذَا هُوَ بِرِجَالِنِ إِذَا آخِرِ الْقَوْمِ لَمْ يُصَلِّا مَعَهُ، فَقَالَ: “عَلَيَّ بِهِمَا”، فَأَتَيْتُ بِهِمَا تَزَعُدُ فَرَأَيْتُهُمَا، فَقَالَ: “مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تُصَلِّيَا مَعَنَا؟” قَالَا: “يَا رَسُولَ اللَّهِ، كُنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا، قَالَ: “فَلَا تَعْلَا، إِذَا صَلَّيْنَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمْ نَافِلَةٌ”

<sup>68</sup> Söz konusu senedin metninin, bir önceki hadisin metniyle lâfız bakımından benzer olduğunu, iki metnin lâfızları arasında, az da olsa, farklılıklar bulunduğunu ifade eden bu terim (Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 247) manen rivâyete cevaz verenlerin kullandığı bir terimdir. *Musannef*te bu terimin kullanımı ile ilgili bkz. Nihat Yatkin, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Kitâbü'l-Musannefi*, İstanbul 2009, s. 138, (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I. Cildin baş tarafında). “Mislehu” ve “nahvehû”nun kullanımını ve bu konudaki farklı düşünceler için bkz. Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, Mukaddime, I, s. 472-474.

<sup>69</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIII, 112.

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 338.

<sup>71</sup> *el-Musannef* isimli eserinin sonlarına doğru “Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanîfe” (bkz. *Musannef*, XIII, 80 vd; İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye itiraz sebepleri ve değerlendirmeleri için bkz. Atallah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları [İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği]*, İstanbul 2011, s. 123-199) başlığı altında bir bölüm de oluşturan İbn Ebî Şeybe, *Musannef*'inde sık sık Ebû Hanîfe'nin amel etmediği rivâyetler hakkında bilgi verir. Benzer bir durum bu rivâyet için de söz konusudur. Ancak İbn Ebî Şeybe, Mihcen rivâyetinin senedinden sonra Ebû Hanîfe'nin sabah namazının tekrar iade edilmeyeceği görüşünde olduğunu söyleyerek onun buradaki iki rivâyete de (Yezid b. Esved ve Mihcen rivâyetine) karşı çıktığı izlenimini oluşturur. Oysa yukarıda da işarette bulunulan Mihcen rivâyeti sabah namazıyla ilgili değildir.

<sup>72</sup> Tirmizî, “Salât”, 163.

vürûda dair bilgileri kimi zaman kendi kanaatlerini desteklemek için kullanırken, kimi zaman da kendi kanaatleri ile çelişen sebab-i vürûd bilgilerini tevîl etme gereği duymuşlardır. Ayrıca hadisçiler tarafından kaleme alınan eserlerde -Hanefî âlimleri tenkit için- sabah namazı ile ilgili rivâyetlerin özellikle ön plana çıkarıldığı görülmektedir.<sup>73</sup>

## B. Fikhî Hükme Etki Etmeyen Sebeb-i Vürûd Bilgileri

İslâm ilimler tarihinde önemli bir yeri olan fikhın temel amacı, Müslümanların hukuk ve ahlâk başta olmak üzere, bireysel ve toplumsal isteklerini meşru daire içerisinde karşılamaktır. Bu çerçevede hicrî ilk iki asırda dinin ana kaynaklarından zihnî çaba ile elde edilen bilgilerin hemen tamamı fikhın kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Nitekim Ebû Hanife'ye atfedilen “fikh kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir” sözü de fikhın bu geniş kapsamına işaret etmektedir.<sup>74</sup> İlk dönemlerde fikhın kapsamındaki bu genişliğin izlerini Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *Âsar*'larında da görmek mümkündür. Bu eserlerde İslâm akâidi, İslâm ahlâkı veya Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel çevresi hakkında bilgi veren birçok rivâyet ve bunların vürûd sebepleri vardır. Nitekim aşağıdaki rivâyetler böyledir. Zira incelenecek rivâyetlerin vürûd sebepleri doğrudan fikhî bir tartışmaya taraf olma ya da yön verme durumunda olmayıp hadislerin anlaşılmasına katkı sunmaktadırlar.

### 1. Kelime-i Tevhîd'in Önemiyle İlgili Rivâyetler

Yirmi üç yıllık tebliği sürecinde farklı zamanlarda ve mekânlarda farklı insanlara aynı ilahî hakikati anlatan Hz. Peygamber'in hayatında tekrar eden birçok vaka olması, karşılaşılan bu durumlara benzer tepkiler vermesi ya da benzer tavsiyelerde bulunması pek tabiidir. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu en temel prensip olan “tevhîd inancı” ile bunun dilde yansımaları olan kelime-i tevhîd ve kelime-i şehâdet ile ilgili vurguları da onun farklı zamanlarda tekrarladığı hakikatler arasındadır. Nitekim kelime-i tevhîd ya da şehâdet getiren kimsenin cennet ile müjdelendiğine veya cehennemden kurtulacağına dair Ebû Hüreyre<sup>75</sup>, Enes b. Mâlik<sup>76</sup>, Mu'âz b. Cebel (v. 17/638)<sup>77</sup> ve Ubâde b. es-Sâmit

<sup>73</sup> Meselâ bkz. Ebû Dâvûd, “Salât”, 57; Nesâî, “İmâme”, 54. Ebû Dâvûd bu babda ilk verdiği rivâyette herhangi bir zaman kaydına yer vermemişken ikinci rivâyette -sadece- birinci rivâyette anlatılan olayın sabah namazında olduğunu söyler. Nesâî'de ise durum daha farklıdır. O özel olarak “إعادة الفجر مع الجماعة لمن صلى وحده”/Sabah Namazını Tek Başına Kılma Kimsenin Cemaatle Sabah Namazını Yeniden Kılması” isimli bir bâb açmıştır.

<sup>74</sup> Abdullah Kahraman, “Fikh Geleneği ve/veya Geleneksel Fikh”, *Eski Yeni*, 2010, sayı: 16, s. 67.

<sup>75</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 52.

<sup>76</sup> Müslim, “İmân”, 53.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 20.

(v. 34/654)<sup>78</sup> gibi sahâbîlerden gelen rivâyetler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Ancak bu konuda Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerine aldığı büyük günah<sup>79</sup> işleyen kimsenin durumuyla ilgili tartışmalarda atıfta bulunulan bir rivâyet,<sup>80</sup> farklı gerekçelerle eleştirilmiştir. Aşağıda önce Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerine aldığı rivâyetler zikredilip daha sonra bunlarla ilgili bazı eleştiri ve değerlendirmelere yer verilecektir.

Ebû Yûsuf'un eserindeki rivâyet şöyledir:

قال حدثنا يوسف عن ابيه عن ابي حنيفة عن عبد الله بن ابي حبيبة قال سمعت ابا الدرداء رضى الله عنه يقول كنت رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابا الدرداء من شهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله مخلصا وجبت له الجنة قال فقلت له وان زنى وان سرق فسار ساعة ثم عاد لكلامه قال فقلت وان زنى وان سرق فسار ساعة ثم عاد لكلامه فقلت وان زنى وان سرق فقال وان زنى وان سرق وان رغم انف ابي الدرداء فكان ابو الدرداء يحدث بهذا الحديث عند كل جمعة عند منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويضع اصبعه على انفه ويقول وان زنى وان سرق وان رغم انف ابي الدرداء<sup>81</sup>

Şeybânî ise aynı rivâyete şu lâfızlarla yer vermiştir:

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا عبد الله بن أبي حبيبة قال: سمعت أبا الدرداء صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: بينما أنا رديف رسول الله قال: يا أبا الدرداء ؛ من شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وجبت له الجنة، قال: قلت له: وإن زنى وإن سرق ؟ فسكت عني، ثم سار ساعة. ثم قال: من شهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وجبت له الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق ؟ قال: وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي الدرداء. قال: فكانني أنظر إلى إصبع أبي الدرداء السبابة يومئ بها إلى أرنبته.<sup>82</sup>

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin “Ebû Hanîfe → Abdullâh b. Ebî Habîbe<sup>83</sup> → Ebû'd-Derdâ” tariki ile yer verdikleri bu rivâyete göre: Hz. Peygamber, Ebû Derdâ'ya kelime-i şehâdet getiren kimsenin cennete gideceğini söyleyince, o üç defa (Şeybânî rivâyetine göre iki defa) “Zina etse de hırsızlık yapsa da mı?” diyerek hayretini belirtmiştir. Hz. Peygamber ise bu sorulara her defasında “Evet zina etse de, hırsızlık yapsa da” diyerek cevap vermiş, sonuncusunda “Ebû Derdâ'nın burnu yerde sürtünse de bu böyle olacak” buyurarak kelime-i şehâdetin önemini vurgulamıştır.

Bu metinlerde görüldüğü gibi Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin rivâyetleri büyük oranda birbirine benzemektedir. Öte yandan Ebû Yûsuf rivâyeti kelime-i

<sup>78</sup> Müslim, “İmân”, 47.

<sup>79</sup> Müslümanlar arasında vuku bulan ilk ihtilâfların en önemlisi büyük günah işleyen kişinin durumudur. Buradaki tartışmalar hangi fiillerin büyük günah sayılacağı ve bu günahları işleyen kimsenin dinî statüsü etrafındadır (bkz. Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163).

<sup>80</sup> Örnekler için bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesine İlk Gelenekçiler*, s. 144-148; Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu Müsned-i Ebi Hanîfe*, Beyrut 1985, s. 311-312; Aynı, *Umdetü'l-kârî*, IIX, 7.

<sup>81</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 197 (891. rivâyet).

<sup>82</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, s. 362 (370. rivâyet).

<sup>83</sup> Zübeyr b. El Avâm'ın azadlı kölesi olan “Abdullâh b. Ebî Habîbe” hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Ebû Hanîfe haricinde İmâm Mâlik'in de rivâyette bulunduğu Abdullâh b. Ebî Habîbe'nin meçhullüğünün İmâm Mâlik'in kendisinden rivâyeti ile kalktığı söylenmiştir. (İbn Hacer, *Ta'cîlü'l-Menfa'a*, I, 731).

tevhîdin önemiyle ilgili farklı rivâyetlerde de özellikle vurgulanan<sup>84</sup> مخلصا/ih-lasla ifadesine yer vermesi ve sualin üç defa tekrarladığının açıklanmasıyla, Şeybânî rivâyetinden ayrılmaktadır. Şeybânî rivâyetinde ise Ebû Yûsuf'un rivâyetinde yer verilmeyen bir ayrıntıya yer verilmiştir. Buna göre Ebû'd-Derdâ bu hadisi rivâyet ederken parmağı ile burnunun ucunu göstermiştir.

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerinde bulunan yukarıdaki rivâyet şu rivâyetle çeliştiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

... أَنَّ أَبَا ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدَّثَهُ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضٌ، وَهُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدْ اسْتَيْقَظَ، فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ، إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ، عَلَى رِجْلِ أَبِي ذَرٍّ، وَكَانَ أَبُو ذَرٍّ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا، قَالَ: وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ.

Buhârî<sup>85</sup> ve Müslim'in<sup>86</sup> benzer lâfızlarla yer verdikleri bu hadise göre Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'larında yer verilen olayın benzeri Ebû Zer'in başından da geçmiştir. Buna göre Ebû Zer, beyaz bir elbise içinde uyuyan Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir. Bir süre sonra Hz. Peygamber uyanıp "Bir kul ölmeden önce 'Lâ ilâhe illallâh' derse cennete girer" buyurunca Ebû Zer üç defa "Zina etse de hırsızlık yapsa da mı?" sözüyle hayretini belirtmiştir. Hz. Peygamber ise her seferinde "Evet zina etse de hırsızlık yapsa da" cevabını vermiş, sonuncusunda "Ebû Zer'in burnu yerde sürtünse de bu böyle olacak" diyerek kelime-i tevhîdin önemine vurgu yapmıştır.

Buhârî'nin eserinde *Âsâr*'larda bulunan Ebû'd-Derdâ rivâyetine iki yerde işarette bulunulmuştur. Bunlardan birinde Ebû Zer'in aynı konudaki rivâyetinin ardından Ebû'd-Derdâ rivâyetinin iki farklı tarikinden bahsedilerek ikisinin de mürsel oldukları için zayıf olduğu iddia edilir. Buna göre Ebû Zer rivâyeti esas alınmalı, Ebû'd-Derdâ rivâyeti ise itibara alınmamalıdır.<sup>87</sup>

Buhârî'nin *el-Câmi'i* nde, Ebû'd-Derdâ rivâyetine atıfta bulunulan bir diğer yer ise aynı konuda Ebû Zer'den gelen bir rivâyetin içindedir.<sup>88</sup> Bu rivâyetin

<sup>84</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 307; Buhârî, "İlim", 33, 49; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 429; Ebû Nuaym'ın hazırladığı Ebû Hanîfe müsnedinde de bu ifade yer almaktadır (bkz. Ebû Nuaym, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 175). Hadis şerhlerinde de bu ifadeye özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Meselâ bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 4.

<sup>85</sup> Buhârî, "Libâs", 23.

<sup>86</sup> Müslim, "İmân", 154. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 152.

<sup>87</sup> ... والصحیح حدیث أبی ذر وقال اضربوا علی حدیث أبی الدرداء... (Buhârî, "Rikak", 13). Buhârî'nin burada Ebû'd-Derdâ hadisi için kullandığı "اضربوا علی حدیث" (hadisinin üzerini çizim /hadisini almayın) kavramı genellikle bir hadisin sıhhat yönünden problemlili olduğuna ve senedinde metruk kimseler bulunduğu işaret etmek için kullanılır. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut ts., III, 186; VI, 343; bu konuda bazı açıklamalar için bkz. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 2015, s. 447.

<sup>88</sup> Buhârî, "İsti'zân", 30.

daha başında râvîlerden Zeyd b. Vehb<sup>89</sup> hadis kitaplarında az karşılaşılan bir üslûpla rivâyet lafzından sonra yemin ederek bu hadisi Ebû Zer'den aldığını söyler.<sup>90</sup> Onun bu rivâyeti yemin ile aktarmasında Ebü'd-Derdâ rivâyetine bir itirazın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim rivâyetin sonunda A'meş'in, Zeyd b. Vehb'e bu hadisin Ebü'd-Derdâ'dan da rivâyet edildiğini söylemesi üzerine "Şehâdetle yemin ederim ki, bu hadîsi bana Rebeze'de<sup>91</sup> Ebû Zer rivâyet etti." demesi bunu teyit etmektedir.<sup>92</sup>

Anlamlarının yakın olması haricinde benzer ifadelerle de örölmüş rivâyetlerin -özellikle sahâbî râvîlerinin aynı olması durumunda- aynı olay etrafında şekillenmiş olma ihtimalleri fazladır. Ancak sahâbî râvîlerinin farklı olması durumunda konunun önemine binaen Hz. Peygamber'in aynı hakikati farklı sahâbîlere farklı zamanlarda tekrarlamış olma ihtimali her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer verilen itirazlara rağmen Ebü'd-Derdâ ile Ebû Zer rivâyetini farklı zamanlarda vuku bulan iki olay olarak kabul etmek mümkündür.<sup>93</sup> Nitekim İbn Hacer<sup>94</sup> ve Aynî<sup>95</sup> eserlerinde -

<sup>89</sup> Zeyd b. Vehb el-Cühenî el-Kûfî (v. 83/702) muhadramûndandır. Hicretten sonra Müslüman olmuş, fakat Hz. Peygamber'i görememiştir. Resûl-i Ekrem'i ziyaret etmek üzere yola çıkmış ancak Medine'ye varmadan Hz. Peygamber vefat etmiştir. Sika bir râvî olarak kabul edilen Zeyd; Hz. Ömer, Osman, Ali, Berâ b. Âzib, Ebû Zerr el-Gıfârî, (r. anhum) gibi sahâbîlerden rivâyette bulunmuştur. Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde Zeyd'in bu sahâbîlerin haricinde Ebü'd-Derdâ'dan rivâyete bulunduğu belirtilip Nesâî'nin *Amel'ül-veym ve'l-leyle* isimli eserinde yer alan Ebü'd-Derdâ rivâyeti kaynak gösterilir (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 112). Ancak kendisinin yeminle bu rivâyeti Ebû Zerr'den aldığını söylemesi ve Nesâî'de yer alan rivâyetin bazı eleştirilere maruz kalması sebebiyle onun bu rivâyeti Ebü'd-Derdâ'dan da aldığını söylemek pek isabetli görünmemektedir (söz konusu rivâyet için bkz. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 412,413). Zeyd b. Vehb'in bu itirazlarına rağmen Ebü'd-Derdâ hadisi ile ilgili isminin geçtiği bir diğer rivâyet Bezzâr'ın *Müsned*'inde bulunmaktadır. Bezzâr, Ebü'd-Derdâ'nın rivâyetini verdikten sonra Ebü'd-Derdâ'dan gelen birkaç rivâyet daha olduğunu ancak verdiği senedin bunların en sahihi olduğunu söyler. Bezzâr'ın değerlendirmesine göre verdiği senedde yer alan râvîlerden Hasen b. Ubeydullâh Kûfeliler nezdinde meşhur birisidir, Zeyd b. Vehb ise sika bir râvidir. (Bezzâr, *Müsned*, X, 59).

<sup>90</sup> "زيد بن وهب حدثنا والله أبو ذر بالريذة"

<sup>91</sup> Rebeze: Ebû Zerr'in vefatından önce iki yıla yakın bir süre kaldığı Medine yakınlarındaki bir köydür. (Ebû Zerr'in Rebeze'ye yerleşmesi ve gerekçeleri için bkz. Abdullah Aydın, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 268).

<sup>92</sup> Aynî, buradaki kasef lafzını açıklarken şunları söyler: "Zeyd b. Vehb bu hadisin râvîsinin Ebû Zerr değil de Ebü'd-Derdâ olduğu iddiasını reddetmek için te'kid veya mübalağa gösteren kasef lafzını kullanmıştır. (ذكر القسم تأكيدا أو مبالغة فدعا لما قيل له إن الراوي أبو الدرداء لا أبو ذر). bkz. *Umdetü'l-kârî*, XXII, 398.

<sup>93</sup> Enbiya Yıldırım, burada olduğu gibi birbirine yakın ifadelerden oluşan "iki veya daha çok sayıdaki hadisin aynı olaydan bahsettiğine karar verilememesi durumunda hadislerin farklılığına hükmedilmesini" farklılaştırma olarak tanımlamakta ve bu yöntemin bazı mahzurlarına dikkat çekmektedir (*Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, s. 22-32).

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, XI,272.

<sup>95</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 79.

Buhârî'nin bazı nüshalarında olmadığını söyledikleri- Ebû'd-Derdâ rivâyetlerinin mürsel oldukları için zayıf sayılmasına karşı çıkararak ondan gelen merfû rivâyetlere yer vermişlerdir.

Ebû'd-Derdâ ve Ebû Zer rivâyetleri kelime-i tevhîd ve kelime-i şehadetin önemini vurgulayan diğer rivâyetler gibi ayrı olaylara hamledilebilecekken<sup>96</sup> ikisinin de aynı olay gibi görülmesinde -bu sebeple de rivâyetlerden birinin zayıf kabul edilmesinde- rivâyetlerdeki ortak iki noktanın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in müjdesinin ardından sahâbî râvînin şaşkınlığını gizleyemeyerek "Zina etse de mi? Hırsızlık yapsa da mı?" şeklindeki sualıdır. Zira zina ve hırsızlığa karşı İslâm'ın ortaya koyduğu uyarılardan<sup>97</sup> haberdar olan herhangi bir sahâbînin bu müjde karşısında hayret ile böyle bir karşılık vermesi mümkündür.<sup>98</sup> Nitekim Buhârî'nin yer verdiği bir rivâyete göre bu müjde önce Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e verilmiş, Hz. Peygamber'in kendisi de "Zina etse de mi? Hırsızlık yapsa da mı?" diyerek hayretini belirtmiştir.<sup>99</sup>

Rivâyetlerin aynı olay gibi kabul edilmesindeki ikinci etken ise rivâyette yer alan "رغم انف" ifadesidir. Burnun toprağa sürtülmesi; zelil ve hakir olma; hak-kını elde edememe, istemeden boyun eğme ve hoşlanmama gibi anlamlara gelen bu ifade/deyim,<sup>100</sup> Hz. Peygamber tarafından anlattığı olayın önemine vurgu yapmak için birçok kez kullanılmıştır.<sup>101</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in farklı zamanlarında kullandığı bu ifadeyi Ebû Zer ve Ebû'd-Derdâ için ayrı ayrı

<sup>96</sup> *Müsned*'de yer verilen Ebû Derdâ rivâyetlerinin birinin vürûd sebebinde bazı farklılıklar vardır. Buna göre Hz. Peygamber'in "Rabbine karşı durmaktan korkan kimseye iki cennet vardır" (er-Rahmân 55/46) âyetini okumasının ardından bu rivâyette aktarılan konuşma gerçekleşmiştir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 357).

<sup>97</sup> Kur'ân-ı Kerim'de zina (meselâ bkz. el-İsrâ 17/32) ve hırsızlık (meselâ bkz. el-Mâide 5/38) ile ilgili uyarılar haricinde hadis kitaplarının hadler bölümlerinde de bunların büyük günahlardan oldukları ve cezaları ile ilgili birçok rivâyet bulunmaktadır. (Mesela bkz. Buhârî, "Eş-ribe", I, "Hudûd", 1; Müslim, "İmân", 100) Zina ve hırsızlık suçlarının cezaları ve uygulama örnekleri için bkz. Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku: Hükümlerinin Yürürlüğü*, Ankara 2012, s. 46-51, 68-72.

<sup>98</sup> Bu müjde karşısında şaşırان sahâbîlerden birisi de Mu'âz b. Cebel'dir. O, bu müjde karşısında şaşkınlığını "Ey Allah'ın Resûlü, insanları bununla müjdeleyeyim mi?" diyerek ifade etmiştir (Buhârî, "İlim", 49).

<sup>99</sup> Buhârî, "Rikak", 13; Müslim, "Zekât", 33 (قل يا جبريل وإن سرق وإن زنى ؟).

<sup>100</sup> İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek Esîrüddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Halil b. Me'mûn), Beyrut 2006, I, 669 (رغم maddesi).

<sup>101</sup> Örneğin, Hz. Peygamber; yanında kendi adı anıldığı halde salavat getirmeyen kişiden bahsederken, anne babası yanında yaşlandığı halde cenneti kazanamayan kimseden bahsederken, Ramazan ayına girdiği halde günahlarını bağışlatmadan Ramazandan çıkan kimseden bahsederken ve namazda yanlış yapan kimsenin ikinci secdesini niçin yaptığı anlatılırken de bu ifadeyi kullanmıştır (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 254; Müslim, Edeb 10; Tirmizî, Davât 101; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât 132).

kullanmış olması da mümkündür. Ancak bazı hadis âlimleri kendilerine ulaşan rivâyetlerdeki problemlerin de etkisiyle bu meselede Ebû Zer rivâyetini sahîh kabul ederken Ebû'd-Derdâ rivâyetine kuşku ile yaklaşmışlardır.<sup>102</sup> Oysa daha önce de dikkat çektiğimiz gibi kendi kitâbiyatını oluşturma çabasında olan Hanefiler açısından bu rivâyet güvenilir görünmektedir. Buhârî'nin eserinde üzerinde durulan rivâyetlerin mürsel olması ise her ne kadar hadisçiler için bir sorun oluştursa da Hanefiler açısından hadisin sıhhatine zarar verecek bir durum değildir.

Burada Ebû Zer rivâyetinin sahîh olmasının muhaddisleri Ebû'd-Derdâ rivâyetinden müstağni kıldığı düşünülebilir. Ancak aynı konudaki farklı rivâyetleri bir zenginlik olarak görüp bunlardan azamî istifadeyi amaçlayan muhaddislerin bazen bir metne ait muhtelif lâfızlara dikkat çekmek ve değişik senedleri göstermek amacıyla küçük rivâyet farklarında bile, hadisi baştan aşağı tekrar ettikleri düşünüldüğünde bu ihtimalin uzak olduğu görülecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in müjdesi karşısında farklı sahâbiler tarafından benzer kaygılarla bu soruların yöneltilmesi ve cevaplanması önemlidir. Çünkü bu durum bize, Hz. Peygamber döneminden itibaren zina ve hırsızlık gibi büyük günah işleyen kimselerin âkibetleri hakkında bazı kaygılar olduğunu ve sonraki dönemlerde farklı bir mahiyet kazanarak büyük tartışmalara neden olan mürtekb-i kebîre'nin durumunun ilk dönemlerden itibaren ayrı sahâbiler arasında da gündem olduğunu göstermektedir.

## 2. Veled-i Zina Hakkındaki Rivâyet

İslâm hukukunun en temel kaidelerinden biri, suçun şahsiliğidir. Bu ilke Kur'ân'da, herkesin kendi yaptığı için karşılığını göreceği<sup>103</sup> ve hiçbir mükellefin başkasının işlediği suçtan sorumlu tutulmayacağı<sup>104</sup> şeklinde çeşitli vesilelerle tekrar edilmiş, hem dünya hem de âhiret hayatında geçerli genel bir ilke olarak ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber de babanın suçundan evladının, evladın suçundan ise babasının ceza görmeyeceğini, her suçlunun ancak kendi aleyhine bir fiil işlemiş olacağını bildirmiştir.<sup>105</sup> İşte bu temel prensiplerin de etki-

<sup>102</sup> Ebû'd-Derdâ rivâyetlerine yer verilen hadis eserlerinden birisi de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. *Müsned*'de Ebû'd-Derdâ'dan gelen aynı bağlam bilgisine sahip iki rivâyet vardır. Şuayb el-Arnaût, bu iki rivâyetin senedindeki bazı kusurlardan hareketle bu konuda gelen tüm metinler için genel bir değerlendirmede bulunarak Ebû'd-Derdâ rivâyetlerinin tamamının zayıf olduğunu savunur (XLV, 483, 516) .

<sup>103</sup> ez-Zümer 39/70; İbrâhîm 14/51; en-Nahl 16/111; ez-Zilzâl 99/ 7-8.

<sup>104</sup> el-İsrâ 17/15; en-Necm 53/38; el-En'âm 6/164, en-Nisâ 4/111; el-Ankebût 29/12; ez-Zümer 39/7.

<sup>105</sup> İbn Ebî Şeybe *Musannef*, XXI, 51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 498; İbn Mâce, "Menâsik", 76. İslâm hukukunda cezanın şahsiliği prensibinin iki istisnası olarak âkile ve kasâme müesseseleri gösterilmiştir. Bu müesseseler çeşitli faydalar hedeflenerek İslâm hukukunda devam ettirilmiştir (bkz. İlhan Akbulut, "İslâm Hukukunda Suçlar ve Cezalar", *Ankara Üniversitesi*

siyle daha sahâbe döneminden itibaren “veled-i zina” hakkında Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir rivâyet çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu rivâyet şöyledir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- «وُلِدَ الرَّبَا شُرُ الثَّلَاثَةِ». وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَأَنْ أَمْتَعَ بِسَوْطٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُغْتِقَ وَوُلِدَ زَيْنِيَّةً.

Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer verdiği bu rivâyete göre Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'den “*Veled-i zina üç kişinin (zina eden anne, zina eden baba ve veled-i zina) en kötüsüdür*” hadisini rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre rivâyetin ardından da “Bence Allah yolunda (savaşa çıkan bir kimseye) bir kamçı vermek, zina çocuğunu azad etmemden daha iyidir”<sup>106</sup> diyerek zina çocuğu ile ilgili kendi kanaatini belirtmiştir.

Ebû Hüreyre'nin gerek Allah Resûlü'nden rivâyeti gerekse onun ardından yaptığı açıklamalar,<sup>107</sup> İslâm tarihi boyunca çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konudaki ilk eleştirilerden biri Hz. Âişe'den gelmiştir. Beyhakî ve Hâkim'in eserlerinde yer verdikleri rivâyete göre Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin yukarıdaki naklinden haberdar olunca şunları söylemiştir:

Allah, Ebû Hüreyre'ye rahmet eylesin hem yanlış işitmiş hem de yanlış nakletmiştir. Onun “Allah yolunda bir kırbaç bağışlamam, benim için bir veled-i zina azat etmekten daha sevimlidir” sözü şundan dolayı söylenmiştir; “فَلَا افْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةً /Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? O köle azat etmektedir...”<sup>108</sup> âyeti inince Resûlüllâh'a “Ey Allah'ın Resûlü! Bizim azat edebilecek kölelerimiz yok sadece bazılarımızın kendisine hizmet eden ve işlerine koşturan siyah cariyeleri var. Şayet onlara emretsek de zina edip çocuk doğursalar biz de onları azat etsek olur mu?” diye sorulunca Resûlüllâh, bu teklife sinirlenmiş ve “Allah yolunda bir kırbaç bağışlamam, benim için böyle bir veled-i zinayı azat etmekten daha sevimlidir” diyerek cevap vermiştir.<sup>109</sup>

---

*Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003, LII, sayı 1 s. 167- 181). Kasıtlı adam öldürme dışındaki diğer öldürme durumlarında diyetin katilin akrabalarına veya bağlı bulunduğu “divan” a ödettirilmesi fâil ile zayıf da olsa ilgisi bulunan bir zümreye dağıtılması toplumda sosyal denetim, yardımlaşma ve maktulün kanının heder olmaması gibi amaçlara yöneliktir. Akile ve kasâme müesseseleri bu amaçların yanında toplumun kendi kendini kontrolünü de temin eder (bkz. Ebû Zehra, *el-Cerime*, ts. s. 438).

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, “İtk”, 12; Hâkim, *Müstedrek*, II, 257. Hâkim bu rivâyetin Müslim'in şartlarına uyduğunu söylemiştir. Esere yaptığı telhiste Zehebî de aynı görüştedir. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 311. *Müsned*'de yer alan rivâyette Ebû Hüreyre'nin açıklamalarına yer verilmemiştir.

<sup>107</sup> Abdürrezzâk'ın yer verdiği bir rivâyete göre Ebû Hüreyre veled-i zina ile ilgili düşüncelerinden dolayı bu kimselerin cenaze namazlarını kılmamıştır (*Musannef*, III, 537).

<sup>108</sup> el-Beled 90/11-13.

<sup>109</sup> Cariyelerin zinaya zorlanması ile ilgili Kur'an'ı Kerim'de şöyle bir nehiy vardır: “...cariyelerinizi, dünya hayatının geçimliliğini kazanacaksınız diye, fuhsa zorlamayın...” (en-Nûr 24/33). Bu âyetin nüzül sebebi olarak münafıklığı ile bilinen, Abdullâh b. Übeyy b. Selûl'un cariyesini para kazanmak için zinaya zorlaması hadisesi anlatılır (bkz. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s.

Ebû Hüreyre'nin veled-i zina üç kişinin en şerlisidir sözüne gelince bu hadis onun söylediği gibi değildir. Münafıklardan Allah Resûlü'ne eziyet eden bir adam vardı. Allah Resûlü "Falanın şerrinden beni kim korur?" buyunca ona "Ey Allah'ın Resûlü sana eziyet eden kişi üstelik veled-i zinadır" denilince Hz. Peygamber "O, üç kişinin en şerlisidir" buyurdu. Ayrıca yüce Allah "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez"<sup>110</sup> buyurmaktadır.<sup>111</sup>

Hz. Âişe bu açıklamalarıyla, farklı zaman ve bağlamlarda vârid olmuş iki hadisin Ebû Hüreyre tarafından vürûd sebeplerinden bağımsız olarak rivâyet edilmesine karşı çıkmıştır. O, ayrıca hadislerin vürûd ortamından bağımsız aktarılmasının mahzurlarını göstermek için hadisin yalın halini Kur'ân'a arz etmiştir.<sup>112</sup> Böylece râvî tasarrufundan kaynaklanarak dinin temel prensiplerine aykırı görünen bir rivâyetin aslında gerek suçun şahsiliği ilkesiyle gerekse Hz. Peygamber'in köle azadına teşvik eden rivâyetleriyle<sup>113</sup> çelişmediği ortaya konmuştur.

Sebeb-i vürûdun önemi ya da hadisin eksik aktarılmasının mahzurları anlatılırken atıfta bulunulan bu rivâyetin anlaşılmasında önemli katkı sağlayabilecek bir rivâyet de Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ında şöyle yer almaktadır:

قال حدثنا يوسف عن ابيه عن ابي حنيفة عن ابي عون قال كان رجل له لسان وجلد لا يطاق فشتمه رجل فقال له والله ما تدعى الى ابيك الذي انت له فسل عن ذلك امك قال فأتاها فسألها عن ذلك فقال والله لأضربنك بالسيف ان لم تصدقيني فقالت ان اباك فلان لغير الذي كان يدعى له وكان كذلك فضربها بالسيف فقتلها فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال هو شر الثلاثة لذلك

526-527). Cariyenin kazancı ile ilgili bazı rivâyetler ve değerlendirmeleri için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 476-477.

<sup>110</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>111</sup> Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, X, 99-100; Hâkim, *Müstedrek*, II, 257-58.

<sup>112</sup> Vürûd sebebinin bilinmemesi ya da rivâyetin eksik aktarılması sonucu birçok eleştiriye maruz kalan bu rivâyetle ilgili Hz. Âişe'den başka sahâbilerin de eleştirileri vardır. Örneğin İbn Abbas "Eğer zina çocuğu üç şerliden biri olsaydı, onu dünyaya getirinceye kadar annesinin recmedilmesi ertelenmezdi" (İbn Abdülber, *İstizkâr*, VII, 473) derken, İbn Ömer veled-i zina'yı üçünün en hayırlısı olarak görmüştür (Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 537). İlk hadis şârihlerinden Hattâbî (v. 388/998) ise hadisi şerh ederken farklı yorumlardan bahsedip her ne kadar kendisi pek itibar etmese de Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan (VII, 455) şu değerlendirmelere yer verir: "Hz. Peygamber burada en şerli olarak veled-i zinanın babasından bahsetmiştir. Ancak zamanla bazıları bunu yanlış aktararak veled-i zinanın en şerli olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa İbn Ömer'in de dediği gibi zina çocuğu olsa olsa üçünün en hayırlısıdır" (*Me'âlimü's-sünen*, IV, 80). Bu rivâyet günümüzde de hadis usûlüne dair tartışmalarda güncelliğini korumaktadır. Örneğin Hayri Kırbaoğlu bu rivâyeti bağlamından kopuk olarak rivâyet eden müelliflere çeşitli eleştiriler yönelir (bkz. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 207). *Sünen* üzerine doktora çalışması yapan Mehmet Dinçoğlu ise Ebû Dâvûd'un bu eseri ders kitabı olarak halka okuttuğunu ve ders halkalarında hadisin bağlamı hakkında bilgi verildiği halde bunların esere yazılmamış olabileceğini belirterek söz konusu rivâyetle ilgili Ebû Dâvûd'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır (bkz. *Ebû Dâvûd'un Sünen Adlı Eseri Kaynakları ve Tasnif Metodu*, Ankara 2008, s. 353).

<sup>113</sup> Meselâ bkz. Buhârî, "Keffârât", 6; Müslim, "İtk", 22-23.

Ebû Yûsuf'un, "Ebû Hanîfe → Ebû Avn"<sup>114</sup> tarikiyle yer verdiği bu rivâyete göre Hz Peygamber zamanında görünüşü ve konuşması son derece kötü olan bir adam vardı. Birisi ona, babası olarak bildiği kişinin asıl babası olmadığını, dilerse bunu annesine de sorabileceğini söyledi. Bunun üzerine adam annesine giderek meselenin aslını sordu ve söylenenin doğru olduğunu öğrenince annesini öldürdü. Hz. Peygamber bu olayı duyunca şöyle buyurdu: "O kişi bahsi geçen üç kişinin (zina eden erkek, zina eden kadın ve zina sonucu dünyaya gelen çocuk) en kötüsüdür."<sup>115</sup> Hanefî âlimlerin eserlerine aldıkları bu rivâyet veled-i zina ile ilgili hadisin özel bir durum için söylenmiş olduğunu, dolayısıyla da İslâm'daki suçun şahsiliği prensibine aykırı olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Konuyla ilgili sebab-i vürûd bilgilerinin farklılıkları<sup>116</sup> bir tetat oluşturmamakta aksine o dönemin sosyo-kültürel yapısı hakkında birbirine benzer önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İslâmiyet'ten önceki dönemde yaygın olan zina hâdiseleri<sup>117</sup> düşünüldüğünde bu konudaki rivâyetlerde, toplumdaki zina sonucu dünyaya gelen bazı çocukların sağlıklı bir aile ortamından uzak olmaları nedeniyle ortaya çıkan bazı ahlâkî problemlere işaret edildiği görülmektedir. Nitekim daha sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında bu konunun eğitim seviyesiyle ilişkilendirilmesinde de bunun etkileri görülmektedir. Örneğin Serahsî, caiz olmasına rağmen veled-i zina olan kimsenin imamlığının neden terah edilmediğini şöyle açıklar:

... Çünkü veled-i zinanın kendisine dinî bilgileri öğretecek babası yoktur. Bu durumdaki kimseler ise genellikle (dinî konularda) cahildirler.<sup>118</sup>

Sonuç olarak veled-i zinâ ile ilgili gelen rivâyetlerin sebeplerine bakıldığında, bu rivâyetlerin -suçun şahsiliği ilkesini zedelemeyen- özel durumlar için söylendiği görülmektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin bir uyarı mahiyetinde söylendiği de düşünülebilir. Zira Serahsî'nin de işaret ettiği üzere zina sonucu dünyaya gelip ebeveyn terbiyesinden yoksun yetişen çocukların, muhtaç oldukları

<sup>114</sup> Kaynaklarda kendisinden sika bir râvî olarak bahsedilen Ebû Avn, Kûfeli olup tam adı Ebû Avn Muhammed b. Ubeydullâhdır. Kendisinden İbn Mâce hariç *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı rivâyette bulunmuşlardır (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 38-41).

<sup>115</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 198. (896. rivâyet).

<sup>116</sup> Bu rivâyetin anne ve babası Müslüman olduğu halde kendisi Müslüman olmayan bir kişi hakkında olduğuna dair rivâyetler de vardır (meselâ bkz. Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, III, 129).

<sup>117</sup> Bkz. Fatma Aydın, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (doktora tezi, 2015), MÜSBE, s. 110-112. Cahiliye döneminde nikâh olarak kabul edilen bazı durumlar dahi zinânın farklı bir çeşididir. Bununla ilgili bazı örnekler için bkz. Murat Sarıçık, "Cahiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikâhları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı 3, s. 41-73.

<sup>118</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, 79. (ولد الزنى فإنه لم يكن له أب يفقهه فالجهل عليه غالب).

eğitim ve ilgiyi görmemeleri durumunda topluma yeterli katkıda bulunamayacakları hatta belâkîs bir tehdit unsuru olabilecekleri de göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>119</sup>

Gerek Ebû Yûsuf'un<sup>120</sup> gerekse Şeybânî'nin<sup>121</sup> eserinde vürûd sebepleriyle beraber zikredilen daha birçok rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetler Hanefî fıkıh doktrininde sebeb-i vürûd bilgilerinin fonksiyonunu göstermesi yanında hükme medar olmadıkları durumlarda hadisin anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir.

### III. Değerlendirme

Âsâr'larda bulunan sebeb-i vürûd bilgilerinin mahiyetleri ve etkileriyle ilgili incelemelerimiz sonucunda eserler ve ilgili rivâyetler hakkında ulaştığımız bazı neticeleri şöyle sıralayabiliriz:

Hükme medâr olsun ya da olmasın sebeb-i vürûd bilgileri, Hz. Peygamber'in hayatına bütüncül bakılabilmesi, o dönemin sosyo-kültürel yapısı hakkında fikir vermesi, rivâyetin söylendiği ortamda muhataplarının algıları ve bilgi birikimleriyle ilgili mâlumât içermesi gibi nedenlerle önemlidir. Ayrıca bu bilgilerin –yukarıda ele alınan örneklerde de görüldüğü üzere- ilgili eserlerden yararlanan mezhep müntesiplerinin bakış açılarını etkilediği de unutulmamalıdır. Bu çerçevede zaman zaman Hz. Peygamber'in hayatın akışı içerisinde söylediği veya yaptığı ve ilk aşamada doğrudan fikhî bir meseleyi çözmek için vârid olmayan bazı hadislerin daha sonra fikhî ihtilaflarla ilişkilendirildiği

<sup>119</sup> İslam toplumunda, çocukların anne ve babalarına karşı görevlerinden evvel, ebeveynin çocuklarına karşı görev ve sorumlulukları vardır. Anne-babanın çocuğun dünyaya gelmesinden önce başlayan görevlerinden en önemlisi ise onların iyi bir şekilde eğitilmesidir. Bireylerin iyi veya kötü ahlâka sahip olmalarında anne ve babaların rolü düşünüldüğünde bu vazifenin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Anne ve babanın evladına karşı görev ve sorumlulukları hakkında bazı açıklamalar için bkz. Umud Kaya, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi*, İstanbul, 2013, s. 305-315.

<sup>120</sup> Mesela bkz. Ebû Yûsuf, el-Âsâr, s. 11-12 (51. rivâyet), 12-13 (56. rivâyet), 14 (64. rivâyet), 25 (122. rivâyet), 26 (124. rivâyet), 27 (132. rivâyet), 28 (135. rivâyet), 32-33 (162. rivâyet), 33-34 (167. rivâyet), 42 (217. rivâyet), 49 (248. rivâyet), 53 (268. rivâyet), 54 (273. rivâyet), 63 (312. rivâyet), 65 (321. rivâyet), 103 (494. rivâyet), 124 (574. rivâyet), 127 (582. rivâyet), 134 (614. rivâyet), 157 (719. rivâyet), 172 (783. rivâyet), 174 (794. rivâyet), 175 (795. rivâyet), 180 (820. rivâyet), 182 (828. rivâyet), 193 (875. rivâyet), 197 (795. rivâyet), 199-200 (902. rivâyet), 202-203 (910. rivâyet), 203 (911. rivâyet), 208 (926. rivâyet), 216 (957. rivâyet), 225 (996. rivâyet), 230 (1016. rivâyet).

<sup>121</sup> Mesela bkz. Şeybânî, el-Âsâr, I, 51 (11. rivâyet), 52 (12. rivâyet), 73 (50. rivâyet), 87 (57. rivâyet), 92-93 (65. rivâyet), 105 (80. rivâyet), 147 (127. rivâyet), 177 (163. rivâyet), 182 (168. rivâyet), 194-195 (185. rivâyet), 236 (222. rivâyet), 274 (266. rivâyet), 364 (372. rivâyet), 366 (375. rivâyet), 369 (379. rivâyet), 381 (382. rivâyet), 385 (401. rivâyet), 408 (433. rivâyet), 413 (440. rivâyet), 417 (447. rivâyet), II, 678 (801. rivâyet), 679-680 (807. rivâyet), 745 (874. rivâyet), 750 (880. rivâyet).

müşâhede edilmiştir.

Ebû Yûsuf'un ve İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin kitapları Hanefî fıkıh doktrininde rivâyetlerin kullanımını göstermesi açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca bu iki eser Hanefî gelenekle hadisçi gelenek arasındaki rivâyet usûlü farklılıklarına dair önemli bilgiler içermektedir.

Rivâyetlerin sıhhat değerlendirmesinde ekoller arası yöntem farklılıklarının etkisi dikkat çekmektedir. Örneğin Hanefîler açısından rivâyetin mürsel olmasının sıhhatine olumsuz bir etkisi yoktur. Bunun doğal bir sonucu olarak Hanefîler, merfû rivâyet karşısında mürsel rivâyeti delil getirilebilmektedirler. Ayrıca bu eserlerde merfû rivâyetin karşısında mürsel bir rivâyet getirilirken herhangi bir açıklamaya gerek duyulmaması söz konusu dönemde mürsel rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili tartışmaların olmadığını ya da çok az olduğunu göstermektedir.

Fakîhler, vürûd sebeplerindeki farklılıkları önemsemişlerdir. Bundan dolayı zaman zaman sebep bilgisinin üzerine bir hüküm bina ederken bazen de hükümle çelişen sebep bilgisini izah etmeye gerek duymuşlardır.

Makalede incelenen bazı olayların vürûd sebeplerindeki farklılıklar, söz konusu rivâyetlerin farklı zamanlarda meydana geldiği anlamına gelebilir. Ancak bu rivâyetlerde dikkat çekmek istenilen nokta, Hz. Peygamber'in sözünden ve fiilinden aynı hükmün çıkabildiği bazı hadis metinlerinin vürûd sebeplerindeki farklılıklarla mezheplerin farklı görüşleri arasındaki ilişkililerdir. Bu ise sebep-i vürûdun önemi ve etkisiyle ilgili üzerinde durulması gereken bir konudur. Anlamı değiştirmeyip hükme etki etmeyen farklılıklar ise söz konusu olaya Hz. Peygamber'in atfettiği önemi göstermektedir. Zira farklı zamanlarda meydana gelen olaylara Hz. Peygamber'in benzer tepkiler vermesi, hâdisenin önemini göstermesi açısından ehemmiyet taşımaktadır. Ayrıca hadislerin sebep-i vürûduna dair elde edilecek her bilgi kıymetli olup bunlar Hz. Peygamber döneminin bütüncül bir şekilde resmedilebilmesi için önemlidir.

Makalede verilen rivâyetlerin bir kısmının hadis usûlü mikyâsına göre zayıf olması, ulaşılan sonuçları ve değerlendirmeleri tartışılabilir bir duruma getirebilir. Ancak incelenen eserlerin ilgili mezheb mensupları için ilk muteber kaynaklar arasında yer alması, rivâyetlerin en azından mezheb mensupları için amele elverişli görüldüğü anlamına gelmektedir. Bu ise söz konusu rivâyetleri incelemeyi ve dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

Sebeb-i vürûd bilgilerindeki farklılıklar Âsâr türü eserlerde verilen bilgilerle hadis kitaplarında verilen bilgilerin her zaman farklı olduğu kanaatine sebep olmamalıdır. Zira birçok rivâyetin vürûd sebebi olarak, lâfızlardaki bazı farklılıklara rağmen, benzer bilgiler aktarılmıştır.

Hadislerin metinlerinin muhafazası için gösterilen titizliğin vürûd sebeplerinin korunması için de gösterildiğini söylemek zordur. Bunun temel nedeni, hadis metinlerinin Hz. Peygamber'e ait olmaları sebebiyle nakillerinde titiz

davranılması; vürûd sebebine dair bilgilerin ise daha ziyade hadisi aktaran rivâyetlerin gözlemlerine dayanmasıdır. Bu çerçevede iki Âsâr sahibinin benzer isnadlarla aktardıkları ve metin kısımları aynı olan rivâyetlerin vürûd sebeplerinde bile farklılıklar olabildiği görülmektedir. Bu ise dikkat çektiğimiz gerekçenin de etkisiyle manen rivâyetin vürûd sebeplerinde, hadis metinlerinden daha fazla olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak İslâmî ilimler tarihi dikkate alındığında hadis ve sünnet ile ilgili çalışmaların sadece muhaddisler tarafından yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle sünnetin tespiti ve anlaşılması çalışmalarında sadece hadis kitaplarına müracaat edilmemeli yöntem farklılıkları dikkate alınarak tefsir, fıkıh, kelâm ve siyer alanında yazılan eserlerden de istifade edilmelidir.

#### “Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin el-Âsâr'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine”

**Özet:** Bu makalede *Kütüb-i Sitt'e*'nin tasnifinden evvel yazılmış olup sünnetin günümüze ulaşmasında ve anlaşılmasında önemli yeri olan Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (v. 189/805) *el-Âsar* isimli eserleri esas alınmıştır. Çalışmada söz konusu iki eserde bulunan ve Hz. Peygamber'in bir sözünün ya da fiilinin niçin, ne zaman, nerede, nasıl ve kime yönelik söylendiği ya da yapıldığı hakkında bilgiler veren vürûd sebepleri, nassın mütemmim bir cüzü kabul edilerek, bunların anlama ve hüküm çıkarma üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Böylece, hem vürûd sebeplerinin fıkıh ilmi için önemi tespit edilmeye çalışılmış hem de incelenen eserlerden hadislerin anlaşılması noktasında nasıl istifade edilebileceği örnekler üzerinden ortaya konulmuştur.

**Atıf:** Serkan DEMİR, “Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin el-Âsâr'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, s. 7-35.

**Anahtar Kelimeler:** Sebeb-i vürûd, Âsâr, Ehl-i hadis, Hanefiler, Ebû Yûsuf, Şeybânî.

# Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları

Halil KAYA\*

“The Term Hadîth and Khabar in  
Gazzâlî’s Thought”

**Abstract:** Ghazâlî, while not making the definition of the term hadîth; He describes ‘word’ in the broad sense ‘word, which is true or false’ or ‘that it may be true or false’. He used ‘khabar’ and its derivatives as well as ‘hadîth’, ‘refe’a’ and ‘merfû’ phrases for hadîths reaching the prophet. Besides he grouped words under two main titles: ‘mutewâtîr’ and ‘âhâd’ in terms of the number of companions, ‘makbûl’ and ‘mardûd’ in the case of acceptance or rejection. He wrote about definitions and information values of hadîth ‘mutawâtîr’ and ‘khabar al-vâhid’; also he discoursed at conditions of being hadîth ‘mütawâtîr’ and who is responsible for identifying them. In his work *al-Ihyâ* he also stated how badly and sin is to fabricate hadîth. Therefore, it can not be said that he intentionally took fabricated narrations to his works.

**Citation:** Halil KAYA, “Gazzâlî’de Hadis ve Haber Kavramları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, pp. 37-56.

**Key words:** Hadîth methodology, Khabar, al-Ghazâlî, the terms of hadîth, *Ihyâ al-‘ulûm al-dîn*.

## I. Giriş

Hucetü’l-İslâm diye meşhur olan ve 450/1059-505/111 yılları arasında yaşayan Ebû Hâmid el-Gazzâlî, birçok alanda özgün eserler telif etmiş, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi alanlarda kendinden sonraki âlimler üzerinde önemli etkiler bırakmıştır.\* Hadis ilminde zayıf kaldığı ise geçmişte de günümüzde de dile getirilmiştir. Bunun yanında doğrudan hadis sahasına dair bir telifi yoksa da Gazzâlî eserlerinde çok sayıda hadis kullanmış ve usûl-i fıkıha dair eserlerinde teorik olarak hadis usûlü ile ilgili görüşler beyan etmiştir. Bu itibarla bu makalede Gazzâlî’nin teorik olarak haber ile hadis kavramlarına bakışı ve haberin kısımları ile kabul-red açısından haberin çeşitleri konusundaki görüşleri özetle incelenecektir.

Söz konusu kavramlara geçmeden önce Gazzâlî’ye göre sünnetin dindeki yeri ve delil oluşu ile ilgili görüşüne temas etmekte yarar vardır. Gazzâlî de

\* Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL, ayni-34@hotmail.com

\* Bu makale, tarafımızca hazırlamakta olan *Gazzâlî’de Hadis Usûlü ve Rivâyeti* adlı doktora tezinin ikinci bölümünün bir kısmı esas alınarak üretilmiştir.

hemen hemen bütün İslâm âlimleri gibi asli delillerden olan Hz. Peygamber'in sözünün hüccet<sup>1</sup> ve mütevâtir sünnetin Kur'ân-ı Kerim'le aynı derecede olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Hadisin delil oluşunun nedenini de şöyle açıklamıştır: "Çünkü mucizeler, onun doğruluğuna delâlet eder ve Allah ona tabi olmayı emretmiştir. 'O, kendi hevesinden konuşmaz, bilakis konuştukları vahiyden başka bir şey değildir.'<sup>3</sup> Fakat bu vahiylerden bir kısmı gayr-ı metlûvdur. O da sünnettir."<sup>4</sup> Buradan Gazzâlî'nin sünneti gayr-i metlûv vahiy kapsamında gördüğü anlaşılmalıdır. Bununla birlikte ona göre hüküm koyucu sadece Allah'tır. Hz. Peygamber, hüküm koyucu değil,<sup>5</sup> Allah'tan aldığı emirleri insanlara aktaran bir mübelliğdir.<sup>6</sup>

Bunun yanında Gazzâlî, Hz. Peygamber'in yaptığı fiilin, delil olabilmesi (herkesi bağlayabilmesi) için, sözünden (kavli hadisle) bu fiille hükümleri izah etmeyi kastettiği anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in "Benim namaz kıldığım gibi namaz kılın" sözü bu şekilde olduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre fiili hadisler, mutlak olarak delil değildirler. Yani fiili bir hadisten, hüküm çıkartılabilmek için söz konusu fiilin delil olduğuna dair kavli bir hadisin işaret etmesi gereklidir. Nitekim *el-Menhûl* adlı eserinde Hz. Peygamber'den bir fiil nakledildiğinde, söz konusu fiilden hüküm alınabilir mi? şeklindeki soruya özetle şöyle cevap vermiştir: Ebû Hanîfe (v. 150/767)<sup>8</sup>, İbn Süreyc [v. 249/863-4] ve (Şâfiî olan) Ebû Ali İbn Ebî Hureyre'ye [v. 345/956] nispet edilene göre Hz. Peygamber'in fiilleri, mutlak olarak vücûbiyeti gerektirir. Bize göre Hz. Peygamber'in fiillerinin vücûbiyetine delâlet edecek bir karîne varsa vücûb içindir. Karîne yoksa ve yapılan fiil yemek-içmek, oturmak-kalkmak, yaslanmak ve uyumak gibi gündelik hayata dairse (el-af'âlü'l-mu'tâde ise), kesin olarak buna hüküm taalluk etmez. Bazı muhaddis-

<sup>1</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Beyrut 1433/2012, I, 246.

<sup>2</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 472.

<sup>3</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>4</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 40.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 189.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 155, 219.

<sup>8</sup> Hanefîler'den Serahsî ise Ebû Hanîfe'nin görüşüne temas etmeden konuyla ilgili özetle şöyle demiştir: Sehih sonucu veya gündelik hayata dair bir eylem değilse, Kerhî'ye göre "Hz. Peygamber'in yaptığı eylemin vücûb, nedb (sünnet) veya mubâh gibi özellikleri biliniyorsa ona tabi olunur, aksi takdirde tabi olunmaz. Cessâs'a göre ise Hz. Peygamber hakkında sabit olan bir hükmün, ona has olduğuna dair delil ikame edilmediği müddetçe ona tabi olunacağını ifade etmiştir. Konunun sonunda Serahsî, sahih olan Cessâs'ın görüşü olduğunu belirtmiştir (bkz. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, İstanbul 1414/1994, s. 355, 357).

lerin, Hz. Peygamber'e bütün fiillerinde benzemeyi sünnet sanmaları ise yanlışır.<sup>9</sup> Ayrıca Gazzâlî, Hz. Peygamber hakkında sabit olan bir şeyin ona has olması asıl olduğunu, Ancak Resûlüllâh (s.a.v.), fiilinin herkesi ilgilendirdiğini söylese o zaman umum ifade edeceğini belirtmiştir.<sup>10</sup>

## II. Haber ve Hadis

Sözlükte yeni ve konuşma gibi anlamlara gelen hadis, ıstılahta "söz, fiil, takrîr, yaratılış veya huyla ilgili bir vasıf olarak Hz. Peygamber'e veya sahâbe ve tâbiûn'a izafe edilen her şeydir."<sup>11</sup> Haber kelimesine gelince ehli nezdinde "hadis" lafzı ile eş anlamlı olarak kullanıyor. Bununla birlikte ikisinin arasında ayırım yapanlar da bulunmaktadır.<sup>12</sup>

Gazzâlî ise "hadis" teriminin tanımını yapmazken; "haber"i geniş anlamda "doğru veya yalan olma ihtimâli (meyli) bulunan söz" ya da "*doğru veya yalanın dâhil olduğu söz*"<sup>13</sup> şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca Gazzâlî, haberi bu şekilde (atıf harflerinden olan وا ile) tarif etmenin; "doğru ve yalanın dâhil olduğu söz" şeklinde (واو) ile yapılan tanımdan daha evla olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Öte taraftan Gazzâlî, haber kelimesini doğrudan olmasa da dolaylı yönde merfû hadis anlamında da tanımlamıştır. Meselâ sahâbenin beş farklı metotla haberleri naklettiklerini zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Bu mukaddimeden (metotlardan) yola çıkarak hangi rivâyetin Hz. Peygamber'den gelen bir haber ol-

<sup>9</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, nşr. Nâci es-Suveyd, Beyrût 1434/2013, s. 149.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 225. Hanefiler'den Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşüne temas etmeden konuyla ilgili özetle şöyle demiştir: Sehih sonucu veya gündelik hayata dair bir eylem değilse, Kerhî'ye göre "Hz. Peygamber'in yaptığı eylemin vücub, nedb (sünnet) veya mubah gibi özellikleri biliniyorsa ona tabi olunur, aksi takdirde tabi olunmaz. Cessâs'a göre ise Hz. Peygamber hakkında sabit olan bir hükmün, ona has olduğuna dair delil ikame edilmediği müddetçe ona tabi olunacağını ifade etmiştir. Konunun sonunda Serahsî, sahîh olan Cessâs'ın görüşü olduğunu belirtmiştir (bkz. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1425-1426/2005, s. 355, 357).

<sup>11</sup> Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, İstanbul 2010, s. 25.

<sup>12</sup> bkz. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *Nüzheti'n-nazar şerhu Nuhbetü'l-fiker* (Aliyyu'l-Kârî'nin şerhi ile birlikte), thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Beyrut ts., s. 153-154.

<sup>13</sup> Hatîb *el-Kifâye* adlı eserinde haberi bu şekilde tarif etmiştir (bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafâed-Dimyâtî, I-II, Mektebe İbn Abbâs, baskı yeri yok, 2002, I, 88).

<sup>14</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 251. Gazzâlî'nin hocası olan Cüveynî de eserinde, yukarıda zikredilen açıklamalara benzer değerlendirmelerde bulunmuştur (bkz. Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi usûli'l-fıkhi*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, I-II, yayın yeri yok 1420/1999, I, 367).

duğunu ve neyin de Hz. Peygamber'den gelen haber olmadığı ortaya çıkmıştır.”<sup>15</sup> Bu itibarla ona göre bu rivâyet yöntemlerinden biriyle nakledilen haberler merfûdur. Bu şekilde nakledilmeyen rivâyetler ise merfû haber olamazlar. Yine Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerim de dâhil nakli delillerin mercii Resulüllâh (s.a.v.) olduğunu ve Hz. Peygamber'den ahkâmı ilgili gelen bilgilerin ya “söz, fiil veya sükût ile takrir” olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> Bir yerde de Hz. Peygamber'in bir meseleyi bildiği halde sükût etmesi, inkâr etmemesi veya tebessüm etmesinin söz konusu fiilin cevazına delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>17</sup> Gazzâlî, *Mi'râcü's-sâlikin* adlı eserinde de şöyle demiştir: “Hz. Peygamberden gelen sözler ya talep ya da haberdir. Talep içerikli olanlar da ya emir veya nehiydirler. Haber olanlar ise ya eski ümmetlerle veyahut bu ümmet ve âhiretle ilgilidirler.”<sup>18</sup> Bu itibarla ona göre haber/hadis, “Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri” olduğu söylenebilir. Nitekim bu bağlamda eserlerinde çokça rivâyetler zikretmiştir. Keza rivâyetlerle beraber “haber” terimini zikrettiğinde, Gazzâlî'nin genellikle merfû hadisi kastettiği getirdiği misallerden anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ebû Hâmid el-Gazzâlî, “hadis” lafzına nazaran daha çok “haber” kelimesini istimal etmektedir. Bunun temel nedeni ise Horasan bölgesinde yaşadığı için olabilir. Çünkü kaynaklarda da belirtildiği üzere Horasan fakihleri, merfû hadis için “خبر”, mevkûf hadis için ise “ثر” kelimesini kullanmışlardır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 250. Gazzâlî, bu beş metodu da en muteberden başlayarak şöyle sıralamıştır. 1- Sahâbenin, “سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا، أخبرني، حدثني، أو، شافهني/Resulüllâh'ı (s.a.v.) şöyle derken işittim, bana haber verdi, bana tahdis etti veya bizzat bana söyledi” diyerek rivâyette bulunmasıdır. Gazzâlî, rivâyet ve tebliğde, bunun asıl metot olduğunu belirtmiştir. 2- Sahâbenin “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا” (s.a.v.) şöyle söyledi”, “أخبر/haber verdi” veya “حدث/tahdis etti” diyerek rivâyette bulunmasıdır. Gazzâlî, sahâbenin böyle demesi, hadisi bizzat Hz. Peygamber'den işittiği anlamına geldiği, fakat bu semâ'nın, kesin olmadığını ifade etmiştir. Sebebini de şöyle açıklamıştır: “Çünkü bizden biri, kendisine nakledilen rivâyete itimat ederek nasıl ki قال رسول الله صلى الله عليه وسلم/Resulüllâh (s.a.v.) dedi” diyebilirdi; sahâbe de bu şekilde rivâyette bulunmuş olabilir.” Ancak sahâbe, “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم/Resulüllâh (s.a.v.) dedi” dediği zaman daha çok semâ'a haml edilmesi gerektiğini söylemiştir. 3- Sahâbenin “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا” (s.a.v.) şöyle söyledi” veya “أخبرنا/Resulüllâh'ı şöyle söyledi” veya “أمرنا بكذا” (s.a.v.) şunu yasakladı” diyerek rivâyette bulunmasıdır. 4- Sahâbenin “أمرنا بكذا” (s.a.v.) şunu yasakladı” veya “أمرنا بكذا” (s.a.v.) şunu yasaklandı” diyerek rivâyette bulunmasıdır. 5- Sahâbenin “كنا يفعلون كذا” (s.a.v.) şöyle yaparlardı” diyerek rivâyette bulunmasıdır. Gazzâlî, bu şekilde rivâyet edilen haberin delil olabilmesi için sahâbe'nin “كنا يفعلون كذا” (s.a.v.) şöyle yaparlardı” kavli, Hz. Peygamber'in zamanına izafe edilmesi gerektiğini belirtmiştir (bkz. *el-Mustasfâ*, I, 247-250).

<sup>16</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 7.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 231.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *Mi'râcü's-sâlikin*, Beyrut 2011 (*Mecmû'atü'r-Resâil el-İmâm el-Gazâlî*), s. 100.

<sup>19</sup> bkz. İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâh Abdurrahmân b. Musâ eş-Şehrezûri, *Mukaddime İbnu's-Salâh fi Ulûm'îl-hadîs*, nşr. Âişe Abdurrahmân, İstanbul ts., s. 194-195; Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Eymen b. Abdullâh, Kahire 1425/2004, s. 147; Abdullâh Sirâcu'd-din, *Şerhu'l-*

Gazzâlî de *İhyâ* adlı eserinde bu anlamda bazen sırayla “الآيات”, “الأخبار” ve “الآثار” şeklinde nakli delilleri kaydederek, merfû hadisler için “خير”, mevkûf için ise “eser” kelimesini kullanmaktadır.<sup>20</sup> Ancak Gazzâlî, az da olsa “أثر” kelimesini merfû hadis anlamında da istimal etmiştir.<sup>21</sup> Bunun yanında “حديث” terimini genel olarak merfû hadis; bazen ise mevkûf rivâyet anlamında kaydetmiştir. Bu durumda ise hadis kelimesiyle beraber genellikle sahâbenin ismini de zikretmiştir. Örneğin İbn Ömer’in bir sözünü iki farklı yerde zikretmiş ve ilk geçtiği yerde “kâle İbn Ömer” (İbn Ömer söyledi) daha sonra ise “fi hadisi İbn Ömer” (İbn Ömer’in hadisinde) şeklinde nakletmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca Irâkî, Gazzâlî’nin ‘ جاء في الخبر ’ ifadesi ile söz konusu rivâyetin İsrailiyât’tan olduğunu kastetmiş olabileceğini, çünkü bu ifadenin, çoğu kez merfû olmayan İsrâiliyât haberler için kullanıldığını belirtir.<sup>23</sup>

Burada Gazzâlî’ye göre “müsned” ve “sünnet” kavramalarına da değinmekte yarar vardır. Gazzâlî, müsned lafzını merfû ve muttasıl hadisler için kullandığını anlaşılmaktadır. Çünkü *İhyâ*’da mürsel ile müsned hadisi birbirinden ayırt edebilmek için râvîlerin ömürlerinin (vefatları) bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca Gazzâlî, namazla ilgili bir hadis için İbn Cüreyc’in söz konusu haberi, mürsel olarak rivâyet ettiğini söyledikten sonra konuyla ilgili müsned bir hadisin de bulunduğunu zikretmiştir.<sup>25</sup> Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Gazzâlî de muhaddislerin çoğu gibi müsned kelimesinden merfû ve muttasıl hadisi kastetmiştir.<sup>26</sup> Bunun yanında yine namazla ilgili bir konuda selef ve sahâbenin sözlerini naklettikten sonra konuyla ilgili müsned bir rivâyetinde de bulunduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Keza bir hadis için İbn Mesûd’dan mevkûf ve müsned olarak rivâyet geldiğini belirtmiştir.<sup>28</sup> Bu örneklerden ise

*Menzûmetu’l-beykûniyye fi mustalahi’l-hadîs*, Haleb 1430/2009, s. 21.

<sup>20</sup> bkz. Gazzâlî, *İhyâ ulûmi’d-dîn*, I-V, nşr. Muhammed Vehbî Süleyman-Usâme Amûre, Dımeşk 1432/2011, I, 50-52, 53-56; III, 1642.

<sup>21</sup> Hadis anlamında kullandığı “eser” lafzı için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 320, 796; II, 415, 878, 1165.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 187, 618. Diğer örnekler için bkz. *İhyâ*, I, 438; II, 1090, 1180; III, 2450; IV, 3217. Bir yerde ise mevkûf olan rivâyet için “uzun bir hadiste” ifadesini kullanmıştır (bkz. *İhyâ*, IV, 2540).

<sup>23</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 2734.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 69.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 417-418. Bu ifadeler, *Kûtûl-kulûb* adlı eserde de geçmektedirler (bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. A’diye el-Hârisî, *Kûtûl-kulûb fi muâmelati’l-mahbûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî, I-II, Beyrut 1426/2005, I, 120).

<sup>26</sup> İbnü’s-Salâh, “musned” lafzının daha çok muttasıl ve merfû hadisler için istimal edildiğini belirtmiştir (bkz. *Mukaddime*, s. 190). İbn Hacer ise ehl-i hadise göre bu şekilde olduğunu ifade etmiştir (bkz. *Nüzheti’l-n-nazar şerhu Nuhbetü’l-fiker*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Beyrut ts. [Aliyyu’l-Kârî’nin şerhi ile birlikte], s. 609).

