



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: IX | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year: 2023

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadıth and Sıra Studies

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary

Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Sečil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak
Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu
Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı
Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown
Georgetown University

Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson
College of Charleston

Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton
University of Cape Town

Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi

İhsan Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif
Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboğlu
Yalova Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi

Huriye Martı
T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

Pavel Pavlovitch
Sofia University

Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino
Eberhard Karls Universität Tübingen

Ataullah Şahyâr
Marmara Üniversitesi

Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2024

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | ARTICLES

Ignaz Goldziher ve Muarızları: Goldziher'in Metodu, Bazı Tezleri ve Bunlara Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili <i>Emirhan Tambağ</i>	201
--	-----

TERCÜMELER | TRANSLATIONS

Hadiste İsnâd- James Robson <i>Çev: Musa Erkaya</i>	223
--	-----

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd - İbrahim Saylan <i>Murat Akbana</i>	237
Beyhakî - Hakan Temir <i>Halil İbrahim Uçar</i>	245
Hz. Peygamber ve Kadınlar - Feyza Betül Köse <i>Mustafa Öztürk</i>	251

ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR | RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

<i>el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ</i> 'nın Yeni Neşri Bağlamında Siyer Yazmalarındaki Hâşiyeler ve Semâ Kayıtları <i>Güllü Yıldız</i>	261
İbrahim en-Nehaî ve <i>Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi</i> Adlı Eser Üzerine <i>Ali Fuat Futsi</i>	279
Did al-Albânî know <i>uşûl al-fiqh</i> ? The Use of Legal Maxims (<i>qawâ'id</i>) in the Works of Muḥammad Nâşir al-Dîn al-Albânî <i>Jonathan AC Brown</i>	291



MAKALELER

ARTICLES



Makale / Article

Ignaz Goldziher ve Muarızları: Goldziher'in Metodu, Bazı Tezleri ve Bunlara Yöneltilen Eleştirilerin Tahlili

Emirhan Tambağ*

Özet

Ignaz Goldziher Batı'da ve İslam dünyasında önemli etkileri olan bir oryantalisttir. Hadis alanındaki iddiaları ve metodolojisi çığır açıcı olmuş ve kendisinden sonraki birçok oryantalistte de ilham vermiştir. Bununla birlikte Goldziher'in görüşleri çeşitli açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. Bu makale, Goldziher'in görüşlerini ve muhaliflerinin itirazlarını bir arada değerlendirerek bir neticeye varmayı amaçlamaktadır. Öncelikle Goldziher'in hadis metodolojisinden bahsedilmiş daha sonrasında ise kullandığı kaynaklar incelenmiş en sonunda ise bazı görüşlerinden ve bu görüşlere yöneltilen tenkitler değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ignaz Goldziher, hadis, tenkit, metodoloji, tarihi-tenkit metodu.

Abstract

Ignaz Goldziher significantly influenced both the Western and Islamic worlds. His innovative approaches and methodologies in the study of hadith marked a turning point, inspiring numerous subsequent Orientalists. Despite this, Goldziher's perspectives have faced criticism from various quarters. This article seeks to draw a conclusion by jointly assessing Goldziher's and his critics' viewpoints. It begins with an examination of Goldziher's Hadith methodology, followed by an analysis of his sources, and concludes with a review of selected opinions alongside the criticisms they have attracted.

Keywords: Ignaz Goldziher, hadith, criticism, methodology, historical-critical method.

* Ar. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı, emirhantambag@gmail.com, orcid.org/0000-0001-5181-9399.

1. Giriş

Batılı hadis çalışmaları arasında önemli bir yer tutan ve dönüm noktasını teşkil eden isim şüphesiz Ignaz Goldziher'dir (ö. 1921). Nitekim onun hadis hakkındaki iddialarının Batı ve İslâm dünyasına büyük etkisi¹ hatta kendisinden sonra farklı alanlarda yapılan oryantalist çalışmalara metodolojisi ile yol göstermesi² mezkûr payeyi elde etmesine zemin hazırlamıştır. Batı ve İslâm dünyasında bu denli etkiye sahip bir isim olarak kendisine birçok menfi yahut müspet tenkide yöneltmiştir. Bu nedenle makalede, Goldziher'in tenkit edilen bazı görüşleri ele alınacak, kendisiyle muarızlarının değerlendirmeleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

2. Goldziher'in Metodu ve Etkilendiği Kişiler

Goldziher'in hadise yaklaşımının ve bu yaklaşıma dair eleştirilerin mahiyetinin anlaşılması için Goldziher'in etkilendiği kişilerin fikrî konumunun ve ayrıca Goldziher'in Batı düşüncesinden ve Kutsal Kitap incelemelerine dair çalışmalardan miras aldığı tarihî tenkit metodunun³ felsefî arka planının anlaşılması gerekmektedir. Goldziher her ne kadar kendisinden öncekilerin isimlerini tek tek vererek etkilendiği kişilerden açıkça bahsetmese de⁴ onun ortaya koyduğu görüşleri, seleflerinin görüşleriyle mukayese ederek; İslâm üzerine çalışmasında Reinhard Dozy'nin (ö. 1883), kutsal metinlerin tenkidi konusunda William Muir'in (ö. 1905), filolojik yöntemlerin kullanımı hususunda Heinrich L. Fieischer'in, dinî düşüncenin reformu hususunda da Abraham Geiger'in (ö. 1874) etkisinin olduğu söylenebilir.⁵ Tüm bunların yanında her ne kadar Sprenger'in (ö. 1893) aksine hadis usûlüne ve isnada önem vermeyerek kendi tezlerini sadece metinler üzerinden desteklemiş olsa da⁶ hadisin aslen şifâhî rivayetle kayıtladığına dair yaygın inancın eleştirisinde Sprenger'den

1 Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 396.

2 Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006), 43-44.

3 Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 48; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 135; Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme*, 38; İbrahim Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm: Yaklaşımlar-Örnek Metinler*, haz. Ahmet Yücel (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 32.

4 Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 397.

5 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", 24, 4. Dipnot.

6 Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme*, 43.

etkilenmiş görünmektedir.⁷

Goldziher'in Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanan tarihi tenkit metodunu hadis çalışmalarında da kullanmasının arka planında Arap ve Sami dilleri filolojisine ve Hegel felsefesine⁸ dair aldığı dersler bulunmaktadır.⁹ Nitekim Hegel'in (ö. 1831) tarih felsefesinin en temel ögesi olan *diyalektik kuramı*; "herhangi bir kavramın önce türetip sonra yadsıdığı kendi karşıtıyla zorunlu bir ilişki içinde bulunuşunu betimler; öyle ki, kavramın yaşayışı karşıtlarını yaratma ve aşmayla olur."¹⁰ Nitekim Goldziher de hadis incelemelerinde Emevîler-Abbâsiler (serkeşlik-muttakîlik),¹¹ Hadis ehli ve Rey ehli (nakilcilik-akılcılık)¹² gibi karşıtların bilgisinden ve etkileşiminden uzunca bahsederek, bunları hadislerin ortaya çıkış tarihini belirleme konusunda en temel ölçü olarak tanımlamış ve belli tezleri bu yöntem üzerinden savunmuştur.¹³ Yine Hegel'e göre dünya tarihi; *Geist*'in (Tin) kendinde ne olduğunun bilgisini işleyip geliştirmede sergilenişi olup *Geist*'in ilk belirtileri de bütün tarihi kendi içinde kapsamaktadır.¹⁴ Dolayısıyla tarih, teleolojik bir tarzda *Geist*'in ve özgürlüğün zaman geçtikçe bir bütüne doğru gelişmesiyle anlaşılmalıdır.¹⁵ Ayrıca Hegel'e göre Müslümanlık soyut *Geist*'a doğru olan bir arınmayı hızlandırmış ve kendisinden önceki Hinduizm ve Yahudilik gibi dinlerin aksine Bir'e tapınmayı biricik hale getirmiş, tüm ulus, kast, kabile ve mülkiyete bağlı politik hakları iptal etmiş ve yalnızca inanan olarak insana değer vermiştir.¹⁶ Hegel'in Müslümanlık özelindeki bu düşüncesi de keza Goldziher'in "Mürüvvet ve Din" makalesindeki Peygamber tarafından telkin

7 Mehmed Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 23.

8 Nitekim Kutsal Kitap'ın tarihi için kullanılan bu metot, Hegel'in diyalektik tarih anlayışının etkisinde kalarak oluşturulmuştur. Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme*, 14.

9 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", 32.

10 Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 154.

11 Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç - Muhammed Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 2/49-124, 2/125-182.

12 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/125-182.

13 Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 161.

14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2006), 21.

15 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 759; Henry Walsh - Bruce Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafiziğe Giriş*, ed. ve çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 54-58.

16 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 262-263.

edilen kabileciliğin reddi ve soyut inanca yönelme ile ilgili ifadeleriyle¹⁷ benzerlik göstermektedir. Tüm bunlar sebebiyle Goldziher'in tezleri eleştirilirken bir kısım fer'î meselelerde beyan ettiği görüşlerinden ziyade evvela kullandığı metodolojiye yahut savunduğu tezlerin metodolojisine uygunluğuna dair tenkitler yapılmalıdır. İslâm dünyasındaki eleştiriler ise Goldziher'in metodolojisinden ziyade bazı ayrıntı meselelere yoğunlaşan eleştiriler olduğundan dolayı istenileni pek de karşılar mahiyette değildir.¹⁸

3. Goldziher'de Kaynak Kullanımı

Goldziher kitabının önsözünde kullandığı önemli kaynakları sıralamıştır. Bunlar arasında *Kütüb-i Sitte*'ye ek olarak *Sünenü'd-Dârimî* ve *el-Muvaftâ*' dikkat çekmektedir. Bunlara ek olarak İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîsi* ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* gibi o dönem henüz yazma hâlindeki eserler de elinde bulunmaktadır. Tarih alanında ise elinde bulunan en muteber kaynak Taberî (ö. 310/923) ve Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) eserlerinin yanında¹⁹ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Târihu'l-hulefâ* isimli eseridir.²⁰ Hâlihazırdaki bu tabloya bakıldığında Goldziher'in elinde yazma olarak duran birçok hadis usûlü eserinden faydalanamadığı kolayca anlaşılmaktadır.²¹ Dolayısıyla Goldziher'in elindeki kaynakların yeterli olmadığı, eğer elinde yeterli kaynak bulunsaydı daha tutarlı tezler ortaya koyabileceği rahatlıkla söylenilebilir.

Goldziher kaynak eksikliği dışında iddiasını ispatlamak için evleviyetle Ehl-i sünnet dışındaki kaynakları kullanması ve bu yüzden de sık sık Şia' ve Mu'tezile kaynaklarına başvurması iddiası ile de itham edilmiştir.²² Hâlbuki kendisi bu şekilde bir eleştiriye hak etmemektedir. Nitekim kitabında Şia' mezhebine mensubiyetiyle²³ dikkati çeken en önemli kişi Ya'kûbî'dir (ö. 292/905'ten sonra). O da her ne kadar İslâm tarihini İmâmiyye Şi'âsı bakışı açısından değerlendirse

17 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/41, 48.

18 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", 42, 52. Dipnot.

19 Beşir Nasr, "Goldziher'in 'Muhammedanische Studien' Adlı Kitabı: Metodu ve Kaynakları", *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak*, çev. Yavuz Köktaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 175-176. İlgili kaynak aynı yerde Goldziher'in tüm kaynakçasını listelemiştir.

20 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/14-15.

21 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 24.

22 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", 43-44.

23 Nitekim Goldziher de Onun Şi'î olduğunu vurgulamıştır. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/25.

de mutedil bir tarihçi olarak bilinmektedir.²⁴

Goldziher ayrıca gereksiz kaynakları kullanmasıyla da eleştirilmiştir. Söz gelimi o, içinde birçok uygunsuz içeriği de barındıran ve âşıklar, deliler gibi kişilerden gelen çeşitli haberleri içeren Ebü'l-Ferec el-İsbehânî'nin (ö. 356/967) *Kitâbu'l-Eğânî* isimli eserinden çokça yararlanmışır.²⁵ Ayrıca bu eserde geçen bilgileri tahrif ederek kendi tezine hizmet ettirdiği de bir vakıadır. Nitekim o, şair İbn Meyyâde'nin Muhammed (s.a.v.) ailesini Benî Mervân'a üstün tuttuğu için değnek cezasına çarptırıldığını bundan da Emevîler'in kendilerini âl-i Resûle üstün tuttuklarını ifade etmiş ve kaynak olarak da *el-Eğânî*'yi ve yine orada geçen A'sâ Hemdân'ın bir beytini²⁶ göstermiştir.²⁷ Hâlbuki Beşir Nasr bu iddiayı tenkit ederek; ilgili şiirin Benî Mervân'ın zemmine değil mehdine yönelik olduğunu, Goldziher'in ise şiirin başındaki: “وَجَدْنَا بَنِي مَرْوَانَ خَيْرَ أُمَّةٍ... وَأَعْظَمَ هَذَا الْخَلْقَ حِلْمًا وَسُودًا” “Bulduk Benî Mervân'ı yöneticilerin en hayırlısı/ Onların en üstün huyları ise hilm ve saygınlığı”²⁸ kısmını almadığını, zaten A'sâ Hemdân'ın ölüm sebebinin de bu olmayıp otoriteye isyan etmesi olduğunu, esir düştüğünde ise otoriteyi övmeye başladığını ve bu iki yüzlü durumundan dolayı da Haccâc'ın onu öldürttüğünü söylemektedir.²⁹ Hâlbuki bu itirazın bir anlamı yoktur zira Goldziher'in bahis mevzuu ettiği şey şairin ölümü değil değnek cezasına çarptırılmasıdır. Şairin değnek cezasına çarptırılmasının sebebi ise Benî Mervân'ı zemmetmesi değil Hz. Peygamber'in neslini ona üstün tutmasıdır. Dolayısıyla şiirin baş kısmında geçen övgü ibaresi Goldziher'in iddiasını nakzeden bir durum değildir. Bunun yanında Goldziher'in şiirleri ve bazı haberleri içeren bu kaynağı kullanması kendi metodu açısından değerlendirildiğinde makbul gözükmektedir. Nitekim Goldziher bu kaynağı hem filolojik konularda hem de dönemin sosyo-politik ve teo-politik durumunu anlama hususunda kullanmıştır.

24 Murat Ağarı, “Ya'kûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/287.

25 Nasr, “Goldziher'in 'Muhammedanische Studien' Adlı Kitabı: Metodu ve Kaynakları”, 176.

26 وَخَيْرَ قُرَيْشٍ فِي قُرَيْشٍ أَرْوَمَةٌ وَأَكْرَمُهُمْ إِلَّا النَّبِيَّ مُحَمَّدًا

27 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/140.

28 Ebü'l-Ferec İsbehânî, 'Alî b. el-Huseyn el-Ğureşî el-İsbehânî, *el-Eğânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1415), 6/332.

29 Nasr, “Goldziher'in 'Muhammedanische Studien' Adlı Kitabı: Metodu ve Kaynakları”, 177-178.

4. Goldziher'e Yapılan Eleştirilerin Temel Parametreleri

4.1. Metni Esas Alarak İsnada Önem Vermemesi

Goldziher'e göre; hadisin isnadı sahih olduğu zaman hiçbir Müslüman, tarihî bilgiye yahut akla aykırı olsa bile ona muhalefet edemez.³⁰ Kimsenin aklından metnin mantikî yahut tarihî bir uyumsuzluğa sahip olması gerekçesiyle isnadın sıhhatine dair bir şüphe geçmez. Bilakis hadisin sıhhati râviler arasındaki silsilenin kusursuzluğuna ve râvilerin güvenilirliğine bağlıdır, velev ki mezkûr sıkıntılar en göze batır derecede olsa dahi Müslüman münekkit bu uyumsuzluğa sessiz kalmaktadır.³¹ Her ne kadar Goldziher'in bu görüşü -*muâraza* metodu, Mu'tezile ve Rey ehlinin metin tenkitleri ve Hz. Â'îşe'nin kendisinin yanında zikredilen hadislere yönelik eleştirileri temel alınarak- tenkit edilmeye³² müsait bir görüş olsa da³³ onun isnadın öncelenmesi ile ilgili ifadesinin hadis ehline yönelik olduğu izlenimi hâsıl olmaktadır. Nitekim İbn Fûrek hadisçilerin metin tenkidinden ziyade isnad tenkidini esas aldıklarını belirtmiştir.³⁴ Goldziher ise zaten re'ycilerin kendilerine arz edilen hukûkî meselelerde hadise hiç ihtiyaç duymadıklarını hadisçilerin ise hadise dayanmadan tek bir adım bile atmadığını belirtmiştir.³⁵ Her ne kadar bu görüşü birçok açıdan tartışılır olsa da³⁶ Goldziher bu ifadesi ile muhaddislerin hadise verdiği öncelikten dem vurarak hadisçilerin isnad odaklı oldukları üzerinde durduğu izlenimini vermektedir. Yoksa o re'y ehlinin hadise karşı metni inceleyen duruşundan habersiz değildir. Yüksek ihtimalle Goldziher hem bu sebepten hem de metni esas alan yöntemin öncüsü olduğundan,³⁷ kendi metodolojisine uygunluğu sebebiyle sadece

30 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 161.

31 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/205.

32 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 163-166.

33 Nitekim İslam âlimlerinin akla ve tarihe arz ettikleri hadisler mevcuttur. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 487-493.

34 İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-Ensârî el-İsbehânî, *Muşkilu'l-Ĥadîs ve Beyânuhu*, thk. Mûsâ Muhammed 'Alî (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985), 49.

35 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/113.

36 Söz gelimi Evzâ'î: "Biz Ebû Hanife'yire'y ile hükmettiği için kınamıyoruz. Biz de re'y ile hükmediyoruz. Fakat biz onu, kendisine Peygamber'den bir hadis geldiği halde o hadise muhalefet etmesinden dolayı kınıyoruz." demiştir. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Eşfar (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî - ed-Davha: Muessesetu'l-İşrâk, 1420), 103. Dolayısıyla kimin re'yci kimin hadisçi olduğu ayrımı net olarak yapılamamaktadır.

37 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 179.

hadislerin metni üzerinde durmuştur. Dolayısıyla ona isnadı önemsemediği³⁸ gerekçesiyle yapılan eleştirilerin kendi metodolojisi açısından pek bir kıymeti kalmamaktadır. Söz gelimi; Goldziher'in "bir saray ilahiyatçısı" olan Gıyâs b. İbrahim'in halifenin rızasını kazanmak için hadis uydurduğuna dair naklettiği ve bundan da hadis uydurma faaliyetlerinin yaygınlığına hükmettiği haberin³⁹ Gıyâs b. İbrahim'e dair cerh ifadelerinin nakledilerek çürütülmeye çalışılması⁴⁰ makul görünmemektedir. Zira Goldziher'e göre rivayetler de diğerleri gibi herhangi bir tarihî veri mesabesinde olduğu için senede dayalı sıhhat yahut da 'af hükmünün onun için bir kıymeti yoktur.⁴¹ Ayrıca hem Goldziher bu kişinin hadis uydurduğuna muhalif değildir, hem de Goldziher'in hadis uydurma faaliyetlerinin sarayda bile gerçekleşebildiğine dair iddiasının tam olarak nakzolunduğu söylenemez.

4.2. Keyfi Kurgularla Spekülatif Hükümler Vermesi

Goldziher'in eleştirildiği bir başka nokta da tezlerini oluştururken kullandığı metodun herhangi bir teknik hüviyete sahip olmayıp ihtimallerden hareketle yapılan birtakım kurgulara dayanmasıdır.⁴² Söz gelimi anekdot olarak naklettiği ve tarihî güvenilirliği sorgulanmamış birkaç olaydan hareketle yaptığı kesinleştirilmiş genellemeler bunların içinde zikredilebilir. Nitekim Motzki (ö. 2019), Goldziher'i güvercin hadisesi hususunda aşağıdaki ifadelerle eleştirmiştir:

Goldziher okuyucularına, bu çeşit tahrif edilmiş hadislerin temel hadis kaynaklarına girdiğini ve/veya diğer âlimlerce ciddiye alındığını gösteren bir kanıt borçlu değil midir? (...) O, sadece salt imkândan bir olgu çıkarabilmektedir. (...) Goldziher'in tarihlendirmesi tek tek bazı hadisler için doğru olabilir. Ancak o, bu tarihlendirmenin hadisin geneli için geçerli olduğunu ispat etmemektedir.⁴³

Benzeri bir çıkarımı İmam Mâlik'in *Muvafta'* nüshaları arasındaki farkları anlatırken de yapar. Ona göre Mâlik kendisine takdim edilen nüshaları geniş bir kayıtsızlıkla onaylamış ve *Muvafta'*'i eliyle yazan bir kişinin nüshasıyla ilgili de *aḥbarenâ* ve *ḥaddešenâ* sigalarını kullanmasına *icâzet* verdiğini belirtmiştir.

38 Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme*, 43.

39 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/102.

40 Talat Koçyiğit, "Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 55.

41 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 253.

42 Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği", 50; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 171-172.

43 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 269.

Dolayısıyla bu nüshaları Mâlik yakından tedkik etmemiştir.⁴⁴ Hâlbuki Goldziher İmam Mâlik'in kendi nüshasını güncellemiş olabileceği yahut *icâzet* verdiği nüshanın sağlamasını yapmış olabileceği ihtimalini hiç dile getirmemiş ve bu konudaki iddiasını takviye eden başka bir rivayet de zikretmemiştir.

4.3. Naklettiği Metinlerde Tahrifler Yapması veya İddiasına Zıt Metinleri Görmezden Gelmesi

Goldziher'in eleştirildiği başka bir konu, tezlerine delil olarak zikrettiği nakillerde tahrifler yapması yahut ilgili kaynaktaki ibareleri yanlış anlamasıdır. Söz gelimi Goldziher hadislerin uydurulmasının Mu'âviye'nin emriyle Muğire b. Şu'be aracılığıyla başladığını söyler. Nitekim Mu'âviye, ona gönderdiği mektupta aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır:

Ali'yi tahkir etmekten ve ona sövmekten, Osman'a ilahî rahmet dilemekten, Ali'nin arkadaşlarını kötölemekten, onları kendinden uzak tutmaktan ve hadis kaynakları olarak kabul etmemekten hiç geri kalmayasın. Buna mukabil Osman zümresini devamlı şekilde çok medhet, onları muhitine al ve hadis kaynağı olarak dinle.⁴⁵

Hâlbuki metnin orijinali şu şekildedir:

لا تتحم عن شتم علي وذمه، والترحم على عُثْمَانَ والاستغفار له، والعيب على أصحاب علي، والإقصاء لهم، وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عُثْمَانَ رضوان الله عليهم، والإدناء لهم، والاستماع منهم فقال المُغِيرَةُ: قد حريت وحريت، وعملت قبلك لعيرك، فلم يذمم بي دفع ولا رفع ولا وضع، فستبلو فتحمدا أو تدم قال: بل نحمد إن شاء الله.

Ali'ye sövmek ve onu kötölemekten, Osman'a da rahmet okumak ve istiğfar etmekten geri durmayacaksın. Ali'nin taraftarlarını ayıplayacak ve uzak tutacaksın. Buna karşılık Osman'ın taraftarlarını methedecek, kendine yakın tutacak ve dinleyeceksin. [Bunun üzerine] Muğire şöyle dedi: 'Bunları yaptım durdum. Senden önce de başkasına hizmet ettim. [Ancak] birilerini savunmak, yükseltmek veya alçaltmak benim kınanmama yol açmadı. Sen de yapacaksın ve belki övecek belki de kınayacaksın.' Mu'âviye : 'İnşallah öveceğiz' dedi.⁴⁶

Görüldüğü üzere bu ibarede Goldziher'i destekleyen herhangi bir ifade yoktur. Nitekim Mu'âviye'nin emrinin Ali taraftarlarına kulak asmayıp Osman

44 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/303.

45 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/58.

46 Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Sîlatu Târîh eṭ-Ṭaberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Beirut: Dâru't-Turâs, 1387), 5/253-254.

tarafatlarını dinlemesine yönelik olduğu bellidir. Burada hadis dinlemek ile ilgili hiçbir ibare yer almamaktadır.⁴⁷ Ayrıca Muğîre'nin ifâdelerinde Mu'âviye'ye karşı muhalefeti andıran sitemli bir hava sezilmektedir.

Goldziher benzer bir hatayı Zühri ile ilgili iddialarında da yapmıştır. Ona göre; Halife 'Abdumelik, 'Abdullâh b. ez-Zubeyr'e verilecek destekten korkarak Mekke'ye yapılan hac ibadetini Kudüs'teki Kubbetu's-Sahra'ya çevirmek ister ve bunu meşrulaştırmak için ise kendisiyle arası çok iyi olan Zühri'ye insanların hac için gidebileceği üç mescit olduğu hadisini uydurtmuştur.⁴⁸ Hâlbuki Zühri'nin bunu uydurduğunu gösteren bir şey Goldziher'in atf yaptığı kaynakta yoktur.⁴⁹ Goldziher'in kaynağı olan Ya'kûbî'nin ifadeleri şu şekildedir:

ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم، إذا حجوا، بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس، وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا! فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع قدمه عليها، لما صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية.

'Abdumelik Şamlıların hac yapmasını yasaklamıştı. Bunun sebebi ise İbnu'z-Zubeyr'in hacca gelenlerden biat almasıydı. 'Abdumelik bu durumu görünce insanları Mekke'ye gitmekten alıkoymuştu. Bunun üzerine insanlar gürültü etmeye başlayarak: 'Beytullâh-ı Harâm'a hac yapmamız yasaklandı. Hâlbuki bu Allah'ın bize farz kıldığı şeylerdendir!' dediler. 'Abdumelik ise: "İşte bu İbn Şihâb ez-Zühri size Peygamber'in: 'Yalnızca üç mescide gitmek için binekler hazırlanır! Mescidu'l-Harâm, benim mescidim ve Beytu'l-Makdis mescidi' sözünü size rivayet ediyor. İşte o [Beytu'l-Makdis mescidi] de sizin için Mescidu'l-Haram yerine geçer. Peygamber'in semâya çıkarken ayağını koyduğu rivayet edilen kaya işte buradadır! Sizin için Ka'be yerine geçer.' dedi ve ardından o kayanın üzerine bir kubbe inşa edip üzerine ipekten örtüler astı ve [bu işe bakacak] bekçileri atadı. [Bunun üzerine] insanlar Ka'be'nin etrafında tavâf eder gibi burayı tavâf etmeye başladılar. Bu [olay] Emevîler iktidarda olduğu sürece devam etti.⁵⁰

Hâlbuki 'Abdumelik, Kubbetu's-Sahra'yı hicretin 69. senesinde inşa

47 Koçyiğit, "Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 46; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 167; Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaaası*, çev. Mehmet Emin Özafşar - Mehmet Görmez (İstanbul: Risale Yayınevi, 2020), 2/65-66.

48 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/59.

49 Koçyiğit, "Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 49.

50 Ya'kûbî, Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk el- Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1415), 2/260-261.

ettirmiştir. Zührî ise bu tarihte 10-18 yaşındadır. Dolayısıyla bu yaşlar arasındaki bir kişinin rivayetinin halkın nezdinde Kur'an'ın açık bir emrinin önüne geçebilmesi tahayyül edilebilir bir durum değildir.⁵¹Bunun yanında Zührî'nin 'Abdumelik ile görüşmesi İbnu'z-Zubeyr'in öldürülmesinden daha sonradır.⁵²Keza 'Abdumelik'in hicretin 75. senesinde hacca gittiğine dair bir bilgi de aynı kaynakta yer almaktadır. Bu durum ise Goldziher'in iddiasına tamamen hilâfına bir durumdur. Zaten Emevîler'in böyle bir duruma sebebiyet vererek düşmanlarının eline propaganda silahını vermeleri pek de makul gözükmemektedir.⁵³ Dolayısıyla eğer Zührî Emevîler lehine hadis uydursaydı Abbâsiler bunu Emevî dönemini kötülemek için kullanırlardı. Ayrıca bu olaydan Ya'kûbî'den başka kimse de söz etmemektedir.⁵⁴ Nitekim aynı olayı aktaran Demîrî (ö. 808/1406) Zührî'nin ismini bu olayı aktarıırken geçirmemiş ve dahası da bu konuda hadis uydurduğundan bahsetmemiştir.⁵⁵

Goldziher, Zührî'nin Emevîler lehine hadis uydurduğuna dair bir olayı daha aktarır. Buna göre Emevî İbrahim b. Velîd, Zührî'ye gelerek tamamı önceden yazılmış bir defteri Zührî'ye arz ederek ondan bu defterin muhteviyâtını nakletme icâzetini istemekte, Zührî ise bunu onaylamasına ek olarak, "Benden başka bunları size kim bildirebilirdi ki?" demektedir.⁵⁶ Her ne kadar Fazlur Rahman bu hikâyenin Abbâsiler zamanında Emevîleri karalamak yahut Zührî'nin bazı öğrencileri tarafından onun itibarını arttırmak için uydurduğunu belirtse de⁵⁷ bu mesele Zührî'nin arz metodu ile ilgili görüşleriyle alâkalı bir meseledir. Dolayısıyla hemen bu haberin uydurma olduğuna hükmetmektense siyak-sibaka dayalı bir okuma yapmak daha isabetli görünmektedir. Öncelikle, yapılan nakil "Muhaddise yapılan kıraatler ondan semâ' edilme mertebesindedir" başlığı altında yer almaktadır.⁵⁸ Ayrıca Goldziher'in yaptığı naklin devamında geçen فَالْ مَعْمَرُ: وَرَأَيْتُ أَيُّوبَ يُعْرَضُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ فَيُحْيِيهِ، قَالَ مَعْمَرٌ: وَكَانَ مَنصُورٌ بِنِ الْمُعْتَمِرِ لَا يَرَى بِالْعَرَاةِ بَأْسًا ibaresinden⁵⁹ meselenin arz metoduyla alâkalı olduğu bilgisine rahatça ulaşılabilir. Hüseyin

51 Muhammed Mustafâ el- A' zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev. Muhammed Enes Topgül - Muhammed İkbâl Aslan (İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 2017), 183.