<sup>27</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 371-372.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 194.

onun mûsned ile en azından merfû hadisi kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla Gazzâlî, mûsned terimini bazen özel anlamda merfû muttasıl; bazen ise genel anlamda merfû hadis olduğunu ifade etmek için kullandığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî sünneti ise fikhî bir bakışla taksime tabi tutmuştur. Nitekim naklettiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla sünnetten kastı genel olarak Hz. Peygamber'in uygulamaları/fiilleridir. Örneğin nafilâ namazların sünnet, müstehab ve tatavvü olmak üzere üç kısım olduğunu zikrettikten sonra sünnetten kastının Hz. Peygamber'in devamlı kıldığı namazlar olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup> Diğer bir tespite göre Hz. Peygamber'in, köle ve miskinlerin davetine icabet etmesinden hareketle kişinin zenginlerin davetine icabet edip, fakirlerinkine gitmemesinin sünnete muhalif olduğunu belirtmiştir.<sup>31</sup> Öte taraftan Gazzâlî'nin zikrettiği örneklerden hareketle, onun sünneti bazen de kavli haberler anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

Özetle Gazzâlî eserlerinde genel olarak merfû hadis için "الخبر" "الحديث", "مسند" ve "مرفوع" lafızlarını ve bazen de "الأثر" kelimesini kullanmıştır. Keza Gazzâlî'nin eserlerinde sıkça zikrettiği kavramlardan biri olan "خبر" kelimesinden neyi kastettiği genellikle cümlenin siyak-sibakından anlaşılmaktadır.

### III. Râvî Sayısı Açısından Haberler

Bazı muhaddisler, usulcüler ve kelim âlimleri, râvî sayısı açısından haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kategoride değerlendirmişlerdir. Gazzâlî de Hz. Peygamber'in sözünün, bize (sonrakilere) ancak haber verenler vasıtasıyla ulaştığını ve bunun da ya tevâtür veya âhâd yoluyla geldiğini belirterek iki kısımda ele almıştır.<sup>33</sup>

Bunun yanında Gazzâlî, kendisi gibi Şafîî ve kelim âlimi olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin [v. 418/1027] haberi, mütevâtir, müstefiz ve âhâd şeklinde taksim ettiğini belirtmiş ve devamında özetle şöyle demiştir: "Ebû İshâk'a göre müstefiz hadis, muhaddisler arasında yaygın (iştihar) olandır. Bu da mütevâtir gibi kesin bilgiyi ifade eder." Ancak Gazzâlî "müstefiz" ile ilgili durumun (hükümün) böyle olmadığını ifade etmiştir. Nedenini ise şöyle açıklamıştır: "Çünkü müstefiz haber, mütevâtirin seviyesine ulaşmayınca, onda yalan üzere birleşme ve

<sup>29</sup> Ayrıca konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I, 70, 513, 546, 547.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 438.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, II, 837-838. Benzer bilgiler için bkz. Ebû Tâlib el-Mekki, *Kûtû'l-kâlûb*, II, 312. Hadisin tahriri için bkz. Tirmizî Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, İstanbul 1413/1992, Cenâiz, 32. Tirmizî'nin rivâyetinde miskinlerle ilgili kayıt yer almaz.

<sup>32</sup> Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 41-42; *İhyâ*, IV, 3257.

<sup>33</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 246; *Menhûl*, s. 111. Gazzâlî'nin hocası da haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kategoride ele almıştır (Bk Cüveynî, *Burhân*, I, 368).

ğalat tasavvur edilebilir. Zira adil kişinin yalan söylemesi muhal değildir.”<sup>34</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin müstefizi, âhâd haberin bir alt maddesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

## A. Mütevâtir Haber

İslâm bilginleri, zorunlu bilgileri oluşumu bakımından, duyuların idrakiyle elde edilen bilgiler, nefiste bedihi/apriori olarak var olan bilgiler ve mütevâtir haberlere dayanılan bilgiler olmak üzere üç kısımda değerlendirmişlerdir.<sup>35</sup> Bu itibarla burada Gazzâlî'ye göre mütevâtir haberin tanımı, şartları, tespiti, bilgi değeri ve hükmü tespit edilecektir.

### 1. Tanımı

Mütevâtir haber, “bütün tabakaları itibarıyla yalan üzerine anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivâyet edilen mahsusa dair haber”dir.<sup>36</sup> Gazzâlî, eserlerinde en çok zikrettiği kavramlardan biri olan mütevâtiri bu anlamda kullanmakta ve şöyle tarif etmiştir: “Peygamberler ile meşhur şehirlerin varlığı gibi malum olan ve içinde asla şüphe söz konusu olmayandır. Ayrıca bu tevâtür Nübüvvet zamanına varıncaya dek her asırda mevcut olmalıdır.”<sup>37</sup>

### 2. Tevâtürün Şartları

Gazzâlî de ehl-i hadis gibi bir haberin mütevâtir olabilmesi için dört şart taşıması gerektiğini belirtmiştir.<sup>38</sup> Ancak muhaddisler, “âdeten kizb üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak” kaidelerini bu dört şarttan biri olarak sayarlarken;<sup>39</sup> Gazzâlî ise bu şarta değinmeden ve bunun yerine “bilgiyi nakledenler, zan ve tahmin ile değil, bildikleri bir şeyden haber vermelidirler” şeklinde başka bir maddeyi zikretmiştir.<sup>40</sup> Gazzâlî'nin tevâtürün oluşumu için zikrettiği şartlar şunlardır:

- Bilgiyi nakledenler, zan ve tahmin ile değil, bildikleri bir şeyden haber vermelidirler. Yukarıda da belirtildiği üzere hadis kaynaklarında genellikle bu şarta

<sup>34</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 162. Gazzâlî'nin Ebû İshâk'ın haberin taksimine dair yaptığı değerlendirmelerin benzerini, onun hocası olan Cüveynî'nin de eserinde geçmektedir (bkz. *Burhân*, I, 378-379).

<sup>35</sup> Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Van 2008, s. 38.

<sup>36</sup> Tâhir el-Cezâirî, ed-Dimeşkî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûlü'l-eser*, I-II, thk. Abdulfettâf Ebû Gudde, Beyrut 1416/1995, I, 108; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Şandika*, Beyrut 2011 (*Mecmuatü'r-Resâil el-İmâm el-Gazzâlî*), s. 91.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 254.

<sup>39</sup> bkz. İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, s. 170-172; Abdullâh Siracuddin, *Şerhu Menzûmeti'l-beykûniyye*, s. 97.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 254.

değinilmemektir. Bunun yerine “âdeten kizb üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak” kaidesi yer almaktadır.

- b. Nakledilen bilgi, duyulara (işitme, görme) dayalı ve zaruri bir bilgi olmalıdır. Bu itibarla Gazzâlî, nazari bilgiler ve âlemin hâdis olduğu bilgisi gibi mâlumât, tevâtür derecesine ulaşılar da kesin bilgiyi ifade etmeyeceklerini belirtmiştir.
- c. Haberi nakledenler, tevâtürü oluşturacak bir sayıya da ulaşmalıdırlar. Gazzâlî, net bir sayı vermekten kaçınmış ve bunu doğru da bulmamıştır. Ayrıca bunun bilinmeyeceğini, sayı ile tevâtürün oluşmayacağını, belki, kesin ilim/bilgi oluştuktan sonra, o haberin sayısal olarak tekâmül etmiş olacağını söylemiştir.
- d. Yukarıda sayılan özellikler haberin başında, sonunda ve ortasında da mevcut olmalıdırlar.<sup>41</sup> Ayrıca O, “herhangi bir asırda mütevâtir yeter sayısının eksilip eksilmediğini tasavvur edilebilir mi?” şeklindeki bir soruya “Tevâtürün şartı Kur’ân-ı Kerim’de olduğu gibi böyle bir ihtimâlin olmamasıdır”<sup>42</sup> tarzında cevap vermiştir. Dolayısıyla ona göre tevâtür yeter sayısı Nübüvvet zamanına varıncaya dek her asırda bu özellikler bulunmalıdırlar. Gazzâlî, bu sebepten dolayı kendi dönemine işaret ederek “bu dönemlerde sayıları çok da olsa Şîa, Abbâsî ve Hz. Ebu Bekr taraftarlarının Hz. Ebu Bekr, Hz. Ali ve Hz. Abbâs’ın imameti hakkında naklettikleri haberler, imametlerinin doğruluğuna delâlet etmeyeceğini belirtmiş ve şöyle demiştir: “Çünkü bu rivâyetlerin bir kısmı ilk başta bir kişi tarafından uydurulmuş ve daha sonra yayılmıştır. Haber, uydurulduğu asırdan itibaren nakledenleri çoğalmıştır. Dolayısıyla tevâtürün bu şartı bütün asırlarda değil, sadece bazı asırlarda gerçekleşmiştir.”<sup>43</sup> Diğer bir vesile ile Gazzâlî, Şîa’nın imamet hakkında dayandığı nassın kesin bilgi ifade etmediğini belirtmiş ve nedenini de şöyle açıklamıştır: “Çünkü onlar, bu bilgileri, müşahede ve işitme yoluyla haber vermemişlerdir. Bilakis onlar, bu bilgileri seleflerinden almışlar ve bu açıdan doğru söylüyorlar. Ancak bu haberleri uyduran selefleridir ve yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıdan daha az idiler.”<sup>44</sup>

Bunun yanında Gazzâlî, haberi nakledenlerin nesepleri, memleketleri ve mezheplerinin farklı olması, haberin rivâyeti ikrah yoluyla elde edilmemesi gibi şartlar ile haberi nakledenlerin içinde masum bir imamın bulunması gerekir diyen Râfizilerin şartlarının geçersiz olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 254-255; *Menhûl*, s. 162.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Faysal*, s. 91.

<sup>43</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 254-255.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 261.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 262-264.

### 3. Tevâtürün Tespiti

Hadis usûlü kitapları dâhil kaynaklarda pek temas edilmeyen konulardan biri mütevâtir haberin tespit meselesidir. Gazzâlî ise herhangi bir haberin mütevâtir olup olmadığını anlamanın yolu, söz konusu alandaki araştırmacıların tespitine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Meselâ, kıraat ilminde kurrânın, hadiste ise muhaddislerin görüşlerinin esas olduğunu dile getirmiştir.<sup>46</sup>

Başka bir vesile ile de “herhangi bir asırda mütevâtir yeter sayısının eksilip eksilmediğini tasavvur edilebilir mi?” şeklinde bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Tevâtürün şartı Kur’ân-ı Kerim’de olduğu gibi böyle bir ihtimâlin olmamasıdır. Kur’ân’ın dışında ise bunun mahiyetinin anlaşılması gerçekten çok müşkildir (zordur). Ayrıca bunu ancak ve ancak tarih kitaplarını, geçmiş asırların durumlarını, hadis kitaplarını, ricalin/râvîlerin durumlarını ve (râvîlerin) sözleri (hadisleri) naklederken gayelerinin ne olduğunu araştıranlar müstakil bir şekilde idrak edebilirler.”<sup>47</sup> Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre genel olarak hadis ilmindeki mütevâtir haberlerin tespiti muhaddislerin araştırması ile mümkün olduğunu söylenebilir.

Bunun yanında Gazzâlî, delillerin toplanmasıyla kesin bilginin ortaya çıkacağını belirtmiştir. Bu da aslında muhaddislerin “manevi mütevâtir”<sup>48</sup> dedikleri şey ile aynı olduğu söylenebilir. Nitekim *el-Mustasfâ*’da mütevâtiri oluşturan kişilerin sözleri fert olarak düşünüldüğünde kati olmaktan çıkacağını, kesinliğin ise bunların sözlerinin birleştirilmesiyle meydana geleceğini ifade etmiştir.<sup>49</sup> Gazzâlî, buna benzer bilgileri *İhyâ* adlı eserinde mucizelerle ilgili bir kısım rivâyetleri naklederken de dile getirmiş ve şöyle demiştir: “Biz sadece müstefiz olan rivâyetlerle iktifa ettik. Bazıları ise bu olayların her birinin mütevâtir olarak nakledilmediğini düşünmekte ve tevâtür yoluyla gelen mucizesinin sadece Kur’ân olduğunu söylemektedirler. Evet, bu vakaların her biri mütevâtir değildir. Fakat bu olayların tümü, zaruri bir bilgiyi veriyor.”<sup>50</sup> *İlcâm* adlı eserinde de Hz. Peygamber’in bid’ati zemmetmesinin her ne kadar rivâyetler tek tek ele anıldığında haber-i vâhid olma ihtimâli taşısı da haberlerin toplamı itibarıyla kesin bilgi ifade ederek tevâtür derecesine ulaşmış bir bilgi olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Bu itibarla Gazzâlî’nin eserlerinde değindiği mütevâtir ha-

<sup>46</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 225.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Faysal*, s. 91.

<sup>48</sup> Manevi mütevâtir, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, muhtelif olaylar vesilesiyle naklettikleri ortak nokta ile ilgili hadis (bkz. Süyûtî, *Tedrib*, s. 452; Aydınlı, Abdullâh, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 240).

<sup>49</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 256-257.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1583-1584.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-a’vâm a’n ilmi’l-keâm*, Beyrut 2011 (*Mecmuatü’r-Resâil el-İmâm el-Gazzâlî*), s. 65.

ber, muhaddislerin manevî mütevâtîr dediği şey ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Onun eserlerinde “lafzî mütevâtîr”<sup>52</sup> ile ilgili herhangi bir bilgi ise tespit edilememiştir.

#### 4. Bilgi Değeri

Gazzâlî de birçok İslâm bilgisini gibi Resulûllah’dan (s.a.v.) tevâtür yoluyla gelen her şeyin kesin bilgi ifade ettiğini belirtmiş<sup>53</sup> ve tevâtür yoluyla gelen dini bir ilkeyi inkâr eden (kabul etmeyen) kişinin kâfir olacağını; âhâd yoluyla gelen bilgiyi inkâr edenin ise kâfir olmayacağını; icmâ ile gelen bir şeyi inkâr etmenin ise ihtilafı olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup>

Bunun yanında tevâtür bilgisinin nazarî olduğunu ileri süren Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'yi eleştirmiş ve ona [v. 319/931] şöyle cevap vermiştir: “Nazarî bilgi, kendisine kuşku arız olması mümkün olan, dolayısıyla kimi insanların bilip kimilerinin bilemeyeceği bir bilgidir. Meselâ kadınlar, çocuklar ve nazar ehlin-den olmayanlar bu bilgiyi bilmezler. Her nazarî bilgi karşısında, kişi önce kendi nefsinde bir kuşku duyar ve sonra onun doğruluğunu araştırır. Oysa biz Mekke’nin ve Şafî’nin varlığı konusunda kuşku duymuyor ve bunların gerçekten var olup olmadığını araştırma ihtiyacı duymuyoruz.”<sup>55</sup> Bununla birlikte Gazzâlî, Ka'bî'nin nazari bilgiden maksadı karînelere muttali olmak için araştırma ve düşünmeye bağlı olduğu ise bunun doğru olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca karînelere muttali olduktan sonra zorunlu bilginin nazar/araştırma olmadan da hâsıl olabileceğini ve Ka'bî'nin bunu inkâr etmediğini söylemiştir. Dolayısıyla burada meydana gelen ihtilafın lafza dair olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup>

#### B. Âhâd Haber

Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ile ilgili eserlerinde en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri olan haber-i vâhid, hadis literatüründe “mütevâtîr hadis şartlarını taşımayan hadis”tir.<sup>57</sup> Gazzâlî de bu tanıma benzer bir tarif yapmış ve şöyle demiştir: “Âhâd haber, kesin bilgi ifade eden mütevâtîrin derecesine ulaşmayan haberdir. Örneğin bir topluluğun beş-altı kişiden rivâyet ettiği hadis âhâd haberdir.”<sup>58</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin tarifi ile muhaddislerin tanımı nerdeyse aynı olduğu söylenebilir.

<sup>52</sup> el-Mütevâtîru'l-lafzî, baştan sona bütün râvileri tarafından aynı kelime veya açık bir şekilde aynı manayı veren kelimelerle rivâyet edilmiş olan mütevâtîr hadistir (bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 237).

<sup>53</sup> Gazzâlî, *Mî'râcu's-sâlikîn*, s. 100. Ayrıca Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da tevâtürün ilim ifade ettiğini açık-seçik olduğunu belirtmiştir (bkz. I, 251).

<sup>54</sup> Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Faysal*, s. 89, 91; *Mî'râcu's-sâlikîn*, s. 100.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 252; Hansu, *Mütevâtîr Haber*, s. 101.

<sup>56</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 158.

<sup>57</sup> Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 94.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 272.

## 1. Bilgi Değeri ve Hükümü

Muhaddisler dâhil İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, âhâd haberlerin zan ifade ettiği görüşündedirler.<sup>59</sup> Gazzâlî de âhâd haberin kesin bilgi ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>60</sup> Bunun yanında Gazzâlî, bazı muhaddislerin haber-i vâhidin zorunlu bilgi ifade ettiği görüşünde olduklarını belirtmiş, fakat bunun muhal olduğunu söylemiştir.<sup>61</sup> Âhâd haberle amel etme meselesine gelince Gazzâlî, bunun gerekli olduğunu belirtmiş ve nedenlerini de özetle şöyle açıklamıştır: Âhâd haberle amel etmenin gerekliliği icmâ ile sabittir.<sup>62</sup> Yine ona göre haber-i vâhidle amel etme konusunda sahâbenin icmâi da vardır.<sup>63</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in vali ve elçilerini tek başlarına bazı şehirlere göndermesi ve söz konusu şehrin halkının elçilere tâbi olmayı istemesinin de böyle olduğunu (tek kişiler tarafından nakledildiğini) ifade etmiştir.<sup>64</sup>

Öte taraftan Gazzâlî, nakli deliller olmasa da aklen, haber-i vâhid ile amel etmeyi yeterli görenlerin savundukları iki delili getirmiş ve eleştirmiştir. Bu delillerden biri şöyledir: "Müftü, Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâdan bir delil bulamazsa ve haber-i vâhid de varsa, onunla amel etmediği takdirde hükümler cevapsız kalacaktır." Gazzâlî, bu akli delili zayıf bulur ve şöyle der: "Müftü, kesin deliller bulamadığı zaman 'berâet-i asliyye' ve 'istishâba' göre hareket edecektir." Diğer akli delil ise râvînin doğru sözlülüğünün mümkün olmasıdır. Eğer haber-i vâhide göre amel etmezsek, Allah (c.c.) ve Resûlüllâh'ın (s.a.v.) emirlerini terk etmiş oluruz. İhtiyat ise amel etmektir. Gazzâlî, bu delili de üç nedenle bâtil bulur. Birincisi, bu râvînin yalan söylemesinin de mümkün olmasıdır. İkincisi, kâfir ile fâsık olan kişilerin söylediklerinin de doğru olma ihtimâli vardır. Bu durumda onların naklettiklerine göre de amel etmek gerekecektir. Üçüncü delil ise akıl (ilkesine göre) de kişinin zimmetinin beri olduğu bilinmektedir. Kişinin berâet-i zimmesi, kesin olmayan bir nedenden dolayı ortadan kalkmaz.<sup>65</sup>

Bunun yanında Gazzâlî, Râfîzîlerin âhâd haberin kesin bilgiyi ifade etmediği için onunla amel etmeyi kabul etmediklerini ve onların görüşlerinin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>66</sup> Yine Gazzâlî, sem'i/nakli delile göre âhâd haberle amel etmeyi haram gören Kaderiyye ve onlara tabi olan bazı Zâhirîleri de iki nedenle tenkit etmiştir. Birincisi haber-i vâhidin kabulü konusunda sahâbe-

<sup>59</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 65.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 272.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 169.

<sup>62</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 160.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 375.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 169-170.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 275-276.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 169.

nin icmâi bulunmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber tarafından gönderilen, valilerin ve elçilerin gönderildikleri yerlerde, şer'î konularda insanların onları tasdik etmesi örneklerinin mütevâtir olmasıdır. Ayrıca bu konuda selefin icmâi olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup> Buna mukâbil sahâbenin birçok haberi, reddettiğini ileri sürenleri tenkit edip ashabın bu tür rivâyetleri reddetmelerinin (onlara göre, âhâd haber oldukları için değil), onların kabul şartlarını taşımamasından kaynaklandığını söylemiştir.<sup>68</sup>

Sonuç olarak Gazzâlî, âhâd haberle amel etmenin delili, sahîh olan sahâbenin, tâbiûnunun, fukahânın ve kelimcilerin kabul ettikleri olduğunu belirtmiş ve onlara göre, haber-i vâhid ile amel etmek, aklen muhal değildir. Ancak âhâd haberle amel etmek, akli delile göre değil, nakli delile göre olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup>

#### IV. Kabul ve Red Açısından Haberler

Bir rivâyet ile amel edebilmek için, öncelikle o rivâyetin makbul olup olmadığını tespit etmek gerekir. Bu hususa dair ise çeşitli kıstaslar zikredilmiştir. Bu itibarla burada Gazzâlî'nin nezdinde bir rivâyetin kabulü veya reddi için gerekli olan etkenlere değinilecektir. Örneğin Gazzâlî, şahitlikte gerekli olup da, rivâyette lazım olmayan bazı etkenlere temas ederek şöyle demiştir: "Hür, erkek, gözü gören, akraba, sayı (şahitlikte iki kişi) veya düşmanlık gibi özellikler, rivâyete etki etmezler. Ayrıca râvînin, âlim, fakîh veya âlimlerle oturup, hadisleri işitmesi şart olmadığı gibi nesebi bilinen bir kişi de olması şart değildir." Buna mukabil Gazzâlî, hadis konusunda, ciddiyetsizlik, titiz davranmamak veya aşırı yanlıgı ile tanınan kişilerin rivâyetlerinin kabul edilmediğini ve bu nedenlerden dolayı da bu şekilde olan kişilere güvenin ortadan kalktığını belirtmiştir.<sup>70</sup>

Bütün bunlara rağmen Gazzâlî, bir haberin makbul sayılması durumunda bunun kesin doğru veya reddedilmesi halinde ise kesin yalan olduğu söylenilmeyeceğini belirtmiştir.<sup>71</sup> Buna benzer bir değerlendirmeyi İbnü's-Sâlâh da eserinde zikretmiştir.<sup>72</sup> Çünkü ona göre "Adil olan kişi, bazen yanılabilir veya yalan söyleyebilirse de bize düşen adil kişinin sözünü kabul etmektir. Fâsık olan kişi ise bazen doğru söyleyebilirse de sözünü kabul etmek caiz değildir." Ayrıca Gazzâlî, makbul haberden kastı, onunla amel edilmesi gerekli olan; merdûd hadisten kastı ise kendisiyle amel edilmesi gerekmeyen haber olduğunu ifade etmiştir.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 276-280.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 281.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 276.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 302-303.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 290.

<sup>72</sup> bkz. İbnü's-Sâlâh, *Mukaddime*, s. 152.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 290.

## A. Makbûl Haberler

Temel İslâmî kaynaklarda delil olarak kullanılabilecek rivâyetler makbûl olarak kabul edilmiştir. Burada ise hadis usûlü açısından Gazzâlî'ye göre hangi tür haberlerin makbûl olduğuna temas edilecektir

### 1. Sahîh Hadis

Hadis ilminde sahîh hadis, “adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl senedle rivâyet ettikleri; şâz ve muallel olmayan hadistir.”<sup>74</sup> Gazzâlî ise eserlerinde sahîh hadisi mevzu bahis ettiği yerlerde tespit edildiğine göre râvîyi esas alarak tanımlamıştır. Meselâ bir yerde “Adil olan bir kişinin adalet sahibi bir kişiden rivâyet ettiği hadis sahîhtir”<sup>75</sup> demiştir. Bir yerde de “bazılarının aklı asıl yaptıklarını, buna mühalif olan Kur’ân ve lafızları tevîl edilebilecek hadislerin dışındaki nakli bilgileri inkâr ettiklerini ve bunları nakleden râvîleri tekzib ettiklerini belirtmiştir. Gazzâlî bu kişilerin reylerinin tehlikeli (sakıncalı) olması gizli olmadığını ve bu tehlikenin, şeriâtın kendilerinin vasıtasıyla bize ulaştığı *sika* kişilerden nakledilen sahîh hadislerin red edilmesine sebep olacağını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Gazzâlî, *İhyâ* adlı eserinde ise “sahîh hadis” tabirini kullanmış; fakat tanımına değinmeden şöyle demiştir: “*Sahîh hadisin nassına muhalefet eden kişinin mezhebi de bâtil olduğu aşîkârdır.*”<sup>77</sup> Ona göre bir râvînin rivâyetinin kabulü için dört şart gereklidir.<sup>78</sup>

- Teklif: Râvî mükellef olmalıdır. Dolayısıyla çocuğun rivâyeti kabul edilmez.<sup>79</sup> Ayrıca mümeyyiz olan çocuğun rivâyeti de tercih edilen, reddedilmesidir.<sup>80</sup> Ancak çocuk mümeyyiz iken, tahammül ettiği hadisi, ergenlik yaşına girdikten sonra rivâyet edebilir.
- Zabt: Râvî zabt sahibi olmalıdır. Dolayısıyla tahammül esnasında mümeyyiz olmayan veya haberi aldığı gibi rivâyet edemeyecek kadar muğaffel/gafil olan kişilerin rivâyetine güvenilmez.
- İslâm: Râvî Müslüman olmalıdır. Bu nedenle kâfirin rivâyeti ittifakla kabul edilmez.
- Adalet: Râvî adil olmalıdır. Dolayısıyla fâsıkın rivâyeti kabul edilmez.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 151; İbnu'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Haneî, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Beyrut 1408, s. 49; Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 105.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, s. 52.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vil*, Beyrut 2011 (*Mecm 'atü'r-Resâil el-İmâm el-Gazâlî* içinde) s. 124-125.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1460.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 290.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 291.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 172.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 291-293.

Bu itibarla Gazzâlî'ye göre sahîh/makbul hadis, "adil ve zabt sahibi bir kişinin bu özelliklere haiz şahıstan aldığı haberdür" şeklinde tarif edilebilir.

## 2. Hasen Hadis

Gazzâlî'nin eserlerinde "hasen hadis"<sup>82</sup> ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiş de, o Tirmizî'nin [v. 279/892] imsak vakti ile ilgili naklettiği bir rivâyet hakkındaki değerlendirmesine yer vermiş ve şöyle demiştir: "Ebû İsâ, (bu rivâyetin) hasen ğarib bir hadis olduğunu ve ilim ehline göre uygulama böyle olduğunu söylemiştir."<sup>83</sup>

## 3. Mu'an'an Hadis

Gazzâlî, mürsel konusunun içinde "mu'an'an"<sup>84</sup> hadise de yer vermiş ve tanımını yapmamıştır. O, "an'ane"<sup>85</sup>, rivâyette yeterlidir (makbuldür). Hâlbuki "fulân an fulân" sözünde, falanın falandan iştmiş olması açık değildir. Bilakis vasıtayla ona ulaşmış olabilir. Buna rağmen kabul edilir" şeklindeki bir soruyu şöyle cevaplamıştır: Bu durum (bir rivâyetin kabul edilmemesi), mechûlün rivâyetinden bir farkı olmayanlar için söz konusudur. Dolayısıyla mürsel rivâyette de hadis mechûl bir kişiden alındığı için kabul edilmemesi gerekir. Öte taraftan an'ane metodu, kâtipler arasında süregelen yaygın bir uygulamadır. Çünkü müstensihler her ismin başında "ravâ an fulanın semâ'an minh" ibaresini yazmaktan üşenmişler, biraz da kâğıt ve zaman israfından kaçmışlar ve bu yüzden böyle bir kısaltma yapmışlardır. Ayrıca bu metod ile yapılan nakiller (an'ane usûlü ile rivâyette bulunmak) şayet râvînin "an" lafzı ile sema'ı kastettiği açık bir şekilde veya onun âdeti olduğu biliniyorsa, rivâyette kabul edilir. Aksi takdirde sema kastedilmiyorsa, o zaman söz konusu rivâyet mürsel ve müsned (muttasıl) arasında kaldığı için kabul edilmez.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Hasen hadis, adalet sahibi olup da zabt sıfatı tam olmayan, bununla beraber tek başına rivâyet ettiği hadisi munkur de sayılmayan kimsenin rivâyet ettiği, şâzz ve mualel olmayan hadistir. Tirmizî'ye göre ise hasen hadis, senesinde yalan söylemekle itham edilmiş hiç kimse bulunmamakla beraber şâzz da olmayan ve benzeri başka senedlerle de rivâyet edilen hadistir (bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 129-130).

<sup>83</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1342. Tirmizî'nin sözü ve naklettiği rivâyet için bkz. *Sünen*, Oruç, 15 (hadis no: 705).

<sup>84</sup> Mu'an'an hadis, senesinde, bir yerinde bile olsa, "عن فلان/Filancadan naklen" ifadesi bulunan hadise denir (bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 196).

<sup>85</sup> An'ane, hadisi "an" edâ sığısı kullanılarak rivâyet etmektir (bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 196).

<sup>86</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 319; *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın), I-II, Kayseri 1994, I, 251.

## B. Merdûd Haberler

### 1. Zayıf Hadis

Hadis ilminde “sahîh ve hasen hadisin şartlarından birini veya birkaçını taşımayan hadisler zayıf olarak nitelendirilmektedir.”<sup>87</sup> Gazzâlî'nin eserlerinde ise zayıf hadisin tarifıyla ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak kitaplarına aldığı bazı rivâyetler hakkında kısaca “zayıf” olduğu şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Gazzâlî'nin eserlerinde merdûd haberler arasında zikrettiği istilâhlar esas alınarak, ona göre zayıf hadis “senesinde kopukluk olan, mechûlû'l-hâl veya mechûlû'l-ayn râvîler bulunan hadis ile hadis konusunda çok hata yapan ya da hadisleri ciddiye almayan kişilerin rivâyetleri” olduğunu şeklinde tarif edilebilir. Bu itibarla burada hadis kaynaklarında zayıfın kısımları sayılan ve Gazzâlî'nin eserlerinde de yer alan mürsel/munkatî' ve mechûl hadisler ele alınacaktır.

#### a. Mürsel/Munkatî' Haber

Muhaddislerin geneline göre, mürsel hadis, tâbîünun sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'e rivâyeti ref etmesidir.<sup>88</sup> Gazzâlî ise mürselin tanımını yapmadan rivâyet sîgasını belirtip şöyle demiştir: “Mürselin şekli Hz. Peygamber veya Ebû Hureyre ile muâsârâtı olmayan bir kişinin “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم /Resûlullâh (s.a.v.) buyurdu” veya “قال أبو هريرة /Ebû Hureyre söyledi” şeklinde demesidir.”<sup>89</sup> İbn Hacer ise *en-Nüket* adlı eserinde Gazzâlî'nin mürsel ile ilgili bu tasvirini ve cumhurun tanımını “câmiu'l-efrâd mâniu'l-ağyâr” olmadığı gerekçesiyle eleştirmiş ve özetle şöyle demiştir: Gazzâlî'nin tarifine göre küfür üzerindeyken Hz. Peygamber'den (hadis) işiten ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman olan kişinin hadisi mürsel olmaz. Cumhurun tarifinde ise muhadramun olan kişilerin rivâyetleri de mürsel olan rivâyetlere dahil oluyor. İbn Hacer bu tür eleştirilere maruz kalmamak için mürseli, “tabîünün, Hz. Peygamber'den işitmediğini ona (s.a.v.) izafe ettiği hadis” şeklinde tarif edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>90</sup> Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde ise mürseli Hz. Peygamber ile likâi olmayan bir tâbîünün “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم /Resûlullâh (s.a.v.) dedi”<sup>91</sup>, “حدثني أخبرني /Bana güvenilir kimseler tahdîs etti” veya ismini açıklamadan “أخبرني أخبرني /Bir kimse bana haber verdi” demesi şeklinde tasvir etmiştir.<sup>92</sup> Bu misallerden de anlaşılıyor ki Gazzâlî de Şâfiî [v. 204/820] gibi mürsel ile munkatî' hadisi eşdeğer tutmuş ve ona göre mürsel hadis, “senedinin herhangi bir yerinde

<sup>87</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, İstanbul 2010, s. 208.

<sup>88</sup> bkz. İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 399-400.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 318.

<sup>90</sup> İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Mes'ûd Abdulhamid es-Sa'defî-Muhammed Fâris, Beyrut ts., s. 200-201.

<sup>91</sup> Gazzâlî'nin kaydettiği bu cümle, aslında İbn Hacer'in tercih ettiği tanıma benzemektedir.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 180.

kopukluk veya ismi açıklamayan bir râvînin yer aldığı hadistir” şeklinde bir çıkarımda bulunabilir.

Gazzâlî, mürsel hadisin hükmü hakkında ise “Malik [v. 179/795], Ebû Hanîfe [v. 150/767] ve cumhura göre makbul, Şafîî ve Kadî’ye (el-Bâküllânî) [v. 403/1013] göre merdut olduğunu söylemiş ve ona göre de tercih edilen, kabul edilmemesidir. Gazzâlî, nedenini ise şöyle açıklamıştır: “Çünkü bir râvî şeyhini zikrederse ve onu ta’dil etmezse; ayrıca bizim açımızdan da mechûl kalırsa onun rivâyetini kabul etmeyiz.” Gazzâlî râvînin ismi zikredilmediği zaman ise olayın daha da vahim olduğunu belirtmiştir.<sup>93</sup>

Ancak Gazzâlî konunun sonunda, sahâbe ve tâbiîn açık bir şekilde veya âdetiyse sadece sahâbeden rivâyette bulunmak, tercih edilen, “bunların mürsellerinin kabul edilmesi” görüşü olduğunu belirtmiştir.<sup>94</sup> Bunun yanında Gazzâlî, *İhyâ* adlı eserinin birçok yerinde Hasan el-Basrî [ö 110/728] gibi meşhur olan tâbiinin mürsel rivâyetlerine yer vermiştir.<sup>95</sup> Hatta bazen kendisi de getirdiği rivâyetin mürsel olduğunu belirtmiştir. Mesele bir hadisin başında şöyle demiştir: “İbn Cüreyc [150/767], mürsel olarak nakletmiştir.”<sup>96</sup>

Dolayısıyla ilk bakışta onun mürsel rivâyetleri kabul etmediği anlaşır da aslında ona göre hangi asırda olursa olsun “قال رسول الله/Resûlüllâh dedi” diyen kişi güvenilir ve müteabbit ise onun rivâyeti makbuldür.<sup>97</sup>

Özetle Gazzâlî, teoride mutlak olarak mürsel hadisi kabul etmezken; detaylarda ve uygulamada kabul ettiğini söylemek mümkündür.

## 2. Mevzû Hadis

Hadis literatüründe uydurulan rivâyetler için mevzû, muhtelek ve masnû gibi ifadeler kullanılır.<sup>98</sup> Bu tür rivâyetleri kitaplarında zikreden âlimler eleştiriye tabi tutulmuştur. Gazzâlî de eserlerinde yer alan mevzû rivâyetler nedeniyle tenkid edilmiştir. Özellikle *İhyâ* adlı eserinde bu tür rivâyetlerin biraz fazla olması birçok kişinin tenkidinden kurtulamamıştır. Hatta ona yönelik ya-

<sup>93</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 318.

<sup>94</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 321

<sup>95</sup> Mürselle ilgili getirdiği örneklerden bir kaç için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1237, 1430; III, 1641.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 417.

<sup>97</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 181. Gazzâlî’nin bu görüşünün bir benzerini, Hanefilerden İsâ b. Ebbân dile getirmiştir. Ancak Hanefî mezhebinde mürsel haberin hükmü hakkında tercih edilen görüş şöyledir: İlk üç asırdakilerin mürselleri, eğer adil olmayan kişilerden hadis rivâyet etmiyorlarsa, hüccettir. Sonraki asırlarda yaşayan kişilerin mürselleri ise eğer sadece adil ve sika kişilerden hadis almakla meşhur iseler onların da mürselleri hüccettir. Aksi takdir ise hüccet değildir (bkz. Serahsî, *Usûl*, 280).

<sup>98</sup> İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 279. Mevzû, “söylemediği veya yapmadığı halde iftirayla Resûlüllâh’a (s.a.v.) ait olduğu söylenen hadistir (bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 190).

pılan eleştirilerin çoğu *İhyâ*'da uydurma rivâyetlerin varlığından dolayı olduğunu söylenebilir. Oysa Gazzâlî, *İhyâ* adlı eserinde hadis uydurmanın ne kadar kötü ve günah olduğunu şu cümlelerle dile getirmiştir: “Kimileri, amellerin fazileti ve masiyetlerin cezası hakkında hadis uydurmanın caiz olduğunu zannetmektedir. Ayrıca bunlar, niyetlerinin doğru olduğunu düşünürler. Ancak bu apaçık bir yanıltır. Çünkü Hz. Peygamber ‘Kim bilerek bana yalan isnad ederse ateşteki yerine hazırlansın’ buyurmaktadır. Böyle bir şey (yalan söylemek) ancak zaruret halinde olabilir. Din hususunda ise herhangi bir zaruret yoktur. Zira bu husustaki doğrular, yalana ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterlidirler. Bu bakımdan âyet ve hadislerde bu hususta varid olan hükümler yalan uydurmaya ihtiyaç bırakmamıştır. Bazılarının ‘bu husustaki âyet ve hadisler, çok tekrar edildiğinden dolayı tesirleri azalmış ve sakıt olmuştur. Yeni olan bir şeyin tesiri daha büyük olur’ demeleri ise tam bir deliliktir (bir heves-ten ibarettir). Çünkü hiçbir maksat, Allah Teâlâ ve Resûlüllâh (s.a.v.) adına yalan uydurmanın mazeretine gerekçe olamaz. Ayrıca böyle bir kapı açmak, şer’i konuların töhmet altında bırakılmasına neden olur. Dolayısıyla bunun faydası zararına denk olamaz. Hz. Peygamber’e yalan isnad etmek hiçbir şeyin denk olmadığı büyük (günahlardandır). Allah’tan bizi ve bütün Müslümanları affetmesini dileriz.”<sup>99</sup>

Başka bir yerde ise Gazzâlî, kimilerinin hadis metninden murad olmayan bazı teviller yapılmasını caiz gördükleri ve yaptıkları tevillerle halkı Hakk’a davet ettiklerini düşündüklerini belirttikten sonra şöyle der: “Bunların durumu Resûlüllâh (s.a.v.) adına hadis uydurup, üreten ve uydurdukları şeyler şeriatta yer almadığı halde, hak olduğunu düşünenler gibidir. Yine bunların hali, doğru bulunduğu her konuda, Hz. Peygamber’in adına hadis uyduran gibidir. Bu da bir zulüm ve sapıklık olup; Hz. Peygamber’in ‘Kim bilerek bana yalan isnad ederse ateşteki yerine hazırlansın’, sözünden anlaşılan cezanın içine dâhil olmaktır. Bilakis hadisleri, murad edilmeyen şekilde tevil etmek (aşırı tevilcilik), hadis uydurmaktan daha beterdir. Çünkü bu durumda lafzlara güven ortadan kalkar ve Kur’ân’ı anlamının yolu tümüyle kesilir.”<sup>100</sup>

Hatta bir yerde de şöyle demiştir: “Bazı insanlar, ibadetlere teşvik edici hikâyelerin (haberlerin) uydurulmasına cevaz vermekte ve gayeleri halkı Hakk’a davet olduğu zannetmektedirler. Ancak bu şeytanın hilelerindedir. Zira doğruluk, yalana ihtiyaç duyurmayacak kadar kapsamlıdır/yeterlidir. Ayrıca Allah (c.c.) ve Resûlüllâh’ın (s.a.v.) zikrettikleri, kişiyi vaazlarda uydurma

<sup>99</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, III, 1874; *İhyâ* (trc. Ali Arslan), I-IV, İstanbul ts., III, 308. Hadisin kaynağı için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâs#l el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk Bedreddin Çetiner, I-VIII, İstanbul 1413/1992, İlim, 38; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdülbâki, I-III, İstanbul 1413/1992, Mukaddime, 3.

<sup>100</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 109; *İhyâ* (trc. Ali Arslan), I, 149.

şeylere muhtaç bırakmayacak kadar kapsamlıdır.”<sup>101</sup> Gazzâlî'nin eserlerinde, uydurma rivâyetleri nakletme hakkında ise herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Fakat yukarıdaki bilgilerden hareketle Gazzâlî'nin buna da olumlu bakmadığını söylenebılır.

Bütün bu bilgilere rağmen Gazzâlî'nin eserlerinde, sadece bir rivâyet için uydurma olduğu söylediği tespit edilmiştir. Söz konusu vakıa şöyledir: Gazzâlî, “Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir”<sup>102</sup> ayeti kerimesi ile zikredilen ve muteffakun aleyh olan “*Ben yetmişden daha fazla istiğfarda bulunacağım*”<sup>103</sup> hadisi için şöyle demiştir: “İstiğfar ayeti ile ilgili nakledilen (hadis) kesinlikle yalandır. Çünkü bu ayetten maksat onların bağışlanmalarından ümidin sona ermesidir. Hz. Peygamber'in bundan habersiz olabileceği nasıl düşünülebilir?”<sup>104</sup> Bu aslında Gazzâlî'nin, her ne kadar

<sup>101</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, I, 104.

<sup>102</sup> Tevbe, 9/80.

<sup>103</sup> Buhârî, Cenaze, 23, 85; Tefsir (Tevbe/Berâe sûresi), 12; Müslim, Fezâilü's-sahâbe, 25 (2400). Buhârî, söz konusu meseleyi birkaç yerde zikretmiştir. Bunlardan biri cenaze bahsinden geçer ve burada “yetmişten fazla istiğfarda bulunacağım” ilavesi yer almaktadır. Söz konusu yerde Abdullah b. Ömer haberi şöyle nakletmiştir: “Abdullâh b. Übey öldüğünde oğlu Hz. Peygamber'e geldi ve gömleğini (babasının) kefenini yapmak için istedi. Ayrıca Hz. Peygamber'den onun cenaze namazını ve onun için istiğfarda bulunmayı da talep etti. Resûlüllâh (s.a.v.) de “gömleğini verdi ve cenaze hazır olduğunda cenaze namazını kılmak için kendisine haber vermesini” istedi. Cenaze hazır olduğunda Hz. Peygamber'e haber verdi. Hz. Peygamber de cenaze namazını kılmak için (gitmeye) niyetlendiğinde Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i çekti ve şöyle dedi: “Allah seni münafıklar üzerine namaz kılmaktan nehyetmedi mi?” Hz. Peygamber de “(Rabbim) beni serbest bıraktı” dedi ve şu âyeti okudu: \*Onlar için bağışlanma dilesen de, dilemesen de öyleki yetmiş kere istiğfarda bulunsanda Allah onları asla affetmeyecektir.\*” Bunun akabinde Hz. Peygamber, cenaze namazı kıldı ve şu âyet nazil oldu: “Onlardan (münafıklardan) biri öldüğü zaman, asla onun (cenaze) namazını kılma.” (bkz. Cenâze, 23). Buhârî, başka bir yerde ise olayı bizzat Hz. Ömer'den özetle şu şekilde nakletmiştir: Abdullah b. Übey b. Selül öldüğünde Hz. Peygamber cenaze namazını kılmaya niyetlendiğinde ben (Hz. Ömer), İbn Übey'in kötülüklerini saymaya başladım. Hz. Peygamber gülümsedi ve “benden geri dur ya Ömer” dedi. Akabinde ise Hz. Peygamber şöyle dedi: “Bana tercih hakkı verilmiş, ben de tercih hakkımı kullanıyorum. Şayet bilsem yetmişden fazla istiğfarda bulunsam, bağışlanırdım. Yetmişden fazla istiğfarda bulunacaktım.” Bunun ardında Hz. Peygamber namazını kıldı ve onların cenaze namazlarını kılmayı nehyeden âyet de indi (bkz. Cenâze, 85). Buhârî, Gazzâlî'nin naklettiği rivâyete çok benzeyen hadisi ise özetle şöyle nakletmiştir: Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in elbisesinden tıttı ve “Rabbim seni (namazlarını kılmaktan) nehyettiği halde nasıl namazlarını kılarırsın” dedi. Resûlüllâh ise “(Rabbim) beni serbest bıraktı, dedi ki: \*Onlar için bağışlanma dilesen de, dilemesen de öyleki yetmiş kere istiğfarda bulunsanda Allah onları asla affetmeyecektir.\* Ben yetmişden fazla istiğfarda bulunacağım.” Hz. Peygamber söz konusu şahsın namazını kıldıktan sonra Müslüman olmayanların namazlarını kılmayı yasaklayan âyet indi (bkz. Tefsir [Tevbe/Berâe sûresi], 12).

<sup>104</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, s. 141. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da ise bu rivâyet hakkında “sahih olmadığını” ifade etmiştir (bkz. II, 201). Gazzâlî'nin hocası Cüveynî de şöyle demiştir: “Hadis ehli bunu tashih etmemiştir.” Devamında ise Gazzâlî'nin zikrettiği değerlendirmenin benzerini Bâküllânî'ye izafe ederek nakletmiştir (bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 304). İbn Hacer ise “âyetten

açık bir şekilde eserlerinde *Sahihayn*'e atıflarda bulunmuşsa ve nakiller yapmışsa da, onlara aşına olmadığını gösteren bir neden olarak zikredilebilir. Zira bu olayı Buhârî ve Müslim eserlerinin farklı yerlerinde birkaç defa zikretmişlerdir.

Bu bilgilerden anlaşılıyor ki Gazzâlî, hadis uydurmanın ne kadar yanlış ve büyük bir günah olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla eserlerine bilerek uydurma rivâyetler aldığı söylenemez. Nitekim Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî [v. 597/1201] şöyle demiştir: “Ebû Hâmid el-Gazzâlî, bu kavmin (suflerin) metoduna göre *İhyâ* adlı eserini telif etti ve bilmeyerek bâtil hadislerle doldurdu.”<sup>105</sup> İbn Teymiyye [v. 728/1357] de kasten yalan söyleyenlerden olmadığını ve hakkı/gerçeği en çok isteyen olduğunu, fakat sahîh bir şekilde Resûllullah'tan gelen (hadislere) ulaşamadığı için kendisine intikal edildiği gibi nakillerde bulunduğunu söylemiştir.<sup>106</sup> Bu itibarla kitaplarında mevzû rivâyetlerin yer alması, daha önce telif edilen kitaplara itimat etmesinden kaynakladığı anlaşılmaktadır.

## V. Sonuç

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin, haber lafzını iki kategoride değerlendirdiği görülmektedir. Bunlardan biri genel anlamda olup “doğru veya yalan olabilme ihtimâli bulunan haber”dir. Diğeri ise hadis usûlü bağlamında ele almıştır. Bu da “Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler”dir. Ayrıca Gazzâlî, muhaddislerin geneli gibi haberi, âhâd ve mütevâtir şeklinde iki kategoride ele almıştır. Meşhûr/müstefiz haberi ise âhâd haberin alt kısımlarından gördüğü söylenebilir.

Hadis terimini ise daha çok merfû hadis için kullanmıştır. Ancak tarifi hakkında eserlerinde herhangi bir şey tespit edilememiştir. Keza Gazzâlî *el-Mustasfâ* adlı eserinde hadisleri makbul ve merdûd şeklinde ikiye taksim etmiştir. Ona göre bir râvînin rivâyetinin kabulü için dört şart gereklidir. Bunlar: “Teklif, zabt, İslâm ve adalettir. Bu itibarla Gazzâlî'ye göre sahîh hadis, adelet ve zabt sahibi bir kişinin bu özelliklere haiz şahıstan aldığı habere denir. Bunun yanında Gazzâlî, bu şartları taşımayan kişinin rivâyetinin merdûd olduğunu

‘tahyîr’ şeklinde anlamayı bazılarının müşkil kaldığını” ve bundan dolayı büyük âlimlerden bir grup bu rivâyetin, müteffakun aleyh olmakla birlikte, sıhhati hakkında tan ettiklerini belirtmiştir. İbn Hacer, tan (tenkid) edenlerden Bâkîllânî ve Cüveynî'nin eserlerindeki görüşlerini nakletmiş ve devamında şöyle demiştir: “Gazzâlî, *el-Mustasfâ* da demiş ki azhar olan bu haber sahîh değildir.” İbn Hacer, bu âlimlerin bu rivâyet hakkında bu şekilde düşünmelerinin nedeni, bakış açılarından kaynaklandığını ve Hz. Ömer'in anladığı şekilde anlamalarından dolayı olduğunu söylemiştir (bkz. *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Ali Bîdût, I-XVIII, Beyrut 1424/2003, X, 431 [Tefsîr, 13, hadis no: 4672]).

<sup>105</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü'l-iblis*, thk. es-Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1414/1994, s. 205.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Beyânu Telbîsü'l-Cehmiyye fi tesîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye*, I-X, Medine 1426, VI, 125-127.

ifade etmiştir. Ayrıca Gazzâlî, hadis konusunda, ciddiyetsizlik, titiz davranmamak veya aşırı yanlılığı ile tanınan kişilerin rivâyetlerinin kabul edilmediğini ve bu nedenlerden dolayı da bu şekilde olan kişilere güvenin ortadan kalktığını belirtmiştir.

Son olarak Gazzâlî, hadis uydurmanın da büyük günahlardan ve hangi amaçla olursa olsun, hadis uydurmanın çok büyük bir yanlış olduğunu dile getirmiştir. Hatta aşırı tevîl ve rastgele hikâye uydurmanın da şeytanın tuzaklarından olduğunu ve bu gibi nedenlerden dolayı Kur'ân'ı anlamının yolu tümüyle ortadan kalkacağını ifade etmiştir.

**“Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları”,**

**Özet:** Gazzâlî, “hadis” teriminin tanımını yapmazken; “haber”i geniş anlamda “doğru veya yalan olma ihtimâli (meyli) bulunan söz” ya da “doğru veya yalanın dâhil olduğu söz” şeklinde tarif etmiştir. Merfû hadisler için “haber” ve türevleri ile “hadis”, “refe’a” ve “merfû” gibi ifadeler kullanmıştır. Bunun yanında haberleri râvî sayısı açısından mütevâtir ve âhâd; kabul ve red yönünden ise makbûl ve merdûd olmak üzere ikiye ana başlık halinde zikretmiştir. Mütevâtir haber ile haber-i vâhidin tanımına ve bilgi değerine; ayrıca bir hadisin mütevâtir olabilmesinin şartlarına ve mütevâtir olduğunu tespit etmenin kimlerin görevi olduğuna değinmiştir. Keza hadis uydurmanın ne kadar kötü ve günah olduğunu İhyâ adlı eserinde belirtmiştir. Dolayısıyla eserlerine bilerek mevzû rivâyetler aldığı söylenemez.

**Atıf:** Halil KAYA, “Gazzâlî’de Hadis ve Haber Kavramları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, s. 37-56.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis usûlü, Haber, Gazzâlî, hadis terimi, *İhyâi ‘ulûmi’ d-dîn*.

مِلامِحُ الصنِاعةِ الحِديثِيةِ في كتابِ عمِدةِ  
القاري شرحِ صحيحِ البخاري لبدرِ الدِّينِ  
العيني

“Features of up-to-date Industry in  
the book entitled, ‘Umdah al-Qārī  
Sharh Sahih al-Bukhārī by Badr al-  
dīn al-‘Ainī”

د. حسن الخطاف\*

**Abstract:** This research focuses on the features of linguistics according to al-hadīth in the book in question, and the main rationale behind the selection of this research is the maturity and completeness of these linguistics by the author al-‘Ainī. And whoever reads this book finds similarity with books on roots of al-hadīth at a time where these sciences are declining .Whos is al-‘Ainī? What are the features of linguistics according to al-hadīth in his book? Which are the sources/references that have influenced him? This is research what this research is answering. It is worth mentioning that this book encompass art-related content and not modern al-hadith science, such as Fiqh and linguistic which is not part of this research.

**Citation:** Hasen al-KHATTĀF, “Malāmihu’s-sinā’ati’l-hadīsiyye fī Kitābi ‘Umdeti’l-Qārī Sharh Sahih al-Bukhārī li-Badr al-Dīn al-‘Aynī”, (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, pp. 57-75.

**Keywords:** al-Bayhaqī, al-Sunan al-Kubrā, al-Matrūkīn, Takhric all-ahādīs, Usūl al-rivāyah.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإن الحديث عن الملامح العامة للصناعة الحديثية في كتاب "عمدة القاري شرح صحيح البخاري" لبدر الدين العيني يحتاج إلى رسالة جامعية معمقة، وحسبنا هنا تبيان ملامح هذه الصناعة المستندة على مسائل جزئية تصوراً مئاً أن هذا الكتاب لم يأخذ نصيبه كاملاً قياساً على غيره، ولا سيما كتاب فتح الباري لقرينه ابن حجر العسقلاني.

وقد حوى هذا الكتاب من العلوم الغزيرة ما تناثر في غيره، فالعيني فيما نحسب لم يكن إماماً في الحديث وعلومه انطلاقاً من هذا الكتاب، ولكنّه كان فقهياً بارعاً عارفاً لأصول الاستدلال وطُوق مناظرة الخصوم والرد على استدالاتهم، ولم تُغب عنه علوم اللغة والاستدلال بها فيما يريد أن يصل إليه.

\* أستاذ مشارك في العقيدة وعلم الكلام، جامعة آرتقلو ماردين، ماردين، تركيا، khattaf72@gmail.com

أما دواعي الاختيار وأهميّة البحث فتعود دواعي الاختيار إلى (١) احتواء هذا الكتاب لكل علوم الحديث، ولاسيما اهتمامه بالسند ولطائفه، والجرح والتعديل. (٢) ولم أجد من خلال علاقتي بمن هو مُهتَمٌ بالحديث اهتماما كافيا بهذا الكتاب، وصدق حاجي خليفة في قوله عن هذا الكتاب أنه لم «يبتشر كانتشار فتح الباري في حياة مؤلفة وهلم جرا.»<sup>١</sup> (٣) ويُضاف إلى ماتقدم عامل نفسي، وهو أن العيني ترجع أصوله إلى مدينة حلب التي أُنتمى إليها. (٤) ونُدرة الشخصيات التي جمعت بين علوم ثلاثة: الحديث والفقه واللغة، وهذه العلوم اجتمعت في العيني.

أما أهمية البحث فهي محاولة (١) لرصد الصناعة الحديثية في هذا الكتاب المُهم. (٢) وتجلية هذه الشخصية الفاحصة الناقدة. (٣) وتشجيع الباحثين الآخرين للتوسع في دراسة هذا الكتاب، والتعمق في الجوانب الأخرى كالفقهية واللغوية.

تم تقسيم الدّراسة إلى مدخل وأربعة مباحث:

المبحث الأول: الصناعة الحديثية في العلوم المتصلة بالرواية

المبحث الثاني: الصناعة الحديثية في لطائف الإسناد

المبحث الثالث: الصناعة الحديثية في تكرار الحديث في صحيح البخاري وبيان من خرّجه.

المبحث الرابع: الصناعة الحديثية في علوم السند.

بدر الدين العيني حياته ومكاته العلمية ومصنفاته

أ- مولده ونشأته: هو شيخ الإسلام بدر الدين أبو الثناء وأبو محمد محمود ابن القاضي شهاب الدين أحمد بن موسى العيينابي المولد،<sup>٢</sup> الحلبي الأصل، وكان مولده في عيتاب سنة [ ٧٦٢هـ ] اثنين وستين وسبعمئة، وأكمل نشأته في عيتاب وتفقّه بوالده بعد حفظه للقرآن، وكان أبوه قاضي عيتاب، ثم رحل إلى حلب بعد وفاة والده وتفقّه بها .

ج- مكاته العلمية والوظائف التي شغلها: كان إماما فقيها أصوليا، نحويا، لغويا، بارعا في علوم كثيرة، تولى وظيفة قاضي القضاة في مصر، كما تولى وظيفة الحسبة، ودّرّس وأفتى وصنف الكثير من الكتب،<sup>٣</sup> يقول الغزي هو « إمامٌ، شهابه لأمع... وقلمه لأشّات الفضائل جامع، وكلامه يفيد الطالب ويطبّر السامع.»<sup>٤</sup>

<sup>١</sup> مصطفى حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ / ١٩٩٢، المجلد الأول، ص. ٥٤١.

<sup>٢</sup> عيتاب هي مدينة تتبع لتركيا حاليا تبعد ٨٠ كم شمال محافظة حلب السورية

<sup>٣</sup> انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، المجلد العاشر، ص. ١٣١، يوسف تغري بردي، النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق: جمال الدين الشيبان وفهيم محمد شلتوت، الهيئة العامة المصرية للكتاب ط. ١٩٧٢ / ١٣٩٢، المجلد ١٥، ص. ٥٣٢، المجلد السادس عشر، ص. ٨، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نظم العقبان في أعيان الأعيان، المحقق: فيليب حتي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، المجلد الأول، ص. ١٣، المجلد الأول، ص. ٦٠، عبد الحميد ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، خرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى: ١٩٨٦ م، المجلد التاسع، ص. ٤١٩.

<sup>٤</sup> عبد القادر التميمي الغزي، الطبقات السنّية في تراجم الحنفيّة، موقع الوراق الإلكتروني، المجلد ١، ص. ٧٦.

د- شيوخه وتلامذته: من أبرزهم شيخ الإسلام الحافظ العراقي عبد الرحيم بن الحسين [ت: ٨٠٦]، ونور الدين علي الهيثمي صاحب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد [ت: ٨٠٧]، وسراج الدين عمر بن رسلان البلقيني [ت: ٨٠٥] وعمر بن علي بن الملقن [ت: ٨٠٤].

ومن أبرز تلامذته شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي [ت: ٩٠٢].<sup>٥</sup>

و- مصنفاته: لبدر الدين العيني مصنفات كثيرة في علوم الحديث وشروحه والفقه والتاريخ والعربية، ومن أبرز مصنفاته في الحديث كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري وهو أهم الشروح التي ألفها، وقد استغرقت مدة التصنيف قرابة ست وأربعين سنة حيث « شرع في تأليفه في أواخر شهر رجب سنة إحدى وعشرين وثمانمائة، وفرغ منه في نصف آخر الثلث الأول من جمادى الأولى سنة سبع وأربعين وثمانمائة<sup>٦</sup> » ومع هذا الجهد الذي بذله العيني في كتابه إلا أنه لم « يتيسر كانتشار فتح الباري في حياة مؤلفه<sup>٧</sup> ».

وقد "برع في الفقه"<sup>٨</sup> وله في فيه مصنفات كثيرة ومن أشهرها كتاب البناية في شرح الهداية<sup>٩</sup> وله

<sup>٥</sup> انظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، المجلد ١٠، ص. ١٣١، ١٣١، عبد القادر بن شيخ العيذرؤوس، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٥٥هـ، ص. ٥٢، نور الدين عتر، مقدمة نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مطبعة الصباح ط. الثالثة، ١٤٢١هـ، ص. ١٢.

<sup>٦</sup> حاجي خليفة، كشف الظنون، المجلد الأول، ص. ٥٤١.

<sup>٧</sup> حاجي خليفة، كشف الظنون: المجلد الأول، ص. ٥٤١. ومن كتبه في الحديث: (١) شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر الطحاوي، (٢) شرح سنن أبي داود في مجلدين توسع في قضايا الأحكام، (٣) كتاب تراجم رجال أبي داود، انظر فيما سبق انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: المجلد التاسع، ص. ٤١٩، تغري بردي، النجوم الزاهرة، المجلد السادس عشر، ص. ٧.

<sup>٨</sup> ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: المجلد التاسع، ص. ٤١٩.

<sup>٩</sup> وقد يسمى النهاية في شرح الهداية "وكتاب الهداية لشيخ الإسلام برهان الدين ابن أبي بكر المرغيباني الحنفي [ت: ٥٩٣] وأتمه في: عشرين من المحرم سنة ٨٥٠هـ، سنة خمسين وثمانمائة بالقاهرة، وهو في سن السبعين من عمره انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: المجلد الثاني، ص. ٢٠٢٢.

ويعد هذا الكتاب من الكتب القيمة التي تناولت شرح الهداية، وبرز العيني في هذا الكتاب كمحدث له باع في علم الحديث، بالإضافة إلى فقهه؛ فهو يناقش الأحاديث ويذكر من أخرجها والراجح منها، ويذكر عللها والجرح الذي في رجالها إن كان موجوداً، بحيث تجد شخصية العيني بارزة، كما تجد عنده نظرة كلية بمعرفة المحدثين ورجالهم، ومن ذلك تجريح الدارقطني لأنه ضعف أبا حنيفة يقول العيني في حق الدارقطني: " فقد ظهر لنا من هذا تحامل الدارقطني عليه وتعصبه الفاسد، فمن أين له تضعيف أبي حنيفة - رحمه الله - وهو مستحق التضعيف، وقد روى في مسنده أحاديث سقيمة ومعلولة ومنكرة وغريبة وموضوعة<sup>١٠</sup> العيني، البناية شرح الهداية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى: ٢٠٠٠ م، المجلد الثاني، ص. ٣١٦. وقال أيضاً في بحث جهر البسملة عن الدارقطني " وملا كتابه من الأحاديث الضعيفة والغريبة والشاذة والمعلة<sup>١١</sup> البناية شرح الهداية، المجلد الثاني، ص ٢٠٧. ويقول عن الحاكم صاحب المستدرک: « وأحاديث الجهر وإن كثرت روايتها لكنها كلها ضعيفة، ولم يرو أحاديث الجهر إلا الحاكم وقد عرف تساهله وتصحيحه للأحاديث الضعيفة بل الموضوعية<sup>١٢</sup> ». العيني، البناية شرح الهداية، المجلد الثاني، ص. ٢٠٧.

ويقول عن البيهقي والخطيب البغدادي: « وأما تصانيف البيهقي فهي أيضاً مشتملة على الأحاديث الضعيفة وكذا تصانيف الخطيب فإنه قد تجاوز عن حد التحامل واحتج بالأحاديث الموضوعية<sup>١٣</sup> » محمد عبد الحي اللكتوي، الأجنحة الفاضلة، ت. الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط. الثالثة: ١٤١٤ / ١٩٩٤، ص. ٧٧-٧٨، وقد بحث عن ذلك في فيما هو موجود من كتب العيني فلم أجد العبارة كاملة والموجود منها " والخطيب فإنه قد جاوز عن حد التحامل والتعصب، واحتج بالأحاديث الموضوعية مع علمه بذلك<sup>١٤</sup> العيني، البناية شرح الهداية، المجلد الثاني، ص. ٢٠٧.

كُتِبَ أُخْرَى فِي الْفَقْهِ<sup>١١</sup>، كما له كتب في العربية تشهد على رسوخ قدمه<sup>١٢</sup>

هـ- وفاته: توفي سنة [ ٨٥٥هـ ] خمس وخمسين وثمانمائة في القاهرة وصلي عليه في جامع الأزهر، وقد افتقر - رحمه الله- في آخر حياته سنة ثلاث وخمسين وثمانمائة حتى باع بعض أملاكه وكتبه إلى أن توفي<sup>١٣</sup>.

## المبحث الأول: منهج العيني في العلوم المتصلة بالرواية

علوم الرواية كثيرة جدا منها:

- ١- علوم الرواية التاريخية: هي العلوم المتصلة بتاريخ الرواية وطبقاتهم ومنها: معرفة الصحابة والتابعين والأخوة والأخوات، ورواية الأقران ورواية الأكابر عن الأصاغر ورواية الآباء عن الأبناء وبالعكس.<sup>١٤</sup>
- ٢- العلوم المُعَرِّفة بحال الراوي: أي الشروط الواجب توفرها في الراوي من العدالة والضبط... وفيها أيضا صفة من تقبل روايته ومن ترد وألغى الجرح والتعديل ومراتبهما.<sup>١٥</sup>
- ٣- علوم أسماء الرواية: وذلك كالحديث عن المبهم، ومن ذُكر بأسماء مختلفة، وأسماء الرواية

<sup>١١</sup> منها شرح آخر للهداية، إسماعيل بن محمد الباباني، هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، استانبول ١٩٥١، دار إحياء التراث العربي بيروت، المجلد الثاني، ص. ٤٢٠.

وله في الفقه شرح كنز الدقائق، والكنز لعبد الله بن أحمد بن محمد بن معروف بحفاظ الدين أبو البركات الشافعي المتوفي سنة ٨٧١٠هـ صاحب التصانيف، فقيه حنفي، مفسر من أصبهان، والكنز من أشهر المتون المعتمدة عند الحنفية، وعليه شروح كثيرة منها تبين الحقائق للزيلعي انظر: عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، الناشر: مير محمد كتب خانة - كراتشي، المجلد الأول، ص. ٢٧٠، خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار/ مايو ٢٠٠٢م، الأعلام للزركلي، المجلد السابع، ص. ١٦٣.

<sup>١٢</sup> له كتب كثيرة في العربية شرحا وتأليفا ومن أطلع على عمدة الفاري يجد صاحبه مولعا في العربية نحوا وصرفا وبلاغة... ومن هذه الكتب: ١- شرح الشافية لابن الحاجب ٢- شرح عروض ابن الحاجب، وله المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية له عليه كتاب مطول وآخر مختصر انظر فيما سبق من كتبه، طبقات الشعراء: ابن العماد، شذرات الذهب، المجلد ٤، ص. ٢٨٧، حاجي خليفة، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص. ١١٠٢. وعلى الرغم من هذا الاهتمام الذي أبداه العيني رحمه الله باللغة والشعر فقد رُمي من قبل قرينه ومعاصره ابن حجر العسقلاني بركة النظم حين يقول الشعر، ولعل هذا راجع إلى المنافسة التي كانت بينهما، وذلك شأن بعض الأقران، من ذلك أن ابن حجر كان يتهم العيني بركاكة الألفاظ في نظمه، فقد ألف نظما في سيرة الملك المؤيد أحد ملوك عصره، وما كان من ابن حجر إلى أن " جرد... منها الأبيات الركبكية بلا وزن فبلغت: نحو أربعمائة بيت في كتاب سماه: ( قذى العين من نظم غرائب البين ) انظر: كشف الظنون، المجلد الثاني، ص. ١٣١٦، وفي هذا السياق يروي السيوطي أن لابن حجر كتابا اسمه و" أنتفاض الاعتراض " أجاب به عن اعتراضات العيني عليه في شرح البخاري، انظر: السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، المجلد الأول، ص. ١٤، ولا ننسى هنا أن السيوطي أيضا لم يف بدر الدين حقه، فها هو ينتقد نظمه قائلا «وأما نظمه فمتحط إلى الغاية وربما يأتيه به بلا وزن» يوسف بن إلبان بن سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، الناشر: مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م سركيس، المجلد الثاني، ص. ١٤٠٣، ومما يؤكد هذا أن السيوطي ترجم لابن حجر رحمه الله تعالى بوضع صفحات وذكر له ما يربو على المائة وثمانين مصنفا، بينما لم تتجاوز ترجمته للعيني بضعة أسطر، انظر السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، المجلد الأول، ص. ٦٠.

<sup>١٣</sup> انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، المجلد الرابع، ص. ٢٨٧.

<sup>١٤</sup> انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم الخضير، محمد آل فهد، مكتبة دار المنهاج، ط. الرابعة: ١٤٣٦هـ، المجلد الرابع، ص. ١٩١، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدریب الراوي شرح تقريب النووي، تحقيق: محمد عوامة، دار السیر، دار المنهاج، جدة، ط. الأولى: ٢٠١٦م، المجلد الخامس، ص. ١٣-٢٣١.

<sup>١٥</sup> انظر: السيوطي، تدریب الراوي: ، المجلد الخامس، ص. ٢٠٢، السخاوي، فتح المغيب، المجلد الثاني، ص. ١٥٦-٣٠١.

وكناهم وألقابهم، والأسماء المفردة، والمتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف.<sup>١٥</sup>

أغلب العلوم السابقة إن لم يكن كلها لقيت اهتماما من العيني، ولكنه أهتم أكثر بالجرح والتعديل لكونه العمود الفقري في قبول الحديث، ويمكن القول إن المنهج الذي سلكه بدر الدين العيني في رجال السنن يقوم على أمرين أساسيين:

الأول: التعريف باسم الراوي كاملا من حيث الاسم والنسبة والكنية وذكر بعض شيوخ وتلامذة الراوي وتاريخ الوفاة وحال الراوي من التعديل والتجريح ويهتم بهذا الجانب كثيرا

الثاني: يقف عند قضية بيان الأنساب التي ينتمي إليها الراوي كالقششي والأموي والكوفي والمدني... وذلك تمييزا للراوي عن غيره، فعندما يترجم لسعيد بن يحيى الأموي - كما سنرى - يقف عند هذه النسبة، وهذا الأمر قد يظهر للوهلة الأولى أنه قليل الجدوى، ولكن عندما تكون النسبة غير معلومة أو عندما تكون النسبة هي الفاصل بين راوٍ وراوٍ تظهر فائدة هذا الصنيع؛ إذ من خلالها ندفع الاشتباه الذي قد يحصل.

ولنأخذ هذا النموذج في دراسته للرجال .

يقول البخاري في صحيحه: «باب أي الإسلام أفضل؟ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْقُرَشِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ قَالَ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»<sup>١١</sup>.

ماذا قال بدر الدين العيني في رواة هذا الحديث ؟

يقول: «(بيان رجاله) وهم خمسة: الأول: سعيد بن يحيى بن أبان بن سعيد... الأموي يكنى بأبي عثمان، وهو شيخ الجماعة، ما خلا ابن ماجه وروى عنه عبد الله بن أحمد، وأبو زرعة... وخلق كثير، توفي سنة تسع وأربعين ومائتين، قال أبو حاتم صدوق، وقال النسائي ويعقوب بن سفيان: سعيد وأبوه يحيى ثقتان، وقال علي بن المديني هو أثبت من أبيه... الثاني: أبوه يحيى بن سعيد المذكور سمع يحيى الأنصاري، وهشام بن عروة ويزيد وآخرين، قال ابن معين هو من أهل الصدوق... توفي سنة أربع وسبعين ومائة بعد أن بلغ الثمانين، روى له الجماعة... الثالث: أبو بُرْدَةَ بضم الباء الموحدة، وسكون الراء واسمه، بُرَيْد بضم الباء الموحدة وفتح الراء وسكون الياء آخر الحروف، ابن عبد الله بن أبي بردة بن أبي موسى الكوفي، يروي عن أبيه وجده... وعنه ابن المبارك وغيره من الأعلام، وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم ليس بالمتقن يكتب حديثه... روى له الجماعة وليس في الكتب الستة بريد غير هذا... وليس في الصحابة من اسمه بريد، ويشتهر بريد بأربعة أشياء وهم يزيد وبريد وبزيد وتريد، الرابع: أبو بردة، بضم الباء الموحدة مثل الأول وهو جد أبي بردة وبُرَيْد وافقه في كنيته لا في اسمه، فإن اسم

<sup>١٥</sup> انظر: السيوطي: تدريب الراوي، المجلد الرابع، ص. ٣٢٠-٥٠٢، السخاوي: فتح المغيب، المجلد الرابع، ص. ١٩٨، وانظر في العلوم السابقة أيضا: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥، ص. ٩٢-١٣٨، ١٤٢-١٥٩، ١٦٣-١٨٦.

<sup>١٦</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، ص. حيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة: الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: أي الإسلام أفضل؟ رقم: ١١

الأول بريد، كما قلنا واسم جده هذا عامر...سمع أباه، وعلي بن أبي طالب ... وغيرهم روى عنه عمر بن عبد العزيز...قال الواقدي توفي بالكوفة سنة ثلاث ومائة ... وكان ثقة كثير الحديث روى له الجماعة، وفي الصحابة أبو بردة سبعة...الخامس: أبو موسى، عبد الله بن قيس بن سليمان بضم السين بن خضار بفتح الحاء المهملة، وتشديد الضاد المعجمة، وقيل بكسر الحاء وتخفيف الضاد، الأشعري الصحابي الكبير استعمله رسول الله ﷺ على زيد، وعدن وساحل اليمن...له ثلاثمائة وستون حديثاً اتفقا منها على خمسين وانفرد البخاري بأربعة، ومسلم بخمسة عشر، روى عنه أنس بن مالك...وخلق من التابعين...مات بمكة أو بالكوفة سنة خمس أو إحدى أو أربع وأربعين عن ثلاث وستين سنة...وأبو موسى في الصحابة أربعة...»<sup>١٧</sup>

نقلنا هذا النقل بطوله لأنه يكشف لنا عن منهج الإمام العيني في تعامله مع رجال السند، ومن أهم معالم هذا المنهج :

١- يعرف الراوي تعريفا كاملا فهو يذكر اسمه واسم أبيه ونسبه وكنيته، وبذلك ينكشف حال الراوي انكشافا تاما بحث لا يمكن أن يلتبس بغيره.

٢- يذكر شيوخ الراوي وتلامذته.

٣- يهتم بقضية ضبط الاسم ضبطا دقيقا، وهذا هو منهج المحدثين وبذلك لا يلتبس الاسم بغيره، ويكون بعيدا عن التصحيف، كقوله السابق "سليمان بضم السين بن خضار بفتح الحاء المهملة، وتشديد الضاد المعجمة..."

٤- يذكر مَنْ روى عن الراوي من أصحاب المصنفات الحديثية، وقد بان أنه يقتصر في ذلك على أصحاب الكتب الستة<sup>١٨</sup>.

٥- يهتم بقضية الوفاة، وذكر الوفاة أمر في غاية من الأهمية لأن فيه كشف لادعاء الملاقاة والمعاصرة

٦- يهتم بالنكت الحديثية والإسنادية فهو يذكر الاشتراك في الاسم، أو يؤكد أن هذا الاسم لا يوجد غيره في التابعين أو الصحابة.

٧- يذكر بعض العلوم المتصلة بالصناعة الحديثية من ذلك أنه ذكر أن من اسمه يحيى بن سعيد في الكتب الستة هم أربعة، وهذا يندرج تحت العلم المسمى بـ " المتفق والمفترق " حيث تتفق أسماء الرواة وأسماء آبائهم وتختلف أشخاصهم.

من الواضح أن العيني يهتم بهذا النوع من العلوم، ويعتبر ذلك من لطائف الإسناد من ذلك قوله «: فيه رواية الأكابر عن الأصاغر لأن نعيما أكبر سنا من علي بن يحيى وأقدم سماعا منه»<sup>١٩</sup> ومن ذلك

<sup>١٧</sup> انظر بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري، تحقيق محمد أحمد الحلاق، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، المجلد الثالث، ص. ١٨٤.

<sup>١٨</sup> انظر صفحة ٢٠.

<sup>١٩</sup> يقصد بذلك سند حديث البخاري...عن ( رفاعَةَ بن زافع الرُّزَقي ) قَالَ كُنَّا يُؤْمَا نُضَلِّي وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ « كتاب الأذان، باب، رقم: ٧٩٩، ورواية الأكابر عن الأصاغر ثلاثة أقسام: الأول: أن

أيضاً قوله بُرِيد يشتهه « بأربعة أشياء وهم يزيد وبريد وبزيد وتريد »، وهذا الأمر يدخل عند المحدثين تحت معرفة "المؤتلف والمختلف" حيث تتفق الأسماء خطأً، وتختلف نطقاً، سواء كان مرجع الاختلاف النقط أم الشكل.

٨- ذكر أمرا في غالبية الأهمية وهو أنه لا يوجد في الكتب الستة بُرِيد غير هذا، وأنه لا يوجد في الصحابة من اسمه برید، وهذا راجع إلى اهتمامه بأسماء الرجال<sup>٢١</sup>، ومن من ذلك قوله « وليس في الكتب الستة من اسمه الحكم بن نافع غير هذا »<sup>٢١</sup>.

٩- الأهم هو الكشف عن مكانة الراوية العلمية من حيث قبول روايته أو ردّها، وهي قضية مرتبطة بالتعديل والتجريح، ويمكن أن نخرج بنتيجة نهائية في هذا الراوي من غير أن نرجع إلى كتب الجرح والتعديل، لنحكم على الراوي بأنه ثقة أو غير ذلك كما سيتضح معنا بعد قليل

١٠- الأمانة العلمية والدقة التي تميّز بها العيني في حكمه على الرواة

وهنا نُذَكِّرُ بأمرين:

الأول: يقتصر العيني في نقله الحكم على أبرز رواة علم الجرح والتعديل، وكأنه يرى أن النقل عن هؤلاء كاف في توثيق الرجل، وإلا لو كان هناك ما يقتضي تضعيفه لذكره وعند الرجوع إلى كتب الجرح والتعديل لا نجد إضافة على ما قاله العيني، فهو باعتباره تأخره جمع ما قيل في الراوي<sup>٢٢</sup>.

الثاني: عندما يكون حال الراوي فيه ما يقتضي الضعف يذكر ذلك، ولو أدى الأمر إلى الإكثار من النقل، وهذا ما نلاحظه في ذكره « إسماعيل بن عبد الله أبي أويس » يقول العيني: « إسماعيل بن عبد الله أبي أويس ... الأصحبي... روى عنه الدارمي والبخاري ومسلم... وروى له أبو داود والترمذي وابن ماجه ولم يخرج له النسائي لأنه ضعّفه، وقال أبو حاتم محلّه الصدق، وكان مغفلاً وقال يحيى بن معين هو ووالده ضعيفان، وعنه يسرقان الحديث،<sup>٢٣</sup> وعنه إسماعيل صدوق ضعيف العقل ليس بذلك، يعني أنه لا يحسن الحديث ولا يعرف أن يؤديه ويقراً في غير كتابه، وعنه مختلط يكذب ليس بشيء، وعنه يساوي فلسين، وعنه لا بأس به... قال أبو القاسم اللالكائي بالغ النسائي في الكلام عليه بما يؤدي إلى

يكون الراوي أكبر قدرا من المرؤى عنه لعلمه وحفظه، والثاني: أن يكون أكبر سنا، والثالث: أن يجتمع معا في سند واحد، انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، المجلد الثاني، ص. ٢٧٧.

<sup>٢٢</sup> انظر: إبراهيم بن موسى الأناسي، الشنا الفياح من علوم ابن الصلاح المؤلف، المحقق: صلاح فتحي هلال، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٩٩٨م، المجلد الثاني، ص. ٦٣٢.

<sup>٢١</sup> المقصود بذلك الحكم بن نافع الموجود في صحيح البخاري «حدثنا أبو اليمان الحكم بن نافع... أن أبا سفيان بن حرب أخبره أن هرقل أرسل إليه في ركب من قريش...» باب كيفية بدء الوحي، رقم: ٦.

<sup>٢٢</sup> من ذلك أنه جاء في تهذيب الكمال في حق سعيد بن يحيى " قال علي بن المديني جماعة من الأولاد أثبت عندنا من آباءهم، منهم: عيسى بن يونس، وهذا سعيد بن يحيى الأموي أثبت من أبيه، وقال النسائي ثقة، وقال أبو حاتم وصالح بن محمد صدوق، زاد صالح: إلا أنه كان يغلط » يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٠ / ١٩٨٠م، المجلد الإحدى عشر، ص. ١٠٦.

<sup>٢٣</sup> سرقة الحديث عند المحدثين لها معنيان: الأول: أن يتعمد الراوي تركيب متن على إنسان ليس له، الثاني: أن ينفرد راو بسماعه لحديث فيدعي السارق أنه سمع هذا الحديث أيضا من هذا الشيخ أو من شيخ آخر، انظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعنتي به: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ، ص. ٦٠.

تركه، ولعله بان له ما لم بين لغيره لأن كلام هؤلاء كلهم يؤول إلى أنه ضعيف، وقال الدارقطني لا اختاره في الصحيح، وقال ابن عدي روى عن خاله مالك أحاديث غرائب لا يتابعه أحد عليها، وأثنى عليه ابن معين وأحمد، والبخاري يحدث عنه بالكثير وهو خير من أبيه، وقال الحاكم عيب على البخاري ومسلم إخراجهما حديثه وقد احتجا به معاً... فاللين الذي فيه يُجبر إذن «<sup>٢٤</sup>

عند الرجوع إلى الكتب المهمة بحال الرجال نجد أن العيني رحمه الله استوفى كل ما يتصل بالرجل من جرح وتعديل.<sup>٢٥</sup>

والخلاصة أن الرجوع إلى كتاب عمدة القاري يغني القارئ عن الرجوع إلى الكتب المختصة بالرجال.

لكن بقي سؤالان:

الأول: هل هذا المنهج الذي سلكه العيني يسري على كل الرجال في كتابه؟

الثاني: عندما يتكرر الراوي ذاته في حديث آخر هل يكرر الترجمة الخاصة بالراوي؟ أم يكتفي بالإشارة إلى مكان ورود الراوي؟

فيما يتصل بالجواب عن السؤال الأول يمكن القول إن العيني يُبين في مستهل شرحه للحديث حال الراوي بعد ذكره صلة حديث الباب بالترجمة، ولا يغفل عن ذكر الرجال، كما أنه لا يؤخر موضع الحديث عن حال الراوي إلى موضع آخر، ولكن كل ذلك إذا لم يسبق الحديث عنه، فإن تقدم الحديث

<sup>٢٤</sup> كتاب الإيمان، باب تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ، رقم: ٢٢.

<sup>٢٥</sup> قارن بين ما نقلناه سابقاً عن العيني في حق إسماعيل وما جاء في تهذيب الكمال، المجلد لثالث، ص. ١٢٧-١٢٩، حيث جمع المزي ما قبل عن إسماعيل باعتبار المزي متأخراً، وقد جاء ما ذكره العيني والمزي عند غيرهما بشكل متفرق، من ذلك أن العقبلي نقل عن يحيى بن معين قوله: "أبو أويس، وإبْنُهُ ضَعِيفَان" وأيضاً عن يحيى بن معين "إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ يُسَوِّى فُلْسْتِينَ" انظر: محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقبلي، الضعفاء الكبير، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، المجلد الواحد، ص. ٨٧.

وقال النسائي: "إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ ضَعِيفٌ"، أحمد بن شعيب النسائي، الضعفاء والمتروكون، المحقق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي - حلب، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ، ص. ١٧.

ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه قال: "سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن أبي أويس صدوق ضعيف العقل، ليس بذلك، سمعت أبي [والكلام لابن أبي حاتم] يقول إسماعيل بن أبي أويس محله الصدق، وكان مغفلاً" ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، الناشر: طبعه مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى: ١٩٥٢م، المجلد الثاني، ص. ١٥١.

وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "روى عنه مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ مَاتَ سَنَةَ سِتِّ وَعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ" محمد ابن حبان، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى: ١٩٧٣م، المجلد الثامن، ص. ٩٩.

وأخيراً نقل ما قاله عنه ابن حجر العسقلاني، وابن حجر من أقران العيني، يقول ابن حجر عن إسماعيل: "اخْتَجَّ بِهِ الشَّيْخَانُ إِلَّا أَنَّهُمَا لَمْ يَكْثُرَا مِنْ تَجْرِيحِ حَدِيثِهِ وَلَا أَخْرَجَ لَهُ الْبُخَارِيُّ مِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ سِوَى حَدِيثَيْنِ، وَأَمَّا مُسْلِمٌ فَأَخْرَجَ لَهُ أَقَلَّ مِمَّا أَخْرَجَ لَهُ الْبُخَارِيُّ، وَرَوَى لَهُ الْبَاقُونَ سِوَى النَّسَائِيِّ فَإِنَّهُ أَطْلَقَ الْقَوْلَ بضعفه... واختلف فيه قول بن معين فقال مرة لا بأس به وقال مرة ضَعِيفٌ وَقَالَ مَرَّةً كَانَ يَسْرِقُ الْحَدِيثَ هُوَ وَأَبُوهُ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ مَخْلَعُ الصَّدْقِ وَكَانَ مَغْفَلًا وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ لَا بَأْسَ بِهِ وَقَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ لَا اخْتَارَهُ فِي الصَّحِيحِ" أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، المجلد الواحد، ص. ٣٩١.

عنه فتفصيل ذلك في جواب السؤال الثاني.

وحصيلة الجواب الثاني أنه لا يكرر الترجمة كاملة بل يكتفي بذكر الاسم كاملاً، ثم هو قد يشير إلى أن ترجمته تقدمت مُحدِّداً المكان الذي تقدمت فيه هذه الترجمة<sup>٢٦</sup> وقد يذكر أن ترجمته تقدمت من غير أن يحدد المكان الذي تقدمت فيه هذه الترجمة<sup>٢٧</sup> ولاشك أن هذا قليل الفائدة، فمن العسير أن نجد المكان الذي ترجم فيه للراوي عندما لا يُحدِّد لنا المكان.

وقد لا يُشير إلى تقدم الترجمة للراوي أصلاً، ولكن يمكن القول إنَّ عدم ترجمة الراوي إماءً منه إلى أن الترجمة قد تقدمت<sup>٢٨</sup>.

وباعتبار أن عدد رجال البخاري محصور، وبأن العيني يذكر ما يتصل بحال الراوي عندما يترجم له لأول مرة، يلزم عن هذا أن يُقلَّ الحديث عن تراجم الرجال وبيان أحوالهم كلما تقدم في شرحه لصحيح البخاري، لأن الرجال يتكثرون، وفي حال تكررهم لا حاجة للترجمة، سواء تكرروا بشكل جماعي وذلك بتكرر الحديث، أو تكرروا بشكل إفرادي، ولكن الفرق بين الموضعين أن الحديث عندما يتكرر لا يتحدث عن الرجال أبداً، أما عند تكررهم بشكل إفرادي فهو يكتفي بذكر أسمائهم<sup>٢٩</sup>.

ومن المهم أن نبين أن العيني لا يذكر أحوال الرجال المتصلين برجال البخاري باعتباره شارحاً لصحيح البخاري، بل يتجاوز ذلك للحديث عن الرجال عندما يستشهد بأحدٍ أخرى متصلة بفقهِ الحديث، من ذلك على سبيل المثال عند ذكره لما يجوز في المسجد وما لا يجوز، استشهد بحديث رواه ابن ماجه، يقول العيني: "وَرَوَى أَيْضاً مِنْ حَدِيثِ الْحَارِثِ بْنِ نَبْهَانَ، وَهُوَ مَثْرُوكُ الْحَدِيثِ، عَنْ عَتْبَةَ بْنِ يَقْطَانَ، وَهُوَ غَيْرُ ثِقَّةٍ... أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: "جَنَّبُوا مَسَاجِدَنَا صَبِيَّانَكُمْ وَمَجَانِينَكُمْ وَشِرَاءَكُمْ وَبَيْعَكُمْ وَخُصُومَاتَكُمْ وَرَفَعَ أَصْوَاتَكُمْ وَإِقَامَةَ حُدُودِكُمْ وَسَلَّ سُيُوفَكُمْ، وَأَتَّخَذُوا عَلَى أَبْوَابِهَا الْمَطَاهِرَ وَجَمَرُوهَا فِي الْجُمُعِ"<sup>٣٠</sup>.

<sup>٢٦</sup> من ذلك ترجمة أبي بردة والضحاحي أبي موسى الأشعري وقد تقدمت ترجمتهما حيث قال « وقد تقدم ذكرهما في باب أبي الإسلام أفضل » عمدة القاري، المجلد الثالث، ص. ١٨٤.

<sup>٢٧</sup> ومن الأمثلة على عدم تحديد مكان الترجمة ما جاء في شرحه للحديث الوارد في صحيح البخاري (... مثل ما تعني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً... ) عمدة القاري، المجلد الثاني، ص. ٧٦، حيث ترجم لبعضهم ذكراً تقدم الترجمة من غير تحديدها.

ومن ذلك عند ذكره لأنس بن مالك رضي الله عنه، في حديث آخر من يخرج من النار باب "باب تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ" يقول عن ترجمة أنس بن مالك وقد تقدم ذكره، عمدة القاري، المجلد ١، ص. ١٦٩، لكنه لم يبين أين تقدمت، ومن ذلك قوله: "عطاء بن يسار، مولى مَيْمُونَةَ بنتِ الْحَارِثِ، وقد تقدم ذكره... أَبُو هُرَيْرَةَ، وقد تقدم ذكره أيضاً"، عمدة القاري، المجلد الثاني، ص. ٥. وهذا منه كثير في كتابه.

<sup>٢٨</sup> ذكرنا هنا أن العيني ترجم لسعيد بن يحيى بن أبان ولأبيه في الحديث السابق، وعندما ذكر سعيد هذا وأباه في حديث البخاري وإن كانوا أكثر من ذلك فليصلوا قياماً وزكناً»، عمدة القاري، المجلد ١٢، ص. ١٥٧، وقد أغفل الحديث عن سعيد وأبيه يُنشر إلى تقدم ترجمة لهما، مع أنه سبق أن ترجم لهما في حديث البخاري أنه ما سئل عن شيء في الحج تقدم أو تأخر إلا قال «افعل ولا حرج»، عمدة القاري، المجلد العاشر، ص. ٧٣، رقم الحديث: ٣١٨.

<sup>٢٩</sup> مثال ذلك حديث البخاري الذي أورده العيني وهو حديث «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يُتَلَّقَى الزُّكْبَانُ وَلَا يُبَاعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ...» يقول: «مضى هذا الحديث في كتاب البيع في باب النهي عن تلقي الركبان... وقد مضى الكلام فيه هناك مستقصى» كتاب الإجارة، باب أجرة السمسرة، رقم: ٢٢٧٤.

<sup>٣٠</sup> عمدة القاري، المجلد الرابع، ص. ٢٠٥، والحديث رواه ابن ماجه سنه، انظر: محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، أبواب أبواب مَوَاقِيت

فهو لم يترك هذا الحديث من غير الحديث عن سنده، وما ذكره في الحارث بن نبهان جاء خلاصة ما ذكره علماء الجرح والتعديل فيه.<sup>٣١</sup>

هذا وعلينا أن نبين أن ذكر الأنساب متصل بالحديث عن حال الرواة، فعندما يتقدم الحديث عن حال الرواة، فمؤدى هذا أن الحديث عن الأنساب تقدم أيضا، وبالتالي لا يكرر الحديث عن الأنساب.<sup>٣٢</sup> مصادر العيني فيما يتصل بحال الرواة:

مصادره هي الكتب التي تتحدث عن الرجال من كتب الثقات كالثقات لابن حبان، أو الكتب التي اهتمت بالضعفاء والمتروكين ككتاب المجروحين لابن حبان، أو الكتب التي جمعت بين الجرح والتعديل كالجرح والتعديل لابن أبي حاتم، وتهذيب الكمال للحافظ المزي.

أبرز مصادره فيما بان لي كتاب تهذيب الكمال للحافظ المزي [ت: ٧٤٢هـ] وقد ترجم في هذا الكتاب لرجال أصحاب الكتب الستة، قارن بين ما نقلناه عن يحيى بن سعيد وبين تهذيب الكمال<sup>٣٣</sup> وبين ما ذكرناه عن أبي بردة وبين تهذيب الكمال.<sup>٣٤</sup>

وإذا نظرت إلى ترجمة "إسماعيل بن عبد الله أبي أويس" السابقة تجد العيني يذكر بالاسم أئمة الجرح والتعديل، فهو يذكر: النسائي وابن أبي حاتم وابن عدي والحاكم، وما نقله عنهم موجود في كتبهم التي بين أيدينا.

لكن بدا لي أن العيني رحمه الله يذكر كتاب تهذيب الكمال كثيرا عند حديثه عن الرجال،<sup>٣٥</sup> ولعل

الصلاة، باب ما يكره في المساجد، رقم: ٧٤٨.

<sup>٣١</sup> يقول ابن الجوزي نقلًا عن يحيى بن معين: "لَيْسَ بِشَيْءٍ وَقَالَ النَّسَائِيُّ مَثْرُوكٌ وَقَالَ ابْنُ حَبَّانَ: لَا يَخْتَجُّ بِهِ " عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، المحقق: إرشاد الحق الأثري، الناشر: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص. ٤٢٨، وقال ابن معين: "لَيْسَ بِشَيْءٍ" يحيى بن معين، تاريخ ابن معين، رواية الدوري، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، الطبعة: الأولى: ١٩٧٩م، المجلد الرابع، ص. ١١١.

وقال البخاري عنه: " منكر الحديث" تنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، ط. دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، المجلد الثاني، ص. ٢٨٤، والحارث بن نبهان عند أبي حاتم لم يكن يعرف بالحديث ولا يحفظه، منكر الحديث، الجرح والتعديل، المجلد الثالث، ص. ٩٢. وكل ما نقلناه عن هؤلاء القُاد جمعه المزي في تهذيب الكمال عند حديثه عن الحارث بن نبهان، انظر: المزي، تهذيب الكمال، المجلد الخامس، ص. ٢٨٩.

<sup>٣٢</sup> انظر إلى الحديث الذي ذكره البخاري تعليقا "... إذا أسلم العبدُ فحَسُنَ إِسْلَامُهُ... " فقد شرح العيني هذا الحديث وذكر أسماء رجاله من غير التعرض لحالهم من الجرح والتعديل، وذلك لأنه « قد مر ذكرهم» ولهذا السبب لم يذكر بيان أنسابهم، انظر: عمدة القاري، كتاب الإيمان، باب حسن إسلام المرء، رقم الحديث ٤١، وانظر أيضا إلى حديث عائشة رضي الله عنها الذي ذكره العيني وفيه «... أن النبي صلى الله عليه وسلم دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ...» كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أومه، رقم: ٤٣.

<sup>٣٣</sup> يقول المزي: « روى عنه: الجماعة سوى ابن ماجه... قال على ابن المديني... سعيد بن يحيى الاموي أثبت من أبيه... وقال النسائي ثقة وقال أبو حاتم، وصالح بن محمد، صدوق، زاد صالح: إلا أنه كان يغلط... [توفي] سنة تسع وأربعين ومئتين » تهذيب الكمال، المجلد الحادي عشر، ص. ١٠٥-١٠٦.

<sup>٣٤</sup> انظر: المزي، تهذيب الكمال، المجلد الرابع، ص. ٥٠-٥١ عند ترجمة يزيد بن عبد الله بن أبي بردة بن أبي موسى.

<sup>٣٥</sup> من ذلك مثلا عند ترجمته لمحمد بن عرعة، قال: "فإن مسلما روى له معه [يعني مع البخاري]، وكذا أبو داود روى له، نبه عليه الحافظ المزي، عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ٢٧٨.

وعند الرجوع للمزي نجد يقول: "خ م د: مُحَمَّد بن عرعة بن البرند القرشي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المجلد

المُبَرَّر لهذا تأخر المزي مما أعطاه ميزة في جمع ما قيل عن الرجال، مع أنَّ العيني لم يكن مقتصرًا على المزي بل نقل عن كل علماء الجرح والتعديل، وعند الرجوع إلى التراجم السابقة يتضح هذا الأمر من ذلك عند ترجمة "الوضاح بن عبد الله الشُّكْرِي" يقول العيني: "قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ كَتَبَهُ صَحِيحَةً، وَإِذَا حَدَّثَ مِنْ حَفْظِهِ غَلَطَ كَثِيرًا وَهُوَ صَدُوقٌ"<sup>٣٦</sup> وعند الرجوع إلى ابن أبي حاتم نراه يقول "كتبه صحيحة، وإذا حديث من حفظه غلط كثيرا وهو صدوق ثقة"<sup>٣٧</sup> وعند ترجمة إسحاق بن منصور الكوسج يقول العيني: "وَقَالَ النَّسَائِيُّ: لَيْسَ بِثِقَّةً"<sup>٣٨</sup> وهو ذات الكلام بالرجوع إلى كتاب الضعفاء والمتروكين للنسائي.<sup>٣٩</sup>

### المبحث الثاني م: نهج العيني في لطائف الإسناد

أَتَّخَذَ العيني رحمه الله منهجا واضحا في بيان لطائف الإسناد وهذا المنهج يقوم على الأسس التالية:

١- تأتي اللطائف- من حيث الترتيب- عَقِبَ ذكره حال الرجال وما يتصل بهم تعديلا وتجريحا وبعد حديثه عن الأنساب في حال ذُكْرُه للأنساب، وهذا الترتيب ليس عشوائيا، فالحديث عن الرجال أولا وأنسابهم ثانيا وعن لطائف الإسناد ثالثا أمر متعلق بالحديث عن السند، فهو يريد أن يفرغ من قضية الحديث عن السند ثم يشرع في الحديث عن المتن، فهو على هذا الأساس يهتم بأمرين:

الأمر الأول: أن الحديث عن اللطائف الإسنادية يُعَدُّ بمثابة الخاتمة للحديث عن السند.

الأمر الثاني: لا يشرع في المتن حتى يفرغ من قضية السند، ويزداد هذا الأمر- عدم الشروع في المتن حتى الفراغ من السند- وضوحا إذا أضفنا إليه أمرا آخر، هو الحديث عن من أخرج هذا الحديث من أصحاب المصنفات الحديثية.

٢- من حيث المادة الموجودة في اللطائف الإسنادية يسعى العيني إلى الإحاطة بجميع الفوائد الإسنادية الموجودة في السند من التحديث (قول الراوي حدثنا) والعنعنة (عن) والإخبار (قول الراوي أخبرنا) والتعليق، والبلد الذي ينتسب إليه الرواة، وضبط أسماء الرواة... وزيادة في بيان منهجه نقل الفوائد الإسنادية المتصلة بحديثٍ ترجم العيني لرجاله.

يقول العيني " (بيان لطائف إسناده) منها أنَّ إسناده كلهم كوفيون، ومنها أنَّ فيه التحديث والعنعنة

الثاني، ص. ١٠٨، وهذه الرموز معروفة فالخاء للبخاري، وميم لمسلم، والداد لأبي داود.

وعند ترجمة عاصم بن عبيد الله، يقول العيني: " وَقَالَ المزي: وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِيهِ قَوْلُ العجلي: لَا بَأْسَ بِهِ " عمدة القاري، المجلد الحادي عشر، ص. ١٣، وعند الرجوع للمزي في تهذيب الكمال يقول: " وَقَالَ أحمد بن عبد الله العجلي لَا بَأْسَ بِهِ "تهذيب الكمال، المجلد الثالث عشر، ص. ٥٠٦.

٣٦ عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ٧٠.

٣٧ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، المجلد التاسع، ص. ٤١، مع ملاحظة إضافة ثقة، فلا ندري هل هي من اختلاف النسخ عند ابن أبي حاتم؟ أم من اختلاف النسخ عند العيني؟

٣٨ عمدة القاري، المجلد الثالث، ص. ٤٢.

٣٩ النسائي أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، الضعفاء والمتروكون، المحقق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي - حلب، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ، ص. ١٨.

فقط، ومنها أنه ذكر في سعيد بن يحيى شيخه القرشي، ولم يقل الأموي مع كون الأموي أشهر في نسبه... ومنها أن فيه راويين متفقين في الكنية، أحدهما أبو بردة بريد، والآخر أبو بردة عامر أو الحارث كما ذكرنا وهو شيخ الأول وجده»<sup>٤٠</sup>.

من اللطائف الإسنادية التي تلحظ هنا هو:

أ- الاهتمام بطرق الأداء:<sup>٤١</sup> والمقصود بطرق الأداء أن يعبر الطالب بصيغة محددة تكون موافقة للطريقة التي تحمّلها، وطرق الأداء ثمانية تتفاوت قوة وضعفاً كطرق التحمل، فما قيل فيه حدثنا مثلاً، فهو ما سَمِعَ من لفظ الشيخ عندما يكون هو مع جماعة تسمّع كلام الشيخ، فإن كان منفرداً قال حدثني.<sup>٤٢</sup>

وهذا الصنيع له أهمية كبرى، إذ به نعرف كيف تحمّل الطالب عن شيخه، وقد اعتنى بدر الدين العيني بهذه الطرق اعتناء كبيراً، من ذلك قوله فيما نقلناه عنه سابقاً « إن فيه التحديث والعننة فقط » وقوله فقط إشارة إلى أن هناك أنواعاً أخرى للأداء كحدثنا وأخبرنا وهي معروفة في كتب أصول الحديث .

وهذا ما نلحظه في ذكره لللطائف حديث « إنما الأعمال بالنيات » عندما قال « ومنها أنه أتى فيه بأنواع الرواية فأتى ب(حدثنا) الحميدي، ثم ب(عن) في قوله عن سفيان، ثم بلفظ (أخبرني) محمد، ثم ب(سمعت) عمر رضي الله عنه ».<sup>٤٣</sup>

ب- ومما نلحظه هنا أنه ذكر التحديث والعننة، وأن التحديث والعننة ذُكِرَا مرة واحدة، وهذا الأمر غاية في الأهمية؛ ذلك أنه يذكر كم مرة ذُكِرَت صيغ العننة والإخبار والتحديث... وهل وقع التحديث والإخبار والسماع بصيغة الجمع أم الأفراد، من ذلك قوله في لطائف حديث (فيه التحديث بصيغة الجمع في ثلاثة مواضع، وفيه العننة في موضع، وفيه السماع في موضعين وفيه القول في موضعين).<sup>٤٤</sup>

ولاشك أن فرقا كبيراً بين العننة والسماع، فالعننة لا تحمّل على السماع إلا إذا انتفى التدليس عن الراوي،

ومن ذلك قوله في لطائف إسناد حديث " في الأول حَدَّثَنَا عبد الله، وفي الثاني أَخْبَرَنَا مَالِك،

<sup>٤٠</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ٣٧٣.

<sup>٤١</sup> انظر في هذا: السخاوي، فتح المعيب، المجلد الخامس، ص. ٣٢٥، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، المحقق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى: ١٩٦٩م، ص. ١٦٦.

<sup>٤٢</sup> ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص. ٢٤.

<sup>٤٣</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الأول، ٤٨.

<sup>٤٤</sup> قال ذلك عند ذكره للحديث الذي جاء فيه « بلائ إلى النبي صلى الله عليه وسلم بثمر بُرِّي... »، كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود، رقم: ٢٣١٢، وهذا المنهج سار عليه في كل كتابه، انظر مثلاً حديث البخاري... نحن الآخرون السابقون يوم القيامة » يقول العيني: « فيه التحديث بصيغة الجمع في موضعين، والإخبار كذلك في موضع، والتحديث أيضاً بصيغة الأفراد في موضع وفيه السماع في موضعين وفيه القول في ثلاثة مواضع »، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة، رقم: ٨٧٦.

والبواقي بِلَفْظَةٍ عَنِ الْمُسَمَّاةِ بِالْعِنَعَةِ".<sup>٤٥</sup>

وعندما يذكر هذه المصطلحات فهو يقصد الإشارة إلى الفروق بينها، فالفرق بين العنعة من جهة وبين السماع والتحديث من جهة أخرى فرق كبير.

لكن هل هناك فرق بين الأداء بصيغة حدثنا، وبين الأداء بصيغة أخبرنا؟

كأن العيني قصد التنبيه إلى أنه لا يوجد اتفاق على معنى العبارتين، وعندما نرجع إلى كتب المصطلح نرى هناك من وحد بين المصطلحين وهناك من فرق بينهما، فالإمام أحمد ابن حنبل ما كان يرى فرقا بينهما<sup>٤٦</sup> وهو مذهب أكثر أهل العلم، وقد بين ذلك الخطيب البغدادي في قوله: "وَقَالَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِذَا كَانَ الْحَدِيثُ فِي الْأَصْلِ مَشْمُوعًا فَلِرَاوِيهِ أَنْ يَقُولَ مَا شَاءَ مِنْ حَدَّثْنَا وَأَخْبَرْنَا وَلَمْ يَرَوْا فِي ذَلِكَ فَرْقًا"<sup>٤٧</sup>، بينما الشافعي وغيره فرقوا بين المصطلحين.<sup>٤٨</sup>

والذين لم يفرقوا بين المصطلحين يكون ذلك حال السماع من الشيخ، والسماع من الشيخ هو أعلى المراتب<sup>٤٩</sup>

ج- من اللطائف الإسنادية التي اعتنى بها اهتمامه بنسبة الرواة إلى أوطانهم بحيث يكون السند كوفيا أو مصرياً أو شامياً أو بعضه كذا وكذا، وهذا ما وجدناه فيما نقلناه سابقاً عندما قال: «إسناده كلهم كوفيون»، وهذا منهج سار عليه في شرحه لصحيح البخاري.<sup>٥٠</sup>

د- وقد اهتم العيني بقضية طبقة الرواة فترى منهجا سار عليه، وهو أنه يفرز في السند بين التابعي والصحابي بوضوح، ومن خلال هذا الفرز يبين لنا رواية التابعين عن بعضهم ورواية الصحابة عن بعضهم، وقليلاً ما يترك ذلك، من ذلك قوله في سند حديث: « وفيه رواية التابعي عن التابعي عن الصحابي، فالتابعيان هما: يزيد بن أبي حبيب وأبو الخير، وفيه رواية الصحابي عن الصحابي وهو عبد

<sup>٤٥</sup> عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ٣٩.

<sup>٤٦</sup> الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، المحقق: د. محمد عجاج الخطيب، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤هـ، ص. ٢١٧.

<sup>٤٧</sup> أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المحقق: د. محمود الطحان، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض، المجلد الثاني، ص. ٥٠.

<sup>٤٨</sup> يقول الخطيب البغدادي: قَالَ الشَّافِعِيُّ: " إِذَا قَرَأَ عَلَيْكَ الْمُحَدِّثُ قُلْتُ: حَدَّثْنَا وَإِذَا قَرَأَتْ عَلَيْهِ قُلْتُ أَخْبَرْنَا " وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الشَّافِعِيُّ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: ٥٠/٢، وهذا هو الصحيح انظر: محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الزركشي، التكت على مقدمة ابن الصلاح، المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريخ، الناشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٩٩٨م، المجلد الثالث، ص. ٤٨٣.

<sup>٤٩</sup> يقول القاضي عياض: "السماع من لفظ الشيخ... وهو أرفع درجات أنواع الرواية عند الأكثرين ولا خلاف أنه يجوز في هذا أن يقول الشافعي منه حَدَّثْنَا وَأَخْبَرْنَا" موسى بن عياض القاضي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، المحقق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار التراث / المكتبة العتيقة - القاهرة / تونس، الطبعة: الأولى، ١٣٧٩هـ - ١٩٧٠م، ص. ٦٩.

<sup>٥٠</sup> انظر مثلاً هذا حديث « كان النبي ﷺ إذا اشتدَّ البُؤدُّ بَكَرَ بِالصَّلَاةِ... » عمدة القاري، المجلد الثاني عشر، ص. ١٢، رقم: ٩٠٦ حيث يقول: « وفيه أن الرواة كلهم بصريون » كتاب الجمعة، باب إذا اشتدَّ الحرُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وانظر إلى حديث البخاري «جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد نائز الرأس... » يقول العيني في بيان لطائف الإسناد: « ومنها أن رجاله كلهم مدنيون ومنها أن إسناده مسلسل بالأقارب لأن إسماعيل يروي عن خاله عن عمه عن أبيه »، كتاب الإيمان، باب الزكاة، رقم: ٤٦، وحديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلِمْنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ... » يقول: « ذكر لطائف إسناده وفيه أن رجال إسناده كلهم سوى طرفيه مصريون »، كتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام، رقم: ٨٣٤.

الله بن عمرو بن العاص عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه»<sup>٥١</sup>.

ومن ذلك قوله في سند حديث: «وفيه ثلاثة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم واحداهم صحابي ابن صحابي وهو المسور بن مخزومة فإن مخزومة من مسلمة الفتح، ومن المؤلفة قلوبهم وشهد حيننا مع النبي صلى الله عليه وسلم»<sup>٥٢</sup>.

هـ- ومن منهجه في بيان اللطائف الإسنادية أنه يذكر ما يراه غريباً أو طريفاً، من ذلك قوله في بيان لطائف سند حديث: «وفيه أن رجال هذا الحديث كلهم مذكورون بالكنى وهذا غريب جداً»<sup>٥٣</sup>.

ومن ذلك قوله: «منها أن رواه كلهم بصريون فوقع له من الغرائب أن إسناد هذا كلهم بصريون، وإسناد الباب الذي قبله كلهم كوفيون، والذي قبله كلهم مصريون»<sup>٥٤</sup>.

**المبحث الثالث: منهج العيني في تكرار الحديث في صحيح البخاري وبيان من خرج**

المقصود بالتخريج هنا إرجاع الأحاديث إلى المصادر التي أخرجها أصحابها، ومن الملاحظ أنه في قضية التخريج يهتم بأمرين:

الأول: يبين تكرر الحديث عند البخاري والمكان الذي تكرر فيه، والمقصود بالمكان هو الكتاب، وقد يحدد الباب أحياناً.

الثاني: أنه يذكر من أخرج هذا الحديث من أصحاب المصنفات الحديثية، وقد وجدنا أنه يقتصر على أصحاب الكتب الستة، وبين في الوقت ذاته الطريق الذي أخرجها منها كل صاحب مصنف، وفي الأغلب يقتصر على ذكر بعض رجال السند من جهة صاحب المصنف، من ذلك قوله عن حديث "قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَبِيبٌ فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْحِصْنَ... يقول العيني: «أخرجه البخاري أيضاً في المغازي عن عبد الغفار»<sup>٥٥</sup>، وفي الجهاد عن قتبية<sup>٥٦</sup>... وأخرجه أبو داود<sup>٥٧</sup> في الخراج عن سعيد بن منصور<sup>٥٨</sup>.

<sup>٥١</sup> انظر إلى الحديث وسنده كاملاً الحاشية السابقة، وانظر حديث «لَا يَجْعَلُنَّ أَحَدُكُمْ لِشَيْطَانِ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ...» يقول العيني: «وفيه ثلاثة من التابعين وهم سليمان وعمارة والأسود كلهم كوفيون»، كتاب الأذان، باب الافتتاح والانصراف عن اليمن والشمال، رقم: ٢٠٩.

<sup>٥٢</sup> المقصود بذلك حديث «يَا سَعْدُ ابْنُ أَبِي بَرْبَةَ...»، كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها، رقم: ٢٢٥٨.

<sup>٥٣</sup> وذلك في حديث «انطلق فر من أصحاب النبي في سفرة سافروها حتى نزلوا على حي من أحياء العرب...»، كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية... رقم: ٢٢٧٦.

<sup>٥٤</sup> المقصود بالبصريين سند حديث البخاري "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ تَطْعِمُ الطَّعَامَ...»، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، رقم: ١٢، والحديث الذي سنده كوفيون، سند حديث «قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ...؟»، كتاب الإيمان، باب أي الإسلام أفضل، رقم: ١١.

<sup>٥٥</sup> انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: هَلْ يُسَافِرُ بِالْجَارِيَةِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَبْرِئَهَا، رقم: ٢٢٣٥، والحديث "حَدَّثَنَا عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا يَغْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ..."

<sup>٥٦</sup> انظر: صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب: مَنْ غَزَا بِصِبيٍّ لِلْخِدْمَةِ، ٢٨٩٣، والحديث: "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا يَغْقُوبُ..."

<sup>٥٧</sup> انظر: سنن أبي داود، كتاب الخراج، باب ماجاء في سهم الصبي، رقم: ٢٩٩٥، والحديث "حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ..."

<sup>٥٨</sup> عمدة القاري، المجلد الثاني عشر، ص. ٥٢.

يُفهم من هذا أن الحديث تفرّد بإخراجه البخاري وأبو داود، ولم يخرج به بقية أصحاب الكتب الستة، وبرجعنا إلى صحيح البخاري وسنن أبي داود وجدنا هذا الحديث كما سبق، وكذا نجده في تحفة الأشراف في معرفة الأطراف، حيث صرّح المزي بتفرد البخاري وأبي داود بإخراج هذا الحديث.<sup>٥٩</sup>

ونجد حديثاً عنده اتفق الستة على إخراجها يقول العيني: «ذكر تعدد موضعه ومن أخرجه، وأخرجه البخاري أيضاً في الصلاة عن عبد الله بن يوسف، وعن قتيبة... وأخرجه مسلم فيه عن يحيى بن يحيى... وأخرجه أبو داود فيه عن القعني وعن عمرو بن عثمان، وأخرجه الترمذي فيه عن قتيبة وأخرجه النسائي فيه عن قتيبة... وأخرجه ابن ماجه فيه عن عثمان بن أبي شيبة».<sup>٦٠</sup>

وعند الرجوع إلى تحفة الأشراف نجد اتفاق الجماعة على إخراجها.

غير أنه من الملاحظ أن العيني لا يقوم بسرد تكرار الحديث في كل الأبواب، بل يقتصر على بعضها، وهذا أمر نجد له ما يبرره فلو ذكر كل من أخرجه من أصحاب الكتب الستة والمواضع التي أخرجوه فيها لأصبح كتاباً آخر مشابهها لكتاب تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ المزي.<sup>٦١</sup>

وما سبق يُثير سؤالاً هل العيني اكتفى بالرجوع إلى كتاب تحفة الأشراف، وأخذ تعدد ورود الحديث وأخرجه من المحدثين؟ أم أنه رجع بنفسه إلى كتب الحديث مباشرة من غير المرور بتحفة الأطراف؟

يتعدّر علينا إيجاد جوابٍ دقيق لهذا السؤال، لكن من الثابت يقيناً أن العيني أكثر من الرجوع إلى تحفة الأشراف، والذي يغلب على الظن أنه ما كان يكتفي بالرجوع إلى ما كتبه المزي في التحفة، بل كان يقارن بين مافي التحفة وبين غيرها، ودليلنا على هذا أن العيني كان يُشير إلى بعض الأحاديث التي لم يضعها المزي في تحفة الأشراف أو وضعها في باب آخر وهما من المزي أو خطأ.

من ذلك عندما شرح العيني حديث البخاري من طريقة حذيفة رضي الله عنه "قَالَ كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي الْفِئْتَةِ... أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ أَيْضًا فِي الزُّكَاةِ عَنِ قُتَيْبَةَ عَنِ جَرِيرٍ وَفِي عِلَامَاتِ الثُّبُوتِ عَنِ عَمْرِو بْنِ حَفْصٍ قَالَهُ الْمُزِي فِي الْأَطْرَافِ وَهُوَ وَهْمٌ، وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنِ عَمْرِو بْنِ حَفْصٍ فِي الْفِئْتِ وَفِي الصُّومِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ".<sup>٦٢</sup>

عند الرجوع إلى تحفة الأشراف يقول المزي: «أخرجها» في الزكاة عن قتيبة، عن جرير، وفي

<sup>٥٩</sup> قارن بين قول العيني وبين قول المزي في من أخرج هذا الحديث: «قدم النبي خبير، فلما فتح عليه الحصن ذكر له جمال صفية وقد قُتل زوجها... الحديث بطوله...» جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المحقق: عبد الصمد شرف الدين، طبعة: المكتب الإسلامي، والدار القيمية، الطبعة: الثانية: ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، المجلد الثالث، ص. ٢٢٩.

<sup>٦٠</sup> يقصد بذلك حيث البخاري «حدثنا (أبو التيمان)... أن النبي صلى الله عليه وسلم بهم الظهر فقام من الركعتين الأولىين لم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدة قبل أن يسلم ثم سلم»، كتاب الأذان، باب من لم ير التشهد الأول واجبا، رقم: ١٥٧.

<sup>٦١</sup> قارن بين قول العيني عن الحديث السابق وبين قول المزي: «(ع) حديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم بهم الظهر فقام في الركعتين الأولىين ولم يجلس» تحفة الأشراف، المجلد الثامن، ص. ٢٧٦، حيث تجد التطبيق بين القولين.

<sup>٦٢</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الخامس، ص. ٨.

علامات النبوة عن عمر بن حفص بن غياث<sup>٦٣</sup>.

أي أنّ العيني ليس ناقلا فقط، بل قد صحح ما وهم فيه المزي، ولهذا نجد محقق كتاب تحفة الأشراف صحح ذلك وفق ما ذكره العيني<sup>٦٤</sup>.

وهذا يدل على يقظة بدر الدين العيني وأنه ليس ناقلا فقط، بل يصحح ما وهم فيه غيره.

ومما هو داخل في علوم السند أنه يبين نزول السند وعلوه وهو يعتبر هذا من اللطائف الإسنادية التي اهتم بها، وهذا فن لطيف من ذلك قوله: «ومنها [لطائف السند] أنه من ثلاثيات البخاري وهو أول ثلاثي وقع في البخاري، وليس فيه أعلى من الثلاثيات ويبلغ جميعها أكثر من عشرين حديثا، وبه فضل البخاري على غيره»<sup>٦٥</sup> ومن ذلك قوله: «ومنها أنه من ربايعيات البخاري»<sup>٦٦</sup>.

يتضح مما تقدم اهتمام العيني رحمه الله بعلوم السند، وقد اكتفينا ببعض النماذج.

#### المبحث الرابع: منهج العيني في علوم السند

برزت شخصية العيني في علوم السند، وهذا يدل على أهمية هذا الكتاب، فعلوم السند من حيث الحديث عن: المعنعن، المؤمن، المسلسل، المسند، المنقطع، المرسل، المدلس... لقيت اهتماما من قبل العيني.

فحديث العيني عن المعنعن مثلا كان كافيا وجامعا لِمَا هو موجود في كتب مصطلح الحديث، يقول العيني: "واختلّف في المعنعن، فقال بعضهم هو مرسل، والصحيح الذي عليه الجماهير أنه متصل إذا أمكن لقاء الراوي المروي عنه، وقال النووي ادعى مسلم إجماع العلماء على أنّ المعنعن وهو الذي فيه فلان عن فلان: محمول على الاتصال والسماع إذا أمكن لقاء من أضيفت التعننة إليهم بعضهم بعضا، يعني مع براءتهم من التدليس، ونقل أي مسلم عن بعض أهل عصره أنه قال لا يحمل على الاتصال حتى يثبت أنهما التفتيا في عمرهما مرة فأكثر، ولا يكفي إمكان تلاقيهما، وقال هذا قول ساقط، واحتج عليه بأن المعنعن محمول على الاتصال إذا ثبت التلاقي مع احتمال الإرسال، وكذا إذا أمكن التلاقي قال النووي والذي رده هو المختار الصحيح الذي عليه أئمة هذا الفن البخاري وغيره، وقد زاد جماعة عليه فاشترط القابسي أن يكون قد أدركه إدراكا بينا وأبو المظفر السمعاني طول الصحبة بينهما"<sup>٦٧</sup>.

<sup>٦٣</sup> المزي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المجلد الثالث، ص. ٣٧.

<sup>٦٤</sup> جاء في تحفة الأطراف " (خ ت م [س] ق) حديث: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ: أَيْكُمْ يَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْفِتْنَةِ؟ قُلْتُ: بَلَى... الحديث. (خ) في الصلاة (١١٣ : ١) عن مسدّد، عن يحيى بن سعيد؛ وفي الزكاة عن قتيبة، عن جرير، وفي علامات النبوة (لا، بل في الفتن ١٧ : ١) عن عمر بن حفص بن غياث، تحفة الأشراف، المجلد الثالث، ص. ٣٧.

<sup>٦٥</sup> يشير بذلك إلى قول حديث البخاري "مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعُدَهُ مِنَ النَّارِ، العيني، عمدة القاري، المجلد الثاني، ص. ١٥٣.

<sup>٦٦</sup> يقصد بذلك حديث البخاري « بني الإسلام على خمس...» كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، رقم: ٨.

<sup>٦٧</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ٣٩.

نقلنا كلام العيني بطوله لأنه يحوي ما ذكره أصحاب أصول الحديث من حيث التأصيل للمسألة وتفريعاتها ونفهم منه:

١- تعريف العننة، وهي قول الراوي (عن فلان) وهذا التعريف لمسلم رحمه الله، ولا خلاف فيه عند أهل هذا الفن.<sup>٦٨</sup>

٢- القول الصحيح في حكم العننة أنها محمولة على الاتصال، وليست على الانقطاع، وهذا هو قول الجمهور ومنهم البخاري، ولكن ذلك مشروط بثبوت اللقاء بين الراوي والمروي عنه، مع انتفاء التدليس، فمن عُرف بتدليسه تكون العننة فيه محمولة على الانقطاع.

ويقابل هذا القول قولٌ يكتفي بإمكانية اللقاء بين الراوي والمروي عنه حتى تكون العننة محمولة على الاتصال، وهذا هو قول مسلم رحمه الله، وقد وهن مسلم القول بثبوت اللقاء واعتبره قولاً ساقطاً مع أنه يمثل رأي الجمهور.

٣- هناك من لم يكتف باللقاء بل اشترط طول الصحبة وأن يدرك شيخه إدراكاً يتنا وهذا القول ضعيف أيضاً.

هذه هي خلاصة الحديث عن المعنعن، وما ذكره العيني هنا موجود بكامله في صحيح مسلم للنووي وفي كتب مصطلح الحديث.<sup>٦٩</sup>

ولما كان حكم المؤنن - وهو الذي يقال في سنده "حدثنا فلان أن فلانا" - كحكم المعنعن<sup>٧٠</sup> نجد العيني يسوّي بينهما، يقول العيني: "وَاحْتَلَفُوا فِيْمَا إِذَا قَالَ حَدَّثَنَا فَلَانٌ أَنَّ فَلَانًا قَالَ كَذَا أَوْ فَعَلَ كَذَا... قَالَ الْجُمْهُورُ هُوَ كَعَنْ مَحْمُولٍ عَلَى السَّمَاعِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الرَّاويَ غَيْرَ مُدْلَسٍ وَبِشَرْطِ ثُبُوتِ اللَّقَاءِ عَلَى الْأَصَحِّ".<sup>٧١</sup>

وإذا كانت العننة محمولة على الاتصال وفق الشروط السابقة، فإن العننة الموجودة في الصحيحين إما أن تكون صدرت ممن عُرف بالتدليس، أو ممن انتفت عنه شبهته، وعلى الأول يكون السماع حصل من طريق أخرى، وعلى الثاني تكون العننة محمولة على السماع.<sup>٧٢</sup>

وفي سياق علوم السند يتعرض العيني للتعارض بين الاتصال والانقطاع، وإذا دار الحديث بين

<sup>٦٨</sup> يقول الصنعاني: "العننة هي مصدر عنعن الحديث" أي مصدر جعلي مأخوذ من لفظ "عن فلان" كأخذهم (حوقل من قال لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (و سبحل) من قول سبحان الله إذا رواه بلفظة عن من غير بيان" من الراوي "للتحديث والسماع" إذ لو صرح بهما كان العمدة ما صرح به، "توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، المجلد الأول، ص. ٢٩٩.

<sup>٦٩</sup> انظر كلام النووي في شرحه على مسلم تحت عنوان "باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن، إذا أمكن لقاء المعنعن، ولم يكن فيهم مدلس، شرح النووي على مسلم، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢ هـ، المجلد الأول، ص. ١٢٧، وانظر: طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المجلد الأول، ص. ١٨٩.

<sup>٧٠</sup> يقول القاسمي: "المؤنن وهو ما يقال في مسنده: "حدثنا فلان أن فلانا" وهو كالمعنعن" محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ص. ١٢٣.

<sup>٧١</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الرابع، ص. ١٦٧.

<sup>٧٢</sup> يقول العيني: "ما وقع في البخاري ومسلم من العننة فمحمول على السماع من وجه آخر، وأما غير المدلس فنعنته محمولة على الاتصال عند الجمهور مطلقاً في الكتابين وغيرهما لكن بشرط إمكان اللقاء وزاد البخاري اشتراط ثبوت اللقاء عمدة القاري، المجلد الأول، ص. ١٩.

الانقطاع والاتصال فطريق الاتصال أولى، وهو قول الأكثرين، وذلك لأن طريق الانقطاع ساكت عن الراوي وحاله أصلاً، وفي طريق الاتصال بيان له، ولا معارضة بين الساكت والناطق.<sup>٧٣</sup> وما قاله العيني هنا هو مذهب الجمهور في تقديم الوصل على الإرسال.<sup>٧٤</sup>

### الخاتمة

يمكن القول استناداً لما سبق أننا استطعنا الوصول إلى الملامح العامة للصناعة الحديثية في كتاب "عمدة القاري" فصناعته في علوم الحديث المتصلة بالرواية كانت باديةً، وأهم ما يلفت الانتباه هو اهتمام العيني بالبحث عن أحوال السند اتصالاً وانقطاعاً ورفعاً ووقفاً، واهتمامه ببيان متواتر الحديث وغريبه وناسخه ومنسوخه، والسعي الحثيث لمعرفة من روى من الصحابة والتابعين عن بعضهم ومثل ذلك رواية الأخوة والأخوات، ورواية الأقران والأكابر عن الأصغر والآباء عن الأبناء وبالعكس...

لكن أكثر ما برز رحمه في تبيان حال الرواة جرحاً وتعديلاً، فالعيني يُعطيكَ عُصارة ما قيل في الرجل مع الترجيح بين أقوال من سبقه، فهو لا يملُّ من ذكر اسم الراوي ونسبه وكنيته ولقبه وشيوخه وتلامذته وتاريخ وفاته، ويستفرغ الوسع في بيان حال الراوي تعديلاً وتجريحاً نقلاً عن سبقه وعاصره، فكأنَّ حال الرواة مكشوفاً له تمام الكشف.

وقد بدت لنا من خلال هذه الدراسة شخصية العيني رحمه الله، فليس هو مجرد ناقل لما سبق ولا يكتفي بما قاله غيره، بل يصحح ويرجح ويعترض ويوافق مع الأئسام الكامل بالروح العلمية وضبط اللسان مع من يخالفه.

أما اللطائف الإسنادية فكان الحديث عنها - بمثابة فتح من الله تعالى - مع سلوكه لمنهج صارم اتخذَه لنفسه لا يتزحزح عنه، فطُرُق الأداء من التحديث والإخبار والعنونة... كانت حاضرة مع دقة متناهية، فالعيني لا يكتفي بالقول في السند عنعنةً وتحديثاً وإخباراً... بل يفصل فالحميدي مثلاً أتى ب(حدثنا)، وسفيان ب(عن)... والتحديث ذكر مرة والإخبار مرتين... وهذا يُدكِّرنا بدقة الإمام مسلم رحمه الله.

ومع قيمة اللطائف الإسنادية فلم يكن مقتصرًا عليها، فعلم السند كالحديث عن: المعنعن، المؤنن، المسلسل، المسند، المنقطع، المرسل، المدلس... كانت حاضرة في مدونه الضخمة. هذه المدونة لم تكن وليدة سنةٍ أو سنتين بل ما يقارب من ست وأربعين سنة، فكانت أبرز كُتبه على الإطلاق.

وما ذكرناه هنا هو تبيان للملامح العامة، أما تفصيل ذلك فيحتاج إلى أطروحة دكتوراه مختصة بما أوردناه.

<sup>٧٣</sup> العيني، عمدة القاري، المجلد الحادي عشر، ص. ٧٧.

<sup>٧٤</sup> انظر: ابن حجر العسقلاني، التكت، المجلد الثاني، ص. ٦٩٥.

ويمكن القول من غير مبالغة إنَّ علوم الحديث والفقه واللغة مع عقلية نقدية نَدْرُ أنْ نجتمع في رجل كما اجتمعت في العيني.

ولا أراني أغالي إن قلت إنَّ هذا الكتاب لم يأخذ حقه بين طلبة العلم كما ينبغي، وتبقى هناك حاجة للتوسع في هذه المدونة المهمة والغنية بالجوانب الفقهية والحديثية واللغوية. ولولا خشية الإطالة لأطلتُ أكثر في تبيان الجوانب الحديثية، ولكن الوقوف عند صفحات محددة في المجلات أصبح قيئاً ولذا حذفْتُ صفحات كثيرة متصلة بطرق الاستنباط الفقهي عند العيني استجابةً للشروط المعهودة في المجلات المحكَّمة.

رحم الله بدر الدين العيني وأفسح له في جناحه ونفعنا بعلمه ورزقنا الإخلاص لوجهه الكريم.

"ملاحم الصنعة الحديثية في كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني"

الملخص: يتركز هذا البحث حول ملاحم الصنعة الحديثية في الكتاب المذكور، والمسوغ الأساس لاختيار هذا البحث هو نضج الصنعة الحديثية واكتمالها عند العيني، ومن يطَّلع على الكتاب المذكور يجد فيه غنبة عن كُتب أصول الحديث، في وقتٍ شهد البروز في هذه العلوم تراجعاً. فمن هو العيني؟ وما ملاحم الصنعة الحديثية في كتابه؟ وما المصادر التي أثرت فيه؟... هذا ما يجيب عنه البحث. ومن الجلي أن كتابه المذكور حوى فتونا غير علوم الحديث، كالفقه واللغة، وعليه فلا شأن لنا بها منهجياً. تم الاعتماد على المنهج الوصفي والاستقرائي من حيث الجملة، كما تم تقسيم هيكله البحث إلى محاور حسب طبيعة الدراسة.

عطف: حسن الخطاف، "ملاحم الصنعة الحديثية في كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني"، مجلة البحوث الحديث، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، سنة ٢٠١٦، ص. ٥٧-٧٥.

كلمات مفتاحية: السند، الجرح، التعديل، الثقة، المتن، الأداء.

### "Bedruddin el-Ayni'nin Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî'deki Hadisçiliği"

**Özet:** Bu makale, el-'Aynî'nin 'Umdetü'l-kârî adlı Buhârî Şerhi'ni hadis ilimleri açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmayı yapmaktaki gaye, Aynî'nin hadis ilimleri sahasındaki sahip olduğu birikimi ve ulaştığı kemâl noktasını ortaya koymaktır. Nitekim el-Aynî'nin şerhini tetkik eden, eserin kişiyi hadis usulü kitaplarından müstağni bırakacağını müşahede edecektir. Oysa kendisinin yaşadığı dönem, bu ilimlerde gerilemenin zuhur etmeye başladığı dönemdir. Bu makalede, el-'Aynî'nin hayatı, kitabının hadis ilimleri ve usulü açısından ehemmiyeti, özellikleri, istifade ettiği kaynaklar nelerdir gibi sorulara cevap verilmeye çalışılacaktır. Bilindiği üzere, 'Umdetü'l-kârî hadis ve hadis usulü yanında, fıkıh ve belâgat ilimlerini de ele alan bir çalışmadır. Ancak makalenin konusu gereği bu hadis ilmi dışındaki hususlara burada temas edilmeyecektir. Çalışma mahiyeti gereği, istikrâ yöntemi izlenerek çalışılmış ve araştırmaya dair temel konular dikkate alınarak muhtelif başlıklar altında tetkik edilmiştir.

**Atıf:** Hasan el-HATTÂF, "Melâmihi's-sınâ'ati'l-hadisiyye fî Kitâbi 'Umdetü'l-kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî li-Bedruddin el-'Aynî", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, ss. 57-75.

**Anahtar Kelimeler:** Sened, Cerh, Ta'dil, Sika, Metn, Edâ.

# Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ‘ ve İttisâl

Yusuf SUIÇMEZ\*

“The Concept of Spiritual Connection and Disconnection According to the Hanafî Fiqh and Hadîth Methodology”

**Abstract:** It has become a matter of debate whether the understanding of the spiritual disconnection (الانقطاع المعنوي) developed by Hanafi scholars' scholars and the concept of disconnection (الانقطاع) developed in the hadith methodology is a conceptual dispute or a method conflict. In this work we came to the conclusion that the disagreement arising from the idea of spiritual disconnection is conceptual. But within the scope of the same subject, the mursal approach of Hanafi scholars is the result of a method difference beyond a conceptual conflict. The Sūfis' understanding of spiritual connection or disconnection is a question related to epistemology rather than a hadith or a legal methodology. Therefore, both hadith and Hanafi scholarship scholars did not evaluate it in the hadith or fiqh methodology. On the contrary, they avoided the creation of terms related to spiritual ittisalism and the effect of spiritual ittisalism. In this study, we tried to solve the discussions around these topics by using the method of comparison.

**Citation:** Yusuf SUIÇMEZ, “Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ‘ ve İttisâl” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, pp. 77-94.

**Key words:** Hadîth methodology, İnkıtâ‘, Hanafi Scholar, Usûl al-fiqh, method of comparison.

## I. Giriş

Hadislerde metnin nispet edildiği kişi ile bağlantısını ifade etmek için hem hadis hem de Hanefî fıkıh usûlü âlimleri “inkıtâ‘” ve “ittisâl” kavramlarını ortak olarak kullanmışlardır.<sup>1</sup> Ancak kavramların kapsamı ve içeriği konusunda ayrılığa düşülmüştür. Bu çalışmamızda her iki kullanım türünü inceleyip aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkararak ortak bir usûlün kullanılıp kullanılamayacağını tespit etmeye çalışacağız. Tasavvuf ehli de hadislerin ittisâl ve inkıtâ‘ı konusunda bazı görüşler belirtmişlerse de hadis ve fıkıh usûlü

\* Yakın Doğu üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lefkoşa/KKTC, ysuicmez@gmail.com

<sup>1</sup> Alâuddinn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I-IV, talik: Muhammed el-Mu'tasım, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî 1414/1994, III, 18, 19; Şemsüddîn el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli'ş-şerai'*, I-II, thk. Muhammed Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye., 2006, II, 260.

ulemâsı gibi ortak bir usûl geliştirmedikleri için konuya yaklaşımlarına hadis ve fıkıh usûlü karşılaştırmasını yaparken gerekli gördüğümüz yerlerde değineceğiz.

Hadis Usûlü'nde genelde ittisal şartından anlaşılan, rivâyetin senedinin muttasıl olması, yani sened silsilesini oluşturan râvîlerin birbiriyle görüşmüş olması veya görüşmüş olma ihtimali yani liga imkânının bulunmasıdır. Liga (buluşma) şartının gerçekleşmemesi durumunda, hadis zahiri bir kopukluğa uğrar. Hadis ulemâsı liganın gerçekleşmesi için gerekli olan şartlar konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısım ulemâ, ittisalın gerçekleşebilmesi için buluşmuş olma ihtimalini, bir kısmı buluşup bir süre bir zaman geçirmeyi, bir kısmı da uzun bir beraberlik ve marifeti ittisâlin sübutunu şartı olarak zikretmişlerdir. Özellikle İmam Müslim'in lika imkânını ittisal için yeterli gördüğü belirtilmiştir.<sup>2</sup> Tabii ki hem hadis ulemâsı hem de Hanefi fıkıh usûlü ulemâsı rivâyetin senedinde ittisâlin yanı sıra metnin mana yönüyle de kabul edilebilirliğinin gerektiği düşüncesindedirler. Doğal olarak esas itibari ile hadis ulemâsı ile Hanefi fıkıh usûlcüleri arasında teoride bir fark yoktur. Fark, bazı kullanılan ıstılahlarda ve ittisal ve inkitâ'nın tespiti yöntemlerindedir. Hanefi fıkıh usûlcüleri ile muhaddisler konusunda manevî inkitâ' konusundaki ihtilaf kavramsal bir ihtilaf olsa da mürsellerin kabulü konusundaki ihtilaf kavramsal ihtilafı da aşan ve usûl farklılığına yol açan bir ihtilafdır.