52 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 136.

53 A' zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, 183.

54 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 137.

55 Demîrî, Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ, *Hayâtu'l-Hayevân el-Kubrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/58.

56 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/62.

57 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın - Mehmed Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 105.

58 Hâfîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432), 2/12.

59 Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 2/19.

yanında ön ve arka sayfalarında hadis yazan üç sayfa kâğıt ile çıkageldi ve dedi ki: 'Ey Ebû Bekr [ez-Zühri] bunları senden rivayet ediyorum?' [Zühri de]: 'Olur' dedi. İbn 'Uyeyne [bu olay üzerine] dedi ki: 'Vallahi bu ikisinden hangisine şaşıracağımı bilmiyorum! İbn Şihâb'a mı şaşayım İbn Cüreyc'e mi? İbn Cüreyc buna: 'Senden bunları rivayet ediyorum.' diyor. Bu da: 'Tamam' diyor.' [Râvi] der ki: 'Süfyân [bu olaya] şaşırmişti. İbn Şihâb kâğıtta yazan şeye kendisinin hadisi mi değil mi diye nasıl bakmaz? [Peki ya] İbn Cüreyc, böyle bir şeyin icâzetini nasıl talep eder? Belki İbn Şihâb kâğıtta yazanları biliyordu. Belki de bilakis kâğıttakileri o yazmıştı bundan dolayı da kâğıda bakmaktan müstağni kaldı. Yahut İbn Cüreyc'e güvendiğinden dolayı onun kendi [rivayet ettiği] hadisinden başka bir şey için icâzet istemeyeceğine itikad ettiği [için böyle yaptı. Yine de en doğrusunu] Allah bilir.'⁶⁶

Mezkûr te'villerden birisinin doğru olma olasılığı yüksektir. Zira İbn Cüreyc kendisine herhangi bir şey sorulduğunda "Yazın! Çünkü ilim [hadis] kitap gibi bir şeyle kayıt altına alınmalıdır." derdi.⁶⁷ Ayrıca hem Zühri'nin hadis rivayetinde titiz davrandığına dair nakiller bulunmaktadır hem de Zühri Emevî halifelerinin isteklerine göre din anlatan birisi değildir. Söz gelimi Emevî Halifesi Hişâm b. 'Abdumelik bir gün Zühri'ye Nûr Suresi'ndeki "içlerinden günahın büyüğünü üstlenen"⁶⁸ âyetinin bahsettiği kişinin kim olduğunu sorar. Zühri ise bu kişinin 'Abdullah b. Ubeyy olduğunu söyler. Halife, Zühri'yi yalancılıkla itham eder ve bu kişinin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu belirtir. Bunun üzerine Zühri, halifeyi karşısına alarak şu cümleyi dediği nakledilmektedir:

Ben mi yalan konuşuyorum? Sen umrumda [bile] değilsin! Allah'a yemin olsun ki, semâdan bir münadi bana; 'Allah yalanı helal kabul etti' diye çağrıda bulunsa yine de yalan konuşmam! Bana 'Urve, Sâ'id b. Müseyyeb, 'Ubeydullâh ve 'Alkame, Â'îşe'den rivayet etti ki; 'İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen kişi Abdullah b. Ubeyy'dir.'⁶⁹

Zühri'nin yeri gelince halifelere muhalefet ettiğine dair benzer haberleri nakleden Mustafa Özkan,⁷⁰Zühri'nin halife tarafından İbnu'l-Eş'âs isyanına

66 Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/88.

67 Hâfîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî Hâfîb el-Bağdâdî, *Takvîdu'l-İlm*, thk. Yûsuf El-'Iyş (Beyrût: Dâru 'İhyâ'î's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1974), 112.

68 en-Nûr, 24/11.

69 İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Fetħu'l-bârî bi-şerħi Şaħîħi'l-Buħârî*, thk. Şua'yb el-Arnâvût Âdil Mürşid (Beyrut-Lübnan: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 12/328.

70 Mustafa Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 222-226.

yazılı olarak bulunsaydı” diyerek pişmanlığını belirtir.⁸⁰ Hatta Zührî'nin unutmak korkusuyla hadisleri bazen ayakkabısının altına yazdığı da Ma‘mer’den rivayet edilir.⁸¹ Dolayısıyla hem bu konuda zorlama tevellere gitmeye gerek yoktur hem de Zührî'nin Emevîlerin iddialarını desteklemek amacıyla hadis uydurduğu kabul edilebilir bir durum değildir.⁸²

5. Sonuç

Goldziher, hem Batı hem Doğu dünyasında çalışmalarıyla büyük yankılara sebep olan bir müsteşriktir. Kendisinden etkilenip şüpheciliğini ileri götüren Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll gibi oryantalistler olsa da⁸³ kaynaklara yönelik şüpheciliğini ve sınırlı sayıda örnekten tümevarımlara gitmesini eleştiren Johann Fück gibi oryantalistler de olmuştur.⁸⁴Fück'e göre; hadislere olan güvenin tamamen yitirilmesi fikri haksız bir genellemedir. Zira hadislerin gerçek bir özü bulunmaktadır. Dolayısıyla mezkûr bakış açısı Peygamber'in kişiliğinin ashâbı üzerindeki olağanüstü etkisini tamamıyla yanlış değerlendirmektedir.⁸⁵

Makalede Goldziher'e yapılan eleştiriler aşağıdaki üç başlık altında değerlendirilmiştir:

- Metni esas alarak isnada önem vermemesi
- Keyfi kurgularla spekülâtif hükümler vermesi
- Naklettiği metinlerde tahrifler yapması veyaiddiasına zıt metinleri görmezden gelmesi

Metni esas alarak isnada önem vermemesi, Goldziher'in kullandığı filoloji altyapılı tarihi tenkit metodunun içerisinde değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda Goldziher'e yapılan eleştiriler hem Goldziher'in metodu açısından hem de hâlihazırda güvenilir olarak bilinen râvîlerin de hataya düşebilme ihtimalinden dolayı Goldziher'in aleyhinde pek de kuvvetli bir argüman değildir.

Keyfi kurgularla spekülâtif hükümler verdiğine dair iddia ise kısmen doğru

80 Hâfîbel-Bağdâdî, *Takvîdu'l-İlm*, 108.

81 Hâfîbel-Bağdâdî, *Takvîdu'l-İlm*, 107.

82 Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Meğazi Müellifleri ve Eserleri*, 149.

83 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 290; Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği”, 53.

84 Kızıl, “Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği”, 53.

85 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 201.

kabul edilebilir. Nitekim onun iddialarını sunarken kullandığı tümevarım metodu; hükmün kesinliğini gerektiren ve ilgili öncülün tüm fertlerini kapsayarak yapılan tam tümevarım/mukassem kıyâs olarak⁸⁶ değerlendirilemez çünkü genellikle bir-iki örnekten hareketle bu sonuçlara ulaşmaktadır.⁸⁷ Bunun yanında tabii olarak herhangi bir görüşü ispatlamak için asgarî olarak ne kadar örnek gösterilmesi gerektiği de net olan bir husus değildir çünkü İslâm literatürünün herhangi bir konuda ortaya koyduğu kaynak genişliği herhangi bir hükme dayanak ararken kullanılan öncüllerin tüm fertlerinin toplanmasının önünde büyük ama meşkûr bir engel teşkil etmektedir.

Goldziher hakkında yapılan, kaynakları tahrif ettiğine ve iddiasına zıt nakilleri görmezden geldiğine dair eleştiri de kısmen doğruluk arz etmekte olsa da önemli olan bunun sebepleri üzerinde durmaktır. Nitekim Goldziher bazı görüşlerini sonradan edindiği bilgilerle farklı makalelerinde tashih etmiştir.⁸⁸ Dolayısıyla Mehmed Said Hatiboğlu'nun Goldziher ile ilgili şu yorumuna hak verilmeden geçilemeyeceği kanaati hâsıl olmaktadır:

Düştüğü ilmi yanlışlara ve yaptığı bazı keyfi yorumlara gelince, bunların, 120 sene öncesinde içinde bulunduğu kaynak yetmezliğinden ve yanlış anlamalardan ileri geldiğini zannediyorum. Zira önceleri yaptığı yanlışları daha sonra bizzat düzelterek ilim ahlakına sahip olduğunu gösteren pek çok misal vardır.⁸⁹

86 Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 95.

87 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", 44.Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği", 53.

88 Vekî'nin yazılı materyal kullanmadığına dair görüşünü 1896 senesinde yazdığı başka bir makalesinde Vekî'nin bir *Muşannefi* olduğu yönünde değiştirmiştir. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 38.

89 Mehmed Said Hatiboğlu, "Okuyucumuza", *İslam Kültürü Araştırmaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 1/28-29.

Kaynakça

- Ağarı**, Murat. "Ya'kûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Akgün**, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- A'zamî**, MuhammedMustafâ. *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*. çev. Muhammed Enes Topgül - Muhammet İkbâl Aslan. İstanbul: Bekâ Yayıncılık, 3. Basım., 2017.
- Cevizci**, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım., 2018.
- Collingwood**, Robin George. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 8. Basım., 2019.
- Çap**, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım., 2021.
- Demîrî**, Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ. *Hayâtu'l-Hayevân el-Kubrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Dere**, Ali. *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımı Eleştirel Bir İnceleme*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2006.
- Ebü'l-Ferec el-İsbehânî**, 'Alî b. el-Huseyn el-Çureşî. *el-Eğâni*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1415/1994.
- Ebü Şehbe**, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. 2 Cilt. çev. Mehmet Emin Özafşar - Mehmet Görmez. İstanbul: Risale Yayınevi, 2020.
- Fazlur Rahman**. *İslâm*. çev. Mehmet Aydın - Mehmed Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 12. Basım., 2016.
- Goldziher**, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. 2 Cilt. çev. CihadTunç - Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Hâfîb el-Bağdâdî**, Ebü BekrAhmed b. 'Alî. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. 2 Cilt. thk. MâhirYâsîn el-Fahl. ed-Demmâm: Dâru'lbnî'l-Cevzî, 1432/2011.
- Takvîdu'l-İlm*. thk. Yûsuf el-'Iyş. Beyrut: Dâru'lHyâ'i's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1974.
- Hatiboğlu**, İbrahim. "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi". *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm: Yaklaşımlar-Örnek Metinler*. haz. Ahmet Yücel. 17-50. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu**, Mehmed Said. "Okuyucumuza". *İslâm Kültürü Araştırmaları*. 2 Cilt. mlf. Ignaz Goldziher. 1/11-30. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2006.
- Horovitz**, Josef. *İslâmi Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Meğazi Müellifleri ve Eserleri*. çev. Ramazan Altınay - Ramazan Özmen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım., 2019.
- İbn Fûrek**, Ebû BekrMuhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-Ensârî el-İşbehânî. *Muşkilu'l-Ĥadîs ve Beyânuhu*. thk. Mûsâ Muhammed 'Alî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2. Basım., 1405/1985.
- İbn Ĥacer el-'Askalânî**, Ebû'l-Fağl Aĥmed b. 'Alî b. Muhammed. *Fetĥu'l-Bârîbi-ŞerhiŞaĥîhi'l-Buĥârî*. 24 Cilt. thk. Şua 'yb el-Arnâvût -Â'dilMürşid. Beyrut-Lübnan: Darû'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybeed-Dîneverî. *Te'viluMuĥtelifi'l-Ĥadîs*. thk. MuhammedMuĥyiddîn el-Eşfar. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî -ed-Davĥa: Muessesetu'l-İşrâk, 2. Basım., 1420/1999.
- Kızıl**, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yasayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7 / 2 (Aralık 2009), 45-62.
- Koçyiğit**, Talat. "Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 43-56.
- Nasr**, Beşir. "Goldziher'in 'Muhammedanische Studien' Adlı Kitabı: Metodu ve Kaynakları". çev. Yavuz Köktaş. *Modern Zamanlarda Hadisi Savunmak*. haz. Yavuz Köktaş. 171-186. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Özkan**, Mustafa. *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım., 2015.
- Sezgin**, Mehmed Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto Yayınları, 8. Basım., 2019.
- Taberî**, Ebû Ca'ferMuhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîĥu'r-Rusulve'l-Mulûk, ve ŞîlatuTârîĥeĥ-Ĥaberî*. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim. Beyrut: Dâru't-Turâş, 2. Basım., 1387/1967.
- Türker**, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Walsh**, Henry - Wilshire, Bruce. "Metafizik Nedir?" *Metafiziğe Giriş*. ed. ve çev. Ahmet Cevzici. 1-120. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Ya'kûbî**, Ebû Ya'kûbAĥmed b. İshâk. *Târîĥu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrût: DâruŞâdır, 6. Basım., 1415/1995.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım., 2017.

Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Osmân. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1419/1998.



TERCÜMELER

TRANSLATIONS



Tercüme / Translation

Hadiste İsnâd*

James Robson

Çev: Musa Erkaya**

Geçmişle ilgili yapılan açıklamalar için râviler zinciri (isnad) oluşturmak Arap edebiyatının bilinen bir özelliğidir. Sadece hadis kitapları ile sınırlı olmayan bu özellik, ilk elden delillere varıncaya kadar [râvileri] en titiz şekilde belgeleme amacına hizmet etmektedir. Hadiste isnad hayati önemdedir zira isnadsız olduğu zaman hadisler değersiz kabul edilir. Nitekim isnadın hadis ilminin yarısı olduğu söylenir. Çünkü her hadis iki bölümden oluşur; (metin) ve onu güvence altına alan isnad.

İsnadı öven birtakım beyanlar, meşhur kişilere atfedilmiştir: İbn Sîrîn (ö. 110), “Bu ilim [hadis] dindir, o halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin.”¹ demiştir. O ayrıca [Önceleri] isnadı sormazlardı. Karışıklıklar (fitne) ortaya çıkmaya başladıktan sonra ‘Bize râvilerinizin adlarını söyleyin’ demeye başladılar. Ehl-i sünneti takip edenlerin hadisleri kabul edildi; ehl-i bid’atinkiler kabul edilmedi.”² demiştir. Bir defasında Zührî (ö. 124) isnadlarını zikretmeksizin

* Bu makale, “*The Isnad in Muslim Tradition*” adıyla Transactions of The Glasgow University Oriental Society (1953-1954)/15, 15-26 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Mütercime ait olan ifadeler [] içerisinde gösterilmiştir.

** Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
musa.erkaya@selcuk.edu.tr, orcid: 0000-0002-3961-2659

1 Müslim, *Sahih*, Mukaddime (*el-isnâdu mine’-d-dîn*). [Krş. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahih*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), Mukaddime, 5, (1/14)].

2 Müslim *a.g.e.*; [Krş., Müslim, Mukaddime, 5, (1/16)]; Tirmizî, *Ebvâbu’l-ilel*; [Krş., Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. İbrahim Atve İvaz, (İstanbul: Çağrı Yay. 1992), *İlel*, 47, (5/736)]. Zehebî, *Mizân*, 1/3.

defaatle hadis nakleden İshâk b. Ebû Ferve'yi "Allah canını alsın Ey İbn Ebû Ferve! Seni Allah'a karşı cesaretlendiren şey nedir ki hadisine isnad eklemedin! Bize dizginsiz ve yularsız hadisler rivayet ediyorsun!"³ diyerek azarlamıştır. [16] Yezîd b. Züray' (ö. 128): "Her dinin muhafızları vardır, bu dinin muhafızları da isnadlı hadis rivayet edenlerdir." demiştir.⁴ Evzâî (ö. 157) ise "İlmin yok olması isnadın yok olmasından başka bir şey değildir."⁵ demiştir. Süfyân es-Sevrî de (ö. 161) "isnad mü'minin silahıdır."⁶ demiştir. Keza o "İsnad hadisın süsüdür, kim ona özen gösterirse mutlu olur."⁷ da demiştir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181) demiştir ki "İsnad dindendir, eğer isnad olmasaydı şüphesiz ki her isteyen istediğini söylerdi."⁸ Keza o, "bizimle [bid'atçı] topluluk arasında güçlü ayaklar/payandalar yani isnad vardır."⁹ demiştir. Zayıf bir isnad için ise "Tuğladan payandalara [sağlam bir temele] ihtiyaç vardır."¹⁰ demiştir. Şâfî (ö. 204) ise "İsnadsız hadis alan kimse, geceleyn topladığı odunun arasındaki yılanı fark etmeyen kimse gibidir."¹¹ demiştir. İsnadın önemine dair bu kadar önemli değerlendirmeler karşısında, isnad sisteminin tam olarak tesis edildiği dönemde yaşayan İbn Kuteybe'nin (ö. 276) şu cümlesi şaşırtıcı değildir: "Hiçbir milletin, onların [müslümanlar]ki gibi bir isnadı yoktu."¹² Bazı Batılı bilginler, tüm bu sözlerin, atfedildiği kişilerin gerçek sözleri olduğunu kabul etmeyeceklerdir; ancak şimdilik biz, eleştiriye tâbi tutmaksızın sadece aktarılanları not ediyoruz.

Bu açıklamalara üç kişi daha eklenebilir. Bunlar, isimsiz olarak nakledilmiş olduğu için herhangi muayyen bir dönemle bağlantısı kurulamaz ancak kendi başlarına önem arz ederler. İlk iki görüş birbirinin farklı versiyonları gibi görünüyor. Biri diyor ki, "dinini isnadsız öğrenen, dama merdivensiz çıkmak isteyen gibidir. Peki göklere nasıl erişecek?"¹³ İkincisi ise "isnad, dama çıkmak

3 Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 6.

4 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I/167; [Krş., Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Beyrut: y.y. 1413), 1/314]. Hâkim, *Medhal* (Londra, 1953), s. 11.

5 Sübkî *a.g.e.* [Krş. 1/314].

6 Aynı yer. [Krş. 1/314].

7 Aynı yer. [Krş. 1/314].

8 Müslim, [Krş., 1/15]; Tirmizî, Sübkî, *a.g.e.* aynı yer. [Krş. 1/314].

9 Müslim, *a.g.e.* aynı yer. [Krş., 1/15].

10 Tirmizî *a.g.e.* aynı yer.

11 Cemâleddin el-Basrî, *el-İmdâd*, s. 3; Yine bk Hâkim, *Medhal*, s. 9.

12 ZDMG, X (1856) s. 1. [*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Yayımları 1847 yılında başlanan Alman şarkiyat araştırmaları dergisi. Hakkında geniş bilgi için bk., Hilal Görgün, "*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/193-194].

13 Sübkî, *a.g.e.* [Krş. 1/314].

isteyenin merdiveni gibidir.”¹⁴ Üçüncüsü, sahih kanallardan öğrenmenin önemini vurgulayarak denmiştir ki; [17] “İnsanın şeyhleri, dindeki babaları ve kendisi ile âlemlerin Rabbi arasında bir bağıdır.”¹⁵

Şimdi, Batılı bazı yazarların görüşlerine dönebiliriz. Muir, *The Life Mohammad*¹⁶ [adli kitabının] girişinde hadisi bir miktar tartışır ve ilgili sorunlar hakkında eleştirel bir değerlendirmede bulunur. O, Müslümanların hadislerin sıhhatini test etmede en üst yöntem olarak isnada güvenmesine itiraz eder. Muir, hadislerin sahâbeden gelen unsurlar içerdiğini düşünmektedir ancak bunların bile tahrife maruz kaldığını ifade eder. O isnadtaki her şahidin aslında bağımsız bir otorite olduğunu savunur ve “değişikliklere ne kadar ve hangi tabakada izin verilip verilmediğini ya da herhangi biri tarafından [senede veya metne] yeni bir şeyin eklendiğini [idrâc] söyleyemeyiz” der.¹⁷ Daha sonra böyle bir değişimin meydana geldiğini gösterme fırsatımız olacak. Muir, hadislerin çoğunun sahte olduğunu farkındadır ancak hadislere nasıl isnad eklendiğini ele almaz.

Goldziher *Zâhiriten*'inde¹⁸, *Muhammedanische Studien*'inde¹⁹ ve birçok makalesinde hadislerin nasıl geliştirildiğinin anlaşılmasına yönelik değerli rehberlikler sunmuştur. O, hadislerin uydurulmasında çeşitli unsurların nasıl kullanıldığını farklı bölgelerin nasıl kendi hadislerine sahip olduğunu göstermiştir. Burada, mevcut tartışmamızla ilgili bir husus zikredilebilir. Goldziher İslam'ın ikinci asrına ait Mâlik'in *Muvatta*'ından²⁰ da bahsetmektedir. *Muvatta*, kelimenin kabul edilen anlamıyla bir hadis mecmuası değildir fakat fikhî hükümleri desteklemek için hadisleri kullanır. Goldziher Mâlik'in isnadını ayrıntılandırmak için katı bir sistemi olmadığını ancak çoğunlukla fikhî hükümlerinde isnadı sahabe nihayet bulan ve başka kusurları olan hadisleri esas aldığı gerçeğine dikkat çekmektedir.

Caetani, *Annali dell' Islam*²¹ adlı eserinde isnad oluşumunun hadislerin

14 Ahmet en-Nahlî, *Buğyetü't-tâlibin*, s. 31.

15 Aynı yer.

16 Weir'in baskısı. s. XXIX vd.

17 s. XLVI.

18 [Eser, Almanca 1884 Leipzig baskısı esas alınarak *Zâhirîler – Sistem ve Tarihleri* – adıyla Cihat Tunç tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1982 yılında Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır].

19 [İki cilt olan bu eserin I. Cildi Cihat Tunç, II. cildi ise Mehmed Said Hatiboğlu tarafından *İslâm Kültürü Araştırmaları* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Otto Yayınevi tarafından Ankara'da 2019 yılında basılmıştır].

20 Muh. Stud., II, s. 213 vd.

21 Paragraf 9 vd. [1905-1926 yılları arasında Milano ve Roma'da büyük boy on cilt halinde neşredilen eser Hz. Peygamber'in hayatı ile başlar ve hicretin 40. yılına kadar gelir. Kitabın tamamı Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçeye tercüme edilmiş,

oluşumunun ardından geldiğini ve eş zamanlı olmadığını ileri sürer. [18] O, isnadın Müslüman fetihleriyle [ortaya çıkan] yeni medeniyetin ihtiyaçlarının bir sonucu olduğunu ve Arabistan dışındaki şehirlerin kültürlü hayatından gelen belirli bir ilmi görünüme sahip olduğunu savunur. Caetani, isnad fikrinin ilkel Arapların doğasına oldukça yabancı olduğu kanaatindedir ki açıkça bütün Arapları neredeyse cahil ve kanunsuz vahşiler seviyesinde görmektedir. Bu oldukça haksızdır. Lammens,²² gelişmiş dillerindeki mükemmellik dikkate alındığı zaman Bedevilerin ilkel milletler seviyesine indirilemeyeceğini öne sürmüştür.²³ Öyle ki, dış dünya ile ticarî ilişkileri olan kentlileri vahşiler olarak addetmek için çok daha az sebep vardır.

Caetani, Taberî'nin naklettiğine göre, en eski sistematik hadis müdevvini Urve b. ez-Zubeyr'in (ö. 94), hiçbir isnad kullanmadığını ve Kur'ân'dan başka hiçbir kaynaktan da nakilde bulunmadığını söylemiştir. Bu yüzden o, [Hz.] Peygamber'in vefatından altmış yılı aşkın bir süre sonra Abdülmelik (yaklaşık 70-80) zamanında, isnad zikretme uygulamasının mevcut olmadığı görüşündedir. Böylece o, *isnad* sisteminin başlangıcının Urve ve İshâk (ö. 151) arasındaki döneme konumlandırılabilceği sonucuna varmıştır. Çünkü İbn İshâk, daha sonraki müelliflerde bulduğumuz kadar kesin veya tam bir formda olmasa da isnadlardan yararlanmıştı. Vâkıdî (ö. 207) ve kâtibi İbn Sa'd (ö. 230) zamanında isnad gelişmiş fakat henüz mükemmelleşmemiştir. Caetani'ye göre isnadların büyük bölümü, ikinci yüzyılın sonundaki ve belki de üçüncü yüzyıldaki hadisçiler tarafından bir araya getirilip oluşturulmuştur. Bununla birlikte o, bunun yalnızca bir tahrif olmadığını aynı zamanda ilmi ve sistematik eğilimlerden kaynaklanan rivayetin tarihî sürecini farazî olarak inşa etme girişimi olduğunu söylemiştir.

Bu iddialar, Joseph Horovitz'in *Alter und Ursprung des Isnâd [İsnadın Yaşı ve Kökeni]*²⁴ başlıklı önemli makalesinde geniş bir şekilde cevaplandırılmıştır. Bu makalede ileri sürüldüğüne göre [Hz.] Peygamber'e ilişkin farklı olaylar belki de bu olaylarda rol alanlar tarafından anlatılmış ve rivayet sirkülasyonu gerçekleştirilmiştir. Hadis müdevvinlerinin ilmi gayreti erken aşamada harekete geçmiş ve malzemelerini [Hz.] Peygamber'in vefatından yaklaşık altmış veya

ancak sadece hicretin 12. yılına kadar olan kısmı *İslâm Tarihi* adıyla yayımlanmıştır (I-X, İstanbul 1924-1927). Eser hakkında geniş bilgi için bk., Mahmut H. Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/544-545].

22 [Henry Lammens (1862-1937). Belçikalı şarkiyatçı. Hakkında bk., Ahmet Kavas, "Lammens, Henry", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/98].

23 *L'İslam, Croyances et Institutions*, (Beyrut, 1926), s. 12

24 *Der Islam*, C. VIII (1918).

yetmiş yıl sonra elde etmişlerdir. Az sayıda sahâbe halen hayatta idi, fakat ailelerinde ve kabilelerinde rivayetler mevcuttu. Horovitz siyer ile hadis arasındaki yakın ilişkiyi vurgular ve İbn İshâk ve Vâkîdî’de musannef eserlerde ve özellikle müsned eserlerde benzeri olmayan çok fazla hadisin bulunmadığını bildirir. [19] O, İbn İshâk’ın çoğunlukla kaynaklarını zikretmediğini kabul eder ve hocalarından sorumluluğunu kabul ettikleri bilgiler aldığıında bu rivayetleri isimlerine isnad ettiğini söyler.

Horovitz isnadın biçiminin daha sonraki teoride olduğu kadar iddialı olmadığını kabul eder fakat İbn İshâk ile Buhârî arasındaki farkın Caetani’nin ileri sürdüğü kadar büyük olmadığını gösterir. Bizzat Buhârî’de kaynaklardan muğlak şekilde aktarım ve tek bir rivayete eklenmiş birleşik isnadların örnekleri vardır ki, bu da İbn İshâk’ta genellikle kusur sayılmıştır. O, isnadın Zührî tarafından bilindiğini ve onun zamanından daha eski olduğunu söyleyebilirsek de ne kadar eski olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtir. Goldziher’in Zührî’nin bileşik isnadı bildiğini gösterdiğine işaret eder ve ancak münferit isnadın daha önce mevcut olması halinde birleşik isnadın kullanılabilceğini iddia eder. Urve’nin isnadı bildiğini reddedenlerle hemfikir değildir ancak konunun tartışmalı olduğunu kabul etmektedir. Caetani, Urve’nin ancak daha sonraki musannifler tarafından isnadla ilişkilendirildiğini açıklamıştır. Sprenger çok daha önce Urve’ye atfedilen isnadların gerçek olmadığını ileri sürmüştü fakat Horovitz onun bütün isnadlarını dikkate almadığına işaret etmiştir. Sprenger sadece Halife Abdülmelik’e yazdıklarına atıfta bulunmuş, Horovitz ise birinin soru sorulduğunda yazdıkları ile ilmî çevrelerde yaptıkları arasında bir fark olduğunu savunur.