## II. Manada Kopukluğun Tanımı ve Kapsamı

Serahsî rivâyetlerdeki kopukluğu, surette kopukluk ve manada kopukluk olmak üzere ikiye ayırmıştır. Serahsî, surette kopukluğu seneddeki zahiri kopukluk anlamında kullanmış ve buna örnek olarak mürsel rivâyetleri göstermiştir.<sup>3</sup> Pezdevî ise inkitâ' türlerini zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırıp birinin muaraza, diğerinin ise râvîdeki kusurdan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>4</sup> Suretteki ve zahiri kopukluktan kastedilen, isnaddaki kopukluktur. Manada ve batını kopukluktan kast edilen ise rivâyetin râvîsindeki bir noksanlık ya da bir delile aykırılığı sebebiyle zayıf kabul edilmesidir.<sup>5</sup>

Farklı ıstılahlar kullanılsa da benzer ayırımın hadis ulemâsı arasında da bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla hadisçiler ile Hanefi ulemâsı arasındaki bu fark ıstılahî bir farktır. Bu itibarla manevî inkitâ' anlayışı sebebiyle hadislerin

<sup>2</sup> bkz. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed b. Osman, Beyrut: Dârü'l-Kutubî's-'Arabî 1405/1985, s. 37.

<sup>3</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (v. 490/1096), *Usûlu's-Serahsî*, I-II, thk. Ebû'l-Vefâ el-Âfgânî, Haydarâbâd: İhyâ'î'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye ts., I, 359.

<sup>4</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 5.

<sup>5</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 364; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 19.

reddinin Haneî kökenli olduğu iddiası tartışmaya açık bir iddiadır.<sup>6</sup> Eğer bu açıklamadan ıstılâhî anlamda bir fark kastedilmiş ise o zaman sorun yoktur. Ancak kasıt sıhhatin tespitindeki uygulama farkı ise bu durumda ileri sürülen bu görüşün savunulması mümkün olmaz. Nitekim hadis ulemâsı muhâlefeti rivâyetlerin reddi için bir gerekçe olarak görmüşler; bundan da öte muhâlefetin türüne göre şaz,<sup>7</sup> münker,<sup>8</sup> garip<sup>9</sup> gibi ıstılahlar geliştirmişlerdir. Haneî usûlcülerinin zahiri ve suret itibari inkıtâ' ıstılahlarına karşılık olarak da hadis usûlü ulemâsı isnadın durumuna göre mürsel, munkatı', mutal ve muallak gibi inkıtâ'ın türünü gösteren farklı ıstılahlar kullanmışlardır. Bu yüzden olsa ki fukaha ile muhaddisler arasındaki ihtilafın kavramsal olduğu ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Süyûti'nin ihtilafın surette olmadığını, bunun hükmü de etkilediği şeklinde bir itiraz olduğu ve itirazın gerekçesi olarak ihtilafın hükme tesir ettiğini söylediği de ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bu itiraz manevî inkıtâ'a yönelik bir itiraz ise doğru değildir. Ancak ileri de göreceğimiz gibi itiraz mürsel hadisin kabulüne yönelik ise doğruluk payı vardır. Çünkü mürsellerin kabulü düşüncesi rivâyetlerin hükmünü etkilemektedir. Pezdevî'nin, Haneî ulemâsının ashabul hadis ve meani oldukları açıklaması,<sup>12</sup> rivâyetleri hem sened hem de metin açısından ele aldıklarına delalet etmektedir.

Muhâlefet sebebiyle rivâyetin zayıf kabul edilmesi, muhaddislerin de kabul ettiği bir durum olmasına rağmen, bunun ifadesi için "manevî inkıtâ'" tabirinin kullanımı Haneî fıkıh usûlü âlimleri içerisinde yaygınlaştığı görülmektedir. Haneî ulemâsının manevî inkıtâ'ın kapsamına aldıkları râvî kusurları, hadis ulemâsının uygulamasına uygun düşmemektedir. Çünkü hadis ulemâsı arasında râvîdeki kusur sebebiyle rivâyetin zayıf sayılması manada bir kopukluk olarak değerlendirilmez. Sadece râvînin zayıf kabul edilmesi sebebiyle rivâyetinin reddinin gerekçesi olarak görülür. Sonuçta her iki usûle göre de râvîdeki kusur ve muhâlefet rivâyetin reddi için bir gerekçe olarak kabul edilmektedir. Bu itibarla ihtilafın ıstılâhî olduğu açıktır. Tabii burada dikkat çeken

<sup>6</sup> Yunus Apaydın, "Haneî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ Anlayışı", *Erciyes üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri, 1992, s. 162.

<sup>7</sup> Müçteba Uğur, *Ansiklopetik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları 1992, s. 373, 374.

<sup>8</sup> Uğur, *Ansiklopetik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 271-273.

<sup>9</sup> Uğur, *Ansiklopetik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 102.

<sup>10</sup> Celâluddîn, Abdurrahmân Ebû Bekr es-Suyûti (v. 911/1505), *Tedribu'r-râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abduvehhâb Abdüllatîf, Medine: Mektebetü'l-İlmiyye 1392/1972, I, 195, 196.

<sup>11</sup> Mutlu Gül, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, (Basılmamış doktora tezi), Uludağ üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Bursa, 2014, s. 80, 81.

<sup>12</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2009, s. 286.

önemli bir husus da: Râvîdeki kusur konusunun cerh ve tadil ilmi kapsamına girdiği ve bu ilmin hadis usûlü içinde geliştiği hususudur. Doğal olarak fıkıh usûlü ulemâsı bu konuda hadis ulemâsının çalışmalarına muhtaçtır. Hadis ulemâsı râvîdeki kusur nedenli rivâyeti reddederken, râvînin adalet ve zapt yönünden kusurunu dikkate alarak, bu tür rivâyetler için zayıf hadis kavramını kullanmışlar; Hanefî fukahası ile bunları manen munkatı' kısmında değerlendirmişlerdir. Hanefî usûlcülerinin değerlendirmesine bakıldığında, ilk bakışta zapt ve adalet konusunun surette bir kopukluğu değil de manada bir kopukluğu çağrıştırdığı görülmektedir. Bu itibarlar zayıf rivâyetler zahiri inkitâ' kapsamında değil de manevî inkitâ' kapsamında değerlendirilmiştir.

Hanefî muhaddislerin uygulamasına bakıldığında, hadis usûlü âlimlerinin istilahlarını kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. İmâm Aynî,<sup>13</sup> Ali el-Kârî<sup>14</sup> ve Dehlevî<sup>15</sup> bunlardan bazılarıdır. Bundan dolayı da bu ihtilaf hadisçiler ile Hanefîler arasındaki bir ihtilafı ifade etmektedir. Bu ihtilafı değerlendirdiğimizde Hanefî usûlünün mürsel hadislerin kullanımı konusunda çok daha esnek davrandığı görülür. Bu esnekliği hadisin usûlü açısından değerlendirdiğimizde kabulü mümkün değildir. Çünkü Hanefî usûlüne göre mürsel rivâyet kapsamında munkatı' hadis türlerinin tümü girmektedir. Ancak konuyu fikhî hüküm çıkarmak konusunda geniş bir uygulama alanı sağlama bağlamında düşündüğümüzde fıkıhta bu esnekliğin sağlanmasının pratikte hadislerden çok daha fazla yararlanma imkânı sağladığı açıktır. Fıkıhın amacının rivâyete dayalı hüküm çıkarmak olduğu dikkate alındığında fıkıh usûlü açısından mürsel rivâyetlerin kabulünün, fıkıhın gayesi itibari ile fazla sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Tabii ki ileride göreceğimiz üzere mürsel hadislerin kabulü manevî inkitâ' ile alakalı değil ittisal ile alakalı bir sorundur.

Manevî inkitâ'nın Molla Civen (v. 1130/1718) tarafından ilk defa: "Zâhiren muttasıl olmakla birlikte hadisin râvîde aranan şartlardaki bir eksiklik yahut da kuvvetli bir delile muhâlefet sebebiyle bir noksanlığının bulunmasıdır" şeklinde tanımlandığı belirtilmiştir.<sup>16</sup> Ancak bu tanım Serahsî ve Pezdevî tarafından yapılan açıklamalardan farklı değildir. Dolayısıyla bu tanım Serahsî ve Pezdevî'nin açıklamalarının kavramlaştırılmasıdır. Nitekim bu kullanımın özellikle Hanefî ulemâsı tarafından sistemleştirildiği ve ilk defa belli asıllara

<sup>13</sup> Aynî, *Şerhu Elfiyeti'l-İrâkî*, s. 107; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, s. 412, 413.

<sup>14</sup> bkz. Ali b. Sultan el-Herevî el-Kârî (v. 1014), *Şerh Nuhbetü'l-fiker*, thk. Ebû Gudde, Dârü'l-Erkam, tarihsiz, s. 276, 400, 402, 608.

<sup>15</sup> Abdülhak ed-Dihlevî (v. 1052), thk. Selmân el-Huseynî, Beyrut: Dârü'l-Beşâri's-İslâmiyye 1406/1986, s. 42, 43.

<sup>16</sup> Ahmet Aydın, *İbnü's-Sâ'âti Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Mânevî İnkîtâ' Kavramı*, s. 12, 13.

muhâlefetin manevî inkıtâ' olarak Pezdevî ve Serahsî tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>17</sup>

Farklı bir tanım ise Mehmet Erdoğan tarafından yapılmıştır. Bu tanım: "Hadis senedinin muttasıl ve sağlam olmasına rağmen, çeşitli mülâhazalarla o hadisin gizli bir illetle muallel olduğunu kabulle o hadisle ihticâtan yüz çevirmek"<sup>18</sup> şeklindedir. Bu tanım hadis ulemâsının muallel hadis tanımına benzetmektedir.<sup>19</sup> Bundan dolayı olsa gerek ki Erdoğan daha sonra manevî inkıtâ': "Görünürde bir râvî düşmesi/eksikliği olmamakla beraber, Kurân-ı Kerim'in zâhirine ve genel kurallara aykırılık gibi bazı sebeplerden dolayı senedde var kabul edilen kopukluk. Böylece hadis zayıf kabul edilip terk edilir. Haneî âlimlerinin uyguladığı bir usûl" olarak tanımlamıştır.<sup>20</sup> Bu tanımda metin esas alınmış olmasına rağmen kopukluğun senedle sınırlanması, metin muhtevâsı yönünden yapılan tenkitleri kapsam dışında bırakmıştır. Bizce rivâyetteki kopukluğun senedle sınırlanması uygun değildir. Nitekim hadis ulemâsı, hadisin senedinin sahih olmasının metnin sıhhatini gerektirmediğini,<sup>21</sup> metnin içeriğinin râvîlerden daha önemli olduğunu,<sup>22</sup> muhtevâsı itibari ile kabulü zor veya imkânsız olan rivâyetlerin reddedilmesi gerektiğini<sup>23</sup> açık olarak ifade etmişlerdir. Bu açıklamalar manevî inkıtâ'ın hadis ulemâsı tarafından da bir kıstas olarak kabul edildiğine delalet etmektedir. Buna rağmen manevî inkıtâ' anlayışının bazı Haneî fıkıh usûlü âlimlerince ıstılahlaştırıldığı görülmektedir.<sup>24</sup> Hadis ulemâsının da rivâyetlerin isnada dayalı sıhhatini, Haneî usûlünde olduğu gibi zahiri sıhhat olarak niteledikleri görülmektedir.<sup>25</sup>

Haneî ulemâsının bu kuralı kullanımına baktığımızda, daha çok mezhepler arasında ihtilaf konusu olan rivâyetlerle alakalı kullandıkları görülmektedir.<sup>26</sup> Bu durum konuyu hadis usûlünün gayesi itibari ile değil fikhın gayesi itibari ile ele aldıklarına delalet etmektedir. Kendilerine aykırılık olması durumunda

<sup>17</sup> Gül, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 135.

<sup>18</sup> Mehmet Erdoğan, *Bâtını İnkıtâ*, s. 417; Ahmet Aydın, *İbnü's-Sâ'âtî Öncesi Haneî Usûl Eserlerinde Mânevî İnkıtâ Kavramı*, s. 13.

<sup>19</sup> bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 259, 260.

<sup>20</sup> Aydın, Ahmet, *İbnü's-Sâ'âtî Öncesi Haneî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, s. 13.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ*, I-II, Beyrut: Dârü'l-fıkr 2004, I, 462.

<sup>22</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî (v. 852/1449), *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, thk. Rabî b. Hâdi el-Medinetü'l-Münevvere: el-Cami'atü'l-İslâmiyye 1404/1984, II, 843.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/ 1070), *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1406/1986, s. 469.

<sup>24</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, III, 20.

<sup>25</sup> San'anî, *Tevdîh*, I, 30.

<sup>26</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 364-370; el-Buhârî, *Keşful-esrar*, III, 19.

rivâyetin mana yönünden kopuk kabul edileceği dört delil zikredilmiştir. Bunların manevî inkıtâ başlığı altında zikredilmesinin ilk defa Pezdevî ve Serahsî ile başladığı belirtilmiştir<sup>27</sup>. Bu deliller şunlardır:

1. Kura'ân'a muhâlefet.
2. Ma'ruf olan sünnete muhâlefet.
3. Genelin bilgisinden uzak kalması.
4. Sahabenin rivâyeti delil olarak kullanmaması ve ameli terk etmesi.<sup>28</sup>

Haberin mana yönünden kopukluğunun tespiti için kullanılan bu kıstaslara bakıldığında, gerek hadisçiler olsun, gerekse diğer mezhep imamı tarafından da rivâyetlerin tenkidinde delil olarak kullanıldıkları görülür.<sup>29</sup> Hadis ulemâsı fıkıh usûlcülerinden farklı olarak muhâlefetin türüne göre münker, şaz ve garip istilahlarını kullanmışlardır. Hadisçilerin kullandığı bu istilahlara bakıldığında hem metin hem de sened ile bağlantılı olarak yorumlandıkları görülür. Nitekim münker hadisin metni batıl, asılsız hikâyeler, gülünç, hurafe ve müzik gibi konuları içeren rivâyetler olduğu ifade edilmiştir.<sup>30</sup>

Rabî b. Haysem'den nakledilen: "Hadisin gündüzün aydınlığı gibi bir ışığı olduğunu ve bununla bilindiğini; gecenin karanlığı gibi de karanlığı bulunduğunu, bununla da inkâr edildiğini" açıklamasına bakıldığında, zahiri kıstaslardan çok metnin içeriğine yönelik bir değerlendirme yapıldığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin: "İlim talebesi münker hadisten dolayı ürperir ve kalbi ondan uzaklaşır"<sup>31</sup> açıklamasından da münker hadisin manevî bir kopukluğu içerdiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen, bunun yapılan tanımlara yansıtılmadığını görmekteyiz. Resûlüllâh (s.a.v.)'den nakledilen: "إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي بِحَدِيثٍ تَعْرِفُونَهُ وَلَا تُنْكِرُونَهُ، وَمَا تُنْكِرُونَهُ فَكَذَّبُوا بِهِ" / Size benim bir şey söylediğinde, bildiğiniz ve hoş

<sup>27</sup> Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erciyes, 1992, s. 162.

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 364; Apaydın, Yunus, Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıtâ Anlayışı, s. 163.

<sup>29</sup> bkz. Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/ 980), *Usûlü'l-fıkh*, I-IV, thk. Acil Câsim, Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye 1408/1988, III, 135, 136; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî (v. 606/ 1209), *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1408/1988., II, 210; Hatîb, *Kifâye*, s. 472; Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî (v. 852/1449), *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, thk. Rabî b. Hâdî el-Medinetü'l-Münevvere: el-Cami'atü'l-İslâmiyye 1404/1984, II, 846.

<sup>30</sup> Şerefüddîn et-Tibî (v. 743), *el-Kâşif an hakâiki's-sunen*, I-XIII, thk.: Abduhamîd, Mekke: Mektebedtu'n-nizar 1417/1997, VII, 2111.

<sup>31</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Mevzû'ât*, I-III, thk. Abdurrahmân b. Muhammed, Suudi Arabistan: Mektebetu's-selefiyye 1386/1966, I, 103.

görmediğiniz bir şey değilse kabul edin; hoş görmediğiniz bir söz ise de yalanlayınız<sup>32</sup>” rivâyeti erken dönemde gündeme gelen sened ve metin merkezli tartışmaların izlerini taşımaktadır. Aynı rivâyetin farklı bir isnadında: “ وَزَادَ فَيَأْتِي وَأَقُولُ مَا يُعْرَفُ وَلَا يُنْكِرُ، وَلَا أَقُولُ مَا يُنْكِرُ وَلَا يُعْرَفُ/Ben bilinen ve reddedilmeyeni söyleyim; bilinmeyen ve reddedilene söylemem ” şeklinde bir açıklama bulunmaktadır. Nitekim münker kavramının bazı sika râvîlerin rivâyetleri için de kullanıldığı ifade edilmiştir<sup>33</sup>. Burada dikkat çeken husus hem hadis hem de fıkıh usûlü âlimleri batını inkıtâ' ve münker gibi tabirleri metin tenkidi için kullanmış olmalarına rağmen manayı esas alan ıstihlâhlar geliştirmemiş olmalarıdır.

Abdülazîz el-Buhârî manevî inkıtâ' kavramının içeriğine akla aykırılığı da koymuştur ve rivâyetin akla aykırı görülmesi durumunda, bunu Resulüllâh (s.a.v.)'in söylemediğine kesin olarak hüküm verilebileceğini belirtmiştir.<sup>34</sup> Çünkü rivâyetin mana yönünden kopukluğunun tespiti, sadece bu dört delile sınırlanamaz. Nitekim başka birçok âlim de bunların içerisine aklı ve başka kıstasları eklemiştir.<sup>35</sup> Günümüz metin tenkidi çalışmalarına bakıldığında oldukça farklı kıstasların kullanıldığı görülmektedir.<sup>36</sup> Nitekim Mehmet Erdoğan da akla muhâlefeti de batını inkıtâ'ın karineleri içerisinde zikretmiştir<sup>37</sup>. Serahsî ve Pezdevî sonrasında bazı Hanefî ulemâsının manevî inkıtâ' yerine akla muarazayı kullanmış olduklarının belirtilmiş olması, manevî inkıtâ' düşüncesinin aslında akla dayanan bir eylem olduğu sonucunu doğurmaktadır. Gerçi insanın yorumlama yetisinin kaynağı akıl olduğu için akli pasif ya da aktif konumda tutan tüm yorumlar kaynağı itibari ile akli yorumlardır.

Cessâs, Allah'ın akla kötülükten kaçınma ve iyi şeylere uyma özelliğini verdiğini belirtir ve bunu zorunlu bir şey olarak görür.<sup>38</sup> Ayrıca, akli Allah'ın hücceti olarak niteler ve akla aykırı düşen haberin kabul edilemeyeceğini, ancak makul bir tevîlinin olması durumunda tevîl edileceğini ifade eder<sup>39</sup> ve Hanefî mezhebinin görüşünün de bu yönde olduğunu belirtir.<sup>40</sup> Cessâs akılcılıkta o

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (v. 385), *Sunen*, I-V, thk.: Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut, 1424/2004, V, 371.

<sup>33</sup> Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından “Münkerü'l-hadis” ve Farklı Kullanımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1997, s. 206

<sup>34</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, III, 19, 20.

<sup>35</sup> bkz. Cessâs, *Usûl*, III, 135, 136; Ebü'l-Hüseyn, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (v. 436/1044), I-II, Dimeşk, 11384/196, s. 641; Râzî, *Mahsûl*, II, 210; Hatîb, *Kifâye*, s. 472; İbn Hacer, *Nüket*, II, 846.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2009.

<sup>37</sup> Mehmet Erdoğan, “Bâtını İnkıtâ”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1986, s. 418.

<sup>38</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 39.

<sup>39</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 121, 122; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 20.

<sup>40</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 122.

kadar ileri gider ki, aklın sahasına giren bir konuda, icmanın dahi kabul edilemeyeceğini söyler<sup>41</sup>. Bu anlayışın manevî inkıtâ‘ düşüncesine katkı sağladığı kanaatindeyiz. Burada aklın ve nassın kıyaslanmalarının kıyas meal farık olduğu, doğal olarak kabul edilemeyeceğini belirtmek gerekir. Çünkü nas aklın hüküm çıkarmak için kullandığı bir veridir ve birbirlerinin yerine geçemezler. Sonuçta nassın kabul ve reddine hüküm veren yine insanın aklıdır.

Hadislerin hem zahir hem de batını yönü de ele alınırsa, hadislerin sıhhat dereceleri ile ilgili yeni bir tasnif yapabiliriz. Bu tasnife göre hadislerin sıhhat durumunu dört kısma ayırabiliriz:

1. Sened ve metin yönünden sahih olan rivâyetler.

Bu tür rivâyetler en güvenilir olan rivâyetlerdir.

2. Sened yönünden zayıf, metin yönünden sahih olan rivâyetler.

Bu tür rivâyetler için manen muttasıl rivâyetler diyebiliriz. Bu tür rivâyetler en fazla tartışma konusu olan rivâyetlerdir. Çünkü senedin zayıf olmasına rağmen, metnin mana yönünden sahih kabulü çok sübjektif bir yaklaşımı ifade eder. Aliyu'l-Kârî ve bazı muhaddisler, sened olarak zayıf olmasına rağmen rivâyetin metnini esas alarak mana itibari ile sahih olduklarına hükmetmişlerdir.

3. Metin yönünden zayıf, sened yönünden sahih olan rivâyetler.

Şaz ve garip kabul edilen rivâyetler bu türün içinde değerlendirilebilirler.

4. Hem sened hem de metin yönünden zayıf olan rivâyetler. Zayıf olduğu konusunda ittifak olan rivâyetler bu kısma girerler. Teoride bunu ileri sürebilsek de zayıf hadisle amel edilip edilemeyeceği tartışmaları ile zayıf hadisin şartları konusundaki ihtilaflar en azında bazı zayıf rivâyetlerin kabul ve reddi konusunun tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.

Usûlü fikh ulemâsının manevî inkıtâ‘nın tespiti için ileri sürdükleri kıstaslara bakıldığında hepsinin muhâlefete dayandığı görülmektedir. Muhâlefet genellikle teâruzü'l-edille konusu bağlığın altında ele alınan bir konudur. Tearuz durumunda izlenecek yol konusunda ise hem fikhî mezhepler hem de hadisçilerin yaklaşımları arasında bazı farklar bulunmaktadır. Tearuz durumunda cumhurun şu sıralamayı izlediği ifade edilmiştir:

1-Deliller arasını cem etmek.

2- Tercih

3- Nesh

4- Berâetü'l-asliyyeye dönüş. Bir görüşe göre de tahyîr, yani müçtehidin dediğini seçmesi.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 58.

<sup>42</sup> Muhammed el-Hafnâvî, *et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn*, Kahire, 1987, s. 64-56.

Cumhura ait olarak zikredilen bu sıralamaya bakıldığında, naslar arası muhâlefetin bulunması durumunda tercihe gidilmesi durumunda, aslında tercih edilen rivâyet sahih, edilmeyen rivâyet ise manen munkatı' olarak kabul edilmiş olacağından, cumhurun yöntemi olarak zikredilen yöntem Haneî usûlü içinde gelişen manevî inkıtâ' anlayışıyla örtüşmektedir.

Tearuz durumunda Haneîlerin şu yöntemi izlediği ifade edilmiştir:

- 1- Nesh
- 2- Tercih
- 3- Cem etmek

4- Eğer cem imkânı doğmazsa Tearuz eden deliller bırakılır ve bunların dışında bir delile yönelir.<sup>43</sup>

Belirttiğimiz gibi Cessâs aklı Allah'ın hücceti olarak niteler ve akla aykırı düşen haberin kabul edilemeyeceğini, ancak makul bir tevilinin olması durumunda tevil edileceğini ifade eder<sup>44</sup> ve Haneî mezhebinin görüşünün de bu yönde olduğunu belirtir.<sup>45</sup> Bu açıklamayı dikkate aldığımızda Haneî mezhebine ait olarak zikredilen bu sıralamanın genel bir uygulama olmadığı anlaşılmaktadır. Tabii ki neshin de bir çeşit muhâlefeti içerdiğini dikkate aldığımızda, mensûh kabul edilen nassın da manen munkatı' değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bu konu ile ilgili nâsîh ve mensûh gibi kavramlar geliştirildiğinden, nesh konusu manevî inkıtâ' kapsamında değerlendirilmemiştir.

Tearuz durumunda hadisçilerin ise şu sıralamayı izlediği belirtilmiştir:

- 1- Cem
- 2- Nesh
- 3- Tercih
- 4- Tevekkuf veya delillerin düşürülmesi.<sup>46</sup>

Bu sıralamaya bakıldığında hadisçilerin muhâlefet sebebiyle manevî inkıtâ'a başvurmalarının üçüncü derecede önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu sıralamada hadisçilerin birinci sıraya hadislerin bir araya getirilmesini koymaları, aslında bir metin değerlendirme usûlünden çok hadislerin sened ve metinlerini karşılaştırmayı amaçladığı için sıhhatin tespiti girişimidir. Sonuçta görüldüğü üzere tüm mezhepler, tearuz durumunda tercihi bir metot olarak kabul etmektedirler. Ancak tercihin ifadesi için kullanılan ıstılahlar ve tercih sebepleri arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

<sup>43</sup> Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları 1992, s. 257.

<sup>44</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 121, 122; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 20.

<sup>45</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 122.

<sup>46</sup> el-Hafnâvî, *a.g.e.*, s. 79.

İnsanın elde ettiği bilgilerin hakikate dayalı bilgi ve zahire dayalı bilgi olmak üzere iki kısma ayrıldığı ifade edilmiştir.<sup>47</sup> Hadis ve fıkıh âlimleri daha çok zahiri bilgiyi esas almışlardır. Bu yaklaşımın temel dayanağı mana âleminin sübjektifliğidir. Bundan dolayı mana yönünden kopukluğun tespiti için geniş bir hadis kültürüne ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

Manevî inkitâ' düşüncesi, insan faktörünün kasıtlı ya da hata ile rivâyetlerde oluşan olumsuzluklardan korunma arzusundan doğmuştur. Nitekim Suyûtî bu olumsuzluğun etkisinin, zahiri bilgi aracı olan senetlerin incelenmesi ile tamamen giderilemeyeceğine işaret etmiştir.<sup>49</sup> Haberü'l-vâhid'in zannî bilgi ifade etmesinin ana gerekçesi de budur. Bunun bir sonucu olarak, bir rivâyetin senedinin sahih olması onun metninin de sahih olmasını gerektirmeyeceği belirtilmiştir.<sup>50</sup> Bu sonuç, Resûlüllâh (s.a.v.)'e olan güvensizliğin değil, insan faktörünün getirmiş olduğu şüphelerin ürünüdür. Zira İslâm âlimlerinin genel kanaati, bir sözün Resûlüllâh (s.a.v.)'e aidiyetinin kesinleşmesi durumunda bu sözün yakînî ilim ifade edeceği yönündedir. Mutevâtir hadisin kati bilgi ifade ettiği düşüncesinin temel dayanağı budur.<sup>51</sup>

İbnü's-Salâh kendi döneminde artık tamamen senede yönelik bir araştırmanın, hadisin sıhhatinin belirlenmesinde etkili olmayacağını fark etmiş ve bunu açıkça ifade etmiştir. Ancak, bundan hareketle geçmiş âlimlerin tespitleri ile yetinilmelidir sonucuna varmış olması, kanaatimizce hatalı bir yaklaşım olmuştur.<sup>52</sup> Zira burada söylenmesi uygun düşen, metin tenkitine ağırlık verilmesi idi. Ayrıca İbnü's-Salâh böyle bir ifade kullanmış olmasına rağmen, en temel hadis usûlü eserini telif ederek aslında bu ifadesi ile hadis alanındaki içtihatları sınırlamayı amaçlamadığını ortaya koymuştur.

Sened tahlili ile râvî kaynaklı problemlerin getirmiş olduğu olumsuzlukların bütünüünün izale edilemeyeceğini göz önünde bulunduran hadis ulemâsı, sened tahlili yanında metin tahlilinin de yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir ve zaman zaman bunu uygulamışlardır. Bundan dolayı hadisin sıhhatinin, râvînin durumu yanında mervînin ifade ve anlam düşüklüğü gibi özelliklerinden de anlaşılabilceği ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Bu açıklamadan ifade ve anlam dü-

<sup>47</sup> Cessâs, *Usûl*, III, 90.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Nüket*, II, 843.

<sup>49</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 75.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Nüket*, I, 474; Celâluddîn, Abdurrahmân Ebü Bekr es-Süyûtî (v. 911 /1505), *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abduvehhâb Abdüllatif, el-Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-İlmiyye 1392/1972, I, 75.

<sup>51</sup> bkz. İbn Hacer, *Nüket*, I, 371.

<sup>52</sup> Takıyyüddîn Ebü 'Amr Osman b. Abdurrahmân (v.643/1245), *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Âişe Abdurrahmân, Beyrut: Muessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye 1413/1993, s. 28, 29.

<sup>53</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 128; İbn Hacer, *Nüket*, II, 844.

şüklüğü de manevî inkıtâ'nın türleri içerisinde girdiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim bu sebeple, klasik dönem âlimleri hadisin sıhhati ve senedin sıhhatini birbirlerinden ayırmışlardır.<sup>54</sup> Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere, hadisin sıhhatinin tespiti her ne kadar sened ve metnin özelliklerine bağlı ise de verilen hükümler, hükmü veren âlimin alana hakimiyeti ölçüsünde oluşan düşünce ve yorum gücünü yansıtmaktadır. Yorumcu ile nakil arasında oluşan düşünce ve duygu bağı örtüştüğünde rivâyetin sıhhati konusundaki kanaat ortaya çıkmakta; düşünce ve duygu bağı kopunca da rivâyetin sıhhati konusundaki kanaat kaybolarak rivâyetin reddine sebep olmaktadır. Bu itibarla da manevî inkıtâ' ve ittisalın büyük ölçüde yorumcunun duygu ve düşünce halini yansıttığını söyleyebiliriz.

Ebû Zur'a hadis ilminde herkesin kendi kanaatini söylediğini, bu kanaatlerin birleşmesi durumunda bir hakikatin ortaya çıkmış olacağını belirtmiş, keza Abdurrahman b. Mehdi de hadis ilminin ilham olduğunu söyleyerek verilen hükümlerin şahsî kanaate dayalı olduğuna işaret etmiştir.<sup>55</sup> Abdüllâh b. el-Mübârek (v. 181/797) de insanların üzerinde uzlaştığı bir konuda en güçlü bir isnadla gelen rivâyetin dahi kendisi için daha kabule şayan olamayacağını belirtip ortak kanaatlerin önemine işaret etmiştir.<sup>56</sup> İsa b. Ebân (v. 220/835) da mutevâtir wadî'i: "Çok farklı düşünce ve mezheplere sahip olan insanların üzerinde ittifak sağladığı rivâyet" olarak tanımlayarak<sup>57</sup> rivâyetin kabulünde toplumsal uzlaşmanın önemine işaret etmiştir.

Cessâs da rivâyetlerin kabulünde kişinin kanaatinin önemine işaret ederek, haberu'l-vahid'in kabulü için kişinin zannının rivâyetin sıhhati yönünde ağır basması gerektiğini belirtmiştir. Bunun için de kişinin hem râvî hem de meri konusunda hata yapılmadığı kanaatine ulaşması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca kişinin kanaatinin hadiste adalet ya da zabttan kaynaklanan bir hata bulunduğu yönünde olması durumunda, rivâyeti kabul etmesinin caiz olmayacağını söylemiştir.<sup>58</sup>

Haneî fıkıh usûlü içinde ortaya çıkan manevî inkıtâ' düşüncesi ortak ve yaygın bir kavrama dönüşmemişse de hadis usûlü içinde bu kavramın yer almasının, hadis usûlüne bir zenginlik kazandıracığı kanaatindeyim. Buna göre munkatî' hadisin manevî ve zahiri olmak üzere iki kısımda değerlendirilmesi

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Nüket*, I, 474.

<sup>55</sup> bkz. Ebû Abdillâh el-Hakim (v. 405), tahkik: Seyyid Mu'azzam, *Ma'rifetu Ulumi'l-hadis*, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1397/1977, s. 113.

<sup>56</sup> Hatib, *Kifâye*, s. 474, 475: "إجماع الناس على شيء أو ثقت في نفسي من سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة" "عن عبد الله بن مسعود".

<sup>57</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 50.

<sup>58</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113.

gerekir. Manevî inkıtâ‘ altında, münker, şaz, ferd, garip ve batıl hadisler değerdendirilmelidir. Zahiri inkıtâ‘nın altında ise mürsel, muallak ve mu‘dal rivâyet türleri değerdendirilmelidir.

Tabii ki Hanefî uslüne göre mürsel rivâyetler makbul hadis kısmında değerdendirildiği için sahih hadis kısmına, hadis usûlüne göre ise bazı istisnalar hariç zayıf hadis kısmına girerler. Bu itibarla da mana yönünden doğrudanan mürsel hadislerin de manen sahih olarak nitelenmesi bizce doğru bir yaklaşım olacaktır. Tabii ki burada manen sahih ifadesinin rivâyetin manen muttasıl olduğu şekilde yorumlanması gerektiğidir. Çünkü bir rivâyetin metnindeki bilginin manen doğru olması ile bu bilginin Hz. Peygamber’e isnad edilmesi aynı şey değildir. Rivâyetin manen doğru olması, metnin içerdiği bilginin dini maksatlar ve referansalar tarafından doğrudadığı anlamındadır. Yoksa bu bilginin peygamberden geldiği anlamında değildir. Nitekim birçok mevkuf ve maktu rivâyet mana itibari ile sahih olmasına rağmen, peygambere nispetleri doğru değildir. Bu yüzden metin açısından sahih olan mevkuf rivâyetlerin hükmen merfû‘ olarak değerdendirilmesi de bizce doğru bir yaklaşım değildir.<sup>59</sup> Bundan dolayı Hanefî ulemâsının manevî inkıtâ‘ kavramını geliştirmelerin rağmen, manevî ittisal kavramını geliştirmemiş olmalarını bilinçli bir tavır olduğu kanaatindeyiz. Çünkü manevî ittisal kapısının açılması durumunda her isteyenin kendi doğrusunu Hz. Peygamber’e nispetinin yolu açılmış olacaktır. Bundan dolayı munkatî‘ hadiste olduğu gibi muttasıl hadisi de zahiren muttasıl ve mana itibari ile sahih olmak üzere iki kısma ayırmak gerekir. Çünkü bazı hadis ulemâsı fiten, melâhim, terğib, terhîb ve fedâiulü’l-a‘mâl içerikli mevkuf bazı rivâyetleri hükmen merfû‘ kabul ederek mana itibari ile muttasıl kabul etmişlerdir.<sup>60</sup> Bundan dolayı biz hükmen merfû‘ anlayışını doğru görmediğimizi daha önce de belirttik.

Tabii ki Hanefî fıkıh usûlcülerinin, munkatî‘ hadis türlerinin tümünü mürsel kavramı ile açıklamaya çalışmaları da bizce uygun değildir. Bu konuda muhaddislerin taksim ve tasnifinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Bu farkın doğmasının ana sebebinin hadisçilerin daha çok senedle ilgilenmeleri, fıkıhçıların ise metinle ilgilenmeleri etkili olmuş olmalıdır.

Bu açıklamalar ışığında manevî inkıtâ‘ı: “*Rivâyetin kaynağına nispetinin zahir veya mana açısından muaraza gerekçesi ile nefyedilmesidir*” şeklinde tanımlayabiliriz. Burada “kaynağına nispetinin” ifadesini kullanmamızın sebebi içtihat ya da değerdendirme yapanın, râvînin naklettiği metin ile metnin nakledildiği kaynak arasındaki bağlantıyı nefyetmesidir. Burada “zahir ya da mana açısından” ifadelerini kullanmamızın sebebi nispetin nefyinin isnad ve râviler ola-

<sup>59</sup> Geniş bilgi için bkz. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber’e Nispeti*, Ankara: OTTO Yayınları 2015, s. 35-42.

<sup>60</sup> bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber’e Nispeti*, s. 35-42.

bileceği gibi tamamen metnin içeriğine yönelik de olabileceğidir. “Nefyedilmesi” ifadesini kullanmamızın sebebi, nispetin nefyinin içtihat ya da değerlendirme yapan kişinin tasarrufu olduğuna, rivâyetin kendisi ile doğrudan alakalı olmadığına işaret etmektir.

### III. Manevî İttisâl

Haneî ulemâsı inkıtâ'ı zahir ve batın olarak nitelemiş olmasına rağmen manevî ittisâl kavramlaştırmamışlardır. Bunun yapılmamasının ana sebebi mana âleminin çok sübjektif olması olmalıdır. Haneî usûlcüler tarafından özellikle mürsel hadisin delil olarak kabul edilmesi bir tür manevî ittisâl olarak değerlendirilebilir. Ancak Haneî ulemâsı mürsel hadisi savunurken, metnin içeriğinden hareket ile bir savunma yapmak yerine, râviye dayalı bir savuma yapmalarından,<sup>61</sup> Haneîlerin mürsel hadiste zahiri ittisâli esas aldıkları anlaşılmaktadır.

Buradaki temel sorun, Haneî ulemâsının mürsel rivâyetleri kabullerinin isnadı önemsemedikleri şeklinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususudur. Bizce Haneîlerin mürseli kabul etmeleri isnad karışıklığı olarak değerlendirilemez. Çünkü Haneî ulemâsı manevî inkıtâ'ı savunurken aynı şekilde râvî kusuru ve isnadın önemine vurgu yapılmıştır. Ayrıca Ebû Hanife'nin döneminde isnada sistemine duyulan ihtiyaç yaygınlaşmadığı için Ebû Hanife'nin rivâyetler de ittisâl şartını aramaması gayet doğaldır. Aynı şekilde İmam Şafi'nin kendi döneminde isnad kullanımına duyulan ihtiyaç sebebiyle mürsel rivâyetlerin kabulünü bazı özel şartlara bağlaması, rivâyet tarihi dikkate alındığında gayet doğaldır. Tabii ki Haneîlerin mürsel ve mevkuflarını rivâyetleri delil olarak kabul etmeleri, rivâyetlerden daha geniş şekilde yararlanmalarını sağladığından, bunu hadis karışıklığı olarak değil; aksine hadise sahip çıkmak olarak değerlendirilmesi daha makuldür.

Tabii ki metne önem vermek Haneî ulemâsı gibi muhaddislerin de görüştür. Nitekim hadis ulemâsı da senedi itibari ile zayıf kabul ettikleri bazı rivâyetleri farklı kıstasları dikkate alarak mana itibari sahih kabul etmişlerdir. Bu tür örneklerden birisi Resûlüllâh'tan deniz ile ilgili nakledilen: “هو الطهور ماؤه الحل ميتته/Suyu temiz ve ölüsü helaldir” rivâyetidir. Bu rivâyetin senedinin kopuk olduğu belirtilmiş olmasına rağmen ulemânın içeriğini kabulü sebebiyle manen sahih olduğu ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Hadis ulemâsı bazen cerh tadil konusunda bazen de rivâyetler konusunda kalbi durumlarına dayanarak değerlendirme yapmışlardır. Ancak onlar bu kalbi durumlarını bazı mutasavvıfların

<sup>61</sup> bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1985, s. 100-110.

<sup>62</sup> Ebû ÖmerYûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr (v. 463), *İstizkâr*, I-IX, thk. Sâlim Muhammed, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye 1421/2000, I, 158, 159.

yaptığı gibi<sup>63</sup> yakını mutlak bir bilgi olarak sunmamışlardır.<sup>64</sup> İbn Huzeyme (v. 311/923), Malik'ten yaptığı rivâyetler konusunda kalbinde huzursuzluk hissettiği için Ahmed b. İsmail'in rivâyetlerini terk ettiğini belirtmiştir.<sup>65</sup> ez-Zehebi de bir râvî ile ilgili yaptığı değerlendirmesinde, rivâyetinin batıl olduğuna insanın kalbinin şahitlik ettiğini söylemiştir.<sup>66</sup> Bu durum hadislerin sıhhati konusunda hadis ulemâsının da sezgiyi kullandıkları; ancak peygamberler dışında insanın mutlak doğru bilgi iddiasını kabul etmedikleri sonucunu doğrulamaktadır ki, bu tutum bazı mutasavvıfların da görüşüdür.<sup>67</sup> Nitekim Ebû Hâtim'in verdiği cevaptan tatmin olmayan muhatabının, "Yani sen gaybı bildiğini mi iddia ediyorsun?" eleştirisine, böyle bir iddiada bulunmadığını, sadece ortada bir sezgi ve anlayışın (*fehm*) söz konusu olduğunu belirtmiş olması da buna delalet etmektedir.<sup>68</sup> Nitekim Juynboll da sezgiye dayalı anlayışın metinlerde bulunan nekâretten dolayı erken dönemlerde ortaya çıktığını; ancak bunun yeterli ölçüde kullanılmadığını belirtmiştir.<sup>69</sup>

Tabii ki manevî ittisal anlayışının sistemleştirilmesi ise daha çok bazı tasavvuf ehli arasında yaygınlaşmıştır. Hadis ulemâsının bunları kavramlaştırması ya da kavramların içeriğine dâhil etmemesinde, özellikle tasavvuf ehlinin bu alandaki aşırılıklarının da etkisi olmuş olmalıdır. Nitekim bazı insanların hadis uydurmayı sevap gördüklerinin belirtilmiş olması<sup>70</sup> buna delalet etmektedir. Tasavvuf ehlinin mana ile ittisali daha çok keşf ve ilham ile açıklamaya çalışmaları konuya farklı bir yaklaşım getiriyor gibi gözükse de keşf ve ilhamın kişinin manevî dünyasıyla bağlantılı olması sebebiyle, bu tür haberleri manen muttasıl olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Bunun yerine nakledilen keşfi bilginin doğruluğuna inanılıyorsa manen muttasıl yerine manen sahih

<sup>63</sup> Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivâyeti Meselesi1, *Dinbilimleri*, cilt 4, Sayı 4, 2004, s. 164; Ferhat Gökce, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, Ankara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, (Basılmamış doktora tezi), Ankara, 2010, s. 90.

<sup>64</sup> Örnekler için bkz. İbn Ebi Hâtim, *el-İlel*, IV, 75, 436; VI, 201, Suyûtî, *el-Le'ali'l-mesnû'a fi ehadisi'l-mevzu'a*, I, 233.

<sup>65</sup> bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 14.

<sup>66</sup> bkz. Zehebi, *Mizân*, I, 82.

<sup>67</sup> Fikret Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (h. IV ve V/m X, XI)*, (Basılmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Konya, 2006, s. 331.

<sup>68</sup> Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî (v. 327/ 938), *el-Cerhu ve't-ta'dil*, I-II, X, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1271/1952, I, 349 350.

<sup>69</sup> G.H.A. Juynboll, *Hadis Tarihi*, s. 201, 2002. Sezgisel hadisçilikle ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Kırbâşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitabiyat 2004, s. 313-319.

<sup>70</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'ât*, I, 7.

kavramının kullanılması hem Haneî usûlü ve hem de hadis usûlüne uygun olacaktır.

Nitekim hadis ulemâsı da nadiren bir rivâyetin senedinin sahih olmadığını belirtmiş olmalarına rağmen rivâyetin manen sahih olduğunu belirtmişlerdir. Bu tür rivâyetlerden bir tanesi yaygın olarak bilinen levlâke hadisidir. Ali el-Kârî bu rivâyetin senedinin sahih olmamasına rağmen mana itibari ile sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>71</sup> Yine farklı rivâyetlerde de buna benzer değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>72</sup> Levlake hadisinin manen sahih olması da tartışmaya açık bir konudur, çünkü bu rivâyet kelamın ana tartışmalı konularından olan Allah'ın bir sebebe bağlı olarak yaratıp yaratmadığı konusu ile yakından bağlantılıdır. Allah'ın sebeplere bağlı olarak yaratmadığı görüşünde olanlar için bu rivâyet manen de doğru değildir. Tabii ki belirttiğimi gibi manen muttasıl olma ile manen doğru olmak arasında fark vardır. Bu tür rivâyetlerin manen doğru kabul edilmesi durumunda yorumla alakalı bir sorundan bahsedilebilir; manen muttasıl olarak kabul edilmesi durumunda ise yorumun ötesinde rivâyetin sıhhatinin tespiti ile ilgili bir usûl sorunu olur ve hadis usûlünün ilgi alanına girer. Yine belirttiğimiz gibi bu tür rivâyetleri merfû' ya da mutasıl olarak değerlendirilmesi, kişel duygu ve düşüncelerin Hz. Resûlüllâh'a nispetinin yolunu açacağı için hadis uydurmayı meşrulaştırma riski taşımaktadır. Bazı sûfler hadislerin sıhhatini savunurken Hz. Peygamber'le (s.a.v.) bağlantı kurduklarını ve rivâyetlerin sahihlik ve zayıflıklarını ondan öğrendiklerini iddia etmiş olmaları,<sup>73</sup> bu riski açık olarak gözler önüne sermektedir.

Belirtildiği üzere bazı tasavvuf ehli senedlere önem vermemiş, rivâyetlerin manasını esas almışlardır.<sup>74</sup> Bu yaklaşımın farklı bir usûl olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışma açık olmakla birlikte, şahsı kanaatimiz bu konunun rivâyet usûlü kapsamında değil epistemoloji sorunu kapsamında değerlendirilmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağı yönündedir. Ayrıca sûflerin tamamen sezgiye dayalı bir metot izledikleri de söylenemez. Nitekim özellikle ilk dönem sûflerinin muhaddislerin hadis usûlüne büyük oranda uydukları belirtilmiştir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> bkz. Ali b. Sultân el-Kârî (v. 1014), *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri's-mevdû'a*, tahkik: Muhammed es-Sabbağ, Beyrut: Dârü'l-emâne tarihsiz, s. ۲۹۰.

<sup>72</sup> Ali b. Sultan el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi ehbâri'l-mevzû'a*, s. 227, 282, 283.

<sup>73</sup> Yıldırım, Ahmet, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 1-2-3, 1997, s. 114, 115;

<sup>74</sup> Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", s. 111.

<sup>75</sup> Fikret Karapınar, *Muhaddis Sûflerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (h. IV ve V/m X, XI)*, s. 332.

Birçok hadisin uydurulduğunu, mana âleminin kişinin kendi duygu ve düşünce hali ile bağlantılı olduğu için enfüsi değerlendirmeler kategorisindedirler. Nitekim süfliğin irfânî geleneğinin bir parçası olduğu, buna bağlı olarak da ayetlerde olduğu gibi hadislerde de zahiri ve batını bilginin bulunduğunu iddia ettikleri belirtilmiştir.<sup>76</sup>

Hadis ve sūflerini rivâyetlere yaklaşımı kıyasladığımızda, özellikle ameli tasavvuf ekolünün klasik hadis usûlüne yakın olduğu,<sup>77</sup> nazari tasavvuf ekolünün ise tamamen farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle nazari tasavvuf ekolü batını sıhhati esas alırken zahiri sıhhati ikinci plana atmaktadır.<sup>78</sup> Hadis usûlü ile ameli tasavvuf ekolü ise zahiri sıhhati esas alırken istisnai durumlarda batını sıhhati de dikkate aldıkları görülmektedir.

Çünkü senedin dikkate alınmadan rivâyette bulunulması zaman Peygamberi tarihi kişiliğinden soyutlayarak metafora dönüşmesini sağlar. Bazı mutasavvıfların rüya, ilham ve keşif yoluyla hadislerin sıhhatini tespitte çalışmaları<sup>79</sup> da manevî ittisal anlayışının bir çeşidi olarak kabul edilebilir.

Suhreverdî'nin (v. 632/1234) İlimlerin ilk ve dağılma noktası olarak Rasûlulah (s.a.v.)'i ilimlerin ilk kaynak ve dağılma noktası olarak niteleyerek dinin bu ilmin zahirinden ortaya çıktığını ileri sürmesi, Hz Muhammed'i ilmi bir metafora dönüştürmüştür. Bu anlayış her türlü iyi ve güzel sözün peygambere nispet edilebileceği rivâyetlerinin batını bir yorumuna benzemektedir. Hadis ilmi açısından en temel sorun keşif yoluyla Hz. Muhammed'den elde edildiği iddia edilen bilgilerin merfû' muttasıl hadis kavramı içerisinde değerlendirilemeyeceği meselesidir. Burada var olan bir başka sorun da bu tür rivâyetlerin ilmi değeri ve bağlayıcılığıdır. Uydurma rivâyetleri de merfû' kavramı içerisinde değerlendirenlere göre bu tür rivâyetlerin de merfû' hadis kısmında değerlendirilmesi mümkündür. Ancak bu tür rivâyetler merfû' kısmında değerlendirilmesi durumunda, mevzu hadis kısmında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Bunların hadis olarak değerlendirilmesi durumunda, dini bağlayıcılık kazanmaları da zorunlu bir hal alabilir. Bundan dolayı bu tür rivâyetlerin hadis kısmında da değerlendirilmemesi en doğru tercih olacaktır. Bu tür rivâyetler sonuç itibari ile kişisel hal ve tecrübeleri ifade etmektedirler, başkalarını bağlayıcı bir hüküm de içermemektedirler.<sup>80</sup> Bu itibarla bu tür rivâyetlerin manen muttasıl kavramı içerisinde de değerlendirilmeleri uygun değildir.

<sup>76</sup> Gökce, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, s. 471, 472.

<sup>77</sup> Gökce, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, s. 177-196.

<sup>78</sup> Gökce, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*, s. 196-217.

<sup>79</sup> Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", s. 114.

<sup>80</sup> Avcı, *Keşif Yoluyla Hadis Rivâyeti Meselesi*, s. 189.

Bundan dolayıdır ki muhaddislerin büyük bir kısmı bu riskleri gördükleri için özel durumlar hariç bu tür bir metodun kullanılmasını hoş görmemişlerdir. Manevî ittisal kavramını geliştirmemelerinin ana sebebi de bu durum olmalıdır. Nitekim mana itibari ile sahih olan ancak nakil olarak sabit olmayan birçok rivâyetin terk edilmiş olmasının,<sup>81</sup> ana sebebi de bu durum olmalıdır.

#### IV. Sonuç

Özellikle Hanefî fıkıh usûlü âlimleri tarafından kullanılan “manevî inkıtâ” kavramı, hadis usûlü ulemâsının kullandığı şaz, münker, garip, muallel ve zayıf hadis kavramlarının karşılığıdır. Bu itibarla, hadis usûlü âlimlerinin kullandığı kavramların muarazanın türlerini de ortaya koyduğu için daha bilimsel bir yaklaşımı ifade etmektedir. Hanefî Usûlü âlimlerinin geliştirmiş olduğu zahiri ve batını inkıtâ ayırımı ise inkıtâ'ın türünü de belirlemesi itibari le daha bilimsel bir ayırım olarak gözükmektedir. Ancak hadis ulemâsının zahiri inkıtâ'ı mürsel, munkatı', mudal ve muallak gibi zahiri inkıtâ'ın türlerine göre ayırmış olmaları itibari daha bilimsel bir metot izledikleri söylenebilir.

Hem hadis hem de Hanefî usûlcülerinin batını metin merkezli değerlendirmeleri de dikkate almalarına rağmen, rivâyetlerin manen Rassulullah'a nispetini bilinçli bir şekilde kavramlaştırmadıkları anlaşılmaktadır. Bu tutumlarında özellik bazı sûflerin batını sıhhat ve ittisale aşır önem vermelerinden kaynaklanmıştır. Muhaddis ve fıkıh usûlcülerinin Sûflerin keşf, ilham ve rüya gibi metotlarla elde ettikleri bilgileri bu kapsamda değerlendirmemeleri de buna delalet etmektedir.

Hanefîlerin mürsel rivâyetleri delil kabul etmeleri onların isnada değer vermemelerinden değil, aksine rivâyete verdikleri üstün değerden kaynaklanmıştır. Nitekim bu tutumları sebebiyle rivâyetlerden çok daha geniş bir şekilde yararlanma imkânı bulmuşlardır. Ancak bu tutumları, metni merkeze koydukları yorumlarına yol açmış olsa da, Hanefî ulemâsı mürsel hadisi savunurken bunu metin merkezli olarak değil râvî merkezli açıklamaya çalışmış olmaları, tamamen metin merkezli düşünmediklerini göstermektedir.

Özellikle erken dönem mutasavvıfları, büyük oranda hadis ulemâsını birikimine dayalı bir usûl izlemiş olmalarına rağmen özellikle İbn Arabî ile rivâyetlerin batını yönü öne çıkmaya başlamıştır. Bu ise hem hadis hem de fıkıh usûlü âlimlerinin, zahiri sıhhati korumaya yönelik daha da dikkatli davranmalarına yo açtı.

Hadis ve fıkıh usûlü ulemâsı bazen bir rivâyeti mana yönünden sahih olarak kabul etmelerine rağmen, bu rivâyeti Resûlüllâh'a nispet etmekten kaçınmışlardır. Bundan dolayı da manen muttasıl kavramı yerine manen sahih demeyi

<sup>81</sup> bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 319.

tercih etmişlerdir. Bu tavrı geliştirmelerinde mana âleminin çok sübjektif olması etkili olmuş olmalıdır.

### “Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ’ ve İttisâl”

**Özet:** Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinin geliştirmiş olduğu manevî inkıtâ’ anlayışı ile hadis usûlü içinde gelişen inkıtâ’ anlayışının kavramsal bir ihtilaf mı yoksa metot ihtilafı mı olduğu tartışma konusu olmuştur.

Bu çalışmamızda manevî inkıtâ’ düşüncesinden doğan ihtilafın kavramsal olduğu; ancak aynı konu kapsamında Hanefî ulemâsının mürsel hadise yaklaşımlarının kavramsal bir ihtilafın ötesinde metot farklılığı içerdiği sonucuna vardık.

Mutasavvıfların manevî ittisâl ya da inkıtâ’ anlayışları ise bir hadis ya da fıkıh usûlü konusu olmaktan çok epistemoloji ile alakalı bir sorundur. Bundan dolayı hem hadis hem de Hanefî fıkıh usûlü âlimleri konuyu hadis ya da fıkıh usûlü kapsamında değerlendirmemişlerdir.

Aksine manevî ittisâl ve inkıtâ’ düşüncesinin etkisi ile manevî ittisâl ile ilgili kavramların üretilmesinden kaçınmışlardır. Bu çalışmamızda bu konular etrafındaki tartışmaları, karşılaştırma yöntemini kullanarak çözmeye çalıştık.

**Atıf:** Yusuf SUİÇMEZ, “Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ’ ve İttisâl”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIV/2, 2016, ss. 77-94.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis usûlü, İnkıtâ’, Hanefî âlimler, Usûl-i fıkıh, Mukayese metodu.

## Safer Ayına Dair Uğursuzluk Telâkkisi ve Kaynakları

Ayşe Esra ŞAHYAR\*

Kamerî ayların ikincisi olan Safer ayı ile ilgili olarak halk arasında yaygın bir takım olumsuz telâkkiler bulunmaktadır. Kaza ve belâların gökten yağmur gibi yağdığı bir ay olduğu, uğursuzluk taşıdığı, bu ayın uğursuzluğundan, bu ayda başa gelen kaza ve afetlerden korunmak için sadaka vermek gerektiği vb. söylemler dilden dola dolaşmakta, bu ayın girmesi ile bir nevi korku ve panik atmosferi oluşmaktadır. Hatta bu ay meydana gelecek musibetlerden korunmak için özel bir namaz kılmak gerektiğinden dahi bahsedilmektedir. Oysa Safer ayı ile ilgili bu olumsuz düşünceler önemli oranda İslâm öncesi câhiliye inançlarına dayanmakta olup akabinde Şii kültürden beslenmiş pek çok öge ile yaşıatılmıştır.

Safer ayı ile ilgili halk inançlarını, bu inançların dayanaklarını ve eleştirisini ele alacağımız bu çalışmada konuyu öncelikle İslâm'ın uğursuzluk fikrine yaklaşımı itibarıyla değerlendirmek gerekmektedir. Öte yandan zamanın, mekânın veya nesnelerin zarar verme ya da fayda etme kudretinin İslâm inançları ile bağdaşmazlığı üzerinde durmak icap etmektedir.

Uğursuzluk “işlerin ters gitmesine yol açtığına inanılan nesne, olay, fiil ve durum” olarak tarif edilmiştir. Sözelimi karga, baykuş gibi kuşlardan anlam çıkarma âdeti eski Babil ve Mısırlılara kadar gitmekte, câhiliye Arapları arasında da bazı hayvanların adından, ses ve renklerinden olumsuz anlamlar çıkarılmaktaydı.<sup>1</sup> Oysa İslâm inancına göre, hayrı ve şerri ile her şeyi var eden Allah Teâla'dır. Onun takdiri olmadığı sürece hiçbir varlığın bir fayda ve zarar verebilmesi mümkün değildir.

“De ki: Allah sizin için bir zarar veya bir yarar murat etse, O'ndan size gelecek şeyi kim engelleyebilir?” (el-Fetih, 48/11)

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniv., İlahiyat Fakültesi, Hadis, İSTANBUL, asahyar@hotmail.com

<sup>1</sup> Bu tanım için bkz. İlyas Çelebi, “Uğursuzluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLI, 51.

“Allah sana bir sıkıntı verirse, onu O’ndan başkası gideremez. Senin için bir hayır dilerse, O’nun nimetini kimse engelleyemez” (Yûnus, 10/107).

Bu ayetlerde evrende meydana gelebilecek her fayda veya zararın ancak Allah’ın dilemesi ile gerçekleşeceği açık bir dille anlatılmıştır. Dolayısıyla herhangi bir varlığın mutlak anlamda zarar verme gücü olmadığı gibi fayda ya da zarar getirme herhangi bir mekâna ya da zamana da ait olamaz. Bilakis zaman ve mekân Allah’a boyun eğmiştir:

“Görmedin mi, göklerde olanlar, yerde olanlar, Güneş, Ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, bütün canlılar ve insanların pek çoğu O’na secde etmektedir” (el-Hacc, 22/18).

Allah’a muvahhid olarak inanan bir insan bu varlıklardan herhangi birinin, Güneş’in, Ay’ın ya da onların hareketleri ile oluşan zamanın, takvimin fayda veya zarar verici olduğunu kabul etmez. Bilakis bu nesnelere ya da zamana güç atfetmek tevhid inancına aykırıdır:

“Onlara şöyle de: Allah’ı bırakıp da size hiçbir zarar ve fayda veremeyen şeylere mi kulluk ediyorsunuz? Her şeyi duyan, her şeyi gerçek mahiyeti ile bilen Allah’tır” (el-Mâide, 5/76).

Bu ayet-i kerîmelerin yanı sıra konu ile ilgili düşünceye önemli bir zemin oluşturduğunu düşündüğümüz bir hadîs-i şerîften de söz etmek gerekmektedir:

Hz. Peygamber Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye hitaben: “Ey Abdullah b. Kays! ‘Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh’ de. Bu söz, cennet hazinelerinden bir hazinedir” buyurmuştur (Buhârî, Tevhîd 9).

Bu hadiste bir hazine değerinde olduğu belirtilen “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” zikri, Allah’tan başka güç ve kuvvet olmadığını insana hatırlatan mükemmel bir ifadedir. Bu sözün anlamı ile ilgili olarak İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393) şöyle demektedir:

“Bir kulun bir halden başka bir hale tahavvülü/ değişmesi imkânsızdır. Kişinin durumunu değiştirme gücü ve kuvveti yoktur. Değişim ancak Allah’ın dilemesi ile gerçekleşir.”<sup>2</sup>

Dolayısıyla zilletten izzete, fakirlikten zenginliğe, başarısızlıktan muvaffakiyete, hastalıktan şifaya doğru bir değişim ve dönüşüm (havl/tahavvul) ancak Allah’ın dilemesi ile gerçekleşebilir. Aksi de öyledir. İnsanın başına iyi ve yararlı işler gelmesi de kaza ve musibetlere dücâr olması da sadece ve sadece Allah’ın takdiri iledir. Bu esasa inanmak, tevhid inancının bir gereğidir.

<sup>2</sup> İbn Receb, Zeynuddîn Abdurrahmân el-Hanbelî, *Câmiu’l-ulûm ve’l-hikem*, (thk. Şu’ayb el-Annaût), Beyrut, 1422/2001, I, 482; a.g.m., *Revâiu’l-tefsîr*, (thk. Tarık b. İvedullâh), I-II, Sudi Arabistan, 1422/2001, I, 73.

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan أيام نحسات ya da يوم نحس ifadeleri,<sup>3</sup> helak edilen kavimler hakkındadır. O günler inanmayanlar için helak günleridir ancak müminler için rahmet ve kurtuluş günleri olmuştur. Bu nedenle bu ayetlerden hareketle herkes için musibetler, kaza ve belâlar getiren uğursuz gün ve ay kavramından söz edilemez.

Öte yandan İbn Mes'ûd'dan nakledilen “Uğursuzluk telâkkisi şirktir. Allah bu (vehmi), tevekkül ile giderir”<sup>4</sup> hadîs-i şerîfi de varlıklara uğursuzluk nispet etmenin şirk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Uğursuzluk fikri ile ilgili Enes b. Malik'ten nakledilen “Uğursuzluk yoktur. Uğursuzluk vehmedene vardır”<sup>5</sup> hadisi ise, bu telâkkinin psikolojik boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

O takdirde, Allah'ın yarattığı aylardan biri olan Safer ayında vuku bulacak herhangi bir olayın bizzat Safer ayı ile ilgisi olduğunu düşünmek, felaket ya da musibetleri bizatihi zamana bağlamak temelden tevhid inancı ile çelişmekte olup uğursuzluğu nefyeden hadislere de muhalefet etmektedir. Safer ayı, Allah'ın yarattığı zamanın bir parçasıdır. Ne Safer'in ne de bir başka zaman diliminin varlıklara iyilik ya da şer getirme gücü olamaz.

Mesele tevhid inancı zaviyesinden bu kadar net olmakla birlikte, Safer ayının kaza ve belâlar getirdiği istikametindeki câhilî anlayış bazı Müslümanlar arasında hala varlığını sürdürmektedir. Bu anlayışı “câhilî” olarak nitelendirmemizin sebebi hem tevhid akidesi ile çelişmesi hem de İslâm öncesi câhiliye inançlarından kaynaklanmış olmasıdır. Zira câhiliye dönemi Arapları Safer ayını uğursuz addetmekteydi. Bu câhilî inanışın ortaya çıkmasında ise, onların haram aylar ile ilgili bazı uygulamaları yer almaktadır.

Haram aylar Hz. İbrahim'den itibaren Araplar arasında savaşın haram kabul edildiği aylardır. Haram aylardan Kur'ân-ı Kerim'de de iki ayette çoğul (eş-huru'l-hurum), dört ayette tekil kalıpla (eş-şehru'l-haram) söz edilmiştir:

“Gökleri ve yeri yarattığı gün koyduğu ölçü uyarınca, Allah'a göre ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte doğru din ve doğru hesap budur. O halde bu aylarda savaş başlatarak kendinize zulmetmeyin” (et-Tevbe, 9/36).

Haram aylar Ebû Bekre'den nakledilen bir hadîs-i şerîfte “Üçü ardı ardına gelen Zilkade, Zilhicce ve Muharrem ayları ile Cemaziyelâhîr ve Şaban arasındaki Receb-i Mudar ayı” olarak tarif edilmiştir.<sup>6</sup> Bu aylardan ardı ardına gelen Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem aynı zamanda hac aylarıdır. Hacı kabilelerinin yola çıkıp ibadetlerini ifa ederek tekrar memleketlerine döndükleri aylardır.

<sup>3</sup> bkz. el-Fussilet, 4\16 ve el-Kamer 54/19.

<sup>4</sup> Ebu Davud, “Tıp” 24; Tirmizî, “Siyer” 43; İbn Mace, “Tıp” 43

<sup>5</sup> İbn Hibban, Muhammed b. Hibban el-Büstî, *es-Sahîh*, XVIII, 439

<sup>6</sup> Buhârî, “Bed'ü'l-halk” 2.

Bu aylar özellikle de hacıların güven içinde seyahat edebilmeleri için barış aylarıdır. Bu ayların kutsallığına saygı gösterilir ve her türlü savaş ve saldırganlıktan kaçınılması esastır. Öyle ki bir kişi bu aylardan birinde babasının katiline dahi kastlasa, karşılık vermez. Özellikle bedevi Araplar arasında yaygın olan yol kesicilik, yağma, kervanlardan haraç alma gibi her türlü saldırganlık yasaktır.<sup>7</sup> Ancak Araplar câhiliye döneminde haram aylar yasağını delmenin peşine düşmüş, hileli yollarla bu aylarda saldırganlığa ve savaşa zemin aramışlardır. Haram aylar yasağını delmenin hileli yolu “nesî” uygulamasıdır:

Nesî, kamerî takvimin şemsî takvime uyarlanması, böylece bir ayın haramlığının bir başka bir aya ertelenmesidir. Ardı ardına üç ayın haram kabul edilmesi câhiliye Araplarını zorladığı için Muharrem ayını erteler, Safer ayını öne çektiklerini söylerlerdi. Zilhicce’den sonra gelen Muharrem ayına da Safer-i evvel derlerdi. Safer-i evvel’i Muharrem izler, daha sonra Safer ayı tekrar gelir ve böylece sene on üç aya çıkardı. Senenin on üç aya çıkmasıyla da kamerî ve şemsî takvim yaklaşmış olurdu.<sup>8</sup> Câhiliye Araplarının bu hileleri Kur’ân-ı Kerim’de şöyle anlatılmıştır:

“Haram ayların yerini değiştirmek, kâfirlikte ileri gitmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bu, kâfirlerin daha da sapmasına yol açmaktadır. Çünkü onlar Allah’ın haram kıldığı ayların sayısını denkleştirmek, böylece O’nun haram kıldığını meşrulaştırmak üzere kabul ederler. Yaptıkları bu çirkin ameller, onlara güzel görünüyor. Allah kâfirlere doğru yolu göstermez.” (et-Tevbe, 9/37)

Nesî uygulanmayıp Muharrem ayı yerinde bırakılırsa, Safer ayı barışın bitişi ve savaşın başladığı aydır. Nesî uygulansa da Muharrem’in yerine ikame edilen Safer-i evvel, haram ay yasağının çignenerek savaş ve saldırıların başladığı ay olmaktadır. İşte bu nedenlerle Araplar, savaşa çıkanların evlerinin boş kaldığı veya saldırdıkları evleri boşalttıkları için bu ayı “boşluk” anlamına gelen Safer kelimesi ile isimlendirmişlerdi.<sup>9</sup>

Yeniden savaşların başladığı Safer ayı câhiliye insanı için belâ, sıkıntı, mal-mülkün yağmalanması ve ölüm demektir. Bu nedenle bu ayda akdedilen nikâhı bereketsiz sayarlar, boşanma ile sonuçlanacağına inanırlardı. Bu ayda umre yapmak dahi büyük günah kabul edilmekteydi.<sup>10</sup>

Ancak Hz. Peygamber her tür câhilî anlayışla mücadele ettiği gibi Safer ayını uğursuz ve bereketsiz addetme anlayışı ile de mücadele etmiştir:

Ebû Hüreyre’den nakledildiğine göre Resulüllâh bu hususta şöyle buyurmuştur:

<sup>7</sup> bkz. Hüseyin Algül, “Haram aylar”, *DİA*; XVI, 105.