Horovitz’in vardığı sonuç, isnadın hadis literatürüne ilk girişinin birinci yüzyılın son üçte birinde olduğudur. [Otto] Loth [1844-1881], isnadın İslâm’ın üçüncü neslinde/tabakasında önemli bir sorun haline geldiğini daha önce ileri sürmüştü. Sonra Horovitz isnad fikrinin izini Talmud ekollerinin uygulamasında izini sürer ve Müslüman bilginlerin, kronolojik isnad düzenini geliştirdiklerini söyler. Kronolojik isnad düzenini Yahudiler onlardan öğrenmişlerdir.

Profesör Schacht özellikle fikhî hadisler ve onların gelişimi ile meşgul olmuştur.²⁵ O, Şafî’den iki nesil önce sahâbe veya tâbiünden gelen hadislerle atıfta bulunmanın bir kural olduğunu ve [Hz.] Peygamber’den gelenlere başvurmanın ise istisna olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, genel olarak sahâbe ve tabiünden gelen hadisler [Hz.] Peygamber’den gelen hadislerden daha eskidir.²⁶ [20] O, isnadları hadislerin en keyfi kısmı olarak adlandırır. İsnatlar, görüşlerini erken

25 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).

26 s. 3.

otoriterlere dayandıran belli gruplarca geliştirilmiştir.²⁷

İsnadlara yöneltilen tenkitler çok kapsamlıdır ve isnad kullanımının geç bir gelişme olduğunu göstermek üzere bazı güçlü iddialar ileri sürülmektedir; fakat bunları bütünüyle kabul etmekte insan tereddüt ediyor. Şüphesiz birçok isnad uydurulmuştur. Nitekim başka şekilde olamaz, zira eksiksiz bir isnadı haiz olup gerçekten [Hz.] Peygamber'e kadar gitmeyen birçok hadis vardır. Ancak bu, tüm isnadların [Hz.] Peygamber'e sahte bir şekilde isnad edildiğinin söylenmesini haklı çıkarmaz. Schacht, değişen şartlar ve hukuk düşüncesindeki gelişmeler, yeni düzenlemeleri gerektirdiği için iddialarının başka alanlara göre daha fazla geçerli olabileceği bir alan olan ahkâm rivayetleriyle ilgilenmiştir. Ama insan bu iddianın fazlaca genelleyici olup olmadığını merak ediyor.

Schacht'ın fikhî hadislerin uydurulması ve belgelenmesiyle ilgili iddiasının gücünü kabul etsek bile, [Hz.] Peygamber'in hayatı hakkındaki tüm malzemenin aynı durumda olduğuna inanmak güçtür. Schacht normal kanallar vasıtasıyla görgü tanıklarından nakledilen güvenilir bir bilgiye sahip olmadığımızı kanıtlar. O, Goldziher'in konu hakkındaki şüpheciliğini onaylayarak konuşur ve hadisin tarihi/otantik özü fikrinin temelsiz olduğunu ileri sürer.²⁸ Dr. Watt, "bu sağlam "öz"ün muhtemelen genellikle düşünülenenden daha geniş olduğunu" ileri sürmüş ve otantik özün "örneğin, hukukî unsurlara sahip olanlarla karşılaştırıldığında, [Hz.] Muhammed hakkındaki hadislerdeki tarihi unsurun ayırıcı özelliği olduğunu"²⁹ söylemiştir. Kanıtlaması güç olmakla birlikte ben de bu görüşe meyilliyim. [Hz.] Peygamber'in kişiliği, takipçileri üzerinde öyle bir izlenim bırakmıştır ki, onun hadislerde verilen tasvirinin tümüyle geç bir gelişme olduğuna inanamayız. Fakat teoride hadisin hakiki bir öz içerdiğine inanabilirsek de hadislere eklenen isnadlar bize neyin hakikî olduğunu tanıma yollarını sağlar mı? Böyle bir görüşü desteklemek için onların gerçekten muttasıl bir rivayet zincirini temsil ettiklerine dair elimizde bulunandan daha fazla delile ihtiyacımız var. [21] Yine de bu, tüm sistemin sonraki zamanlar[da ortaya çıkmış] bir sahtecilik olduğu anlamına gelmez. İsnad, bir noktaya uzanmalıdır ve hiç şüphesiz ayırması zor olsa da gerçek unsurlar içerir.

Bir isnadın ne kadar erken ortaya çıkmış olduğunu bekleyebileceğimizi sormak yerinde olur. [Hz.] Peygamber'in vefatından sonra sahâbiler onun hakkında hikâyeler anlatmış olmalı ve bunlar sahâbe "[Hz.] 'Peygamber'in şöyle şöyle söylediğini işittik veya şöyle şöyle yaptığını gördük" dese ya da sadece "[Hz.] Peygamber şöyle söyleyip şöyle yaptı" dese de hiçbir istifhama

27 s. 163 vd.

28 s. 4.

29 *Muslim World*, C. XLII (1952), s. 171.

gerek kalmadan kabul edilmiş olsa gerektir. O dönemde kaynak/otorite talebine ihtiyaç duyulmazdı. İsnad gibi bir şey ilk defa İslâm'ın birinci asrının ortalarında beklenebilir. O zamana kadar ashâbın çoğu ölmüştü ve [Hz.] Peygamber'i görmemiş olanlar onun hakkında hikâyeler anlatacaklardı. Bu nedenle, bazılarının aklına bu kişilerden kaynak istemesi gelmiş olabilir. Katı/değişmez bir sistemin gelişmesi çok tedicî olmalıdır. Biz biliyoruz ki, İbn İshâk ikinci asrın ilk yarısında verdiği bilgilerin çoğunu isnadsız, geri kalanının çoğunu da muttasıl olmayan/munkatî' bir isnadla verebilmektedir. Kendisinden öncekiler ise çok büyük bir ihtimalle, bilgilerini belgeleme konusunda daha az titizlik göstermişlerdi. Fakat isnadın Zührî dönemine ait bir gelişme olduğunu ve Urve tarafından bilinmediğini varsaymakta haklı değiliz. Gelişmiş sistem yavaş bir büyüme gösterirken, isnadın bazı unsurları halkın talep edeceği kadar erken bir dönemden itibaren var olmuştur.

İbn Sîrîn, insanların ancak iç savaştan sonra sened sormaya başladığını söylemiştir. Schacht buna değinir ve "Emevî hanedanının sonlarına doğru Halife Velid b. Yezid'in (h. 126) öldürüldüğü tarihte başlayan iç savaşın, [Hz.] Peygamber'in sünnetinin hala geçerli olduğu eski güzel günlerin sonu olduğunu" söyleyerek busözün gerçekten 110 yılında vefat eden İbn Sîrîn'e atfedilemeyeceğini savunur.³⁰ Bu konuda ciddi şüphelerim var. Anılan zamanda kuşkusuz bir iç savaş vardı ancak bu ilk değildi. [Hz.] Ali ile Muâviye arasında İslâm'da günümüze kadar gelen bir kırılma yaratan bir iç savaş var ama muhtemelen bu dikkate alınmayacak kadar erken bir dönem. [22] Çok daha muhtemel olanı Abdullah b. ez-Zübeyr'in kendini halife ilan ettiği iç savaştır. Mâlik, *Muvatta*'da İbn Ömer'in fitne esnasında Mekke'ye gitmeyi arzu ettiğini aktarır. İbn Ömer, eğer Mekke'ye girmekte güçlük çekerse, Hudeybiye antlaşmasının yapıldığı yıl, Kâbe'yi ziyaret etmesi engellendiği zaman [Hz.] Peygamber'in yaptığı gibi davranacağını söyler.³¹ Şartlar Abdullah'ın Mekke'de kuşatıldığı 64 veya 72 yıllarına uyuyordu. İbn Sîrîn'in 33 yılında doğduğu söylendiğine göre, o dönemde olanlar hakkında net şekilde konuşabilecek yaşta olmalıydı. Ayrıca, Schacht'ın eski güzel günlerin 126'da sona erdiğine dair tarihlemesine de itiraz edilebilir. Bir hadis, [Hz.] Peygamber'in en hayırlı neslin kendi nesli olduğunu, sonra onları takip edenlerin, sonra onları takip edenlerin olduğunu ifade eder. Bir tarikte, üçüncü bir nesilden söz edip etmediği konusunda şüphe ifade edilir. Buradaki uyarı, anılan dönemden sonra işlerin daha da kötüye gideceği yönündedir.³² Bu, İbn Zübeyr zamanındaki fitne dönemine denk gelir, ikinci yüzyıl kadar geç başlayan bir bozulmaya değil. Bundan dolayı kendisine atfedilen sözlerin İbn Sîrîn'e ait olduğuna inanmak

30 s. 36 vd; keza s.71 vd.

31 Hac, 99.

32 Buhârî, *Şehâdât*, 9; el-Eymân ve'n-nüzûr, 10, 27; Ebû Dâvud, *Sünnet*, 9 ve başka yerler.

için bir sebep vardır. Buna itibar edilirse, Horovitz'in, isnadın hadis literatürüne birinci yüzyılın son üçte birinde girdiği görüşünü destekleyecektir. Zira bu kadar erken kullanılmış olması kısa zamanda yazı ile kaydedilmesine imkân verecektir.

Müslüman hadisçilerden yüksek saygı gören ancak Schacht'ın iki gerekçe ile güvenmediği Mâlik - Nâfi - İbn Ömer isnadı hakkında bir şeyler söylenebilir. Schacht, Mâlik'in Nâfi'yi doğrudan dinleyemeyecek kadar küçük olduğu için, olsa olsa Nâfi'den rivayet edilen ve işitmiş gibi naklettiği hadisleri içeren bir kitabı ele geçirmiş olabileceğini söylüyor.³³ Mâlik'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte İbnü'l-Kayserânî kesin olarak 93 yılında doğduğunu söylemektedir. Şayet öyleyse, Nâfi' vefat ettiğinde o 24 yaşında olacaktı. Birkaç yıl sonra dünyaya gelmiş olsa bile, Nâfi'den hadis işitecek yaşta idi. Bu nedenle hadislerini yalnızca yazılı biçimde almış olabileceğini öne sürmek için hiçbir sebep yoktur. [23] *Muvatta'*daki isnad normalde bilginin nasıl alındığını göstermez. Çünkü genellikle kaynağı belirtmek için 'an kullanılır ancak bazen Mâlik bilgiyi Nâfi'den şifâhî olarak aldığı belirtir. Bunun bir göz boyama olduğunu mu kabul edeceğiz? Ben, bu tür pasajların Mâlik'in gerçekten Nâfi ile görüşüp, ondan hadis işittiğine işaret ettiğine inanmayı tercih ediyorum.

Schacht'ın bu isnadın şüphelenmesinin ikinci sebebi ise bunun bir aile isnadı olması ve Nâfi'in İbn Ömer'in azatlısı olmasıdır.³⁴ Hadisler aile içinde nakledildiği zaman oldukça güvenilir olarak kabul edilir ancak Schacht bunun uydurma hadislerin yayılmasının bir aracı olduğunu iddia eder ve bunu kanıtlamak üzere örnekler verir. Ancak aile isnadları uydurma hadisleri desteklemek için kullanılmışsa -bu açık bir gerçek- her aile isnadının uydurma olduğunu söylemek doğru mudur? Aile isnadı uydurma hadislere göstermelik delil sağlamak için mi icat edildi yoksa daha sonra model olarak hizmet edecek gerçek aile isnadları var mıydı? Bunların, belgelemenin orijinal bir özelliği olduğunu kabul etmek ancak insanların uydurma hadisleri desteklemek için bu tür isnadları sıklıkla kopyaladıklarının farkında olmak daha doğru görünüyor. Bu sebeple, aile isnadlarının gerçekten var olduğuna inanmakla birlikte ki kimse bunları[ın tamamını] olduğu gibi kabul etmeyecektir.

Schacht, Şâfi'nin Mâlik'i isnadlarındaki kusurları gizlemekle nasıl itham ettiğine dikkat çekmiştir. Ancak Şâfi, bu isnada itiraz etmemiş gibi görünüyor. Çünkü Şâfi - Mâlik - Nâfi - İbn Ömer rivayeti altın zincir olarak kabul edilmiştir.

İbn İshâk'ın isnadlarının daha sonraki eserlerde nasıl muhafaza edildiğini gösteren birkaç örnek:

33 s. 176 vd.

34 s. 177, s. 170 vd.

1. Lafzı çok benzer olan bir hadise sahip aynı isnada örnek: [Hz.] Ömer'in, [Abdullah] İbn Übey'in mezarı başında [Hz.] Peygamber'in cenaze namazı kılmasına itiraz etmesi hadisini İbn Hişâm, IV/196 vd.³⁵ ve Buhârî, Cenâiz, 85'te verilmesi.

2. Bazen aynı isnadı, özü itibarıyla aynı ancak farklı lafızlarla, hazif veya ziyâdelere sahip hadise eklenmiş buluruz. İbn Hişâm I/220 ve Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/218'de, göktaşlarının neden düştüğüne dair benzer rivayetler vardır ancak İbn Hişâm aynı isnadla İbn Abbâs'ın bunu ensarın bazılarında aldığı söyler. [24] Ahmed ise asıl râvi olarak İbn Abbâs'ı verir.

İbn Hişâm II/215 ve Muvatta', Hudûd, 11'de aynı isnadla, Yahudilerin zina yapan bir erkek ve kadın hakkında [Hz.] Muhammed'e danışıklarına dair bir olay nakleder. Mâlik'in tariki daha kısa, fakat olay aynıdır. İbn Hişâm, II/213'te, detayların aynı olmadığı farklı bir isnadla başka bir versiyon nakleder. İbn İshâk ve Mâlik'in aynı kaynaklardan alıntı yaptıklarında aynı fikirde olmaları önemlidir.

İbn Hişâm III/1403 ve devamı ile Ahmed b. Hanbel, Müsned V/431 birbirlerine yakından bağlantılıdır. Çünkü Ahmed hadisi Yezîd b. Harun'dan o da isnadını naklettiği İbn İshâk'tan alır. Hadis, [Hz.] Muhammed'in Uhud'da öldürülenlere bakışını haber verir. İki tarihin lafızları genellikle çok farklı olsa da temel bir fark yoktur.

3. Bazen, isnad aynı iken ayrıntılar aynı değildir. İbn Hişâm, II/44 vd.; Buhârî, Kefâlet, 4 ve Menâkibu'l-Ensâr, 45'te [Hz.] Ebû Bekir'i himaye eden ve geç de olsa sözünden dönmesine izin verilmesini isteyen İbn Dagina (veya Dügünne)³⁶ hakkında esas olarak aynı olayı anlatır. Ancak ayrıntılarda yine de farklılıklar mevcuttur.

4. Bazen de isnad aynı olduğu halde ayrıntıların çoğu farklıdır. İbn Hişâm, III/372 ve Buhârî, Şürût, 14, Hayber'de haince yaralandığını ve babasının harekete geçtiğini anlatan İbn Ömer'e kadar uzanan bir isnada sahiptir. Fakat bunların muhtemelen aynı olayı ele alması hedeflenmiş olsa da ayrıntılar mutabık değildir.

İbn Hişâm, IV/219 ve Muvatta', Hac, 180, her ikisi de aynı isnadla, başkaları ihramdan çıkarken [Hz.] Peygamber'in ihramlı kalmaya devam ettiği bir olayı haber verir. Bunun için ileri sürdüğü sebep her iki tarihte de aynıdır ancak buna yol açan şartlar farklıdır.

35 İbn Hişâm, 1936 tarihli Kahire baskısından nakletmiştir.

36 [Üç sahâbi bu lakapla tanınmaktadır. bk. Nebi Bozkurt, "İbnü'd-Dügünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/16-17.

İbn Hişâm, IV/292; Buhârî, Vudû, 45 (Krş. Ezân, 39), Meğâzî, 83 ve Müslim, Salât, 91, hepsi de [Hz.] Peygamber'in son hastalığı ve Aişe'nin evinde tedavi edilme talebiyle ilgili bir hadis için aynı isnadı kullanıyorlar. Fakat bu ayrıntı ve Müslim'de, hastalığının Meymûne ile birlikte iken ağırlaştığına dair ifade dışında, Buhârî ve Müslim'deki hadisin formu İbn Hişâm ile örtüşmektedir.

5. [25] İsnadları ıslah etme çabalarına dair işaretler mevcuttur. İbn Hişâm, IV/216'da, İbn İshâk - "hiç kimsenin şüphe etmediği" bir kimse - Ebû Hüreyre isnadı ile gelen, kıyamet kopmadan önce otuz deccâlin çıkacağına dair bir hadis vardır. Ebû Dâvûd, *Melâhim*, 16'da biri Abdullah b. Mesleme - Abdülaziz b. Muhammed - el-A'lâ'dan; - babası - Ebu Hureyre; diğeri ise Ubeydullah b. Muâz - babası - Muhammed b. Amr - ; Ebu Seleme'den; onun da Ebu Hüreyre şeklindeki iki ayrı tarihte aynı bilgi mevcuttur. Ebû Dâvud'un aynı nihai kaynak için İbn İshâk'tan daha iyi isnadlar temin edebildiği açıktır.

İkinci maddede verilen son örnekte İbn İshâk'ın isnadı Zührî - Abdullah b. Sa'lebe'dir. Ahmed'de de böyledir. Ancak aynı sayfada Ahmed'in, Câbir b. Abdillâh'a kadar uzanan bir rivayete dair başka bir ifadesi daha var. [Hz.] Peygamber vefat ettiğinde Abdullah b. Sa'lebe yaklaşık altı yaşında idi ve bu sebeple [Hz.] Peygamber'in yaptıklarına ilişkin ilk kaynak olarak kabul edilemez. Câbir'e kadar uzanan tarikin, isnadı iyileştirmeye yönelik bir girişim olduğu düşünülebilir.

Bu örnekler, isnadları değişmese de isnadlarıyla birlikte nakledilen hadislerin az ya da çok değiştiğini göstermektedir. Biz Muir'in bunun böyle olabileceğini nasıl önerdiğini zaten belirtmiştik.³⁷ Lafız ve ayrıntılarda farklılıklar olmasına rağmen bazı örnekler, bilginin özünün değişmeden kalabileceğini göstermektedir. Bu da süreç içerisinde lafız biraz değişse bile bilginin düzenli kanallarla iletildiğini düşündürmektedir. Hadisin unsurlarını oldukça erken bir tarihten itibaren takip edebildiğimizde, genellikle bunların ilk biçimlerine son derece sadık kaldıklarını görürüz. Çünkü anlam değişmediği sürece lafız değişikliğinin fazla bir önemi yoktur. Dolayısıyla, bildiğimiz şekliyle hadisin bünyesine ne kadar çok sahte malzeme katılmış olursa olsun, bazı erken dönem gerçek materyallerin var olduğu görülmektedir.

İsnadın, hadislerin doğruluğunun garantisi olmadığı, tamamıyla Batılı eleştirel yaklaşımdan kaynaklanan bir bakış açısı değildir. Müslüman hadisçiler, genel olarak kendilerine atfedilen ölçüde, görünüşte sağlam olan isnadlarla yanılmadılar. Hâkim (ö. 405) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis* adlı eserinde bunun bazı örneklerini verir.³⁸ [26] O, râvilerinin tamamı güvenilir olan bir isnadı aktarır

37 bk. s. 17.

38 s. 58 vd.

fakat eklendiği hadiste hata olduğuna işaret eder. Yine o, Mâlik'in Zührî'den, onun Urve'den, onun da Aişe'den aldığı isnadla başka bir hadis nakleder ve imamlar ve sika râviler tarafından nakledilmesine rağmen, Mâlik'in hadisleri açısından bunun yanlış olduğunu söyler. Hâkim bir başkasından daha nakilde bulunur ve sika râviler bunu kendisinin naklettiği gibi aktarmış olsalar da temelde hatalı ve zayıf olduğunu söyler. O, sağlam/sahih olanın sadece nakledilme şekliyle değil, anlama, ezberleme ve çokça duyma yoluyla bilinebileceğini ileri sürer. Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinin tamamını kabul etmekle birlikte, sahih görünen diğer rivayetlerin ancak konu hakkında bilgi sahibi kişilerle tartışıldıktan sonra hatasız olduklarının kabul edilebileceğini söylemektedir.

Kısaca başka bir konuya da değinilebilir. Batılı bilim insanları, hadisler konusunda otorite olarak kendisinden en fazla rivayette bulunulanların genellikle [Hz.] Peygamber'i Mekke döneminden itibaren takip edenlerden ziyade daha genç sahâbe olduğuna dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Tayâlisî *Müsned*'inde [Hz.] Ebû Bekir'den sadece 9, [Hz.] Ömer'den 62, [Hz.] Osman'dan 16, Talha ve Zübeyr'den 3'er hadis rivayet ederken, Ebû Hüreyre'den 303 hadis nakletmektedir. Rivayetin genç sahâbîlere dayanması genellikle hadisçilerin dürüstlüğüne karşı bir argüman olarak ileri sürülmüştür. Fakat Profesör Fück'ün işaret ettiği gibi bu daha çok onların dürüstlüğü lehine bir argümandır.³⁹ Eğer bütün isnadlar uydurulmuş olsaydı, ilk sahâbîlerden bol miktarda isnad üretmek kolay olurdu. Hadisçilerin bunu yapmamış olması, onların rivayetlerinde sandığımızdan daha fazla hakikat bulunup bulunmadığını merak etmemize neden oluyor.

Bu tartışmada hiçbir sansasyonel sonuca varılmadı. Ancak umarım, isnadların dikkate alınmayı hak ettiği ve bazen bize İslâm'ın ilk dönemleri hakkındaki bilgilerin nasıl nakledildiğini aktardığı konusunda yeterince şey söylemiştir.

39 ZDMG, XCII, (1939) s. 17.



KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd

İbrahim Saylan

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, 353 sayfa.

“Sebeb-i vürûdi'l-hadîs”, çoğul haliyle “esbâb-ı vürûdi'l-hadîs” ilmi; en yalın ifadesiyle, hadislerin ne gibi bir sebeple, nasıl bir ortamda, kime/kimlere hitâben söylendiğini inceleyen hadis ilminin alt disiplinidir. Hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) âdiyetini (sübûtunu) bilmek ne kadar önemli ise, hangi ortamda kime hitâben söylendiğini bilmek de hadise bütüncül yaklaşım açısından gereklidir. Bu durum özellikle fikhî hadislerle ilgili olarak hükme delâlet etmeleri nedeniyle bilhassa ayrı bir öneme sahiptir.

Sebeb-i vürûdla ilgili olarak “sebeb-i rivayet”¹, “sebeb-i irâd”² ve “sebeb-i zikr” kavramlarına dikkat çekmek gerekir. İlk kavram “sebeb-i vürûd” daha ziyâde Hz. Peygamber ve sahâbe arasındaki ilişkiye nispeten kullanılagelmiştir. Diğer bir ifâde ile Hz. Peygamber ve sahâbe arasında gerçekleşen bir olayı ve bu olaya binâen Hz. Peygamber'in verdiği tepkiyi ya da yaptığı bir açıklamayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavram, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde hadislerin vârid olmasına sebep olan olayları ifade etmek için kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte, sahâbenin kendisinden sonraki nesle hangi sebebe binâen hadis rivayetinde bulunduğu ise “sebeb-i rivayet”, “sebeb-i irâd” veya “sebeb-i zikr” gibi kavramlarla ifâde edilmiştir. Nitekim Nizâr Abdülkâdir Muhammed Reyân *Esbâbu vürûdi'l-hadîsi'n-nebevî ve irâdihî*

1 İlgili kavram ve detayları için bk. Serkan Demir, *Rivayet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadis*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016). 27-34.

2 Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Bekir Kuzudışlı, *Hadis Rivayetinde Bağlam - Sebeb-i Irâdi'l-Hadis*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

adlı eserinde bu ayırma dikkat çekmiş ve ‘sebeb-i irâdî’l-hadis’i “Sahâbîyi bir veya daha fazla hadisi rivayet etmeye yönelten sebep” şeklinde tarif etmiştir. Sahâbe haricinde tâbiîn ve daha sonraki âlimlerinin verdiği bilgiler de tedvîn öncesi dönem başta olmak üzere rivayet tarihine ışık tutacağından bu kapsamda değerlendirilebilir. Ancak bu noktada sahâbe veya sonraki nesilden birinin, hadis rivayetinde bulunurken bazen vürûd bilgisine sahip olmadığı için ilgili hadisi yanlış bağlamda zikredebilme ihtimaline dikkat edilmesi gerekir. Söz konusu durum ilgili hadisin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir.³ Hadislerin anlaşılmasında önem arz eden bu konuda kaleme alınmış *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* isimli çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, önsözde “sebebi olmayan hadisler için vürûd tespiti yapılmalı mı, rivayetlerin bize sunmadığı esbâbı belirleyip çoğaltabilir miyiz, çoğaltabilirsek bu işi nasıl yapabiliriz?” gibi sorular sorarak (s. xiv) çalışmanın bir nevi bu sorulara cevap niteliğinde olacağını imâ etmiştir. Konuyla ilgili çalışmaların yetersiz olduğundan bahsetmişse de çalışmaların hangi anlamda yetersiz olduğuna değinmemiştir. Hâlbuki çalışmada ele alınan birtakım başlıklar daha önce çalışılmış bazı akademik makale ve tezlerde işlenmiştir. Bu anlamda önceki çalışmaların hangi açıdan yetersiz görüldüğü açıklanarak en azından kitabın özgün yanları belirtilebilirdi.

Yazar “Giriş” kısmında araştırmasının konusuna ve önemine değinmiştir. Bu konu altında; ilk asırlardaki Müslümanların, Kur’an ve sünnetin arka planını iyi bildikleri için sünneti değişen şartlara uyarlamada başarılı oldukları, sünneti yaşayan bir hayat haline getirdikleri ifade edilmiştir. Öte taraftan zamanımızda ise sünnetin yaşanan bir hayat değil, kitaplardan okunan bir tarihî veri olarak ele alındığı dile getirilmiştir. Ayrıca değişim vâkiası karşısında en önemli problemin nelerin değişebileceğini nelerin değişmeyeceğinin tayini olduğunu ifade eden yazar, bu probleme cevap mahiyetinde Salahattin Polat’ın şu değerlendirmesini nakletmektedir:

Sadece Hz. Peygamber’in aynı konudaki farklı uygulamalarını, bağlamı ve bütünlüğü içerisinde değerlendirmeksizin ele alarak bu mesele halledilemez. Sünnet, bütüncül bir anlayışla arka planına yerleştirildikten sonra genel ilkeler çıkarmak, araçlardan amaçlara, değişkenlerden değişmezlere gitmek gerekir. Bundan sonra yapılacak olan bu ilkelerin günümüz şartlarında nasıl gerçekleştirileceğine cevap aramaktır. ⁴ (s. 5)

Devamında ise yazar; nüzûl sebeplerinin Kur’an için önemli olması gibi esbâb-ı vürûdun da hadis ilmi için önemli olduğunu, hadis ilimleri içinde zayıf kalmış ve ihmal edilmiş bu alanın ilerlemesine katkıda bulunmayı ve esbâb-ı

3 Demir, Rivayet Kitaplarında Esbâbü’l-Hadis, (28. Sayfadaki 75-76. Dipnotlar).

4 Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 254-255.

vürûdu tespit ederken sadece rivayet malzemesi ile yetinmeyip tarihî ve sosyo-kültürel verilerden hareketle olay örgüsünün tümünden görülmesine örnekler verebilmeyi, çalışmanın amaçları arasında zikretmektedir. (s. 9-10) Yazar araştırmanın planı ve metodu başlığında; çalışma boyunca bütün hadislerin esbâb-ı vürudunun tespitine değinmediğini dile getirmiştir. Bunun yerine hadislerin anlamına tesir eden sebepler üzerinde durmuş, hadisin anlamını daraltan veya değiştiren rivayetleri tespit etmeye çalışmıştır. Örnek olarak sunulan hadislerin sıhhat açısından problemlili olmadığını ifade etmiş; bu sebeple ayrıca sıhhat değerlendirmesine yer vermediğini belirtmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde yazar kavramsal çerçeve, esbâb-ı vürûdun târihçesi, eserleri ve sebab-i nüzulle ilişkisi konularına yer vermiştir. “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında; esbâb, vürûd, nüzûl, siyâk, sibâk ve bağlam kavramlarına dair açıklamalar yapılmıştır. “Vürûd” alt başlığında ‘esbâb-ı vürûd’dan bir ilim dalı olarak ilk defa bahsedenlerin Bulkînî (ö. 805/1403), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimler olduğuna değinmiş; zikredilen âlimlerin bu terkîb için herhangi bir tanım yapmadan sadece sebab-i nüzûl ile aynı görevi icrâ ettiği şeklindeki kanaatlerini aktarmıştır. (s. 20) Yazar ayrıca ‘siyâk’ın hadisleri doğru anlamada önemine işaret etmiş ve kavramı bu meyanda bir yöntem olarak ilk kullananın İbn Dakikûl’id (ö. 702/1302) olduğunu ifade etmiştir. (s. 25) Devamında “sibâk” ve “bağlam” kavramlarına değinen yazar, siyâk-sibâk şeklinde bir ayırım ve kullanımın Arapça telif edilmiş kaynaklarda yer almadığını; bu kullanıma Türkçe çalışmalarda yer verildiğini ifade etmiştir. (s. 29) “Esbâb-ı Vürûdi’l-Hadisîn Târihçesi” başlığı altında müteakdimin dönemi hadis usûlü âlimlerinin esbâb-ı vürûdu ayrı bir başlık olarak eserlerinde ele almadığını ifade etmiştir. (s. 32) Ancak bu âlimlerin esbâb-ı vürûdu ayrı bir başlık olarak ele almamaları, eserlerinde vürûd bilgilerine yer vermedikleri anlamına gelmemektedir. Aksine bu bilgiler içerikleri dikkate alınarak ilgili oldukları konular arasına serpiştirilmiş bir şekilde ele alınmıştır. Yazar bu durumu İmâm Şâfiî’nin (ö. 204/820) *Risâle* adlı eseri ile Râmehürmizî’nin (ö. 360/971) *Muhaddisu’l-fâsil* adlı eseri üzerinden örneklendirmektedir. (s. 33-34) İlerleyen satırlarda yazar, “esbâb-ı vürûd” kavramının müteahhirin döneminde ilk kez kullanıldığını ifade etmiştir. Buna delil olarak da İbn Dakikûl’id’in *İhkâmü’l-ahkâm* adlı eserinde “Ameller niyetlere göredir” hadisini açıklarken dokuzuncu maddede hem sebab-i vürûd bilgisinden hem de bu konudaki musennefâtın (literatürün) varlığından bahsetmiş olmasına dikkat çekmiştir. (s. 35) Devamında ise bu ilmi, müstakil bir başlık altında örneklerle beraber inceleyen ilk âlimin Ömer b. Reslân el-Bulkînî olduğunu zikretmiştir. Diğer taraftan Ebû Hafs el-Ukberî (ö. 387/997), Ebû Muhammed el-Ezdî (ö. 409/1018), Ebû Hâmid el-Cubârî (ö. 582/1186), Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Nâsihuddîn Ebu’l-Ferec İbnü’l-Hanbelî (ö. 634/1236) her ne kadar günümüze ulaşmasa da esbâb-ı vürûdi’l-hadîs

konusunda müstakil eserleri olduğu bildirilen diğer âlimlerdir. (s. 37) Zikredilen bu âlimlerin kısa terceme-i hayatına ve eserlerine dair bilgilere değinen yazar, daha sonra bu konuda yazılmış ve günümüze ulaşmış iki eserden bahsetmiştir. Bunlardan birincisi Suyûtî tarafından kaleme alınmış olan *Esbâb-ı vürûdi'l-hadîs ev el-lüma' fi esbâbi'l-hadîs* adlı eserdir. Suyûtî bu eserinde doksan sekiz rivayeti on bir fıkıh konusuna göre bâblara ayırmış ve her bâb başlığı altında konuyla ilgili hadisi aktardıktan sonra rivayetlerin sebeplerini zikretmiştir. İkinci eser İbn Hamza el-Hüseynî (ö. 1120/1708) tarafından kaleme alınan *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şerîf* adlı eserdir. İbn Hamza da 1834 hadisi alfabetik olarak aktarmıştır. İlk önce hadislerin metinlerini vermiş sonrasında ise kimin rivayet ettiğini nakletmiş, son olarak da rivayetin sebebini zikretmiştir.⁵ “Günümüzde Sebeb-i Vürûd Konusunda Yapılmış Çalışmalar” başlığında ise yazar, Arapça ve Türkçe kaleme alınmış çalışmaların içeriklerini tanıtmıştır.

Yazar çalışmanın ikinci bölümünde “Sebeb-i Vürûd’un Zamanı ve Meclisi” konusunu ele almıştır. Konuyu iki başlık halinde incelemiştir. “Hadislerin Vürûd Mekânı ve Zamanı” alt başlığında “Mekkî-Medenî, Hadarî-Seferî, Nehârî-Leylî, Sayfî-Şitâî, Mescîd’te ve Mescîd Dışında” gibi sebeb-i nüzûl ile benzerlik gösterecek şekilde konuları ele almıştır. (s. 67-109) Mekkî ve Medenî âyetlerin, İslâm’ın o dönemlerdeki durumuna göre içerik kazanması ve âyetlerin de bu doğrultuda gelmesine benzer şekilde hadisler de bu anlamda âyetlerle benzerlik göstermiş ve benzer içeriklere sahip olmuştur. Daha sonra “Hadislerin Vürûd Ettiği Meclisler” alt başlığında müminlerin ve gayrimüslimlerin buldukları meclislerde, eşrefin ve avâmın bulunduğu meclislerde, yaşlı ve yetişkinler ile genç ve çocukların bulunduğu meclislerde, kadınların bulunduğu meclislerde ve son olarak tek kişinin veya bir cemâatin bulunduğu meclislerde vârid olan hadislere değinilmiş; bu anlamda gelen rivayetlere yer verilmiştir. (s. 109-132) Hâlbuki bu noktada hadislerin içerdiği konuya göre bir başlıklandırma yapmak daha isabetli olurdu. Zira bir rivayetin Medine veya Mekke’de ya da yaz aylarında veya kış aylarında veya zikredilen diğer durumlarda vârid olmasından ziyâde içerdiği konunun ön plana çıkarılması ilgili hadisin maksadını daha iyi yansıtabilir.

Çalışmanın üçüncü bölümü “Sebeb-i Vürûdun Faydaları ve Kısımları” başlığını taşımaktadır. Çalışmanın en önemli bölümlerinden birini teşkil eden bu bölümde yazar ilk olarak esbâb-ı vürûdun faydalarına, daha sonra da konu ile ilgili temel kurallara değinmiştir. Söz konusu kuralların başında “Tahsisü'l-Âmm” gelmektedir. Bu konuda Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’in (ö. 261/875) Râfi b. Hadîc’ten (ö. 73/692) aktardığı “Resûlullah’ın tarlaları kiraya vermekten

⁵ Zikredilen eserlerin içeriği hakkında ayrıntılı bilgiler edinmek için 43-53 arasındaki sayfalara bakılabilir.

nehyettiği”⁶ rivayetine yer vermiş; ilk bakışta genel bir yasaklama gibi görünen bu vâkianın, vürûd sebebi bilindiğinde aslında müzâraa’dan⁷ dolayı tartışma yaşamış iki kişinin Hz. Peygamber (sav) tarafından uyarılması sonucu özel bir duruma ait olduğunu belirtmiştir. (s. 137) Mutlakın takyidi, mücmelin tafsili, nâsihin tahdidi ve nâsihin mensûhtan ayırt edilmesi, hükmün illetinin beyânı ve müşkilin izah edilmesi başlıkları altında benzer yöntem izlenmiş, içeriklerine göre hadisler zikredilmiştir. (s. 137-147) “Sebeb-i Vürûdi’l-Hadisın Kısımları” başlığı altında hadis usûlünde de ele alınan kaynağına göre hadis çeşitlerine değinen yazar; kudsî, merfû ve mevkuf hadis çeşitlerine yer vermiş, bu başlıklar altında vürûd bilgisi ile beraber gelen bazı rivayetleri zikretmiştir. (s. 147-150) Esâsen çalışma boyunca ilgili başlıklar altında zikredilen hadislerin hemen hepsi merfû nitelikteki rivayetler olduğu için tekrar bu şekilde bir başlık açıp kısa bir tanımdan sonra birer rivayet aktarmak, tekrara neden olmuştur. Mevkûf rivayetlerin esbâb-ı vürûddan ziyâde sebeb-i îrâd veya sebeb-i rivayet kapsamında değerlendirilmesi daha isabetli olurdu. Nitekim zikredilen rivayette Hz. Peygamber ve sahâbe arasındaki bir ilişkiden ziyâde, ikisi de sahâbî olan Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Avf b. Mâlik (ö. 73/692) arasında yaşanan bir diyalog ve bu diyalogun sonucu olarak Hz. Ömer’in dile getirdiği bir arzusu yer almaktadır. (s. 151)

“Açıklık ve Kapalılık Bakımından Sebepler” başlığı altında zâhir, hafî ve mübeyyen sebepler üzerinde durulmuştur. Yazarın açıklıktan kastı mananın herhangi bir açıklama ve haricî bir karineye ihtiyaç duymaksızın anlaşılmasıdır. Kapalılıktan kastı ise mânanın açıklanması için bir açıklamaya ve haricî bir karineye ihtiyaç duyulmasıdır. (s. 152) Mübeyyen sebep ise, aslı hafî olup açıklaması Allah Resûlü ya da hadisin râvisi tarafından yapılan rivayettir.⁸ “Esbâb-ı Vürûda Sebep Olan Olaylar” başlığı altında yazar, hadisin vürûd sebebinin âyet, hadis veya sahâbenin takındığı durumlar olabileceği üzerinde durmuştur. (s. 158-160) Bu anlamda bir hadisin söylenme sebebi bir âyet olabilir. Örnek olarak En’âm sûresinin 82. âyetini zikretmiş; âyette geçen “*İmânlarına zulmü bulaştırmayanlar*” ibâresi noktasında yaşanan anlam kargaşasını önlemek adına Hz. Peygamber’in yaptığı açıklamayı zikretmiştir. (s. 158) İkinci durum olarak, bir hadisin söylenme nedeni yine başka bir hadis olabilir. “Esbâb-ı

6 Buhârî, “İcâre”, 22; Müslim, “Büyû”, 111.

7 Sözlükte “toprağına tohum atmak, ekin ekmek” anlamındaki zer’ kökünden türeyen müzâraa kelimesi, fikhî terim olarak tohum ekmek ve mahsûlü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibi ile emek sahibi arasında yapılan zirâî ortaklık sözleşmesini ifade eder. Bk. Hüseyin Kayapınar, “Müzâraa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/235.

8 Detaylı açıklama ve örnekler için 152-156 sayfaları aralığına bakılabilir.

Vürûda Etki Eden Âmiller” başlığı altında yazar, hangi durumlar neticesinde Hz. Peygamber’den hadislerin vârid olduğu konusunu işlerken Kur’ân’ın nüzulünü da âmiller arasında saymıştır ki söz konusu durum tekrara neden olmuştur.

Yazar, sahâbenin esbâb-ı vürûd konusunda ihtilâfa düşme nedenlerine değinmiş; Hz. Peygamber’in çoğu zaman sözünün ve filinin sebebini açıklamadığını, ashâbın bir kısmının sebeb-i vürûda vâkif olup bunu aktarmasını bir kısmının ise sebeb-i vürûda vakıf olmayıp içtihadta bulunmasını, hadisin sahâbiye hiç ulaşmamış olabileceğini, yanlış anlamayı, unutma ve yanılmayı, zabt hatasını, hükmün illetini anlamamayı ihtilâf nedenleri arasında zikretmiştir. (s. 186-187) Sebeb-i vürûdun içtihad ile tespit edilmesi konusunda yazar, vürûd sebebini nass-ı nebevî veya sahâbe kavli (hükmen merfû) ile bilinmemesi durumunda içtihad yoluna gidileceğine değinmiştir. Bu anlamda rivayet dışı unsurların devreye gireceğini ve tarihsel bağlama başvuru yapılarak vürûd sebebini tayin edileceğini ifade etmiştir ki (s. 188) çalışmanın son bölümünde tamamen bu mevzu üzerinde durulmuş, seçilen beş örnek rivayet üzerinden konu incelenmiştir.

“Hadislerin Belli Bir Sebebinin Var Olup Olmaması” başlığı altında belli bir sebebi olan ve olmayan rivayetlere değinmiştir. Bu bağlamda yazar, sebebini aynı hadis içerisinde veya farklı bir tarikle gelmesi, yine sebebini farklı bir hadis içerisinde gelmesi, sebebini nübüvvet asrı ve sonrası için birlikte gelmesi ve son olarak rivayetin vâkıya uygunluğu gibi konulara temas etmiştir. (s. 191-203) Rivayetin vâkıya uygunluğu konusunda yazar “sebeb-i zikri’l-hadis” kavramını ele almış; İbn Hamza’dan naklen bu ifadenin sahâbenin herhangi bir nedenden dolayı hadisi bir şeye delil getirmesi olarak tanımlamıştır. (s. 204) Üçüncü bölümün son başlığı olan “Uydurma Sebeb-i Vürûdların Varlığı” başlığı altında ise yazar, “men kezebe” hadisini ele almış ve bu hadisin sebeb-i vürûdu ile alâkalı iki rivayetin isnad açısından yapılan değerlendirmeler neticesinde “münker” olarak kabul edilse de metin açısından “mevzu” olduğu kanaatini dile getirmiştir. (s. 219)

“Esbâb-ı Vürûdun Geliş Şekilleri ve Esbâb-ı Vürûdun İnşâsı” başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümde yazar ilk olarak “Belli Bir Sebebi Olan Rivayetler/ Rivayet Yolu İle Bilinen Sebeb-i Vürûdlar” başlığını açmış ve hadislerin anlamını değiştirmeyip aksine anlam zenginliği katan sebeb-i vürûdlar ile anlama etki eden sebeb-i vürûdlar üzerinde durmuş; sonraki başlık altında da Cuma guslü, resim yapma, Hz. Peygamber’in hediye kabul etmek istememesi, bir seferin devam etmesinin şartı, kırmızı deve sahibi olmak, ister zâlim ister mazlum olsun din kardeşine yardımcı olmak, kabirden ses gelmesi, öğle namazını sıcak havalarda serin vakte ertelemek ve kadınları sadaka vermeye teşvik etmek gibi rivayetler üzerinden esbâb-ı vürûdun hadisleri anlama noktasındaki önemine

işaret etmiştir. (s. 223-253) Dördüncü bölümün ve çalışmanın son başlığı olan “Esbâb-ı Vürûdun İnşâsı” başlığı altında ise müellif, “herhangi bir sebep-i vürûd bilgisine vâkıf olunmaması, diğer bir ifade ile rivayet yolu ile bilginin tespit edilememesi durumunda takip edilecek yöntem nedir?” (s. 253) sorusunu sormaktadır. Buna cevabı ise, her rivayet için olmasa da bazı rivayet için bir sebep aranması yönündedir. Nitekim bu başlık altında Yahûdilerle Hristiyanların Arap Yarımadası’ndan çıkarılması⁹, Müslümanların üç şeyde (ot, su, ateş) ortak olması, ipek ve altının erkeklere haram olması, hayızlı kadının mescidde bulunması ve avret yerine dokunmaktan dolayı abdest alınıp alınmayacağı konularında vârid olan hadisleri incelemiş; rivayet yolu ile herhangi bir sebebin nakledilmediği bu konularda tarihî veriler ile sosyo-kültürel ortam bilgilerinden yararlanarak hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. (s. 254-326)

Genel olarak bakıldığı zaman kitabın ‘esbâb-ı vürûdî’l-hadis’e dair genel çerçeveyi okura sunduğu görülmektedir. Sebebi ile beraber aktarılmış çeşitli rivayetler sunmasından ötürü zengin bir içeriğe sahip olan çalışma, okura bir hadis metnini ele alırken sadece lafız odaklı düşünmeyip arka planın da göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte bazı başlıklandırmalar, konuları mükerrer hale getirmiş ve ilgili konular altında zikredilen hadisler de daha önceki başlıkları çeşitlendirme mâhiyetinde olmuştur. Aslında yazar, tercih ettiği bu başlıklandırmalar ile -her ne kadar tekrara düşmeye sebebiyet verse de- birbirinden farklı rivayetler üzerinden çalışmanın ilgili konularına değinmeyi tercih etmiştir. Bu durum hem farklı hadis metinlerinin görülmesini hem de yazarın dikkat çekmek istediği noktanın okuyucuya sunulmasını sağlamıştır.

Murat Akbana

(Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, makbana44@gmail.com,
orcid: 0000-0001-9347-0674)

9 Bu konuda ayrıca Prof. Dr. Salih Kesgin’in bir çalışması mevcuttur. Kesgin ilgili çalışmasında bir nevi esbâb-ı vürûdun inşâsı konusunu işlemiş, Yahûdilerin ve Hristiyanların Arap Yarımadası’ndan çıkarılmasına yönelik vârid olan hadisleri sened ve metin tenkidi kriterleri ölçüsünde incelemiştir. İslam târihi kaynakları başta olmak üzere diğer birtakım çalışmalara da mürâcaat ederek ilgili rivayetlerin doğru zeminde anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Detaylı bilgi için bk. Salih Kesgin, *Hız Muhammed ve Öteki: Sürgün Hadisleri Bağlamında Bir İnceleme*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Beyhakî

Hakan Temir

İstanbul: Siyer Yayınları, 2022, 144 sayfa.

Hız. Muhammed' in (s.a.v.) hayatını tanımak ve tanıtmak, Müslümanlar için daima önemli bir konu olmuştur. Çünkü İslâm'ı anlamamızın yollarından biri, Hız. Muhammed'i (s.a.v.) tanımaktan geçmektedir. Onun tebliğiyle birlikte her alanda gösterdiği örneklilik, Müslümanlar için önem arz eder. Bu nedenle, İslâm uleması ilk dönemlerden itibaren, Hız. Muhammed' in (s.a.v.) hayatını anlatan siyer eserleri telif etmişlerdir. Hakan Temir, bu konuyu ele alan eserinde “Müslümanların Hız. Peygamber'in hayatına duydukları ilgi, Kur'an-ı Kerim'in ona atfettiği değerle paralel olduğundan siyer, kendi sahasını erken dönemde belirledi. Esasında sahâbe neslinden itibaren inananların Hız. Peygamber'in hayatını tanımak için çaba sarf etmeleri, bu alanda önemli bir adımdı (s.87).” şeklinde ifade etmektedir. Ancak siyer eserleri kadar, bu eserleri kaleme almış olan ilim ehli kimseler de önemlidir. Hız. Peygamber'in hayatını tanıtırken aktarılan rivayetlerin güvenilirliği ve eseri kaleme alan ilim adamının ilmî kişiliği, Müslümanlar tarafından incelenmiştir. Siyer Yayınları, siyer alanına katkıları önemli olan siyer yazarlarını tanıtmak için kırk eserden oluşan “Siyerin Öncüleri” projesini başlatmıştır. Bu proje, siyer müelliflerinin hayatlarını ve incelenen müelliflerin siyer alanına katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. 2022 yılında tamamlanarak yayımlanan bu proje; içerisinde yer alan müellifleri, yaşadıkları asır ve dönemler göz önünde bulundurarak kronolojik çerçeveye ekseninde sıralamıştır.

Proje içerisinde incelenen siyer müelliflerinden birisi olan Beyhakî, Hakan Temir tarafından kaleme alınmıştır. Beyhakî, “Siyerin Öncüleri” projesinde on sekizinci sırada yer almaktadır. Temir, biyografi niteliğindeki bu eseri ile Beyhakî'nin yaşadığı dönemi sosyal, siyasî, ilmî ve kültürel yapıyı da göz önünde bulundurarak müellifin hayatını detaylıca incelemiş ve müellifin ilmî kişiliğini

vurgulamaya gayret göstermiştir. Ayrıca Beyhaki'nin hayatını etraflıca ele alan bu çalışmasında onun, sadece bir siyer müellifi olarak değil, aynı zamanda döneminin sosyal, siyasal ve kültürel yapısını da gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra olayların nedenlerini, etkilerini ve toplumsal dinamikleri de irdeleyerek, o dönemin tarihsel ve entelektüel atmosferini eserinde okuyucuya aktarmaktadır. Böylece yazar, Beyhaki'nin sadece bir muhaddis ve tarihçi olarak değil, aynı zamanda bir düşünür olarak da derinlikli bir portresini çizmektedir. Yazar, Beyhaki'yi kaleme almasındaki asıl amacı "Hadisçiliği ve hayatı hakkında çok sayıda tez, makale ve ansiklopedi maddesi yazılmıştır. Lakin bu çalışmaların büyük bir kısmı hadis ilmine yönelik ve geneli hadis alanındaki araştırmacıların kalemiyle ele alındığından, onun hayatının ve eserlerinin siyer bakış açısıyla yeniden incelenmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmuştur (s.12-13)." Şeklinde açıklamaktadır. Bu temelde, Beyhaki'nin siyer alanındaki katkıları ve eserlerinin siyer bağlamında detaylı bir biçimde ele alınması, Temir'in çalışmasının temel odak noktalarından birisini oluşturmaktadır.

Proje şablonu çerçevesinde girişten sonra üç ana bölüm, sonuç ve ekler kısımlarından oluşan bu eserin "Giriş" bölümünde Beyhaki'nin yaşadığı coğrafyaya dair geniş bilgiler yer almaktadır. Özellikle V/XI. asır İslâm coğrafyasına dair sunulan bilgiler ile yazar, müellifin etkisi altında yetiştiği coğrafyayı inceleyerek ortamın müellif üzerinde nasıl bir etki bıraktığını okuyucuya göstermek istemiştir. Zira eserin giriş kısmında belirtildiği üzere "İnsanoğlu, çevresinde gerçekleşen hadiselerle kayıtsız kalamadığından her insan aslında, yaşadığı çevrenin ve asrın ürünüdür (s.15)." Bu ilkedен hareketle yazar Beyhaki'nin yaşadığı coğrafyayı genelden özele doğru ilerleyen yöntemiyle tanıtmaya çalışmıştır. İlk olarak Beyhaki'nin yaşadığı asırdaki İslâm dünyasının genel durumu hakkında bilgi verip, müellifin yaşadığı coğrafyanın siyasî yapısını batı ve doğu olarak iki kısma ayırarak incelemiştir. Daha sonra coğrafyaya hâkim olan sosyal, ilmî ve kültürel yaşama dair bilgilerden bahsederek yazar, kronolojik sıralamayı bozmadan akıcı ve betimleyici bir üslupla Beyhaki'nin yaşadığı asrı resmetmeye çalışmıştır.

Eserin birinci bölümü, Beyhaki'nin hayatını ayrıntılı olarak ele almakta ve "Hayatı ve Faaliyetleri" ana başlığını taşımaktadır. İlk bölüme müteakip, yazar, bir insan hayatının doğal akışına uygun olarak "ilmî tahsili, hocaları ve öğrencileri, mezhebi ve itikadî görüşleri, zühd ve takva, vefâtı" gibi farklı alt başlıklar şeklinde Beyhaki'nin hayatını belirli bir düzen içinde sıralamıştır. Doğum tarihi ile ilgili veriler ile başlayan anlatı, müellifin doğduğu şehri, ait olduğu soyu, milleti, çocukluk yıllarını, ailesinin etkilerini ve çevresinden edindiği lakaplara dair bilgilere de yer vermektedir. Beyhaki'nin gençlik yıllarının ele alındığı "İlmî Tahsili" adlı ikinci alt başlıkla beraber, müellifin ilmî seyahatleri, ziyaret ettiği şehirlerin ilmî seviyeleri ve bu seyahatlerde edindiği bilgilere odaklanılarak

hocalarından ve öğrencilerinden bahsedilmiştir. “Hocaları ve Öğrencileri” alt başlığında ise veriler sınıflandırılarak Beyhakî'nin ilimlerinden istifade ettiği hocaları ayrı ayrı tanıtılmış ve kendisinin ders vermiş olduğu öğrencilerine dair bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca bu kısımda, Beyhakî'nin hocalarının uzmanlık\ otorite alanları belirtilerek bilgi detaylandırılmıştır.

Temir, eserinin ikinci bölümünde Beyhakî'nin eserlerini odak noktası yapmıştır. Eserlerin ilgili alanlarını belirleyerek müellif tarafından kaleme alınan eserleri, konularının farklılıklarına göre kategorize edilip sekiz farklı başlık altında incelemiştir. “Hadis”, “Fıkıh”, “Siyer”, “Şemâil ve Teracim”, “Kelâm”, “Edep ve Ahlâk”, “Zühd”, “Tefsir” ve “Dil” başlıkları altında Beyhakî'nin eserleri sıralanmıştır. Özellikle, müellifin delâil türüne dair yazdığı eserin muhtevasına dair detaylı bilgiler yer almaktadır. Yazar siyer alanı için bu eserin önemli olduğunu belirterek, “Mevcut hâliyle eser, Beyhakî'nin siyer alanından yazdığı en kapsamlı kitaptır (s.73).” ifadesiyle eser üzerine okuyucunun dikkatini yoğunlaştırmıştır. Bu bölümde, bazı esere dair yeterli bilgilerin olmaması dikkat çekmektedir. Ancak bu durumun, zaman içinde yazılmış ve nüshaları kaybolmuş eserlerle ilgili yeterli bilgi eksikliğinden kaynaklandığı yazar tarafından ifade edilmektedir.

Kitabın üçüncü bölümü, eserin asıl amacının gerçekleştiği bölümdür. Bu bölüm “Siyer Anlayışı ve Katkıları” başlığı altında ele alınmış ve yazar tarafından altı farklı alt bölümden oluşturulmuştur. Temir, bu bölümde Beyhakî'nin siyer anlayışına katkılarını incelerken öncelikle Beyhakî'nin “Siyer İlmindeki Yerini” ilk alt başlık altında inceleyerek özellikle siyer ilminin gelişim sürecine yer vermiş ve Beyhakî'nin bu süreçteki katkılarını vurgulamıştır. Beyhakî'nin siyer alanında neden öne çıkarıldığını ve çalışmaya konu edilme sebebini, “Beyhakî siyer alanında velût bir yazar olmasa da ortaya koyduğu eserin orijinalliğiyle delâil konusunda yetkin isimlerden birisidir. Beyhakî'nin siyer alanındaki başarısı ise kaynaklarında gizlidir. Eseri meydana getirirken hadis, siyer, megâzî kaynaklarını bir araya getirerek muhtevası zengin bir eser geride bırakmıştır (s.87).” şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca, Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserini yazmaya teşvik eden unsurları belirtmesi, Temir'in olayların arka planını gösterme çabası açısından önemlidir.

İkinci alt başlık “Siyer İçerikli Eserleri” kısmında yazar, verdiği tarihi arka planın ardından eseri daha detaylı bir şekilde inceleyerek, incelediği eserlerin içeriğini parçalara ayırma yöntemiyle okuyucuya tanıtmıştır. Üçüncü alt başlık “Eserin Muhtevası” başlığında ise *Delâilü'n-nübüvve*'nin tahkikli nüshasını odak noktasına almıştır. Yazar bu durumu “*Delâilü'n-nübüvve* üzerine yaptığımız araştırmada bilgilere daha hızlı ulaşabilme adına tahkikli nüshayı esas aldık (s.102).” şeklinde açıklamıştır. Ayrıca, “Tahkikli nüsha, muhakkiklerin yaptığı izah ve açıklamalarla başlar. Burada Beyhakî hakkında ulemânın söylediği sözlere yer

verilerek onun ilim dünyasındaki yeri tespit edilir (s.103).” ifadesiyle amacına uygun olarak bu nüshayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Yazar dört, beş ve altıncı alt başlıklarda ise *Delâilü'n-nübüvve*'yi üç farklı şekilde inceler. “Kaynaklar” alt başlığında eserin yazımında kullanılan kaynakları tablo şeklinde listelemesiyle okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca Beyhaki'nin eserini oluştururken kullandığı metodunu ve üslubunu ayrı başlıklar altında incelemiştir.

Temir, “Sonuç” başlığında Beyhaki'nin siyer müellifleri içindeki konumunu tekrar vurgulayarak, üst başlıklarda verdiği bilgilerin büyük çoğunluğunu yeniden değerlendirmiştir. Kitabın son bölümü olan “Ekler” ise Beyhaki'nin yaşadığı coğrafyayı gösteren harita ve *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserin yazma nüshasından resimlere yer almaktadır.

Sonuç olarak eser Beyhaki'yi odak noktasına alan çalışmalar için önemli veriler sunmaktadır. Kitapta sırasıyla Beyhaki'nin yaşadığı coğrafya, eğitim aldığı hocalar ve öğrenciler, çok yönlü bir ilim adamı olduğunu gösteren bilgiler, siyer yazıcılığının gelişim aşamaları, delâil edebiyatının ortaya çıkışı ve gelişimi, özellikle de *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserine dair geniş değerlendirmeler yer almaktadır ve böylece, bir biyografi çalışmasının ötesine geçmektedir. Ancak, yazar muhtemelen Beyhaki'nin siyer edebiyatı içerisindeki konumuna odaklandığından üçüncü bölümde kısmen tekrara düşmüş, diğer taraftan belli bir konuya yoğunlaşmanın neticesinde bazı alt başlıkları yeteri kadar detaylandırmamıştır.