<sup>8</sup> Mustafa Fayda, “Nesî”, *DİA*, XXXII, 578-579.

<sup>9</sup> Kamil Yaşaroğlu, “Safer”, *DİA*, XXXV, 450-451.

<sup>10</sup> Kamil Yaşaroğlu, “Safer”, *DİA*, XXXV, 451.

“Sirayet yoktur, uğursuzluk yoktur, Safer’de ve baykuşta (uğursuzluk) yoktur.”<sup>11</sup>

Saferden bahsedilen bir diğer hadis ise Cabir b. Abdullah’tan nakledilmiş olup şöyledir:

“Sirayet yoktur, Saferde uğursuzluk yoktur, gulyabani yoktur”<sup>12</sup>

Şu var ki ilim adamları bu hadislerde yer alan صفر لا ibaresi ile ilgili muhtelif açıklamalar yapmışlardır. Bir değerlendirmeye göre bu hadislerde yer alan “safer”, midede olduğuna inanılan yılan benzeri bir kurtçuktur. İnsan acıktıkça onu rahatsız eder. Bir diğer izaha göre ise bu hadiste câhiliye Araplarının Muharrem’i erteleyip Safer’i öne çekmeleri geleneği reddedilmiştir.<sup>13</sup>

Aslında صفر kelimesine “mide ve bağırsak kurtları” anlamı vermek ve böylece bu hadisle, parazitlerin varlığının reddedildiğini ileri sürmek ilmî gerçeklerle örtüşmeyecektir. Ancak Araplar arasında Safer ayı ile ilgili telâkkiler dik-kate alınır, bu yorumlardan ikincisi, yani “safer” kelimesine “Safer ayı” anlamının verilmesi daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla ikinci anlam tercih edilirse, “Safer yoktur” ifadesi ile hem nesî reddedilmiş olmakta hem de dolaylı olarak bu ay ile ilgili uğursuzluk telâkkilerine karşı çıkılmış olmaktadır. Nitekim İslâm geleneğinde Safer ayını uğursuzluk ve şer ayı addetme zihniyetine itiraz kabilinde olsa gerek, bu aydan, birçok yerde Saferu’l-hayr diye söz edilmiştir.

Sünen-i Ebî Davud’da bu ibarenin nesî ile ilgili olduğu İmam Mâlik’ten naklen şöyle aktarılmıştır:

“İmam Mâlik’e صفر لا ibaresinin manası soruldu. O da şöyle dedi: Câhiliye’de Safer haram aylardan değildi. Ancak bu ayı bir yıl helal, bir yıl haram kabul ediyorlardı. Hz. Peygamber de bunu yasakladı.”<sup>14</sup>

Yine Sünen-i Ebî Dâvûd’da ‘لا صفر’ ifadesiyle etbâu’t-tabînin büyüklerinden Muhammed b. Râşid el-Huzâî’nin (v. 160) şu açıklaması yer almıştır:

“Câhiliye ehli Safer ayını uğursuz kabul ediyorlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber ‘لا صفر’ buyurdu.”<sup>15</sup>

Bu hadislerden ve açıklamalardan hareketle Safer ayının uğursuz olduğuna dair câhiliye anlayışının İslâm ile reddedildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna rağmen halk arasında Safer ayı ile ilgili olarak bir takım olumsuz düşüncelerin

<sup>11</sup> Buhârî, “Tıb” 19; Ebû Dâvud, “Tıb” 24.

<sup>12</sup> Müslim, “Selâm” 109.

<sup>13</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garibu’l-hadis*, (thk. Muhammed Abdülmuîd Hân), I-IV, Haydarâbâd, 1384/1964; I, 25; İbnü’l-Esir, *Mecdüddîn; en-Nihâye fi garibi’l-hadis*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvi), I-V, Beyrut 1399/1979, III, 35.

<sup>14</sup> Ebû Dâvud, “Tıb” 24.

<sup>15</sup> Ebû Dâvud, Tıb 24. Bu hususta ayrıca bkz. Azimâbâdî, Muhammed; *Avnu’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut 1415, X, 294.

varlığını sürdürmesi dikkat çekicidir. Bu durumda bu düşüncenin nasıl olup da İslâm geleneğinde varlığını sürdürdüğünü araştırma ihtiyacı doğmaktadır. Hakikatte Safer ayının uğursuzluk getireceğine dair Sünnî hadis kaynaklarında herhangi bir bilgi yer almadığı gibi ilginç olan husus, mevzuat edebiyatında dahi bu konunun bulunmamasıdır. Bununla birlikte Şia'ya ait bazı hadis kaynaklarında konu ile ilgili rivayetlere rastlanmaktadır:

el-Muhaddis el-Kummî lakabı ile bilinen Abbas b. Muhammed Rızâ el-Kummî'nin (v. 1359/1940) *Mefâtîhu'l-cinân* adlı meşhur dua kitabında bu hususta şu bilgiler yer almaktadır:

“Safer ayı hakkında;

Bil ki bu ay uğursuzluğu ile tanınmaktadır. Uğursuzluğu yok etmek içinde sadaka, dua ve istiâzeden daha güçlü bir şey yoktur. Kim bu ay incek belâlardan korunmak isterse her gün on defa Muhaddis Feyz el-Kâşânî'nin (v. 1090/1679) ve diğerlerinin naklettiği şu duayı okusun:

‘Ey kuvveti çok olan, ey azabı çetin olan! Ey Aziz olan Ey Aziz olan! Tüm yarattıkların senin azametinin karşısında boyun eğmiştir. Yarattıklarının şerrine karşı sen bana yetiş. Ey Muhsin, Ey Mucmil, Ey Mun‘im, Ey Mufaddil! ‘Senden başka ilah yoktur. Seni tüm noksanlıklardan tenzih ederim. Ben zalimlerden oldum. Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.’<sup>16</sup> Allah’ın salât ve selamı Hz. Muhammed’e ve onun tertemiz ailesine olsun.”<sup>17</sup>

Şii ilim adamı Abbas el-Kummî (v. 1359/1940), Safer ayının başında bu duanın okunması gerektiğini söyler ve duanın ehl-i beytten menkul me’sûr bir dua olduğunu belirtir. Duayı zikrettikten sonra Safer ayında vuku bulan önemli tarihi olayları zikreder. Aslında verdiği bu tarihi bilgiler Şii kültürde safer ayının neden uğursuz kabul edildiğini anlamaya imkân vermektedir:

“37. senede bu ayın ilk günü Sıffin Savaşı başlamıştı. 61. senede ise Hz. Hüseyin’in kesik başı Dımaşk’a getirildi. Benû Ümeyye bugünü bayram ilan etti. 121. senede Safer ayının üçüncü günü İmam Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin şehid oldu. 50. senede bu ayın 7. ya da 28. günü Hz. Hasan şehid edildi. Bu ayın 20.

<sup>16</sup> el-Enbiya, 21/87-88.

<sup>17</sup> el-Kummî, Abbas, *Mefâtîhu'l-cinân*, (Hüveydî, Muhammed, *Şerhu Mefâtîhi'l-cinân* ile birlikte), yy., Dâru'l-melâk, 1415/1995 s. 425 (Kitaba online erişim için <http://shiabooks.net/lib-rary.php?id=5163>).

Günü ise Erbain günüdür. Hz. Hüsey'nin ailesi Şam'dan Medine'ye dönmüştür. Bu ayın 28. günü ise Resûlullâh vefat etmiştir.<sup>18</sup> Son günü ise İmam Rıza'nın zehirlenerek öldürüldüğü gündür."<sup>19</sup>

Abbas el-Kummî, tarih boyunca Safer ayında vuku bulan elim hadiselerle işaret etmenin yanı sıra bir de bu ayın üçüncü gününe özgü iki rekâtlik bir namazdan bahsetmiş, bu namazı es-Seyyid İbn Tâvus'un (v. 664/1266), İmamiyye'nin kitaplarından aktardığını belirtmiştir.<sup>20</sup> Bu namazın ilk rekatında Fatihâ'dan sonra Fetih Sûresi, ikinci rekatında ise Fatihâ'dan sonra Tevhid (İhlas) Sûresi okunur. Yüz defa salavât getirilir ve yüz defa 'Allah'ım Ebû Süfyan'ın ailesine lanet et' denilir.<sup>21</sup>

Aynı müellif bir başka eserinde Safer ayının neden uğursuz kabul edildiğini şöyle izah eder:

"Bil ki bu ay uğursuzluğu ile tanınır. Bu ayın uğursuz olması, Resûlullâh'ın bu ayda Pazartesi günü vefat etmiş olmasından dolayı olabilir. Ya da Allah'ın savaşı yasakladığı üç haram aydan sonra gelmesi ve bu ayda savaşmaya izin verilmiş olması sebebiyle de olabilir. Çünkü insanlar bu ayda evlerini boşaltır ve savaşa hazırlanırlardı. Bu durum da uğursuzluğa davetiye çıkarmaktadır."<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere, câhiliye döneminde Haram ayların çıkışı ile ilgili olan Safer hakkındaki olumsuz telâkkiler, Şii kültür içinde İslâm tarihinde vuku bulan elim olaylar da dikkate alınarak yaşatılmıştır. Daha da ötesi, bu ayın musibetlerinden korunmak adına okunması gereken dualar belirlenmiş, hatta bir de namaz ihdas edilmiştir. Namazın Benû Ümeyye'ye beddua ile sonlanması dikkat çekicidir.

Mirdâmâd (v. 1041/1631) lakabı ile bilinen bir başka Şii müellif de Safer ayı ile ilgili "Kim bana Safer ayının çıktığını haber verirse onu cennetle müjdeleirim"<sup>23</sup> şeklinde bir rivayet nakletmiştir. Dikkat edilirse, bu rivayetin muhtevasına göre, kaza, belâ ve musibetlerle dolu bir ayın bir an önce çıkması arzulanmış, hatta yeni ayın girişini müjdeleyen kişi de cennetle müjdelenmiştir. Nitekim son zamanlarda sosyal medya ve internet aracılığıyla Safer ayından sonra

<sup>18</sup> Burada her ne kadar Resûlullâh'ın Safer ayında vefat ettiği söylenmiş olsa da doğrusu Safer ayında hastalanıp Rebiu'l-evvel ayında vefat ettiği'dir. Bu hususta bkz. Ekrem Ziya el-Umerî, *es-Sîretu'n-nebeviyye es-sahiha*, I-II, Medine, 1415/1995, II, 553

<sup>19</sup> Kummî, el-Abbas, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 425-426.

<sup>20</sup> İbn Tavus'un tam adı Ali b. Mûsâ b. et-Tâvus'dur. Bu İmâmiyye âliminin *el-İkbal bi a'mâli'l-hasene* adıyla belirli günlerde yapılacak ibadetler hakkında bir eseri vardır.

<sup>21</sup> Kummî, el-Abbas, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 425.

<sup>22</sup> el-Kummî, *Vekâyi'u'l-eyyâm*, s. 185.

<sup>23</sup> Mirdâmâd, Muhammed Bâkır el-Hüseyni el-Estrâbâdi, *er-Revâşih es-Semâviyye*, (thk. Gulâm Hüseyin ve Ni'metullâh el-Celîli), yy., 1422, s. 287. (Kitabın metnine şu adresten ulaşılabilir: <http://shiaonlineibrary.com>)

gelen Rebiu'l-evvel ayı müjdesi ile ilgili bir rivayetin dolaştırıldığı herkesin malumudur. Rebî'u'l-evvel müjdesine dair rivayet de muhtemelen bu rivayetten üretilmiş olmalıdır.

Safer ayının uğursuzluğu ile ilgili ayrıca, bu ayda özellikle son Çarşamba gününün insanlar için çok zor bir gün olduğu, gökten inen belâların Safer ayının son Çarşambasında indiğini aktaran rivayetler de karşımıza çıkmaktadır. Yine Şii ilim adamlarından es-Seyyid Hasen Livâsânî'ye ait *Mirkâtu'l-cinân* adlı eserde, “Her sene Safer ayının son çarşambasında üç yüz yirmi bin belâ indiği, bu belâları savmak için sadaka vermek, dua etmek, iyilik yapmak gerektiği” aktarılmıştır.<sup>24</sup>

Safer ayının uğursuzluğu ile ilgili Sünnî literatürde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir bilgi yer almamıştır. Hatta mevzuat edebiyatında dahi bu istikamette bir habere yer verilmiş değildir. Buna mukabil “Çarşamba gününün her zaman uğursuz olduğu” rivayeti, Safer ayı kaydı bulunmaksızın mevzuat literatüründe zikredilmiş, uydurma bir haber olduğu kaydedilmiştir.<sup>25</sup>

Şii kültür içinde, İslâm tarihi boyunca Safer ayında vuku bulan üzücü hadiselerle vurgu yapılarak Safer ayının musibet ayı addedilmiş olmakla birlikte aslında Safer ayında gerçekleşen güzel olayların sayısı da az değildir. Resûlüllâh'ın Hz. Hatice ile evlenmesi,<sup>26</sup> hicret yolculuğun çıkışı, Hz. Safiyye ile evlenmesi,<sup>27</sup> bir rivayete göre Hz. Ali ve Hz. Fatîma'nın evlilikleri de Safer ayında olmuştur.<sup>28</sup>

Safer ayına özgü namaz ve dualarla ilgili bilgiler her ne kadar bazı Şii kaynaklarda yer alsın da yine de bazı Şii ilim adamları bu kabulleri hurafe olarak nitelemekten çekinmemişlerdir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> es-Seyyid Hasen Livâsânî, *Mirkatu'l-cinân*, s. 66-67.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzûât*, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osman), Medine 1386/1966; II, 73; Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Leâli'l-masnûa fi'l-hâdisi'l-mevzûa*, (thk. Ebu Abdurrahmân salah b. Muhammed), I-II, Beyrut 1417/1966, I, 439-442; İbn Arrak, Nuruddîn Ali b. Muahammed, *Tenzihu's-şeria ani'l-ahbâri's-şeniati'l-merfûa*, (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), I-II, Beyrut 1399; II, 55; Fettenî, Muhammed Tahir Ali, *Tezkiratu'l-mevzûât*, yy.: (et-Tibâa el-Müniriyye), 1343, s. 115; Ali el-Kârî, Nuruddîn Ali b. Sultan el-Herevî, *el-Esraru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, (thk. Muhammed es-Sabbağ), Beyrut, ts., s. 396

<sup>26</sup> İbn Seyyidi'n-nâs, Ebu'l-feth Muhammed, *Uyûnu'l-eser fi fûnüni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, (thk. İbrahim Muhammed), I-II, Beyrut 1414/1993, I, 61.

<sup>27</sup> bkz. <http://www.sonpeygamber.info/hz-peygamber-devri-kronolojisi>

<sup>28</sup> Moğoltay b. Kılıç, *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafa ve tarihi men ba'dehu mine'l-hulefâ*, (thk. Muhammed Nizamuddîn), Beyrut 1416/1996, s. 99

<sup>29</sup> Örneğin bkz. Ahmed Halid el-Esedî, “*Hel şehru Safer şehrun'-nuhûse fi'len*”. Online erişim için bkz. <http://www.kitabat.info/subject.php?id=70119>

Bununla birlikte ülkemizde bazı sûfi çevreler, “ulema ve meşâyihın dua ve zikir kitaplarına” dayanarak Safer ayına özgü ibadet ve dualar bulunduğunu ileri sürmektedirler. Hatta neredeyse bu ayın her gününe özgü dualar ve namazlardan söz etmektedirler.<sup>30</sup> Oysa Safer ayına da bir başka aya da özgü hiçbir bir dua veya ibadetin olmadığı hadis ve sünnet ile iştigal eden her ilim adamının bildiği bir husustur.<sup>31</sup> Hatta bu konu ile ilgili müstakil bir çalışma olarak Hindistanlı ilim adamlarından Leknevî'nin (v. 1304), *el-Âsâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* adlı eserinden söz edilebilir. Müellif bu çalışmasında, belli gün ve gecelere özgü ihdas edilen ibadet ve dualardan söz etmiş, bunların uydurma olduklarını izah etmiştir. Bu eserde Safer ayının son çarşambasında kılınacak namaz ile ilgili rivayete de yer verilmiştir.<sup>32</sup>

Sonuç olarak, Safer ayının uğursuzluk, kaza ve belâ ayı olduğu istikametindeki iddiaların hiçbir sahih dayanağı bulunmamaktadır. Câhiliye günlerinden kalan ve aslında sahih hadisler ile reddedilen bu anlayış bazı Şii dua kitaplarında yer edinmiş, zaman zaman sûfi gelenek içinde de aktarılabilmektedir. Oysa bu kabul, zamana güç atfetme, zarar verme kudreti izafe etme itibarıyla tevhid akidesine muhaliftir. Belirli gün ve gecelere özgü ibadetlerin olmadığına dair ilim adamlarının genel kabulleri de dikkate alınır, bu aya özgü bir namaz ya da duadan söz edilemeyeceği ortadadır. Bu kabuller Kur'an'a ve sahih hadislere dayalı bir dini yaşantı yerine bidat ve hurafeler üzere kurulu bir din anlayışının kabullerinden başka bir şey değildir.

<sup>30</sup> bkz. Ahmet Mahmut Ünlü, *Safer Ayında Okunacak Dualar*, İstanbul, 2010.

<sup>31</sup> Bu konuda bkz. M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, İstanbul 2002, s. 174.

<sup>32</sup> Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Âsâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûnî Gazlûl, Bağdad, ts., s. 111.

## Kütüb-i Sitte Musanniflerinin Hadis Kabul Şartları

*İbnü'l-Kayserânî el-MAKDİSÎ\**

*Dr. Selahattin YILDIRIM\*\**

### I. Risâle Hakkında

Aşağıda tercümesine yer verilen risâle,\*\*\* İbnü'l-Kayserânî'nin *Kütüb-i Site*

\* İbnü'l-Kayserânî'nin tam adı Muhammed b. Tâhir b. Ali b. Ahmed b. Ebü'l-Hasen Ebü'l-Fadl el-Makdisî'dir. O, 6 Şevval 448'de (17 Aralık 1056) Kudüs'te ilme önem veren bir ailede dünyaya geldi. Dedelerinin memleketi olan Filistin'in sahil şehri Kayserân'a nisbetle İbnü'l-Kayserânî adıyla şöhret buldu. İbnü'l-Kayserânî, erken yaşta ilim tahsiline başladı, kırktan fazla ilim merkezine seyahatler gerçekleştirdi. Yapmış olduğu bu seyahatler vasıtasıyla birçok hadis âlimiyle bir araya gelme ve onlardan hadis rivâyet etme fırsatı yakaladı; ricâl konusunda uzmanlaştı. Kendi zamanında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nesebini, hayatını ve hadislerini kendisinden daha iyi bilen bir kimsenin bulunmadığını iddia eden İbnü'l-Kayserânî, güçlü bir hadis hâfızı, taassuptan uzak, sünnete bağlı, ilmi ve hadisi önde tutan bir sûfi idi. Önceleri Şâfiî iken dah sonra Zahirî mezhebine intisap etti. İ'tikâdi konularda ise ehl-i hadîsin görüşlerini benimseyip, selef akidesini savundu. İbnü'l-Kayserânî hızlı yürümek, hızlı yazmak ve hızlı okumakla meşhûr olmuş ve "seyyah imâm" diye nitelendirilmiştir. Biyografisini yazan tabakât kitaplarında onun günde yirmi fersah (119,7 km.) yol kat ettiği kaydedilmiştir. Hadis rivâyeti uğrunda yapmış olduğu seyahatlerde ve sonrasında birçok zorlukla ve sağlık sorunlarıyla karşılaşan İbnü'l-Kayserânî, Hemedan'da kendisine bir ev yaptırmış ve orada ikamet etmiştir. Dine ve ilme hizmet ile geçen ve hadis uğrunda seyahatlerle dolu bereketli bir ömrün sonunda, arkasında engin bilgisine şahitlik eden birçok eser bırakarak altmış yaşında bir hac dönüşü 15 Rebîülevvel 507'de (30 Ağustos 1113) Bağdat'ta vefat etmiş ve orada Makberatü'l-'Atika'da defnedilmiştir (Geniş bilgi için bkz. Selahattin Yıldırım, *İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî* (ö. 507/1113) ve *Hadisçiliği* (XI-164 s., yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Eren).

\*\* Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

\*\*\* İbnü'l-Kayserânî Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin *Şurûtu Eimmeti's-Sitte: el-Buhârî ve Müslim ve Ebî Dâvûd ve't-Tirmizî ve'n-Nesâî ve Ibn Mâce* adlı bu kısa hacimli eseri Kahire neşri (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2005, s. 1-26) esas alınmak suretiyle tercüme edilmiştir.

müelliflerinin hadisleri cem' etmede esas aldıkları şartları ortaya koymak amacıyla yapılmış muhtasar bir çalışmadır. Eserde söz konusu şartların neler olduğu üzerinde durulurken diğer yandan bu eserlere şöhret kazandıran ve onları diğer hadis kitaplarından farklı kılan özellikler ele alınmıştır.

*Kütüb-i Sitte* ifadesinin oluşmasında İbnü'l-Kayserânî'nin önemli katkısı söz konusudur. Çünkü hicri altıncı asrın başına kadar, hadisçiler arasında daha ziyade *Kütüb-i Hamse* tabiri kullanılmaktaydı. Bu kavram, el-Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahih'e* ile Ebû Dâvûd, en-Nesâî ve et-Tirmizî'nin *es-Sünen*'lerini ifade etmekteydi. İbnü'l-Kayserânî'nin bu beş kitaba İbn Mâce'nin *Sünen*'ini de dâhil ederek, *Etrâfü'l-Kütübi's-Sitte* ve *Şürûtü Eimmeti's-Sitte* adlı eserlerini yazmasıyla *Kütüb-i Sitte* ifadesi bir istilah olarak kullanılmaya ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla, kavramın oluşumu kadar, yaygınlık kazanmasında da İbnü'l-Kayserânî'nin payı büyüktür.<sup>1</sup>

*Şürûtü Eimmeti's-Sitte*, ilk defa Muhammed Zâhid b. el-Kevserî (v. 1952) tarafından tahkik edilerek Hâzimi'nin *Şürûtü'l-Eimmeti'l-Hamse* adlı eseriyle birlikte 1938'de Kahire'de, 1985'te Beyrut'ta ve 2005'de yine Kahire'de neşredilmiştir. Ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde (v. 1997) bu eseri Ebû Dâvûd'un *Risâle ilâ Ehli Mekke fî Vasfî Sünenih* adlı risalesiyle birlikte 1997 tarihinde Beyrut'ta yeniden neşretmiştir. Öte yandan Muhammed b. 'Ali es-Sûmaî el-Beydânî adlı araştırmacı, Kevserî ve Ebû Gudde'yi tahkik usûlüne uymadıkları gerekçesiyle eleştirmiş ve eseri tekrardan tahkik ederek neşretmiştir.

*Şürûtü Eimmeti's-Sitte* İbrahim Canan tarafından daha önce tercüme edilmiş olup *Prof. Tayyip Okıç Armağanı* adlı kitapta yayınlanmıştır. Bununla birlikte risâlenin yeniden tercümesinin uygun olacağı düşünülmüş ve Türk okuyucuların istifadesine tekrardan sunulmuştur.

## II. Şürûtü'l-Eimmeti's-Sitte

### [13] el-Buhârî ve Müslim'in Şartları

Altı hadis imâmı, yani el-Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Ebû Dâvûd (v. 275/888), et-Tirmizî (v. 279/892), en-Nesâî (v. 303/915) ve İbn Mâce'nin (v. 273/886) her birisi müstakil bir hadis kitabı yazmıştır. Birisinin kitabına aldığı hadisler diğerininki ile birebir aynı değildir. Acaba tümü sıhhat açısından eşit mi, yoksa biri diğerinden bu açıdan farklı mıdır? şeklindeki bir soruya şöyle cevap veririm:

Daha önce Bağdat'ta bazı hadis ehli kişiler bana bu altı hadis imâmının yazmış olduğu hadis kitaplarında (hadisleri almadaki) şartlarının neler olduğunu sordular. Ben de onlara bu şartları teker teker anlattım. Şimdi de onlara verdiğim cevabın aynısını ve tamamını burada zikretmek istiyorum.

Ne el-Buhârî ve Müslim'den ne de diğerlerinden "Ben kitabıma şu şartlara

<sup>1</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003, s. 249.

hâiz rivâyetleri alacağım” diye bir açıklama ve şart nakledilmiş değildir. Fakat eserlerinin incelenmesi neticesinde bu şartların neler olduğu bilinmekte ve her birinin hadisleri cem’ etmede öngördüğü şartlar ortaya çıkmaktadır. Buna göre el-Buhârî ve Müslim’in [14] hadisleri eserlerine alma şartı, rivâyetlerin meşhûr sahâbîye varıncaya kadar güvenilirlikleri noktasında ittifak olan râvîlerin nakletmesidir. Râvîlerin güvenilir olduğu noktasında sika ve sebt olan münekkitler arasında bir ihtilâf olmamalıdır. Aynı zamanda rivâyetin isnâdı munkatı’ değil, muttasıl olmalıdır. Eğer sahâbeden hadisi nakleden iki veya daha fazla râvî varsa bu durum tercihe şayandır. Yok, eğer tek râvî ile nakledilmiş bir hadis ise sahâbîye ulaşan isnâdın sahîh olması durumunda rivâyeti eserlerine almışlardır. Fakat Müslim, el-Buhârî’nin kendince şüpheli bulduğu ve rivâyetlerini almadığı bazı râvîlerden hadis nakletmiştir. Müslim, araştırma neticesinde o râvîler hakkında söz konusu şüpheleri gidermiş ve hadislerini kitabına almıştır. Buna Hammâd b. Seleme (v. 167/784), Süheyl b. Ebî Sâlih (v. 138/755), Dâvûd b. Ebî Hind (v. 141/758), ‘Alâ b. Abdirrahmân b. Ya’kûb el-Medenî (v. 138/755) ve diğerleri örnek verilebilir.

Meşhur olmaları ve rivâyet ettikleri hadislerin çokluğu hasebiyle adı geçen bu beş râvîyi diğerlerine örnek olsun diye zikrettik. Bu râvîlerle ilgili olarak adâlet ve güvenilirliklerini ortadan kaldırmayacak bir seviyede ihtilâf olduğu için el-Buhârî bunların hıfzına güvenip onlardan hadis nakletmemiştir. Müslim ise bu şüpheyi gidermiş ve onlardan hadis nakletmiştir. Meselâ, Süheyl b. Ebî Sâlih babasından yapmış olduğu rivâyetlerde tenkit edilmiştir. Bunun nedeni, Süheyl’in babasından sadece tek sayfalık hadis rivâyet ettiği, diğer rivâyetlerin ise babasının kitabından naklettiği iddiasıdır. el-Buhârî, bu nedenle Süheyl’den bir kaynak olarak rivâyette bulunmayı terk etmiş, [15] onun yerine babasının diğer öğrencilerinden nakilde bulunmuştur. Müslim ise Süheyl’in hadislerini araştırmaya tâbi tutmuş, onun babasından direk alamadığı hadisleri bazen Abdullâh b. Dînâr (v. 127/744), bazen A’mes (v. 148/765), bazen de kardeşi yoluyla babasından rivâyet ettiğini görmüştür. Böylece Müslim’e göre Süheyl’in babasından rivâyet ettiği hadislerin bizatihi babasından aldığı doğrulanmıştır. Çünkü Süheyl’in babasından yapmış olduğu rivâyetler bir sayfadan ibaret olsaydı bu râvîler vasıtasıyla aldığı hadisleri de diğerleri gibi direk babasından naklederdi.

Yine, Hammâd b. Seleme hadis ilminde otoritedir. Muhaddisler ilminden dolayı onu çok da övmüşlerdir. Fakat ne zaman ki bazı yalancıların Hammâd’a ait olmayan hadisleri onun rivâyetleri arasına kattıkları iddia edilince el-Buhârî, sadece Hammâd’ın rivâyetlerine itimat ederek ondan kitabına hadis almadı. Fakat Hammâd’ın güvenilir bir râvî olduğunu belirtmek için bazı yerlerde istişhâd amacıyla ondan rivâyette bulundu. Hammâd’ın rivâyet ettiği hadisleri ise akranları olan Şu’be b. el-Haccâc (v. 160/776), Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Ebû ‘Avâne el-Vâsıtî (v. 176/792), Ebû’l-Ahvas (v. 177/973) ve diğerlerinden nakletti. Müslim ise Hammâd’ın

mutekaddim ve muteahhir birçok arkadaşının sıhhatinde ihtilâf edilmeyen bazı hadisleri ondan rivâyet ettiklerini görünce Hammâd'a itimad etmiştir. Müslim aynı zamanda onun arkadaşlarından bir gurubu görmüş ve onlardan da hadis nakletmiştir. Öte yandan belirtmek gerekir ki Hammâd b. Seleme 'âdil birisidir ve muhaddisler onun güvenilirliği ve hadis ilmindeki otoritesi noktasında ittifak etmişlerdir.

Burada zikrettiğimiz el-Buhârî ve Müslim'in hadislerini almada ihtilaf ettiği râvîlerle ilgili birtakım bilgilerdir.

### **Ebû Dâvûd'un Şartları**

Ebû Dâvûd ve sonrasında gelen muhaddislerin yazmış olduğu kitaplardaki hadisler, üç kısma ayrılmaktadır.

[16] **Birinci kısım**, sahîh olan hadislerdir ki bunlar, el-Buhârî ve Müslim'in kitaplarında yer almıştır. Söz konusu kitaplarda yer alan bu hadislerin çoğu *Sahîhayn*'de tahrîç edilmiştir. Dolayısıyla, el-Buhârî ve Müslim'in şartları hakkında söylenenler bunlar için de geçerlidir.

**İkinci kısım**, tahrîc edenlerin şartlarına göre sahîh olan hadislerdir. Ebû Abdullâh b. Mende'nin (v. 395/1005) naklettiğine göre Ebû Dâvûd ve en-Nesâî'nin şartı, rivâyetlerinin terkinde icmâ edilmemiş olan kişilerden isnâdında inkitâ' ve irsâl olmaksızın muttasıl olarak gelen sahîh hadisleri almaktır.<sup>2</sup> Bu ikinci kısımdaki hadisler de sahîhtir. Çünkü el-Buhârî, ikiyüz bin sahîh ve iki yüz bin sahîh olmayan hadisi hıfz ettiğini söyler. Müslim de, kitabını kabul gören üç yüz bin hadis arasından derlediğini ifâde eder. Daha sonra biz bu iki imâmın kitaplarına aldığı hadislerin tümünün aşağı yukarı on bin olduğunu gördük. Bundan da söz konusu hadislerin dışında daha birçok sahîh hadis var olduğunu anladık. Fakat bu hadisler, sıhhat açısından el-Buhârî ve Müslim'in sahîhlerine aldıkları gibi değildir. Bunlar sıhhat bakımından *Sahîhayn*'de olanlardan daha aşağı konumdadırlar. Çünkü bunlar, neticede el-Buhârî ve Müslim'in görüp de kitaplarına almadıkları hadisler cümlesindedir.

**Üçüncü kısım** ise musanniflerin sahîh oldukları için değil, bilakis ikinci bölümdeki sahîh hadislere [17] zıt oldukları için naklettikleri rivâyetlerdir. Bazen de tahrîc eden kişi bu rivâyetlerin zafiyetini işin ehli tarafından anlaşılabilen ifâdelerle açıklar.

Eğer birisi, "Sahîh kabul etmedikleri hâlde musannifler bu tür hadisleri neden kitaplarına almışlardır?" diye bir soru sorarsa buna üç şekilde cevap verilir:

**Birincisi**, bazıları, bu tür hadisleri rivâyet etmiş ve onları çeşitli konularda delil olarak kullanmıştır. Ebû Dâvûd ve ondan sonrakiler ise, bu tür rivâyet-

<sup>2</sup> bkz. İbn Mende, Muhammed b. İshâk, *Şurütü'l-eyimme*, Riyad: Dâru'l-müslim 1995, s. 72.

lerin zayıflıklarını ortaya koymak ve böylece onlarla ilgili şüpheleri gidermek için kitaplarına almışlardır.

**İkincisi**, Ebû Dâvûd ve diğerleri, el-Buhârî ve Müslim gibi kitaplarına sahîh adını koymamışlar ve eserlerine sadece sahîh rivâyetleri almayı şart koşmamışlardır. el-Buhârî, “Bu kitabıma sahîh hadislerden başkasını almadım ve hacmi büyümesin diye de birçok sahîh hadisi terk ettim” demiştir. Müslim de “Kitabımda tüm sahîh hadisleri toplamadım. Sadece sıhhatleri üzerlerinde ittifak olunanları aldım” demiştir. Onlardan sonra gelen müellifler ise böyle bir açıklamada bulunmamışlardır. Dolayısıyla eserlerine sahîh hadisleri aldıkları gibi sahîh olmayanları da almışlardır.

**Üçüncüsü**, soruyu sorana şöyle de cevap verilebilir: Fıkıh ve diğer ilim dallarıyla iştigal eden birçok âlim, kabul etmedikleri halde eserlerine hasımlarının delillerini alabilmektedirler. Muhaddisler de bu konuda fakihler gibi davranmışlardır denilebilir. Allah daha iyi bilir.

### [18] et-Tirmizî'nin Şartları

Ebû İsâ et-Tirmizî'nin kitabındaki hadisler ise dört kısma ayrılır. Birincisi, kesin sahîh olan hadislerdir ki, et-Tirmizî, bunlarda el-Buhârî ve Müslim'e uygun davranmıştır. İkincisi, el-Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre değil, diğer üç hadis imâmının şartlarına uygun olarak tahric ettikleridir. Bu şartları yukarıda açıklamıştık. Üçüncüsü, karşılaştırma yapmak için getirdikleridir. et-Tirmizî bu türden rivâyetlerin zafiyet nedenlerini atlamamış bilakis bu sebeplerin neler olduğunu açıklamıştır.<sup>3</sup> Dördüncüsünü ise, bizzat kendisi açıklamış ve “Bu eserime fakihlerin amel ettikleri hadislerden başkasını almadım” demiştir. Bu sonuncusu geniş bir şarttır. Çünkü buna göre et-Tirmizî ister sahîh olsun ister olmasın birileri tarafından fıkhîta delil olarak kullanılan ve içeriği ile amel edilen hadisleri eserine almış demek olur. Fakat et-Tirmizî, kendisine yöneltilecek olan bu tenkidi, eserine almış olduğu her bir hadis için gerekli ve yeterli bilgiyi vererek önlemiştir.

et-Tirmizî'nin bir diğer yöntemi de önce sahîh bir sened ile bir sahâbiye ulaşan ve bu sahâbi ile meşhûr olan bir hadisin ifâde ettiği hükme uygun olarak bâb başlığı açmasıdır ki, bu sahâbînin rivâyet ettiği hadisler diğer hadis kitaplarında tahric edilmiştir. Sonra bu hükmü ifâde eden diğer bir sahâbînin rivâyetini zikreder. Fakat bu ikinci sahâbînin rivâyeti diğer hadis kitaplarında tahric edilmemiş ve rivâyetin barındırdığı hüküm sahîh olsa bile bu sahâbiye ulaşan tarikler birinci sahâbînin tariki kadar da güçlü değildir. [19] et-Tirmizî, daha sonraki rivâyete “Bu konuda falan ve falan sahâbîden gelen hadisler de mevcuttur” cümlesini ekler ve rivâyeti hükme esas teşkil eden sahâbî ile birlikte diğer birçok sahâbînin adını da zikreder. et-Tirmizî

<sup>3</sup> Yani tercih edilen görüşün rivâyetini getirdikten sonra bunun karşısında bulunan mecrûh görüşün rivâyetini zikretmiştir ve zayıf olma nedenini açıklamıştır.

bu yöntemi tüm bâblarda değil, bazılarında takip eder.

### el-Hâkim en-Nisâbüri'nin (v. 405/1014) el-Buhârî ve Müslim İçin Öngördüğü Şartı Tenkit Etmesi

Hadis imâmlarının şartları konusunda soru soran kişi, “el-Hâkim en-Nisâbüri *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl* adlı eserinde sizin açıkladığınızdan farklı bir şartı zikretmiştir” dedi. Ben ise “Söylediğin doğrudur” dedim. Çünkü bize Nisâbüri'da Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali el-Edîb eş-Şîrâzî (v. 487/1094) haber verdi ki el-Hâkim en-Nisâbüri şöyle demiştir: “Müttefakun aleyh olan hadislerin birinci kısmı -ki bunlar aynı zamanda sahîh hadislerin birinci kısmını oluşturmaktadırlar- el-Buhârî ve Müslim'in seçmiş olduğu hadislerdir. Bunun örneği şöyle bir hadistir ki, onu Hz. Peygamber'den meşhûr bir sahâbî rivâyet etmiştir. Bu sahâbinin de iki güvenilir râvîsi vardır. Sonra bu sahâbiden iki güvenilir râvîsi bulunan ve sahâbiden hadis rivâyet etmekle meşhûr olan bir tâbiin rivâyet eder. Sonra ondan hâfız, itkân sahibi olan ve dördüncü tabakadan birçok râvîsi bulunan meşhûr bir tebe-i tâbiin âlimi rivâyet eder. Daha sonra da el-Buhârî ve Müslim'in hocası hâfız, itkân sahibi ve adâlet ile meşhûr biri olur. İşte bu sahîh hadisin birinci derecesidir.”<sup>4</sup>

Buna şu şekilde cevap verilir: el-Buhârî ve Müslim, eserlerine hadis nakletme hususunda böyle bir şartı ileri sürmedikleri gibi onlardan böyle bir şey de nakledilmemiştir. el-Hâkim bunu kendi zannı ile takdir etmiştir. el-Buhârî ve Müslim'in kitabında böyle bir şey olsaydı bu güzel bir şart olurdu. [20] Fakat el-Hâkim'in öngördüğü bu şartın ikisinin de kitabında olmadığını görüyoruz. Sahabe tabakasında bu eksikliğe örnek, el-Buhârî'nin, Kays b. Ebî Hâzim'in Mirdâs el-Esemî kanalıyla tahric ettiği “*Sâlihler teker teker giderler ...*”<sup>5</sup> hadisidir. Burada Mirdâs'ın Kays'den başka bir râvîsi bulunmamaktadır. Yine, el-Buhârî ve Müslim, el-Müseyyeb b. Hazn'in Ebû Tâlib'in ölümü ile ilgili hadisini<sup>6</sup> tahric etmişlerdir. Oysa bu hadisi, el-Müseyyeb'ten oğlundan başkası rivâyet etmemiştir. Yine, el-Hasen el-Basrî'nin 'Amr b. Tağleb'den rivâyet ettiği ve el-Buhârî'nin tahric ettiği “*Ben birine mal veririm, hâlbuki vermediğim kişiyi ondan daha çok severim ...*”<sup>7</sup> hadisi de böyledir. Çünkü bu hadisi, 'Amr'dan, el-Hasen'dan başkası rivâyet etmemiştir.

Bu söylediklerimiz Buhârî'deki hususlardır. Müslim'de de durum bundan farklı değildir. Zira o Eğar el-Müzenî'nin “*Kalbim bazen dünya işleriyle buna-*

<sup>4</sup> bkz. el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, İskenderiye: Dârü'd-da've ve ts. s. 33.

<sup>5</sup> el-Buhârî, “Rikâk”, 9.

<sup>6</sup> bkz. el-Buhârî, “Cenâiz”, 81; Müslim, “İmân”, 9.

<sup>7</sup> el-Buhârî, “İmân”, 19; Müslim “İmân”, 68.

lur ...”<sup>8</sup> hadisini tahriç etmiştir. Fakat ondan, sadece Ebû Bürde rivâyette bulunmuştur. Yine, Ebû Rifâ‘a el-‘Adevî’nin rivâyet ettiği hadisi<sup>9</sup> tahriç etmiş, fakat ondan sadece Humeyd b. Hilâl el-‘Adevî rivâyette bulunmuştur. Râfi‘ b. ‘Amr el-Ġifârî’nin hadisini<sup>10</sup> rivâyet etmiş, fakat ondan sadece Abdullâh b. es-Sâmit rivâyette bulunmuştur. Rabi‘a b. Ka‘b es-Sülemî’nin hadisini<sup>11</sup> tahriç etmiş, fakat ondan Ebû Seleme b. Abdurrahmân’dan başkası rivâyette bulunmamıştır. Zikrettiğimiz bu rivâyetler konu ile ilgili pek çok örnekten sadece birkaçıdır. Biz el-Hâkim’in dile getirdiği kuralın temelden yoksun olduğunu belirtmek için bunlarla iktifâ ettik. Şayet sadece bu hususu Şeyhey’nin dönemine kadar tâbiîn ve tebe-i tâbiîn ve onlardan rivâyette bulunanlarda tenkit etmekle meşgul olsak onun *el-Medhal* adlı kitabının tümünden güvensiz hale gelecektir. [21] Fakat el-Hâkim’i tenkit etmenin bir yararı yoktur ve onun diğer kitaplarında da buna benzer eleştiriye açık birçok husus vardır.

İtkân sahibi Hâfız Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Mende (v. 395/1005) de zikrettiğimize yakın tespitlerde bulunmuş ve el-Hâkim’i eleştirmiştir. Bize Ebû ‘Amr Abdülvehhâb b. Ebî Abdullâh b. Mende rivâyet etti: Babası İbn Mende şöyle demiştir: “eş-Şa‘bî ve Sa‘îd b. el-Müseyyeb gibi meşhûr olsa da sahâbîden tek bir tâbiî rivâyette bulunduğu o sahâbî mechûl olur. Ne zaman ki ondan iki kişi rivâyette bulunsun o vakit meşhûr ve hüccet olur. İşte el-Buhârî ve Müslim, sebeplerini açıkladıkları birkaç hadis dışında, sahîh kitaplarını bu kural üzere binâ etmişlerdir. Hadisleri başkaları tarafından bir araya getirilen *ez-Zühri*, *Katâde* ve benzer hadis imâmıların bir rivâyette teferrüd ettikleri hadis garîb diye adlandırılır. Bunlardan iki veya üç kişi müştereken rivâyette bulunduğu azîz diye adlandırılır. Bir gurup kişi bir hadisi rivâyet ettiğinde ise meşhûr diye adlandırılır.” İbn Mende, el-Buhârî ve Müslim’deki birkaç rivâyeti istisna etmiştir. Bu da daha önce işâret ettiklerimdir. Böylece sunduğum bilgilerin doğru olduğu anlaşılmıştır. Doğrusunu ancak Allah bilir.

Ebû Abdullâh Muhammed b. Nasr el-Endelüsî’nin<sup>12</sup> (v. 488/) bize haber verdiği göre Ebû Muhammed ‘Ali b. Ahmed b. Sa‘îd İbn Hazm’ın (v. 456/1064) meclisinde *Sahîhayn*’dan söz edildi. [22] O da *Sahîhayn*’ı övdü ve yüceltti. Daha sonra Sa‘îd b. es-Seker’in (v. 353/963) ders halkasına hadis ehlerinden bir gurup geldi ve “Ey İmâm! Hadis kitapları çoğaldı. Bize istifade edeceğimiz bir kitap tavsiye etsen de onunla yetinsek” dediler. Bunun üzerine

<sup>8</sup> bkz. Müslim, “Zikir”, 12.

<sup>9</sup> bkz. Müslim, “Cuma”, 15.

<sup>10</sup> bkz. Müslim, “Zekât”, 49.

<sup>11</sup> bkz. Müslim, “Salât”, 43.

<sup>12</sup> el-Hümejdî diye bilinen bu âlim, *el-Cem‘ beyne’s-Sahîhayn* adlı kitabın müellifi olup İbnü’l-Kayserânî’nin hocalarındandır.

Şeyh es-Seker sustu, evine gitti, dört adet kitabı üst üste koyarak geldi ve “İşte Müslim’in, el-Buhârî’nin, Ebû Dâvûd’un ve en-Nesâî’nin bu kitapları İslâm’ın ana kaynaklarıdır” dedi.

Herât şehrinde Ebû İsmâ’îl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî’nin (v. 481/1088) yanında Ebû İsmâ’îl et-Tirmizî’den söz edildi. O da şöyle dedi: “Bana göre et-Tirmizî’nin kitabı el-Buhârî ve Müslim’in kitaplarından daha yararlıdır. Çünkü el-Buhârî ve Müslim’in eserlerinden ancak ilimde derinleşmiş olanlar faydalanır. Ebû İsmâ’nın eserinden ise her kesimden insanlar istifade edebilir.”

### İbn Mâce

Rey Şehrinde Hâmûş diye meşhûr olan Hâfız Ahmed b. el-Hasen Ebû Hâtim’in yazmış olduğu eski bir hadis cüzünün üzerinde şöyle bir bilgiye rastladım. Buna göre Ebû Zur’a er-Râzî (v. 264/878) şöyle demiştir: “Ebû Abdullâh İbn Mâce’nin kitabını mutâla’a ettim. İçinde çok azı dışında problemlili hadis bulamadım.” Problemlili gördüğü hadislerin on küsur veya buna benzer bir sayıda olduğunu zikretmiştir. Öte yandan İbn Mâce’nin sahâbe döneminden [23] kendi zamanına kadar ricâl ve şehir tarihine dair yazmış olduğu bir eserini Kazvîn şehrinde gördüm. Bu eserin arkasında arkadaşı Ca’fer b. el-İdrîs’in imzasıyla şunlar kaydedilmişti: “Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce 273/886 yılında Ramazan ayının bitmesine sekiz gün kala Pazartesi günü vefat etti ve Salı günü defnedildi. İbn Mâce’den duyduğuma göre o, 209/824 yılında doğmuştur. İbn Mâce 64 yaşında vefat etmiş, namazını kardeşi Ebû Bekr kıldırmıştır. Defin işlemlerini ise kardeşleri Ebû Bekr, Abdullâh ve oğlu Abdullâh gerçekleştirmiştir.

Bize Rey hatîbi Ebû Zeyd Vâkid b. el-Halîl el-Kazvîni haber verdi: Babam el-Halîl b. Abdullâh el-Halîlî, *el-Kazvîn* adlı eserden naklen şöyle dedi: Abdullâh b. Muhammed b. Yezîd, İbn Mâce ismi ve Rabî’a kabilesinin mevlâsi olmakla tanınır. Sünen tefsir ve tarih ile ilgili kitapları vardır ve hadis alanında geniş bilgiye sahiptir. Hadis kitâbeti için Basra, Kûfe, Bağdat, Mekke, Mısır, Şam ve Rey diyârına seyahatlerde bulundu ve 273/886 yılında vefat etti.

Bize Rey şehrinde hac dönüşü esnasında Fakîh Ebû’l-Kâsım Abdullâh b. Tâhir et-Temîmî haber verdi: Bize ‘Ali b. Muhammed b. Nasr ed-Dîneverî haber verdi: Bize Kadı Ebû’l-Hasen ‘Ali b. el-Hasen b. Muhammed el-Mâlikî haber verdi: Bize Ebû’l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed haber verdi: Bize Ebû Bekr Muhammed b. İshâk haber verdi: Bize es-Savlî haber verdi: Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî şöyle demiştir: “Allah’ın kitabı İslâm’ın temelidir. Ebû Dâvûd’un *Süneni* ise İslâm’ın sözleşmesidir.”

[24] Bize en-Nisâbûr şehrinde Ebû’l-Kâsım ‘Ali b. Abdil’azîz el-Haşşâb haber verdi: Bize rivâyet etme izni verdiği hususlar arasında Muhammed b. Abdullâh el-Bey’ haber verdi: Bize Ebû Süleymân el-Hattâbî haber verdi: Bize İsmâ’îl b. Muhammed es-Saffâr haber verdi: Muhammed b. İshâk es-Sağânî

şöyle demiştir: “Dâvûd aleyhi’s-selâm’a demir yumuşak hale getirildiği gibi Ebû Dâvûd’a da hadis ilmi kolaylaştırıldı.”

Bize münâvele yöntemiyle el-Hasen b. Ahmed Ebû Muhammed es-Semerkanî haber verdi: Bize Ebû Bişr Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Amr haber verdi: Hâfız Ebû Sa’d Abdurrahmân b. Muhammed el-İdrîsî şöyle demiştir: “Hâfız Muhammed b. Îsâ b. Sevra et-Tirmizî ed-Darîr hadis ilminde önder imâmlardan biridir. *el-Câmî*’, tarih ve ilel kitaplarını bir âlimin yazması gerektiği gibi yazmıştır. O, hadis hıfzında darb-ı mesel olmuştur.”

el-İdrîsî şöyle der: Fakîh Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hâris el-Mervezî’den işittim. O da Ahmed b. Abdullâh b. Dâvûd el-Mervezî’den işitmiştir: Hâfız Ebû Îsâ şöyle demiştir: “Mekke’ye gidiş yolundaydım ve bir şeyhten iki cüz hadis yazmıştım. Yolda bu şeyh bizim olduğumuz yere uğradı. Onun hangisi olduğu sordum. Bana falanca diye gösterdiler. Daha önce yazmış olduğum iki hadis cüzünü heybeme koyduğumu zannederek şeyhin yanına doğru yola koyuldum. Yanına varıp merâmımı ona anlattım. Kabul edince okumak için aldığım iki cüzün onlar olmadığını ve yazısız iki defter olduğunu fark ettim. Şeyh, elimdeki cüzlerde hadislerin yazılı olmadığını görünce “Benden utanmıyor musun?” (Neden yazılı olmayan cüzleri okuyormuşsun gibi davranıyorsun?) diye bana çıkıştı. Ben de başımdan geçenleri ona anlattım. Öte yandan kendisine okuyacağım o hadislerin tümünün ezber olduğunu söyledim. Şeyh, “Öyleyse oku” dedi. [25] Ben de ardı ardına tümünü okudum. Şeyh, “Sanırım yanıma gelmeden önce gözden geçirip gelmişsin. O nedenle böyle okuyabiliyorsun” dedi. Ben de “Bana inanmıyorsan bunlardan başka hadisleri oku. Ben de sizin okuyacaklarınızı hemen ezbere okurum” dedim. Bana garîb hadislerinden kırk tanesini okudu ve “Haydi sen de bunları bana oku” dedi. Ben de şeyhin okuduğu gibi, bir harfinde bile yanılmadan onları okudum. Şeyh, “Hıfzı senin gibi güçlü olan başka birisini görmedim” dedi.

### en-Nesâî’nin Şartları

Bize Ebû Bekr el-Edîb haber verdi: Bize Muhammed Abdullâh el-Beyyî’ haber verdi: Bize Ebû’l-Hasen Ahmed b. Mahbûb er-Ramlî Mekke’de icâzet yoluyla haber verdi: Ebû Abdurrahmân b. Şu’ayb en-Nesâî şöyle demiştir: “*Sünen* kitabımı bir araya getirmeye başladığımda kendilerinden hadis rivâyet etmekte çekincelerimin olduğu bazı şeyhlerden hadis alıp almama hakkında istiharede bulundum ve sonuçta onlardan hadis almamayı tercih ettim. Bu şeyhlerden âlî isnâd ile rivâyet ettikleri hadisler yerine nâzil isnâdlı olanları tercih ettim. Mekke’de Ebû’l-Kâsım Sa’d b. ‘Alî ez-Zencânî’den bir râvîyi sordum. O da râvîyi tevsik etti. Ben de Ebû Abdurrahmân en-Nesâî’nin o râvînin zayıf kabul ettiğini söyledim. O da “Ey Oğulcuğum! en-Nesâî’nin el-Buhârî ve Müslim’den daha ağır şartları vardır” dedi.

Nisâbûr'da Ebû'l-Kâsım el-Fadl b. Ebî Harb el-Cürcânî'ye şunu okudum: Size Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî es-Sûfî rivâyet izni vererek şöyle demiştir: "Hâfız Ebû'l-Hasen 'Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'ye Muhammed b. İshâk b. Huzeyme ile Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî birer hadis rivâyet ettiklerinde hangisinin rivâyeti daha öncelikli olur?" diye sordum. O da [26] "en-Nesâî'nin rivâyeti takdîm edilir dedi. Çünkü isnâd açısından o daha önde gelir. Üstelik her ne kadar İbn Huzeyme hadis ilminde eşi bulunmayan imâm ve sebt olsa da ben hiç kimseyi en-Nesâî'nin önüne geçirmem" dedi. ed-Dârekutnî, Hâfız Ebû Tâlib'in şöyle dediğini nakleder: "Abdurrahmân en-Nesâî'nin göstermiş olduğu sabrı kim gösterebilir ki? İbn Lehî'a'nın her bölümüne ait hadislerini elde etmişti. Fakat onları rivâyet etmedi. Çünkü ondan hadis rivâyet etmeyi uygun görmüyordu."

Ben Hâfız Ebû Zekeriyâ'dan, o da amcası Hâfız Ebû'l-Kâsım'dan, o da babası İmâm Ebû Abdullâh b. Mende'in şöyle dediğini işitmiştir: "İhtilâfu'l-hadîs alanında ve itkân noktasında duydum ki babası Hâfız Ebû 'Ali el-Hüseyn b. 'Ali b. Dâvûd el-Yezdî en-Nisâbûrî'den daha iyi birini görmedim.

Yüce Allah'ın yardımıyla risalemiz bitmiş oldu. Allah'a hamd, Resûlüne ve Ehl-i beyt'ine selât ve selâm olsun.

## Ramazan Ayvalli İle Hayatı ve Faaliyetleri üzerine

*İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr.\**

**İbrahim Hatiboğlu:** Eûzübillâhimineşşeytânirracîm, Bismillâhi'r-rahmânirrahîm.\*\* Muhterem Hocam, *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak biz özellikle genç kardeşlerimizin, hocalarımızın tecrübelerinden istifâde etmeleri için uygulamaya geldiğimiz bir usul var. Dergimizde makaleler, makale çevirileri, araştırma notları, kitap tanıtımları, sempozyum tanıtımları gibi başlıklar yanında bir de mülâkât kısmımız bulunmaktadır. Mülâkât bahsi bizim ve dergimiz okuyucuları için aslında makaleler kadar değerli. Çünkü hocalarımızın birikimlerini, tecrübelerini orda görüyoruz. Bu mülâkâtlar, şu an için hatırda olmayan, düşünülmeyen pek çok şeyi hatırlamaya vesile oluyor. Dolayısıyla hadis alanındaki yüksek lisans, doktora öğrencilerimiz açısından bu tür çalışmaların çok eğitici ve ufuk açıcı yönleri olabiliyor. O yüzden ben özellikle fırsat buldukça, hocalarımızla soru gönderip cevap alma şeklinde değil de, canlı sohbet şeklinde mülâkât gerçekleştirip, bu metinleri deşifre ederek hocalarımızın son tashihlerinden sonra yayınlama yolunu tercih ediyorum. Canlı sohbet tarzındaki mülâkâtlarımız uzunca zaman ayırmayı ve üzerinde bir hayli emek harcamayı gerektiriyor ancak kazanımları büyük oluyor tabii ki.

İnşallah sizinle gerçekleştirdiğimiz bu muhaveremiz de hayırlara vesile olur ve güzel ve bereketli neticeler hâsıl olur. Bu çerçevede *Hadis Tetkikleri Dergisi* için ülkemizdeki öne gelen hocalarımızdan Ali Osman Koçkuzu, Salahattin Polat, İsmail L. Çakan gibi hadisçi hocalarımız yanında başka alanlardan daha pek çok hocamızla mülâkâtlarımız oldu. Hatta yurt dışından Müslüman veya gayr-i müslim pek çok hadis tetkikçisi ile mülâkâtlarımız oldu. Bu şekilde özellikle Türkiye'nin geçmişi ile geleceği arasında köprü

\* Yalova Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA, ihatiboglu@hotmail.com

\*\* Bu mülâkât Yozgat'ın Sorgun ilçesinde Sefa Sorgun Termal Otel'de 11.11.2016 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

**vazifesi görecek hocalarımızın ufuk açıcı birikimlerini almamızın yeni nesil hadisçilerimiz açısından faydalı olacağını düşünüyorum. Şahsen benmeniz, sizin ilmi arka plânınızı öğrenip tecrübe sahibi olurken, sizi de gecenin bu vaktinde fazla yormadan sohbetimizi gerçekleştirmeyi arzu ediyorum.**

**Ramazan Ayvallı:** Bismillâhırrahmânırrahîm. Efendim konuya girmeden önce iki hususu belirtmekte fayda görüyorum. Birincisi *Hadis Tetkikleri Dergisi'*nde çok ciddi makaleler yayımlanıyor. Marmara İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi arkadaşlarımızdan Ataullah Şahyar kardeşimiz derginin bende bulunmayan birkaç sayısını getirdi. Derginin yayın politikasından ve on beş yıldır aralıksız yayınlanıyor olmasından memnunum. Ayrıca, *Hadis Tetkikleri Dergisi* için *bendenizle* röportaj yapma nezaketinde bulunduğunuz için de teşekkür ediyorum. İkinci olarak, tabi zât-i âlîniniz İlahiyat fakültelerinde uzun yıllardan beri devam eden tecrübesi var. Bursa, Çanakkale, Yalova ve nihayet bir dönemdir de Yükseköğretim Yürütme Kurulu Üyesi olarak hizmet ifâ ettiniz. Dolayısıyla sizin gibi tecrübeli bir kardeşimizle mülâkât yapmayı ben bir şeref ve zevk kabul ediyorum. İnşallah hayırlara vesile olur.

**Hatiboğlu: Muhterem Hocam, uygun görürseniz ‘Ramazan Ayvallı hocamız nerede doğdu’ diyerek söze başlayalım. Ardından genç hadisçileri, bugünün muhaddislerini yetiştirmek için ufuk açıcı olduğunuzu düşündüğünüz meseleleri öne çıkartarak ilerleyelim inşallah.**

**Ayvallı:** Efendim fakirin, nüfus cüzdanında 27 Mayıs 1948 tarihinde İsparta'nın Yalvaç kazasında dünyaya geldiği yazıyorsa da, esas itibari ile 1947 yılı Eylül ayında dünyaya gelmişim.

**Hatiboğlu: Eylülün kaçı olduğunuzu biliyor musunuz hocam, anneniz veya babanızdan duyduğunuzu buna dair bir bilgi hatırlıyor musunuz?**

**Ayvallı:** Eylülün ilk haftası efendim. Rahmetli babam ilkokula kaydettirmek için beni götürdüğünde, amca bu çocuğa bir ‘kafa kâğıdı lazım’ demişler. Sorup soruşturup Nüfus İdaresi'nden alındığını öğrenmiş, 1954 yılında Yalvaç Nüfus Müdürlüğü'ne gitmiş, ‘Benim oğlana bir kafa kâğıdı lâzım’ demiş, Anadolu tabiriyle. Amca ne zaman doğdu demişler, o da ‘ben daha dün ne yediğimi bilemiyorum, münasip bir şey yazın’ cevabını vermiş. 27 Mayıs 1948 diye kafadan yazmışlar. Rahmetli annem bana “oğlum filanla senin kırkın karıştı, falanla yaşıtsın, gazel dökümünde dünyaya geldin” gibi ifadeler kullanırdı. Gazel de sonbaharda dökülür değil mi efendim. Bu bilgilerden hareketle benim, 1947 yılı eylül başlarında dünyaya geldiğim açığa çıkıyor.

**Hatiboğlu: Soyadınız ‘Ayvallı’ nereden geliyor?**

**Ayvallı:** Şimdi şöyle ki; Bizim Yalvaç'ın Ayvalı köyü var, oradan gelme. Benim bir dedem varmış, Yalvaç'ın Devlet Han Camii'nde imamlık, hatiplik, vaizlik yaparmış, bundan 300 sene evvel.

### Hatiboğlu: Ayvalı dediğiniz köy Yörük köyümü hocam?

**Ayvalı:** Evet, Yörük köyüdür efendim. Dedem de ‘Ayvalılı Hoca’ diye meşhur olmuş. Soyadı kanunu verilirken, “Yahu bunlar Ayvalılı Hoca’nın torunlarıdır, bunların soyadı da Ayvalılı olsun” demişler. Ben ilk ortaokul ve lisede hep ‘Ayvalı’ diye yazdım, fakültede hep ‘Ayvalılı’ diye kullandım, ‘ı’ harfini de koyarak. Fakat Diyanet’te raportörlüğe başlayınca yüzlerce kitap hakkında rapor yazdık, binlerce soru fetvasını cevaplandırdık. Onlarda hep resmi nüfus cüzdanındaki şekli ile ‘Ayvalılı’ diye kullandık. Artık sonra da böyle meşhur oldu gitti. Ama doğrusu ‘Ayvalılı’ şeklindedir.

**Hatiboğlu: Hocam anne ve babanızın dinî veya resmî tedrisatı var mı, büyük dedeniz 300 sene önce yaşamış Ayvalılı Hoca’dan bahsedince, bunu da sormayı istedim. Bazı sülalelerde malumunuz, şahsen benim sülâlemde de olduğu gibi hatîblik, hocalık nesilden nesle devam eder, demek ki sizde de böyle bir damar var.**

**Ayvalı:** Dedem büyük âlimlerdenmiş. Babamın babası Bekir Hoca da büyük bir hocaymış. Annemin babası Hüseyin Dedem Çanakale’de şehit olmuş. Zât-i âliniz Çanakale’de bulundunuz. Annem beşikteymiş, babası Çanakale’ye giderken, annemin yanından öpmüş. “Kızım Ayşem, gidip gelmek, gelip de görmemek var” demiş ve dedem gelememiş. İki abisiyle birlikte annem yetim kalmış. Bir abisi veterinerdi. Fakat Cenâb-ı Hak “Yürü Yâ kulum” deyince yürüyor ya. Antalya’nın en zengin hanımlarından biriyle evlendi. O yetim çocuk, Antalya’da çok büyük mal-mülk sahibi oldu; portakal bahçeleri, limon bahçeleri ve greyfurt bahçeleri, mandalina bahçeleri. Benim dayım imamdı çok hayır ehli bir insandı, herkesin hizmetine koşardı. Öğlen namazını kıldırırdı İbrahim Hocam, birisi gelirdi, “Ya hocam! Benim bir işim var bir yardımcı olur musun?” derdi, o da peşinden koşardı, ikindiye zor yetişirdi, namazı kıldırırdı ki, birisi daha gelirdi. Yine “Ya hoca amca, benim bir işim var.” Düşerdi arkasına giderdi onun için. Rahmetli yengem de “Ramazan yavrum, bu dayın seni çok sever, söyle de bir eve uğrasın” diye bana söyletirdi. Şimdi ben anlıyorum ki “إدخال السرور في قلوب المؤمنين/Mü’minlerin gönlüne sevinç katmak” var ya, Taberânî’de geçiyor, işte bu îmandan sonra en kıymetli iş insanlara yardımcı olmak, faydalı olmak onların işlerini görmek, hakikaten çok kıymetli bir işi efendim. Elhamdülillâh rahmetli dayımın ahlâkı biraz bende de var. Kimin ne işi varsa koşuyoruz, bizde hiç “لا/Hayır” yok, hep “نعم/Evet” diyoruz efendim. Bu da işimizi arttırıyor tabi.

**Hatiboğlu: Hocam, anlaşıldığı kadarıyla ilme ve insanlara hizmet etme arzusu sizin atalarınızdan gelen bir şey, siz onu oradan miras almışsınız. Çocuklarda devam ediyor mu bu dini ilimlere hizmet ve tahsil hayatı peki?**

**Ayvalı:** Arz edeyim efendim. Bizim bir konağımız varmış. Bütün köy ve kasabalardan, kazalardan gelenler bizde misafir olurlarmış. 1941-1942 yılları

rında bizim konağımızı yakmışlar. Rahmetli babam “Oğlum, babamın hasımları mı vardı bilmiyorum, konağımızı yaktılar, gece karanlığında birden itfaiye hortumunu kestiler, sular boşa aktı, sırtımızın ceketiyle kaldık” derdi. Bundan sonra fakr u zaruret içerisinde, meskûn mahalden çok uzakta bir bahçemiz varmış, orada ev yapmışlar. O evde bile misafir odası vardı. Ben elli üç elli dört yıllarında iken, rahmetli annem tepsiyi elime verirdi. Bir de bana edep öğretirdi. Demek ki suâlinize de böylece cevap vermiş olalım. Annemin de babamın da okumuşluğu yok. Rahmetli babam “Oğlum ben askerliği Si‘irt vilayetinde aynı da çatlatırdı. Si‘irt vilayetinin Pervari kazasında yaptım. “Harfleri Ali okulunda öğrendim” derdi. Ama Kur’ân-ı Kerîm’i güzel okurdu. Annemde is her ikisi de yoktu.

### **Hatiboğlu: Kaç kardeşiniz hocam?**

**Ayvallı:** Biz altı kardeşlik. Üç kız, üç oğlan. Üç ablam vefat etti. Bir abim de vefat etti. İki kardeş kaldık. Benim bir küçük biraderim var. Emekli din görevlisidir. Yalvaç’ta Din Görevlileri Derneği başkanlığı yaptı. İmam Hatip Okulu, Okul Aile Birliği başkanlığı yaptı. Benim üç tane kızım var. Üçünü de yuvadan uçurdum. Onlar ilahiyat tahsili yapmadılar. Damatlarım da ilahiyatçı değil. Büyük damadım evlâd-ı Resûlden Seyyid Fehim Efendi’nin torununun torunu. Bursa’da işadamı. İkinci damadım doktor. Üçüncü damadım mülkiyeli siyasal mezunu. Bizim dünür Prof. Dr. Necat Birinci Bey’di. Milli Eğitim Bakanlığı’nda beş sene müsteşarlık yaptı. Bir dönem İstanbul milletvekilliği yaptı. Şimdi İstanbul Aydın Üniversitesi’nin, mütevelli heyeti başkanı Dr. Mustafa Aydın Bey’in baş danışmanı. Efenim, ben büyük torunumu Bursa’da Anadolu İmam Hatip Lisesi’ne kaydettirdim. “Oğlum” dedim. “Hiç olmazsa beni kitaplarım sana kalsın”, dedim. Çok da zeki bir çocuktuk. Arapça hocası bir ters söz söylemiş. Seyyidler de çok alingan oluyor. Çok nazlı oluyor. Çok kırılğan oluyor. “Ben okula gitmeyeceğim” dedi. Rest çekti, bıraktı okulu. Anadolu İmam Lisesi’nden lise ikinci sınıftan ayrıldı, İngilizce kurslarına filan gitti, ama şimdi ticaret yapıyor. İthalat ihracat işleri de yapıyor.