Halil İbrahim Uçar

(Yüksek Lisans Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

halilucarr02@gmail.com, orcid: 0009-0009-0159-510X)



Hız. Peygamber ve Kadınlar

Feyza Betül KÖSE

İstanbul, Beyan Yayınları, Eylül 2023, 115 sayfa.

Peygamberler; içinde yaşadıkları toplumun bir parçası, bir ferdi olmaları hasebiyle, günlük yaşantıları içerisinde karşılaştıkları çeşitli olaylara göstermiş oldukları tepkileri, ailevi yaşantıları, geçim uğraşları veya toplumun farklı kesimleriyle olan diyalogları gibi hayatlarının neredeyse her anıyla, diğer insanlar için, çağları aşan bir örneklik ortaya koymuşlardır. Öte yandan içinde bulunduğumuz çağın, hassaten İslâm ile münasebetleri noktasında, en kritik ve tartışmaya açık hususlarından birinin kadın konusu olduğunu görmekteyiz. Özellikle İslâm'ın kadına bakışı, kadını ictimâî hayatta konumlandığı yer, evlenme, boşanma ve miras gibi birtakım hukukî işlemlerde kadının rolü-payı gibi konular, çağdaş dönemlerin din/kadın merkezli tartışmalarının değişmez konusu olmaya devam etmektedir.

Günümüz penceresinden bakıldığında görüyoruz ki, kadın konusuna dair farklı yaklaşımlar sergileyebilen kimi Müslümanlar, ortaya koydukları görüş ve eylemlerini, meşruiyet elde etmek namına, Hz. Peygamber'e dayandırdıklarını iddia etmektedirler. Kendi yorumlarıyla ulaştıkları bazı sonuçları, Hz. Peygamber'in fikir ve fiiliymiş gibi sunmaya çalışanların, herhangi bir vesileyle kendilerine itiraz edenlere, doğrudan Hz. Peygamber'e itiraz ediyor veya ona karşı çıkıyormuş gibi suçlamalar yönelttikleri de görülmektedir. Sahih bilginin izini sürmek isteyen ilmî kaygı sahiplerinin, Hz. Peygamber'e ve onun toplumsal yaşam içerisinde özellikle kadınlar ile olan diyalog ve iletişimine dair sağlıklı kaynak ve bilgilere ulaşmaları ve bunları tıpkı bir süzgeç gibi kullanmaları gerektiği açıktır. Söz konusu gerekliliğe binaen bu yazıda, Feyza Betül Köse tarafından literatüre kazandırılmış olan *Hız. Peygamber ve Kadınlar* isimli çalışmayı incelemek, değerlendirmek ve konunun ilgilisi diğer okuyucular için

de esere dair ipuçları vermek amaçlanmıştır.

Kitapta; Hz. Peygamber'in, özellikle -mevcut toplumsal yapı içerisinde birçok yönden zayıf kalmış olan- kadınlarla olan ilişkisi, diyalogu ve onlara bakış açısı gibi konulara dair ortaya koymuş olduğu tebliğ ve temsil durumu dikkatlere sunulmuştur. Ayrıca eserde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta ise; kadınlar ve Hz. Peygamber konusu ele alınırken, dönemin cahiliye Arap toplumunun kadına bakışı da yer yer ortaya konulmak suretiyle mukayeseli bir değerlendirme ortamı sağlanmış olmasıdır.

Söz konusu eser, "Tüm İnsanların Peygamberi" adlı, seri çalışmanın üçüncü halkası olarak yayımlanmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in, hayatı boyunca, içinde bulunduğu ve kendisinin de bir üyesi olduğu toplumun, farklı kesimleri (kadınlar, çocuklar, gençler, görevliler, yaşlılar, engelliler vb.) ile olan ilişkilerinin ele alındığı seri çalışma zincirinin bir parçası olarak, *Hz. Peygamber ve Kadınlar* adlı kitap, okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Eserin, seri adıyla uyumlu olacak şekilde; alana biraz ilgisi olan her bireyin, rahatlıkla okuyup anlayabileceği sadelik, açıklık ve akıcılığa sahip olduğu ve bu haliyle genel okuyucu kitlesine hitap ettiğini ifade edebiliriz.

Kitap; takdim ve önsöz bölümlerinin akabinde, asıl konuya dair yedi ana başlık ihtiva etmektedir. Ana başlıklarda Hz. Peygamber'in özellikle kadınlar ile ilişkisi, ictimâî hayatın farklı bölümleri (insanî, dinî, iktisadî, sosyal vb.) dikkate alınarak ayrıntılı şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu vesile ile hem o dönem Mekke-Medine toplum yapısı içerisinde kadının yeri, rolü, değeri ortaya konulmuş ve hem de Hz. Peygamber'in, mevcut toplumsal yapı zaviyesinden kadına dair algı ve uygulamaların bir kısmına ikrar amaçlı sessiz kaldığı, kimilerinde bazı ta'dilatlar yaptığı ve bazılarını ise tamamen ortadan kaldırdığı vurgulanmıştır. Ayrıca yine kitabın içerik kısmından da anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber ve kadınlar konusu, sadece Hz. Peygamber değil, kadınlar zaviyesinden de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin, "Dönemin Müslüman Kadınlarının Hz. Peygamber'e (sav) Bakışı" başlığı altında bu konunun ele alındığını görmek mümkündür. Kadınların genel olarak Resûlullah'ın dinî otoritesine bütünüyle tâbi oldukları, bu tabiiyet çerçevesi içerisinde zaman zaman ona sorular yönelttikleri ve fikir teatisinde bulduklarına dair hususlar, konuyla ilintili bazı örnek olaylar ve bu olaylara ilişkin bazı ayet-i kerîmeler eşliğinde (s. 22-24) dikkatlere sunulmuştur.

Resûlullah, yaklaşık yirmi üç yıllık tebliğ sürecinde, ilahî vahiy (Şuarâ, 26/214) gereği, en yakın aile bireylerinden başlamak üzere, tadrîcen toplumun tüm kesimlerini muhatap almış, farklı amaç ve seviyelerde ilişki içerisinde olmuştur. Bu süreç içerisinde doğal olarak, -özellikle Mekke döneminde- çoğunluğu olumsuz olmak üzere farklı tepkiler ile de karşılaşmıştır. Zira müellif Köse'nin de "İslâm'ın Tebliğinde Hz. Peygamber ve Kadınlar" başlığı altında dikkat

çekmiş olduğu üzere, “kendisinden öncekini yıkıcı nitelikte olması nedeniyle dinlerin ortaya çıkış dönemleri, tebliğ açısından en zor dönemlerdir.” (s. 27). Dinin devrimci yaklaşımına bir de muhatap aldığı Mekke müşrik toplumunun psikolojik ve sosyolojik yapısını ilâve ettiğimizde, tebliğ sürecinin –özellikle ilk on üç yıllık Mekke dönemi itibariyle– ne denli zor geçtiğini anlayabilmek çok da zor olmasa gerekir. Nitekim tebliğ sürecinin özellikle Mekke dönemi, çok sıkıntılı aşamalara sahne olmuştur. Özellikle alenî tebliğ süreciyle birlikte mevcut müşrik toplumun gösterdiği aşırı ve saldırgan tepkiler söz konusudur. Müşriklerin yoğun baskıları; öncesinde Habeşistan ve daha sonra Medine’ye zaruri hicretleri de beraberinde getirmiştir. Çalışmada söz konusu zorlu dönem(ler)de, bilinçli ve istekli olarak Hz. Peygamber’in yakınında, desteğinde ve hatta gerektiğinde korumasında bulunan kadın sahâbîler olduğuna, eşi Hz. Hatice, kızı Hz. Fâtıma, Hz. Ebû Bekr’in kızı Esmâ ve halası Ervâ gibi bazı örnek isimler eşliğinde yer verilmiştir.

Dönemin ataerkil Arap toplumunda kadınların, duruma göre, Hz. Peygamber’e soru sorarken, itiraz ederken, fikir katkısı sunarken ve hatta yeri geldiğinde tartışırken gayet cesur ve rahat olabildiklerini müşahade edebiliyoruz. Zira onlara bu rahatlığı yine bizzat Hz. Peygamber vermiştir. Bu da bize bir kez daha gösteriyor ki, dinin başöğretmeni ve birincil örneği Hz. Peygamber’in tebliğ ve temsil ettiği nokta ile onun yolunu takip ettiği iddiasında olan birtakım günümüz Müslümanlarının bulunduğu nokta arasında, ciddi boyutta fark(lar) bulunmaktadır.

Kitapta, konuyla ilgili olarak yer verilen, Ahzâb suresinin 35. âyeti bağlamında; Hz. Peygamber’in davet sürecinde; dinin emir ve yasakları karşısında gösterilen reaksiyon, Allah ve Resûlü’ne tabi olma ve akabinde yapılan amellerin karşılığını görme noktasında erkek ve kadın arasında herhangi bir ayırımın söz konusu olmadığı, bir kez daha vurgulanmıştır. (s. 42). Bugün dahi, kadınların pasif ve geri plânda kalması yönünde sahip olunan ve yer yer dillendirilen bazı algıların aksine, Hz. Peygamber’in –üstelik ataerkil Mekke cahiliyesi gibi bir ortamda dahi– onların dinî hayat içerisinde de her daim aktif olmaları gerektiğini vurgulamış olması çok dikkat çekicidir. Kadınları toplumsal hayatın en önemli parçalarından biri olarak gören Hz. Peygamber, onların Cuma namazı ve bazı vakit namazlarında ibadet mekânlarından (mescitlerden) alıkonulmaması ve cemaatin bir parçası olmaları gerektiğini vurgulamış olması, ayrıca çok değerli bir örnekliktir (s. 45). Yine kitapta yer alan ve kadınların mescitlere ve cemaatle namaza katılımları gibi konuların yanı sıra, Resûlullah’ın, zekât, sadaka, hac ve oruç gibi İslâm’ın diğer emirleri kapsamında da kadınlara hatırlatmalarda bulunduğu ve görevler tevdi ettiği konusu, dikkate değer noktalardan biridir (s. 49-53).

Hz. Peygamber dönemi sosyal hayatı içerisinde kadınların, yeri, konumu,

davranış şekilleri, statüleri ve onunla olan ilişki ve diyaloglarına dair notlar, kitapta “Sosyal Hayatta Hz. Peygamber ve Kadınlar” ana başlığı ve bu başlık altında da; Aile Hayatı, Eğitim-Öğretim, Eğlence Hayatı, Cenaze Merasimleri şeklinde dört alt başlık içerisinde detaylı bir şekilde incelenmiştir (s. 55-86). Resûlullah’ın toplumsal yaşamda aile –ve özellikle kadın- lehine ortaya koymuş olduğu örnekliklerden birine, kitapta; “Aile” alt başlığı içerisinde; “Hz. Peygamber’in sünnetinde bir kız, istemediği bir evliliğe zorlanamayacağı gibi, babası veya velisinin izni olmayan bir evlilik de gerçekleştiremeyecektir. Evliliklerin meşruiyetinde veli izni aranması, Resûlullah’ın özel önem attığı bir husustur. Kadının ailesinin izni dışında gerçekleşen evliliklerin yine toplum düzeni ve özellikle kadına zarar veren olumsuz sonuçlar doğuracağından hareketle Resûlullah veli iznini nikâhın geçerlilik şartlarından biri saymıştır.” cümleleriyle yer verilmiştir (s. 64).

Bugünün modern toplumlarında dahi sosyolojik gündemi en çok meşgul eden konulardan birinin, aile içi şiddet ve buna bağlı olarak boşanma ve çocukların bakımı gibi bazı trajik olaylar olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle kadınların mağdur olduğu bu sosyal problem, toplumun hemen her kesiminde farklı derecelerde kendini gösterebilmektedir. Aile içi şiddetin görüldüğü ortamlarda, diğer aile bireyleri de maddî ve manevî zarar görüyor olmakla beraber, daha çok ve özellikle kadının bu konuda mağdur olduğunu tespit etmek zor değildir. Köse, incelemekte olduğumuz eserde; İslâm öncesi ve İslâm dönemi Arap toplumsal yapısında kadına bakış açısıyla ilişkili olarak yaşanan aile içi şiddete dair bazı örnek olaylara, bu olaylar sonucunda mağdur kadınların Resûlullah’a şikâyetlerine, Hz. Peygamber’in onlara verdiği cevaplara veya konuyla ilgili nâzil olan âyetlere detaylı bir şekilde yer vermiştir. Bunların yanı sıra bizzat Hz. Peygamber’in kendisinin, canlı bir örnek olarak, aile içerisinde eşleriyle olan münasebetleri bağlamında insanlara nasıl bir rehberlik ortaya koymuş olduğu konusu da, söz konusu eserin ilgili bölümlerinde kendine yer bulmuştur (s. 68-73).

Genel olarak Hz. Peygamber’in kadınlarla olan münasebetlerinin mercek altına alındığı çalışmada, “Eğitim-Öğretim” alt başlığı altında; dönemin toplumsal yapısı içerisinde kadınların, bu alana dair ne tür faaliyetler içerisine girdikleri, hangi mekânların daha çok eğitim-öğretim için kullanıldığı, kadınların genellikle rahat ve çekinmeksizin Resûlullah’a sorular yönelttikleri ve cevaplarını da aynı şekilde ondan alabildikleri, bunun yanı sıra o günün toplumunda neredeyse insan yerine bile konulmayan cariyelerin dahi eğitimlerinin gündeme gelmesi ve önemsenmesi gibi konulara dair kısa ve öz bilgiler verilmektedir (s. 78-81). Kadınların bazen doğrudan Hz. Peygamber’e hitaben ifade edemedikleri bazı soruları, onun eşleri vasıtasıyla sormaları ve yine aynı kanaldan gerekli cevapları almaları sürecinde, doğal olarak Hz. Peygamber’in eşleri de ilmî anlamda

yetişmişler, ilmin-bilginin bizzat kaynağından beslenebilme imkânını yakalayarak diğer insanlara da bu bakımdan yer yer aktarımlarda bulunmuşlardır. Öyle ki onlar, -kitapta da belirtildiği üzere- siyer ve hadis gibi çok önemli iki ilim dalının membaı konumuna gelmişlerdir (s. 82).

Hız. Peygamber dönemi ve öncesi Arap toplumunda, toplumsal yaşamın en önemli öğelerinden biri de eğlence kültürüdür. Bu dönemin eğlence hayatı içerisinde; şiir, şarkı, kadın, içki ve müzik gibi temalar yoğunlukla yer almaktadır. İslâm'ın gelmesiyle birlikte, -diğer alanlarda olduğu gibi- eğlence hayatında da birtakım ta'dilatlarla gidildiği görülmektedir. Çalışmanın ilgili kısımlarında bazı örnek olaylar eşliğinde belirtilmiş olduğu üzere, söz konusu değişikliklerin en önemli kaynağını içki/alkol yasağı oluşturmaktadır (s. 84). Ayrıca mahremiyet konusu da eğlence kültürü içerisinde ele alınan ve ta'dilata gidilen maddelerden biri olmuştur. İslâm'ın gelişiyile birlikte, mevcut Arap toplumunda geçerli olan eğlence hayatının bazı noktalarında, -İslâmî ve toplumsal hassasiyetler doğrultusunda- olduğu gibi bırakmak, değiştirmek veya tamamen ortadan kaldırmak gibi birtakım ta'dilatlarla gidilmiş olduğunu, eserin ilgili bölümlerinden okuyabiliyoruz (s. 84):

Şiirler, kadın ve içki temalarından arınmış, diğer eğlenceler ise mahremiyet prensiplerine göre şekillenmeye başlamıştır. İslâmî ilkeler göz önünde bulundurularak düzenlenen eğlencelerin Hz. Peygamber tarafından uygun görüldüğü hatta teşvik edildiğini söylemek mümkündür. Kadınların katıldıkları eğlenceleri de bu çerçeveye dâhil etmek gerekir. (s. 84)

Kitabın "Cenaze Merasimleri" bahsinde de konu edildiği üzere, özellikle kadınların, duygusal yönleri ağır basan bir fitrata sahip olmalarının yanı sıra bazı yerleşik örfî durumlar ile ilişkili olarak, cenaze ortamlarında aşırıya kaçan bazı hâl ve hareketlerine Resûlullah tepki vermiş, olması gereken mutedil ölçüye dikkat çekmiştir. Cenaze sürecinin önemli bir bölümünü de cenazenin kabristana dek takip edilmesi, orada dualar edilmesi ve akabinde defin işleminin gerçekleştirilmesi oluşturmaktadır. Kadınların, -gerekli görülen lüzum üzerine ve dönemsel olarak- cenazeyi takip edip mezarlığa gitmelerinin, Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı görülmektedir (s. 89). Ayrıca çalışmada konuyla ilgili dikkat çekilen önemli bir nokta da birtakım cenaze gelenek ve göreneklerini yasaklama, ortadan kaldırma veya değiştirmek yönündeki girişimlerin, istenilen seviyede sonuç vermemiş olmasıdır (s. 89). Bu da, toplumsal hayatta yerleşik bazı inanç, âdet veya gelenek-göreneklerin kısmen veya tamamen ortadan kaldırılmasının ne denli güç olduğunu biz kez daha kanıtlar niteliktedir.

Toplumsal hayatın en önemli bölümlerinden biri de kuşkusuz ekonomidir. Öncelikle genel olarak, Hz. Peygamber dönemi Arap toplumunda cari olan ekonomik faaliyetlerin çeşitliliğine ve daha sonra özel olarak kadınların Hz.

Peygamber dönemi iktisadî hayattaki rolleri ve etkinliklerine dair bilgiler, kitabın; “İktisadî Hayatta Hz. Peygamber (sav) ve Kadınlar” başlığı altında yer almaktadır. Hz. Peygamber dönemi Arap toplumu ve bu toplumsal yapı içerisinde yürürlükte olan ekonomik hayat ve kadınların söz konusu iktisadi alandaki rolleri konusunda; Mekke döneminde –az sayıda da olsa– daha çok ticari sahada, Medine döneminde ise çarşı, pazar/panayır yerleri, ticaret kervanları, çeşitli malların üretim faaliyetleri vb. gibi alanlarda etkin durumda olmaları, çalışmada ifade edilen konular arasındadır (s. 93-97).

Hz. Peygamber dönemi Arap toplumunda genel anlamda, çeşitli sebeplere bağlı olarak kadınların savaşa katılımları, görülmemiş veya görüldüğünde yadırganan değil bilakis alışlageldik bir durumdur. Konuya İslâm cephesinden bakıldığında ise, kadınların savaşa/çihada katılımları zorunlu olmamasına rağmen, gönüllü olarak farklı amaç ve görevlerle bazı savaşlara iştirak ettikleri, buna karşın Resûlullah’ın kadınların savaşa dâhil olmaları konusunda, içinde bulunulan dönem ve şartlara bağlı olarak farklı tepkiler verdiği görülmektedir. Eserin, “Savaşlarda Hz. Peygamber (sav) ve Kadınlar” başlığı altında yer alan ilgili bölümlerinde bu hususa, bazı örnek isim ve olaylar eşliğinde dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber’in kadınlara savaş izni vermesine ilişkin olarak, kitabın ilgili bölümünde, Hz. Âişe örneği ile de desteklenmek suretiyle; söz konusu iznin genele şâmil bir durum olmadığı, bilakis kadının veya içinde bulunulan şartların durumuna bağlı ve istisnai olduğu ifade edilmiştir (s. 103).

Sonuç olarak; eserin, öncelikle genel okuyucu kitlesine hitaben kaleme alınmış olduğunu ortaya koyar bir sadelik ve akıcılığa sahip olduğunun ve bununla beraber, kullanılan dil ve üslûbun da bu durumu destekler mahiyette olduğunun altını çizmeliyiz. Ele alınan konuların, yer yer örnek kişi veya olaylarla desteklenmiş olması, eserin daha rahat okunup anlaşılması yönünde katkı sunan noktalardan biri olarak görünmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in kadınlarla olan münasebetlerine ilişkin, topluca bir ele alış şeklinde değil de, ictimaî hayatın farklı bölüm ve alanlarını içerir şekilde –ilgili başlıklar halinde– kategorize edilerek kaleme alınmış olmasının, söz konusu eserin –özellikle okuyucunun okuma ve anlama konforuna katkı sunan- pozitif yönlerinden biri olduğunu belirtebiliriz.

Mustafa Öztürk

(Yüksek Lisans Öğrencisi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
35mustafaozturk35@gmail.com, orcid.org/0009-0003-7115-4859)



ARAŞTIRMA NOTLARI VE YAZIŞMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE



Araştırma Notu / Research Note

el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ'nın Yeni Neşri **Bağlamında Siyer Yazmalarındaki Hâşiyeler ve** **Semâ Kayıtları**

Güllü Yıldız*

Memlükler döneminin önde gelen hadis hafızlarından ve siyer âlimlerinden Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) en meşhur eserlerinden biri, *es-Sîretü's-suğra* olarak da bilinen *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ* başlıklı muhtasar siyer ve halifeler tarihidir. Moğultay'ın eserleri içerisinde günümüze ulaşan elyazmalarının sayısı açısından en başta geldiği gibi modern dönemde basılan ilk eseri de bu olmuştur. Öncelikle bu durumun bir tesadüf olmadığı vurgulanmalıdır. *el-İşâre*'nin telif edildiği dönemden itibaren çokça okunması, rivayet edilmesi ve nüshalarının çoğaltılmasıyla yaygınlaşması bu sonucu doğurmuştur.¹ Bu yazının kaleme alınma sebebi de 2020 yılında yayımlanan yeni neşrine dair bir değerlendirme yapmaktır. Öncelikle eserin mahiyetinden ve daha eski tarihli neşirlerinden kısaca bahsedeceğiz. Ardından yeni neşirle öncekiler arasındaki farklara değinerek yeni neşrin, tahkikli neşirde hâşiyeler ve semâ kayıtlarına yer verilmesiyle siyer yazıcılığı çalışmalarına katkılarını değerlendireceğiz. Amacımız tahkikli neşir faaliyetlerinin, artık sadece metni tam ve doğru bir şekilde okuyucuya ulaştırmaktan ibaret kalmaması ve bunun ötesine geçerek “metin üstü” ve “metin dışı” şeklinde nitelendirilen unsurların bu sürece dâhil edilmesi gerektiğini vurgulamaktır.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, gullu.yildiz@marmara.edu.tr, orcid: 0000-0003-0630-7145.

1 Moğultay b. Kılıç ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Güllü Yıldız, *Siyerde şerh-Hâşiyeler Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği* (İstanbul: İSAM 2020).

Böylece metinlerin, nüshaların tarihleriyle birlikte incelenmesi mümkün olacak ve neticede sadece siyer yazmaları değil İslam geleneğinin ürettiği her türden metnin telif ve yazılı-sözlü neşir tarihi daha iyi anlaşılacaktır.

***el-İşâre* ve Neşirleri**

Moğultay b. Kılıç, *ez-Zehr'ül-bâsim fî siyeri Ebi'l-Kâsım* başlıklı bir siyer kaleme almış, daha sonra hocası el-Hatib el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) tavsiyesini dinleyerek onu ihtisar etmiş ve siyerin sonuna da yine muhtasar bir halifeler tarihi ilave etmiştir. Mukaddimedede mufassal eserlerin maksadını içerecek şekilde faydalı ancak delil ve şahitlerden arındırarak, lafı uzatmadan seçmece yaparak muhtasar-müfid bir eser kaleme almayı ve böylece bütün Müslümanların yöneleceği, âlimlerin de müstağni kalmayacağı bir kaynak ortaya koymayı amaçladığını ifade eden (s. 129-130)² müellif, başta vaz ettiği bu usule eser boyunca sadık kalmış görünmektedir. Muhtevaya baktığımızda Hz. Peygamber'in isimleriyle ve ailesinin, kabilesinin tanıtılmasıyla başlayan doğumundan vefatına kadar kronolojik bir anlatımın takip edildiği görülür. Bu kronolojik anlatımın içerisinde nübüvvet mührünün tasviri gibi bazı detaylara yer verilmesi dikkat çeker. Ardından Hz. Peygamber'in hizmetlileri ve köleleri, ahlâkı, mucizeleri ve hasâisi tematik olarak ele alınır. Hz. Peygamber'in evlilikleri ve eşlerinin tematik kısımda verilmemesi, bunun yerine kronolojik anlatı içerisinde sırası geldikçe anlatılması diğer muhtasar siyerlerden farklılaştığı bir husustur. Ardından gelen halifeler tarihi de Râşid halifelerle başlayıp son Abbasî halifesi Müsta'sım-billâh (ö. 656/1258) ile sona erecek şekilde her halife döneminin oldukça muhtasar bir anlatısıdır.³

Muhtevasını bu şekilde kısaca özetlediğimiz *el-İşâre*, 1326 (1908) yılında Mısır'da Matbaatü's-saâde'de *Kitâbü Sireti Moğultay* başlığıyla 119 sayfa olarak basılmıştır. Söz konusu baskıda eserin musahhihi Muhammed Hicâzî, neşredeni ise matbaanın sahibi Muhammed Efendi İsmâil olarak kaydedilmiştir ancak hangi elyazması nüshaya veya nüshalara dayandığına dair bilgi verilmemiştir. Kitabın kapağında baskı tarihi 1326 olarak görünse de kitabın sonundaki tetimme kaydında "11 Zilkade 1300 tarihinde tab'ı sona erdi" (13 Eylül 1883) denilmektedir. Bu durumda ilk defa 1883 yılında basıldığı, ardından 1908 yılında tekrar baskı yapıldığını varsaymak daha doğrudur.⁴

2 Bu ve benzeri metin içinde gösterilen sayfa numaraları, *el-İşâre*'nin aşağıda tam künyesi verilen 2020 tarihli yeni neşrine atıftır.

3 Eser hakkında ayrıntılar için bkz. Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği*, 263.

4 Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâüddin Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *Kitâbü Sireti Moğultay* (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1326/1908).

Taş baskı usulüyle çoğaltılan bu ilk baskıların ardından 1996 yılında Muhammed Nizâmeddin Fütüeyih tarafından bazı elyazmaları ve bu ilk baskıya dayanarak yeni bir neşri yapılmıştır.⁵ Fütüeyih bu baskıda Medine Arif Hikmet Kütüphanesi'nden iki nüsha (nr. 242/120, 242/7) ile kopyaları sırasıyla Mekke Câmîatü'ümmü'l-Kurâ (nr. Siyer 163) ve Medine Câmîatü'l-İslâmiyye (nr. 1214 f1) kütüphanelerinde bulunan Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye (nr. 460) ve Berlin'den birer nüshayı kullanmıştır. Ayrıca 1300/1883 tarihli taşbaskının yanı sıra Moğultay b. Kılıç'ın diğer eserlerindeki ilgili atıflardan ve Takıyyüddin el-Fâsî'nin (ö. 832/1429) Medine tarihi üzerine kaleme aldığı eseri *el-İkdü's-semîn*'in siyer bölümünde *el-İşâre*'den yaptığı ihtisarı da neşrin kaynakları arasında zikretmiştir.⁶

Bu yazının kaleme alınmasına sebep olan yeni tahkikli neşir ise Hişâm Misbâh tarafından 2020 yılında yayınlanmıştır.⁷ Hişâm Misbâh, hem tarih aralığı hem de müellifle irtibatı açısından oldukça kıymet arz eden 11 farklı elyazması nüshasına dayanarak neşre hazırladığı bu eseri, aşağıda değerlendireceğimiz Sıbt İbnü'l-Acemî'nin (ö. 841/1438) hâşiye notlarıyla birlikte yayınlamak çok daha kıymetli hale getirmiştir. Misbâh, Fütüeyih'in baskısında kullanılan nüshaların ilmî kıymeti olmadığını ve bazılarının da eksik nüshalar olduğunu vurgulayarak kendi neşrinin bir gereklilikten doğduğuna okuyucuyu ikna etmeye çalışır. Nitekim iki neşrin dayandığı nüshalar, sadece istinsah tarihleri ve asıl eserle irtibatları açısından karşılaştırıldığında bile Misbâh'ın haklı olduğu görülür. Fütüeyih, kendi döneminin şartlarıyla da bağlantılı olarak doğrudan erişebildiği nüshaları bir araya getirerek metni neşretmiş görünmektedir. Buna karşın Misbâh, Fas'tan Türkiye'ye, Mısır'dan İngiltere'ye ve Suudi Arabistan'a kadar çeşitli elyazması koleksiyonlarındaki nüshalara ulaşmış ve aşağıda ayrıntılarını göreceğimiz gibi bu nüshalara dayanarak metni tam ve doğru bir şekilde inşa etmenin yanı sıra metnin alımlanma tarihine dair çok önemli bilgileri bir araya getirmiştir.