### **Hatiboğlu: İlkokul, ortaokul ve liseyi nerede okudunuz hocam?**

**Ayvallı:** Yalvaçta okudum. 1965 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne girdim.

**Hatiboğlu: Efendim, Kur’ân-ı Kerîm okumayı ne zaman, kimden öğrendiniz?**

**Ayvallı:** Kur’ân-ı Kerîm okumayı ilkokula gitmeden Kur’ân-ı Kerîm kursuna gitmiştim. Fakat o zaman çıkan bir yönetmelik gerekçesiyle, bizi Kur’ân-ı Kerîm Kursu’ndan sepetlediler. Maalesef orta bire kadar ben Kur’ân-ı Kerîm okumayı öğrenemedim ve bizim orada İmam hatip Lisesi de yoktu. Sonradan biz gayretler gösterdik. Güzel bir İmam Hatip Lisesi açtık Yalvaçta. Ama ben normal ortaokul ve düz liseden mezunum.

Orta birde iken ben Kur'ân-ı Kerîm'i bir günde öğrendim efendim. Sabah namazında oturdum, akşam namazında Kur'ân-ı Kerîm'e geçmişim.

**Hatiboğlu:** Maşallah. Hocam bendenizi de on yaşındayken, babamın öz amcası Mustafa dedem eşeğe bindirip bir yorgan bir yastığı da eşeğe yükleyerek, yazları yaklaşık dört beş ayımızı geçirdiğimiz Yayla Karaçulha'nın yakın köylerinden Bekçiler'de bulunan bir Süleymancı kursuna bırakmıştı. Bekçiler, Fethiye'nin Antalya, Burdur, Denizli illeri ile kesiştiği, tam köşede bir köy, Fethiye'nin sınırda yer alan son köylerinden idi, oraya götürmüştü. Cevdet Hoca diye bir hocamız vardı, Süleymancı bir hoca efendi. Ben de Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı o hocamdan öğrendim.

**Ayvallı:** Evet, onlar Kur'ân-ı Kerîm'e çok güzel hizmet ediyorlar.

**Hatiboğlu:** Hocam siz de okumuşsunuzdur muhtemelen, Süleymancılarının Kur'ân-ı Kerîm okumayı öğretmek için okuttukları, Süleyman Efendi tarafından hazırlanan bir *Kur'ân Harf ve Harekeleri* adıyla bir *Elifbâ*'ları vardı. Birkaç günde Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı öğretebilen bir eserd. Bugün de halâ Süleymancılarının kurslarında bu eser kullanılıyor bildiğim kadarıyla.

**Hocam, tekrar size dönecek olursak, Kur'ân-ı Kerîm Hocanız kimdi?**

**Ayvallı:** Hâfız Osman Karahan'dı efendim, bana Kur'ân-ı Kerîm'i ilk öğreten kişi. Benim üç tane hocam vardı. Üçü de hâfızdı. Üçü de hatimle namaz kıldırırdı. İkisinde Kur'ân-ı Kerîm okudum birinde Arapça okudum. Arapçadan sarf ilminden, *Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî, Merâh*; nahiv ilminden *Avâmil, İzhâr, Kâfiye, Molla Câmi* olmak üzere dokuz kitabı Yalvaç'ta okudum.

**Hatiboğlu: Hangi yaşlarda hocam?**

**Ayvallı:** 1965 yılında liseyi bitirip Ankara'ya gidinceye kadar. Sonra ben-deniz Ankara İlahiyat'ta öğrenci iken, hocalarımdan birisi Süleyman Kurt hoca efendi idi. eski caminin imamı Akdeniz bölgesinde defalarca Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuma ve hâfızlıkta bölge birincisi olmuştu. Diğer Arapça hocam Mehmet Ali Gündüz hoca efendi idi. Eski İstanbul müftüsü rahmetli Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı'nın abisi Abdullah Hulusi Güzelyazıcı. Edirnekapı Mihrimâh Sultan Camii İmam hatibiydi. Arapça olarak telif ettiği kitapları vardı. Onların talebesiydim efendim. Arapçası güzeldi. Hamâset-i dîniyyesi olan bir insandı.

**Hatiboğlu:** Hocam sizin yetişme çağlarınızda Yalvaç'ta hocalık yapan bu insanlar belirli cemaat mensubu, tasavvufi geleneği olan insanlar mıydı, yoksa Anadolu'nun yetiştirdiği, hasbelkader Yalvaçlı olup, bölgenin nasibine ne düşütyse, kabilinden hocalar mıydı?

**Ayvallı:** Hocalarımdan üçünün de muhtelif dinî cemaatlere mensubiyeti vardı . İlk hocam Ali Osman Karahan, topal Hâfız diye meşhurdu. Bedüzzamân Said Nursi'nin talebelerinden Ahmet Hüsrev (Altınbaşak) Efendi'ye tabiydi. Risâle-i Nûr cemaatinin Yazıcılar grubu. Isparta'daydı o zat. O Hüsrev

Efendi'nin talebesiydi. Yalvaç'taki medresede risâleler yazılırdı. Biz de *İhlas risâlesi*, *Tabiat risâlesi*, *Meyve risâlesi*, *Kadınlar risâlesi* istinsâh ettik, yazdık efendim.

**Hatiboğlu: Hocalarınıza dair çok hâtıranız var mı hocam?**

**Ayvallı:** Ankara'da benim rahmetli babamın dayısının oğlu vardı Fahri Başçavuş. Onun, yeni mahalle beşinci durakta, Bahar Sokak'ta medresesi vardı oraya giderdim ve yine Ulus'ta Hükümet Caddesi'nde Hayri Binbaşı vardı, onların da Risâle-i Nûr cemaatinin yazıcı grubunun bir medresesi vardı. Zaman zaman onlara uğradığımız olurdu.

**Hatiboğlu: Süleyman Kurt hoca Efendi hakkında bilgi verebilir misiniz?**

**Ayvallı:** Diğer hocam Süleyman Kurt'un peder-i âlileri Süleyman Hilmi Tunahan Hazretlerini çok sevdiği ve saydığı için oğluna Süleyman ismini vermiş. Kur'an-ı Kerim'i çok sağlam okuyan birisiydi. Bütün harfler mahreçlerine ve sıfatlarına uygun çıkardı. Çok güzel Kur'an-ı Kerim okurdu. Onun avukatlık yapan oğlu da Ak Parti'den Isparta milletvekilliği yaptı, hukukçu. Yalvaç, Isparta'nın en büyük kazasıdır. Tarihi geçmişi olan köklü bir kaza. Pisidya, Antiocheia diye tarihi şehirler de var orada efendim. Asırlar öncesinden devam edegelen bir yerleşim merkezi. Farklı düşünce ve eğilimlerden insanlar burada yaşırdı.

**Hatiboğlu: Peki Arapça okuduğunuz hocanız hakkında neler hatırlıyorsunuz?**

**Ayvallı:** Benim üçüncü hocam, kendisinden Arabî okuduğum hocam. Biraz siyasetle irtibatı bulunan bir insandı. Millî Selâmet Partisi üyesi idi. Bendeniz, bilindiği üzere, 1969 yılından 1977 yılına kadar, Millî Nizam Partisi daha sonra Millî Selâmet Partisi'nin Ankara'da gençlik kollarında ders veren on iki hocadan birisiydim. Rahmetli Tahir Büyükkörükçü, Lütfi Doğan, Oğuzhan Asiltürk, Temel Karamollaoglu, Cevat Ayhan hoca efendi ve siyaset önderleri gibi elit bir tabaka ile birlikte biz gençlere Yukarı Ayrancı'da seminerler verdik.

**Hatiboğlu: Hocam, o günkü Yalvaç'ta hâfızlık yaptırabilecek, klâsik ilimleri bilen, medrese eğitimi verebilen hocaların varlığından bahsettiniz. Bugün için Yalvaç'ta bu işleri yapabilecek bu kapasitede ve bu çeşitlilikte farklı eğilimlerdeki kişileri barındıran bir birikim var mı, bugün de benzer eğitimi verebilecek kişiler bulunabilir mi? Gerek çeşitli kitapları okutabilme, gerekse farklı meşrepten kişilerin birlikte iş yapabilmeleri açısından benzeri zenginliği görebiliyor musunuz?**

**Ayvallı:** Bendeniz 1965 yılında İlahiyat okumak için Yalvaç'tan ayrıldıktan sonra, 1984 yılında babam, 1986 yılında da annem rahmetli oldular. O büyüklerimin vefatından sonra Yalvaç'tan adeta ayağım kesildi. Dolayısıyla şu anda

doğrusu Yalvaç'taki ilmî çalışmalar hakkında çok fazla malumatım yok, ancak olacağını da tahmin etmiyorum. İnşallah yanılıyorumdur.

**Hatiboğlu: Ankara ve sonrası hayatınız ve faaliyetleriniz hakkında neler söyleyebilirsiniz?**

**Ayvallı:** Yalvaç'tan ayrıldıktan sonra on beş sene Ankara'da kaldım, ardından altı ay Balıkesir'de Ordonat Okulu'nda, bir sene de İstanbul'da askerlik hizmeti yaptım. Sonra Dışişleri Bakanlığı'nın organizesiyle Mısır'da Aynüş-şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nde iki sene hocalık yaptım.

**Hatiboğlu: Türkçe hocalığı mı hocam?**

**Ayvallı:** Evet Türkçe hocalığı. Kısmi'l-Lügati's-Şarkıyye, Fer'u Lugati't-Türkiyye ve Âdâbihâ adıyla anılıyordu çalıştığım kısım. Rahmetli Cemal Sofuoğlu ve Mücteba Uğur ile beraberdik.

**Hatiboğlu: Onlar da kaldı mı iki sene hocam?**

**Ayvallı:** Kaldı efendim; Cemal Sofuoğlu iki sene kaldı, merhum Mücteba Uğur bir sene kaldı sonra döndü. Üçümüz beraber gitmiştik.

**Hatiboğlu: Mısır hayatınızdan bahsedebilir misiniz biraz hocam?**

**Ayvallı:** Biz, oraya gittiğimizde, Şerafettin Gölcük ve Mehmet Orhan Üner beyler de ordalardı. Ben önce hanımı, çocuğu falan götürmedim. Arapçanın pratiğini halledeyim diye. Dâru'd talebeti'l-Câmi'yyîn isimli bir yüksek tahsil talebe yurdunda kaldım. Mısırlı, Libyalı, Sudanlı gençler vardı. Oranın bir de mescidi vardı Mescidü'l-Îmân. Bendeniz âcizâne sabah, akşam, yatsı namazlarını kıldırıyordum. Mısırlı liseli talebelere tecvid dersleri veriyordum. Fakat ben ilk zamanlarda tabi fasîh Arapça konuştuğum için o çocuklar da âmmîce konuştuğu için anlaşıyorlardık. Ticaret fakültesinde master yapan Andulhamid eş-Şinevânî isimli bir arkadaşımız benim fasîh Arapçamı onlar için âmmîceye çeviriyordu. Onların âmmîce Arapçasını da benim için fasîh Arapçaya çeviriyordu. Tercüman yoluyla anlaşıyorduk. Tabi ki bu hayret edilecek bir şey. Aslında biraz da bazı mihraklar, bazı güçler mahalli Arapçayı tervid etmeye çalışıyorlardı. Maalesef Araplarda bu sebeple birbirlerini anlamıyorlardı. Bakınız, siz de Mısır'da bulundunuz. Sizin de Arapça çok tecrübeniz var. Mısır'da ne istiyorsun manasında 'eyyü şey'in türîdü' yerine 'âiz êh' diyorlar, Suriye'de 'şuviddêk', 'hayyo eşeyyin bivuddêk', Irak'ta 'hidrît', Libya'da 'şuartîb' diyorlar, hiçbiri diğerine benzemiyor efendim. Bir gün Mekke-i Mükerreme'de taksiye bindik Mısırlı bir arkadaşla. Mısırlı arkadaşım konuşurken Suudlu şoför anlayabilmek için kulağını ağzına iyice yaklaştırıyor, Suudlu konuşurken Mısırlı aynı şeyi yapıyordu anlayabilmek için. "Mübarek insanlar aranızda fasih Arapça ile konuşsanız da hepimiz birbirimizi anlasak" deyince ben, Suudlu çok memnun kalmıştı. Bir tecrübemi daha arz edeyim. Hem de sizin de Mısır ile ilgili hatıranız depreşmiş olur. Meydânü Tal'at Harb'te bir kuru temizleyici var. Bazı elbiselerimi götürdüm. Bir bayan vardı tezgâhta. Bayana

“يا مدام/ Ey Madam! Bu elbiseleri ne zaman teslim alabilirim inşaallah” dedim. Kadın gülmeye başladı. Niye gülüyorsun dedim. ‘Mâ biedhak ‘aleyk’ ‘ben sana gülmüyorum’ dedi âmmîce. Ben yine aynı tonla, “أنت تدحكين علي، أنا لست بطفل/ Ben çocuk değilim, sen bana gülüyorsun” deyince o gülmeyi daha da arttırıyordu. Derken içerden bir erkek çıktı geldi, benim konuşmamı duydukça koro halinde gülmeye başladılar. Aynüşşems Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi’nden Süleyman Megren diye bir arkadaş vardı ona bunu anlattım, yaşadıklarım çok garibime gitti, ben ne diyecektim dedim. ‘haistelim imte’ diyecektin dedi. “متى سأستلم/ Ne zaman teslim alacağım” yerine ‘haistelim imte’ diyecekmişim.

**Hatiboğlu:** Hocam benimde kuru temizleme ile ilgili bir hatıram var Mısır’da. Giza’da Şâri’u’l-faysal üzerinde bir kuru temizlemeciye, altı ay boyunca orada sürekli giydiğim bir montumu yıkatmaya götürdüm. Zaten sürekli toz toprak oralar biliyorsunuz. Muhtemelen sizin gibi aramızda bir konuşma geçmiştir her halde. Daha sonra teslim almaya gittim. İsmimi söyledim böyle bir mont yok dediler. ‘olamaz, ben montumu iki gün önce size teslim ettim, bana montu mu verin’ dedim. İsmi ne dediler? ‘İbrâhim’ dedim. İçeriye gidip tekrar geri dönüyorlar, ‘yok içeride’ deyip geri geliyorlar. En sonunda ben içeriye daldım, ‘ben montumu kendim bulacağım’ dedim. Girip montumu buldum ve ‘benim montum bu’ dedim. Meğer onlar, montumu teslim ederken fişe kaydetmek için ismimi sorunca, ben ‘İsmî İbrâhim’ demişim. Biz Türkiye’de böyle telaffuz ediyoruz. Arapça aslı da İbrâhîm şeklinde telaffuz ediliyor. Mısırlılar ise ‘İbrahîm’ şeklinde kelimenin sadece son hecesini uzatıyorlarmış. Mısırlıların benim telaffuzuma yakın telaffuzla Efrâhim kelimesini söylüyorlarmış ve kayıt fişine de adımlı bu yüzden Efrâhim yaşamışlar. Böyle bir yanlışlık yapılırca da arayınca tabi ki bulamıyorlar. Kendim bizzat gidip oradan bularak onları ikna edip montumu teslim alabildim. Âmmîcenin maalesef Müslümanları birbirinden; kültüründen, medeniyetinden uzaklaştıran bir tarafı da var, her Müslümanın bildiği bir ismi söylerken bile anlayamıyoruz görüldüğü üzere.

**Muhterem hocam, biraz da Mısır’daki eğitim hayatınızdan söz edebilir misiniz?**

**Ayvallı:** Şâri’i Fuâd’ta Cambridge Dil Eğitim Merkezi vardı. Biri bayan diğeri erkek iki kişi yabancı dil eğitimi veriyorlardı. Erkek İngilizce, bayan Fransızca öğretiyordu. Bir taşla iki kuş vurmak için Fransızca kurslarına devam ediyordum. O bayan âmmîce konuşuyordu. Bir keresinde “bakın hocam! Burada Endonezyalı, Pakistanlı, Hindistanlı, Malezyalı, ... çeşitli ülkelerden insanlar var. Bize bu âmmîce Mısır’da kaldığımız sürece lazım, buradan ayrılıp ülkelemize gidince bizim bir işimize yaramayacak rica ediyorum lütfen siz fasih konuşun” demiştim. “Tamam, şimdi çok güzel bir fasih cümle kuracağım” diyor, Allah sizi inandırсын bir iki cümle söylüyordu, gerisini getiremiyordu ve

“kusura bakmayın yapamıyorum ben” deyip âmmîce konuşmaya devam ediyordu. Ezher’de Profesör Ahmed eş-Şerebâsî vardı. Ben zaman zaman dinleyici olarak Ezher’in derslerine de giderdim. Ama daha çok Kahire Üniversitesi, Dârü’l-‘Ulûm Fakültesi, Dirâsâtü’l-‘Ulyâ kısmında iki sene derslere devam ettim. Orada devam ettim iki sene. Orada Profesör Mustafa Zeyd, Prof. Dr. Abdullâh Şehhâte’den tefsir dersleri aldık. eş-Şeyh Abdülazîm Me‘âlî vardı. Ezherî âmâ bir zat idi. Kahire, Hartum ve Kuveyt’te üç Üniversitede hocalık yapan Prof. Dr. Ali Haseballâh’ın *Usûlü’t-Teşrî’i’l-İslâmî* adlı 800 sayfalık kitabını, bu âmâ zat ezberlemiş bize hâfızasından takrir ederdi ve biz kitaptan takip ederdik efendim.

**Hatiboğlu:** Hocam sohbetimizin ilerleyen kısımlarında Mısır’a tekrar döneriz inşallah. Şimdi ben tekrar yetişmenizde önemli katkısı bulunan üç farklı meşrebe atıfta bulunmuşunuz, oraya dönmek istiyorum. Bu nasıl bir şey?

**Ayvallı:** Efendim değişik tecrübelerden istifade etmekte fayda var. Yani “bir dînî gruba, bir dînî cemaatle yetinip kalmamalı; hepsinin iyi taraflarını görmeli, hepsinden istifade edilmeli” diyorum ben efendim, benim âcizane görüşüm böyle.

**Hatiboğlu:** Öğrenme sürecinde kişiye her birinin kattığı bir şeylerin olacağı muhakkak. “İmâm Buhârî’yi bu kadar meşhur yapan hoca ve öğrenci sayısının çokluğudur,” diyorlar. Gittiği her yerde en iyi hocaları bulup onlardan ilim tedarik etmiş ve hayatını hadis öğrenim ve öğretimine vakfetmiş.

**Ayvallı:** Bakın İbrahim Hocam, bendeniz 1967 yılından bu yana notlarımı İslâm harfleri ile tutarım. İlahiyat fakültesinde talebe olduğum yıllar da Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülgen dersimize gelir, notlarını önüne açar, teksirini takır, takır, takır anlatır giderdi. Ben de onu İslâm harfleri ile takır, takır not alırdım. Teneffüs boyunca arkadaşlar notlarını benim notlarımdan tamamlarlardı ve inanın “steno harfleriyle yazanlarla ben rekabet edebilirim” derdim. Efendim ben bunu işte Yalvaç’taki Hüsrev Efendi’nin risâlelerini yazmama borçluyum. O Süleyman Efendi’in talebesi Süleyman Hoca da gayet güzel tecvîd, ta’lîm, tashih-i hurûf okuduk. Öbür hocam da Arapça okuduğum hocamla da ta’lîm, tecvîd, tashîh-i hurûf okuma fırsatı bulamadık ama o bana ‘Azîzim Remezân Efendi’ dedi. ‘Buyurun hocam’ dedim. “Ben Hıfzımı ikmâlden sonra Subhâneke’nin ta’lîmini otuz beş günde geçtim” dedi. “Hocam affedersiniz, sizde mi sürç ü lisân oldu bende mi sû-i tefehhüm oldu” dedim. “Hâfızlığı bitirdikten sonra mı? Başlamadan mı” dedim. “Hâfızlığı bitirdikten sonra” dedi. Ben de gayri ihtiyârî gülmüşüm. “Gülme, sen de başlarsan, kaç günde geçeceğini görürüz” dedi. Ben onda okuyamadım ama Ankara’da Hâfızlar Federasyonu başkanı Hâfız Şerafettin Yardımedici vardı Allah rahmet eylesin. Kahramanmaraşlıydı. Onda birlikte ta’lîme, tashîh-i hurûf okumaya başladım.

Subhâneke ta'limini de yirmi birinci günde "eh hadi seninki de idare etsin" deyince, Rahmetli hocamın sözünü hatırladım, efendim. Tabi "وفوق كل ذي علم وعليم/Her ilim sâhibinin üstünde bir bilen vardır" esası var ya, biz 1971 yılında yedek subaylığımızı yapıyorduk. Beyazıt Camii'nde Hacı Hâfız Abdurrahman Gürses hoca efendiden ta'lim ve tashih-i hurûf okumaya başladık. İlk dersten Azizim Ramazan Efendi dedi. "Buyurun hocam, emredin" dedim. "Nasıl bir şeyler okudunuz mu" dedi. "Elhamdülillah efendim biraz mürekkep yaladım" dedim. Hocam ben kendimi kıraat üstadı zannediyordum. Ve'l-'aidiyâti'den itibaren ta'lime başladım. "Hocam ben bütün sözlerimi geri aldım. Sıfırdan başlayalım", demek mecburiyetini hissettim.

**Hatiboğlu:** Ben de hocam Abdurrahman Gürses Hoca sağ idi, ama emekli idi. İsmail Biçer merhum Beyazıt Camii'nde imam idi. 1984 yılında başladığım Marmara İlahiyat, hazırlık sınıfında okurken, iki hafta boyunca her gün gittim. Fatih'te oturuyordum, ancak maalesef devamı gelmedi. O iki hafta boyunca da zaten 'Subhâneke' ta'limi yapmıştım.

**Ayvallı:** Rahmetli İsmail Biçer, henüz okumaya başlamamıştı, ama biz hocada okurken gelir giderdi. Onun hakkında Rahmetli Abdurrahman Efendi, "Azîzim Ramazan Efendi, bu çocukta kırâete karşı büyük bir isti'dât ve kabiliyet görüyorum" derdi, aynı da çatlatarak ve mahreçlerinin de çıkartarak. Hakikaten dediği gibi de oldu ve merhum Türkiye' de Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi okuyanlardan birisi olmuştu.

**Hatiboğlu:** Allah vefât etmiş olan bütün hocalarımıza ve ona rahmet eylesin.

**Ayvallı:** Bendeniz TGRT'de, Huzura Doğru'da görev yaparken hatm-i şerîf yayınlıyalım dedik. Sağlam Hâfızların kıraatiyle verelim diye düşündüğümüz için, Rahmetli Prof. Dr. Orhan Karmış ile birlikte belki elli altmış kadar hâfızı dinledik. En son beş kişi de karar kıldık. Merhum İsmail Biçer, Fatih Çollak, Fâtih Camii imamı Hâfız Osman Şahin. Halen kendisi Mushaf-ı Tetkik Hey'eti başkanı, Adapazarı ilahiyat da hocalık yapan Davut Kaya, bir de Haseki Eğitim Merkezi'nde kıraat hocası aşere-takrîb bilen Ramazan Pakdil. Bu beş hâfıza *Mushaf-ı Şerîf*'in tamamını okuttuk ve hatim olarak onu devamlı yayınlıyorduk. Tayyar Altıkulaç Bey "TGRT'ye helâl olsun, öyle bir kalite tutturdular ki, bütün televizyonlara örnek olmalı" demişti. Çok hoşuma gitti, çünkü Tayyar Bey de kendisi hâfız, onun da hatm-i şerîf kasetleri vardı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Başkan Yardımcısı iken stüdyoda okuyordu. Onların kontrolünü arkadaşları yapıyorlardı. Bazı cüzleri de ben kontrol etmiştim. Burada bu vesileyle ben rahmetli Ayağı Kesik İsmail Efendi'yi de anmak gerekir.

**Hatiboğlu:** Tanıdınız mı hocam onu da?

**Ayvallı:** Evet tanıdım. Miktat Temiztürk Hoca var ya efendim, o şimdi üç dönemdir aşere, takrîb, tayyibe dersleri veriyor ve üç dönem mezun etti, ben

her mezuniyet töreninde bulundum, efendim. Kendisi, Ayağı Kesik İsmail Efendi'nin talebesi ve onu yedi sene sırtında taşımıştır.

**Hatiboğlu: onun talebelerinden birisi olan Çengelköy Yıldırım Beyazıt Camii imam hatibi Mustafa Demirkan Hocanın da taşıdığını söyleniyor.**

**Ayvallı:** Evet, o da taşıdı, hatta Ramazân-ı Şerîf'te terâvih'e İskender Paşa Camii'ne getirirlerdi. Merhum Mehmet Zâhid Kotku Hoca Efendi'nin terâvih kıldırıldığı zamanlar, orada görürdüm. Ben öğle vakitlerinde İstanbul'a 1971 yılında yedek subaylığımı yaparken büyük asker Ahmet Emir Buhari Camii'nde Ali Yakup Cengçiler hocadan *İhyâ* okurduk. İkindide de İskender Paşa Camii'ne gider, *Râmûzû'l-ehâdis* derslerine katılırdık. Mikdat hoca, Rahmetli Ayağı Kesik İsmail Efendi'den ilmi güzel aldı. Maşallah, aşere, takrib, tayyibe okuyan epeyce de talebe yetiştirdi. Her dönemde de yirmi beş otuz mezun verdi. İcazetlerini de verdi. Sonra rahmetli Hasan Akkuş, Rahmetli Abdurrahman Gürses, Rahmetli Aşikkutlu Hoca. Tayer bey Ankara da açtı hâfızlık kurslarını aşere, takrib, tayyibe kurslarını. Abdurrahman Gürses Hoca Efendi ile merhum Aşikkutlu Hoca ile orada başladılar. Ancak, Abraham Hoca bir ameliyat oldu. Sanki Af buyurun, prostattan oldu gibi hatırım da kalmış. Kendisi; "Tayar Bey! Eğer bu ilmin ölmemesini, dirilmesini ihyâsını istiyorsanız bu ilmin yeri İstanbul'dur, Bizi böyle Ankaralarda süründürmeyin. Bunu İstanbul'da açın, orda hizmet edelim. Gençleri yetiştirelim sözümüz söz" dedi. Ve çok isabetli oldu İstanbul'da Haseki'de iki bölüm hâlinde Arapça ve Kıraat bölümü şeklinde açıldı.

**Hatiboğlu: Hocam, Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraat ilmi bağlamında pek çok hocamızdan ve çalışmalardan bahsettiniz, ancak ben bugün İlahiyat fakültelerinin eğitim-öğretim faaliyetlerinden de sorumlu olduğum için yakinen biliyorum. Bu hocalarımızın yetiştirdiği çok sayıda hoca efendi var, bu Kur'ân-ı Kerîm'i doğru öğretmek için birçok müessese var, fakültelerimizde öğrencilerimize Kur'ân-ı Kerîm'i okutup öğretebilecek kimse bulamıyoruz, en önemli öğretim üyesi açığı bu alanda. Bununla ilgili olarak fakültelerimizde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi adı altında anabilim dalı da kuruyoruz, ancak buralarda yetişmiş insanları fakültelerde öğretim elemanı olarak değerlendiremiyoruz. Sizce biz buralarda acaba bir usûl hatası mı yapıyoruz, himmetler mi kâsır? Niçin biz fakültelerimizde talebelerimizin ta'lim, tashîh-i hurûf, mehâric-i hurûf eksiklerini giderecek bir yapı oluşturamıyoruz? Muhtaç olan gençlerimizle, mahâret sahibi hocalarımızı birleştirip bu sorunu çözemiyoruz. Siz biraz önce bir günde harfleri tanımlamakla başlayıp akşama kadar Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya geçtiğinizi anlatmıştınız. Bendeniz de birkaç günde öğrenmiştim. Şimdi öğrencilerimiz yıllarca bu amaçla ders alıyorlar, ancak netice yine hâsıl olmuyor. Üstelik bugün, bilgisayar imkânları, türlü türlü *Elifbâ* cüzleri, sanal yayınlar, renkli baskılar, sesli, görüntülü öğrenme fırsatı sunan çalışmalar olduğu halde is-**

**tediğimiz gibi netice alamıyoruz. Acaba, kadim usulle eğitim alan hocalarımız “bu işler cami köşelerinde, Kur’an kurslarında olur” mu diyor, yoksa bu işin bereketi mi kaçtı, himmet yoksunluğu mu var, sorun sizce nereden kaynaklanıyor, siz bu konuda ne diyorsunuz?**

**Ayvallı:** Bendeniz Ankara İlahiyat Fakültesi’nden 1969 yılında mezun olduktan sonra on bir sene Din İşleri Yüksek Kurulu raportörlüğü, bir sene de bakanlık oluru ile kurul üyeliği yaptım. Ankara İlahiyat Fakültesi mezunlarından, Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi’ni mezunlarından ve yedi tane Yüksek İslâm enstitüsü mezunu vardı. Mezunlarından pek çok yavrumuzun imtihanların da bulundum. Ya jüri başkanı, başkan yardımcısı, bazen de jüri üyesiydim. Böyle sahada çalıştığım için alanda çalıştığım için ihtiyaçları yerinde tespit ediyordum. 1980’de, buraya Yozgat’a ben Yüksek İslâm Enstitüsü’ne öğretim üyesi ve müdür mavinisi olarak geldim. İki sene burada kaldım. 1981 yılında İzmir’de Yüksek İslâm enstitüleri müfredat programını geliştirme seminerleri yapıldı. O seminerde bir de sekiz kişilik alt komisyon oluşturuldu.

Yüksek İslâm enstitülerinin her birinden bir hoca alt komisyon üyesi. Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü’nü temsilen ben de alt komisyondaydım. Orda dedim ki: “Muhterem hocalar! Bendeniz sahadan geliyorum. İhtiyaçları yakinen biliyorum. Yavrularımızın imtihanlarında defalarca bulundum. İhtiyaçları çok iyi tespit etmiş durumdayım. Burada bu komisyonda en yetkili arkadaşlarımız var. Şimdi şunu söyleyeceğim. Mutlaka ve mutlaka Yüksek İslâm enstitülerimiz de Kur’an-ı Kerim, Arapça, tefsir hadis, fıkıh, kelâm, ilimleri alanlarında, hadi tasavvufu filan saymayalım, başka ilâveler de yapılabilir ama bu altı dalda öğrencilerimiz çok iyi yetişmelidir. Mümkünse bu derslerin saatlerini de artırmalıyız.” Dedim. Bunun üzerine hocalardan birisi; “Yahu Ramazan hoca! Sen de kendine ders mi çıkarmak istiyorsun, hadisçi olarak” dedi. Ben de bunun üzerine “Teessüf ederim hocam, vallahi, felsefe grubu derslerine giriyor olsaydım, din psikolojisi, din sosyolojisi, mantık gibi sâir derslere giriyor olsaydım da ben bu teklifi yapardım” dedim. “Biz burada, ülke meselesini konuşuyoruz Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ihtiyaçlarından bahsediyoruz. Bir müftü, bir vaiz, bu ilim dallarından yaya kalırsa İmam Hatip okulunda meslek dersleri hocası bir âyet-i kerîmeyi doğru dürüst okuyamazsa talebe üzerinde nasıl hâkimiyet kuracak? Hâsılı, ayıp oluyor biraz” diyerek arkadaşlarımızı uyarmıştım İzmir’de.

**Hatiboğlu: İslâm enstitülerinin programına yönelik bu müfredat çalışmayı ne zaman olmuştu hocam?**

**Ayvallı:** 1981 yılında İzmir’de olmuştu. Şimdi ise efendim, biz ilahiyat fakültelerine öğretim üyesi alırken, akademik kariyer şartı koşuyoruz, unvan istiyoruz, lisans şartı koşuyoruz, dil belgesi şartı koşuyoruz. Hâlbuki Kur’an-ı Kerim’i okuyabiliyor olma şartı yok! Kur’an-ı Kerim hocası alınırken yabancı dil imtihanlarını filan şart koşturamamalı İbrahim hocam. Zatiâliniz suyun başındasınız bunun yukarılarda dile getirilmesi lâzım. Eskiden bizim bildiğimiz bir

okutmanlık sistemi vardı. Yabancı dil hocaları okutman olarak alınırdı. Kariyer sahibi olması istenmezdi. Üstelik aşere, takrîb, tayyibe okuyan bir yavrumuz bir defa tam hâfızdır. İki üç senede hıfzını ikmâl etmiştir. En az üç senede de aşere, takrîb, tayyibe okumuştur. Böyle bir arkadaşın tecrübesinden istifade edilmesi gerekir ve bunların okutman mı denilir, uzman mı denilir bu adlarla belki yönetmelikte şartlarla ilgili ufak bir revizyon yapılabilir. Bu yetmişmiş kardeşimizin görevlendirilmesinde ben fayda mülâhaza ederim. Eğer öyle olmasa, işte yabancı dil imtihanını veren gelsin, ALES'ten yetmiş alacaksın, ders hoca bulamayız ve bu ilim dalı İlahiyat fakültelerinde körelir, dışarıda özel kurslarda canlı bir şekilde devam eder. Benim şu anda oturduğum Beylikdüzü'nde yedi dönemdir ben bir caminin dernek başkanıyım. Orada altı sene müezzinlik yapan Elazığlı bir kardeşimiz hıfzını ikmâl etmiş, 'hocam' dedi 'ben diyanet imamlik imtihanlarına girmek istiyorum' dedi, 'peki' dedim 'ben senin önünü açarım mani olmak istemem'. Girdi 100 üzerinden 98 puanla birinci oldu. Yenibosna Merkez Camii'nde din görevlisi oldu sonra Radar'da Muhammediye Camii'ne talep üzerine gitti baş imamlik imtihanını kazandı sonra aşere, takrîb, tayyibe imtihanını kazandı. Onu bitirdikten sonra Halkalı'da şu anda Çetinsaya'ların yaptırdığı bir camide aşere, takrîb, tayyibe okutuyor. Aşere bitmiş, takrîbe başlamış şimdi bu kardeşimizin önünü biz açtık efendim, önünü açtık imtihanlara girdi imtihanları hakkıyla, alın teriyle kazandı ve gayretli de olduğu için kendisi aşere, takrîb, tayyibe bitirdi ve şu anda da okutuyor ama cami şartlarında okutuyor. Böyle bir kardeşimiz ilahiyat fakültesinde görevlendirilse uzman adı altında, okutman adı altında, formülü siz bulun, resmi makamlar burada bir formül bulabilirler. Bunlardan talebe istifade edebilir, Şimdi Marmara İlahiyat fakültesinde emekli olan bazı hocalar, meselâ Ali Osman Yüksel Bey gibi Erdoğan Baş hoca gibi, bu hocalar geliyorlar bazıları çocuklara Hâfızlık yaptırıyorlar. İdaremiz, dekanlık kendilerine birer oda tahsis etti. Kızlar için ayrı, erkekler için ayrı o çocuklar geliyorlar Hâfızlık yapıyorlar. İmkânı olanların aşere, takrîb, tayyibe de okumasını biz arzu ederiz çünkü çok hususi bir ilim kıraat ilminde çok önemli bir ilim dalı.

**Hatiboğlu:** Hocam bizim de Marmara İlahiyat Fakültesi'nde hocamız olan İsmail Karaçam Bey var meselâ. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kendisinden istifade edilebilir. Burdur'da yaşıyor şu anda. Bizim de hemşerimiz sayılır, O Burdurlu, siz Ispartalı, ben de Fethiyeliyim. Hocamızla muhabbetimiz vardı. Şu an, hakikaten Marmara İlahiyat'ta bile bırakın doktorayı yüksek lisansı yaptıracak bile ehil kıraat üstadı yeterli sayıda yok. Marmara İlahiyat, ilahiyat fakülteleri içerisinde ilk sıradadır. En büyük ve en merkezi, en yüksek puanla öğrenci alan, en çok hocası bulunan fakülte. İslâm âlemi deyince Türkiye, Türkiye deyince İstanbul, İstanbul deyince Marmara İlahiyat hatıra gelir.

**Ayvallı:** Gelmesi lazım tabii ki. Biz 1977 yılında Süleyman Ateş Diyanet İşleri başkanıyken İstanbul'da Şeraton otelde uluslararası bir siret konferansı tertiplemiştik. İmza yetkisine haiz iki kişiden birisi bendim, birisi da Ömer Öztürk diye Denizlili bir başmüfettiş arkadaş idi. Irak Devlet bakanı, Suriye Efkaf bakanı, Suudi Arabistan Hac bakanı gibi kalburüstü insanlar dünyanın bütün ülkelerinden geliyorlardı. Süleyman Ateş Beyi Diyanet İşleri reisi diye onlara tanıtıyordum normal davranıyorlardı. Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı hocayı İstanbul müftüsü diye tanıtınca düğmelerini ilikliyorlardı. İstanbul müftüsünü Diyanet İşleri başkanının üstünde görüyorlardı. İstanbul'un adı yetiyordu. Birçok ülkede Hicaz'da, Afrika'da, her yerde, Türkiye'de, İstanbul, evet İstanbul. İstanbul'un tanınırlığı, Türkiye'den daha yaygındır. İstanbul ilim merkezi, kültür merkezi.

**Hatiboğlu:** Muhterem hocam, İlahiyat fakültesindeki eğitime geçmeden önce konuştuğumuz ilk konularla da alakalı olmak üzere, Yalvaç imkânlarında, farklı meşreplere mensup, aynı değerleri önemseyen, aynı yola baş koymuş, hayatını vakfetmiş, belli başlı insanlardan istifade ettiğinizi söylediniz. Daha sonraki lise hayatınızdan bahsettiniz. Ankara İlahiyat fakültesine öğrenci olmadan önce, ideal olarak nasıl bir alt yapıda insan yetişmeli, bende şunlar da eksik kaldı, şöyle olsaydı, lisede bunlar olsaydı, bugünkü ortaokul ve lise öğrencilerinin de ihtiyaç ve eksikleri dikkate alarak, yani o ara daha iyi değerlendirilmeliydi, diyecek olursak, neler söyleyebilirsiniz acaba?

**Ayvallı:** Efendim, benim rahmetli bir abim vardı. Yedi sekiz sene Afyon'da vaizlik on sene Balıkesir'de vaizlik, bir sene Kur'an-ı Kerim kursu müdürlüğü, bir sene Manisa'da vaizlik yaptı, altı sene de Ayvalık'ta müftülük yaptı. Müftüyken bir kaza da vefat etti. Benden bir sene önce Ankara İlahiyat Fakültesi'ne girmişti. Rahmetli abimin İlahiyat Fakültesi'nde olmasının da benim kararında tesiri oldu. Ben Ankara'da Hukuk Fakültesi'ne, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ne, Eğitim Fakültesi'ne, İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne, pek çok fakülteye girebiliyordum. İbrahim Bey, bizim Ankara İlahiyatın altmış beş yılında puanı o kadar yüksekti ki, hiçbirine gitmedim, ben Ankara İlahiyat'a gideyim, tutturdum oraya gireceğim diye. Yedek listeleri takip ediyorum ve yedekten girdim efendim. Hâlbuki bendeniz, liseyi birinci olarak bitirmiştiniz. Ona rağmen ilahiyat fakültesine yedekten girebildim. Ama fakülteyi birinci olarak bitirdik elhamdülillah. Ama ben fakültede iken kendi sınıfımızın Arapça dersleri dışında, özel izinle Arapça hocamız Cemal Tefvik Muhtâr hocamızın üst sınıflardaki derslerine de izin alıp girerdim. Buna ilâveten Irak Kültür Merkezi'ne Arapça kurslarına giderdim. Altı senelik bir programdı, beni imtihan ettiler, dörtten başlattı, dördüncü sınıfta üç seneliği altı sene de bitirdim. Bunu şunun için arz ediyorum, ben İlahiyat Fakültesi'ne girdikten sonra tabii sınavtaki arkadaşlarıma Arapça filan okuttum biraz böyle medrese tahsilimiz olduğu için.

**Hatiboğlu:** İlahiyat fakültelerine gelmeden önce öğrencilerimizin ne tür bir alt yapısı olmalı, neleri bilerek fakültelerine gelirlerse daha istifadeli olur?

**Ayvallı:** İlahiyat fakültesine gelen bir talebemizde, bir yavrumuzda en azından Kur'ân-ı Kerim'i okuma konusunda, Arapça konusunda bir alt yapı olmalı.

**Hatiboğlu:** Bu nasıl elde edilmeli, bu alt yapı nasıl sağlanmalı hocam onu sormak istiyorum.

**Ayvallı:** Bu hususi kurslarda, özel derslerle temin edilebilir. Bugün meselâ, İstanbul'da pek çok dernek var, cemiyet var, vakıf var. Güzel de çalışmalar yapıyorlar, dersler öğretiyorlar. Bunlardan istifade edilebilir.

**Hatiboğlu:** Yöntem olarak, klâsik yöntem mi takip edilmeli modern yöntemi mi takip etmeli?

**Ayvallı:** Klasiği ben hala ısrarla tavsiye ediyorum, klâsik üzerinde duruyorum. Gereğçemi de şöyle arz edeyim. Bakın Ebu's-Suûd Efendi Çorum, İskipli. Dokuz ciltlik *İrşâdü akli's-selîm mezâyâ Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabını yazmış. Otuz beş kırk sene öncesinde Ezher'de bu kitap ders kitabı olmak üzere okutuluyordu. 'Bu kitap talebenin seviyesinin üstünde kaldı' deyip, kaldırdılar. Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ'da doktora kısmında okutulmaya devam etti bir müddet. Hâdimî Hazretleri, Konya'nın Hâdim ilçesinde yetişmiş bir insan. Bütün eserlerini Arapça yazmıştır. İmâm Birgivi Balıkesirli olmakla birlikte İzmir Ödemiş'te Birgi'de Atâullah Efendi'nin yaptırdığı medresede müderrislik yapıp, orada vefat ettiği için Bilgivi Mehmed Efendi diye anılmıştır. Bütün eserleri Arapçadır. Ahmet İbn Kemal Paşa Tokatlı, eserleri Arapça. Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Arap daha pek çok âlimi sayabiliriz. Nasıl bugün bir ilim adamı eserinden pek çok insanın istifade etmesini arzu ettiğinde İngilizce yazıyorsa, makalesini ve kitabını İngilizce yazıyorsa, değil mi efendim. O zaman da bir kitaptan bütün Müslümanların istifade edebilmesi için Arapça yazılır mı. Arapça beyne'l-müslimîn bir dil imiş. Peki, bu Arapçayı bu ecdâdımız nasıl öğrenmişlerdir. O klâsik metotla öğrenmişlerdir. Onun için kulakları çınlasın Hulusi Kılıç Bey vardı. Samsun Yüksek İslâm'da, beraber çalıştık, nüktedan birisidir. Bir gün bir sınıfta demiş ki 'keratalar' demiş 'Ramazan hocayla münakaşa ediyorduk, kabul etmiyordum ben onun sözlerini, ama geldim onun dediğine,' demiş 'bundan sonra *Emsile, Binâ ve Avâmil*'i ezberlemeyeni geçirmeyeceğim Arapçadan' demiş. Kendine hocam siz Hulusi hoca ile ne konuştunuz. Hulusi Bey, 'artık bu klâsik Arapçayı bir tarafa atalım çünkü çok güzel modern Arapça öğretimine dair kitaplar var' diyordu. Ben diyordum ki "Hulusi Hocam! Bizim bu eski metotta bereket vardır, feyiz vardır, bunları ihmal etmeyelim, modern de okuyalım, onlardan da istifade edelim, gelişen teknolojik şartlardan da behemehâl ama klâsik metodumuzun yabana atamayız.

Çünkü başarısı tecrübe ile sabittir. Asırlar boyu insanların Arapça öğrenmesine o kitaplar vesile olmuştur” filan diyordum. Sonunda hoca tam o çizgiye geldi, bizim dediğimize geldiğini biliyor.

**Hatiboğlu:** Uludağ İlahiyat Fakültesi’nden Diyarbakır’a gitmesi de Arapça eğitim metodu ile alakalıdır. Orada hocaların geneli, “modern yöntemle okutacağız, klâsik yöntem gerektirmez” deyince, Hulusi Hoca da “ben klâsik yöntemle okutacağım” diyor, hatta fakülte yönetiminden yeni gelen bir sınıfı alıp, mezun oluncaya kadar Arapçayı kendisi okutmayı talep ediyor, neticede anlaşıyorlar ve naklini memleketi olan Diyarbakır’a alıyor.

**Ayvallı:** Hulusi Hoca’nın mütalaası geniştir, incelemesi geniştir gerçekten. Kitaba da düşkündür ayrıca.

**Hatiboğlu:** Hocam, bendeniz, İlahiyat fakültelerimizde klâsik ve modern yöntem tartışmaları söz konusu olan yerlerde âcizâne, “klâsik sistem ile modern sistemi çarpıştırma ve kavga ettirmekten vazgeçelim, ikisini tevhid edelim” düşüncesini dile getiriyorum. Konuşma, modern dünyada yazılıp çizilen Arapça makaleleri okuma vb. birtakım ihtiyaçlarını da öğrencilerimiz giderebilirler. Kadîm kaynakların da okunma zarureti olduğu için, “klâsik sistemimizi de mümkün olduğu kadar okumalıyız. Özellikle sarf nahivden başlayıp, bedî’, beyân, me’ânî, cedel, vad’, âdâbü’l-bahs gibi kadîm ilmî birikimi de ihmâl etmeyelim. Elimizdeki bütün imkânları değerlendirelim” diye tavsiyede bulunuyorum.

**Hocam,** tekrar sizin eğitiminize dönecek olursak, bahsettiğimiz çerçevede siz daha başka neler okuyup, okuttunuz?

**Ayvallı:** Resmî tedrisatımıza ilâveten bir şeyler ekleyeyim efendim. Yıllarca ben İmam Hatip Okulu Mezunları Federasyonu’nda Ankara’da *en-Nahvu’l-vâdih* okuttum, imam hatip talebelerine. Hatta bu üç cildi de tercüme etmiştim. Rahmetli İsmail Ezherli hoca tercümesini neşredince bizimki neşredilmeden kaldı. Sonra ben ilahiyat talebelerine *el-Mevâdi’u’l-Arabiyye* okuttum, *Câmi’u’d-durûsi’l-Arabiyye* okuttum. Ama ben kendim *Katru’n-nedâ ve bellü sadâ*, *Şuzûri’z-zeheb* okudum. Her ikisi de İbn Hişâm’ın eseridir. *Katru’n-nedâ*’yı Sezai Özdemir hoca bize diyanette okuttu, Ezher mezunudur. Diğerini Ankara vâizlerinden Şerafedin Yardımedici okuttu. Kendisi *Şuzûrü’z-Zeheb*’i Suriye’de okumuştur. Arkadaşlara ben Şerh-i İbn ‘Akîl okuttum. Meselâ, Mısır’a gittiğimizde Prof. Dr. Rif’at Fevzi Abdül-müttalib’den hadis usulüne dair Râme’hürmüzî’nin *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’i* adlı eserini okudum. Hadis ilminden furû’a dair olarak da İmâm Mâlik’in Muvatta’ını İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî rivayetiyle okuduk. Yine hadisten Iraklı bir âlim olan merhum Prof. Dr. Abdü’s-settâr el-Kudsî’den, Ahmed Mudammed Şâkir’in *el-Bâ’isü’l-hasîs Şerhu İhtisâri ‘Ulûmi’l-hadis* adlı eserini okuttum. Furûdan ise İmâm Müslim’in *Şerhu Sahih-i Müslim*’ini okudum. Mustafa Sa’y diye bir hoca vardı. Hem Ezher’den İlahiyat, hem hukuk mezunu bir hoca idi.

Arapça, İngilizce ve Fransızcası üçü de şahaneydi. Çok güzel seviyedeydi, Türkiye'ye geldiğimde ben tavsiye ettim, Türkiye'ye geldi, İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir müddet hocalık yaptı. Sonra askerlik yapmaya gitti. Galiba oradaki hocalar onun kıymetini bilemediler, o da, 'artık ben bu Yüksek İslâm'da hocalık yapmam' deyip ülkesine döndü. Ondan Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*'sini okudum. Yine Kayserili bir arkadaşımız vardı, İbnü's-Se'âtî üzerinde doktora yapmıştı. Bize *Hâşiyetü Nesemâti'l-ezhâr 'alâ İfâdetü'l-envâr fi Şerhi Metni'l-Menâr*'ı okuttu Allame İbn Âbidîn'in. Onun tabi hâşiyesi meşhurdur, usûle dair. Fıkha dair bu kitabı çok meşhur değil. Fıkıhta hem Ezher hem Aynüşşems Üniversitesi mezunu Veyis Altunkaya hem klâsik metinlere hem modern metinlere vukûfiyeti vardı. Çok güzel ibare okuyordu. Onunla Burhaneddin el-Merğînânî'nin *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*'sini okudum. Yine Mısırlı bir arkadaş olan Abdülhamîd eş-Şinevânî'den İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'sini ve İmâm Kurtubî'nin *Tefsîrül-Kurtubî*'sini okuduk. Ezher'de Külliyyetü'l-Benâti'l-İslâmî'de eş-Şeyh Ömer Vecdî Efendi, aslen Mardinli, Türk tabiiyetinden çıkmış, Mısır tabiiyetine geçmiş. O bize Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu's-Sirâciyye*'sini ve Molla Fenârî'nin *İsâgüci Şerhi*'ni okuttu. Türkiye'de aldığımız temelin, o derslerde bana çok faydası oldu efendim. Eğer ben Türkiye'de o metinleri okumasaydım belki, Mısır'da okuduğum kitapları anlamakta zorlanabilirdim.

**Hatiboğlu: Hocam, araya giriyorum ama okuduğunuz bu eserlerden icâzet aldınız mı veya herhangi bir âlimden icâzetiniz var mı?**

**Ayvallı:** Yok efendim, maalesef icâzet almadım.

Tekrar, zâtiâlinizin tevcih buyurduğu suale gelecek olursak, ilahiyat fakültesine gelecek olan bir öğrencinin bir altyapı oluşturması lazım. Kur'ân-ı Kerim'i en iyi şekilde okuyabilmeli, imkân olursa hâfızlık da olsun tavsiye ederim, tercih ederim, bilhassa erkek çocuklar için. Tabi kız çocuklarının hâfızlıklarını koruyup devam ettirebilmeleri zor oluyor. İmamlık yapamadıkları için, en fazla Kur'ân-ı Kerim Kursu muallimesi olabiliyorlar Orada devam ettirebilirler, ancak sonra evlenince, çoluk çocuğa karışınca biraz zor oluyor hıfzı korumak tabi. Dolayısıyla hanım kızlarımızın, ihtiyaç miktarı kadar zaruri olan yerleri ezberleyip, diğer dini ilimlere yönelmelerini tavsiye ederim.

İkincisi, muhakkak bir Arapça temel atmalılar. Yukarıda isimlerini zikrettiğim dokuz kitap en azından okunabilir. Bunların yanında bahsettiğimiz o modern, *en-Nahvu'l-vâdih*, *Câmi'd-dürûsi'l-Arabiyye*, *el-Mebâdi'ü'd-Dürûsi'l-Arabiyye* gibi kitaplar okunabilir. İlahiyat fakültesine girdiğinde de muafiyet imtihanlarını kazanıp direk birden devam edebiliyorlar, bir sene de kazanabiliyorlar. Önceden bunları öğrenirlerse hazırlıkta bunları tekrar okumaya ihtiyacı da olmuyor efendim, bunları okuyarak gelmenin böyle bir avantajı da var. Bir de İstanbul'u nazar-ı dikkate alacak olursak, İstanbul bir ilim ve kültür merkezi. İstanbul'da pek çok dernek, vakıf ve merkez vardır. Bunlar Arapça ve

dini ilimler öğretiyorlar. Ben talebelerime, size, yurdunuza neresi yakınsa, hangisinin şartları el veriyorsa gidin okuyun diyorum. İstanbul'da bulunmanın avantajını yaşayın diyorum. Türkmenlerin bir atasözü var: "İstanbul'u görmeyen, âleme gelmeyen", diyorlar. İstanbul'u görmeyen kişi dünyaya gelmemiş sayılır. Agra'ya gitmiştim de Hindistan'da, orada bir İngiliz seyyahın bir sözünü okudum, "İnsanlar ikiye ayrılırlar, bir Tac Mahal'i görenler bir de görmeyenler" diyordu. Yani bir de "canlılar ikiye ayrılır dünyada; bir Erzincanlılar ve diğer canlılar" diyorlar. Azerbaycan'da bu espriyi söyleyince, "hocam biz onlara rakibiz" dediler. "Onun için canlıları üçe ayıralım dediler. Bir Azerbaycanlılar, iki Erzincanlılar, üç diğer canlılar" dediler.

Hocam tabi zâtiâliniz çocukluktan beri bu mesleğin çilesini çeken bir insansınız, her safhasında bulunmuş bir insansınız, mesul makamlarında da bulunmuş bir insansınız. Bu işin ilahiyat tahsilinin çok ciddi olarak ele alınması lazım geldiğine müttetikiz. Niye? Meşhur bir sözümüz var: "yarım doktor candan yarım dülger maldan, yarım hoca dinden eder" demişler. Böyle tın tın olmamalı, boş olmamalı. O diplomanın hakkını vermeli, efendim iyi doldurmalı, yani temel ilimleri ana hatlarıyla okumalı, okuyabilmeli efendim.

**Hatiboğlu: Hocam işin zorluğu şurada; belli bir alanın müfredâtını yapmak, dersin içeriğini hazırlamak ya da o alanda kaliteli insan yetiştirmek mümkün fakat bizim ilahiyat alanı çerçevesi çok genişletilmiş, yetmiş civarında ders var. Her ders kaç kredi olursa olsun hepsi ilahiyat alanının temel misyonuna dâhil olarak görülüyor. Çok farklı zihniyetlerde çok farklı beklentilerde olan insanlar bu altmış beş-yetmiş farklı derste hocalık yapıyorlar.**

**Ayvallı: YÖK'te felsefe grubu derslerinden birisiyle ilgili bir tartışma olmuştu da sonra kıyametler kopmuştu değil mi efendim?**

**Hatiboğlu: Bu tartışmaların üzerinden iki sene geçtikten sonra, Temel İslâm Bilimleri derslerinin yıllara yayılmasına dair Yürütme Kurulu kararı fakültelelere gönderilmişti de yine aynı tartışmalar alevlenmişti. Buradaki zorluk, işin başında, bir fakülteye birçok fakültede okutulan derslerin derlenmesinden kaynaklanan bir müfredat teşekkül ettirilmesinden kaynaklanıyor. Bu fakültelelerden ne yetiştireceğimize veya ne olacağımıza karar versek, sizin de biraz önce belirttiğiniz üzere, hadis, tefsir, fıkıh, kelam, Arapça, Kur'ân-ı Kerîm gibi temel beş altı alanında çocuk mutlaka çok iyi yetiştirilmek kaydıyla diğer ilimlere vakit ayrılrsa bu tür kavgalar çıkmaz diye düşünüyorum. Diğer dersleri okutan hocalarımızla İlahiyat fakültelelerinin öncelikleri konusunda anlaşamıyoruz herhalde. Kriz de buradan çıkıyor. Tartışma devam ettiği müddetçe de öğrencilerin hiç birinde yeterli düzeyde yetişmediği bir sonuçla karşılaşılıyor. Bendenizin görebildiğim kadarıyla, işin zorluğu da tam olarak burası. Meselâ, matematik biliminin,**

fen ilimlerin, sağlık bilimlerinin sınırı bellidir. Ufak tefek değişiklikler olmakla birlikte, ilgili ilim dalı kendi iç dinamiği içerisinde bir sürekliliğe sahiptir. Geçmişine saygı duyar, geçmişinin üzerine bina edilir, geçmişini kabullenerek geleceğini inşa eder. Genç nesillere de bu süreci aktarmaya çalışırlar. Ancak bu ilahiyat alanlarında maalesef böyle değil. Dolayısıyla, ilahiyat alanlarında mükemmel bir programla, hocaların tamamının da rızasını alarak eğitim-öğretim faaliyeti yürütebilirim diyen birisi varsa o bir melektir, yani böyle bir şey imkânsızdır şu an için. İlim dallarının birbiriyle irtibatını alan körlüğü içerisinde görüyoruz. Bu fakültelerde görev yapan pek çok kimse, “Arapçaya ne gerek var, çünkü bir ilahiyat talebesine lazım olacak bütün kitaplar tercüme edilmiş artık” diyebiliyor. “Öğrenci Türkçesinden, İngilizcesinden, Almancasından, Fransızcasından istediği dilden okusun. Kitaplar artık bütün dillere tercüme edilmiş ve Arapçayı öğrenmeye gerek yok” diyor. Dolayısıyla saha müfredât üzerine çalışmaya çok müsait değil, güzel bir program yapmaya müsait değil, ya da sizin söylediğiniz manada bir değişim ve dönüşüm için tartışmayı, mücadeleyi göze almak lâzım. Toplumun ilâhiyat tahsilinden beklentilerinin ne kadar yüksek olduğunu hepimiz biliyoruz, ancak çıktılarını böyle olmadığının da hepimiz farkındayız.

**Ayvallı:** Hatta hangi meslekte olursa olsun efendim, bakın Sayın Cumhurbaşkanımız bazı cenaze merasimlerinde Kur’ân-ı Kerim okuyor. Zaman zaman kıraat hocalarına da, “Yahu Cumhurbaşkanının Kur’ân-ı Kerim okuyuşunu nasıl buluyorsunuz?” diye soranlar da oluyor: Hepsi de “dört dörtlük” diye cevap veriyor. Herhalde yağ çekmek için böyle söylemezler meslektaşlarımız. Doğruya doğru eğriye eğri, hakikaten güzel okuyor. Bakın insana bir itibar kazandırıyor efendim, Cumhurbaşkanı olsun Başbakan olsun, Bakan olsun, hangi meslek ve mevkiiden olursa olsun güzel bir Kur’ân-ı Kerim okuması çok büyük bir avantajdır, bir şereftir efendim. Keza bir dili, meselâ ben belki yüz defa Almanya’ya gitmişimdir. Her defasında Almanca biliyor musun diye soruyorlar, hayır diyorum, İngilizce biliyor musun diyorlar hayır diyorum. Ben Fransızca biliyor musunuz deyince de onlar hayır diyor. Yani müşterek dilimiz yok, ondan sonra yok mu bir Almanca Türkçe çeviri yapacak diye etrafa soruşturuyorlar, buluyorlar, problemi hallediyoruz. Bir defasında tutturdular “yanınızda kaç para var?” diye sordular, “Ayıp oluyor, çok ayıp oluyor” dedim. “Cebimde en az on tane kredi kartı var” dedim, kredi kartlarını çıkarıp gösterince çok özürler dilediler, “Kusura bakmayın” falan dediler. Eee, şimdi “küllü lisan insan” demişler, her lisan bir insandır. Bu lisanlar arasında en muhkem lisan Arapçadır, bizi alakadar eden pek çokta yönü var. Mukaddes kitabımız Kur’ân-ı Kerim’in lisanıdır, sevgili peygamberimizin ana dilidir, temel kaynaklarımız Arapçayla yazılmış, hatta bir de istikbâle ma‘tûf yönünü de söyleyeyim; cennet ehlinin kelâmının da Arapça olacağına dair rivayetler var değil mi efendim?

**Hatiboğlu:** Muhterem Hocam, bendeniz modernizm, reformizm ve hadis tartışmalarına dair doktora tezimi hazırlarken, hadis ilmine yönelik eleştirilerin önemli bir kısmının Arapça ile ilgili olduğunu müşahede ettim. Bu eleştirileri yönelttenler, usulüne uygun Arapça okumadıkları için veya Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin dili olan Arapçayı öğrenmeden Batı dilini öğrendikleri için Arapçada kullanılan edebî sanatlardan bîhaber olarak hadislere yönelik tenkitler yaptıklarını gördüm. Arap dili belâgatini, edebiyatını ve edebî sanatları bilinmezse, hadisler ve hatta ayetler lafzî anlamda anlaşılmaya çalışırsa aklen izah zorlukları çekilebilir. İfadenin Arapça söyleniş mantığı, incelikleri, o dili kullananın murâdı öğrenilmeden o dil anlaşılmaz. Arapça tahsilinin sizin ifadenizle ilk dokuz kitabı, yani sarf ve nahvin temel kitapları öncelikle dilin zâhirî anlamını doğru anlamayı öğreten, ibareyi çözmeyi sağlayan ilk kademe eserler. Malumunuz olduğu üzere, Kur’ân-ı Kerim’in en önemli mu’cizevî yönü belâgatın zirvesinde oluşu, Efendimiz’in beyânları cevâmî‘u’l-kelim olması yönüyle çok tesirli ve derin manalar içeriyor. Dolayısıyla bu özellikleri anlayıcı ve anlatıcı veya o dilde yazılmış literatürü kavrayıcı bir istitâ‘at için esas zâhiri ibtidâî düzeydeki vazgeçilmez sarf nahiv tedrisatına ilâve olarak, modernist yorumlara meydan vermemek için, algılarımızın edebi sanatlar kısmını Arapçanın bir parçası olarak vazgeçilmez olarak güçlendirilmesi gerekiyor. Yani eğer biz Arapçanın bu yönünü de bilmezsek hadislerdeki meselleri, mecazları, kinâyeleri, teşbihleri ve hadislerde geçen pek çok sanatı anlayamaz ve doğrudan inkâr yoluna gideriz.

**Ayvallı:** Bu arada sözünüzü kesmezsem zatiâlinizi teyîden ve tekîden çok müşahhas bir misal vermek isterim. Suudi Arabistan’ın Baş müftüsü vardı Abdülazîz bin Bâz, âmâ bir zat idi. Tabi onun klâsik bir tahsili falan yok. Ezer âlimlerinden birisiyle münakaşa ediyormuş. Hani edebî sanatları bilmek lazım dediniz ya. Ezherî âlim dört dörtlük bir ilim adamı, demiş ki; Hoca Efendi Kur’ân-ı Kerim’de mecazlar vardır. Zâhirî manaların yanında bâtinî manalar var, kinâyeler var. Bin Bâz, “Ben öyle şeyleri kabul etmem” demiş “ben âyetlerin zahirine bakarım”. Yahu Hocam! Allah aşkına yani bu konuda tedbirli olalım falan, ne söylesen inkâr ediyor. Niye? Bilmiyorlar çünkü efendim okumamış. Çünkü o düşünüş biçimini almamış, en nihayetinde bıçak kemiğe dayanmış Ezherî âlim, peki demiş bir kelime sorayım ben size. “مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَعْمَى” /Kim bu dünyada âmâ ise, âhirette de âmâdır, ve en sapmış yola girmiştir” âyet-i kerîmesini nasıl anlayacağız, deyince, Baş müftü kalkmış gitmiş. Ne desin değil mi? Ben zahirden başkasını kabul etmem diyen, mecaz kabul etmem, kinaye kabul etmem, edebi sanatları teşbihleri kabul etmem diyen bir insan, buna cevap verebilir mi efendim?

**Hatiboğlu:** Hadislerle alakalı tezleri incelediğimizde hadislerdeki edebî sanatlarla alâkalı çok sayıda doktora düzeyinde çalışmaların yapıldığını

müşahede ediyoruz. Ne var ki, bunlar da söz konusu tartışmalardan bağımsız bir şekilde, parçacı olarak hadislerdeki ilgili örnekleri alıp tahlil eden bir mâhiyet arz etmektedir. Bu konuda yapılacak çalışmaların bir yandan da modern tartışmalardaki eleştiri konusu yapılan rivâyetlerden hareketle yapılması gerektiği kanaatini taşıyorum. Böyle olursa şayet Arapça edebî sanatlarla ilgili bilgiler güncel olan ile irtibatlandırılmış olur diye düşünüyorum. Böyle bir yaklaşım, doğru ve yeterli bilginin olmadığı, Arapçanın mantığının kavranmadığı yerde ilim geleneğimizde ne tür hasarların meydana geldiğini göstermeyi de sağlayacaktır. Dolayısıyla, biz bir yandan Arapçanın zâhiri anlamasını sağlayacak sarf ve nahiv cihetini sağlam bir şekilde okumak suretiyle, ancak bundan daha da önemlisi bedî‘, beyân ve me‘ânî gibi, vad‘ gibi Arapçanın edebî yönüne müteallik ilimleri de ihmal etmemeliyiz. Biz doktora derslerimizde Sadrettin Gümüş hocamızla eş-Şerîf er-Radî’nin *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye* adlı eserini okumuş ve bu konuları bilmenin hadisleri doğru anlamak açısından fevkalâde önemli olduğunu müşahede etmiştik. Hadisleri anlamada dilin iç bütünlüğü, Arapça mantığının iç bütünlüğü ihmâl ediliyor. Bugün, Arapça eğitimimizdeki zafiyetler dolayısıyla, resmî dinî tahsilimizin hiçbir merhalesinde bu hususlar artık dikkate alınmıyor.

**Hocam, biraz da toparlamak kabilinden olmak üzere, Anakara İlahiyat fakültesindeki eğitiminizden, hocalarınızdan bahsedebilir misiniz?**

**Ayvallı:** Efendim ben Ankara İlahiyat’ta okurken Türk Ocağı’nda Fransızca kurslarına devam ediyordum. 1966 yılında Üniversiteler ve Akademiler arası Fransızca birincisi olmuşum. 100 üzerinden 98 almıştım. Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu’nun *Türk Milletçilerinin Meseleleri* kitabı, Hasan Hulki Mert’in *Eüzü Besmelelin Hikmet ve Faziletleri*, İbrahim Ethem Güngör’ün *Türk Marşları* kitaplarını hediye etmişlerdi bize ve üzerine de yazmışlar ‘Ankara Üniversiteler ve Akademiler Arası Fransızca yarışması birincisine hediye ederiz’ diye. O arada demin zikri geçti. Irak Kültür Merkezi’nde Arapça kurslarına devam ediyordum. Altı senelik bir programa dördüncü seneden başlamak suretiyle üç senede bitirdim. İlahiyat fakültesinde okurken biz arkadaşlara Arapça, tefsir gibi dersler okuttuk ve *Celaleyn* okuturduk arkadaşlarımıza. *Celaleyn*’in tabi *Cemel* ve *Sâvî* haşiyelerinden istifade ederdik. Bir de efendim ben 1965 yılından itibaren kitap almaya çok meraklıydım. Meslektaşlarımız Diyanet ve ilahiyat camiasında bizim kütüphanelerin ilk üçe girdiğini söylerler. Ben tevâzen birinci demiyorum. Şimdi bu odanın aşağı yukarı beş katı kadar büyüklükte benim kütüphanem var. 1965’ten itibaren gittiğim otuz sekiz ülkeden hep kitap aldım, çeşitli dillerde kitaplar var. Bu oda kadar, başka bir oda ardiye, benim fakültede bir odada kitaplarım var, evde bir oda kütüphanem. Sırf tefsir ünitemde altmış çeşit tefsir var. Yani hadis kaynaklarının tamamını elde etmeye çalıştım bir de tefsir, fıkıh, kelam bilhassa lügatler, kamuslar, tabakât ve terâcim kitaplarının hepsini elde etmeye çalıştım. Malum, ‘alet işler el öğrenür’ demişler. Bir sempozyumda tebliğ sunacağımız zaman, bir makale hazırlayacağımız

zaman, bir ders vereceğimiz zaman o kitaplardan istifade ediyoruz, bunun çok faydasını görüyorum.

**Hatiboğlu: Hocam, evden, odalardan, kütüphaneden filan bahsedince, çoluk-çocuk ve evlilik hayatınızı sormadığımı aklıma geldi.**

**Ayvallı:** Bu kitaplar yüzünden biz hep iki kamyonla taşındık. Bir kamyon ev eşyası, bir kamyon çift dingilli on beş tonluk kitapla taşınırdık. Gittiğimiz yerlerde en az beş odalı ev arardık. Konya’da öyle ev ararken biri geldi ve kulağıma eğildi. “Hocam yahu! Kaç evlisin” dedi. Bir evliyim dedim. Nüfus kalabalık mı? Yok dedim üç tane kızımız var. Niye böyle beş odalı ev arıyorsun? Eşyamız fazla efendim, kitap taşımak başımıza belâ oluyordu tabi. İstanbul’a geldikten sonra, dernek başkanlığı yaptığım caminin yanına kütüphane yaptırıldı. O kütüphaneye Elhamdülillah kitaplarımızı yerleştirdik. Ben bir de genç meslektaşlarımıza bunu hararetle öneririm. Bilhassa kendi ilgi sahaları ile ilgili kitapları edinsinler.

**Hatiboğlu: Hocam sanıyorum emekli oldunuz değil mi?**

**Ayvallı:** Efendim ben geçen sene âcizâne kırk altı sene hizmet ettikten sonra bu devlete ve millete altmış yedi yaş haddinden emekli oldum. Rektörlüme veda gittim. “Efendim ben sizi salmam. Size ihtiyacımız var” dedi. Sağ olsun Marmara İlahiyat, Hadis Anabilim Dalı başkanı Ali Akyüz Bey, şimdiki Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı Mehmet Özşenel Bey de uygun gördüler, geçen sene lisanstan dersler vermişlerdi. Hakeza, yüksek lisans ve doktora dersleri de verdiler. Ben bu derslerde, o arkadaşların hemen hemen tamamına “arkadaşlar bakın, sizler bizim meslektaşımız oldunuz. Artık yüksek lisans ve doktora yapmaya başlamakla hadis sahasına el attınız. Mutlaka temel kaynakları imkânlar nispetinde almanız lazımdır” diye tavsiyelerde bulunuyorum.

**Hatiboğlu: Muhterem Hocam, son on-on beş yıldır el-Mektebetü’z-Zehbiyye, el-Mektebetü’l-Elfiyye, el-Mektebetü’ş-Şâmile, Cevâmi’u’l-kelim gibi hadis CD’leri çıktı, gençler hadis kitaplarını almak yerine, bu CD’leri ediyor, oradan hareketle hadislerden istifade etmeye çalışıyorlar.**

**Ayvallı:** Evet, evet. Ben onlara tavsiye ettim, tavsiye ediyorum. “Siz o programlardan da istifade edin ancak, hiç olmazsa kütüphanede bir çekirdek literatür kurmalısınız. O kitabın kokusu başkadır, görüntüsü başkadır, o kitabın verdiği ruh başkadır. Biz kitaptan müstağni olamayız” diye ben onlara tavsiye ediyorum. Şimdi yüksek lisansta klâsik hadis literatürü diye bir ders okutuyoruz. O derste A’sından Z’sine kadar bütün hadis kaynaklarını anlatıyoruz efendim. Tabii bu modern kaynaklardan da nasıl istifade edileceğini öğretiyoruz. *Elfiyye* ve *Şâmile*’ye ben çok paralar verdim efendim. Ürdünlü Muhammed Şerifin diye bir talebemiz vardı, benden doktora yaptı. Evli barklı bir arkadaşı. İbn Kutluboğa’nın eseri üzerinde çalışma yaptı. Şimdi Amman’da doçent olarak görev yapmaktadır. O arkadaş o CD’leri getirirdi. Bende ona ailesine katkı

olsun diye hepsini alırdım. Epey dolarlar verdim ben onlara. Şimdi onların hepsi âtil, kullanılmıyor, pabuçları dama atıldı.

**Hatiboğlu: Muhterem hocam, mesai arkadaşlarınızdan bahsedebilir misiniz, kimlerle hangi ortamlarda çalıştınız?**

**Ayvallı:** Şimdi hocam, yukarıda, Ali Osman Koç Kuzu Beyle dergi için röportaj yaptığınızı söylemişsiniz. Kendisiyle bendeniz, Konya İlahiyat'ta dokuz sene beraber çalıştık. Hadis ilminde derin kültürü olan bir hocamız. Özel okumaları var onun da. Emekli olmasına rağmen şimdi Konya'da hizmete devam ediyor. Efendim Mehmet Yaşar Kandemir Bey hocamızla Raşit Küçük Bey hocamız röportaj yaptı dediniz. Mehmet Yaşar Kandemir Bey Yozgat'lıdır. Yozgat'ta bulunduğumuza göre onu da yâd edelim. İlahiyat fakültelerindeki hadis hocaları içerisinde en tecrübelilerden birisidir efendim. Tabii Ankara İlahiyat-taki Talat Koçyiğit hoca Mehmet Said Hatiboğlu hoca gibi çok eski değil ama, Yaşar Beyi, onlardan sonraki ikinci nesil diyebiliriz efendim. Pek çok hocanın jürisinde bulunmuştur. Raşit Bey İlahiyat sahasında çok kafa yormuş bir meslektaşımızdır. Talebelik yıllarından beri siyasetle de iştiali vardır. Rahmetli Necip Fazıl Kısakürek'le rahmetli Osman Yüksel Serdengeçti ile beraber olurlardı. Biz Marmara İlahiyat'ta beraber uzun yıllar çalıştık. Tabii Din İşleri Yüksek Kurulu başkanı oldu, oradan yaş haddinden emekli olduktan sonra İSAM'a başkan olarak geldi. Yaşar Bey, İsmail Lütfü Bey ve Raşit Beyin *Riyazü's-Sâlihîn*'i sekiz cilt halinde tercüme ve şerh etmeleri de bir hizmet oldu. Ben şimdi İstanbul'da Şirinevler Ulucami'nde cumartesi günleri *Riyâzü's-Salihîn* dersleri okutuyorum. Böyle hadis derslerini çok fazla takip eden insanlar olmaz cemaat olarak naçizane 1000 civarında kişi geliyor efendim. Bazen namazdan sonra gelip elime sarılıyorlar hocam ben Kartal'dan geldim, hocam ben Pendik'ten geldim, hocam ben Halkalı'dan geldim. İstanbul'un her tarafından gelen cemaat var efendim. *Riyazü's-Sâlihîn* çok bereketli bir kitap. Diyanet İşleri Başkanlığı onu tercüme ettirmişti. Rahmetli Hasan Hüsnü Erdem ve Kıvamüddin Burslan tercüme etti. Defalarca basıldı. Sonra Balıkesir müftüsü vardı Mehmet Emre hoca o da tercüme etti. Pek çok insan tercüme etti. Şimdi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından M. Emin Özafşar ve Bünyamin Erul Bey'in de tercümeleri yayımlandı. Başka arkadaşların da tercümeleri var. İmam Nevevî kırk dört, kırk beş yaşlarında vefat etmiş olmasına rağmen çok velut bir zat. Yüzlerce cilt kitap yazmış. Mübarek onlarla uğraşacağım diye evlenememiş. Abdülfettâh Ebû Gudde'nin hayatında hiç evlenmemiş âlimlerin hayatlarına yer verdiği eseri *el-'Ulemâü'l-'uzzâb ellezîne İhtârû'l-'ilme 'ale'z-zevâc* adlı kitabında onun ismi de zikredilir. Bir de sistematığı güzel konuyla ilgili en can alıcı âyet-i kerîmeleri ve en sahîh hadîs-i şerîfleri koyuyor. Tabii meslektaşlarımız tarafından onların tahriçleri de yapılıyor. Hangi kaynaklarda geçtiği ekseriya *Kütüb-i Sitte*'den almış. İsmail Lütfü Bey Marmara İlahiyat'ta hadis ilmine en çok emeği geçen hocalarımızdandır. Benim profesörlük jürimde İsmail Lütfü Bey bulunmuştur. Ama Sabahattin Zaim Üniversitesi'ne hoca olarak gideceği

zaman ben de onun jürisinde bulundum. İbrahim Hocam, dünya işi böyledir. O arkadaşlarımız ve biraz önce adlarını saydığınız öbür hocalarımız da senerce emek çekmiş. Kayseri’de de Salahattin Polat Bey gibi arkadaşlarımız bu sahada hakikaten dirsek çürütmüş insanlar. Biz bu hocaların bu tecrübelerinden öğrencilerimizin, yavrularımızın istifade etmesinden yanayız. *Hadis Tetkikleri Dergisi* de maşallah bir kalite tutturdu, sizlerden Allah razı olsun.

**Hatiboğlu: Hocam şöyle bir toparlayacak olursak, Ankara’da İlahiyat’ta öğrencilik yaptınız. Yozgat’ta İslâm Enstitüsü’nde iki sene, Samsun’da, Konya’da Marmara’da hocalık yaptınız.**

**Ayvallı:** İş hayatımda çalıştığım yerleri şöyle sıralayabiliriz. Önce Ankara’da 1969’dan 1980’e kadar Din İşleri Yüksek Kurulu raportörlüğü yaptım. Sonra Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü’ne hadis hocası olarak geldim.

**Hatiboğlu: Bir jüri kuruldu ve mülakat sınavını kazanarak mı geldiniz?**

**Ayvallı:** Yok, biz kurucu öğretim üyesi olarak geldik. Süleyman Demirel başbakandı. Orhan Cemal Fersoy Milli Eğitim Bakanıydı. Abdullah Nişancı da müsteşardı. En az dört tane akademik kariyer sahibi hocayı bulun açacağız dediler. Enstitünün müdürü Dr. Ali Şakir Ergin Bey kendisi halen Yozgat’ta yaşıyor, hayatta. Merhum Şeyhzâde Ahmet Şevki Ergin Efendi’nin mahdumu. Geldiler, beni Yozgat’a İslâm Enstitüsü’ne hoca olmam için davet ettiler. Bende Ethem Mehmet Bey diye bir arkadaşımızı söyledim.

**Hatiboğlu: Ali Şakir Ergin Hoca Efendi, benim de üstadım M. Yaşar Kandemir hocamızın da çocukluk arkadaşı oluyor.**

**Ayvallı:** Tabii, Ali Şakir Ergin Bey Irak’ta okumuştur. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi’nde tahsili var, doktorası var. Bir de rahmetli oldu Musa Süreya Şahin Bey de Dinler Tarihçisiydi. İsmail Hikmet Tanyu hocadan doktora yapmıştı. Biz dördümüz doktor olarak gidince masanın dört ayağı teşekkül etti dediler, bu enstitü açılır dediler söz vermişlerdi. Fakat 12 Eylül ihtilâli sonrasında kadroyu tamamlayamadığımız gerekçesiyle Yozgat İslâm Enstitüsü’nü kapattılar. Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü’nü de İslâmi İlimler Fakültesi’ne ilhak ederek bütün ilahiyat fakülteleri tek tip ilahiyat fakültesine dönüştürüldü. O dönemde iki Yüksek İslâm Enstitüsü kapanmış oldu. Yozgat’taki Enstitümüz kapandıktan sonra, bendenizi Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü’ne verdiler. Esasında bize hangi okulu isterseniz oraya vereceğiz dediler. Ben İstanbul’u istiyorum dedim. Hocam altı tane hadis hocası var dediler. Israr ettim, ben İstanbul’a gideceğim. Hocam ne olur başka bir şehir iste. Ben dedim Bursa’dan evliyim, Bursa’ya gidebilirim. Orada da beş hoca var dediler. Biz sizi Samsun’a verelim dediler. Ben de Samsun’a gitmem dedim. Samsun’u hiç görmemişim. O vakit Samsun’da bir tek bizim Kemal Sandıkçı Bey vardı o da Belçika’daydı. Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü’nde Hadis dersleri başka hocalar tarafından okutuluyordu. Mustafa Uzunpostalıcı Bey buranın kurucu müdürüydü. Hocam, ne olur oraya verelim. Biz zorla gittik. Ama oradan ayrılırken ağlayarak ayrıldım.

1982’de Samsun’a gittim, 84’de Konya’ya geçtim. Konya’da bir Yard. Doç. Kadrosuna tayin edildim. 86’da doçent, 91’de profesörlüğe müracaat ettim, beş jüri üyesinden iki müspet iki menfi biri ortada bırakmış, rektör Halil Cin Beydi. Beni yakından tanırdı. Ben Konya’da Kon Tv, Sun Tv, Çağrı Tv’de konuşmalar yapardım. *Takdir, Gözyaşı, Cuma, Sayha* dergilerinde makaleler yazardım. *Konya Postası, Yeni Meram* gazetelerinde yazı yazıyordum. Rahmetli Esat Coşan Hoca Efendi’nin İrfâniye Kültür Merkezi’nde ayda bir seminer verirdim. Rahmetli Hacı Musa Topbaş Hoca Efendi’nin Konya temsilcisi Rahmetli Doktor Hulusi Baybal Bey’in yurtları vardı, oralarda konuşmalar yapardım. On beş günde bir Türk Ocağı’nda sohbetlerim olurdu. On beş günde bir Aydınlar Ocağı’nda konuşmalar yapardım. Salı günleri Hacıveyiszâde Mustafa Efendi’nin vaaz ettiği Aziziye Camii’nde vaaz ederdim. Çarşamba günleri Rahmetli Tahir Büyükkörükçü hocanın vaaz ettiği Kapu Camii’nde vaaz ederdim. Cuma günleri de İlahiyat Fakültesi Camii’nde vaaz ederdim. On sekiz, yirmi saat mesai ile geçerdi günüm. Vali, rektör benim vaazlarımı dinlemeye gelirlerdi. Hepsisi de bizi severdi, sayarlardı. Ben rektör Beye çıktım, hocam, ben bu aşamadan sonra Konya’da kalamam. Benim için bu haysiyet meselesi oldu dedim. Ben burada durmam dedim. Çok rica etti. Hocam isimleri sen ver dedi. Olmaz dedim. Ama ben gidip Marmara Üniversitesi Rektörü Orhan Oğuz Bey ile rektör yardımcısı Ömer Faruk Batırel ile, İlahiyat Fakültesi dekanı Salih Tuğ Bey ile görüşüp, İstanbul’a gitmeye söz vermiştim.

#### **Hatiboğlu: Zaten davet edilmişsiniz?**

**Ayvallı:** Profesörlük kadrosu ilan edildi, başvurduğum. Beş sıfır geçtim. Yahu dedim, Marmara’nın profesörlüğü Selçuk’un profesörlüğündün çok daha evla ve efdaldir dedim. Hizmette kırk altı yılı tamamlayıp, geçtiğimiz sene, emekli oldum. Aslında biz ilahiyatçıların emekliliği herhalde teneşir tahtasında, kabirde olur değil mi hocam.

**Hatiboğlu: Hocam, sürekli faaliyetlerinize akınca, çok büyük bir çeşitlilik olduğunu görüyorsunuz. Aslında insana ulaşmanın bütün yolları kullanılmalı herhalde değil mi?**

**Ayvallı:** Bazı meslektaşlarımız fakülteadaki kabuğunu kıramıyor, dışarı çıkmıyor, hata bir televizyona çıkmaktan ürüyorlar efendim. Bazı arkadaşlara gelin gidelim işte ben bir buçuk senedir Akit tv de program yapıyorum. Bundan evvel iki sene Cine 5’te program yaptım. Kanal el-Cezîre’ye geçtikten sonra oranın genel müdür yardımcısı geldi özel olarak rica etti. Hocam sizin reytingleriniz yüksek, eğer devam ederseniz memnun kalırız” dedi. “Valla, ben hep mattüb olduğum yerlerde çalıştım, siz arzu ederseniz memnuniyetle biz hizmet etmek isteriz” dedim. Bu hizmetlerin kâhir ekseriyetinde ben fahrî olarak yapıyorum efendim, yani vaazlardan, konferanslardan, televizyon konuşmalarından ben ücret almıyorum, bir tek fakülteadaki maaşımla çalışıyorum. Üç kızım

vardı üçünü de gelin ettim, bir Ayvaz bir Koroğlu kaldık. Beş torun var, büyük torunu da evlendirdik efendim.

### **Hatiboğlu: Hocam kaç yılında evlenmişsiniz?**

**Ayvallı:** 1972 yılında nikâhımız kıyıldı. Fakat ben Ankara’da bir yüksek tahsil talebe yurdunun müdürlüğünü yapıyordum, 175 talebemiz vardı, oradaki talebelerimden epey bir milletvekilleri, bakanlar, profesörler valiler filan olmuştur. İki sene bana müsaade etmediler, nişanlı olarak bekledik.

### **Hatiboğlu: Hocam öğrencilik bitmiş miydi o zaman?**

**Ayvallı:** Bitmişti tabi. O zaman Diyanet’te resmen görevim de vardı. Yurtta gece müdürlüğü adı altında, öyle bir statüyle biz yöneticilik yapıyorduk efendim. Efendim bizde biraz cesaret ve ataklık oldu. Biraz da aldığımız ilmin tesiri oldu, 1967 yılında Ankara’da fahri vâzlik imtihanına girdim. Rahmetli Dr. Ragıp İmamoğlu Ankara müftüsüydü. Bizi imtihan etti, bir de belge verdi. 1967 den beri ben vaaz ediyorum. Hatta 1968 de Ankara İlahiyat’ta Cuma namazlarını ben kıldırıyordum. Koca koca hocalar var orada efendim, onlara ben hutbe okuyordum. 1969 yılında Diyanet’e girdim, Lütfü Doğan Hoca kulakları çınlasın, Allah uzun ömürler lütfeylesin dedi ki “Sen diyanetin altındaki mescitte hem vaaz edeceksin hem hutbe okuyacaksın”. İş ha bire artıyor. 1970 yılında Kocatepe Camii’nin alt tarafı açıldı bizi oraya naklettiler, biz orada hutbe okumaya başladık. 1967’den beri vaaz ediyorum, 1968’den beri hutbe okuyorum, 1969’dan beri makale yazıyorum, 1970’den beri konferans veriyorum, 1972’den beri okullarda hocalık yapıyorum. 1977’den beri radyolarda konuşuyorum. 1977-1978 yıllarında meteorolojinin sesi radyosu vardı Ankara’da. Her hafta dinî, ahlâkî, ictimâî programlar yapardık. Prof. Dr. Ahmet Rumeli Bey oranın genel müdürüydü. Kendisi ODTÜ hocalarından elektrik-elektronik konusunda dünya çapında bir otoritedir. Yusuf Bozkurt Özal’la beraber okumuştur. Rahmetli Korkut Özal’ın Tarım ve Orman Köy İşleri Bakanlığı zamanında müsteşar yardımcısıydı. Onun ricasıyla meteorolojinin Sesi radyosunda iki sene program yaptık. Sonra 1990’larda mahalli televizyonlarda program yapmaya başladık. 1993’te milli çapta televizyon, 1998’ten beri televizyonlarda programlarımız devam etti. Pek çok gazete ve dergide makalelerimiz yayınladı, halen de yayınlanıyor, vaazlara ve konferanslara devam ediyoruz. Bazı arkadaşlar benimle röportaj yaptılar, “Hocam yeniden dünyaya gelseniz hangi mesleği tercih edersiniz?” dediler. Ben size kestirme bir cevap vereyim, “yüz defa dünyaya gelsem yüz defa ilahiyatçı olurum efendim” dedim. Büyüklerimizden duyduğumuz bir söz var. “Bir insan işinden ve eşinden memnun olursa, yüzü daima güler” derler. Bizim yüzümüzün güleç olmasında bunun fonksiyonu var efendim.

Pek çok dernekte, vakıfta görevim var. İstanbul Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Vakfı’nın başkanıyım. Özbekistan Dostluk ve Kültür Derneği’nin

başkanıyım. Emir Sultan Öğrenci Yurdu'nun eğitim koordinatörüyüm. Fahrettin Tacar Eğitim Vakfı'nın mütevelli heyet üyesi, yüksek istişare kurulu başkanımı. İhlas Vakfı'nın mütevelli heyet üyesi ve baş danışmanıyım. ASAM'ın (Askeri Stratejik Araştırmalar Merkezi) yüksek istişare kurulu üyesiyim. Helal Gıda Sertifikalandırma Akademisi başkanımı. Yönetim kurulu başkanıyla akademi başkanı olarak çifte imza ile helal gıda sertifikası veriyoruz. Daha bir 10-15 tane şöyle meşhur olduğumuz vakıf, dernek var. Bu arada bendenize iki tane vakıf üniversitesi kurucu rektörlüğü teklif edildi. Ben de çok ciddi olarak inceledim; hem devlet üniversitelerinde hem vakıf üniversitelerinde bir üniversitede bulunması gereken şartlar nelerdir bir yirmi altı madde çıkardım, verdim bana bu işi teklif eden arkadaşlara. Öyle ağır geldi herhalde, sesleri solukları kesildi. Üniversite kurmaktan vazgeçtiler. "Vallahi dedim ben yarım asra yakın bu sahada çalışmış bir insanım. Devleti tanıyorum, özel sektörü tanıyorum. Ben Allah rızası için yardımcı olurum, olmak isterim ama harcı âlem bir şey olmamalı, kaliteli bir şey, kaliteli bir üniversite kurmalıyız" dedim. "Tıp fakültesi olacak mı?" tıp, eczacılık, diş hekimliği, sağlık birimleri olursa laboratuvarlara ihtiyaç olacak. Fen ağırlıklı mı olacak, sosyal ağırlık mı olacak, her ikisi karma mı olacak? Diğer bir husus yurtdışı bağlantısı olacak mı, çifte diploma falan verecek mi. İngilizce tedrisâtımız olacak mı, olmayacak mı? Efendim birkaç istisnai vakıf üniversitesi gibi elit bir tabakaya mı hitap edecek, pek çoğunun olduğu gibi harç-ı âlem bir şey mi olacak? Siz nasıl isterseniz, ben ona göre size bir üniversite şablonu kurarım. Daha önce üniversite tekliflerimiz falan olmuştu o konularda baya uğraştık. TGRT FM radyosunda emekli ast subay bir arkadaş var Faruk Salt. Aşağı yukarı yüz üniversitenin rektörüyle röportaj yapmış. Ben oranın müdüründen bu röportajların CD'sini aldım. Süleyman Doğan diye bir doçent arkadaş var. Aşağı yukarı yüze yakın rektörle röportaj yaptı. Onlar Türkiye Gazetesi'nde yayımlandı. Türkiye Gazetesi genel yayın müdüründen gittim CD'yle mevcut olanların hepsini aldım, inceledim. Aşağı yukarı bütün üniversitelerin şeyi, anatomisi benim avucumun içinde. Bunlara göre bir şablon oluşturup verdik; sesleri solukları kesildi. "Vallahi, ne zaman ihtiyaç duyarsanız dedim ben buradayım, ayaktayım, ölmedim, öldüğümüz müddetçe Allah rızası için ben size yardımcı olurum" dedim. Bu tip bazı çalışmalarımızda oluyor bizim hocam.

Şimdi bu sivil toplum kuruluşlarının önemi çok büyük; ben bunu önemsiyorum, yetkililerde bunun üzerinde duruyorlar. Yani Cumhurbaşkanı olsun, başbakan olsun, hükümet cenahı olsun, bu sivil toplum kuruluşlarının çok büyük fonksiyonlar icra ettiklerini onlarda görmüş durumdalar. Sadece örgün eğitimle iş bitmiyor: yaygın eğitimin de muhakkak surette ele alınması lazım. Ben altı sene TGRT'de program yaptım, hem de haftanın yedi gününde; dünya tarihinde ilktir efendim, en fazla beş gün yaparlar, yedi gün program yapan başka bir televizyon yok. Biz önce mahalli televizyonlarla başladık 90'da Türkiye'deki hemen hemen bütün mahalli televizyonlarda konuştuk. Sonra milli

televizyonlara geçtik. TGRT, Show, Star, Meltem, Mesaj, Tv Net, Tv 5, 360 Tv, Ülke Tv hemen hemen hepsi. Sonra 98'den itibaren beynelmilel çapta televizyonlarda benim programlarım yayınlandı. İtalya'nın RAİ televizyonu, Avusturya'nın Morefe televizyonu, Kanada'nın Odyo televizyonu, İngiltere televizyonu, Almanya televizyonu, Lübnan LBC televizyonu, Özbekistan'ın Kaşkaderya televizyonu, Birleşik Arap Emirlikleri'nin Abu Dabi televizyonu hemen hemen çıkmadığımız televizyon kalmadı. TRT Kürdi de bile çıktık efendim. Yahu TRT'den de o zaman geldiler 'hocam Albulkadir Geylani Hazretleriyle ilgili sizinle bir röportaj yapmak istiyoruz' dediler. Ben Kürtçe bilmiyorum, Türkçe biliyorum. Tamam dediler sen Türkçe konuş biz şey yapalım, Kürtçeye çeviririz dediler. TRT Arapça da programlarımız yayınlandı falan, radyolar da pek çok radyo da programlarım çıktı Hadis-i Şerif Şerhleri ve dini suallere cevaplar, İslâm büyükleri gibi. Örgün eğitimin yanında yaygın eğitim de önemli, önemsenmeli. Radyolar, televizyonlar, gazeteler, dergiler, internet siteleri, bu sosyal medya dediğimiz.

**Hatiboğlu: Çocuklarınız ve torunlarınızdan kitaplarınıza sahip çıkacak kimse şimdilik gözüküyor mu? Kitaplarınızın geleceği ile ilgili ne düşünüyorsunuz?**

**Ayvallı:** İfade ettiğim gibi, benim çok kitabım var. Benim kitaplarım herhalde meşgul olduğum vakıflara kalacak galiba. Bilhassa İstanbul Eğitim Kültür ve Sosyal Hizmetler Vakfı'na biraz ağırlık veriyorum. Bir beş dönümlük arsamız var orada. Bir külliye yapacağız. Gerekli görüşmeler yapıldı. İçinde bir cami var. Konferans salonları, lojmanlar, bilgisayar odaları vs. Belediye başkanıyla görüştüm. "Hocam yardımcı olalım" dedi. Orada bir külliye, bir kültür merkezi, kütüphane gibi bir külliye yapacağız, benim bu kitapları filan da orada bir araya toplayacağız inşallah.

**Hatiboğlu: Kitaplarınızı tek bir merkeze toplayamadığınız daha herhalde hocam. Biraz önce "Evde, fakültede, vakıfta var" dediniz.**

**Ayvallı: Benim kitaplarım şu anda dört ayrı yerde. O külliye yapılsa hepsini orada toplayabiliriz efendim. İnşallah.**

**Hatiboğlu: Ben de sizin yolunuzdan gidiyorum herhalde hocam, kitapları ev almayınca, Bursa ve Yalova'da öğrenci okuttuğum mekânlara ve Ankara'ya YÖK'e dağıtmış durumdayım.**

**Ayvallı:** Bendeniz İhlas Vakfı Başkanışmanı ve mütevellî heyeti üyesiyim. Orada bana hemen hemen bu oda kadar var. Biraz daha büyük bir oda tahsis ettiler. Onun iki duvarına yirmi bir kitaplık yaptırdım. En acil kitapları oraya koydum. *Kütüb-i sitte* ve şerhleri, diğer kadim hadis kaynakları filan. Ancak hepsinin bir arada toplanmasında ben zaruret görüyorum. Fayda görüyorum. Bir kitap lazım olduğunda kaç yere birden bakıyorum efendim acaba burada mı, şurada mı diye. Hepsinin bir yerde olması lazım muhakkak.

**Hatiboğlu:** Hocam, iki saattir konuşuyoruz, çok ince ayrıntıları, eser ve müellif adlarını en ince ayrıntısına kadar hatırlıyor, bir çırpıda söyleyiveriyorsunuz. Bu hep böyle miydi?

**Ayvallı:** Benim bir yakın dostum vardı. Yıldız Üniversitesi'nde profesördü. Dokuz dil bilirdi. Ama bizimki gibi böyle sümme't-tadârik şeklinde değil. Üç lisandan A'dan alırdı dil ilk tazminatı. Arapça, Farsça, İngilizce doksan sekizer puan almış. Üçünden B'den alırdı dil tazminatı. İçinden de C'den alırdı. Zaman zaman görürdüm. "Mehmet Hocam ne yapıyorsun?" derdim. "Yahu Hoca şu işte C'leri B'ye, B'leri A'ya yükselmek için biraz uğraşıyorum" derdi. Yahu Hocam Allah Teâlâ'nın kudreti çok büyük. Bu insan denen varlık ne muazzam bir varlık değil mi efendim. Bu insan beynini daha bugüne kadar keşfedebilmiş değil. Bazen arkadaşlarınız hayret ediyorlar bana yahu hocam sen ta kırk elli sen öncesinin hadiselerini isimleriyle, tarihiyle filan naklediyorsun. "Bunu nasıl oluyor?" filan diyorlar. "Yahu" diyorum. "Benim bir üzüntüm var. Bir esefim var. O da şudur: "Dört yaşından itibaren ben hayatımı bütün safhalarıyla hatırlıyorum ama üç, iki, bir yaşına ait bilgilerin hepsi resetlenmiş. Geri getiremiyoruz." Geçen Bursa'da Eskişehir Osmangazi Üniversitesi'nin Matematik ve Bilgisayar Bölümü başkanı bir profesör vardı. Çok iyi bilgisayar biliyordu. "Yahu Hocam "dedim. "Benim ömrümün bir, iki ve üç yaşlarına ait bilgileri geri getirebilir miyiz? Resetlenmiş. Bunu nasıl geri getireceğiz" diye takıldım. Çok güldü. Anne-baba hayatta mı? Yok. Ablalar, abiler yok. Kim var? Benden küçüğüm var. "Hocam" dedi. "O bilgiler geri gelmemek üzere gitmiş, hiç uğraşma" dedi. "Sen dörtten sonrasına sahip çık." Meselâ bir âlim ismi söylemeniz, ben kitaplarını hatta o âlimi yarım saat anlatırım, ama İbrahim Hocam Allah sizi inandırsın, şimdi Marmara İlahiyatın santral telefon numarası kaç deseniz vallahi karta bakmam lazım. Benim beynimin de seçiciliği var. Kitaplar, şahıslarla ilgili ben size saatlerce anlatıyım ama başka şeyler, benim beynin umurunda değil Efendim.

**Hatiboğlu:** Eyvallah Hocam. Allah sağlık afiyet versin inşallah. Nice yıllar sağlıklı bu şekilde hizmet etmeyi Allah nasip etsin Cenâb-ı Hak. Cenâb-ı Hak size ve sevdiklerinize uzun ömür versin, Cümle geçmişlerimize de rahmetiyle muamele eylesin.

**Ayvallı:** Âmin inşallah. Hepimize.

**Hatiboğlu:** Eskiye göre şimdiki neslin gençlerin eğitime çok daha fazla ihtiyacı var. Geleneksel yollarla anadan, babadan, hocadan tevârüsen eğitim alamıyorlar maalesef. Kendileri de okumaya zaman ayırmıyorlar. Dolayısıyla nesebi itibariyle bize ait, kimliği itibariyle bize ait, eğitim itibariyle hiç bizimle alakası olmayan çok değişik bir kitle var. İnşallah hizmetleriniz, bu gençlere ve topluma yönelik hizmetleriniz çok uzun uzun yıllar devam eder, sağlık afiyet içerisinde.

**Ayvallı:** Hocam bu ülke çok aziz bir ülke. Bu millet çok asil bir millet. İşte 15 Temmuz'da gördük bu milletin asaletini Elhamdülillah-i Teâlâ ve bu devlet böyle yıkılmaması gereken ebet müddet bir devlet. Bizlerde bu ülkenin ekmeğini yedik, suyunun içtik, havasını teneffüs ettik. Şükran borçluyuz. Vefa borçluyuz. O bakımdan hayatımızın son damlasına kadar, hani kanın son damlasına kadar çarpıştı derler ya, son nefesimizi verinceye kadar bu ülkeye, bu asil ülkeye, bu asil millete, bu kıymetli devlete hizmet etmemiz lazım efendim.

**Hatiboğlu: Muhterem Hocam, bu kadar aktif ve sosyal bir hayatınız var. Yenge hanım ile bu konuda ihtilâf çıkmıyor mu, hanım hukukunu dengelemek nasıl oluyor hocam?**

**Ayvallı:** Elhamdülillah, hanım müsamahakâr benim. Kendisine ben şöyle diyorum. “Hatun, benim yaptığım hizmetlere ortaksın, sevapları beraber paylaşacağız, networke dâhilsin”. Arada sırada böyle onu da onurlandıracak şeyler söylüyor, işlerimizden de geri kalmıyorduk efendim.

**Hatiboğlu: İnşallah hepimiz için öyle olur. Hocam şimdi kitap adı müellif adı vefat tarihi vesaire bunlarla falan dediniz de böyle ibretlik hadiseler, kıssalar ya da hikâyeler bunlarla ilgili çok detaylar hatırladığınızı anlattığınızı hatırlıyorum ben. Bunlar herhalde bu sizin okuduğunuzu, duyduğunuzu muhafaza etmeniz bir daha tabiri caizse unutmayışınızdan kaynaklanan avantajlar herhalde. Sizden aynı şeyi on kere dinleyen adama anlat desen hatırlamaz, ama, siz o konuda çok eskiden okuyup duyduğunuz çok enteresan şeyleri hatırlayabiliyorsunuz. Dili hızlı öğrenmenin de sebebi bu herhalde?**

**Ayvallı:** Evet, derslere çok dikkatli devam ederdim ve imtihanlarda sadece birer defa okurdum iki defa okuduğumu ben hatırlamıyorum efendim. Bir defa okurdum imtihana girerdim. Yüksek notlar alırdım. Cemal Muhtar hoca bir gün bana “Ramazan hoca! Senelerce devam eden bir prensibimi ilk defa sen bozdun” dedi. “Hayırdır hocam, neyi bozdum” dedim? “Benden, hem Dil Tarihi ve Coğrafya Fakültesi’nde hem İlahiyat Fakültesi’nde dört senenin ortalaması on olan hiçbir öğrenci yoktur” dedi. “Senin dört sene boyunca on, on, on, on oldu” dedi. Rahmetli Yaşar Kutluay bize Ankara İlahiyat’ta bir Arapça kürsüsü kuralım sana asistanlık teklif ediyorum demişti. Rahmetli Hikmet Tanyu dinler tarihinden teklif etti, rahmetli Mehmet Taplamacıoğlu din sosyolojisinden teklif etti, rahmetli Esad Coşan Hocaefendi İslâmi Türk edebiyatından teklif etmişti. Böyle talebelik yıllarımız parlak geçti. Şunu ben anladım ki talebeliğinde önde olanlar mesleki hayatlarında da önde oluyorlar İbrahim hocam. Eğer talebeliğinde silik birisi ise yine mesleki hayatta aynı minval üzere devam ediyor. Bu bakımdan öğrencilerin biraz daha böyle atak, cesaretli, çalışkan, gayretli olmalarında fayda görüyorum efendim.

**Hatiboğlu:** Hocam, inşallah sohbetimizin birinci kısmını tamamladık. Bu kısımda sizin hayatınızla alâkalı hususlara temas etmeye çalıştık. Geçmiş bu kadar ayrıntılı hatırlayan bir hocamız olarak, iyi toparladığımızı düşünüyorum şahsen. İlk fırsatta ikinci kısmı ile ilgili, daha ziyade Ankara İlahiyattaki eğitimin ayrıntıları, Türkiye’de ve İslâm dünyasında lisansüstü eğitim, ondan sonra yüksek lisans, doktora safahâtı, lisans üstü tez konularınız, makaleleriniz, bu konularda karşılaştığınız zorluklar, yetiştirdiğiniz lisans üstü öğrenciler, hadis alanındaki temâyüller, ülkemizdeki akademik hadisçiliğin seviyesi ve ilgi alanları, sahaya dair fikrî tartışmalar şeklinde başka hususlara değineceğiz Allah izin verirse.

**Ayvallı:** Hay hay efendim. Sağlam bir radya temel attık elhamdülillah. Bunun üzerine işaret ettiğiniz hususları bina edebiliriz inşallah.

**Hatiboğlu:** Hocam son olarak ilave etmek istediğimiz bir husus var mı?

**Ayvallı:** Ben sizin pişirdiğinizi yerim efendim. Mısır’da sizde duymuşsunuzdur. “لا تسأل الطبيب اسأل المجرب/Doktora sorma, tecrübe etmiş sor” diyorlar. Bu tecrübe kolay elde edilmiyor efendim. Hem ben iki sene Ankara Balgat Ortaokulu, iki sene Ömer Seyfeddin Lisesi, iki sene Türk Eğitim Derneği Ankara kolejinde, iki tane Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü’nde; Konya, Samsun, Marmara olmak üzere üç tane ilahiyat fakültesinde; Biri Konya Fen Edebiyat, biri de Aynüşşems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde olmak üzere iki edebiyat fakültesinde; böyle on değişik okulda kırk altı senelik hocalık yapmışız. Yani bu yarım asır dile kolay efendim. Bu tecrübe kolay kolay elde edilmiyor. Onlarca idareci ile çalıştık efendim. Meselâ Diyanet’te dört reis sekiz bakan ile beraber çalıştım. Birde bizim gittiğimiz yerlerdeki devlet ricali ile de yakın temaslarımız oldu. Meselâ Konya’da Kemal Katıtaş, Utku Acun gibi valilerle görüşürdük. Ayrıca Necati Çetinkaya beni özel tercümanı yaptı. “Hocam ben, böyle rast gele her heyet için sizi rahatsız etmem ama biraz üst seviyede heyetler geldiğinde istirham edeyim bize yardımcı ol” bu tercümanlık yapanlar ya bazen usul erkân bilmiyorlar, bizi mahcup duruma düşürüyorlar” demişti. Ankara’da resmi görüşmeler yapıldıktan sonra o heyetleri ya Konya’ya Bursa’ya ya da İstanbul’a gönderiyorlardı. Belediye başkanları ile emniyet müdürleri ile falan temaslarımız oluyordu. Böyle içtimâî hayatla da iç içe olduk efendim. İçine kapanan sadece evden fakülteye fakülteden eve gelen bir insan olmadık elhamdülillah.

**Hatiboğlu:** Hocam, uygun görürseniz, akışına göre şekillenen bu konuşmamızı bendeniz tashih edilmiş bir biçimde size arz edeceğim, son öneri ve tashihlerinizi de almış olacağım inşallah.

**Ayvallı:** Çok teşekkür ederim. Estağfurullah. Elhamdülillah dinlendik, canlandık. Ben müsaade alayım efendim.

**Hatiboğlu:** Eyvallah. Ben de teşekkür ediyor, hürmetlerimi arz ediyorum.

## Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî (1350-1436/1932-2015)

İslâm âleminin ve Suriye'nin önde gelen fıkıh âlimlerinden olan Vehbe Mustafa ez-Zuhaylî 23 Şevvâl 1436/8 Ağustos 2015 Cumartesi günü Suriye'nin Şam vilâyetinde 83 yaşında vefât etti ve hâlen devam etmekte olan savaş nedeniyle bütün Müslümanların büyük üzüntü yaşadığı son beş yılının hüznüne “âlimin ölümü âlemin ölümü demektir” hadis-i şerifini de hatırlatarak hüzün kattı.

Gerek geleneksel kadim usulle gerekse resmî eğitim müesseselerinde ilim tahsil eden ve bu yönüyle fıkıh alanında son dönem âlimleri arasında temâyüz eden Dr. Vehbe ez-Zuhaylî, 1932 yılında Şam'ın kırsal beldelerinden Deyr Atıyye'de dindarlığıyla tanınan bir ailede dünyaya geldi. Babası çiftçi ve tüccâr bir kişi olmakla birlikte Kur'ân-ı Kerim'i hıfzeden ve sünnete seniyyeyi öğrenme ve uygulamaya yoğun muhabbet duyan bir kimseydi. İlkokulu Suriye'nin el-Milâd şehrinde, liseyi Şam'da bulunan altı yıllık Külliyyetü'ş-Şer'iyye'de okuyan ez-Zuhaylî, mezun olduğu 1952 yılında okulunu birincilikle bitirdi.

Üniversite ve enstitülerde yürüttüğü çalışmalara bakıldığında çeşitli alanlarda çalışma yaptığı görülen ez-Zuhaylî, ilmî tahsilini Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde sürdürdü, 1956 yılında yükseköğretim diplomasını birincilikle elde etti. Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi'nden mütehasıs öğretim icâzeti yanında, uluslararası diplomayla birlikte öğretim icâzeti de aldı. Ayrıca, 1957 yılında Aynü'ş-Şems Üniversitesi'nde hukuk alanında da lisans eğitimini iyi derece ile tamamladı. İslâm hukuku, Arap dili ve Modern hukuk alanında eğitim gören ez-Zuhaylî, yüksek lisans diplomasını ise Kâhire Üniversitesi Külliyyetü'l-Hukûk bünyesindeki Ma'hedü'ş-Şerî'a'dan 1959 yılında elde etti. 1963 yılında İslâm hukuku alanında tamamladığı doktorasını, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâseten Mukâraneten beyne'l-mezâhibi's-semâniyye ve'l-*



*kânûni'd-düveli el-âmm* başlıklı tez konusunu hazırlayarak, birinci onur derecesiyle tamamladı ve tezinin yabancı üniversitelerde tanınıp istifade edilmesi için yayımlaması tavsiye edildi.

İlim tahsil etmede çok gayretli olan Vehbe ez-Zuhaylî'nin bu nedenle pek çok hocadan ders aldığı görülür. Ona fakih, muhaddis veya düşünür olarak farklı alanlarda katkı sağlayan hocalarının onun yazdığı eserlerde de etkisi oldu. Şam'daki hocaları arasında hadiste Mahmûd Yâsin, akâidde Mahmûd er-Rankûsî, ferâizde Hasan eş-Şattî, Şâfiî fıkında Hâşim el-Hatîb, usul-i fıkıh ve hadis ıstılâhâtında Lütfi el-Feyûmî, tecvittde Ahmed es-Semmâk, tilâvette Hamdi Cüveycâtî, nahiv ve sarfta Ebû'l-Hasan el-Kassâb, tefsirde Hasan Habneke ve Şeyh Sâdik Habneke el-Meydânî, belâgat ve Arap edebiyatı gibi Arap dili ilimlerinde Sâlih el-Ferfûr, hadis ve ahlâkta Hasan el-Hatîb, Ali Sa'düddîn, Subhî el-Huzeyrân ve Kâmil Kassâr, hitâbette ise Cevdet el-Mardîni zikredilebilir.

Mısır'da ise aralarında Ezher'de hocalık yapan Mahmûd Şeltût, Abdurrahmân Tâc, mukayeseli hukuka dair Şeriat Fakültesi dekanı İsâ Münevven, Şâfiî fıkında Câdurrâb Ramazan, Mahmûd Abdüddâyim ve Mustafa Mücâhid, usûl-i fıkhıta Mustafa Abdulhâlik, onun kardeşi Abdulğani Abdulhâlik, Osman el-Marâzikî, Hasan Vehdân ve ez-Zavâhirî eş-Şâfiî'nin de bulunduğu çok değerli hocalardan ders almıştır. Ayrıca Şeyh Muhammed Ebû Zehra, Şeyh Ali Hafif ve Şeyh Muhammed el-Benna vb. hocalara da öğrencilik yaptı.

Öğrencileri arasında kardeşi Dr. Muhammed ez-Zuhaylî, Muhammed Fâruk Hamâde, Muhammed Nuaym Yâsin, Dr. Abdüsettar Ebû Gudde, Abdüllatif Ferfûr ve Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm sayılabilir. Talebelerinden Dr. el-Lahhâm hocasını "İlim ve öğrenme konusunda çok gayretliydi. Öyle ki bütün vaktini kitapları arasında araştırma yaparak ve kendilerine son derece hürmet beslediği ve onlara karşı duyduğu sevgi ve vefâyı ifade edecek şekilde güzel övgülerle övdüğü hocalarından istifâde ederek geçirirdi. Bu hocalarının başında Şam ve Kâhire'nin üstatları sayılan Şam'dan Şeyh Hasan Habeneke el-Meydânî, Şeyh Hasan eş-Şattî, Şeyh Mahmûd Yâsin, Kâhire'den ise Şeyh Muhammed Ebû Zehra, Şeyh Mahmûd Şeltût ve Şeyh Ali el-Hafif bulunur." diyerek anlatmıştır.

Öğretim çalışmalarına 1963 yılında Şam Üniversitesi'ne okutman olarak atanmasıyla başlayan ez-Zuhaylî, 1969'da yardımcı doçent ve 1975'te ise profesörlüğe yükseldi. Orada öğretim, telif, yönlendirme, genel ve özel konferanslar verme ve fıkıh ile usûl-i fıkıh alanında ihtisaslaşma faaliyetlerini sürdürdü. Bu iki alanın yanında Şam Üniversitesi Külliyyetü'ş-Şerî'a'da mukayeseli hukuk, Külliyyetü'l-Hukûk'ta şerî'a dersleri ve yine her iki fakültede lisansüstü dersleri verdi.

Libya'nın el-Beydâ şehrinde, Muhammed b. Ali es-Senûsî Üniversitesi Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn'da iki sene misafir hoca olarak görev yapmış, bu esnada kendisinden lisansüstü eğitimde konferanslar vermesi talep edilince bu isteği de yerine getirdi 1984-1989 yıllarında beş sene Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn'da görev yaptı, ayrıca Sudan'da bulunan Hartûm Üniversitesi Kısmü'ş-Şerî'a'da lisansüstü öğrencilere fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında konferanslar vermek üzere, Ümm Durmân'da bulundu. 1989-1990 yıllarında ise Ramazan ayında dersler vermek için Katar ve Kuveyt'e gitti. Altmışlı yılların sonlarında Şam'da Külliyyetü'ş-Şerî'a'nın eğitim-öğrenim plânını ve müfredatını hazırladı, ayrıca Birleşik Arap Emirlikleri'nde Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn'da Kısmü'ş-Şerî'a'nın hazırlık çalışmalarını da yürüttü. 1999'da ise Suriye'de bulunan Ma'hedü'ş-Şerî'a'nın plânlamasına katkıda bulundu. 1988 yılında Kuveyt Üniversitesi tarafından neşredilen *Mecelletü'ş-Şerî'a ve't-Dirâsâti'l-İslâmiyye*'nin yayın faaliyetlerini sürdür ez-Zuhaylî, ayrıca Birleşik Arap Emirlikleri'nde *Mecelletü'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn*'u kuruculuğunu yapıp yayın hayatını başlattı.

ez-Zuhaylî, üniversitede aldığı görevlerin yanında ilmî heyet ve konseylerde de yer aldı. Ürdün İslâm Medeniyeti Araştırmaları Kraliyet Konseyi'nde üye, Cidde İslâm Fıkıh Konseyi, Mekke-i Mükerreme Fıkıh Konseyi ile Hindistan, Amerika ve Sudan'da İslâm Fıkıh Konseyi'nde uzman, Bahreyn'de İslâmî Mudârebe ve Kliring Şirketi'nde şer'î denetleme heyeti ve yine Bahreyn ve Londra'da Uluslararası İslâm Bankası'nın denetleme heyetinde başkanlık yapmıştır. Ayrıca Kuveyt'te *Fıkıh Ansiklopedisi*, Şam'da *Büyük Arap Ansiklopedisi*, Ürdün'de *İslâm Medeniyeti Ansiklopedisi*, Cidde'de İslâm Fıkıh Konseyi'nin *Muâmelât Fıkıhı Ansiklopedisi*'nde üye yazar olarak çalışmıştır. Oxford İslâm Araştırmaları Merkezi'nde ve *Mecelletü'l-Fıkhi'l-Mukârin*'in istişâre heyeti üyeliğini yapmıştır.

Eserleri ilmî derinlik ve metot yönüyle dikkat çeken ez-Zuhaylî, pek çok alana dair telifte bulunmasının yanı sıra tahkik ve tahrîc çalışmaları da yapmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *er-Ruhas eş-şer'iyye: ahkâmuhâ ve davâbituhâ, el-İslâm dinü'l-cihâd la el-udvân, el-İslâm dinü'ş-şûrâ ve'd-dimukrâtiyye, el-Kıssatü'l-Kur'âniyye: hidâye ve beyân, el-Ahkâmü'd-darûriyye ve'l-kat'iyye fi'l-İslâm, el-Kur'ânü'l-Kerîm: bünyetühü't-teşri'iyye ve hasâisuhu'l-hadâriyye* (Türkçe'ye tercüme edilmiştir.), *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye el-müyesserâ, et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerî'a ve'l-menhec* (16 cilt, 1995 yılında İslâm alemindeki en iyi kitap ödülünü almıştır.), *et-Tefsîru'l-vecîz, et-Tefsîru'l-vasît* (3 cilt), 1959 yılında hazırladığı yüksek lisans tezi *ez-Zerâi' fi's-siyâseti's-şer'iyye ve'l-fıkhi'l-İslâmî, Kavâidü'l-fıkhi'l-Hanbelî min kitâbi'l-Muđnî li İbni Kudâme, Tahkik ve tahrîcü ehâdis ve âsâri Câmî'u'l-ilim ve'l-hikem li İbni Receb, Takdîm ve Tahkik Şerhu Müslim li'n-Nevevî, el-Alâkâtü'd-düvelîyye fi'l-İslâm, el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü* (11 cilt, Türkçe ve Malaycaya çevrilmiştir.), *Hukûku'l-insân fi'l-İslâm* (Komisyon ile birlikte), *el-Kânûnu'd-düvelî el-insânî*

ve hukûku'l-insân (Malaycaya çevrilmiştir.), *el-Âlemü'l-İslâmî fi müvâceheti't-tehaddiyâti'l-garbiyye* (Türkçe ve Malaycaya çevrilmiştir.), *Usûlü'l-îmân ve'l-İslâm, Müşkilât fi tariki'n-nuhûd, el-Alâkâtü'd-düvelî fi'l-İslâm mukâreneten bi'l-kânûni'd-düveliyî'l-hadîs, Hakkü'l-hurriyye fi'l-âlem, Hivârun havle tecdîdi'l-fikhi'l-İslâmî, el-Üsrâtü'l-müslime fi'l-âlemi'l-mu'âsır, el-Müvâzene beyne'l-Kur'ân ve's-sünne fi'l-ahkâm, el-Mesârifü'l-İslâmiyye, el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye el-Mu'âsıra, el-İktisâdü'l-İslâmî* (İngilizceye çevrilmiştir), *Ahlâku'l-müslim: alâkatuhu bi'l-müctema', Ahlâku'l-müslim: alâkatuhu bi'l-hâlık, Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî, Usûlü'l-fikhi'l-Hânefî, el-Fıkhü's-Şâfiî el-müyesser, el-Fıkhü'l-Hanefî el-müyesser, el-Fıkhü'l-Hanbelî el-müyesser, el-Fıkhü'l-Mâlîkî el-müyesser, el-Vasît fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî, Nazariyyetü'd-darûre eş-şer'iyye, Nazariyyetü'd-damân ve diğerleri.*

Eserlerini çeşitli amaç ve maksatlara yönelik, muhtelif alanlarda yazan Zuhaylî'nin tefsirine bakıldığında bir müfessir, el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü gibi fıkha dair meseleleri ele aldığı eserlerine bakıldığında ise bir fâkih olduğu görülür. ez-Zuhaylî'nin yazdığı eserleri tetkik edildiğinde onun sadece fıkıh, Arap dili, tefsir, hadis gibi geleneksel ilimler alanında değil, aynı zamanda bir iktisatçı, hukukçu, eğitimci ve sosyolog olduğu, İslâmî birikimini, yayıncılıktan teşkilatçılığa pek çok alana taşıdığı görülecektir.<sup>1</sup>

**Osman Said HOURAN, Dr.**

*Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh, YALOVA*

<sup>1</sup> Vehbe ez-Zuhaylî'nin hayatı ve faaliyetleri ile ilgili daha fazla bilgi için ayrıca bkz. <http://fikr.com>; <http://www.zuhayli.com/>; <https://sabq.org/KNDgde> [https://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTragm&pg\\_id=54251](https://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTragm&pg_id=54251); <http://shamela.ws/index.php/author/1052>; Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, Şam: Daru'l-Fikr ts. I, neşredenin önsözü.

## V. Hadis İhtisas Toplantısı: “Türkiye’de Hadis Algısı Çalıştayı,” 11-13 Kasım 2016 YOZGAT

Bu yıl beşincisi düzenlenen hadis ihtisas toplantılarının ilki uluslararası çapta Kıbrıs’ta “Hadislerin Güncel Değeri” temasıyla, ikincisi yine uluslararası nitelikte Gaziantep’te “Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu” ismiyle, üçüncüsü Adana’da “Lisans Programlarında Hadis Eğitim ve Öğretiminin Problemleri” başlığıyla, dördüncüsü ise Bayburt’ta “Ekmelüddîn Bâbertî’nin Hadisçiliği Sempozyumu” konusuyla gerçekleştirilmiş olup nihayet bu sene “V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Türkiye’de Hadis Algısı Çalıştayı” başlığıyla 11-13 Kasım 2016 tarihinde Yozgat’ta düzenlendi. Hadis akademisyenlerinin yanında hadis alanında lisansüstü çalışmalarda bulunan yaklaşık yüz elli kişinin katıldığı program ilk gün öğleye kadar olan protokol konuşmaları ve açılış konferansı ile başlayarak akabinde her oturumda üçer konuşmacının bulunduğu iki oturumla devam etmiştir. Çalıştayı ikinci gününde öğleden önce ikişer tebliğin yer aldığı iki oturumun ardından öğleden sonra değerlendirme oturumu ile kapanış yapıldı.

Programa saygı duruşu ve İstiklal Marşı’nın ardından Doç. Dr. Kadir Demirci’nin<sup>1</sup> Kur’ân-ı Kerîm tilaveti ile başlandı. Akabinde Prof. Dr. Salih Karacabey’in<sup>2</sup> ev sahibi olarak misafirleri selamlaması ile başlayan açılış ve protokol konuşmaları, Yozgat Valisi Kemal Yurtnaç ve Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu’nun<sup>3</sup> kısa konuşmaları ile tamamlandı. Çalıştaya Prof. Dr. Selahattin Polat’ın<sup>4</sup> “Türkiye’de Hadis Algısı” başlıklı **Açılış Konferansı** ile giriş yapıldı. Polat, sübjektif bir kavram olan algıdan, onu etkileyen faktörlerden ve medya araçları ile gerçekleştirilen algı manipülasyonundan bahsederek din algısının dünya görüşünden bağımsız olmadığından hareketle, bu büyük fotoğraf içerisinde farklı hadis algılarının nerede durduğuna bakmak gerektiğini ifade etti.

<sup>1</sup> Eskişehir Osmaniye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>2</sup> Bozok Üniversitesi Rektörü.

<sup>3</sup> Yükseköğretim Yürütme Kurulu Üyesi.

<sup>4</sup> Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

İlmi görüş ayrılıklarının geleneksel toplumlarda, Osmanlı toplumunda ve günümüzde halka ne şekilde yansıdığı ve ulemâ indinde nasıl değerlendirildiği üzerinde duran Polat, bugün ilmî birçok çalışmaya halkın kolayca ulaşması ve ulemânın halkın önünde sansürsüz bir şekilde her şeyi tartışıyor olmasını ciddi bir problem olarak gördüğünü beyan etti. Buradan hareketle ulemâ arasındaki İslâm geleneği ve halk içindeki İslâm geleneğini oluşturan âmiller ile ilmî faaliyetler ve toplumsal faaliyetlerin formatının net bir şekilde birbirinden ayrılması gerektiği değerlendirilmesinde bulundu. Ayrıca ilim adamlarının yaptıkları işlerin toplumdaki uzantısını takip etmesi gerektiğini, bu bağlamda yeni bir gelenek inşa etmeden mevcut geleneği çökerterek gelenek alanının boş bırakılması durumunda o boşluğu dünya düzeninin doldurmasının kaçınılmaz olduğunu vurguladı. Sonuç olarak Polat, doğrudan doğruya halkı dini metinlerle muhatap etmenin doğru bir uygulama olmadığını bunun yerine halkı fıkıhla ve fıkıhta da mezheple yüz yüze getirmenin daha uygun bir yaklaşım olduğunu ifade ederek medya organlarına kanun zoruyla din uzmanları çalıştırma zorunluluğu getirilmesi tavsiyesinde bulundu. Polat sözlerine 'bu memleketin insanların üzerinde algı operasyonu yaptığı bir millet değil, tarihi derinliği olan İslâmî ilimler alanında dev adamlar yetiştirmiş olan bir millet' olduğunu söyleyerek son verdi.

İhtisas toplantısının **I. Oturumu** son iki ay içerisinde vefat eden hadis hocalarını anmak amacıyla **Vefeyât Oturumu** olarak Prof. Dr. Bünyamin Erul'un<sup>5</sup> başkanlığında gerçekleşti. Erul, III. Hadis İhtisas Toplantısı'nda gerçekleştirilen ilk vefeyât programını hatırlatarak vefat eden hocalarımıza rahmet dualarıyla giriş yapmıştır. Bu oturumun ilk konuşmacısı olan Prof. Dr. Talat Sakallı<sup>6</sup>, 05 Kasım 2016 tarihinde vefat eden ve kendisinin hem arkadaşı hem talebesi olan Yrd. Doç. Dr. Şaban Çiftçi'yi anlattı. Sakallı, Şaban Hoca ile arkadaşlıklarının ortaokul yıllarında başladığını ve liseyi de birlikte Konya/Doğanhisar İmam Hatip Lisesi'nde okuduklarını, öğrencilikleri esnasında merhum hocamızın keskin zekâsı ve üstün ahlâkî özellikleri ile öğretmenlerinin dikkatini çektiğini ifade etti. Liseden sonra Şaban Hoca'nın bir süre imam hatiplik yaptığını, daha sonra ise öğretmenlik görevine geçtiğini ve bu esnada da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini okuduğunu söyleyen Sakallı, merhumun 28 Şubat sürecinde bütün gücüyle imam hatipler için mücadele ettiğini beyan etti. Talat Hoca, çok başarılı ve gayretli bir insan olan Çiftçi'nin 45 yaşının üzerinde iken kendisinin talebesi olarak Süleyman Demirel Üniversitesi'nde yüksek lisansa başladığını akabinde ise hemen doktora devam ettiğini belirterek 2012 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde bir süre öğretim üyesi olarak görev yapmasının ardından Pamukkale Üniversitesi İlahiyat

<sup>5</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>6</sup> Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Fakültesi'nde iki yıla yakın hadis hocalığı yaptıktan sonra kanser hastalığına yakalanarak vefat ettiğini gözyaşları içerisinde anlattı.

Oturum başkanı, 18 Ekim 2016 tarihinde vefat eden Prof. Dr. İbrahim Bayraktar'ı anlatmak üzere sözü Yrd. Doç. Dr. Fuat Karabulut'a<sup>7</sup> verdi. Karabulut, 1945 yılında Bayburt'ta doğan İbrahim Hoca'nın Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde eğitim aldığını, bir süre Bayburt'ta vaizlik ve öğretmenlik yaptıktan sonra Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğretim elemanı olarak görev yaptığını 2012'de ise buradan emekli olduğunu ifade etti. Merhum Bayraktar'ın Parkinson hastası olduğunu ve bu hastalığının izlerinin kendisinde bariz bir şekilde görüldüğünü söyleyen Karabulut, hastalığına rağmen hocanın bitmek tükenmek bilmeyen çalışma azminden, hadise olan aşkından, kibar ve naif bir insan olup kimseyi kırmadığından bahsetti.

Oturumun son konuşmacısı olan Prof. Dr. Enbiya Yıldırım<sup>8</sup> 27 Ekim 2016 tarihinde 89 yaşında Ürdün'de vefat eden Şeyh Şu'ayb Arnaût'u anlattı. Yıldırım, çağımızın en büyük muhaddis ve muhakkiki sayılmayı hak eden Arnavut'un, memleketi İskodra/Arnavutluk'tan göç ettikleri Şam'da, babasının telkini ile küçük yaşta İslâmî ilimler tahsiline başladığını, Süleyman Kavci, Muhammed Sâlih Farfur ve Nuh Necati hoca gibi daha birçok hocadan dersler aldığını daha sonra hadislerin sıhhatine yönelik olarak tefsir ve fıkıh hocalarının eksikliklerini görmesi ve 1945-46 yıllarında başlayan tahkik rüzgârı ile o atmosferden etkilenerek bu alanda gördüğü eksiklikleri de tamamlamak niyetiyle ömrünü hadise adamaya karar verdiğini anlattı. 1959 yılında el-Mektebetü'l-İslâmiyye'de memleketlisi olan Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî ile aynı odada tahkik çalışmalarına başlayan Arnavut'un yaklaşık yirmi yıl burada çalışmasının ardından Müessesetü'r-Risâle'de tahkik kurumunun başına geçtiğini belirten Yıldırım, 1982'de Şam'dan Amman/Ürdün'e hicret edip orada yine aynı kurumda Elbânî'nin de içinde bulunduğu bir heyet ile tahkik çalışmalarına devam ettiğini ifade etti. Yıldırım, hocanın 320 cildi aşan esere sahip olduğunu, çalışma yöntemi ve çalışmalarının özelliklerini, en önemli ve en son çalışması ile yarım kalan çalışmalarını zikrederek hocanın Türkiye'ye olan sevgisi ile Türkiye açısından nasıl bir kıymeti hâiz olduğunu beyan ettikten sonra hoca ile alakalı bazı görselleri de katılımcılara sunarak konuşmasını tamamladı.

"Hadis Karşıtı Yaklaşımlar" başlığını taşıyan **II. Oturum**, Prof. Dr. Cemal Ağırman'ın<sup>9</sup> moderatörlüğünde üç konuşmacının sunumlarıyla icra edildi. Hadis karşıtı yaklaşımlardan *Oryantalist Yaklaşımlar* başlığını Türkiye'de bu alanın uzmanlarından biri sayılabilecek Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl<sup>10</sup> ele aldı.

<sup>7</sup> Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>8</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>9</sup> Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>10</sup> Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

Kızıl, konuyu sınırlandırarak oryantalist gruplardan akademik oryantalizm üzerinde durdu ve yaklaşımları da ortak ve ön kabuller şeklinde tanımlayarak konuyu 1980 öncesi ve sonrası şeklinde bir tasnifle sundu. Oryantalizm'in genel tarihiyle giriş yaptıktan sonra akademik oryantalizm çerçevesinde önde gelen, etkin olan isimleri ve görüşlerini dile getirdi. Filolojik yaklaşımların hâkim olduğu 1980 öncesi geleneği şekillendiren oryantalistlerin temel iddialarını; Yahudilik gibi diğer dinlerden kültürel ödünç alma, aykırılık ilkesi, sahâbenin hadis uydurması, isnad tenkidıyla metni ihmal etme, ref/geriye yansıtma şeklinde özetledi. 1980 sonrası dönemde ise Şüpheci, Revizyonist ve Mutavassıt oryantalistler şeklinde bir tasnif yaparak bunların temsilcileri ve bir takım kabullerinden bahsetti. Sonuç olarak, bir oryantalist gelenekten bahsetmenin mümkün olduğunu ifade eden Kızıl, bunu sağlayan unsurlara da değinerek oryantalistlerin çalışmalarından istifade edilebileceğini belirtti ve artık oryantalist teriminin değiştirilmesi gerektiğini iddia etti. Ayrıca onların tespitlerini alarak kendi geleneğimiz içerisinde nasıl anlamlandırabileceğimiz sorusu üzerinde düşünülmesi gerektiğini de vurgulayarak sözlerini sonlandırdı.

Oturumun ikinci tebliği olan *Modernist Yaklaşımlar* konusunu sunmak üzere Prof. Dr. Selahattin Polat'a söz verildi. Polat, modernizmi akılcılık ve bilimcilik şeklinde iki temel noktada ele alarak modernizmin İslâm dünyasına girişinin hep elitler, entelektüeller üzerinden olduğunu öne sürdü. Modernistlerin müşterek özellikleri arasında akıl ve bilimin aşırı kullanılmasının etkisiyle İslâmî nasların akıl ve bilime uydurulması ile dinin akıl ve bilim ışığında eleştirilmesi üzerinde duran Polat, burada oryantalist etkinin mevcudiyetinden bahsederek bunun neticesi olarak da hadislere karşı kriz halinde bir şüpheciliğin zuhur ettiğini dile getirdi. Polat, modernizmin hadis üzerine etkilerinin, klasik hadis usulüne yöneltilen mutlak eleştiri, hadis seçkilerindeki seçmecilik ve hadis tarihinin çarpıtılması şeklinde tezahür ettiğini ifade etti ve klasik hadis usulü yönteminin tarih boyunca hadis tenkidinde bulunabilen yegâne yöntem olduğunu söyleyerek sözlerine son verdi.

*Rasyonalist Yaklaşımlar* başlıklı üçüncü tebliğ sahibi Yrd. Doç. Dr. Ahmed Ürkmez<sup>11</sup>, sunumunu konu ile alakalı Türkiye'de yapılan çalışmaların bir özeti şeklinde işleyerek slayt gösterisi ile gerçekleştirdi. Ürkmez rasyonalist bakış açısı ve Hint alt kıtasındaki Kur'ancı bakış açısına dikkat çekerek Kur'an'la yetinme fikri, sünnetin kaynak değeri ve bağlayıcılığı, hadislerin Kur'an'a arzı ile sünnet-vahiy ilişkisi bağlamında bilgiler verdi. Kur'an'ı tek meşru hüküm kaynağı olarak gören ve hadise ve içtihâda dayanarak hüküm vermeyi şirk sayan Kur'ancı ekolün söylemlerine yer veren Ürkmez, amaç ehl-i sünnet ekolünde olup da Şarkiyatçılara cevap vermekten sonuç Müslümanların tepki gösterip adeta İngilizler'in razı olduğu bir duruma dönüştü vurgusunu yaptı.