5 Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*, thk. Muhammed Nizâmüddin el-Fütüeyih (Dımaşk: Dârü'l-Kalem/ Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1996/1416).

6 Fütüeyih, "Mukaddime", 21-35.

7 Ebû Abdullah Muğlatây b. Kalîc [Moğultay b. Kılıç] el-Bekcerî el-Hanefî (ö. 762/1361), *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ ve âsâri men ba'dehû mine'l-hulefâ bi-hâşiyeti'l-İmâm el-Hâfîz Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Halîl et-Tırablusî el-Halebî eş-Şâfi'î el-Ma'rûf bi-Sıbt İbnü'l-Acemî ve el-Burhân el-Halebî* (ö. 841/1438), thk. Hişâm Misbâh (Tanca- Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2020/1441).

***el-İşâre*'nin Yeni Neşrinde Kullanılan Nüshalar**

Misbâh neşrinde esas alınan metin, Muhammed b. Muhammed İbnü's-Sâiğ (ö.?) tarafından 9 Recep 748 (15 Ekim 1347) tarihinde istinsahı tamamlanan bir nüshadır (British Museum, or. 3016). Eserin müellifi hayattayken istinsah edilen bu nüsha, müellife okunmuş ve bu kıraat kaydı müellifin hattıyla nüshaya yazılmıştır. Yani bu neşir, tahkikli neşir için en değerli kabul edilen müellif nüshası olmasa da müellifin onayını almış bir nüshayı esas alır. Bu nüsha üzerinde daha sonraki dönemde 970/1562 yılında, kimliği tespit edilemeyen bir âlim tarafından düşülen Moğultay'a yönelik itirazları içeren hâşiyeye notları da bulunur. Ancak bunlara neşirde yer verilmemiştir ve Misbâh notların varlığını girişte zikretmekle birlikte neden neşirde yer vermediğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır (s. 94).

Ana nüshayla karşılaştırmanın yanı sıra üzerlerindeki hâşiyeye notları ve semâ kayıtları için başvuru olan diğer nüshalar da ilmi açıdan oldukça kıymet arz eder. Bunlardan ilki 9./15. asrın önemli muhaddis ve siyer âlimlerinden Sıbt İbnü'l-Acemî diye tanınan Ebü'l-Vefâ Burhânüddin İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin 25 Rabiülahir 808 (20 Ekim 1405) tarihli hâşiyeli nüshasıdır (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2747/3 (v. 99a-145a). Nüshanın başında müellifine okunmuş bir nüshadan istinsah edildiği ve mukabele edildiği kaydı yer almaktadır (v. 99a). Nüshanın sonunda ise bu eseri hocası İbn Ebû Zübâ eş-Şüfi'den (ö. 790/1388) dinlediğine dair semâ kaydı vardır (v. 144b). Üçüncü sıradaki nüsha yine dönemin önemli âlimlerinden ve Sıbt İbnü'l-Acemî'nin talebelerinden Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne el-Hafid (ö. 890/1485) tarafından 826/1422 yılında istinsah edilmiştir (Camiatü Muhammed b. Suud Kütüphanesi, nr. 8343). İbnü's-Şihne, hocasının nüshasından istinsah ettiği bu nüshaya hocasının hâşiyesini de aynıyla aktarmıştır. Yine Sıbt İbnü'l-Acemî'nin talebelerinden Zeynüddin Ömer b. Muhammed b. Ömer es-Sâ'i İbnü'l-Mi'saranî (ö. 856/1452) tarafından 13 Şevval 832 (16 Temmuz 1429) tarihinde istinsahı tamamlanan nüsha da (Beyazıt Kütüphanesi, nr. 5236) önceki gibi Sıbt İbnü'l-Acemî'nin nüshasından hâşiyesiyle birlikte kopyalanmıştır (s. 94).

Tahkikli neşirde kullanılan kronolojik olarak en eski tarihli nüsha (Dârulbeyzâ Âl-i Suud Kütüphanesi) ise 742/1341 yılında Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (ö.?) tarafından, müellif hattı olan bir nüshadan istinsah edilmiş ve üzerindeki 741/1340 tarihli bir semâ kaydı da aynen aktarılmıştır. Bu nüshanın sonunda *el-İşâre* eserini öven çeşitli şiirler de yer alır ve Misbâh mukaddimesinde, eserin önemini vurgulamak için bu şiirleri alıntılanmıştır (s. 72-77). Bir diğeri Abdullah b. Ömer b. el-Osmanî (ö.?) tarafından 773/1371 yılında istinsah edilen nüshadır (Medine, Arif Hikmet Kütüphanesi, nr. 953). Neşirde kullanılan diğer nüshalardan 791/1388 yılında Muhammed b. Ahmed

el-Ezherî (ö.?) tarafından istinsah edilen nüsha (Beyazıt Kütüphanesi, nr. 5317), Muhammed b. Musa ed-Demîrî (ö. 808/1405) tarafından 11 Muharrem 795 (27 Kasım 1392) tarihinde istinsahı tamamlanan nüsha (el-Ezheriyye Kütüphanesi, nr. 9321/23548) ve Muhammed b. Eyyûb el-Beycûrî (ö.?) tarafından 810/1407 yılında istinsah edilen nüsha (el-Haremü'l-Mekkî Kütüphanesi, nr. 2612), üzerlerinde çeşitli tashih ve fevaid notları barındırırlar (s. 95-96).

Daha geç tarihli olmakla birlikte müellife okunan bir nüshadan istinsah edilmesi dolayısıyla önem arz eden bir diğer nüsha (Eskişehir Kütüphanesi, nr. 177), Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Muğayzil el-Hamevî (ö.?) tarafından 866/1461 yılında Kahire'de istinsah edilmiştir. Asıl nüshada yer alan müellifinden semâ kaydı da aynıyla kopyalanmıştır. Neşirde kullanılan son nüsha ise Misbâh'ın değerlendirmesine göre metninde diğerlerine kıyasla çokça farklılıklar, eksikler ve fazlalıklar bulunmasıyla dikkat çeker. Ferağ kaydına göre Ebü'l-Mu'ammer Ömer el-Beybarsî el-Acemî (ö.?) tarafından 8 Cemaziyelevvel 756 (21 Mayıs 1355) tarihinde Gazze'de müellif hattı nüshadan istinsah edilmiş ve 9 Recep 756 (20 Temmuz 1355) tarihinde bu nüshayla mukabele edilmiştir. Misbâh, bu nüshanın diğerlerinden farklı olmasının sebebini, müellif hattına dayanması ve müellif hala hayattayken istinsah edilmesine bağlar ve dolayısıyla kitabın müsveddesinin kopyası olabileceği kanısına ulaşır (s. 96). Moğultay b. Kılıç'ın eserleri üzerinde çalışmaya devam ettiği ve mütemadiyen yeniden düzenlediği ve bu sebeple de tam bir telif kronolojisi oluşturmanın mümkün olmadığı hatırlanırsa Misbâh'ın bu yorumu makul bir varsayım olarak kabul edilebilir.

Semâ Kayıtları

el-İşâre'nin Misbâh tarafından yayınlanan neşirini kıymetli kılan sebeplerden biri kullanılan nüshaların sıhhatiyse bir diğeri de nüshalardaki semâ kayıtlarının tespit edilerek mukaddimedede yer verilmesidir. Misbâh, farklı nüshalarda yer alan orijinal veya istinsahta esas alınan nüshadan aynen kopyalanmış semâ kayıtlarına ve tarihî kaynaklara dayanarak toplam altı tane semâ kaydı tespit etmiş ve bunları alt dallarıyla birlikte listelemiştir. Bu kayıtlara dayanarak *el-İşâre*'nin sözlü neşirinin yani nerelerde kimler tarafından okunup dinlendiğinin, rivayet edildiğinin, hangi bölgelerde, hangi ilim çevrelerinde kimler aracılığıyla hangi dönemlerde yayıldığıının, üzerine konuşulup tartışıldığıının tespit edilmesi, böylece eserin alımlanma sürecinin tasviri kısmen de olsa mümkün hale gelir.⁸

8 Bu yazıyı hazırladığımız günlerde semâ kayıtlarıyla ilgili Aljoumani ve Hirschler tarafından hazırlanan online bir platform (Audition Certificates Platform) araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Şimdilik bazı koleksiyonlarla (Staatsbibliothek Berlin, Forschungsbibliothek Gotha, The Bibliothèque nationale de

Semâ kayıtlarından ilki Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ebû Zübâ eş-Şüfî'nin 14 Zilhicce 1354 (10 Ocak 1354) cuma günü *el-İşâre*'nin tamamını semâ ettiği dairdir.⁹ Ondan eseri dinleyenlerin başında ise Sıbt İbnü'l-Acemî gelir. *el-İşâre*'nin sonunda kendi el yazısıyla kaydettiğine göre Sıbt İbnü'l-Acemî, peş peşe gerçekleşen iki mecliste bu eseri İbn Ebû Zübâ'dan dinlemiştir. Bu meclislerden sonuncusu 13 Zilhicce 780 (2 Nisan 1379) günü Kahire'de Beynelkasreyn'deki en-Nâsriyye medresesinde gerçekleşmiştir. Misbâh'ın tespitine göre hem Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hem de öğrencisi ve eseri kendisinden dinleyen İbnü's-Şihne'nin sebetlerinde de bu semâ kaydı yer alır. İbn Ebû Zübâ'dan eseri semâ ettiği tespit edilen diğer üç ismin de Sıbt İbnü'l-Acemî'yle aynı meclislerde eserin tamamını veya bir kısmını dinlediği anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu semânın bir sonraki kademesinde eseri Sıbt İbnü'l-Acemî'den dinleyen kalabalık bir âlimler topluluğuyla karşılaşılır. Neşre konu nüshaların Sıbt İbnü'l-Acemî ve talebelerinin oluşturduğu çevrede yoğunlaşması, haliyle semâ kayıtlarının da çoğunlukla bu çevreye ait olması sonucunu doğurmuştur.

Sıbt İbnü'l-Acemî'den *el-İşâre*'yi dinleyen talebelerinin başında Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne gelir. Sonuncusu 16 Rebülevvel 829 (26 Ocak 1426) günü gerçekleştirilen meclislerde eseri hocasından semâ etmiştir. Bir diğer isim, 14 Muharrem 838 (20 Ağustos 1434) günü Halep'teki Şerefiyye medresesinde gerçekleştirilen tek bir mecliste eserin tamamını semâ eden Necmeddin Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed İbn Fehd'dir (ö. 885/1480).¹¹ Bu semâ kaydı da Sıbt İbnü'l-Acemî'nin *el-İşâre* nüshasının sonunda İbn Fehd'in hattıyla yer alır.

France, Syrian National Library) sınırlı olmak üzere tespit edilen semâ kayıtlarına erişme imkânı sunan bu platformun sürekli geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu platform üzerinde yaptığımız taramada Moğultay b. Kılıç'ın başka eserlerine dair kayıtlar olmakla birlikte şimdilik *el-İşâre*'ye dair herhangi bir semâ kaydına rastlanmamıştır. Bkz. <https://www.audition-certificates-platform.org/> (erişim tarihi 06.11.2023)

- 9 Hayatı ve Moğultay'dan bu eseri dinlediğine dair bkz. Takıyyüddîn el-Fâsî, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Hasenî el-Fâsî, *Zeylû't-Takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410), 1: 174.
- 10 Bu isimlerden Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Kâhirî es-Su'ûdî el-Hanefî hakkında bkz. Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ty.), 7: 33-34. Haklarında bilgi bulunmayan iki isim ise şöyledir: Ebû Hafs Ömer b. Süleyman b. Osman ve Abdurrahman b. Ömer b. Osman es-Süyûtî.
- 11 Hayatı hakkında bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6: 126-131. Halep'in önemli Şâfiî medreselerinden olan Şerefiyye'nin inşası, yapısı, vakfi ve okunan dersler hakkında bkz. Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebû Zer Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Halebî, *Künûzü'z-zehab fî târihi Haleb*, thk. Şevki Şa's- Fasih el-Bekkûr (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1996/1417), 1: 310-315.

Sıbt İbnü'l-Acemî, her ne kadar yeri ve zamanı belirtmese de talebesi İbnü'l-Mi'sarani'nin nüshasına eseri kendisinden dinlediğine dair semâ kaydı düşmüştür. Bir diğer semâ kaydına göre Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim es-Sellâmî el-Birî (ö. 879/1474), sonuncusu 12 Recep 829 (20 Mayıs 1426) günü Şerefiyye medresesinde gerçekleşen meclislerde eseri Sıbt İbnü'l-Acemî'den semâ etmiştir. Ayrıca İbn Fehd'le aynı mecliste eserin bir kısmını dinlemiştir.¹² Sıbt İbnü'l-Acemî'ye mülazım olan Şihâbüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed el-Kureşî (ö. 857/1453) de 18 Cemaziyelahir 811 (8 Kasım 1408) günü Şerefiyye medresesinde eseri hocasından semâ etmiştir.¹³ *el-İşâre* nüshasının sonunda Sıbt İbnü'l-Acemî hattıyla olan semâ kaydına göre 12 Receb 818 (17 Eylül 1415) günü Sa'düddin Sa'd el-Müeddib b. Ahmed (ö.?) tarafından sema edilmiştir. Bu kayda göre eseri sema eden bir diğer isim Ahmed el-Aclûnî'dir (ö.?). Şimdilik bu isimlerin kimliğine dair başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

el-İşâre'nin Sıbt İbnü'l-Acemî'nin talebeleri marifetiyle özellikle Halep ve çevresinde neşredilmeye devam ettiği semâ kayıtlarından anlaşılmaktadır. Örneğin talebesi Şemseddin Ebû Abdullah es-Sellâmî'den eseri semâ edenlerden biri, İbnü's-Şihne ailesinden Celâleddin Ebû Bekr Muhammed b. Ömer İbnü'n-Nasibî'dir (ö. 916/1510).¹⁴ Onun talebesi İbnü's-Şemmâ' el-Halebî (ö. 936/1529) de sebetinde ifade ettiğine göre *el-İşâre*'nin tamamını Şerefiyye medresesinde gerçekleşen çeşitli meclislerde İbnü'n-Nasibî'den semâ etmiştir.¹⁵

el-İşâre'nin semâ kayıtlarına göre ikinci bir neşir kanalı Cemâl el-Malatî diye meşhur Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Mûsa (ö. 803/1400) aracılığıyla. Kaynaklarda *el-İşâre*'yi 760/1358 yılında Moğultay b. Kılıç'tan dinlediği nakledilen¹⁶ Malatî, Sıbt İbnü'l-Acemî nüshasında onun hattıyla olan bir semâ kaydına göre sonuncusu 5 Safer 761 (27 Aralık 1359) günü, Moğultay b. Kılıç'ın Kahire'de Muizziyye'deki evinde gerçekleşen meclislerde eserin tamamını müellifine okumuş ve icazet almıştır (v. 99a). Eseri Malatî'den dinleyenler ise İbn Hatib en-Nâsriyye (ö.

12 Hayatı hakkında bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 6: 275-276.

13 Hayatı hakkında bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 7: 30.

14 Hayatı hakkında bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 8: 259-260; İbnü's-Şemmâ', Zeynüddin Ömer b. Ahmed el-Şemmâ' el-Halebî, *el-Kabesü'l-hâvî li-ğureri Dav'i'l-lâmi'*, thk. Hasan İsmail Merve- Haldun Hasan Merve (Beyrut: Dâru Sadır, 1998), 2: 290-292.

15 İbnü's-Şemmâ', *Tuhfetü's-sikât bi-esânidi mâli'l-Ömer eş-Şemmâ' mine'l-mesmû'ât*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Hüseyin (Bahreyn: Ervika, 2017/1438), 255. Hayatı hakkında bkz. Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *Kevâkibü's-sâire bi-menâkibi a'yâni'l-mieti'l-âsire*, thk. Cebrail Süleyman Cebbûr (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1979), 2: 224-226; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaut- Mahmud el-Arnaut (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993/1414), 10: 306-307.

16 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi'*, 10: 335-336.

843/1440)¹⁷ ve Ebû Bekr b. Süleyman el-Halebî'dir (ö. 844/1440).¹⁸

Moğultay b. Kılıç'tan *el-İşâre*'yi dinleyen bir diğer isim Ebû Bekr b. Hüseyin el-Merâğî'dir (ö. 816/1413). Meşyehasında kaydettiğine göre *el-İşâre*'nin bir bölümünü semâ, kalanını da kıraat etmiştir.¹⁹ Eseri Merâğî'den dinleyenlerden biri *el-İkdü's-semîn*'in mukaddimesinde zikrettiğine göre Takıyyüddin el-Fâsî'dir.²⁰ Zeynüddin Ebû Zeyd Abdurrahman el-Kıbabî'nin (ö. 838/1434) Moğultay b. Kılıç'tan eseri semâsı ise İbn Yeşbek'in sebetinde kaydedilmiştir. Buna göre İbn Yeşbek, eseri Zeynüddin el-Kıbabî'den dinleyen Cemâleddin Ebu'l-Feth el-Kalkaşendî'den (ö.?) dinlemiştir.²¹

Dârülbeyzâ nüshasının sonunda yer alan semâ kaydına göre Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed er-Rub'î es-Sebtî (ö.?) isimli biri, sonuncusu 18 Şevval 741 (6 Nisan 1341) gecesi düzenlenen meclislerde *el-İşâre*'yi semâ etmiştir (s. 103). Son olarak Eskişehir nüshasının sonunda yer alan bir sema kaydına göre Şemseddin Muhammed b. Yûsuf ed-Demîrî (ö.?), sonuncusu 17 Ramazan 742 (24 Şubat 1342) günü Zâhiriyye medresesinde düzenlenen meclislerde eseri sema etmiştir (s. 103).

Sıbt İbnü'l-Acemî Hâşiyesi

Sıbt İbnü'l-Acemî, Halep'te doğup yetişmiş ve başta Kahire ve Dimaşk olmak üzere diğer ilim merkezlerine seyahatlerinin ardından yine Halep'e dönüp burada tedris ve telifle ömrünü adanmış bir âlimdir. 9./15. asrın önemli hadis hafızlarından olmasının yanı sıra siyer alanındaki çalışmalarıyla da öne çıkan bir isimdir. Memlûkler döneminin ilim ortamında yetişmiş ve dönemin ilmî ruhunu benimsemiş bir âlim olarak eserlerini çoğunlukla şerh ve hâşiyeye türlerinde telif ederek metin üstü çalışmalara yoğunlaştığı görülür. Hadis usulü, hadis derlemeleri ve siyer konulu eserleri merkeze alan bu çalışmalarında İbn Seyyidünnâs'ın *Uyûnü'l-eser* adlı siyerine yazdığı *Nûrû'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidinnâs*, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sına yazdığı *el-İktifâ fi şerhi elfâzi's-Şifâ li'l-Kâdî İyâz*, Tirmizî'nin *eş-Şemâil*'ine yazdığı *Bulgatü's-sâil an makâsıdı's-Şemâil* başlıklı

17 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi*, 5: 304-305.

18 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi*, 11: 33.

19 Merâğî, Ebû Bekr İbnü'l-Hüseyin b. Ömer el-Kureşî el-Merâğî, *Meşyeha*, thk. Muhammed Sâlih b. Abdülazîz el-Murâd (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ 2001/1422), 321; Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi*, 11: 28.

20 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Sürûr es-Sabbâh (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ty.), 1: 217-218.

21 Sehâvî, *ed-Dav'ül-lâmi*, 1: 77.

şerh-hâşiyeler bizim için önem arz eder.²² Zira Moğultay b. Kılıç'ın *el-İşâre*'sine yazdığı ve bu neşirde yer verilen hâşiye de bu çalışmalarla aynı türdendir.

Sıbt İbnü'l-Acemî, Moğultay b. Kılıç'la görüşmemiş olmakla birlikte talebeleri üzerinden hem merviyatına hem de eserlerine doğrudan erişme imkânı bulmuştur. Zira en önemli hocalarından, uzun süre yanında kalıp mülazemetinde bulunduğu İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) başta olmak üzere Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), Ebû Hafs Ömer b. Reslân el-Bulkînî (ö. 805/1403) gibi âlimler, Moğultay b. Kılıç'ın talebeleridir. Sıbt İbnü'l-Acemî eserlerinde sıklıkla bu hocalarına atıf yaptığı gibi "hocalarımın hocası" diyerek bir önceki nesil âlimlerine de atıf yapar. Hocalarının hocaları içerisinde Moğultay b. Kılıç bilhassa öne çıkar çünkü Sıbt İbnü'l-Acemî'nin siyerini şerh ettiği İbn Seyyidünnâs'a uzanan rivayet zincirinin bir halkasıdır (Sıbt İbnü'l-Acemî-Zeynüddin el-İrâkî- Moğultay b. Kılıç- İbn Seyyidünnâs).

Sıbt İbnü'l-Acemî, pek çok eserinde Moğultay b. Kılıç'a kaynak olarak başvurduğu gibi özellikle siyer şerhi *Nûrû'n-nibrâs*'ta hem *ez-Zehrû'l-bâsim* hem de *el-İşâre*'ye atıflar yapar. Bunların yanı sıra Moğultay b. Kılıç'ın Hz. Peygamber'in sütanesi Halîme'nin müslüman olması hakkında kaleme aldığı *et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme* adlı cüzünü, ilgili tartışmadaki en önemli kaynak olarak değerlendirmesi, ona verdiği değeri iyice belirginleştirir. Bu cüzün günümüze ulaşan ve yakın zamandaki neşirinde kullanılan iki nüshadan biri yine Sıbt İbnü'l-Acemî ile doğrudan irtibatlıdır. Câmîatü Ümmî'l-Kurâ Kütüphanesi'nde bulunan bu nüsha (nr. 8343), İbnü's-Şihne tarafından hocası Sıbt İbnü'l-Acemî'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Sıbt İbnü'l-Acemî de kendi nüshasını, Moğultay b. Kılıç'a okunmuş bir nüshadan istinsah etmiştir. Sıbt İbnü'l-Acemî nüshasında yer alan ve İbnü's-Şihne tarafından aynen aktarılan Moğultay b. Kılıç'ın bizzat yazdığı icazetin metnine baktığımızda bu cüzün de *el-İşâre* ile aynı hocaları vasıtasıyla elde edildiği görülmektedir. Buna göre 6 Rebîülevvel 755 (31 Mart 1354) günü Moğultay b. Kılıç'ın ders verdiği Kahire'deki Zâhiriyye medresesinde Burhâneddin İbrâhim b. Mûsâ el-Ebnâsî (ö. 802/1399) tarafından kıraat ve bir topluluk tarafından semâ edilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Mülakkın, Sadreddin el-Konevî (ö. 762/1360) ve Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Zübâ (ö. 790/1388) onu yazmışlardır ve Moğultay b. Kılıç, onlara, kendisine rivayeti câiz olan bütün merviyatı için icazet vermiştir. Nüsha üzerindeki bir diğer icazet ise; Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Moğultay'ın talebesi olan iki hocası Sirâcüddin el-Ensârî ve Şemseddin b. Ebû Zübâ'dan bu eser için aldığı ve böylece müellifine ulaştığı icazettir.²³

22 Hayatı ve siyer alanındaki şerh-hâşiyeleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği*, 85-86, 116-123.

23 Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Moğultay b. Kılıç'ın bu eseriyle irtibatı hakkında bkz. Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği*, s. 265-267. İcazet metinleri için bkz. Moğultay b. Kılıç,

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Moğultay b. Kılıç ve eserleriyle münasebetini ana hatlarıyla ifade ettikten sonra kendi istinsah ettiği *el-İşâre* nüshasına düştüğü hâşiye notlarının mahiyetine dair bir değerlendirme yapmak ve böylece eseri kendisinden okuyan ve nüshasından istinsah eden talebeleri başta olmak üzere bu hâşiye notlarının neden müstakil bir hâşiye olarak alımlandığını kavramak istiyoruz.

Misbâh neşrinde kırmızı renkle gösterilen ve “kâle Ebu'l-Vefâ” ibaresiyle başlayan bu hâşiye notları tarandığında hâşiye türünün bütün beklentilerini karşıladığı görülür. Hemen her varakta bir veya birden fazla olan çeşitli uzunluklardaki hâşiye notlarının ilki, Moğultay b. Kılıç'ın mukaddimede isteği üzerine bu muhtasarı telif ettiğini ifade ettiği “Kādilkudat Celâlüddin” hakkındadır. Bu kişinin el-Hatîb el-Kazvîni olduğunu belirttikten sonra hakkında biyografik bilgiler verir (s. 129). Bunun gibi metinde geçen özel isimlerin kim olduğunun tespiti ve haklarında gerekli görülen bazı bilgilerin verilmesi sık karşılaşılan hâşiye notu türlerindedir. Örneğin Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın diyeti için 100 deve kurban edilmesinden sonra bunun bir kişinin diyet miktarı olarak gelenek haline gelmesi ve ilk defa Ebü's-Seyyâre için uygulanması hakkındaki rivayette geçen Ebü's-Seyyâre'yi “ismi Umeyle b. el-A'zel, başka isimler de zikredilir, el-A'zel'in ismi de Hâlid” şeklinde açıklar (s. 136). Moğultay'ın kaynak olarak atıf yaptığı el-Utakî'nin kim olduğunu, isminin nasıl okunduğunu ve kitabının adını bildirmesi (s. 156) veya Peygamberin birlikte Şam'a yolculuk yaptığı Meysere hakkında, “Müslüman olup olmadığı bilinmiyor” şeklinde not düşmesi (s. 157) zikredilebilecek pek çok örnekten bazısıdır (s. 157, 223, 251, 261, 263, 299, 327, 338, 370, 384).

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşiye notlarından önemli bir kısmı da metinde geçen kelimelerin izah edilmesi, zabtının verilmesi ve anlamlarının açıklanması mahiyetindedir (s. 130, 134, 135, 142, 178, 179, 189, 199, 210, 285, 286, 288, 297, 386, 390, 394). Ayrıca metindeki yer adlarını izah ederek coğrafi konumlarına dair bilgiler verir (s. 192, 200, 249, 374). Aynı şekilde zikredilen ölçü birimlerini açıklar (s. 160). Metinde geçen zamanla ilgili ifadeleri netleştirerek olayları doğru kronolojik sıraya oturtmaya yardım edecek bilgiler verir. Örneğin “yedinci senede Müslüman oldu” ibaresini “yani nübüvvetin yedinci senesi” şeklinde netleştirirken peşinden gelen “dokuzuncu senede vefat etti” ibaresine “yani hicretin dokuzuncu senesi” diye izah getirir (s. 183-184, ayrıca bkz. s. 214, 264). Metnin doğru anlaşılmasına yönelik bu hâşiyelerden bir kısmı da metindeki atıfların mercisini netleştirmek içindir. Örneğin metinde Rahip Nestur'un “bu

et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme, nşr. Muhammed b. Muhammed Alvân (Riyad: Dârü't-tevhîd, 1437/2016), 55.

ağacın altında yalnızca peygamberler konakladı” sözünün sorgulandığı “üstüşkile” şeklinde meçhul formda belirtilir. Sıbt İbnü'l-Acemî, “onu sorgulayan Süheylî'dir” şeklinde meçhul durumu malum hale getirir (s. 158). Moğultay'ın verdiği bazı bilgilerin Süheylî'den, Kâdi İyâz'dan, Müslim'den veya İbn Abdilber'den alındığını belirterek kaynaklarını gösterir (s. 184, 215, 228, 256, 251, 260). Aynı şekilde Moğultay'ın “ileride gelecek” ve benzeri metin içi atıflarının da yerlerini belirtir, mercilerini netleştirir (s. 201, 233).

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşîye notlarının bir kısmı da metne çeşitli açılardan ilaveler yapmak suretiyle metni tahkim etmek içindir. Metinde zikredilen rivayetler hakkında gerekli gördüğü açıklamaları yaptıktan sonra başka rivayetlerle karşılaştırarak ziyade bilgiler verir. Örnek olarak Peygamber'in doğum yeri olan Mekke'nin isimleri konusunda müellifin zikrettiği isimlere pek çok farklı ismi ilave etmesi (s. 140) veya Hz. Peygamber'in ilk vahiy esnasındaki yaşı hakkında metinde yer verilmeyen rivayetleri nakletmesi (s. 165) zikredilebilir. Bu amaçla özellikle Süheylî ve Huşenî'nin şerhleriyle (s. 134) İbn Seyyidünnâs'ın siyeri (s. 153, 188, 191, 280, 304, 327, 330, 349) gibi çok iyi bildiği metinlere başvurması dikkat çeker. Dolayısıyla Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşiyelerinin önemli bir kısmı da metinde zikredilenlere ilave bilgiler (s. 173, 187, 191, 192, 216, 223, 232, 263, 359) ve farklı rivayetler (s. 177, 224, 277, 336, 358, 361, 371-372) mahiyetindedir. Zaman zaman hâşiyesinde farklı rivayetleri tartışması ve kendi tercihlerini öne çıkarması da kayda değerdir. Örneğin hicret esnasında Hz. Peygamber'in kılavuzu olan Abdullah b. Uraykıt hakkında düştüğü notta onun bu olaydan sonra Müslüman olduğunu ve sahabe arasında sayıldığını belirtir. Süheylî'nin “Müslüman olduğuna dair sahih yolla bir bilgi gelmedi, doğrusunu Allah bilir” dediğini ancak kendi hocasının -İbnü'l-Mülakkın'ı kastediyor olmalı- Abdullah b. Uraykıt'ın Müslüman olduğunu belirttiğini kaydeder. Böylece Süheylî'nin değerlendirmesine karşın hocasının değerlendirmesini önceler (s. 205). Bir diğer örnekte Moğultay'ın Uhud dağını açıklarken “Harun'un kabri oradadır” şeklinde verdiği bilginin, Süheylî'nin şerhinde geçtiğini kaydeden Sıbt İbnü'l-Acemî, İbn Dihye'nin Tevrat'a dayanarak bu bilgiye itiraz ettiğini belirterek kabrin bulunduğu asıl yeri ondan nakleder (s. 249, ayrıca bkz. 256, 277, 280, 287, 295, 310, 315, 359, 360). Bazı hâşiyelerin de metinde zikredilen rivayetin sıhhatine dair değerlendirmeler içerdiği görülür (s. 211, 252, 260, 277, 358). Sıbt İbnü'l-Acemî'nin metni tahkimin yanı sıra metni tashihe yönelik hâşiyeleri de azımsanmayacak bir yekundadır (s. 248, 251, 252, 253, 254, 264, 267, 277, 311, 327, 248, 357, 359).

Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşîye notlarıyla ilgili belirtilmesi gereken bir husus da hocalarının etkisidir. İbnü'l-Mülakkın, Zeynüddin el-İrâkî ve Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) ismini zikrederek atıf yaptığı hocalarının başında gelirken bazen de sadece hocam diyerek tasrih etmeden atıflar yapar (s. 152, 153, 288, 327,

330, 394). Son olarak gerek hâşiyelendirdiği *el-İşâre*'nin gerekse kaynak olarak başvurduğu diğer eserlerin çeşitli nüshalarını kullanması ve gördüğü nüsha farklarına işaret etmesi dikkat çeker. Bu hâşiyelerden birinde Moğultay'ın hattıyla olan bir nüshayı gördüğü anlaşılmaktadır (s. 280, ayrıca bkz. 158, 183, 206, 233, 310, 327, 330).

Değerlendirme

İslâm elyazmaları özelinde uzun sayılabilecek bir süredir sürdürülen tahkikli neşir faaliyetlerinde oldukça mesafe kat edilmiş ve neşre konu nüshaların ilmi değeri, mümkün olduğunca çok nüshadan istifade edilmesi ve bunların belli bir sistemle karşılaştırılması, metnin en doğru şekilde inşa edilmesi ve nüsha farklarının uygun şekilde neşre yansıtılması gibi temel meselelerde belli bir seviyeye ulaşılmıştır. Ancak son yıllarda elyazmalarının maddî kültür tarihinin bir parçası olarak çalışılmasına önem verilmesi, nüshalarda yer alan metin üstü ve metin dışı unsurların da neredeyse metin kadar değerli addedilmesi tahkikli neşir anlayışında bazı değişimlere gidilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu yazıda dikkatlerinize sunduğumuz neşir, bu yeni anlayışı kısmen uygulayan örnek bir çaba olduğu için dikkate değerdir.

Hâşim Misbâh, daha önce iki defa neşredilmiş bir metni yeni bir tahkikli neşre konu etmiştir. Bunu hem önceki neşirlerin eksiklikleri hem de eriştiği ilmi kıymeti haiz farklı nüshaların kullanımıyla gerekçelendirmiştir. Bu gerekçelerinde haklı olduğu gibi eserin metniyle birlikte nüshalarda yer alan metin üstü bir unsur olarak bir hâşiyeye metnini de yayınlamış olması neşri önkilerden tamamen farklı bir seviyeye taşımıştır. Buna ilave olarak nüshalarda metin dışı bir unsur olarak yer alan ve/veya tabakalar, meşyeha ve sebet türü eserler gibi tarihî kaynaklardan tespit edilen semâ kayıtlarını da neşrin mukaddimesinde yayınlamıştır. Böylece metnin ve hâşiyenin alımlanmasına dair bir değerlendirmeye imkân vermiştir.

Aslında siyer yazmaları içerisinde benzer bir neşir çalışmasına 1974 gibi oldukça erken bir tarihte rastlanmaktadır. İbn Seyyidünnâs'ın *Uyûnu'l-eser*'inin Dâru'l-ma'rife tarafından yayımlanan ancak muhakkiki belirtilmeyen neşrinde, İbnü'l-Mibred adıyla meşhur Yûsuf b. Hasan b. Ahmed ed-Dımaşki'nin (ö. 909/1503) *el-İktibâs ta'likât ve's-şerh alâ Sireti İbn Seyyidinnâs* başlıklı şerhine de yer verilmiştir. Şimdiye kadar başka bir neşri yapılmayan bu şerh metni, bazı kelimelerin düzeltilmesi, okunuşları ve anlamlarına dair bilgiler verilmesi şeklinde oldukça muhtasar notlardan oluştuğu için dipnotlar şeklinde yayımlanmıştır.²⁴ Dolayısıyla elyazması nüshalarda, asıl metin ve onun üzerine

24 İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Hasen el-Makdisî, *İktibâsü'l-*

kaleme alınan şerh, hâşiye, ta'lik vb. metin üstü çalışmaların birlikte, aynı sayfa üzerinde, metinsel irtibatlarını görünür ve takip edilebilir kılacak şekilde yer verilmesi modern baskı teknolojisinin imkânlarıyla sürdürülmesi, özellikle böyle şerh ve hâşiye metinleri için çoğu zaman bir gerekliliktir.

Misbâh, neşrinde hâşiye notları içerisinde haklı olarak en önemli addettiği Sıbt İbnü'l-Acemî'nin notlarını öncelemiştir. Ancak asıl nüshanın ve diğerlerinin taşıdığı, tespit edilebilen İbnü'ş-Şihne gibi âlimlere veya edilemeyen diğer âlimlere ait hâşiye, istidrak, ta'lika kayıtlarını da neşirde görebilme, böylece eser nüshasının/nüşhalarının tarihî gelişimini ve her dönemden âlimlerin ilmî katkılarını, tartışmalarını, esere yaklaşımlarını takip etme imkânı tam anlamıyla sağlanmış olurdu. Yine de bu husus, siyer eserlerinin nüshalarda bulunan bütün unsurlarıyla, şerh, hâşiye, tâlik, istidrak notlarıyla, semâ, kıraat, icazet, temellük gibi her türden kuyudatıyla birlikte yayınlanmasında örnek teşkil etmesine halel getirmez. Bu yaklaşımın standart hale getirilmesini ve daha da geliştirilmesini ümit ediyoruz.

iktibâs li-halli müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs (İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser* hâmişinde; Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1394/1974).

Kaynakça

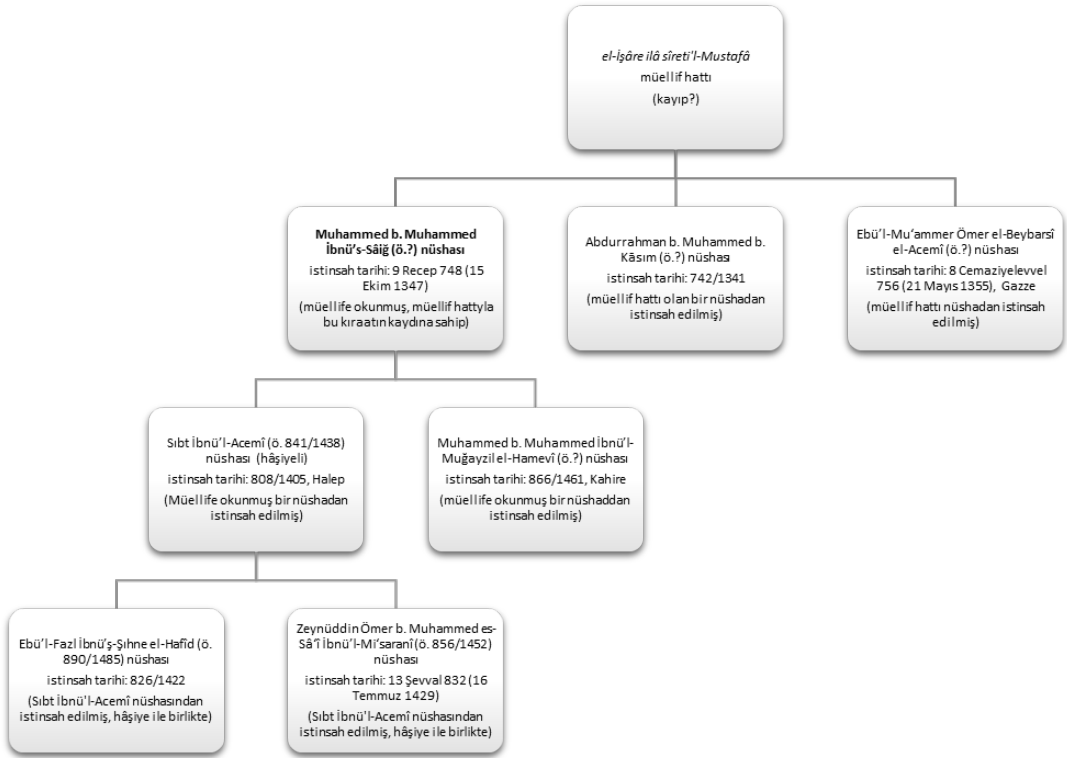
- Gazzî**, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *Kevâkibü's-sâire bi-menâkibi a'yânî'l-mieti'l-âşire*, 3 cilt, thk. Cebrail Süleyman Cebbûr, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İbnü'l-İmâd**, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, 10 cilt, thk. Abdülkadir el-Arnaut- Mahmud el-Arnaut, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993/1414.
- İbnü'l-Mibred**, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen el-Makdisî, *İktibâsü'l-iktibâs li-halli müşkili Sireti İbn Seyyidinnâs, İbn Seyyidünnâs, Uyünü'l-eser* hâmişinde, 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1394/1974.
- İbnü'ş-Şemmâ'**, Zeynüddin Ömer b. Ahmed el-Şemmâ' el-Halebî, *Tuhfetü's-sikât bi-esânidi mâli'l-Ömer eş-Şemmâ' mine'l-mesmû'ât*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Hüseyn, Bahreyn: Ervika, 2017/1438.
- el-Kabesü'l-hâvî li-ğureri Dav'i'l-lâmi'*, 2 cilt, thk. Hasan İsmail Merve-Haldun Hasan Merve (Beyrut: Dâru Sadır, 1998),
- Merâğî**, Ebü Bekr İbnü'l-Hüseyn b. Ömer el-Kureşî el-Merâğî, *Meşyeha*, thk. Muhmmmed Sâlih b. Abdülazîz el-Murâd, Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 2001/1422.
- Moğultay b. Kılıç**, Ebü Abdullah Alâüddin Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *Kitâbü Sireti Moğultay*, Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1326/1908.
- el-İşâre ilâ sireti'l-Mustafâ ve âsâri men ba'dehû mine'l-hulefâ bi-hâşiyeti'l-İmâm el-Hâfız Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Halîl et-Tirablusî el-Halebî eş-Şâfi'î el-Ma'rûf bi-Sıbt İbnü'l-Acemî ve el-Burhân el-Halebî*, thk. Hişâm Misbâh, Tanca- Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2020/1441.
- el-İşâre ilâ sireti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*, thk. Muhammed Nizâmüddin el-Füteyyih, Dımaşk: Dârü'l-Kalem/ Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye, 1996/1416.
- et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme*, nşr. Muhammed b. Muhammed Alvân, Riyad: Dârü't-tevhîd, 1437/2016.
- Sehâvî**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, 12 cilt, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ty.
- Sıbt İbnü'l-Acemî**, Ebü Zer Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Halebî, *Künûzü'z-zehab fî târihi Haleb*, 2 cilt, thk. Şevki Şa's- Fasih el-Bekkûr, Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1996/1417.

Takyüddin el-Fâsi, Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsi, *el-Ikdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, 8 cilt, thk. Muhammed Sürûr es-Sabbâh, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ty.

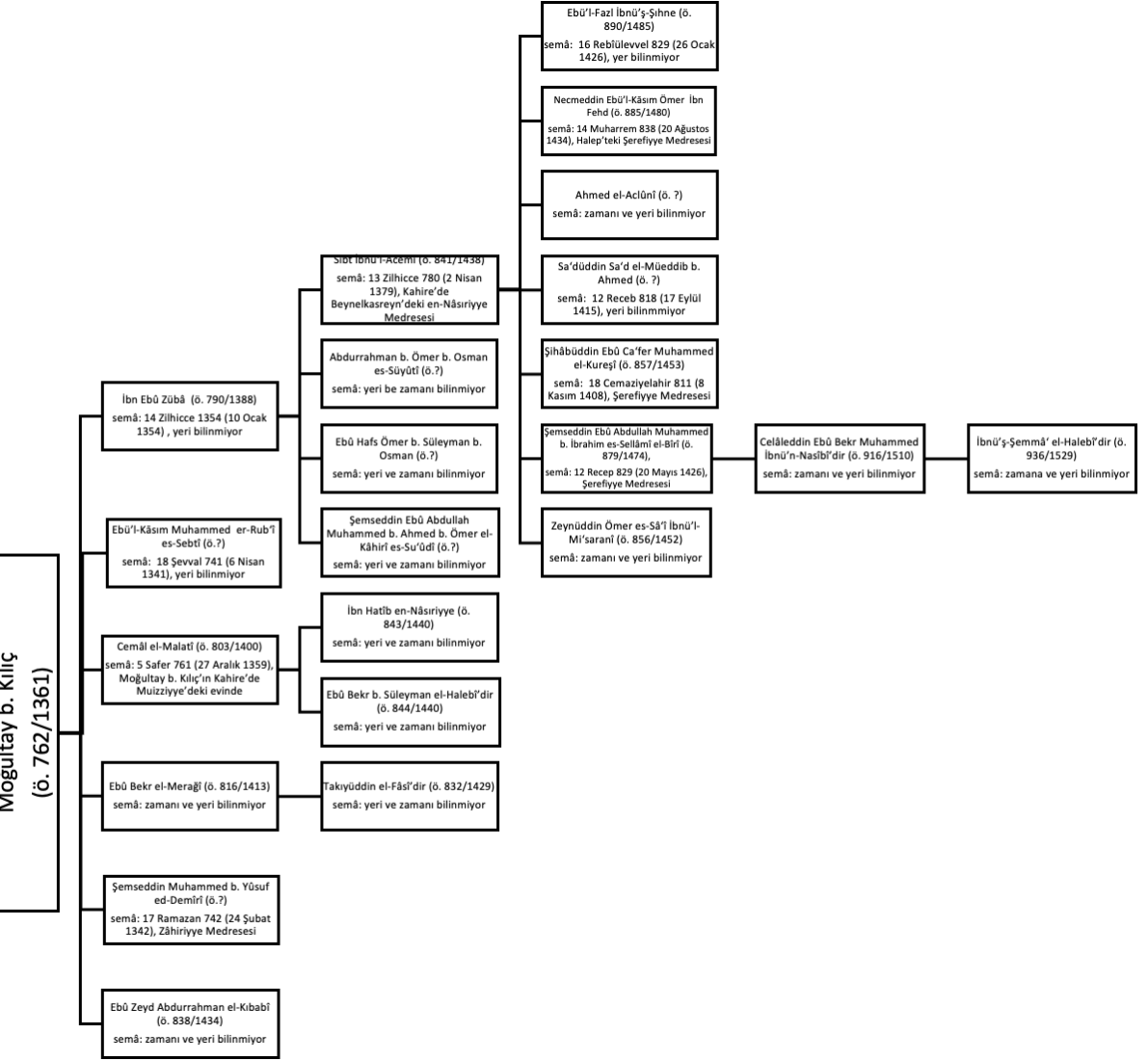
Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî el-Fâsi, *Zeylü't-Takyid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, 2 cilt, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1410.

Yıldız, Güllü, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği*, İstanbul: İSAM 2020.

Misbâh neşrinde kullanılan *el-İşâre* nüshalarından birbiriyle ilişkili olan ve/veya ilişkili olabilecek nüshaları gösterir şema:



Moğultay b. Kılıç'ın *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ* isimli eserinin semâ kayıtlarını gösterir şema:





Araştırma Notu / Research Note

İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi Adlı Eser Üzerine

Ali Fuat Futsi*

Hicrî I. asrın ikinci yarısı özellikle orta kuşak tâbiûn neslinin ilmî faaliyetlerini yürüttüğü bir dönem olması hasebiyle önem arz etmektedir. Zira bu nesil sahâbenin ve bilhassa büyük tâbiûnun ilmî mirasını küçük tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn kuşağına aktarma noktasında bir köprü görevi görmüştür. Dolayısıyla bu dönemi anlamak, tedvîn ve sonrasında kemal noktasına ulaşan sistemli hadis rivayetinin, ehl-i hadis-ehl-i re'y ayrımının ve fıkhî mezheplerin temellerinin anlaşılmasını sağlayacaktır. İlgili dönemde sistematik olarak rihleler henüz başlamadığı için ilmî faaliyetler Hicâz, Kûfe ve Basra gibi belirli ana merkezler etrafında yürütülüyordu. Dönemin daha yakından ve ayrıntılı olarak görülebilmesi için her bir merkezde ilmî olarak öne çıkan şahsiyetlerin hadis, tefsir, fıkıh gibi farklı disiplinler açısından ayrı ayrı incelenmesi gerekmektedir. Bu şahsiyetlerin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz İbrahim en-Nehaî'dir (ö. 96/714). Alkame (ö. 62/782) ve Esved (ö. 75/694) gibi Kûfe'nin en önde gelen isimlerinin ilmî birikimini almış olmasının yanında A'meş (ö. 148/765), Mansûr (ö. 132/750) ve Hammâd (ö. 120/738) gibi talebeler yetiştirmesi ve döneminde "İrak'ın fakihî" olarak bilinecek bir mertebede bulunması Nehaî üzerinde detaylı çalışmalar yapılmasını gerektirecek etkenlerden birkaçıdır.

Hicrî II. asırda sistemli rivayet oturmuş, fıkhî mezhepler teşekkül etmiş ve hadis, fıkıh, tefsir gibi ilim dalları müstakil olarak icra edilmeye başlanmıştır. Ancak bu dönemde de belirli bölgelerin öne çıkan isimleri bulunmaktadır. Örneğin,

* Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, fuatfutsi@gmail.com,
orcid: 0000-0003-4964-765X.

Medine'de İmam Mâlik (ö. 179/795), Şam'da Evzâî (ö. 157/774), Mısır'da Leys b. Sa'd (ö. 175/791) dönemin önemli âlimlerdir. Bu isimlerden biri ve bıraktığı etki açısından belki de en önemlisi önce Kûfe, sonrasında Bağdat'ta faaliyet gösteren Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Daha sonraları Hanefiler olarak anılacak ekolün sistematik anlamda kurucusu kabul edilen Ebû Hanîfe, kendinden önce Kûfe'de devam eden ilmî mirası özellikle hocası Hammâd vasıtasıyla devralmış ve kendi usûlî prensipleriyle bu faaliyeti devam ettirmiştir. Ebû Hanîfe üzerine yapılan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte aşağıda değerlendirmesi yapılacak olan doktora tezi dışında ülkemizde onun fikhını, ilmîni devraldığı Nehaî'nin fikhı ile mukayese eden bir eser mevcut değildir.

Ülkemizde Nehaî üzerine üçü fıkıh biri hadis alanında yapılan dört yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Buna mukabil tarafımıza ait doktora tezi ve 2021 yılında tamamlanan, Eyüp Ertan'ın "İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin Fikhî Görüşlerinin Mukayeseli Analizi" isimli doktora tezi ve 2022 yılında tamamlanan Abdullah Önder'in İbrâhim en-Nehaî, Fıkıhçılığı ve Hanefî Mezhebine Etkisi dışında doktora düzeyinde bir çalışma bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe hakkında ise farklı disiplinlerde yapılmış çok sayıda yüksek lisans ve doktora çalışması bulunmaktadır. İlgili tez 2023 yılında Son Çağ Kültür Yayınları tarafından okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bu çalışmada, ilgili eserin bir değerlendirmesi yapılacak olup, değerlendirmede yayımlanan baskı esas alınacak, gerekli görüldüğü yerlerde teze atıfta bulunulacaktır.

Çalışma bir giriş, beş bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı ve kaynakları gibi konulara yer verilmiştir. Birinci bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin hayatları, ilmî kişilikleri, hoca ve talebeleri gibi meseleler ele alınmıştır. İkinci bölümde Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin delillere yaklaşımlarının mukayesesine yer verilmiş, usulde ihtilâf ettikleri konular ve usullerinin benzer yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üç, dört ve beşinci bölümlerde ise Nehaî ve Ebû Hanîfe'nin ibadetler, özel hukuk ve kamu hukuku alanlarındaki fikhî görüşleri aktarılarak aradaki farklar gösterilmek istenmiştir. Sonuç kısmında ise ulaşılan neticeler okuyucuya sunulmuştur.

Öncelikle çalışmanın, iddialı ismine mukabil çok sayıda bilgi ve yazım hatası içerdiği belirtilmelidir. Tespit edilebildiği kadarıyla, on başlık altında incelenecek bu hatalar şunlardır:

1. Yazım hataları, 2. Kaynaksız bilgi, 3. Verilen kaynakta aktarılan bilginin olmaması, 4. Verilen bilgi ile atıf yapılan kaynaktaki bilginin farklı olması, 5. Anlaşılmaz cümle yapıları, 6. Hakkında bilgi verilen veya kaynakta zikredilen kişilerin isimlerinde karıştırmalar ve yanlışlar, 7. Tercüme hataları, 8. Eserin kendi içinde bütünlük taşıyıp taşımadığı, 9. Başlıkların altında başlıkla ilgisiz bilgi bulunması, 10. Kaynak isimlerinde hatalar.

1. Yazım Hataları

İlk bakışta basımdan kaynaklandığı izlenimini veren bazı yazım hatalarının tez ile karşılaştırıldığında orada da mevcut olduğu görülmüş ve yapılan incelemede tezin, ufak farklılıklar hariç, yeniden bir gözden geçirmeye tâbi tutulmadan olduğu gibi basıldığı anlaşılmıştır. Sayısı çok fazla olduğu için burada tek tek gösterilme imkânı olmayan bu hataların hem tez halindeyken düzeltilmemiş olması, hem basılırken aynen tekrarlanması dikkat çekicidir.

2. Kaynaksız Bilgi

Eserde yer yer kaynaksız bilgilere rastlanmaktadır. Örneğin sayfa 13'de "İrak bölgesinde Medine'ye nisbetle Hz. Peygamber'in hadisleri azdı." gibi bir bilgi verilmekte ancak bununla alakalı herhangi bir kaynak belirtilmemektedir. Yine sayfa 42'de Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) hadisleri uydurduğunu söyleyen kimseler bulunduğu söylenmiş ancak bunların kim olduğuna dair bir açıklama ve kaynak yer almamıştır. Sayfa 111'de "Ebû Hanîfe mürsel hadislerle amel noktasında Nehaî'den etkilenmiştir." denilmekte ancak buna delil teşkil edebilecek bir örnek veya kaynak verilmemektedir. Sayfa 112'de "Ebû Hanîfe'nin tâbiînden yaptığı mürsel nakilleri çoğu zaman fetvalarında kullanırken, bazen de bunlara muhalefet ettiği görülmektedir." ifadesi yer almakta ancak yine herhangi bir örnek veya kaynak zikredilmemektedir. Sayfa 149'da "Kim oraya girse emniyette olur." âyeti hakkında "Bu ayette geçen من (her kim) kelimesini âmm bir kelime olarak kabul etmiş, âmm olan bu ayetin, kısas uygulanması için zanni delil olan âhad haberle tahsis edilemeyeceğini ifade etmiştir." sözlerine yer verilmiş ancak bir kaynak kullanılmamıştır. Devam eden sayfada verdiği kaynak incelendiğinde ise bu sözün Nehaî'nin bir ifadesi değil, Kal'aci'nin (ö. 2014) Nehaî'nin fetvalarından yaptığı bir çıkarım olduğu görülmektedir.¹ Nitekim o dönemde böylesi usul konularının bu ifadelerle söylenmesi beklenemez.

3. Verilen Kaynakta Aktarılan Bilginin Olmaması

Çalışmada bazen verilen bilgilerin atıf yapılan kaynakta olmadığı tespit edilmiştir. Örneğin sayfa 14'de "Ayrıca bölgede Şîa, Mürcie ve Havâric vb. birçok itikâdî fırka mensupları da bulunuyordu. Bu vb. sebeplerin etkisi serbest düşünmeyi esas alan, akli ön plana çıkaran re'y ekolünün doğmasına sebep olmuştur." bilgisine yer verilmekte ve Ebû Zehre'nin (ö. 1974) Ebû Hanîfe

¹ Muhammed Revvâs Kal'aci, *Mevsûatü fîkhi İbrâhim en-Nehaî* (Kahire: Matâbiu'l-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1399/1979), 767-768.

hakkındaki eserinin 20. sayfasına atf yapılmaktadır. Ancak ilgili kaynağa bakıldığında bölgede ortaya çıkan gruplardan bahsedilmekle beraber “Bu vb. sebeplerin etkisi” diye devam eden cümle ile alâkalı herhangi bir bilgiden söz edilmemektedir.² Bu, muhtemelen yazarın ilgili sayfadan kendi yaptığı bir çıkarımdır. Ancak dipnotu bu cümlenin sonuna eklediği için ilgili kaynakta böyle bir bilgi varmış izlenimini uyandırmaktadır.

Sayfa 39’da “Nehaî hadisleri senedinden çok metin yönünden tenkide tâbi tutar.” denilmektedir. Ancak verilen kaynaklara bakıldığında bu yönde bir bilgi bulunmamaktadır.³ Eğer ilgili kaynaklarda Nehaî’den aktarılan “Ben bir hadisi işitirim, onun alınacak kısmını alı, gerisini bırakırım.” gibi sözlerinden yola çıkarak böyle bir değerlendirme yapılıyorsa, bu doğru değildir. Nehaî’nin senede verdiği önem yapmış olduğumuz doktora çalışmamızda detaylı olarak işlenmiş olup burada konu dışına çıkmamak adına bu kısma değinilmeyecektir.⁴ Ancak yanlış anlamadan kaynaklandığını düşündüğümüz bu cümleyi sanki verilen kaynaklarda geçiyormuş gibi aktarmak yanlış usuldür.

Sayfa 49’da Alkame b. Kays hakkında “Hadis senedlerini ezbere bilen.” cümlesi yer almakta ancak verilen kaynakta böyle bir ifade bulunmamaktadır.⁵ Verilen kaynaktaki sayfadan bir sonraki sayfada Abdullah b. Mes‘ûd’un (ö. 32/652) ilmini bilme noktasında bir üstünlüğü olduğundan bahsedilmekte ise de bunun hadis senedleriyle bir ilgisi yoktur. Ayrıca o dönem için “hadis senedlerini ezbere bilme” ifadesi anlamsızdır. Zira Alkame muhadram olup ilminin büyük kısmını sahâbeden almaktadır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.v.) ile arasında sadece sahâbe vardır. Yine sayfa 63’de Hammâd b. Ebî Süleymân hakkında “Hadisleri râvileriyle birlikte söylemeye dikkat ederdi.” ifadesi ver almakta ancak verilen kaynakta böyle bir bilgi yer almamaktadır.⁶

2 Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe hayâtühü asruhû-ârâühü ve fikhüh* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1411/1991), 20.

3 Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1409/1988) 4/225.

4 Bk. Ali Fuat Futsi, *Rivâyetleri Bağlamında İbrâhim en-Nehaî* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

5 İbn Hacer el-Askalanî, Ebû’l-Fazl İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, thk. İbrâhim ez-Zeybak – Âdil Mürşid (BeyruHaydarâbâd: Meclisü Dâirati’l-Maârif, 1367/1948), 7/276-277.

6 Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982), 5/236;

4. Verilen Bilgi ile Atıf Yapılan Kaynaktaki Bilginin Farklı Olması

Kitapta yer alan bilgilerden bazılarının atıf yapılan kaynakla farklılık arz ettiği görülmüştür. Örneğin sayfa 34'de Nehaî'nin Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylediği zikredilmiş ancak verilen kaynağa bakıldığında, bahsedilen kişinin Hammâd b. Ebî Süleymân olduğu görülmüştür.⁷ Yine sayfa 39'da "Daha sonra insanlar hadis ezberleme konusunda gevşek davranınca Kur'an'ın da başlangıçta ezberlenerek korunduğunu, sonradan yazıldığını ifade ederek hadislerin yazılarak korunmasını tavsiye etmiştir." ifadelerine yer verilmiştir. Ancak ilgili kaynağa bakıldığında Nehaî hocalarını kastederek "Onlar, kitabeti (hadis yazımı) hoş görmüyorlardı. Daha sonra insanlara arız olan tembellikten dolayı bunu mübah saydılar." demekte ve buna gerekçe olarak Kur'an'ın yazımını örnek vermektedir.⁸ Dolayısıyla burada Nehaî'nin hadis yazımına karşı bir tavsiyesi bulunmamakta, sadece hocalarının kitabet konusundaki tavırlarının ne olduğunu nakletmektedir.

Sayfa 84'de Ebû Hanîfe hakkında aktarılan "İnsanlar kendisine sultanlara duydukları gibi saygı duyuyorlardı." ifadesinin kaynağına bakıldığında ilgili sözün Nehaî hakkında söylendiği görülmektedir.⁹ Sayfa 114'de Hanefî usulcülerinin sözleri olarak aktarılan pasaj, verilen kaynakta Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) sözleri olarak yer almaktadır.¹⁰ Sayfa 115'de "Ona (Ebû Hanîfe) göre bu hadis (yağmur duası ile ilgili olan) şazdır." ifadesi yer almakta ancak kaynağa bakıldığında ifadenin Serahsî'ye (ö. 483/1090) ait olduğu ve "O'nun (Hz. Peygamber) bu hususta namaz kılması ile ilgili nakledilen hadis şazdır." şeklinde yer aldığı görülmektedir.¹¹ Yani hadisin şaz olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe değil, Serahsî'dir. Yine sayfa 118'deki "Ebû Hanîfe'ye göre âhad haber yakın bilgi ifade etmez." sözü de Serahsî'nin kendi sözü olup Ebû Hanîfe'nin içtihadlarından tahrîc yoluyla çıkarılan bilgilerdendir.¹²

7 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbü's-sikât* (Haydarâbâd: Matbaa Meclis-i Dâirati'l-Osmaniyye, 1398/1978), 4/160.

8 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 193.

9 Havcî, Muhammed b. el-Hasan, *el-Fikru's-sâmi fî târih'l-fıkh'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 358.

10 Serahsî, Ebû Bekir Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989).

11 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/77.

12 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/80.

5. Anlaşılma Cümle Yapıları

Çalışmada çok sayıda cümlede hata olduğu tespit edilmiş, bu hataların cümleyi anlama noktasında ciddi sıkıntılar meydana getirdiği görülmüştür. İlk bakışta bunların basım hatası olabileceği düşünülebilirse de, tez ile karşılaştırıldığında aynı cümlelerin orada da bulunduğu müşahade edilmiştir. Bu cümlelerin her birini burada zikretmeye gerek olmadığından birkaç örnek ile yetinilecektir. Örneğin henüz önsözün ilk paragrafında “Sınırlı sayıda olmakla birlikte Abdullah b. Mes‘ûd’un, Alkame b. Kays’ın Hanefî Mezhebine etkileri hakkında çalışmalar yapılmış, ancak İbrahim en-Nehaî ile Ebû Hanife’nin görüşlerinin mukayese edildiği, analizlerin yapıldığı bir araştırma mevcut değildir.” gibi bir cümle yer almaktadır. Sayfa 27’de “Bununla birlikte şakacı bir kişiliğe sahip olduğu insanların hatalarını şaka yollu ifade etmektedir.” gibi hatalı bir cümle yer almakta yine sayfa 32’de “Nehaî ve Saîd b. Müseyyeb gibi fakihler farazi meseleler üretilip çözümler üretilmezdi.” gibi anlamsız bir cümle bulunmaktadır. Sayfa 111’de “Nehaî kolay geldiği için hadisleri mürsel olarak rivayet ettiğini ifade etmiş, bununla birlikte rivayet ettiği mürsel hadisleri çoğu zaman verdiği fetvalarında kullandığı görülmektedir.” şeklinde hatalı bir cümle bulunmaktadır. Birkaç örneği zikredilen bu gibi cümle yapıları ne yazık ki kitabın birçok yerinde mevcuttur. Ancak değerlendirmenin boyutları açısından bu kadarı yeterli görülmüştür.

6. Hakkında Bilgi Verilen veya Kaynakta Zikredilen Kişilerin İsimlerinde Karıştırmalar ve Yanlışlar

Kitapta yer yer zikredilen isimlerde hatalar, bazen de bir ismi farklı bir kişi sanmaktan kaynaklanan yanlışlar bulunmaktadır. Örneğin sayfa 37’de Mugîre b. Miksem’in (ö. 133/750) ismi Mugîre b. Mukassem olarak verilmiş ve devam eden sayfalarda bu kullanım tekrarlanmıştır. Sayfa 38’de dipnotta Muhammed b. Ebû Zehv’in (ö. 1983) ismi Ebû Zehû olarak yazılmış ve kaynakçada da aynen tekrar edilmiştir. Sayfa 42’de Ebû Hüreyre’nin ismi Ebû Huriye olarak yazılmış olup, tezde de aynı şekilde yer almıştır. Sayfa 46’da Abîde es-Selmânî’nin (ö. 72/691) ismi Ubeyde olarak zikredilmiş ve ilerleyen sayfalarda bu şekilde yer almaya devam etmiştir. Sayfa 52’de Kâdî Şüreyh’in (ö. 80/699) ismi Kâdî Şeyh olarak yer almış ve tezde de aynı şekilde ifade edilmiştir. Sayfa 65’de Zübeyd el-Yâmî’nin (ö. 122/740) ismi Zübeyde olarak zikredilmiş ve aynı şekilde yer almaya devam etmiştir. Yapılan bu hataların tezde de bulunması meselenin basım hatasından değil, bir kısmının özensizlikten bir kısmının ise isimlerin nasıl okunacağına dair herhangi bir araştırma yapılmamasından kaynaklandığını göstermektedir. Oysa sadece *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’ne bile bakılsa bazı hataların önüne geçilebilirdi.

Sayfa 43'de Kal'acı'den yapılan bir alıntıda Nehaî'nin oğlu olarak zikredilen Gıyâs b. İbrâhim (ö. ?), Hafs b. Gıyâs b. Talk (ö. 194/810) ile karıştırılmıştır. Yine A'meş'den nakledilen "Ey fukaha sizler tabip, bizlerse eczacılarız." sözünün sayfa 81'de Ebû Hanîfe'nin sözü olarak aktarıldığı görülmektedir. İlmî açıdan daha sıkıntılı olan bir başka konu ise sayfa 97'de yer almaktadır ki orada Cerîr b. Abdillâh'ın (ö. 51/671) Mugîre b. Şu'be'ye (ö. 50/670) "Ebû Hanîfe'nin önüne diz çök otur ondan fıkıh öğren, Nehaî eğer bugün yaşasaydı, Ebû Hanîfe'nin önüne oturup ilim öğrenirdi." dediği nakledilmektedir. Burada öncelikle çok bariz bir bilgi hatası vardır ki o da, Cerîr b. Abdillâh ve Mugîre b. Şu'be'nin sahâbî olmaları ve sırasıyla hicrî 50 ve 51 yıllarında vefât etmeleridir. Bu da Ebû Hanîfe'nin doğumundan otuz yıl önce iki ismin de vefât ettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu sözü söylemiş olmaları imkânsızdır. Böylesi bir hatanın nasıl yapıldığını anlamak için verilen kaynağa bakıldığında orada "Kâle Cerîr, kâle li Mugîre" şeklinde bir ifade olduğu görülmektedir.¹³ Anlaşıldığı kadarıyla yazar, bu iki ismin kim olabileceği hususunda herhangi bir araştırmaya gitmemiş, bunun yerine aklına ilk gelen isimleri çelişkiye düşeceğini bile fark etmeyerek teze ve daha sonra kitaba kaydetmiştir. Oysa burada zikredilen isimlerden biri Mugîre b. Miksem, diğeri de onun talebesi olan Cerîr b. Abdilhamî'dir (ö. 188/804). Kaldı ki tercümede de yanlışlık olup Mugîre'nin Cerîr'e söylemiş olduğu söz, Cerîr'in Mugîre'ye sözü olarak aktarılmıştır.

7. Tercüme Hataları

Tezde ve dolayısıyla kitapta yapılan tercümelerin bir kısmında hatalar olduğu fark edilmiştir. Örneğin sayfa 41'de "Beyhakî de Nehaî'nin Mürsellerinin genellikle Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığını, bizzat Abdullah b. Mes'ûd'dan duyduğu hadisler için 'حدثني فلان', Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinden duyduğu hadisler için ise 'قال ابن مسعود' ifadesini kullandığını ifade etmiştir." şeklinde aktarılan bir cümle yer almaktadır. Tercümedeki hatalara geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki Nehaî'nin, İbn Mes'ûd ile görüşmesi imkânsızdır. Zira İbn Mes'ûd'un vefâtı hicrî 32, Nehaî'nin doğumu ise 46 yılıdır. İlgili kaynakta ise Nehaî "Şayet size 'Kâle Abdullah' derssem, o Abdullah'ın ashâbının bir grubundan yaptığım bir nakildir. Ancak rivayeti bir kişiden duyduğumda, o kişinin ismini size söylerim." demektedir.¹⁴ Yani İbn Mes'ûd'dan duymak gibi bir ifade geçmemektedir. Sayfa 43'de "Ondan (Nehaî) sonra Irak Re'y ekolü 'Irak Fıkhı' (Irak ekolü) olarak anılmaya başlanmıştır." şeklinde bir aktarım mevcuttur. Ancak kaynağa

¹³ Zehebî, *Siyer*, 6/403.

¹⁴ Darekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvî v. diğ. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/226.

bakıldığında tercümenin “Irak ehline gelince, onlar re’ye meyilliydiler. Reisleri ve re’y bayrağını taşıyan kişi ise Nehaî idi. Bundan (Re’ye olan meyil) dolayı onlara Iraklılar denilmiştir.” şeklinde olduğu görülmektedir.¹⁵ Sayfa 79’da Ebû Hanîfe’nin İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) hakkında “Bizim kadı efendi bu meselde tam altı yerde hata etmiştir.” sözü aktarılmakta ancak ilgili kaynakta bu sayı yedi olarak geçmektedir.¹⁶ Ayrıca kaynakta gelen “İnne’l-kâdî ehtae” ifadesinin bu şekilde tercüme edilmesi akademik üslup açısından uygun gözükmemektedir.

Sayfa 98’de “Hakkında hüküm bulunmayan konularda mezhep imamının usul kaidelerine göre fetva verme işi sadece Hanefî mezhebine has bir durum değildir. Ancak tahrîç ehli çeşitli adlarla (Hanefî, Şâfi gibi) anılıyordu. Ebû Hanîfe tahrîc ehlinden yazılmaz çünkü çağdaşı olan Müctehidler tarafından ‘Ehl-i Re’y’ kabul ediliyordu.” şeklinde bir bilgi yer almaktadır. İlk bakışta bir bütünlüğü olmadığı görülen bu ifadelerin kaynağına gidildiğinde farklı farklı cümlelerin bir araya getirilmeye çalışıldığı görülmüştür. İlk cümle kaynakta Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (1176/1762) Ebû Hanîfe hakkındaki iddialarının aslında tahrîcin Hanefilere ve ehl-i re’ye mahsus olmadığı yönünde bir itirafı da içinde barındırdığı yönünde, Dihlevî’nin sözlerinden yapılan bir çıkarım olarak aktarılmaktadır. İkinci cümle de birkaç satır sonra Dihlevî’den yapılan bir alıntının sadece son kısmı olarak aktarılmakta olup, hususen bu kısmın alıntılanması anlamsız gözükmektedir. Son cümle ise tamamen hatalıdır. Şöyle ki kaynakta Dihlevî’nin Ebû Hanîfe’yi tahrîc ehli olarak kabul etmesinin ve bu nedenle onu ehl-i re’y saymasının doğru olmadığı, eğer böyle kabul edilecekse o takdirde Ebû Hanîfe’nin çağdaşı olan âlimlerin tahrîc nedeniyle onu re’y ile vasıfladıklarının ispat edilmesi gerektiği söylenmektedir.¹⁷ Oysa verilen tercüme ile bu ifadelerin alâkası olmadığı açıktır. Ayrıca ifadelerdeki yazım hataları da dile getirilmelidir.

Sayfa 110’da “Mürsel hadis; Tâbiünden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbinin ismini atlayarak naklettiği hadistir. Usûl-i fıkıh alimleri ise mürsel hadisi tanımlarken; tâbiünden veya sonraki nesilden birinin ‘Hz. Peygamber şöyle dedi’ diyerek rivayet ettiği hadistir, şeklinde tanımlarlar.” denilmekte, nakledilen bilginin kaynağına gidildiğinde yine tercüme hataları olduğu görülmektedir. Zira kaynakta mürsel hadis tâbiünün “Kâle Resûlullah” diyerek rivayet ettiği hadis olarak tanımlanmakta ve sahâbeden bahsedilmemektedir.¹⁸

15 Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, 383.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/165.

17 Abdülmecid Mahmud Abdülmecid, *el-İttihâcâtü’l-fikhiyye inde ashâbi’l-hadis fi’l-karni’s-sâlisi’l-hicrî* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1399/1979), 88-89.

18 Süyûtî, Ebû’l-Fazl Calâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takribu’n-Nevâvî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâreyâbî (Beyrut: Mektebetü’l-Kevser,

Nitekim sahâbe âdil kabul edildiği için, tâbiinin ismini zikretmediği kişinin kesin olarak sahâbi olduğu bilinen durumlarda herhangi bir sorun kalmayacaktır. Oysa mürsel rivayetler özellikle ehl-i hadis tarafından zayıf sayılmaktadır. Ayrıca yine burada da yapılan yazım yanlışları dikkat çekicidir ve bu sebeple olduğu gibi alıntılanmıştır.

8. Eserin Kendi İçinde Bütünlük Taşımaması

Eser yer yer kendi içinde çelişkilere düşmekte, önce aktarılan bilgi daha sonra tam tersi olarak sunulmaktadır. Mesela sayfa 32’de Nehaî’nin hayattayken hak ettiği üne kavuşamadığı, ancak ölümünden sonra görüşlerinin nakledilmesiyle ünlü bir fakih olduğu söylenmekte fakat sayfa 45’de “Nehaî’nin sadece Kûfe halkı tarafından değil, diğer bölgelerde yaşayan insanlar tarafından da bilindiği anlaşılmaktadır.” denilerek bu konuda örnek sunulmaktadır. Sayfa 88’de Ebû Hanife’nin yazdığı bir eser bulunmadığı belirtildikten hemen sonra *el-Fıkhu’l-ekber* kitabının ona ait olduğunda İslâm âlimlerinin ittifakı olduğu söylenmiş, devamında *er-Risâle* adlı eserin bizzat onun tarafından yazıldığı belirtilmiştir.

Sayfa 143’de akılla idrak edilebilecek konularda Nehaî ile Ebû Hanife arasında farklar bulunduğu belirtilmiş ancak zikredilen ifadelerde herhangi bir fark olduğu görülmemiştir. Sayfa 147’nin başında “Nehaî herhangi bir konudaki mutlak nehyin tahrime (haramlık) delalet ettiğini kabul etmektedir.” denilmekte ancak aynı sayfanın sonunda “Nehaî mutlak nehyin kerahet ifade ettiği görüşünü benimsemiş” ifadelerine yer verilmektedir.

9. Başlıkların Altında Başlıkla İlgisiz Bilgi Bulunması

Eserde zaman zaman, yer alan ifadelerin, ilgili olduğu başlıkla alakasının olmadığı, bazen de başlık altında çok sayıda gereksiz bilginin yer aldığı görülmüştür. Örneğin sayfa 31’de Nehaî’nin ilmî kişiliğini ele alan başlık altında Nehaî’nin Emevî yönetimi ile arasının bozulmasından dolayı, üzerinde “Allah, İbrâhim’in dostu ve yardımcısıdır.” yazılı bir yüzükle dolaştığı bilgisine yer verilmektedir. Sayfa 46’da başlayan hocaları kısmında, hocaları ile ilgili çok sayıda gereksiz bilgiye yer verilmiş ancak Nehaî ile irtibatlarına hemen hemen hiç değinilmemiştir.

Sayfa 58’de başlayan Nehaî’nin talebeleri kısmında yine çok sayıda gereksiz bilgi bulunmakta ve Nehaî ile irtibatlarına çok az yer verilmekle birlikte asıl cevapsız kalan soru dokuz kişi olarak kaydedilen bu talebelerin neye göre

belirlendiğidir. Zira bazı isimlerin Nehaî ile olan irtibatı son derece azdır. Çok daha yakın talebeleri varken bu isimlerin zikredilmesi ilginçtir. Ayrıca sıralamaya da özen gösterilmemiş, en yakın talebelerinden Hammâd dördüncü, A'meş sekizinci sırada yer almıştır. Örneğin altıncı sırada zikredilen Ebû İshâk eş-Şeybânî'nin (ö. 139/755) Nehâî ile irtibatı neredeyse yok denecek kadar azdır. Nitekim verilen kaynakta da kendisi Şa'bi'nin (ö. 104/722) ashâbı içinde sayılmakta, ricâl eserlerinde hocaları arasında Nehaî yer almamaktadır.¹⁹ Tamamladığımız doktora çalışması sırasında bu kişinin Nehaî'den hiçbir rivayetine rastlanmamıştır. Yine talebeleri arasında zikredilen Abdullah b. Şübrüme'nin (ö. 144/761) Nehaî'den sadece bir mevkûf rivayeti bulunmaktadır. Ayrıca Ertan'ın tezinde tâbiün imamlarından Habîb b. Ebî Sâbit de (ö. 119/737) Nehaî'nin ashâbı arasında zikredilmekte olup bu isim kitapta çıkarılmış gözükmemektedir. Yine tezde Mansûr b. Mu'temir'in olduğu kısım kitapta, baskı hatası olduğu anlaşılan bir nedenden yer almamıştır. Sayfa 84'de Nehaî'nin vefâtı başlığı altında yaşadığı dönemin ferahlığı, ülkenin sınırlarının genişlemesi, birçok ulusun Müslüman olması gibi konuyla alakasız birçok bilgiye yer verilmiştir.

10. Kaynak İsimlerinde Hatalar

Kitapta bazen kaynak isimlerinde bazen de kaynağın veriliş biçimlerinde hatalar olduğu gözükmemektedir. Örneğin 10. dipnotta Muhammed Ebû Zehre'nin *Ebû Hanîfe hayâtühû asruhû-ârâühû ve fikhüh* isimli eseri *Ebû Hanîfe Hayâtühû ve Âsâruhû Ârâuhû ve Fikhuhû* şeklinde yazılmış olup kaynakçada da aynı haliyle yer almıştır. 191. dipnotta tam haliyle verilen Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Tehzîbü'l-esmâ* isimli eseri 34. ve 94. dipnotlarda kısa haliyle zikredilmiştir. Yine öncesinde sadece Nevevî olarak zikredilirken 138. dipnotta tam isim verilmiştir. 7. Dipnotta Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyerü a'lamin-nübelâ* isimli eseri *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ er-Risâle* şeklinde verilmiş ve aynı kaynağın verildiği bütün dipnotlarda bu devam ettirilmiştir. Oysaki er-Risâle kitabın ismi değil yayıncının ismidir. İlk geçtiği yerde kısa künyesi verilen Aynî'nin (ö. 855/1451) *Nuhabü'l-efkâr* isimli eseri daha sonra geçtiği 27. dipnotta ilk kez geçiyormuş gibi uzun künye ile verilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdat* isimli eseri geçtiği bütün dipnotlarda kısa künye ile verilmiştir. Ayrıca *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'da olduğu gibi bu eser de birçok yerde *Târîhu Bağdâd Beşşâr* şeklinde zikredilmiştir. Hâlbuki Beşşâr kitabın isminden bir parça değil, eseri tahkik eden Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un ismidir. Özel bir çaba sarf edilmeden ilk bakışta göze çarpan

19 İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, thk. Abdül-Alîm Abdül-Azîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 1/429.

dipnotlardaki bu hataların özensizlikten kaynaklandığı görülmektedir.

Bunların dışında gramer hataları, akademik üslup konusundaki sıkıntılar gibi diğer konular da göze çarpan eksiklerdir. Tezin hazırlanması sırasında ve sonrasında kitaplaştırılması aşamasında bu kadar hatanın nasıl düzeltilmediği merak konusudur. Akademik süreçlerde bu hataların fark edilmemesi de teze ilgili problemin yazarı aşan bir tarafı olduğunu da göstermektedir. Ertan'ın çalışması; tez izleme, savunma jürileri kadar yayımlanma aşamasında editoryal süreçlerin yeterince ve gerektiği gibi işletilmemesinin nasıl sonuçlar doğurabileceğine dair bir örnek olmuştur.



Did al-Albānī know *uřūl al-fiqh*? The Use of Legal Maxims (*qawā'id*) in the Works of Muḥammad Nāşir al-Dīn al-Albānī

Jonathan AC Brown*

One of the longest running criticisms directed against the Ahl al-Ḥadith/Salafī strain in Islamic thought is that its practitioners simply clumsily act on Hadiths and lack the understanding of how to weigh different types of scriptural evidence against one another or apply the hermeneutical and rational methods used to properly understand, delimit or extend their application. In the recent past, no paragon of Salafism has been tarred more frequently with this criticism than the late Albanian/Syrian Hadith scholar Muḥammad Nāşir al-Dīn al-Albānī (d. 1999). Fierce opponents of Salafism like 'Abdallāh b. al-Şiddīq al-Ghumārī (d. 1993) accused him of an ignorance of *uřūl al-fiqh* that left him unable to process and reconcile contrasting evidence (*adilla*), leading him to catastrophic misunderstandings that broke with scholarly consensus. "When he takes up rulings and their derivation, he stumbles like a night-blind camel, wandering in blind misguidance," wrote al-Ghumārī. Even the late Yūsuf al-Qarađāwī, less severe a critic of Salafism who praises al-Albānī as a Hadith scholar, nonetheless offered that, in al-Albānī's legal writings (*fiqh*), he had a *Zāhiri* inclination, since he acts more on particular scriptural proof texts (*juz'ī*) without heeding the Shariah's general objectives (*al-maqāşid al-kulliyya*).¹

Criticism of al-Albānī and Salafism for an alleged monstrous ignorance

* Prof. Dr., Georgetown University, brownj2@georgetown.edu.

1 'Abdallāh b. al-Şiddīq al-Ghumārī, *Itqān al-şan'a fī taḥqīq ma'nā al-bid'a* (Cairo: Maktabat al-Qāhira, 1426/2005), 55; Yūsuf al-Qarađāwī, *al-Fatāwā al-şādhda* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2010), 62-3.

of, in effect, *uṣūl al-fiqh* is linked to accusations of autodidacticism. Learning the Islamic sciences from books alone without the guidance of trained scholars and their tradition of living instruction (*talaqqī*) is often pointed to as a cause of religious extremism.² GF Haddad, a vociferous critic of al-Albānī, claims that the Hadith scholar had “no known teacher in any of the Islamic sciences.”³ I am not in a position to confirm or deny these claims, but al-Albānī’s students and proponents have contended that he had, in fact, studied at the hands of both jurists and Hadith scholars (though it seems impossible to deny that he studied under far fewer teachers than contemporaneous scholars).⁴ He studied Ḥanafī *fiqh* with his father and attended the intellectual salons of the famous Muḥammad Bahjat Bayṭār (d. 1976). In addition, he attended the Hadith lessons of the Syrian *muḥaddith* and historian Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh (d. 1370/1951).⁵

Al-Albānī actually regularly refers to and employs well-known interpretive and substantive legal maxims in his writings and recorded lectures. He refers to and employs principles of Ḥanafī *uṣūl al-fiqh* productively.⁶ In fact, he echoes critics above, stating that those who engage in rampant *takfīr* lack knowledge of jurisprudence and an understanding of *al-qawāʾid al-sharʿiyya*.⁷

The following is a list of maxims that I have come across:

*Al-muthbit muqaddam ʿalā al-nāfi and man ʿalima ḥujja ʿalā man lam ya ʿlam*⁸
*Lā yajūzu taʿkhīr al-bayān ʿan waqt al-ḥāja*⁹
*Al-ḍarūriyyāt tuqaddaru bi-qadrihā*¹⁰

2 Usāma Ibrāhīm Ḥāfiz, ʿĀṣim ʿAbd al-Mājid Muḥammad, Karam Zuhdī et al., *Ḥurmat al-ghuluww fī al-dīn wa takfīr al-muslimīn* (Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1425/2004), 64.

3 GF Haddad, *Albānī and his Friends: A Concise Guide to the Salafī Movement* ([London]: Aqsa Publications, 2004), 3.

4 See Stéphane Lacroix, “Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism,” in *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (New York: Columbia University Press, 2009), 63.

5 Abū Nāsir Ibrāhīm Abdul Rauf and Abū Mayram Muslim Ameen, *The Biography of the Great Muḥaddith Sheikh Muhammad Nāsiruddīn al-Albānī* (sic) (Riyadh: Darussalam, 2007), 26, 29; Muḥammad Ḥāmid ʿAbd al-Wahhāb and Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, *Aḥdāth muthīra fī ḥayāt al-shaykh al-ʿallāma al-Albānī* (Alexandria: Dār al-ʾImān, 2000), 17.

6 Al-Albānī, *Adab al-zafāf* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1409/1989), 178, 182.

7 Al-Albānī, *Fatāwā al-Shaykh al-Albānī*, ed. ʿUkāsha ʿAbd al-Mannān al-Ṭayyibī (Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1994), 239.

8 Al-Albānī, *Fatāwā*, 168.

9 Al-Albānī, *Fatāwā*, 114.

10 Al-Albānī, *Fatāwā*, 73, 455 (this appears in al-Shaʿrānī’s *Mizān al-kubrā*, 2:67).

Kull jumla ‘arabiyya an tuḥmala ‘alā al-ḥaqīqa wa laysa ‘alā al-majāz fa-idhā
ta ‘adhdharat al-ḥaqīqa ḥina ‘idhin yaqūlūn naṣīru ilā al-majāz.¹¹

Man ista ‘jala al-shay’ qabla awānihi ubtuliya bi-ḥurmānihi¹²

Al-‘ibra bi-‘umūm al-laḥz lā bi-khuṣūṣ al-sabab¹³

Man ubtuliya bi-shay’ min al-ma ‘āṣī fa’l-yastatir.¹⁴

Al-khāṣṣ muqaddam ‘alā al-‘āmm.¹⁵

Al-Albānī states in his lecture on marriage that “mā kāna ‘alā khilāf al-qiyās
fa-‘alayhi ghayruhu lā yuqās.”¹⁶

Al-naskh lā yulja’u ilā al-qawl bihi mā dāma al-tawfiq bayn al-aḥādīth
mumkinan bi-ḥayth lā yuraddu shay’ min al-adilla.¹⁷

11 Al-Albānī, *Fatāwā*, 510 (see, among many appearances, al-Haytamī, *al-Fatāwā al-ḥadīthiyya*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashli (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1419/1998), 240.

12 Al-Albānī, *Fatāwā*, 255, 365 (see al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa’l-naẓā’ir*, ed. Muḥammad al-Mu‘taṣim al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1414/1993), 283-85.

13 Al-Albānī, *Fatāwā*, 356-7.

14 Al-Albānī, *Fatāwā*, 268

15 Al-Albānī, *Adab al-zafāf*, 177.

16 I heard this in a recorded lecture entitled *al-Zawājfi al-Islām* on www.islamway.com in 2004. Apparently the contents have been made available in transcript and this citation can be found at <https://shamela.ws/book/7682/424>. Compare with the Ḥanafī principle cited in Shihāb al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad al-Zanjānī, *Takhrīj al-furū’ ‘alā al-uṣūl*, ed. Muḥammad Adīb Ṣāliḥ (Beirut: Maktabat al-‘Ubaykān, 1420/1999), 164-5; and, in the Mālikī school, al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li-aḥkām al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥifnāwī and Maḥmūd Ḥamid ‘Uthmān. 20 vols. in 10. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1994), 4:578 (*al-ḥāja wa’l-rukḥa lā yuqāsu ‘alayhā*).

17 Al-Albānī, *Adab al-zafāf*, 178, 182.

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler; başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadith*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