<sup>11</sup> Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

Çalıştayın **III. Oturumu** “Hadisi İstismar Eden Yaklaşımlar” başlığını taşımakta olup oturumun başkanlığını Prof. Dr. Ramazan Ayvalli<sup>12</sup> yürütmüştür. Ayvalli hadis tarihi ile alakalı giriş mahiyetinde bir takım bilgiler naklettikten sonra *Selefi Yaklaşımlar* konusunu sunmak üzere Prof. Dr. Enbiya Yıldırım’a söz hakkı verdi. Yıldırım, ilk olarak oturumun başlığında yer alan istismar kelimesinin isabetli olmadığı ve değiştirilmesi gerektiğini teklif ederek Müslümanların yaşadığı her yerde mevcut olan Selefi akımı, selef-i sâlihînin, özellikle ilk üç asırdakilerin ve onlara tabi olanların nasları anlama yöntemlerine dönmeyi öngören ve insanları buna davet eden yaklaşım olarak tanımladı. Özellikle çağdaş Selefiyye üzerinde durarak bazı temsilcilerini sayan Yıldırım, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî’nin Selefiyye’nin önemli imamlarından biri olduğunu ifade ederek Türkiye’deki temsilcilerinden de Mehmet Emin Eren, Abdullah Yolcu ve Feyzullah Birışık’ı zikretti. Ayrıca Selefiyye’nin ülkemizde tanıtılması konusunda ciddi neşriyatların yapıldığını vurgulayan Yıldırım, Kur’ân’ın ve sünnetin özüne dönme projesinin Müslümanları Araplaştırma çabası gibi görüldüğünü iddia etti. Tebliğ sahibi, Selefiyye’nin genel özellikleri ve kabullerinden de bahsederek hadise bakışlarının genel görünümü üzerinde durdu ve Hanefi mezhebine bakış açılarını değerlendirdi. Nihayetinde çağdaş Selefilik’in naslara dönme çağrısı, kulluğun bilinçli yapılması ve taklidin kalkması noktasında önemli bir işlev yürüttüğünü dile getiren Yıldırım, söylemdeki netlik ve kendini hakikatin merkezi görmesi noktasında ümmet açısından kırılmaya ve tefrikaya yol açtığını ve özellikle cihadist Selefilik’in ülkemizin güvenliği açısından bir tehlike oluşturduğunu, kelama ve tasavvufa karşı aşırı tutum sergilendiklerini ifade ederek bunlara karşı alınabilecek önlemlerle sözlerine son verdi.

Oturumun diğer bir konusu olan *Ehil Olmayanların Hadis Kullanımı* başlığını ele alan Prof. Dr. Mahmut Yeşil<sup>13</sup>, tercüme yapılarak ehil olmayanlara bunların ulaştırılması ve bu insanlara her türlü hadisleri sunmanın uygun bir yaklaşım olmadığını, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ve sahâbenin uygulamalarından örnekler vererek izah etti. Akabinde Yeşil, ehliyet sahibi olmayı, her Müslümanın Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerini okumak ve anlamakla mükellefiyeti ve hadislerden hüküm çıkarma noktasında sahip olunması gereken yeterlilik bağlamında değerlendirerek Müslümanları ehil olmamaları açısından sade Müslüman, başka alanda ihtisas sahibi olan bireyler, ilahiyat ve hadis alanında çalışanlar ve tasavvuf ehli olmak üzere guruplara ayırarak bu zümrelerin hadislere yaklaşımı noktasındaki durumlarından ve yanlışlarından bahsetti. Konuşmacı, günümüzde takibi mümkün olmayacak kadar çok yapılan hadis neşriyatlarının kontrol altına alınması ve ilahiyatlarda yetiştirilen talebelerin

<sup>12</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi.

<sup>13</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

bu alanda ehliyet kesp ederek mezun edilmeleri gerektiğini vurgulayarak tebliğini tamamladı.

Günün son oturumunun son konuşmacısı olarak *Şii Yaklaşımlar* adlı tebliğini sunmak üzere Doç. Dr. Abdullah Ünalın<sup>14</sup> söze başladı. Ünalın, Şii fırkanın Sıffin Savaşın'dan itibaren gündemde olduğunu, İmam Câfer-i Sâdık'a kadar Şia ile Ehl-i sünnet arasında farklı görüşler olmakla birlikte herhangi bir problemin söz konusu olmadığını, Câfer-i Sâdık'tan sonra fikirlerinin yön değiştirmiş olup on birinci imam Hasen el-Askerî'nin ölümünden sonra ise Şia'nın Ehl-i sünnete karşı bir ekol haline geldiğini beyan etti. Şia'nın esaslarından bahsederek sahâbeyi zâlim ve küffâr saydıklarını söyleyen Ünalın, Şia'nın sahâbeyi devreden çıkararak yaklaşımlarının arkasında nübüvveti zedeleme çabalarının olduğunu iddia etti. Ünalın, Şia'ya ait imâmet, gaybet, Mehdi el-Muntazar, takiyye gibi mefhumların mahiyetini ele aldı, Şia'yı İslâmi/dinî bir mezhep olarak görmeyerek Ehl-i sünnetin günümüzdeki en büyük tehlikesi ve Ortadoğu'nun fitnelerinin temel sebebi olarak değerlendirdi. Sonuç olarak tebliği, Şia'yı bir terör örgütü olarak telakki ettiğini ve bunların hadise bakış açılarının ise Ehl-i sünnetten oldukça farklı ve bozuk olduğunu serdetti.

Çalıştayın ikinci gününde "Hadis Öğretiminde Muhteva" başlıklı **IV. Oturumuna** Prof. Dr. Ahmet Yücel<sup>15</sup> moderatörlük yaptı. Konuya giriş mahiyetinde Yücel, hadis öğretiminin günümüze kadarki tarihsel sürecini örneklerle özetledi. Ardından *Lisans Düzeyinde Hadis Derslerinin Muhtevası* anlatmak üzere sözü Yrd. Doç. Dr. Orhan Yılmaz'a<sup>16</sup> bıraktı. Yılmaz, İlahiyat Fakülteleri'ndeki zorunlu ve seçmeli hadis derslerinin müfredatta nasıl ve kaç saat olarak yer aldığını anlattıktan sonra hadis derslerinin İlahiyat Fakülteleri'nde hangi isimlerde ne kadar süre okutulduğu, muhtevasında hangi konulara ağırlık verildiğine değindi. Hadis usulü ve metinlerinin anlatıldığı derslerde dersin hocasının kendi yöntem ve usulüne göre dersi işlediği bunun neticesi olarak da hadis ve sünnet konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıktığı ve öğrencinin ortak usul ve hadis bilgisinden yoksun olduğunu vurgulayan Yılmaz, müşterek hadis kültürüne sahip öğrencilerin yetiştirilmesi için İlahiyat Fakülteleri'nde okutulacak olan kaynakların, bir komisyon tarafından hazırlanması önerisinde bulundu. Tebliğin sonunda Hadis Usulü ve Tarihi eserleri kaleme almış olan oturum başkanı Yücel, Türkçe yazılan usul kitaplarının İbnü's-Salâh sonrası eserlere dayandığını aslında usulle ilgili kavram ve kuralları tarihi süreç içerisinde inceleyerek konuları işlemenin daha münasip olduğunu belirtmekle birlikte lisans düzeyinde bunun tam anlamıyla imkân dâhilinde olmadığını ifade ederek kitapların ve derslerin basitleştirilmesinin yanlış olduğuna ve öğrenciyi çalıştırmak gerektiğine dikkat çekti.

<sup>14</sup> Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>15</sup> 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>16</sup> Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Oturumun son konuşmacısı olan Prof. Dr. Seyit Avcı<sup>17</sup> *Lisansüstü Düzeyde Hadis Derslerinin Muhtevaları* konusunu ele aldı. Tebliğci, hadis kitapları ve yazarları hakkında bir takım istatistiklerden bahsederek bunları değerlendirdi ve eserlerdeki muhteva yetersizliği iddialarına, kitaplardaki araştırma eksikliği, tarafgirlik, ciddiyetsizlik, tercüme hataları ve tahrif eleştirilerine cevaplar verdi. Ayrıca Avcı, lisans ve lisansüstü düzeyde hadis sıhhat tartışmalarının aşılamadığı kanaatini belirterek ilim amel münasebeti ve önemine vurgu yaparak sözlerini tamamladı. Oturumun sonunda birçok katılımcı müzakerede bulunarak bir takım eleştiriler yaptı ve konuşmacı hocaların tebliğlerini tamamlayıcı mahiyette katkılarda bulundu.

Programın **V. Oturumu** “Hadis Öğretim Metotları” başlığını taşımakta olup Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal<sup>18</sup> tarafından yönetildi. Ünal önceki oturumlarda söz konusu olan bazı mevzular hakkındaki kanaatlerini ifade ederek sözü, *Lisans Düzeyinde Hadis Öğretim Metotlarını* anlatmak üzere Doç. Dr. Habil Nazlıgül’e<sup>19</sup> bıraktı. Nazlıgül, öğrencilere öğretilen bilgilerin onların hayatında bir karşılığının olup olmadığına dikkat edilmesi ve bu bağlamda usul konuları bittikten sonra bu bilgileri kullanmalarına imkân vermek amacıyla karşılığında not tahakkuk ettirerek ödevler verilmesi gerektiğini açıkladı. Ayrıca her dönemde öğrencilere belirli sayıda hadislerin ezberletilmesinin son derece elzem olduğuna ve okutulan hadis metinlerinin seçmeci tarzda değil birçok meseleyi kapsayıcı olması gerektiğine dikkat çeken konuşmacı, sosyal medyada dolaşan hadislere karşı da öğrencilerde bir farkındalık ve bilinç oluşturulması gerektiğini söyledi. Nazlıgül, ders döneminin sonunda öğrencilere ders ile alakalı kanaatlerini almak üzere anket yapılmasının dersin hocası açısından istifadeli olacağını beyan ederek sınavları test yapmanın dezavantajlarından bahsetti. Buna ek olarak özel okuma ve teşvik grupları oluşturarak öğrencilerle ilgilenmenin önemine vurgu yaptı ve hadis ve sünnete dair yorumlarda orta yolu tercih etmenin hadis ehline daha yakışan bir tavır olduğunu söyleyerek sözlerine son verdi.

*Lisansüstü Düzeyde Hadis Öğretiminde Metodu* konulu tebliğini arz etmek üzere Prof. Dr. Mehmet Özşenel<sup>20</sup> söze başladı. Özşenel, yüksek lisans, doktora döneminde birbirini tamamlayıcı dersler konulması, ders döneminde temel kaynaklardan bazılarının baştan sona bitirilmesi, tahkik çalışmalarının öğretileceği derslerin konulması ve öğrencilere mutlaka bir yazma eserin tanıtımının yaptırılması gerektiğine işaret etti. Ayrıca araştırma teknikleri dersinin çok önemli olduğunu vurgulayan Özşenel, öğrencinin kaynakları nasıl kullanacağını uygulamalı olarak göstermenin lüzumuna değinerek tebliğini tamamladı.

<sup>17</sup> Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı.

<sup>18</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

<sup>19</sup> Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>20</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Sunumun sonunda katılımcı hocaların tebliğler ile alakalı görüşlerine yer verilerek oturum kapatıldı.

**Değerlendirme Oturumuna** başkanlık etmek üzere fıkıh anabilim dalında doktora bulunan Prof. Dr. Nihat Dalgın<sup>21</sup> sahneye davet edildi. Dalgın, bu yılki hadis ihtisas toplantısına ev sahipliği yapan ve kendisini programa davet eden Prof. Dr. Salih Karacabey'e teşekkürlerini arz ederek sözü kendisine bıraktı. Karacabey, tebliğci hocaların bazı eksikliklerinin, kendilerine bilginin geç ulaştırılmasından kaynaklandığını, bunun da kendisi sebebiyle olduğunu ifade ederek bu açıdan yapılan tenkitlerin hepsini üzerine aldığını beyan etti. Sayın Rektör, yetiştirdiğimiz öğrencilerin alana çıktığında ne yaptıklarına bakmak ve ona göre kendimize yön vermek zorundayız diyerek ideal insan yetiştirmenin önemine vurgu yaptı.

Daha sonra geçtiğimiz iki günün değerlendirmesini yapmak üzere mikrofonu alan Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gültekin<sup>22</sup>, İlahiyat Fakülteleri'ne çok fazla öğrenci alınmasının öğrenci kalitesini düşürdüğü, müfredatlarda hadis tarihi dersinin olmamasının büyük bir eksiklik olduğu, hadiste metin tenkidinin ortak kriterlerinin belirlenmesi için çalışmalar yapılması gerektiği, lisansüstü programlarına öğrencilerin bölüm olarak alınmasının ihtisaslaşma noktasında sıkıntı doğurduğu ve bu toplantıların hocalarla tanışmak için büyük bir öneme sahip olduğu gibi mevzular üzerinde durmasının ardından programın hazırlanmasında emeği geçen herkese teşekkürlerini ileterek sözlerine son verdi.

Bayan katılımcılar adına değerlendirmede bulunan Gültekin'den sonra söz Prof. Dr. Ahmet Yıldırım'a<sup>23</sup> verildi. Yıldırım, programın organizasyonundan çok memnun kaldıklarını ifade ederek sözlerine başladı ve oturumlardaki bazı tebliğlerin iyi hazırlanmamış olduğuna, bir takım tebliğlerde abartılı ve ilzam edici sözlerin bulunduğu dikkat çekerek Türkiye'deki mevcut hadis birikiminden yeteri kadar istifade edilmediğine, bunun tesisi için kolektif çalışmaların yapılması gerektiği ile yapılan çalışmaların alana katkı sağlayacak şekilde seçilmesinin önemli olduğuna temas ederek değerlendirmesini tamamladı. Son olarak oturum başkanı Dalgın, Temel İslâm Bilimleri'nden hadis, tefsir ve fıkıh münasebetine dair birtakım meselelere değinerek programın bu aşamasında teşrif eden Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanı Bekir Bozdağ'a mikrofonu bıraktı. Sayın Bakan, bu kadar ilim adamını Yozgat'ta görmekten duyduğu sevinci dile getirdi ve böyle bir birliktelikle Yozgat'ı şereflendirdikleri için katılımcıların her birine şükranlarını ileterek sözlerine başladı. Bozdağ, Kur'an ve sünneti gölgede bırakan bir ümmetin zuhur ettiği şu dönemde bu kaynakları en iyi bilen siz ilim adamlarına çok ihtiyacımız var diyerek ilahiyatçılardan çok büyük beklentilerinin olduğunu ifade etti. Herkesin görevini çok

<sup>21</sup> Sinop Üniversitesi Rektörü.

<sup>22</sup> Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>23</sup> Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

iyi yaptığı takdirde ülkemizin çok iyi bir yere taşınacağını söyleyen Bozdağ, mevcut terörist yapılarla karşı çözümün doğru İslâm anlayışı olduğuna, bunun da İslâm âlimleri tarafından tesis edileceğine dikkat çekti.

İki gün boyunca devam eden ve birçok hadisçinin bir araya gelerek tanışma fırsatı bulduğu ihtisas toplantısı, Sayın Bakan Bekir Bozdağ'ın konuşması ile sona ermiş ve ardından Yozgat'ın birkaç tarihî mekânını tanıtmak amacıyla düzenlenen kısa bir gezi programı ile bu birliktelik hitama ermiştir. Programdan kısa bir zaman önce vefat eden hadis hocalarının anıldığı ve kendilerine duaların edildiği vefeyât bölümü, bundan sonraki ihtisas toplantılarında Arap dünyasında ve Türkiye'de vefat eden âlimlerimizin yâd edilmesi için bir geleceğe dönüşmesine vesile olmuştur. Türkiye'de hadis algısı konusunun şemsiye başlıklarının ayrıntıya girilmeden genel hatlarıyla ele alındığı çalıştayda mevzular hakkında giriş mahiyetinde bilgilere sahip olunmuştur. Hadis eğitim metot ve muhtevasının işlendiği oturumlarda ise tebliğci ve müzakereci hocaların tecrübeleri katılımcılar için son derece istifadeli olmuştur.

İhtisas toplantılarından beklentinin, hadis alanı ile alakalı çalışma yapanların tanınması, yaptıkları çalışmalardan haberdar olunması, alanda görülen bazı eksiklikler ve problemlere çözümler üretilmesi ve ileriye dönük olarak yapılabilecek kolektif çalışmalara zemin hazırlayacak tekliflerin değerlendirilmesi doğrultusunda olduğu söylenebilir. Bunun yanında ilmî birtakım meselelerinde ele alınarak her seviyeden katılımcıya hitap eden sunumların gerçekleştirilmesi arzu edilmektedir. Ancak bu noktada programda görülebilecek eksikliklerin basılacak olan sempozyum kitabında giderilebilmesi de imkan dahilindedir.

Bundan sonraki yıllarda da devam edecek olan hadis anabilim dalı ihtisas toplantılarının bu seneki durağı Yozgat'ta iki gün boyunca devam eden ihtisas toplantısı, ilk gün öğleye kadar akademisyen, öğrenci ve halkın katılımıyla Bozok Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiş olup öğleden sonraki oturumlarda akademisyen ve öğrencilerin ağırlıkta olduğu görülmüştür. Daha geniş müzakerelere yer verilen ikinci günün oturumları ise yalnızca akademisyenlerin katılımıyla misafirlerin konakladığı Safa Sorgun Thermal Hotel'in konferans salonunda gerçekleştirilmiştir. Bilhassa akademik hayata yeni başlayan genç araştırmacılar için istifadeli geçen programda tebliğci hocalarımızın sunumları, müzakerecilerin eleştirileri ve tamamlayıcı mahiyette verdikleri bilgiler ufuk açıcı olup bazı hocaların sonraki programların muhtevasına yönelik teklifleri ilgililerce dikkate alınmıştır. Bu sene Yozgat'ta gerçekleştirilen ihtisas toplantısının ilerisi için hayırlara vesile olmasını temenni eder, programa katkıları bulunan bütün hocalarımıza ve emeği geçen herkese teşekkür ederim.

**Safiye İNCEYILMAZ, Arş. Gör.,**

*Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, YOZGAT*

*Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs,*  
Nûreddîn 'Itr,  
Dımeşk; Dâru'l-Fikr 1979,  
543 sayfa

Nureddin Itr, 1937'de Haleb'te doğmuş ve burada büyümüştür. 1958 yılında Ezher Üniversitesi'nden mezun olan Itr, *el-İmamü't-Tirmîzî ve'l-muvâzene-tü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn* adlı doktora teziyle 1964 yılında Ezher Üniversitesi Usûlî'd-dîn Fakültesi'nden Hadis ilminde doktor ünvanını almıştır. İki yıl süreyle Medine-i Münevvere'de Câmiatü'l-İslâmiyye'de hadis dersleri vermiş ve hadis, tefsir ve fıkıh dersleri vermek üzere Dımeşk Üniversitesi'ne dönmüştür. Halen Dımeşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi Kur'an ve Sünnet bölüm başkanlığı görevini yürüten Nureddin Itr, *Ulûmü'l Kur'âni'l-Kerîm, min ibdâi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Menâhucu'l-muhaddisîn, İlmu'l-münâsebât, Hedyü'n-Nebi fî salavâti'l-hâssa, fî Zilâli'l-hadîsi'n-nebevî, el-Hac ve'l-umre fî'l-fikhi'l-İslâmî* ve *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* gibi pek çok eser telif etmiştir.

Tanıtımı yapılan *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* adlı bu eser, ilk baskısı 1972 yılında olmak üzere 1979, 1981, 1985, 1988 gibi pek çok baskısı yapılmış bir çalışmadır.<sup>1</sup> Muhammed Ebû Şehbe'nin yazdığı takriz yazısı ile başlayan eser, mukaddime, yedi bölüm ve bir hatimeden oluşmaktadır ve hadîs ilimlerinin sened ve metni ilgilendiren birçok meselesinin ele alındığı önemli bir çalışmadır.

Müellif, mukaddime kısmında eseri kaleme alma sebebini 'hadîs ilminin tarihî seyir içerisinde yerleşen kurallarını düzgün bir tertiple beyan etmek ve sünnet üzerinde bilhassa asrımızda dolaşan şüphelere cevap vermek' olarak açıklamıştır. Nureddin Itr, bu noktada özellikle senede önem vererek metin tenkidi yapmadıklarına dair muhaddislere yöneltilen eleştirileri cevaplamaya

<sup>1</sup> Üzerinde inceleme yaptığımız nüsha ise 1979 yılında Dâru'l-Fikr tarafından 543 sayfa hâlinde basılan ikinci nüshasıdır. Bkz. Nureddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1979.

çalıştığını söylemektedir. Mukaddimede ayrıca, eserde takip ettiği yöntem hakkında kısa bilgiler de veren müellif, daha sonra çalışmanın ana ve alt başlıkları hakkında giriş mahiyetinde özet bilgi vermektedir.<sup>2</sup>

Müellif, eserini “bâb” adını verdiği yedi bölüme ayırmış ve ilk bâbını التعريف العام بمصطلح الحديث başlığıyla hadîs usûlü ilminin tanıtımına tahsis etmiştir (s. 21-72 arası). Hadîs usûlü ilminin doğuşu, önemi ve hadîsi öğrenmenin ve onunla amel etmenin gerekliliği, sahabe ve Hulefa-i Râşidîn döneminde hadîsin durumunun genel çerçevesi, hadîs-sünnet-eser terimlerinin tanımları ve aralarındaki farklar, hadîs ilminde rivâyet ve dirâyetin tanımları ve bu tanımlara yapılan itirazları anlatan Nureddin Itr, hadîs ilminin çeşitli âlimler tarafından yapılan farklı tanımlarına da değinmiştir. Senedin tarifi, ittisal, inkita’, tedlis ve râvinin tesahülü, sûi hıfzı ya da fasıklıkla, yalanla vb. itham edilmesi gibi senedin durumları ile konuya devam eden müellif, daha sonra metnin tanımı, şâz ve muallellik gibi metnin sıhhatini etkileyecek bir kusurunun varlığı, bu açıdan makbul veya merdûd sayılması gibi konuları işlemiştir.

Hadîs usûlü ilminin amacı, geçirdiği devreler, hadîslerin toplanması, yazılan ilk hadîs cüzleri hakkında bilgiler, bazı müsteşriklerin hadîslerin kitabeti ile ilgili görüşleri, sahabe döneminde rivayetlerin toplanması ve yazıya geçirilmesi ile ilgili düzenlemeler ve bu kuralların hadîs ilimlerinin oluşumuna katkısı, Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalaşmalar neticesinde hadîsi korumak için gösterilen gayretler ve hadîs için yapılan yolculuklar, bu bölümün diğer konuları arasındadır.

Daha sonra hicrî 3. ve 4. asra denk gelen ve hadîs ilminin altın çağı olarak kabul edilen, hadîs ilimlerinin ayrı ayrı telif edildiği tedvin dönemi anlatılmaktadır. Bu dönemde telif edilen eserler, özellikle *Kütüb-i Sitte* diye bilinen temel hadîs kaynakları ve müellifleri, Mütেকaddimûn diye bilinen dönem ve *el-Muhaddisu’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, *el-İlma’ fi usûli’r-rivâye ve’s-semâ’* ve *Ma’rifetu ulûmi’l-hadîs* gibi ilk usûl kitapları hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Hadîs ilimlerine dair eserlerin tam kemaline ulaştığı dönem olan hicrî 7. ve 10. asır arasındaki olgunlaşma döneminde telif edilen ve bilhassa İbnu’s-Salâh’ın *Ulûmu’l-hadîs*’i üzerine yapılan şerh, haşiye ve manzum eserler kısaca tanıtılmış, hadîsin duraklama dönemi olarak bilinen 10. ve 14. asır telifatına değinildikten sonra 14. asırdan günümüze kadar geçen sürede hadîs ilminin yeniden uyanışı ve müsteşriklerin ortaya attığı birtakım görüşlere cevap verme amacıyla yazılan eserlere örnekler verilmiştir.

Eserin ikinci bâbı علوم رواة الحديث adıyla hadîs râvileri ilmini konu edinmektedir (s.73-187). Müellif ikinci bâbı iki fasla ayırmış, ilk fasılda kabul veya red açısından râvinin durumunu belirten ilimleri, ikinci fasılda râvinin kişiliğini tanıtan ilimleri anlatmıştır. Bu bölümün ilk faslı olan “râvinin hallerini bilmek” konusunu genel hatlarıyla yedi başlık altında inceleyen müellif, muhaddislerin

<sup>2</sup> Nureddin Itr, *Menhecû’n-nakd fi ulûmi’l-hadîs*, s. 15-20.

ünvanları, rivayeti kabul ya da reddolunan râvilerin nitelikleri, adalet ve zabt sıfatları ve bu sıfatların özellikleri hakkındaki farklı görüş ve ihtilaflar, bilinip bilinmemesi açısından muaddel, mecrûh ya da mechûl olarak râvilerin kısımları, cerh ve ta'dilin şartları, lafızları ve dereceleri, cerh edecek kimsenin adabı, cerh ve ta'dilin tearuzu konularını özetledikten sonra özellikle İbn Ebî Hâtim'in bu konudaki görüşlerine başvurmuş, sahabenin tabakaları ve adaleti meselelerinden sonra sahabe hakkında yazılan bazı telifatın tanıtımını yapmıştır. Zayıf ve sika râvileri tanıtan eserler, sika oldukları bilindiği halde hayatlarının sonlarına doğru zabt kusuru bulunan râviler, teferrüd eden yani sadece tek bir kişiden rivayet edenler ve müdellisûn (tedlis yapan râviler) ile ilgili konulardan sonra genel bir bölüm sonu değerlendirmesi ile ikinci bâbın ilk faslı tamamlanmıştır.

İkinci bölümün ikinci faslı râvinin şahsiyetini konu edinmektedir. Müellif bu bölümde özellikle râviler tarihi bilgisi ve râvi isimleri üzerinde durmaktadır. Râviler tarihinde; râvilerin tabakaları, tabiîn ve etbâut-tabiîn, el-ihve ve'l-ehavât (kardeş râviler), rivayetü'l-akran, rivayetü'l-ekâbir ani'l-esâgîr (büyüklerin küçüklerden rivayet etmesi), sâbık ve lâhık, babaların oğullarından ve oğulların babalarından rivayeti konuları işlenmektedir. Râvi isimleri konusunda ise, mübhemât, farklı isim ya da lakapları olan râviler, el-esmâ ve'l-künâ, râvilerin lakapları, mevâli râviler, mu'telif ve muhtelif, müttefik ve müfterik gibi meseleler bulunmaktadır. Bu fasıl da genel bir değerlendirme ile bitmektedir.

Üçüncü bâbda علوم رواية الحديث başlığıyla hadîs rivayeti ilmi anlatılmaktadır (s.188-239). Bu bölümün konusu beş ana başlık altında toplanmaktadır; hadîs talebesinin âdâbı, muhaddisin âdâbı, hadîs dinlemenin, zabtının ve tahammülünün keyfiyeti, rivayetü'l-hadîsin nitelikleri ve hadîs yazımının keyfiyeti. Hadîs talebesinin ve muhaddisin âdâbı kısmında Allah'a karşı ihlâslı ve iyi niyet sahibi olması, ilmi ile amel etmesi gibi uyulması gereken esaslardan sonra câmi, sünen, musannef, müstedrek, müstahrec gibi ale'l-ebvâb türü eserler ve müsned, etrâf kitapları ve mu'cemler gibi rical merkezli eserlerden bahsedilmiştir. Hadîs rivayet etmenin keyfiyeti kısmında sema', arz, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lam, vasiyyet ve vicâde gibi tahammülü'l-hadîs yollarından; rivayet şartları kısmında ise tahammülü'l-hadîs yollarıyla alınan rivayetlerin lafız farklılıkları, eda lafızlarının hadîs rivayetindeki önemi, mana ile rivayet meselesi, hadîsin ihtisâr edilmesi ve darb, tahrîc, tashih gibi hata düzeltme yolları anlatılmaktadır.

Dördüncü bâbda علوم الحديث من حيث القبول او الرد başlığı ile hadîsi kabul veya red açısından inceleyen hadîs ilimleri konu edinilmektedir (s. 240-320). Müellif bu bölümü de iki fasıl halinde işlemiş, ilk faslı makbûl (kabul olunan) rivayetlere, ikinci faslı da merdûd (reddolunan) rivayetlere tahsis etmiştir. Kabul olunan rivayetler kısmında sahih, hasen, sahih li-gayrihi ve hasen li-gayrihi rivayetle-

rin ıstılah manaları ve farklı tanımları ele alınmış, özellikle sahih hadîs, tanımları, hükmü, esahhu'l-esânid konusu ve *Sahîhayn* gibi sahih hadîs kitaplarının tanıtımına ağırlık verilmiştir. Hasen hadîsin farklı tarifleri, âlimler nazarında hükmü ve mertebeleri konularından sonra hasen hadîsleri toplayan eserlerden bahsedilmiştir. İkinci fasılda merdûd rivayetler bahsinde ise, zayıf, muza'af, metrûk, matruh ve mevzû hadîs konuları anlatılmaktadır. Zayıf hadîs, kısımları, dereceleri, zayıf hadîsle amel etmenin hükmü, hadîs uydurma sebepleri, zayıf ve uydurma rivayetleri toplayan eserler hakkında bilgi verildikten sonra dördüncü bâb da değerlendirme ile son bulmaktadır.

Beşinci bâbda علوم المتن başlığı ile metinle alakalı ilimlerden bahsedilmektedir (s. 321-343). Bölümün birinci faslında kaynağı açısından hadîsin kısımları tanıtılmış, kudsi, merfu', mevkûf ve maktu' hadîs tanımları yapılmıştır. İkinci fasılda metni anlama ile ilgili ilimler olarak garibu'l-hadîs, esbâbu vurûdi'l-hadîs, nâsih-mensuh, muhtelifu'l-hadîs ve muhkemu'l-hadîs konuları işlenmektedir. Kudsi hadîsin tanımı ve Kur'an-ı Kerim'in ayetleri ile arasındaki fark, merfu' ve mevkûf hadîs hakkında ulemanın görüşü, mevkûf ve maktu' hadîsle alakalı bazı meseleler ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. İkinci fasılda zikredilen hadîs ilimlerinin, birinci fasıla ve hatta diğer bölümlere kıyasla daha özet geçildiği açıkça görülmektedir.

Eserin altıncı bâbı علوم السند adını taşımaktadır ve ittisal ve inkıta' açısından sened ilimleri olarak iki fasla ayrılmaktadır (s. 344-393). İttisal açısından sened ilimlerini muttasıl, müsned, mu'an'an, müen'en, müselsel, âli, nâzil ve el-mezîd fi muttasılı'l-esânid olarak yedi kısma ayıran müellif, bu çeşitleri kısımları ile birlikte ayrıntılı olarak açıklamaktadır. 'İttisalin hükmü' açıklamasından sonra ikinci fasla, 'inkıta' açısından sened ilimleri'ne geçilmiş, bu ilimler de munkatı', mürsel, muallak, mu'dal, müdelles ve mürsel-i hafî olarak belirlenmiştir. Bu fasıldaki hadîs çeşitlerinin hükümlerini tek tek açıklayan Nureddin İtr, konuyla ilgili örnek olabilecek hadîsleri de verdikten sonra geniş bir değerlendirme bölümüyle bu bâbı noktalamıştır.

Yedinci bâb علوم المشتركة بين السند و المتن adıyla hem senedi hem de metni ilgilendiren ilimlerden bahsetmektedir (s. 394-456). Birinci fasıl hadîsin teferrüd etmesini (tek kalmasını) konu edinmiştir. Hadîs usûlünde çoğu kez aynı anlamı ifade etmek üzere birbirinin yerine kullanılan ferd ve garîb hadîs, bu fasılda iki ayrı başlık altında incelenmektedir. İkinci fasılda râvi sayısına göre hadîsin çeşitleri anlatılmakta ve mütevatir, meşhur, müstefiz, aziz, mütabî ve şahid hadîs olmak üzere altı başlık altında toplanmaktadır. Mütevatir ve meşhur sünnet hakkında bilhassa oryantalistler tarafından oluşturulan şüphelerden alıntı yaparak örnekler veren müellif, sonuç bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde vereceği cevaplardan önce bu bölümde de savunma amaçlı bilgiler vermektedir. Üçüncü fasılda, müellifin hadîs usûlünde büyük bir öneme sahip olduğunu söylediği 'hadîs rivayetinin ihtilafı' konusu bulunmaktadır. Bu başlık altında ziyedetü's-sika, şâz ve mahfûz, münker ve ma'ruf, muztarib, maktûb, müdrec,

musahhaf ve muallel olmak üzere on farklı konu müstakil başlıklar altında zikredilmektedir. Açıkladığı her hadis çeşidinin, kabul veya red açısından hükümünü de beyan eden Itr, her bölümün sonunda yaptığı gibi bu bölümü de genel bir bölüm değerlendirmesi ile sonlandırmaktadır.

Eserine, 'hâtîme- çeşitli tartışmalar ve genel bir değerlendirme' adıyla bir sonuç bölümü yazan müellif (s. 457-491), eserin muhtevasının genel bir özeti vermekle birlikte 'şüpheler ve tartışmalar' başlığıyla, özellikle oryantalistlerin ve onların izinde gidenlerin hadis ilmine yönelttiği 'hadislerin yazımı meselesi', 'hadîsin tedvininin fikhî mezheplerin teşekkülünden sonra olduğu ve Hz. Muhammed'e aidiyetlerinde problem bulunduğu', 'hadîs rivayetlerindeki tenakuzlar' ve 'hadîs tenkid metotlarının yetersizliği' gibi çeşitli suçlamalara altı başlık altında cevaplar vermektedir. Bu iddialara karşı hadîsin tedvini ve tasnifinin daha İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren başladığı, hadîs âlimlerinin duydukları her rivayeti kabul etmeyip hadîsin kabul edilebilmesi için çeşitli kıstaslar belirledikleri, bununla da yetinmeyip sened ve rical ilmini geliştirdikleri, hadîs rivayetinde çok titiz davranarak usûl ile ilgili konuları erken dönemde yazılı hale getirebilmek için gayret ettikleri ile alakalı tarihî bilgiler verilmektedir. Fikirlerini desteklemek için Fuat Sezgin'den de alıntılar yapan Nureddin Itr, hadîs usûlü ilmi, tarihi, gelişimi, önemi, kuralları ve muhaddislerin bu kuralları uygulamadaki yöntemlerini birkaç madde ile özetlemiştir. Yararlanılan kaynaklar kısmından sonra eserde zikredilen ayet, hadîs ve âlimlerin alfabetik fihristi verilmiş, daha sonra konu ve ıstılah indeksi verilerek eserin genel muhtevasını belirleyen bir 'içindekiler' kısmıyla eser sonlandırılmıştır.

Tespitlerimize göre *Menhecü'n-Nakd* üzerine Türkçe olarak yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte esere yapılan atıfların fazlalığı, eserin önemini ortaya koymak açısından dikkate değerdir. *Menhecü'n-nakd* hakkında ayrıntılı bir değerlendirme yapan Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn* adlı eserinin mukaddime kısmında Nureddin Itr'ı, eserine 'tenkid yöntemi' adını vermesine rağmen farklı bir bilgi vermediği veya yeni bir metot geliştirmediği, sadece bilinen usûl ilimlerinin sıralamasını değiştirdiğini söyleyerek eleştirmiştir. A'zamî, eserde hadîs ilminin geçirdiği dönemler hakkında verilen bilgileri yeterli bulmamış, ayrıca Nureddin Itr'ın tenkid metodu ile tenkid sonucu ayırımını yapmadığını, müteahhirûnun tenkid metodu olarak sunduğu yöntemin aslında mütেকaddimûnun tenkid sonucu olduğunu söylemiştir.<sup>3</sup>

Genel olarak bakıldığında Nureddin Itr'ın *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* adlı eserinin tertibi göze çarpmaktadır. Müellif her konuyu bâb adını verdiği üst başlıklara ve fasıl adını verdiği alt başlıklara ayırarak incelemiştir. Usûlle

<sup>3</sup> bkz. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-Nakd 'inde'l-Muhaddisîn*, Mektebetü'l-Kevser, 1990, s. 6-7.

ilgili konularda yaptığı alıntılar ve verdiği örneklerin çokluğu, konunun anlaşılması noktasında faydalı görünmektedir. Muhammed Ebû Şehbe'nin takrîz yazısında belirttiği gibi<sup>4</sup> akıcı ve anlaşılması kolay dili, örnek vermedeki titizliği, hakkında tearuz bulunan konularda âlimler arası fikir ihtilaflarına değinmesi, oryantalistlere verdiği tatminkâr cevaplar eseri öne çıkaran unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Bölümlere ayrılan sayfa sayıları nispeten orantılı olmakla birlikte, hadis râvilerini konu edinen ikinci bâb hacim olarak diğer bölümlerden geniş tutulmuştur. Ayrıca *Menhecü'n-Nakd*'de dikkati çeken bir diğer özellik, müellifin çoğunlukla hadîs usûlünün klasik eserlerini kaynak olarak kullanmış olmasıdır. Bu noktada müellifin en fazla başvurduğu kaynaklar arasında Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Hâkim en-Neysâbûrî'nin *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddimetu İbni's-Salâh (Ulûmu'l-hadîs)*, Nevevî'nin *et-Takrîb ve't-teysîr*, İbn Hacer'in *Nuhbetu'l-fiker*, Sehâvî'nin *Fethu'l-muğîs* ve Irakî ile Süyûtî'nin *Şerhu Elfiyyeti'l-hadîs* adlı eserleri gösterilebilir.

**Zeynep POLAT**

*MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadîs, İSTANBUL*

<sup>4</sup> Nureddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe'nin takrîz yazısı, s.6-11.

*Cuhûdu'l-muhaddisîn fî nakdi  
metni'l-hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf,*  
Muhammed Tâhir el-CEVÂBÎ,  
Tûnus 1986, 534 sh.

Eser<sup>1</sup> müellifin doktora tezi olup, bu konuyu çalışma nedenini şöyle açıklamaktadır: “Bazı insanlar muhaddislerin sened tenkidini gâyet iyi yaptıklarını, ancak metin tenkidi üzerinde durmadıklarını iddia ediyor, hâlbuki hadîs ilminin ana hedefi; Hz. Peygamber’den vârid olan sahîh sünnete ulaşmaktır. Onların bu iddialarının cevaplamak maksadıyla bu konuyu çalıştım. Amacım; muhaddislerin metin tenkidi yolundaki çabalarını ortaya koymaktır. Böylece sünnete şüphyle bakanların şüpheleri giderilir ve sünnete ta’n etmeye çalışanların da bu çabaları boşa gider”(s. 5).

Çalışma üç ana tema üzerine kurulmuştur. Birincisi; hadîs ekolleri, ikincisi hadîs tenkidinin ortaya çıkışı, evreleri ve önemli tenkitçiler, üçüncüsü Metin Tenkidi o da kendi içinde iki farklı tema altında çalışılmaktadır; kavramsal tenkit ve uygulamalı tenkittir. Eser; mukaddime, altı bölüm ve sonuçtan oluşmakta olup, mukaddimedede müellif çalışma planını, eserin içeriğini ve çalışma nedenini beyan etmektedir.

Birinci bâb iki fasıldan oluşmakta olup, birinci fasılda hadîs ekolleri, ikinci fasılda da hadîs usûlü ilminin ortaya çıkışı, gelişimi, yazılması ve hadîs metninin incelenmesinin bu çalışmalardaki oranından bahsetmektedir. Hadîs ekollerinden bahsederken; hadîs ekolunu tanımlayarak başlamış ve Hz. Peygamber’in Yemen ve benzeri yerlere gönderdiği elçilerin bu ekolleri temellendirdiğini, sahâbe döneminden itibaren bâriz bir şekilde ortaya çıkmaya başladığını söylemiştir. Hadîs ekolleri ve Medine, Mekke, Yemen, Basra gibi önemli hadîs ekollerinden bahsetmiştir.

<sup>1</sup> 16 Kasım 1939 yılında Tunus’ta doğdu, 1966 yılında üniversiteden mezun oldu, 1975 yılında yüksek lisansını, 1981 yılında doktorasını tamamladı ve 1986 yılında hadîs dalındaki doktorasını Zeytune Üniversitesi’nde tamamladı. el-Cevâbî; Tunus, Cezâyir ve Kuveyt’te öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Onun elimizdeki eseri dışında hadîsle ilgili bir diğer eseri vardır, o da *el-Cerh ve’t-tâ’dîl beyne'l-müteşeddîdîn ve'l-mütesâhilîn* isimli çalışmasıdır. el-Cevâbî 11 Haziran 2012 yılında vefat etmiştir.

Müellif sahabe ve tâbiîn döneminde tesis edilen ekolleri anlattıktan sonra etbâu't-tâbiîn döneminde tesis edilen ekollerden bahsetmiş ve Bağdat, Vâsıt, Horasan, Maverâu'n-Nehir, Afrika, Endelüs ekollerini tanıtmış, ancak Horasan, Maverâu'n-Nehir ve Afrika ekolünü geniş bir şekilde işlemiştir. Müellif; ekoller bahsine ilave olarak hadîs medreselerinde bahsetmiş ve Kanuni Sultan Süleyman'ın İstanbul'da daru'l-hadîs inşa ettiğini belirtmiştir. II. Selim döneminde Edirne'de ve III. Murat döneminde de Medine'de dâru'l-hadîslerin açıldığını ve bu medreselerin hadîs ekollerinin sonucu olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Bu bahislerden sonra müellif farklı şehirlerdeki hadîs ilmiyle meşgul olan âlimleri anlatmış ve Ali b. el-Medîni'den konuyla ilgili bazı şahısların bilgilerini naklederek bu faslı devam ettirmiştir. Bu faslın sonunda muhaddislerin hadîs ekolleri arasında ayrımlara gittiğini bu ayrımların tedvin öncesine ait olduğunu beyan etmiştir.

İkinci fasılda da hadîs usulü ilminin süreçlerini anlatırken, hadîs, haber ve eser, sünnet gibi kavramları tanımlamakla başlamış, sünnet tanımını uzunca anlatmış, sünnetle hadîsin farkında bahsettikten sonra hadîs usulü ilmi hakkında bilgi vermiştir. Şafîi, Müslim ve Tirmizî'nin hadîs usulü hakkındaki yazımlarına yer vermiş ve Ramehurmuzînin hadîs usulü kitabından bahsetmiştir. Daha sonra diğer hadîs usulü kitaplarına değinmiş ve İbnu's-Salâh'ın çalışmasından uzunca bahsetmiştir. İbnu'l-Ekfânî'nin hadîs usulünü rivayet ve dirayet olmak üzere iki bölüme ayırdığını söyledikten sonra, bu konuyu da uzunca anlatmıştır. Faslın sonunda da müellif hadîs usulü hakkında yapılan çağdaş çalışmalarını ele almaktadır.

Müellif İkinci bâbta hadîs tenkidi ve münekkidler anlatmıştır. Bu bâbın ilk faslında hadîs tenkidinin oluşumu, gelişimi ve evreleri hakkında uzunca bilgi vermiştir. Bu fasılda tenkidin tanımı ve hadîsçilerin nezdindeki tenkit, hadîs tenkidinin oluşumu ve gelişimini beyan ettikten sonra tenkit evrelerine yer vermiştir. İlk evre olarak hadîsin subutüne yönelik tenkitle başlamıştır. Hz. Peygamber dönemindeki hadîs tenkidinden bahsederken, Hz. Peygamber döneminde hadîs uydurmalarının olduğu izlemine veren rivayetleri uzunca tenkit etmiş ve Hz. Peygamber'in döneminde uydurma olmadığını kanıtlamıştır. Daha sonra sahabe'nin hadîs rivayet etme ve eda etmede ihtiyatlı davrandıklarını örneklerle anlatmıştır. Ardından da hadîs metni tenkidinin sahabe döneminde başladığını belirtmiş ve buna ait örnekler vermiştir. Daha sonra zabt yönünden ravileri tenkit etme konusuna değinmiştir. Hz. Osman'ın (r.a.) vefatından sonrası ravilerin adaletinin de tenkide tâbi tutulmaya başladığını ve isnadın istenmeye başladığı ifade etmiştir. Bunlardan sonra Cerh ve Tadil, İlel, Muhtelifu'l-Hadîs, Müşkîlu'l-Hadîs, Nâsîh ve Mensûh, Esbabu'l-Vürûd ve Garibu'l-Hadîs gibi hadîs ilimlerini ve onların önemli ve hayırlılarını anlatmıştır. Bunlardan sonra Fıkhü'l-Hadîs ilmini anlatmaya başlamış ve hadîs tenkidi sonucundan ortaya çıkan ilmi çalışmaları anlatmıştır. İkinci fasılda da hadîs

tenkidinin önde gelen âlimlerinden bahsederken sahabîlerden râvi tenkidi yapanlarla başlamış, oradan da tâbîiler dönemindeki tenkitçilere geçmiş, hadîs tenkitçilerinin çoğalma nedenlerine değindikten sonra, etbau't-tabiin döneminden başlayarak hadîs tenkidi imamlarını zikretmiş ve hadîs tenkitçilerinin tabakalarıyla birlikte beyan etmiş, bu bağlamda 26 tabakayı en önemli isimleriyle birlikte zikrettikten sonra muteahhirunun mutekaddimunun çalışmalarıyla yaptıkları ilaveleri anlatmıştır.

Üçüncü bâb hadîs metnini koruma amaçlı geliştirilen tenkit yöntemlerine ayrılmış olup, üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl, ravinin zabtı ve onun hadîs metnine olan etkisi başlığında; zabtı detaylandırarak tanıtmıştır. Ardından zabtın ölçüleri, zabtı sına, zabt-ı kitâb, (yazılan metnin zabtı), hadîs yazma kaidelerine değinilmiştir. Daha sonra zabtın ikinci türü olan ezber zabtına geçilmiş ve ezberin önemini anlatıldıktan sonra, hadîs ezberlemenin yöntemlerinden bahsedilmiştir. Müellif zabtı zedeleyn etkenler, tahammûl ve edadaki dikkatsizlik, ezberleme yeteneğinin zayıflaması olarak iki kısma ayırmış ve bunları uzunca anlatmıştır.

Üçüncü bâbın ikinci faslında hadîsi lafız ve mânâ ile rivayet etme konuları ele alınmış ve mânâ ile rivayetin sahabe döneminden beri mevcut olan bir uygulama olduğunu örneklerle anlatmış ve mana ile rivayeti caiz görmeyenleri eleştirmiş, bununla birlikte mânâ ile rivayetten kaynaklanan lahna değindikten sonra, hadîsi ihtisar etme meselesini de anlatılmış ve hadîs tedvin eden âlimlerin metine gösterdiği önemi örneklerle anlatarak fasıl bitmiştir.

Üçüncü bâbın üçüncü faslında ise hadîsin merfu', mevkûf olması ve hadîsin kime ait meselesini ele almış, bu çerçevede de merfu hadîsi tanıtmakla başlamış, müsned ve muttasıl ile merfuun ilişkisine değindikten sonra mevkufu tanıtmıştır. Sahabenin bir rivayeti Hz. Peygamber'e isnad etmek için kullandıkları lafızlar ve merfua da mevkufa da muhtemel lafızlar gibi bazı detayları uzunca anlatmıştır. Daha sonra Maktu rivayeti tanıtmıştır. Oradan da merfu ile mevkufu ayırt etme yöntemlerine geçmiş ve yanlışlıkla merfu olarak nakledilen mevkuf rivayetleri anlatarak bu bâbı sonlandırmıştır.

Dördüncü bâb, hadîs metninin yapısını tenkit etmekle ilgilidir. Bu bâb da üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl metindeki garib başlığı altında kelimeleri araştırma ve onları tashif edilmekten koruma başlığını taşımaktadır, fasla garibu'l-hadîsi anlatmakla başlamış ve bu konuyu örneklerle detaylıca anlatmış ve oradan da tashife geçmiştir. Burada da tashifi tanıtmakla başlamış, sened ve metindeki tashifleri anlattıktan sonra, tashif hakkında yazılan eserlere uzunca yer vermiş ve onlara değerlendirmiştir.

İkinci faslı hadîs metninin lafzındaki ihtilaflar başlığını taşımaktadır. Burada maklub, muzdarib, müdrec, sikanın ziyadesi konularını örneklerle işlemiştir. Bu konularla ilgili yazılmış eserleri tanıtmış, tartışmalar da yer vermiştir.

Üçüncü fasılda “Metnin tek kalması” başlığıyla Ferd, Ferd-i mutlak, Ferd-i nisbi gibi ferd rivayetle ilişkili konulara değinmiş, ardından garib hadîsi anlatmıştır. Şaz, Münker rivayet konularını detaylıca anlatarak dördüncü bâbı tamamlamıştır.

Beşinci bâb metnin anlamının tenkidi hakkında yazılmıştır. Bu bâb giriş ve üç fasıldan oluşmaktadır. Girişte müellif Şerî deliller arasındaki zâhiri çelişkiyi detaylıca anlatmıştır. Birinci fasılda Muhtelifu’l-Hadîsi tanıttıktan sonra ihtilaf ve çelişkiyi giderme yolundaki âlimlerin metotlarına yer vermiştir Şafîilerin, Hanefîilerin ve İbn Hacer’in metotlarından kısaca bahsetmiş ve delili şerîi anlama yöntemlerini detaylı olarak ele almaya başlamış, rivayetleri cem etmeyi uzunca anlatmıştır. İkinci fasılda çelişkili rivayetler çözme yöntemlerinden detaylandırarak anlatmıştır. Üçüncü fasılda ise müellif müşkilü’l-hadîsi ele almış, müşkili tanıtmakla başlamış, müşkili örneklerle anlatarak bâbı sonlandırmıştır.

Müellif kitabın son bâbı olan altıncı bâbta muhaddislerin hadîs metnini tenkit etmedeki yöntemlerini ele almıştır. Bu bâb iki fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda hadîs metnine yöneltilen şüpheler konusunu işlemiştir. Hadîsi toptan reddedenler ve onlara Şafîî’nin cevabını nakletmiştir. Daha sonra âhad hadîsi reddetme şüphesine geçmiş buna da âlimlerin verdikleri reddiyelerine yer vermiştir. Daha sonra çağımızdaki hadîs inkârcılarını ve onların şüphelerini zikretmiş ve onların iddialarını cevaplandırarak reddetmiştir. Bu fasılda oryantalistlerin ve onlara uyan müslümanların şüphelerine yer vermiş ve bu şüphelere de cevap verdikten sonra faslı bitirmiştir.

Müellif el-Cevâbî altıncı bâbın ikinci faslında hadîşçilerin metin tenkidindeki metotlarını anlatmaya başlamış, sahabe dönemindeki metot ve ölçüleri zikrederek devam etmiş, ilk yöntem olarak hadîsin Kurân’a arzını almış ve bunu da örneklerle detaylıca anlatmıştır. Hadîsi hadîse arz etme konusunu da anlattıktan sonra bazı sahabîlerin şahsına munhasır bazı ölçülerinden bahsetmiş, sahabe döneminden sonraki hadîşçilerin tenkit metotlarını ele almış, hadîs tenkidi metotlarıyla tarih tenkidi metotları arasında karşılaştırma yapmıştır.

Sonuç bölümünde müellif, muhaddislerin metin tenkidi yolundaki çaba ve çalışmalarını işlemiştir. Metin tenkidi ile meşgul olan âlimlerin faaliyetlerini; (1) “hadîs âlimleri ve hâfızları, hadîsin sübutunu incelemiş, metindeki ziyade ve eksikleri tanıtmış ve hadîse karışan uydurma ve benzeri şeylerden hadîsi korumuştur”, (2) “lugat ilmiyle meşgul olan muhaddisler, garibu’l-hadîs ile ilgilenmiştir”, (3) “fıkıhla meşgul olan muhaddisler hadîslerde görülen çalışmaları çözme yolunda çaba göstermiş ve nesih konularını açığa kavuşturmakta gayret göstermişlerdir”, (4) “akîde ve kelâm ilmiyle meşgul olan muhaddisler, müşkilü’l-hadîsle ilgilenmiş ve hadîslerdeki işkalleri halletmeye gayret etmişlerdir” şeklinde değerlendirmiştir.

Anlaşıldığı üzere eser muhaddislerin metin tenkidindeki çabalarını anlamak ve anlatmak açısından çok önemlidir, nitekim yazılış nedeni de budur. Ancak hadîs ve sünnetin tanımları, hadîs usûlü ilminin tarihçesi gibi bilgiler tenkitle doğrudan alakalı olmamakla birlikte hadîs hakkındaki tez olması hasebiyle ele alınmış olmalıdır. Rical bilgilerinin hadîs tankidi açısından önemli olması hasebiyle üzerinde durulmuş, bu da kitabın hacmini arttırmıştır. Kitabın bâblar arasındaki uyumu da kitabın özenle hazırlandığının belirtilerinden biridir.

**Abudusalamu TEKLİMAKAN**

*MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL*

Abdürrezzâk b. Hemmâm ve *Musannefi*,  
Mirza TOKPUNAR,  
İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2015,  
365 sayfa

İslâm dininin temel kaynaklarından biri olan hadislerin sıhhatini tespit etmek için isnad ve metin analizinin gerekliliği sabit olmakla birlikte, Hz. Peygamber dönemine yakın bir tarihte yazılmış olması da bir eserin diğerleri üzerine tercihine sebep olmaktadır. Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde ortaya çıkan gerek sosyal gerekse siyasal olayların ve kültürel farklılaşmaların dinî anlayışa etki etmiş olması, Hz. Peygamber ve onun dönemine yakın zamanda yazılan eserlerin kıymetini bir kat daha artırmış ve İslâm'ın ilk asırlarda nasıl anlaşıldığı/yaşandığı oldukça önem arz eder hale gelmiştir. Bir hadisin tahricinde kronolojik sıranın gözetilmesiyle de zaten, o hadisin rivâyet esnasında geçirmiş olduğu değişim -varsa- neticesinde hâsıl olan farklılıkların tespiti amaçlanmaktadır. Bu nedenle araştırmalarda mümkün olan en eski esere ulaşmak önemli görülmekte, ulaşılan yazılı eserin yazımının kadimliğiyle doğru orantılı olarak eserin değeri artmaktadır. Ne var ki hiç de azımsanmayacak sayıda eser, günümüze ulaşma şansını yakalayamamış, bir kısmı da hâlâ bir yerlerde keşfedilmeyi beklemektedir. Hadis sahasında günümüze ulaşan ve bu sayede inceleme imkânı bulunan en eski eserlerden biri de Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (v. 211/826-7) *el-Musannef* adlı eseridir. Ancak ilimdeki önemi haiz olan bu eserin, uzun zaman akademik çalışmalara konu olmaması dikkat çekicidir. Abdürrezzâk ve eseri hakkında en geniş bilgiye ulaştığımız kaynak, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mirza TOKPINAR tarafından 1998 yılında doktora tezi olarak hazırlanan "*Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Musannefi*" isimli çalışmadır. *el-Musannef*'in dinî ilimlerdeki rolünün büyüklüğü açık olmasına rağmen eserin akademik çalışmalara konu olmaması yazarın da en çok yakındığı konulardandır. Yazar, *el-Musannef* üzerine yazılmış sadece iki eser bulduğunu, bunların da günümüze ulaşmadığını belirtmektedir. Yazarın çalışma esnasında esas aldığı kaynaklar incelendiği zaman ortaya çıkan tablo da bu konunun ne derece kısır kaldığını gözler önüne sermektedir. Zengin bir bibliyografyaya sahip olan çalışmanın kaynakları arasında *el-Musannef* ile doğrudan ilgili olan hemen hiç kaynak bulunmaması da bunu göstermektedir. Eser hakkındaki modern çalışmaların eksikliği ve mevcut çalışmaların da oldukça geç bir döneme tekabül etmesi ise *el-Musannef*'in

yayınlanmasının gecikmesinden kaynaklanmıştır (nşr: Habîburrahmân el-A‘zamî; 1971-1975).

Yazar, kitabına yazdığı önsözde neden böyle bir konu çalıştığına ve özellikle bu eseri tercih etme gayesine yer vermektedir. Ona göre İslâm’ın anlaşılması için, mezhepleşmenin tam olarak kurumsallaşmadığı ilk iki asır titizlikle araştırılmalıdır. Çünkü Müslümanların çözüme kavuşması gereken problemleri her geçen gün çoğalmakta, bunlara sağlıklı cevap verebilmek de ilk dönem eserlerini anlamaktan geçmektedir. Çalışma her ne kadar Abdurrezzâk ve eserinden bahsetse de ana teması “İslâm’ın doğru anlaşılması için *el-Musannef* in iyi okunmasının gerekliliğidir.” Bununla birlikte Abdürrezzâk’ın müfessir, muhaddis ve fakih gibi çok yönlü bir âlim olması, eserinin kaynak bakımından oldukça zengin olması, özellikle kendinden önce yazılıp günümüze ulaşamayan veya ulaşmış olsa bile henüz gün yüzüne çıkmamış birçok eseri de ihtiva etmesi, eseri daha da önemli kılmaktadır. Meselâ Süfyân es-Sevrî’nin *el-Câmi*’ne, hocası İbn Cüreyc vesilesiyle de Atâ b. Ebî Rabâh’ın fetvalarına, Abdürrezzâk’ın *el-Musannef* eseri vasıtasıyla ulaşılmış, yine ilk musannef eser olarak bilinen Ma‘mer b. Râşid’in (v. 154/771) rivâyet ettiği hadislerin önemli bir kısmına *el-Musannef*’in içinde bazısına da *el-Câmi*’ye tahsis edilmiş olan son kısımda rastlarız. *el-Musannef*’in sonunda basılan kısmın Ma‘mer’in *el-Câmi*’i olduğuna dair oluşan genel kanaat ise yazar tarafından *el-Câmi*’nin tamamı değil, bir kısmı olduğu iddiasıyla tenkit edilmektedir.

Çalışma bir önsöz, bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmuştur. Giriş kısmında yazar, araştırma esnasında yararlandığı kaynaklar ve bu kaynakların çalışma için öneminden bahsetmiştir. Daha sonra eserin kaleme alındığı yer olan Yemen ve hicrî ilk iki asır, hadis ilmi başta olmak üzere çeşitli yönleriyle incelenmiş, böylece *el-Musannef*’in kaleme alındığı ortamı tanıma imkânı sağlanmıştır.

Yazar çalışmanın birinci bölümüne hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri, görüşleri, ilmî kişiliği ve etkileri gibi yönleriyle Abdürrezzâk’ı tanıtarak başlamış, Yemenli olup nisbesinin “es-San‘ânî” olduğuna, bu nedenle özellikle yakın dönemde Abdürrezzâk es- San‘ânî olarak anıldığına dikkat çekmiştir. Müellifin hayatı hakkında verilen bilgiden sonra eserin büyük çoğunluğunu (4/5) kendilerinden rivâyet ettiği hocalarından Ma‘mer b. Râşid, İbn Cüreyc (v. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) hakkında da ayrı başlıklar açarak bilgiler vermiştir. Ayrıca Abdürrezzâk’ın hadis usulü, fıkıh bilgisi, metin tenkidi ve rical bilgisi gibi konularda sözüne itibar edildiğine dikkat çekmiş, ilminin ne derece geniş olduğuna dair birçok bilgi ve örneğe de yer vermiştir.

Çalışmanın aynı zamanda en geniş bölümü olan ikinci bölümü, *el-Musannefe* ayrılmıştır. Musannef kavramının tanımı ile başlayan bu bölümde, bilinen ilk musannifler ve eserleri sıralanmış, devamında Abdürrezzâk’ın *el-Musannef*’inin tanıtımına geçilmiştir. Yazar öncelikle *el-Musannef*’in dört önemli

râvisini rivâyet zincirleriyle birlikte ele almış, sonra eseri; içindeki kitaplar, bâblar, tahammül ve edâ metotları, ricali, hadis sayısı, ta'lik ve takti'leri bakımından incelemeye tabi tutarak eserin iç özelliklerini tanıtmıştır. Bu bölümde yer alan “Kitabın Kaynakları” başlığı kanaatimizce en değerli kısımdır. Yazarın tespit ettiğine göre; *el-Musannef* teki hadislerin kahir ekseriyeti sema ve arz ile alınmıştır ve yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Bu sonuç bize Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* çalışmasındaki tezini hatırlatmakta ve hadislerin yazılı rivâyeti konusunda onu destekler mahiyette bilgilere götürmektedir. Çünkü eserdeki on sekiz bin rivâyetten on beş bini İbn Cüreyc, Sevrî ve Ma'mer'in yazılı eserlerinden alınmıştır (s. 151-152, 182). Bazen bir konuda sayfalar boyunca aynı hocanın hadislerini sıralamış olması da buna işaret etmektedir. Konunun devamında diğer şeyhleri hakkında da yaklaşık aynı kaniya sahip olmamızı sağlayan bilgiler verilmektedir. Bazı hocaları tenkit edilse de bunların önemli bir sayıya ulaşmadığı görülür. Yukarıdaki üç kaynak dışında dikkat çeken kaynaklardan ikisi de Süfyân b. Uyeyne ile Mâlik b. Enes'tir. Yazar, Zühri'nin *Meğâzi*'sinin de *el-Musannef* içinde olduğunu tahmin etmektedir. Bütün bunlar *el-Musannef* in kaynaklarının genelde otorite sahibi ve güvenilir olduğuna delalet etmektedir. Eserdeki kaynak güvenilirliği yanında şeyhlerindeki mezhep/görüş çeşitliliği ayrıca dikkat çeker. Mesela Abdürrezzâk'ın Hicaz ekolüne mensup olanlardan da Kûfe ekolüne mensup olanlardan da hadis dinlemiş olması, hadis almada belli bir mezhepçiliğe gitmediğini, şartlarına uyması halinde farklı görüşlere mensup hocalardan hadis almakta tereddüt etmediğini gösterir.

Yazar, bu bölümün devamında *el-Musannefi* ve Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'sini sıhhat yönünden karşılaştırmış, aynı isnadla her iki eserde de bulunan ve kaynak olarak da müşterek olan otuzdan fazla hadisi arka arkaya vererek okuyucuya bizzat karşılaştırma imkânı sunmuş, kendisi de bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Akabinde yazarın çalışmadaki gayesine yönelik olarak *el-Musannef* te yer aldığı halde bugün kullanılmayan bazı rivâyetlere değinerek, bunlar dikkate alındığında İslâm'ın daha kolay yaşanmasını sağlayacak bazı konulara yer vermiştir.

“Abdürrezzâk'a Yöneltilen Tenkitler” başlığı altında açılan üçüncü bölümü, müellifin adalet ve zabtı hakkındaki bazı iddialar ile onlara verilen cevaplar oluşturmaktadır. Abdürrezzâk'ın hicrî 200'den sonra gözlerini kaybetmesi sonucu ihtilata uğraması, bu iddiaların başında gelir. İhtilatıyla birlikte telkini kabul etmesi, bazı kimseler tarafından “kezzâb”, “müdelis” “muhtelit” olarak cerhedilmesi gibi meseleler bu bölümde ayrı ayrı ele alınmıştır. Bunlardan ihtilata ve telkini kabul etmesi bir yere kadar isabetli görülmeyle birlikte bu durumun Abdürrezzâk'ın hayatının tamamına aksettirilmiş olması yazar tarafından eleştirilmiştir. Şülikle itham edilmesi ise diğer meselelere nazaran daha detaylı incelenmiş, Şia'nın hadise bakışı ile Abdürrezzâk'ın hadise bakışı; eserine aldığı rivâyetler ve rical âlimlerinin sözleri ışığında karşılaştırılmıştır.

Şiilik ithamında delil olarak kullanılan rivâyetlerin bu itham için yetersizliği, *el-Musannef*'te yer almayan bazı rivâyetleri kullanmaları, öyle ki Şiiliğe karşı bazı görüşler içeren rivâyetlerin (Hz. Ali'den; Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in, ümmetin en hayırlıları olduğuna dair rivâyet edilen hadis gibi) *el-Musannef*'te bulunduğu yer verilmiş, ayrıca müellife yöneltilen iddiaların bir kısmının siyasi, sosyal veya ilmî rekabet sebepleriyle uydurulmuş olduğuna da dikkat çekilmiştir. Yazar, Şiilik ithamı meselesinde ise günümüzde anlaşıldığı şekliyle "Şiilik" ile ilk dönem kaynaklarında geçen teşeyyu' arasındaki farka dikkat çeker. Aslında ilk dönem âlimlerinden bu iddiada bulunanlar, onun teşeyyu'undan (Hz. Ali'nin Hz. Osman'a takdimi) söz ederken kavramda zaman içinde oluşan değişiklik nedeniyle bugünkü anlamda Şiilik gibi algılandığını belirtmiştir. Yazar, Abdürrezzâk'a yöneltilen tenkitleri tek tek inceledikten sonra kendi tenkitlerine yer vermiştir.

Akademik üslup, ilmî bir bütünlük ve bakış açısıyla kaleme alınan çalışma, verdiği bilgiler yanında araştırma ve eleştiri yöntemleri hakkında da oldukça değerli bir vazife görmüştür. Çalışmanın, Abdürrezzâk ve eserini aklamaktan ziyade tamamen doğru anlaşılması üzerine bina edildiği söylenebilir. Çünkü bazı yerlerde kendi tenkitlerini dile getirmiş, bazen konuyla ilgili abartılı yerler olduğunu söylemekten de çekinmemiştir. Akademik bir çalışmadan beklendiği üzere kendisinden önce konuyu ele alan eserleri incelemiş ve onları da kendi araştırmaları neticesinde edindiği bilgilerle tenkide tabi tutmuştur (s. 23-25; 250; 310). Ayrıca birçok yanlış bilgi tespit edilmiş ve bunların gerçeği/doğru olanı ortaya konulmuştur. Bunun satır aralarında birçok örneği bulunmaktadır (s. 134; 138). Ancak en önemli tespiti, *el-Musannef*'in içindeki Ma'mer'e ait olduğu söylenen *Meğâzî*'nin aslında Ma'mer'in hocası Zührî'ye (v. 124/742) ait olduğu ve eserin sonunda basılan ve Ma'mer'in *Câmiî*' olarak bilinen bölümün aslında *Câmiî*'nin bir kısmı olduğu yönündeki iddiasıdır.

Çalışmanın bir başka özelliği müsteşriklere de cevap teşkil edecek bilgiler içermesidir. Bilindiği gibi müsteşriklar önceleri literatüre bir güven duyarken Ignaz Goldziher'in (v. 1921) hadislerin büyük çoğunluğunun İslâm'ın ilk iki asrındaki sosyal, ilmî ve politik gelişmelerinin bir ürünü olduğuna dair temel tezi ve Schacht'ın (v. 1969) da bu çizgiyi devam ettirmesi, hatta Goldziher'in tezini hadislerin tamamına genellemesi, hadislerin kaynağına bir güvensizlik duyulmasına yol açmıştır. Sonrasında gelen bazı araştırmacılar bu tezin aşırı genellemeci olduğunu ifade ederek aksini ispat doğrultusunda çalışmalar yapmışlardır. Bunlar arasında Harald Motzki de çalışmasını *el-Musannef*'in kaynağı ve sıhhati konusuna hasrederek bir makale kaleme almıştır.<sup>1</sup> Tokpınar her

<sup>1</sup> Motzki, Harald; The Musannef of Abd al-Razzâk al-San'ânî as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A. H., *Journal of Near Eastern Studies*, 50(1991), Chicago, pp. 1-22. İlgili makale daha sonra Türkçe'ye de kazandırılmıştır; Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i, (çev.: Bekir Kuzudışli), Hadis Tetkikleri Dergisi, 2007, cilt: V,

ne kadar müsteşriklerin konuya yaklaşımı ile ilgili ayrı bir başlık açmamışsa da çalışma esnasında sık sık onların iddialarına cevap teşkil eden ve Motzki'nin tezini destekleyen açıklamalara yer vermiştir. Çalışmanın bu makale ve ilgili diğer eserlerle birlikte okunması daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır.

**Serap USLU, Arş. Gör.**

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE*