



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: V | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2019

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor in Chief

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary

Yunus Aktı

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya
Baskı ve Cilt: Seçil 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 Andi

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

Tahsin Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif

Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboğlu

Uludağ Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi

Mirza Tokpınar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino

Eberhard Karls Universität Tübingen

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

2019

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

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Makaleler | *Articles*

Moğultay b. Kılıç'ın <i>el-Hasâisü'n-Nebevîyye</i> Telifi Hakkında Bir İnceleme <i>Güllü Yıldız</i>	7
Ḥadīth Indexes of the Ottoman Period before Concordance (al-Mu'jam al-Mufahras) <i>Mustafa Celil Altuntaş</i>	47
Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri <i>Hüseyin Hansu</i>	67
Memlükler Döneminde Muallak Hadis Tartışmaları ve Bedreddin ez-Zerkeşî <i>Fatih Çimen</i>	91
"Mânası Sahihtir" Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı Rivayetler <i>Sinan Pala</i>	115
Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar <i>Fatma Kızıl</i>	155

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu - Bekir Özüdoğru <i>Zeynep Ekici</i>	249
---	-----

Araştırma Notları ve Yazışmalar | *Research Notes and Correspondance*

İbn Hacer'e Göre İbn Ebû Hâtim'in <i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i> inde Metrûk/Metrûkü'l-hadîs Olarak Tavsif Edilen Râvilerin Durumu <i>Zühal Karakaya</i>	257
--	-----

MAKALELER
ARTICLES



Makale / Article

Moğultay b. Kılıç'ın *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* Telifi Hakkında Bir İnceleme

Güllü Yıldız*

Özet

Bu makale, VIII./XIV. asırda Kahire'de yaşamış dönemin önemli hadis hafızlarından Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) eserleri arasında zikredilen ve karışık mecmualar içerisinde günümüze ulaşan *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin müstakil bir eser olarak telif edilip edilmediği sorusunu cevaplandırmayı amaçlamaktadır. Söz konusu mecmuaların kim ya da kimler tarafından hangi amaçlarla ve ne şekilde bir araya getirildiği hususlarına açıklık getirilmeden bu sorunun cevaplanması mümkün değildir. Dolayısıyla öncelikle genel hatlarıyla da olsa mecmua derlemeciliğinin mantığına dair bir fikir edinilip Hz. Peygamber'le ilgili metinlerin bu mantık örgüsündeki yerinin değerlendirilmesi gerekmiştir. Ardından *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin yer aldığı, üçü Mağrib bölgesinde, biri İstanbul'da olmak üzere XVIII. ve XIX. asırlarda tertip edilen karışık mecmualar şekil ve muhteva açısından tanıtılmış ve hasâis nüshalarının mecmualardaki diğer metinlerle ilişkileri tespit edilmiştir. İncelenen mecmualardaki metinler arası ilişkiler, Moğultay b. Kılıç'ın hasâis metninin, Hz. Peygamber'e muhabbet sebebiyle ve ona dair bu anlatının bereketinden istifade gayesiyle müstakil olarak istinsah edildiğini ve benzer işleve sahip olduğu düşünülen metinlerle bir arada farklı tertiplere dâhil edildiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Moğultay b. Kılıç, *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*, mecmua, hasâisü'n-nebi, mecmua tertibi, *el-İşâre ilâ Sireti'l-Mustafâ*

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,
gullu.yildiz@marmara.edu.tr.

An Examination of the Compilation of Mughulṭāy ibn Qilij's al-Khaṣā'is al-Nabawiyya

Abstract

Mughulṭāy b. Qilij (d. 762/1361), a scholar of Turkic origin from Mamlūks' Cairo of the XIVth century, is considered to be one of the most prominent *ḥadīth ḥāfiẓs* of the time. Some titles as *al-Khaṣā'is al-Nabawiyya*, *Khaṣā'is al-Nabī*, *Khaṣā'is al-Rasūl* are cited among his works. The main aim of this article is to respond to the question that whether *al-Khaṣā'is al-nabawiyya* which reached us in four different miscellanies was written by Mughulṭāy b. Qilij as a separate book or not. It is impossible to answer this question without clarifying by whom, for what purpose and how these miscellanies were compiled. For this reason, it requires, first of all, a general evaluation of the logic of compiling miscellanies and the place of texts regarding the Prophet Muhammad in this context. Then it presents the four miscellanies in which the text of *al-Khaṣā'is* attributed to Mughulṭāy ibn Qilij was included, according to their forms and contents. Three of these miscellanies were compiled in Maghrib in between the XVIIIth and the XIXth centuries and the other one in Istanbul in the XIXth century. It also explains the relationships of the text of *al-Khaṣā'is* with other texts in the miscellanies. As a result, intertextual relations in the miscellanies in question indicate that the text of *al-Khaṣā'is* attributed to Mughulṭāy b. Qilij was extracted from the original text of his abridged *sīra*, *al-Ishāra ilā Sīrat al-Muṣṭafā*, copied independently for the love of the Prophet and to benefit from the blessing of this narrative, and compiled together with other texts which had similar functions.

Keywords: Mughulṭāy b. Qilij, *al-Khaṣā'is al-nabawiyya*, *majmū'a*, *khaṣā'is al-nabī*, compilation, *al-Ishāra ilā sīrat al-Muṣṭafā*

Giriş

Moğultay b. Kılıç, (ö. 762/1361) XIV. asır Memlûkler Kâhire'sinde yaşamış Türk asıllı bir hadis hafızıdır. Kâhire'nin en önemli medreselerinde ders okutan âlim, daha çok hadis ve rical alanlarında temayüz etmiştir.¹ Çoğunlukla hadis, rical ve siyer alanlarında ve şerh, hâşiye, ta'lik, muhtasar türünden eserler kaleme almıştır.² Siyer alanındaki teliflerinden biri, es-Süheylî'nin *er-Ravzû'l-Ünüfû* üzerine yazdığı *ez-Zehrû'l-Bâsim fî Sireti Ebi'l-Kâsim* adlı hâşiyesidir. Bir diğeri, *ez-Zehrû'l-Bâsim*'in muhtasarı olan *el-İşâre ilâ Sireti'l-Mustafâ* isimli eseridir.³ *ez-Zehrû'l-Bâsim*'in, sadece bir tam nüshasıyla günümüze ulaştığı; *el-İşâre*'nin ise dünyanın farklı kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunduğu bilinmektedir.⁴

Moğultay b. Kılıç'ın eserleri arasında *Hasâisü'n-Nebî*, *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*, *Hasâisü'r-Resûl*, *Mu'cizâtü'r-Resûl*, *A'lâmü'n-Nübüvve*, *Delâilü'n-Nübüvve* ve *Fezâilü'n-Nübüvve* başlıklı eserler de zikredilmektedir.⁵ Ancak bu başlıklarla kaydedilen eserlerin varlığı, mahiyeti ve müstakil birer eser olup olmadıkları hususları vuzuha kavuşmuş değildir.⁶ Moğultay b. Kılıç'ın kendi atıflarına bakıldığında sadece *Delâilü'n-Nübüvve* isimli eserine birkaç defa atıf yaptığı görülmektedir.⁷ Şâmî'nin (ö. 942/1536) de *Sübülü'l-Hüdâ*'da zikrettiği⁸ bu eserin, günümüze ulaşmış bir nüshası bilinmemektedir. Biyografik ve bibliyografik kaynakların Moğultay b. Kılıç'ın eserleri arasında zikrettiği diğer başlıklardan ise sadece *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*'nin yazma nüshalarının varlığı bilinmektedir.⁹ Ancak Moğultay b. Kılıç'ın bu eserine hiç atıf yapmamasının yanı sıra tabakat kitaplarında da böyle bir eserden bahsedilmemesi, biyografik ve bibliyografik

1 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği*, s. 100-144.

2 Eserleri hakkında bk. Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği*, s. 144-189, 303-306.

3 Moğultay b. Kılıç'ın bu ve siyerle ilgili diğer telifleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği*, s. 191-200.

4 Eserlerin nüshaları için bk. el-Müneccid, *Mu'cem*, s. 102, 112. Ayrıca her iki eserin muhakkikleri, mukaddimelerinde nüshalarla ilgili teknik bilgilere yer vermişlerdir. Bk. Moğultay b. Kılıç, *ez-Zehrû'l-Bâsim*, I, s. 47-49 (neşredenin mukaddimesi); Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre*, s. 21-22 (neşredenin mukaddimesi).

5 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 275; Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", *DİA*, XXX, 230; Ahatlı, "Hasâisü'n-nebî", *DİA*, XVI, 280.

6 Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği*, s. 193.

7 Moğultay b. Kılıç, *ez-Zehrû'l-Bâsim*, I, 499, 538.

8 Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, I, 347.

9 Muhammed Mahmud tarafından *Hasâisü'l-Mustafâ* başlığıyla 16 sayfalık bir risale halinde Mısır'da 1319 tarihinde yayınlandığı kaydedilmekle birlikte ne mezkûr yazma nüshaya ne de yayınlanmış haline ulaşabilmıştır. Dolayısıyla bu bilgi teyit edilememiştir. Bk. Brockelmann, *GAL, Supp.*, II, 47-48; el-Gâmidi, *ez-Zehrû'l-Bâsim*, I, 75; Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", *DİA*, XXX, 230.

çalışmalarda yer verilen Moğultay b. Kılıç'ın bu başlıkta bir eser telif ettiği bilgisini meşkûk hale getirmekte ve tahkikini gerektirmektedir.

Karışık mecmualar içerisinde günümüze ulaşan *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin Moğultay b. Kılıç tarafından telif edilmiş müstakil bir eser olup olmadığı sorusunu cevaplandırmayı amaçlayan bu çalışmada öncelikle ana hatlarıyla da olsa İslâm telif geleneğinde mecmua derlemeciliğini ele almak gerekmektedir. Daha sonra mecmualarda Hz. Peygamber'e dair hangi türden metinlere yer verildiğine değinilerek Moğultay b. Kılıç'a nispet edilen *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* nüshaları ve bu nüshaların içinde yer aldığı mecmualar incelenecektir. Söz konusu nüshaların aşağıda yer verileceği üzere ayrıntılı olarak ele alınması sonucunda *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin müstakil olarak telif edilmiş bir eser olmadığı ve müellifin *el-İşâre* isimli muhtasar siyerinden ilgili bölümlerin ayrıca müstakil olarak istinsah edilmesiyle oluşturulduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu ayrıştırma işleminin ne zaman, kim tarafından, neden yapıldığı bilinmese de metnin mecmualar içerisinde günümüze ulaşan nüshaları incelendikten sonra bazı değeriendirmeler yapılacaktır.

Mecmua Tertibi

Mecmua, “dağınık şeyleri bir araya getirmek, toplamak” anlamındaki cem' masdarından türetilmiş bir kavramdır ve genel olarak tek bir yazar veya şairin yahut çeşitli yazar veya şairlerin dinî ve dinî olmayan manzum veya mensur eserlerinin bir araya getirildiği derlemelere isim olarak verilmiştir. Mecmua ile birlikte söz konusu masdardan aynı anlama gelen mecâmî', mecma', câmi' gibi isimler de türetilmiştir.¹⁰ İslâm kültüründe mecmua türünün ilk olarak Hz. Peygamber'in hadislerinin derlenmesiyle ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bu derlemelerin tematik tasnifli olanları mecmua ile aynı kökten türeyen “câmi” ismi ile adlandırılmışlardır. “Hadis mecmuacılığı” olarak nitelendirilen bu ilk dönem örneklerin yanı sıra fıkıh, şiir, ahbar türünden çeşitli derleme eserlere “mecmû” ya da “mecma” adı verilmiştir.¹¹

Mecmualar temelde kişinin kendisi için derlediği bir seçki olması hasebiyle oldukça kişisel ve benzersiz tertiplerdir. Mürettibin bazen kendisi için değil sipariş üzerine bir başkası için mecmua tertip etmesi gibi durumlar da söz konusudur. Ancak her durumda mecmuanın içeriğini belirleyen ve metin seçimine esas teşkil eden bir kişinin tek bir mecmua için koyduğu kıstaslardır. Bu bağlamda mecmuanın “kişisel defter” şeklinde tarif edildiği de görülmektedir.¹²

10 İslâm kültüründe mecmuaların tanımı, türleri ve işlevi için bk. Uzun, “Mecmua”, *DİA*, XXVIII, 265-268.

11 Uzun, “Mecmua”, *DİA*, XXVIII, 266.

12 Paić-Vukić, “Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları”, s. 55. Örneęin Cemal Kafadar, dost meclislerinde okunmak maksadıyla sipariř usulüyle hazırlanmıř olan

Dolayısıyla şekil ve muhteva açısından bütün mecmuaları kapsayacak bir tanımlama geliştirmek imkân dâhilinde değildir.¹³ Çok çeşitli konulara dair kısa ve dağınık notlarla bezeli “kişisel defterler”den amacı ve sınırları oldukça belirgin olan ve özenle düzenlenmiş münşeât, şiir ya da fetva mecmuaları gibi “derleme kitaplar”a kadar iki uç noktası olan bir çeşitlilik söz konusudur. Bu ikinci türden mecmuaların bazılarının, gördükleri kabul nedeniyle tertip edildiği muhteva mahfuz tutularak tekraren istinsah edildiği de vakidir.¹⁴

Neden bir mecmua tertip edilir sorusuna cevap olarak genelde gündelik ihtiyaçların karşılanmasına yönelik meslekî saiklerle sürekli el altında bulundurulmuş metin parçalarının bir arada muhafaza edilmesi ya da edebî ve sanatsal zevkin tatmini şeklinde gerekçeler sunulmaktadır.¹⁵ Bazıları ise bir tür “okuma defteri”dir ve mecmua sahibi tarafından temelde kendisi için kayıt tutmak, okuduğu metinlerden kısa ya da uzun alıntıları not etmek amacıyla oluşturulmaktadır.¹⁶ Jan Schmidt bu türden mecmuaları “bir tür az ve öz kütüphane işlevi gören derlemeler” şeklinde nitelendirmektedir.¹⁷ Terzioğlu da “portatif kütüphane” tabirini kullanır.¹⁸ Mecmuada yer verilmek istenen metnin istinsah edilmesi, aynı zamanda onun daha iyi öğrenilmesine hizmet edeceği için mecmua tertip edilmesi önemsenen bir ilmi faaliyet olmuştur.¹⁹

Mecmualar, yukarıda sıralanan hususiyetleri dolayısıyla özellikle matbaa öncesi dönem için okur-yazarlık pratiklerine dair zengin bilgiler sunan kaynaklardır.²⁰ Mecmualar üzerinden, en çok alıntılanan ve mecmualarda sıklıkla yer verilen metinlerin ve bunların tertip edilerek tedavüle sokuldukları zaman ve mekân dağılımının tespiti, bilginin toplumsal kabulü ve karşılık bulması hususunda önemli veriler sunmaktadır.²¹

bir mecmuanın (“bir auteur seçkisi” diyor Kafadar) hikâyesini anlatır. Bk. Kafadar, “Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...”, s. 48-52.

13 Mecmuaları, tertip özellikleri, şekil özellikleri, dil ve muhteva bakımlarından tasnif etmeye yönelik bir deneme için bk. Kılıç, “Mecmûa tasnifine dâir”, s. 77-96.

14 Quinn, “Houghton MS Turk 11 ve kişisel mecmûaların söyledikleri”, s. 257; Paić-Vukić, “Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları”, s. 59.

15 Gürbüz, “Şiir mecmûaları üzerine bir tasnif denemesi”, s. 102; Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 317.

16 Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 293. Terzioğlu “okuma defteri” türünden bir mecmua olarak Niyazi-i Mısri’nin Gülşen-i Tevhid ismini verdiği mecmuasını incelemiştir. Bk. Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 291-321.

17 Schmidt, “Bir tür olarak Osmanlı mecmûalarının artı değeri”, s. 388.

18 Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 317.

19 Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 318.

20 Terzioğlu, “Mecmû’a-i Şeyh Mısri”, s. 293.

21 Paić-Vukić, “Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları”, s. 60. “Mecmuaları kültür tarihi kaynağı olarak kullanırken karşılaşılabilecek zorlukları göstermeye yönelik” bir yazı için bk. Quinn, “Houghton MS Turk 11”, s. 255-270.

Her kitabın bir tür derleme olduğu ileri sürülebilirse de yukarıda genel hatlarıyla işlevine değinilen mecmuaların, şekil ve muhteva itibarıyla herhangi bir kitaptan farklılaşan ve her biri kendine has bazı iddialara sahip olduğu açıktır.²² Dolayısıyla biricik olma özelliğini haiz bu metin derlemelerinin, genellemelerden kaçınarak tek tek ele alınmak suretiyle değerlendirilmeleri bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Mecmua, her şeyden önce bir seçki olduğu için bu seçkiye dâhil edilen metinlerin neden dâhil edildiği sorulması gereken en temel sorudur.

Çeşitli özellikleri dolayısıyla seçilen manzum veya mensur metinlerin belirli bir amaçla bir araya getirilmesi suretiyle tertip edilen mecmualar, yazılı ve sözlü kültürün önemli kaynakları arasında kabul edilmekle birlikte çoğunlukla Klasik Türk Edebiyatı çalışmalarının şiir bağlamında odaklandığı bir eserler bütünü olarak kalmış ve bu sebeple sınırlı bir yorumlamanın konusu olmuştur.²³ Ancak aşağıda incelenecek mecmuaların da göstereceği üzere karışık mecmuaların, edebî metinleri olduğu kadar belki daha fazla dinî metinleri muhtevi olduğu vurgulanmalıdır.

İslâm telif geleneğinde, başlangıcından bu yana gerek çeşitliliği gerekse yaygınlığı ile önemli bir yer tutan mecmualarda Hz. Peygamber'e dair çeşitli metinlere sıklıkla yer verildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in şahsiyetini, vasıflarını ve ona duyulan muhabbeti dile getiren şiirler, mecmualarda yer verilen metinlerin başında gelir. Sadece bu şiirlerden oluşan tematik mecmuaların yanı sıra karışık mecmualarda kendine yer bulan metin türlerinden biri belki de birincisi na'tlardır. Na'tların yanı sıra Hz. Peygamber'in hayatının belli dönemlerine odaklanan manzum mevlid ve mi'râciyyelere, hilye ve kırk hadis türünden eserlere de mecmualarda sıklıkla yer verildiği görülmektedir.²⁴ Bu yoğunluğun tabii bir yansıması olarak karışık mecmuaların içerisinde de Hz. Peygamber'le ilgili metinlerin oranının oldukça fazla olduğu düşünülebilir. Ancak

22 Kafadar, mecmualar açısından XVII. asrın yeni bir devir olduğuna dikkat çekmiştir. "Çelebiler ve mecmualar yüzyılı" olarak nitelendirdiği bu dönemde derlenen mecmuaların, "yeni içeriğin ve taze sözün peşinde" olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...", s. 46.

23 Bu sınırlılığı aşma noktasında öncü bir adım olarak, mecmua türüne hasredilmiş "Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı" başlığıyla 2011 yılında düzenlenen ilmi toplantı zikredilmelidir. Bu toplantıda sunulan metinlerin neşri için bk. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım (ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.

24 Mevlid, na't, mi'râciyye, hilye, kırk hadis gibi türler hakkındaki çalışmalar içerisinde bu metinlerin mecmualardaki varlığına odaklanan çalışmalar oldukça azdır. Bk. Murat Ak, *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları* (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014); Mustafa Atila, *Nu'ût-ı Nebeviyye Mecmûası (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)* (yüksek lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2012).

mecmualar üzerinde yapılan çalışmaların hâlihazırdaki sınırlılığı, sayısal verilere dayalı net sonuçlara varmamızı sağlamaktan şimdilik oldukça uzaktır.²⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber’le ilgili metinlerin mecmualardaki yoğunluğunu, her yaşta ve meşrepten insanın ilgisini çeken ve din temelli hayatlarının en önemli dayanaklarına referanslar içeren metinler olması ve bilgi ve bereket kaynağı olarak telakki edilmeleriyle gerekçelendirmek mümkündür.

Hz. Peygamber’e has üstün özelliklerin işlendiği hasâisü’n-nebî türünden eserler de mecmualarda karşımıza çıkan bir diğer türdür. Âyet ve hadislerde geçen Hz. Peygamber’e münhasır kılınan ilâhî hüküm ve lütufların bir araya getirilmesiyle telif edilen ve IV./X. asırdan itibaren müstakil hâle gelen hasâisü’n-nebî konusundaki eserler, konuyu genellikle farzlar (teheccüd namazı gibi), haramlar (zekât almak gibi), mubahlar (savm-i visal gibi) ve sadece ona lutfedilen üstünlükler olmak üzere dört grup halinde incelemişlerdir. Bu son gruptaki rivayetler, Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere üstünlüğünü veya onun insanlar, cinler, melekler de dâhil olmak üzere bütün yaratıklara üstünlüğünü konu edinen ve fezâilü’n-nebî denilen müstakil eserlerin verilmesine de imkân sağlamıştır.²⁶

Hasâisü’n-nebî alanında, bu konuyu ilk olarak ele aldığı kabul edilen İmam Şâfi’den (ö. 204/820) bu yana geniş bir literatür meydana getirilmiştir. Hasâisü’n-nebî konusuyla kesişen hususiyetleri nedeniyle fezâilü’n-nebî ve delâilü’n-nebî konulu eserleri de hesaba katarsak literatürün çok zengin olduğu görülür.²⁷ Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Hasâisü’l-Kübrâ*’sı, alanın en meşhur ve en hacimli eserlerinin başında gelmektedir.²⁸ Müstakil kitapların dışında siyer müellifleri de hasâis, fezâil, delâil konularını bölümler halinde eserlerine dâhil etmişlerdir. Örneğin Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Hz. Peygamber’in şeref ve üstünlüğünü dile getirmek ve hakkını müdafaa etmek için kaleme aldığı *eş-Şifâ bi-Ta’rîfi Hukûkî’l-Mustafâ*’da konuya farklı fasıllarda yer vermiştir.²⁹ Bazı âlimler ise konuyu hem siyerlerinde bölüm olarak hem de müstakil eser telif etmek suretiyle ele almışlardır. Örneğin Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) hem *el-Vefâ bi-ahvâli’l-Mustafâ* isimli siyerinde bir bölümde Hz. Peygamber’in diğer

25 Sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri olarak karışık bir mecmuanın içeriği ve bu mecmuada yer alan hilye için bk. Sahibe Şıra, *Bosnalı Teberdâr Mustafa Efendi ve Ona İzâfe Olunan Mecmuadaki Eserler* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2008).

26 Ahatlı, “Hasâisü’n-nebî”, *DİA*, XVI, 277-278.

27 Bk. el-Müneccid, *Mu’cem*, s. 62-65 (delâil türü eserler), 187-190 (hasâis türü eserler), 198-200 (fezâil türü eserler); Ahatlı, “Hasâisü’n-nebî”, *DİA*, XVI, 279-280.

28 On dört bölüm halinde tertip edilen eserin mahiyeti, literatürdeki yeri ve üzerine yazılan şerh, hâşiye, muhtasar türü eserlerin listesi için bk. Yavuz, “el-Hasâisü’l-Kübrâ”, *DİA*, XVI, 276-277.

29 el-Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2012, I, 108-358.

peygamberlere üstünlüğünü,³⁰ bir bölümde ise hasâisini söz konusu etmiştir;³¹ hem de *ed-Dürrü's-semîn fî Hasâisi'n-Nebîyi'l-Emîn* adıyla konuyu müstakil olarak ele almıştır.³²

Hasâisü'n-nebî türü metinler, İslâm kültüründe Hz. Peygamber'e duyulan sevginin bir yansıması olmakla birlikte yer yer abartılı ve mevzu nitelikte rivayetleri ihtiva etmesi dolayısıyla özellikle günümüzde çeşitli eleştirilere konu edilmektedir. Ancak bu çalışma, hasâisü'n-nebî türünden bir metnin telif ve istinsah sürecine odaklandığı için muhtevasının analizi ya da bu türden metinlerin nasıl okunup anlaşılması gerektiğine dair değerlendirmelere girmeyecektir.

Moğultay b. Kılıç'ın *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*'sinin Nüshaları

Moğultay b. Kılıç'a nispet edilen ve mahiyet itibariyle türünün genel özelliklerini taşıyan *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* başlıklı metnin, karışık mecmualar içerisinde muhafaza edilen dört farklı nüshasına sahibiz.³³ Fas'ta el-Hızânetü'l-Haseniyye kütüphanesinde bulunan üç nüsha (11969, 12732, 13503 numaralı mecmualar) ile Süleymaniye kütüphanesindeki nüshayı (İbrahim Efendi, 428 nolu mecmua) incelediğimizde bu risalenin, *el-İşâre*'nin Hz. Peygamber'in ahlâkı, fazileti, mucizeleri ve hasâisine dair bahislerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Müellif tarafından mı yoksa başka birisi tarafından mı müstakil bir risale halinde istinsah edildiği kesin olarak belirlenemese de müellifin diğer eserlerinde *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* ismiyle bir eserine hiç atıf yapmamış olması, ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ulaştığımız dört nüshanın da karışık mecmualar içerisinde ve 5-10 varaklık risaleler halinde bulunması, bu görüşü destekleyen bir başka husustur.³⁵

30 İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, I, 355-372.

31 İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, I, 372-373.

32 Ahatlı, "Hasâisü'n-nebî", *DİA*, XVI, 279.

33 Çalışmalarda Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de, 229 numarada kayıtlı *Hasâisü'r-Resul ve Mu'cizatü'r-Resul* başlıklı bir nüshasından da bahsedilmekle birlikte mezkûr kütüphanedeki araştırmada söz konusu nüshanın izine rastlanmamış ve dolayısıyla bu bilgi de teyit edilememiştir. Bk. el-Gâmidî, *ez-Zehrü'l-Bâsim*, I, 75; Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", *DİA*, XXX, 230.

34 Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre*, s. 414-461. Moğultay'ın eserleri arasında sayılan ve hakkındaki tek kayıt Nijerya 87 numara olan *Fezâilü'n-Nebî*'nin de *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*'nin bir nüshası veya benzer biçimde *el-İşâre*'nin ilgili kısmının müstakil bir risale halinde istinsah edilmiş şekli olması muhtemeldir ancak ilgili yazmaya ulaşılmadığı için bu düşünce teyit edilememiştir. Bk. *Fihrisü's-Şâmil: es-Sîre*, I, 677.

35 Çeşitli eserlerden belli bölümlerin müstakil olarak istinsah edilerek ait olduğu eserden bağımsız olarak tedavüle sokulması, Moğultay b. Kılıç'ın *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metnine has bir durum değildir. Bu duruma hayli ilgi çekici bir örnek, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinin İstanbul cildinde yer alan İstanbul hamamları bahsinin mecmualar içerisinde ayrı bir cüz olarak çoğaltılmasıdır. Bk. Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...", s. 45.

Bir mecmuayı incelerken cevabı aranan soruların başında, söz konusu mecmuanın kim tarafından ne zaman ve nasıl tertip edildiği gelir. Bu soruları cevaplamaya yarayacak kayıtlar, nadiren de olsa doğrudan cevaplar, temellük ve/veya ferağ kayıtlarında bulunabilir. Her dört mecmua için de öncelikle ilgili kayıtlardan hareketle bu soruların cevaplandırılması gerekmektedir. Ayrıca incelediğimiz mecmualar, karışık mecmualar olduğu için hasâis metninin, ne türden ve hangi metinlerle bir araya getirildiği dolayısıyla hangi bağlamda konumlandırıldığı da üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Bu nedenle mecmuaların içerikleri aşağıda tek tek ele alınacaktır:

1. 11969 Nolu Mecmua

Fas'taki el-Hizânetü'l-Haseniyye'de bulunan ilk nüsha, 11969 numaralı mecmuada yer almaktadır. 13 risaleden müteşekkil mağribî hatla yazılmış 176 varaklık bu mecmua, Bûsîrî'nin (ö. 695/1296?) Kasidetü'l-Hemziyye'si ile başlamaktadır. Hz. Peygamber'e medih olan bu kaside, Bûsîrî'nin Kasidetü'l-Bürde'den sonraki en meşhur kasidesidir.³⁶ Mecmuanın, şiir mecmualarında sıklıkla yer verilen el-Hemziyye ile başlaması şaşırtıcı değildir. Hesap, tefsir, fıkıh, mecaz, astronomi, tıp ve çeşitli kasidelerin şerhleri gibi farklı konulardaki risalelerden derlenen bu mecmuada aralarda çeşitli konulara dair faidelere de rastlanmaktadır. Mecmuada yer alan risalelerden bazılarında yer alan istinsah kayıtlarına bakılacak olursa 1814-1900 yılları arasında yaklaşık bir asırlık bir dönemde istinsah edilmiş risalelerden müteşekkil olduğu görülmektedir.³⁷ Mecmuada 8. risale olarak yer alan *Hasâisü'n-Nebî* ise altı varaktır (110b-115b). Herhangi bir kayıt olmadığı için kim tarafından ne zaman istinsah edildiği bilinmemektedir.³⁸

Söz konusu mecmua cildi ve yazısı, düzenlemesi ve tezyinindeki özen itibarıyla özel olarak hazırlandığını düşündürmektedir. Kırmızı, siyah, yeşil ve mavi mürekkep kullanılmıştır. Her sayfanın üst köşesine salavat yazılmış olması da göze çarpan bir unsurdur.³⁹ Ancak mecmuanın sayfaları arasında boş sayfalar olması ve içinde yer alan risalelerin birbirinden farklı istinsah tarihleri taşıması, mecmuanın sonradan bir araya getirilmiş bölümlerden

36 Kaside ve şairi hakkında bk. Kaya, "Bûsîrî, Muhammed b. Saïd", *DİA*, VI, 468-470.

37 44a: 20 Cumadessani 1317/26 Ekim 1899; 66b: 1229 yılı Rabiülevvel ayının sonu/ 22 Mart 1814; 86b: 15 Şaban 1315/ 9 Ocak 1898; 96b: 8 Safer 1318/7 Haziran 1900; 141a: 15 Muharrem 1297/29 Aralık 1879.

38 Kütüphane kataloğunda risalenin 12 varak olduğu ifade edilmekle birlikte bu doğru değildir. Bk. Hanşî-Limüdebbir, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta*, 116-117.

39 Mağrib yazmalarında sayfanın üst köşesine salavat yazılması sık rastlanan bir durumdur. Bunun için yazma eserin doğrudan Hz. Peygamber'le ilgili olması gibi bir zorunluluk olmadığı da görülmektedir. Bu durumu İslâm dünyasının batısında, Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin tezahürlerinden biri olarak da yorumlamak mümkündür.

oluşturulduğunu göstermektedir. Ayrıca bazı bölümlerdeki sayfaların üst köşesinde salavat yazılmamış olması da bölümlerin farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından istinsah edildiğine işaret etmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla baştan bir kompozisyon düşünülerek bölümler istinsah edilip bir araya getirilmiş değildir. Bununla birlikte bir araya getirilen risalelerin ve faidelerin konuları, sıradan bir Müslüman okuyucunun ihtiyaç duyacağı metinlerin derlendiği hususunu ihsas ettirmektedir. Doğum ve vefat tarihleri, önemli olaylara dair notlar vb. kişisel notlar düşülmemiş olması, mecmuayı bir “kişisel defter”den ziyade “okuma defteri” olarak değerlendirmemize imkân sunmaktadır.

2. 12732 Nolu Mecmua

el-Hizânetü'l-Haseniyye’de bulunan ikinci nüsha, 12732 numaralı mecmuada yer almaktadır. 173 varaklık bu mecmuada toplam 16 risale bulunmaktadır. Bu risalelerden altısı çeşitli dualardır. Mecmuada duaların yanında Hz. Peygamber’e salavat getirmekle ilgili üç risale ile Lafzatullah’ın anlamına dair bir risale yer almaktadır. Bu mecmuada dikkat çeken bir diğer husus, hasâis konusunda iki metin bulunmasıdır. Mecmuada 7. risale olarak yer alan Moğultay b. Kılıç’a nispet edilen metinden hemen önce, bu alanın en önemli ismi sayılan Süyûtî’nin ilgili eserinden bir bölüme yer verilmiştir.

Oldukça kötü durumdaki bu mecmuanın yapraklarının parçalanmış ve zararlılar tarafından yenmiş olduğu belirtilmelidir. Kırmızı, siyah ve yeşil mürekkep kullanılan yazmanın sayfaları cetvellenmiştir. Bir araya getirilen risalelerin konuları itibarıyla mütecanis bir görüntü arz ettiği bu mecmuanın, yazı ve sayfa düzenine dayanarak büyük oranda tek bir elden çıktığı düşünülmektedir. Ancak mecmuanın genelindeki hattan farklı bir hatla, cetvellenmemiş varaklara yazılmış ve yazısı okunmayacak kadar kötü durumda olan üç risale daha yer almaktadır. Bunlardan ilk ikisi (133b-134b; 138a-148a) bir kalemden çıkmış görünse de üçüncü risalenin (148b-149a) hattı, hem mecmuaya hâkim hattan hem de öncesindeki iki risalenin hattından daha farklıdır. Dolayısıyla bu mecmuanın iki katmanlı olarak tertip edildiği düşünülebilir. Öncelikle belli konularda seçilen bölümler aynı hat ve sayfa düzeninin ve risalelerin inkıtasız olarak peş peşe gelmesinin işaret ettiği üzere tek seferde istinsah edilerek tertip edilmiştir. Tek bir elden çıkmış çeşitli dinî metinler ile başladığı için başlangıçta önceden tasarlanmış bir derleme görünümündedir. Bu mecmuanın arasına, sonradan farklı hat ve sayfa düzenine sahip üç risale daha eklenmiştir. Bu farklı risalelerin mecmuanın genelinden kötü durumda olması daha eski olduklarını düşündürmektedir. Ancak mecmuada herhangi bir tarihe işaret bulunmadığından bu değerlendirmemiz, bir tahminden ibaret kalmaktadır.

40 Örneğin 127a-132a numaralı varaklar arasında yer alan bir kaside şerhinin sayfalarında salavat yazılmadığı görülmektedir.

3. 13503 Nolu Mecmua

el-Hizânetü'l-Haseniyye'de bulunan üçüncü nüsha, 13503 numaralı mecmuada yer almaktadır. 188 varaklık bu mecmuada ise 15 risale yer almaktadır. Mecmua Moğultay b. Kılıç'a nispet edilen *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metni ile başlamaktadır (1b-5b). Büyük oranda kasideler ve şerhlerinden müteşekkil bu mecmuanın ikinci sıradaki risalesi, Ebû Zeyd Abdurrahmân es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471), rüyalarını anlattığı *el-Merâ'î* adlı eserinden bir bölümdür. Süyûtî'nin kelim ile ilgili *Teşyidü'l-Erkân min "Leyse fi'l-İmkân Ebde'u mimmâ Kân"* isimli eserinden bir bölümün yanı sıra Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Uddetü'l-Hisni'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn* adlı eserinden bir bölüm yer almaktadır. Dua ve zikrin fazilet ve adabına dair hadislerle Hz. Peygamber'in dualarını konu alan ve İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hisnu'l-Hasîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn* isimli eserinin kendisi tarafından yapılmış muhtasarı olan bu eser de mecmualarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.⁴¹

Mecmuanın genelinde farklı yazılar için kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Bazı bölümler birbirini takip ederken bazıları arasında fasıla vardır. Dolayısıyla mecmuanın sonradan bir araya getirilmiş olmakla birlikte başka mecmualardan bazı bölümlerin dâhil edildiğini düşünerek birbirini takip eden bölümlere izah getirilebilir. Bazı risalelerin başlangıcının, kırmızı mürekkeple süslendiği, mushaflardaki sure başlangıçlarına benzer bir alınlık ve yana da cüz gülü yapıldığı görülmektedir (47a). Mecmuanın genelinde rutubetten kaynaklı yazı bozuklukları bulunması okunmasını zorlaştırmaktadır. Mecmuadaki tek tarih kaydı 8 Rabîülâhîr 1156/1 Haziran 1743'ü göstermekle birlikte kullanılan yazıların farklılığından mecmuanın içindeki bütün bölümlerin aynı zamanda istinsah edildiğini varsaymak mümkün değildir.

4. 428 Nolu Mecmua

Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi koleksiyonu 428 numarada kayıtlı bu mecmuanın toplam varak sayısı 45'tir. Tek bir mürettip/müstensih tarafından oluşturulmuş bu mecmuada, dört risale yer almaktadır. İlk üç risale, mecmuanın mürettibi ve müstensihi Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî tarafından kaleme alınmıştır. Moğultay b. Kılıç'a nispet edilen hasâis metni ise mecmuanın son risalesidir. 1219/1804 yılında istinsah edilen bu mecmuada kırmızı ve siyah mürekkep kullanılmıştır. Bazı sayfalarda yer alan kenar notları da metinle benzer bir hatla düşülmüştür. Dolayısıyla bu notlar, aynı zamanda ilk üç risalenin müellifi olan müstensihin metinlere sonradan ilaveleridir.

Mecmuanın başında, içeriğe dair risalelerin fasıl başlıklarını da gösterecek şekilde ayrıntılı bir içerik cetveline yer verilmiştir. Varaklar numaralanmamış

41 Eser ve müellifi hakkında bk. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, XX, 551-557.

olsa da içindekilerde fasıl başlıklarının karşısına sayfa numaraları verilmiştir. Her risalenin sonundaki ferağ kaydında, söz konusu risalenin ne zaman ve kim tarafından tamamlandığı zikredilmektedir. Buna göre ilk üç risale 1219 yılının Muharrem ayında yazılmış; son risale ise aynı yılın cemâziyelâhîrinde tamamlanmıştır.

Mecmuanın içeriği şöyledir:

1. *Zikrû'l-Ğufrân fî Şehri Ramazan*, Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî, 7 Muharrem 1219/ 18 Nisan 1804.
2. *Zikrû'l-Kerâmât fî Leyleti'l-Berât*, Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî, 20 Muharrem 1219/1 Mayıs 1804
3. *Fezâilü'l-Mescidi'l-Aksâ ve's-Sahrati'l-Şerîfeti'l-Mu'allâ*, Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî, 27 Muharrem 1219/ 8 Mayıs 1804.
4. *Hasâisü'n-Nebî*, Moğultay b. Kılıç, müstensih: Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî, 28 Cemaziyelahir 1219/4 Ekim 1804

Bu mecmua, tek elden çıkmış, derleyeni belli, dinî muhtevalı, mensur karışık bir mecmua olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte derleyenin sadece isminin bilindiğini ve hayatıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtmek gerekir. Mehmed Arif b. el-Hac Mahmud el-Eyyûbî'nin bu mecmuada yer alan üç risalenin müellifi olmasının yanı sıra ferağ kaydındaki künyesinden Rumeli Kavahisarî'de doğduğu anlaşılmaktadır. Müellifin/mürettibin hayatına dair sahip olduğumuz bir diğer bilgi ise *Fezâilü'l-Mescidi'l-Aksâ* risalesinin başında zikrettiği 1214/1799-1800 yılında gerçekleştirdiği Kudüs ziyaretidir. Mecmuanın zahriyesinde ise çocuklarının ismi şöyle sıralanmıştır: Ubeydullah, Hatice, Zeyneb, Zahide. Yine yazmanın başında bazı ilaç reçetelerine rastlanmaktadır. Sonunda ise dualar ve ahkâm-ı şer'iyeyi gösterir bir şema yer almaktadır.

Müellif, müstensih, mürettip ve okur rollerinin aynı kişide bir araya toplandığı bir mecmua ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla büyük oranda telif olan bu mecmua, diğerlerinden bu yönüyle de ayrılmaktadır. Mehmed Ârif Efendi'nin, kendi risalelerinin yanına/sonuna Moğultay b. Kılıç'ın metnini yerleştirme sebebi, diğer mecmuaların tertibindeki geçerli olabilecek sebeplerden biraz daha farklı olsa gerektir. Mehmed Ârif Efendi, telif ve tertip ettiği mecmuaya düştüğü şahsi notlarla da tarihsel bir kişilik olarak varlık göstermektedir.

el-Hasâisü'n-Nebeviyye'nin "Okunması"

el-Hasâisü'n-Nebeviyye nüshalarını, birbiriyle ve *el-İşâre* kitabının ilgili bölümleri ile karşılaştırdığımızda iki sonuç çıkmaktadır: Çoğunlukla kısa cümlelerden oluşan hasâis metninin neredeyse tamamı, *el-İşâre*'deki cümlelerle

aynıdır.⁴² el-Hizânetü'l-Haseniyye 12732 ve 13503 numaralı mecmualardaki hasâis nüshalarının sonunda ve Süleymaniye 428 numaralı mecmuadaki hasâis nüshasının başında, hasâis metnini yanında bulundurmanın ve okumanın faziletine dair, yine büyük oranda birbiriyle örtüşen bir bölüm yer almaktadır. Bir anlamda Hz. Peygamber'in hasâisine dair metinlerin, yaygın bir şekilde okunması, çoğaltılması ve dolayısıyla mecmualarda kendine yer bulmasının gerekçelendirildiği bu bölüme, *el-İşâre*'de ve el-Hizânetü'l-Haseniyye 11969 numaralı mecmuadaki nüshada rastlanmamaktadır.

Hasâis metninin okunması ve üzerinde taşınmasının faydalarını tek tek saymadan evvel ana hatlarıyla ifade edildiğine göre bu muhtasar, çok faydalı ve bereketlidir. Rızkı teminde kolaylık, faydalı olanı kendine çekmek ve zararlı olanı kendinden uzaklaştırmak bunlardan bazılarıdır. Zira bu metinde Hz. Peygamber'in hasâisine ve mucizelerine dair, kitapların bablar ve fasıllar halinde anlattıkları bütün konulara muhtasar bir şekilde işaret edilmektedir. Böylece okuyucuya ve ondan teberrük için istifade edecek olana kolaylık sağlanması amaçlanmıştır.⁴³ Girizgâhın devamında bazı şeyhlerden, onu yanında bulunduran bir kişinin, nebi ile birlikte bulunduğu yemin ettiği takdirde yeminin bozulmayacağı rivayet edildiği belirtilerek hasâisin faydalarından sadece münafıkların ve Allah'ın yardımından mahrum kalanların şüphe duyacağı ileri sürülmüştür.⁴⁴ Ardından söz konusu metnin faydalarından bir kısmı şu şekilde sıralanmıştır:

- Kim hasâisi okur ya da üzerinde taşırsa Allah onu şeytanın şerrinden korur ve bütün ins ve cin o kişiye hürmet eder. Allah ona ebedî saadeti nasip eder.
- Kim hasâisi okur ve haceti için Allah'a dua ederse Allah o kişinin duasına, hacetini yerine getirerek karşılık verir.
- Kim hasâisi sabah evden çıkmadan önce okursa, o gün boyunca hacetleri giderilir.
- Hasâis, bir hastanın başında okunursa, Allah o hastaya şifa verir.
- Hasâis, can çekişen kişinin başında okunduğunda, Allah o kişinin ölüm sekerâtını hafifletir.
- Kim üzerinde hasâisi taşıdığı halde, sultanın ya da melikin huzuruna girerse sultan veya melik o kişiye hürmet gösterir ve onun ihtiyacını giderir.
- Kim yolculuk esnasında hasâisi üzerinde taşırsa, yolculuğu boyunca

42 Karşılaştırma için ekteki *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metnine bakınız.

43 Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi koleksiyonu, 428 numaralı mecmua, 37a.

44 Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi koleksiyonu, 428 numaralı mecmua, 37a.

Allah onu destekler, ona güç verir, onu bütün korkulardan emin kılar. O kişi yolunu kaybetmekten korkmaz. Gemide yolculuk yapıyorsa da Allah onu boğulmaktan muhafaza eder.

- Eğer hasâis metni, bir evde bulunuyorsa o eve darlık, veba ve taun girmez. Hırsız da girmez.
- Kim evinde hasâisi okuyup düşman üzerine çıkarsa, Allah o kişiye yardım eder ve hiç kimse ona saldıramaz. Kim hasâisi okur ve düşmanına karşı dua ederse Allah o kişinin düşmanını helak eder.
- Kim hasâisi devamlı surette okursa Allah o kişiye cennetteki yerini göstermeden canını almaz.
- Kim hasâisi yazar ve üzerinde taşırsa, Allah yarattıklarının kalplerine o kişinin muhabbetini ilka eder ve onu gören herkes ona muhabbet besler. İçinde bulunduğu ordu hezimete uğramaz.
- Allah, hasâisi üzerinde taşıyan çocuğu bereketli kılar.
- Hasâisi üzerinde taşıyan köle, Allah'ın izniyle efendisi tarafından azat edilir.
- Allah, hasâisi üzerinde taşıyan fakiri zenginleştirir.
- Kim hasâisi yazar ve evinin kapısına asarsa o evden nimet eksik olmaz.

Metne göre her ne kadar hasâisin yazılması, okunması, üzerinde ve evinde bulundurulmasının, yukarıda kısmen zikredilmekle birlikte ihtisar edilemeyecek ve sayılamayacak kadar çok faydası varsa da bu faydalardan istifade etmenin bir şartı vardır. O da itikad, halis niyet, Allah hakkında hüsnüzan ve haklarını tanımaktır. Hasâis metnine geçmeden önce son olarak metnin faydalarından istifadeyi mümkün kılacak şekilde dua edilir: “Allah bizi, kendisi hakkında suizan beslemekten ve fâsid itikaddan muhafaza eylesin. Allah bizi hakkını bilenlerden ve kendisini hakkıyla ta'zîm edenlerden eylesin. Bize, zürriyetimize ve bütün Müslümanlara dünyada ve ahirette hasâisle faydalar versin.”⁴⁵

Bütün bu sebeplerin, metnin kabul görmesi açısından retoriğin ötesinde bir etkiye sahip olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak henüz bu öngörüğü doğrulayacak bilgilere sahip değiliz. Yine de dört farklı karışık mecmuada aynı metne tesadüf etmek, zikredilen faydalardan istifade etmek amacına matuf tertibe dâhil edildiklerini düşünmek için yeterlidir. Söz konusu metnin, iddiamız gereği, kendi içinde bütünlüğü olan başka bir metinden çıkarılarak bu girizgâhla

45 Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi koleksiyonu, 428 numaralı mecmua, 37a-38a. Ayrıca bk. el-Hizânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi, 12732 numaralı mecmua, 62b-63b; el-Hizânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi, 13503 numaralı mecmua, 5b-6a.

birleştirilip tedavüle sokulduğu ve tekrar tekrar çoğaltıldığı kabul edildiği takdirde, metinden “teberrüken istifade etme” amacı daha da belirginleşmektedir. Mecmuaların en önemli işlevlerinden biri de zaten bu amaca uygun bir zemin sunmaktır.

Sonuç

Bu çalışmada, mecmualar içerisinde günümüze ulaşan Moğultay b. Kılıç'ın kaleme aldığı *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin müstakil bir eser olup olmadığı sorusunu cevaplandırmak amaçlanmıştır. Bu amaçla *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*'nin çeşitli konulardaki metinleri muhtevi mecmualarda günümüze ulaşan tespit edebildiğimiz dört farklı nüshası tanıtılarak incelenmiştir. Şekil ve muhteva açısından ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin yer aldığı bu dört mecmuaya bakıldığında; üçünün Mağrib bölgesinde birinin ise İstanbul'da tertip edildiği görülmektedir. Tarih kayıtları net bir tablo çizmemize imkân vermese de kabaca XVIII. ve XIX. asırda bir araya getirildikleri anlaşılmaktadır. Mağrib mecmuaları zamanla şekillenmiş katmanlardan oluşurken İstanbul mecmuası çok kısa bir sürede tek elden tertip edilmiştir. Ayrıca hasâis nüshalarının, hatlarındaki benzerlik ve metinlerin tarihlerinden içinde bulunduğu mecmualardaki metinlerle baştan itibaren ilişkili olduğu görülmektedir. Çok çeşitli metinlere yer verilmişse de mecmuaların gelişigüzel tertip edilmediği, belli bir mantıkla seçki yapıldığı ve seçilen metinlerin konu itibarıyla birbiriyle irtibatından belirli temaları ve konuları olduğu anlaşılmaktadır. Seçilen metinler ayrıca hem yaygın dolaşımda olanları hem de bölgesel kaynaklı olanları kapsamaktadır.

İncelenen mecmualardaki metinler arası ilişkiler, Moğultay b. Kılıç'ın hasâis metninin, Hz. Peygamber'e muhabbet sebebiyle ve ona dair bu anlatının bereketinden istifade gayesiyle istinsah edildiğini ve benzer işleve sahip olduğu düşünülen metinlerle bir arada farklı tertiplere dâhil edildiğini göstermektedir. Hasâis metninin mecmualardaki nüshalarının birbirleriyle ve çalışmanın başında ait olduğunu iddia ettiğimiz *el-İşâre*'nin ilgili bölümleriyle karşılaştırılması iddiamıza geçerlilik kazandırmış ve metnin farklı bir bağlamda yeniden üretildiğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Neticede *el-Hasâisü'n-Nebeviyye* metninin müstakil olarak telif edilmiş bir eser olmadığı ve müellifin *el-İşâre* isimli muhtasar siyerinden ilgili bölümlerin ayrıca müstakil olarak istinsah edilmesiyle oluşturulduğu tespit edilmiştir.

el-İşâre eserinin pek çok nüshasının günümüze ulaşmış olması, İslâm dünyasının hemen her yerine yayılan ve çokça okunan bir metin olduğunu göstermektedir. Buna karşı bazı bölümlerinin metinden ayrılarak tekrar kompoze edilip mecmualara dâhil edilmiş şekli, şimdilik sadece dört nüshası ile elimizdedir. Bu durumda mecmualardaki metnin daha fazla yaygınlık kazandığını

ve okunduğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hasâis metninin bu şekilde ait olduğu yerden koparılmak suretiyle yeniden tedavüle sokulması, bu bölümün kendine mahsus bir işlev ve etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Böylece mecmualar içerisinde yer verilen hasâis nüshaları, *el-İşâre*'nin telifinden sonraki hayatına dair, metnin bazı kısımlarının bütününden farklı bir düzlemde okunmasına ve kabul görmesine dair yeni bir durumu ortaya koymaktadır. Bu yeni durumun mahiyeti ise ancak yeni nüshaların ortaya çıkmasıyla yapılacak incelemeler ve benzer hususiyetlere sahip metinlerin mecmualar çerçevesindeki tedavülüne dair karşılaştırmalı çalışmalarla belirlenebilir.

Kaynakça

Yazma Eserler:

Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi, 11969 numaralı mecmua

Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi, 12732 numaralı mecmua

Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye Kütüphanesi, 13503 numaralı mecmua

Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi koleksiyonu, 428 numaralı mecmua

Matbu Eserler:

Ahatlı, Erdinç, “Hasâisü'n-nebî”, *DİA*, XVI, 277-278.

Ak, Murat, *Na'tlerin Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları* (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2014).

Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, XX, 551-557.

Atila, Mustafa, *Nu'üt-ı Nebeviyye Mecmûası (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)* (yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 2012).

Aynur, Hatice- Çakır, Müjgân- Koncu, Hanife- Kuru, Selim S.- Özyıldırım, Ali Emre (ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur : zweiter supplementband*, Leiden : E.J. Brill, I-III, 1937-1942.

Buzov, Snjezana, “Osmanlı'da karışık içerikli mecmûalar: bir başka arşiv”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 33-42.

Gâmidî, Hamis b. Sâlih b. Muhammed, *Kitâbü ez-Zehri'l-Bâsim fî Siyeri Ebi'l-Kâsim*, I-II, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ (doktora tezi, 1421/2000).

Gürbüz, Mehmet, “Şiir mecmûaları üzerine bir tasnif denemesi”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 97-112.

Hanşî, Muhammed Said- Limüdebbir, Abdulâlî, *Fihrisü'l-Kütübi'l-Mahtûta fî's-Sîreti'n-Nebeviyye el-Mahfûza bi'l-Hizâneti'l-Haseniyye*, Rabat: Dâru Ebî Rakkak, 2010.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (ö. 597/1201), *el-Vefâ bi-Ahvâli Mustafâ*, thk. Mustafa Abdülvâhid, I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.

el-Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûkî'l-Mustafâ*, thk. Abdüsselâm el-Bekkârî, I-II, Dâru'l-Beyzâ: Dâru İbn Hazm, 2012.

Kafadar, Cemal, “Sohbete Çelebi, Çelebiye mecmûa...”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 43-52.

Kandemir, M. Yaşar, “Moğultay b. Kılıç”, *DİA*, XXX, 229-231.

Kaya, Mahmut, “Bûsirî, Muhammed b. Saîd”, *DİA*, VI, 468-470.

Kılıç, Atabey, “Mecmûa tasnifine dâir”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 75-96.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullah Alâüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî (762/1361), *el-İşâre ilâ Sireti'l-Mustafa ve men ba'dehu mine'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Nizamüddin Füteyyih, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1996.

Ebû Abdullah Alâüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî el-Hikrî (762/1361), *ez-Zehrû'l-Bâsim fî Sireti Ebi'l-Kâsım*, thk. Ahsen Ahmed Abdüşşekur, I-II, Kahire: Dâru's-selâm, 2012.

el-Müneccid, Selahaddin, *Mu'cemu mâ Üllife an Rasûlillah*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedid, 1982.

Paić-Vukić, Tatjana, “Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları: Bosna mecmûalarına bir yaklaşım”, çev. Zeynep Oktay, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 53-71.

Quinn, Meredith M., “Houghton MS Turk 11 ve kişisel mecmûaların söyledikleri ve söyleyebilecekleri”, çev. Sibel Kocaer, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 255-270.

Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (942/1536), *Sübülül-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd*, thk. Mustada Abdulvâhid vd., I-XII, Kahire 1997.

Schmidt, Jan, “Bir tür olarak Osmanlı mecmûalarının artı değeri”, çev. Müge Özoglu, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 383-400.

Şıra, Sahibe, *Bosnalı Teberdâr Mustafa Efendi ve Ona İzâfe Olunan Mecmuadaki Eserler* (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2008).

Terzioğlu, Derin, “Mecmû'a-i Şeyh Mısrî: On yedinci yüzyıl ortalarında Anadolu'da bir derviş sülûkunu tamamlarken neler okuyup yazdı?”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*,

(ed. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, s. 291-321.

Uzun, Mustafa, "Mecmua", *DİA*, XXVIII, 265-268.

Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Hasâisü'l-Kübrâ", *DİA*, XVI, 276-277.

Yıldız, Güllü, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2017).

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII, Beyrut 1992.

Fihrisü's-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût: es-Sire ve'l-Medâihi'n-Nebeviyye, I-II, Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1996.

صلی الله علی سیدنا محمد و اله و صحبه و سلم تسلیما. تألیف الشیخ الامام العالم العلامة الحافظ ناصرالدین المغلطای التزکی رحمه الله تعالی و اعاد علینا من بركاته و بركات علومه آمین.

و هذه المختصرة كثير المنافع و عظيمة البركة و هي مما جرب لتسهيل الرزق و جلب المنافع و دفع المضار. و من وقف عليها فليصنعها فهي من اكبر المهمات و عظیم ما یتبرک بها لأنها من خصائص النبی صلی الله علیه و سلم و فيها معجزاته الباهرة المنتشرة و فيها اشارة الى جميع ما یؤب له فی المؤلفات أو وضع له فصل فی المصنفات اختصارا لیسهل حفظها علی القارئ و علی المتبرک بها.

و روى عن بعض الشيوخ ان من كان معه و حلف بالله ان معه النبی صلی الله علیه و سلم لم یبحث فی یمینه. و فوائدھا كثيرة لاشك فیھا الا منافع او من رماه الله بالخذلان.

و منها من قرأھا او حملھا عصمه الله من شر الشیطان و هابه جمیع الانس و الجن و ختم الله بخاتمة السعادة. و منها من قرأھا و یسأل الله حاجته لم یرده الا قضی بها و من قرأھا عند الصبح قبل خروجه من منزله لم یقف له حاجته فی ذلك الیوم 37b\ و جرب ذلك فصح و من قرأھا عند رأس المریض شفاه الله و من قرأھا علی من احتضر خفف الله علیه سكرات الموت.

و من دخل بها علی سلطان او علی ملك هابه و قضی حاجته و ان من حملھا مسافرا قواه الله فی سفره و امنه الله من كل مخوف و لا یخاف من ضلال الطريق و ان كان فی سفينة امنه الله من الغرق. و ان كانت فی دار لم یدخلھا شدة و لا وباء و لا طاعون و لا یدخلھا سارق.

و من قرأھا فی منزله ثم خرج الى عدوه اعانه الله علیه و لا یعدوا علیه احد و من قرأھا و دعا الى عدوه اهلكه الله. و من قرأھا و داوم علی قرائتها لم یمت حتی یرى مقعده فی الجنة.

و من كتبھا و علقھا علی نفسه القی الله محبة فی قلوب الخلائق و لا یراه احد الا احبه و لا یرى فی جیش فیهزم. و من علقھا علی صبی بارک الله فیھ و من علقھا علی مملوك اعتقه سیده باذن الله تعالی و ان حملھا فقیر اغناه الله تعالی و من كتبھا و علقھا علی باب الدار لم تزل تلك الدار بالنعمة.

و فوائدها كثيرة لا تنحصر بالقول ولا تنضب بالعدد و لكن الفوائد فی العقائد و خلوص النية و حسن الظن بالله مع معرفة الحقوق عصمنا الله من سوء الظن بالله و الاعتقاد الفاسد و جعلنا ممن یعرف حقھا و یعظمھا حق التعظیم و نفعا و ذریننا و جمیع المسلمین 38a\ و المسلمات بها فی الدنیا و الآخرة آمین یا رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله

1 Bu metin Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu, 428 numaralı mecmuadaki nüsha (37a-45a) esas alınarak hazırlanmıştır. Süleymaniye nüshasının yanı sıra el-Hizânetü'l-Haseniyye'de bulunan üç nüshadan sadece biri; 11969 numaralı mecmuada yer alan nüshaya başvurulmuştur. Diğer iki mecmuadaki nüshalar, hem yazmalarının yer yer okunamayacak kadar tahrip olmuş olması hem de metinlerde bolca hata ve eksik bulunması dolayısıyla karşılaştırmaya dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla metnin dipnotlarında (م) harfi ile işaret edilen 11969 numaralı mecmuada yer alan nüshadır. Ayrıca el-Hasâisü'n-Nebeviyye metninin, el-İşâre ilâ sîreti Mustafâ kitabıyla aynı olan kısımları da baskı sayfa numarası belirtilmek suretiyle gösterilmiştir (s. 414-461) ve söz konusu yayında, metinde geçen hadislerin tahriri yapıldığı için burada tekrarına lüzum görülmemiştir.

و صحبه و سلم تسليما.²

كتاب فيه خصائص النبي صلى الله عليه و سلم المختصر تأليف³ الشيخ الامام العالم الحافظ⁴ المغلطي التركي رحمه الله⁵

و من⁶ خصائصه⁷ صلى الله عليه و سلم⁸ ما ظهر عند مولده من المعجزات من انصداع ايوان كسرى و سقوط شرفاته⁹ و خمود نار فارس و لها ألف عام لم تحمد و غيض نحر ساوة و اضاءة النور في تلك الليلة و رمى الملائكة الشياطين المسترقين السمع بالشهب.

ومنها سرعة شبابه و اقرار الاحبار بنيوته لما روا¹⁰ فيه من علامات النبوت¹¹ من اظلال السحابة و سجود الاشجار له و ذلك قبل الوحي. و منها ما روى في خروجه من مكة الى المدينة من¹² قصة الغار¹³ و طلب الكفار له و اخذ الله بابصارهم عن رويته و جثم الحمام على فم الغار و نسج العنكبوت عليه حتى ظنوا ان ليس فيه¹⁴ احد و ما جرى في¹⁵ قصة سراقه بن مالك بن جعشم المدلجي و شياخ قوائم فرسه في الارض و خلوصه من ذلك حين دعا¹⁶ له¹⁷ صلى الله عليه و سلم بذلك بعد استغاثته به و معاهدته به¹⁸ ليؤمنن¹⁹ ان فعل ذلك.

2 م - صلى الله على سيدنا محمد و اله و صحبه و سلم تسليما تأليف الشيخ الامام العالم العلامة الحافظ ناصر الدين المغلطي التركي رحمه الله تعالى و اعاد علينا من بركاته و بركات علومه امين و هذه المختصرة كثير المنافع و عظيمة البركة و هي مما جرب لتسهيل الرزق و جلب المنافع و دفع المضار و من وقف عليها فليصنعها فهي من اكبر المهمات و عظيم ما يتبرك بها لانها من خصائص النبي صلى الله عليه و سلم و فيها معجزاته الباهرة المنتشرة و فيها اشارة الى جميع ما يوجب له في المؤلفات أو وضع له فصل في المصنفات اختصارا ليسهل حفظها على القارئ و على المتبرك بها و روى عن بعض الشيوخ ان من كان معه و حلف بالله ان معه النبي صلى الله عليه و سلم لم يبحث في يمينه و فوائدها كثيرة لاشك فيها الا منافق او من رماه الله بالخذلان و منها من قرأها او حملها عصمه الله من شر الشيطان و هابه جميع الانس و الجن و ختم الله بخاتمة السعادة و منها من قرأها و يسأل الله حاجته لم يرده الا قضى بها و من قرأها عند الصباح قبل خروجه من منزله لم يقف له حاجته في ذلك اليوم و جرب ذلك فصيح و من قرأها عند رأس المريض شفاه الله و من قرأها على من احتضر خفف الله عليه سكرات الموت و من دخل بها على سلطان او على ملك هابه و قضى حاجته و ان من حملها مسافرا قواه الله في سفره و امنه الله من كل مخوف و لا يخاف من ضلال الطريق و ان كان في سفينة امنه الله من الغرق و ان كانت في دار لم يدخلها شدة و لا وباء و لا طاعون و لا يدخلها سارق و من قرأها في منزله ثم خرج الى عدوه اعانته الله عليه و لا يعدوا عليه احد و من قرأها و دعا الى عدوه اهلكه الله و من قرأها و داوم على قرائتها لم يمت حتى يرى مقعده في الجنة و من كتبها و علقها على نفسه القي الله محبة في قلوب الخلاق و لا يراه احد الا احبه و لا يكون في جيش فيهزم و من علقها على صبي بارك الله فيه و من علقها على مملوك اعتقه سيده باذن الله تعالى و ان حملها فقير اغناه الله تعالى و من كتبها و علقها على باب الدار لم تزل تلك الدار بالنعمة و فوائدها كثيرة لا تنحصر بالقول ولا تنضب بالعدد و لكن الفوائد في العقائد و خلوص النية و حسن الظن بالله مع معرفة الحقوق عصمتنا الله من سوء الظن بالله و الاعتقاد الفاسد و جعلنا ممن يعرف حقها و يعظمها حق التعظيم و نفعا و ذريتنا و جميع المسلمين \ و المسلمات بما في الدنيا و الآخرة آمين يا رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم تسليما

3 م: قال

4 م + ناصر الدين

5 م + رضي عنه امين

6 م: في

7 م + النبي

8 م + و منها

9 م: شرافته

10 م: راوا

11 م: علامة النبوة

12 م: و

13 م: سراقه

14 م: بالغار + من

15 م: من

16 م: دعى

17 م + النبي

18 م: له انه

19 م: ليؤمن به

و منها درور لبين شاة أم معبد \38b\ بعد ييس ضرعها و كلام خمار له و شهادته له بالنبوة و رؤيته الملائكة و الجن وارى²⁰ حمزة جبرئيل²¹ عليه الصلوة و السلام في الكعبة فخر مغشياً عليه و ارى²² لعبد الله بن مسعود الجن ليلة الجن.

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم اخلاقه الكريمة: «كان²³ النبي صلى الله عليه و سلم اشجع الناس. قال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه و كرم الله وجهه: كنا اذا حمي البأس ولقي القوم القوم اتقينا به»²⁴ «وعن أنس بن مالك رضي الله عنه²⁵ عن²⁶ النبي²⁷ صلى الله عليه و سلم قال: فضلت على الناس بأربع: بالسماحة و الشجاعة و كثرة الجماع و شدة البطش»²⁸

«و كان النبي صلى الله عليه و سلم اسخا²⁹ الناس، ما سفل شيئاً قط فقال لا»³⁰

«و كان احلم الناس صلى الله عليه و سلم و سئل ان يدعوا على قوم من الكفار فقال: انما بعثت رحمة و لم ابعث عذاباً»³¹ «و لما كسرت ربابته و شج وجهه يوم أحد قال: اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون»³²

«و كان اشد الناس حياء من العذراء في حذرهما»³³ «و كان لا يثبت بصره في وجه احد»³⁴ «و كان لا ينتقم لنفسه، و لا يغضب لها الا ان انتهك حرمة الله»³⁵، و اذا ينتقم و اذا غضب الله³⁶ لم يقم لغضبه احد، ما خير رسول الله صلى الله عليه و سلم بين امرين الا اختار أيسرهما ما لم يكن اثماً، فان كان اثماً كان ابعد الناس عنه»³⁷،³⁸

«و ما عاب طعاماً قط: ان اشتهاه اكله، و ان لم يشتهه تركه»³⁹،⁴⁰ «و لا يأكل متكاً، ولا على خوان» \39a\ و لا على سكرجة، و لا خبز له مرقق»⁴¹ «أكل البطيخ بالرطب و القثاء بالرطب و كان⁴² يكسر حر هذا او برد هذا حر هذا»⁴³ «و كان يحب الحلواء»⁴⁴ و العسل»⁴⁵ «و احب الشراب اليه الحلواء البارد»⁴⁶

- 20 م: ارا
21 م: جبريل
22 م: روا
23 م: انه
24 ص 414
25 م + قال
26 م: قال
27 م: رسول الله
28 ص 414
29 م: اسخو
30 ص 415
31 ص 415
32 ص 415
33 ص 416
34 ص 416
35 م + تعالى
36 م + تعالى
37 م: منه
38 ص 416
39 م: و الا طرحه
40 ص 416
41 ص 417
42 م: قال
43 ص 417
44 م + البارد
45 ص 418
46 ص 418

«و قال ابو هريرة رضي الله عنه: خرج عليه الصلوة و السلام من الدنيا و لم يشبع من خبز الشعير هو و اهل بيته.»⁴⁷ و كان⁴⁸ يأتي عليه الشهر او شهران لا يوقد في بيت من بيوته نار و كان قوتهم الماء و التمر و قالت عائشة رضي الله عنها: الا ان حولنا اهل الدور من الانصار يبعثون شياهم و نصيب من ذلك اللبن.»⁴⁹

«و كان النبي ازهد الناس و يخفض النعل و يرقع الثوب و يخدم في مهنة اهله.»⁵⁰ «و يعود المريض»⁵¹ «و يحلب الشاة»⁵³ «و يجيب من دعاه»⁵⁴ من غني او فقير و يحب المساكين و يشهد جنازتهم و يعود مرضاهم»⁵⁵ «و لا يحقر فقيرا بفقره»⁵⁶ و لا يهاب ملكا للملكة.»⁵⁷

«و يركب الفرس و البعير و البغلة و الحمار و يردف خلفه عبده او غيره نحو من ثلاثين مردفا ذكرهم ابن مندة»⁵⁸ «و كان لا يدع احدا يمشي خلفه و يقول: خلوا ظهري للملائكة»⁵⁹ «60»

«و يلبس الصوف و يتعلل المخصوف»⁶¹ «و احب اللباس اليه الخيرة»⁶² «و اصابه في الخندق جهد فغضب على بطنه حجرا من الجوع مع ما اتاه الله من خزائن الارض»⁶³ و خيره الله بين⁶⁴ يكون نبيا \39b\ ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون نبيا عبدا و اعطاه الله الجبال ان تحول له ذهباً لم⁶⁵ يقبل.

«و كان النبي صلى الله عليه و سلم يكثر الذكر و يقلل اللغو و يطيل الصلاة و يقصر الخطبة»⁶⁷ «و لا يستنكف ان يمشي مع الائمة و العبد»⁶⁸ «و يحب الطيب و يكره الرائحة الكراهية»⁶⁹ «70»

«يألف اهل الشرف و يكرم اهل الفضل و لا يطوى بشره»⁷¹ على⁷² احد و لا يجفوا عنه و يرى اللعب المباح ولا⁷³ و لا

47	ص 418
48	م: فكان
49	ص 419
50	ص 419
51	م: المرضى
52	ص 420
53	ص 420
54	م: دعا له
55	ص 420
56	م: لفقره
57	ص 420
58	ص 420
59	م: للملائكة
60	ص 421
61	ص 421
62	ص 421
63	ص 421
64	م + ان
65	م: فلم
66	م: يقل
67	ص 421
68	ص 422
69	م: الكرهية
70	ص 422
71	م: بصره
72	م: عن
73	م: فلا

يكرهه»⁷⁴ «بمزح⁷⁵ و لا يقول الا حقا»⁷⁶

«فكان اوسع⁷⁷ الناس خلقا يقبل عذر⁷⁸ المعتذر اليه»⁷⁹ «قالت عائشة رضي الله⁸⁰ عنها: ⁸¹كان خلقه القراءان يغضب لغضبه و يرضى برضاه»⁸²

«و قال انس بن مالك رضي الله عنه: ما مسست ديباجا و لا حريرا الين من كفه و لا شممت رائحة قط اطيب من رائحته⁸³ صلى الله عليه و سلم»⁸⁴

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم نطق الجمادات و قصة حنين و الجذع⁸⁵ , و اتى بصبي لم يتكلم فقال له: من انا؟ فقال: انت رسول الله صلى الله عليه و سلم, و لم يتكلم بعده حتى كبر و⁸⁶ شب.

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم انشقاق القمر, قال الله تعالى: «اقتربت الساعة و انشق القمر»⁸⁷ و هو في الصحيح مذكور⁸⁸,⁸⁹ «و اعطاه الله الكوثر, قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر»⁹⁰,⁹¹ و اعطاه الله ليلة القدر, «و كلمه الضب, \ 40a في حديث رواه الحاكم»⁹²

«و منها اخباره, أن كنوز كسرى ستنفقها أمته في سبيل الله»⁹³, «و أن سراقه بن مالك يسور بسواري كسرى»⁹⁴, «و بأن خزائن فارس و الروم تفتح»⁹⁵, «و بأن المسلمين يقاتلون قوما صغار الاعين, اعراض⁹⁶ الوجوه, ذلف الانوف»⁹⁷,⁹⁸ «و أن الشام و اليمن يفتحان»⁹⁹, «و أن أمته يفتحون مصر»¹⁰⁰

و أنه قال:¹⁰¹ ستبني مدينة بين دجلة و دجيل و قطربل تجبا اليها خزائن الارض, يعني بغداد. و اخبر بملك بني أمية.

74 ص 422

75 م: بمزح

76 ص 422

77 م: افكه

78 م: معذرة

79 ص 423

80 م: تعالى

81 م - كان خلقه القراءان يغضب لغضبه و يرضى برضاه و قال انس بن مالك رضي الله عنه

82 ص 423

83 م: ريحه

84 ص 423

85 م: الجرع

86 م - كبر و

87 قمر 1\54

88 م - مذكور

89 ص 424

90 الكوثر 1\108

91 ص 424

92 ص 425

93 ص 425

94 ص 426

95 ص 426

96 م: عراض

97 ص 426

98 م + كان وجوههم فحان المطرفة

99 ص 427

100 ص 427

101 م - قال

وخروج ولد عباس¹⁰² بالريات¹⁰³ السود، وملكهم اضعاف ما ملكوا. «و اخبر بأن أويس¹⁰⁴ القرني يقدم مع امداد اليمن، و كان به برص فبرأ منه الاقدر درهم»¹⁰⁵

«و في حديث جابر رضي الله عنه، قال¹⁰⁶ له عليه الصلاة و السلام: هل لكم من أنماط؟ قلت: و أي¹⁰⁷ يكون لنا أنماط؟ قال: اما انما ستكون بكم»^{108، 109}

«و هاجت ريح شديدة، فقال: هذه ريح¹¹⁰ هاجت لموت منافق. قال جابر: فقدمنا المدينة فوجدنا عظيمًا من المنافقين قد مات»¹¹¹ و اخبر بقتل علي¹¹²، و أن عثمان¹¹³ ستقتله ففة باغية¹¹⁴، و أن دمه سيقطر على قوله تعالى: فسيكفيهم الله و هو السميع العليم.

«و من خصائصه صلى الله عليه و سلم أنه أكل لقمة¹¹⁵ ثم قال: ان هذه تخبرني انما اخذت بغير اذن اهلها. فينظر فاذا هي كما قال، رواه ابو داود»¹¹⁶

«اصطفاه الله تعالى بالحببة و الخلعة و القرب و الدنو \40b\ و المعراج و الصلاة بالانبياء¹¹⁷ عليهم الصلوة و السلام و الشهادة بينهم و لواء الحمد و البشارة و النذارة و الهداية و الامانة و رحمة للعالمين»¹¹⁸ و الشفاعة الكبرى. «و اعطاء الرضى و اتمام النعمة و العفو عما تقدم و ما تأخر و شرح الصدر و رجحان العقل و وضع الوزر و رفع الذكر و عزة النصر و نزول السكينة و التأييد بالملائكة، و ابتاء الكتاب و الحكمة و السبع المثاني و القرآن العظيم»¹¹⁹ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، «و صلاة الله عليه و ملائكته عليه، و الحكم بين الناس بما اراه الله و وضع الاصر و الاغلال عنهم، و القسم باسمه و اجابة دعوته و احياء الموتى و اسماع الصم و رد الشمس و قلب الاعيان و الاطلاع على الغيب»¹²⁰، «و ظل الغمام و ابراء الآلام و العصمة من الناس الى غير ذلك مما اعد الله¹²¹ له في الدار¹²² الآخرة من الكرامات و السعادة»^{123، 124}

من خصائصه صلى الله عليه و سلم أنه ولد مختونًا نقيًا مقطوع السرة، و لا يقع الذباب عليه، و لا يدنس ثوبه و لان علة الدنس الذنب و هو لا ذنب له صلى الله عليه و سلم، و شرف وكرم و عز¹²⁵ و لا يصيبه وسخ، و لا يقع ظله على الارض و

م: العباس	102
م: بالرية	103
م - أويس	104
ص 427	105
م + قال	106
م: انا	107
م: لكم	108
ص 427	109
م: الريح	110
ص 428	111
م + رضي الله عنهم	112
م + رضي الله عنه	113
م: الففة الباغية	114
م + من شاة	115
ص 428	116
م: بالانبياء	117
ص 428	118
ص 429	119
ص 429-430	120
م + تعالى	121
م: دار	122
م: السعادات	123
ص 431	124
و لان علة الدنس الذنب و هو لا ذنب له صلى الله عليه و سلم و شرف وكرم و عز م -	125

لايتناول، و ان الارض تبلع¹²⁶ ما يخرج منه من الاذى و لا يرى منه شيء.

«و اخرج مسلم انه قال صلى الله \41a\ عليه و سلم: ان الله زوا الى الارض فرايت مشارقتها¹²⁷ ومغارها و سيبغ ملك أمته ما زوا له منها»¹²⁸

«و اخرج البخاري من حديث جابر رضي الله عنه¹²⁹: نبع الماء¹³⁰ بين اصابعه بالحديبية فتوضؤا و شربوا و هم ثلاث مائة¹³¹ و خمس عشرة و مرة اخرة و هم ثلاث مائة و مرة اخرة و هم ما بين السبعين الى الثمانين»¹³²

«و في حديث المرادتين اللتين لم ينقصا قال عمر بن الخطاب¹³³: ان شربنا منهما و نحن نحو¹³⁴ الاربعين»¹³⁵ «وسبح الحصى في كفه و كذلك الطعام، و كان يسمع تسييحه و هو يوكل»¹³⁶ «و سلم عليه الشجر و الحجر ليالي بعثته»¹³⁷، «و شهدت الذئب بنبوته»¹³⁸

«و مر في سفره ببعير يستغى عليه الماء¹³⁹، فلما جاءه جرجر و وضع جرائنه في الارض¹⁴⁰، و قال لصاحبه¹⁴¹: انه اشتكى كثرة العمل و قلة العلف، صححه¹⁴² الحاكم»¹⁴³ «و مر¹⁴⁴ ببعير آخر في حائط، فلما راه¹⁴⁵ حنّ و زرفت عيناه، فقال لصاحبه: انه اشتكى انك تجيعه و تدبئه، رواه ابو داود»¹⁴⁶ «و سجد له بغير ان عجز¹⁴⁷ صاحبهما عنهما»¹⁴⁸

«وفي مسند احمد: جاءت شجرة تشق الارض حتى قامت عنده و هو قائم فسلمت عليه»¹⁴⁹ «و امر شجرتين فاجتمعتا حتى قضى حاجته خلفهما، ثم امرهما فترقتا»¹⁵⁰ «و دعا عرقا فنزل عرقه حتى سقط في الارض، و جعل ينغز ينظر اليه»¹⁵¹ \41b حتى اتاه ثم قال له: ارجع، فرجع مكانه، صححه¹⁵² الحاكم»¹⁵³

126	م: ترتاح
127	م + الارض
128	ص 432
129	م + انه
130	م + من
131	م - ثلاث مائة
132	ص 432-433
133	م - بن الخطاب
134	م: بين
135	ص 433
136	ص 433
137	ص 434
138	ص 434
139	م - الماء
140	م - في الارض
141	م - لصاحبه
142	م: صححهما
143	ص 435
144	م + في سفر
145	م: رءاه
146	ص 435
147	م: اعجز
148	ص 436
149	ص 436
150	ص 436
151	م - ينظر اليه
152	م: صححهما
153	ص 436

و منها قصة الطيبة التي اخذها الاعرابي و شهداها له بالنبوة. «و اخرج ابو داود، انه بنحر ست بدنان فجعلن يزدلفن اليه بايتهن بيديا»¹⁵⁴

«و من خصائصه صلى الله عليه و سلم ما اخرجه الحاكم انه اصيب عين قتادة بن النعمان يوم احد، و في روايته يوم بدر¹⁵⁵، و قال الرشاطي بالخندق، حتى وقعت على وجنته فردها عليه الصلوة و السلام بيده فكانت اصح عينيه واحدهما»¹⁵⁶، «قال السهيلي: فكانت لا ترمد اذا رمدت الاخرى»¹⁵⁷، «و تقل في عين¹⁵⁸ يوم خيبر و كان ارمد فبرأ من ساعته»¹⁵⁹، «رواه¹⁶⁰ البيهقي فما رمدت و لا صدعت بعده»¹⁶¹ و قطع¹⁶² يد رجل يوم بدر و جاء يحملها اليه فالصقتها بيده فلصقت. «و اخرج البخاري انه اصيب رجل عبد الله بن عتيق¹⁶³، فبرأ¹⁶⁴ بمسحه من حينها»¹⁶⁵

«و أخبر بمصارع المشركين في بدر: هذا مصرع فلان و هذا مصرع فلان، فلم يعد واحد منهم مصرعه الذي سماه، رواه مسلم¹⁶⁶،¹⁶⁷ «و أخبر أن طوايف من أمته يغزون في البحر كالمملوك على الاسرة، و أن أم حرام خالة انس بن مالك¹⁶⁸ منهم، فكان ذلك»¹⁶⁹

«و قال للحسن: ان ابني هذا سيد و لعل الله يصلح به بين فئتين عظيمتين»¹⁷⁰، فسلم الامر لمعاوية و رواه البخاري»¹⁷¹

و أخبر بقتل عبهة¹⁷² ذي الحمار و -هو الأسود\42a\ العنسي الكذاب- ليلة قتله، و بمن قتله بصنعا¹⁷³،¹⁷⁴ و أخبر بموت النجاشي يوم موته، «و أخبر بمثل هذا عن كسرى»¹⁷⁵ «و قال لرجل ممن يدعي الاسلام و هو في القتال معه، انه من اهل النار، فقتل نفسه»¹⁷⁶

«و شكوا اليه قحوط المطر¹⁷⁷ و هو على المنبر، فدعا¹⁷⁸ الله تعالى و ما في السماء قرعة، فثار سحاب على امثال الجبال

154	ص 437
155	م - يوم بدر
156	ص 437
157	ص 438
158	م + على
159	ص 438
160	م: زاد
161	ص 438
162	م: قطعت
163	م: عتيق
164	م: برئت
165	ص 438
166	م - رواه مسلم
167	ص 439
168	م - بن مالك
169	ص 439
170	م + من المسلمين
171	ص 440
172	م: عنيسة
173	م: بصنعاء
174	ص 440
175	ص 441
176	ص 441
177	م - المطر
178	م: فدعى

فمطرت¹⁷⁹ و امن الجمعة الى الجمعة حتى شكى اليه كثرة المطر¹⁸⁰.

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم قرآن¹⁸¹ اسمه مع اسم الله تعالى في الخطبة و الاذان و التشهد، و¹⁸² في كلمة التوحيد مكتوب على ساق العرش: لا اله الا الله محمد رسول الله¹⁸³.

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم ما وقع في قصة الاسراء من الكرامات من قوله تعالى: «سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى»¹⁸⁴، و اتيان جبريل له بالبراق، و قوله: ما ركبك احد اكرم على الله منه، لما استصعب عليه و ركوبه عليه من مكة¹⁸⁵ الى بيت المقدس، و اتيان جبريل له بانية من لبن و انية من خمر، فاختار اللبن لفطرة، و اسرى به الى السماء¹⁸⁶ الدنيا و الى السابعة¹⁸⁷ الطباق و الى سدره المنتهى و رويته¹⁸⁸ بيت المعمور، و استفتاح جبريل عليه الصلوة و السلام¹⁸⁹ له عند ابواب السماوات،¹⁹⁰ فيقولون¹⁹¹ الملائكة: من انت؟ و يقول: ¹⁹²جبريل، و يقولون: \42b\ من معك؟ و يقول: محمد، و يقولون: ¹⁹³قد بعث اليه؟ و يقول: قد بعث اليه، فيفتحون له، و ملاقاته الانبياء¹⁹⁴ له¹⁹⁵ بين السموات¹⁹⁶ و ترحيهم به، و شانه في فرض الصلوات¹⁹⁷ و مراجعته مع موسى في طلب التخفيف، و تخفيف الله له فيها من خمسين صلاة الى خمس صلوات، و دنوه من ربه كقاب قوسين او ادنى، و مناجاته له و رويته¹⁹⁸ له على الخلاف فيها، و دخوله الجنة.

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم شق جبريله بطنه، و اخراج العلقه منه، و غسله بماء زمزم¹⁹⁹، و ملاه نورا و حكمة.

«و من خصائصه صلى الله عليه و سلم تكثير الطعام ببركته: أطعم أهل الخندق، و هم الف من ساع²⁰⁰ شعير و بهيمة في بيت جابر، فشبعوا و انصرفوا وبقي الطعام أكثر ما كان،

و أخرج أبو نعيم. أطعمهم ايضا من تمر يسير لم يملأ كفيه عليه الصلوة²⁰¹ و السلام، اتت به ابنه²⁰² بشر بن سعيد²⁰³ الى ابيه»²⁰⁴

179 م : فمطر

180 ص 441-442

181 م : اقترا

182 م - في الخطبة و الاذان و التشهد و

183 م + صل الله عليه و سلم

184 الاسراء 17\1

185 م :- عليه من مكة

186 م : سماء

187 م : سبعة

188 م : رؤيته

189 م :- عليه الصلوة و السلام

190 م : السماء

191 م : فيقول

192 م + انا

193 م + او

194 م : الانبياء

195 م + من

196 م + الارض

197 م : الصلاة

198 م : رؤيته

199 م - زمزم

200 م : صاع

201 م : الصلاة

202 م : بنت

203 م : سعد

204 ص 442

«و في مسند احمد: أمر النبي 205 عمر بن الخطاب 206 بأن يزود أربع مائة راكب من تمر كالفصيل الرابض 207, فزودهم وبقي كأنه لم تنقص 208 قمرة واحدة» 209 «و في الصحيح: أطلعهم في منزل أبي طلحة ثمانين رجلا من قراص شعير جعلها أنس في تحت ابطه حتى شبعوا و بقي كما هو» 210

«و أخرج أبو نعيم: أطلعهم أهل الجيش من \43a\ مزود أبي هريرة رضي الله عنه 211 حتى شبعوا كلهم ثم رد ما بقي فيه و دعا له بالبركة, فأكل منه 212 مدة حياته صلى الله عليه و سلم 213 و أبو بكر و عمر و عثمان, و نخب منه يوم قتل 214 عثمان رضي الله عنه 215» 216

«و من خصائصه صلى الله عليه و سلم الواجبات 217: الضحى 218, «و الاضحية, و الوتر, و التهجد, و السواك» 219, «و المشاورة, و مصابرة العدو, و ان كثروا وزدادوا 220 على الضعف» 221, «و قضاء دين من مات و عليه دين لم يخلف وفاء» 222, «و تخيير نسابه» 223,

«و من خصائصه صلى الله عليه و سلم المحرمات: فيكون الأجر في اجتنابه أكثر 224, الشعر و الخط 225» 226, «و الزكاة و الصدقة 227» 228, «و الأكل متكأ و أكل الثوم و البصل و الكراث» 229, «و اذا لبس لأمتة لا ينزعها حتى يلقي العدو» 230, «و اذا شرع في تطوع لزم اتمامه» 231, «و أن لا ينظر الى ما متع به الناس من الدنيا و خاتنة الأعين» 232, «و امساكه من كرهت 233 نكاحه 234» 235, «و نكاح الكتابية و الأمة المسلمة» 236

205	م - النبي
206	م + رضي الله عنه
207	م: الراتح
208	م + منه
209	ص 442-443
210	ص 443
211	م - حتى شبعوا و بقي كما هو و اخرج ابو نعيم اطعم اهل الجيش من مزود ابي هريرة رضي الله عنه
212	م: منها
213	م - صلى الله عليه و سلم
214	م: مقتل
215	م: عنهم
216	ص 443
217	م: الواجبة + عليه
218	ص 444
219	ص 445
220	م: زادوا
221	ص 446
222	ص 446
223	ص 446
224	م: اكثار
225	م: الخلط
226	ص 447
227	م - الصدقة
228	ص 447
229	ص 448
230	ص 448
231	ص 449
232	ص 449
233	م: كارهته
234	م - نكلحه
235	ص 449
236	ص 450

«و من خصائصه صلى الله عليه وسلم المباحات: الوصال في الصوم»²³⁷, «و اصطفاه»²³⁸ ما أبيع له من الغنيمة²³⁹ قبل القسمة»²⁴⁰, و «دخول مكة بلا احرام و اباحة القتال فيها ساعة»²⁴¹, «و القضاء بالعلم»²⁴², «و الحكم لنفسه و ولده, و يشهد لنفسه و ولده»²⁴³, و يقبل من يشهد له»²⁴⁴, «و يحمي الموات لنفسه»²⁴⁵, «و لا ينتقض وضوئه بالنوم»²⁴⁶ \43b مضطجعا»²⁴⁷, «و في اباحة مكته في المسجد بالجناية خلاف»²⁴⁸

«وأبيع له اخذ الطعام و الشراب من مالكهما المحتاج لهما اذا احتاج عليه الصلوة و السلام»²⁴⁹ اليهما, و يجب على صاحبهما البذل له و صيانة مهجته عليه الصلوة و السلام»²⁵⁰ بمهجته»²⁵¹, «و اباحته تسع نسوة»²⁵², «و انعقاد نكاحه بلفظ الهبة»²⁵³, «و انعقاد نكاح بلا ولي و لا شهود»²⁵⁴, «و في حالة الاحرام على الصحيح»²⁵⁵, «و اذا ارغب»²⁵⁶ في²⁵⁷ نكاح امرأة خلية لزمها الاجابة له, و يحرم على غيره خطبتها»²⁵⁸, و لزم طلاق مرغوبته»²⁵⁹.

«و من خصائصه صلى الله عليه وسلم المختصة به من الكرامة»²⁶⁰: أن أزواجه الاتي توفي عنهن محرمات على غيره ابداء و في من فارقه في حياته اوجه اصحبها التحريم»²⁶¹, «و أن أزواجه أمهات المؤمنين و نحن أفضل من غيرهن من النساء, و جعل ثوابهن و عقابهن ضعفين»²⁶²

«و أنه خاتم النبيين, و امام المرسلين»²⁶³, و خير خلق الله»²⁶⁴, «و أن أمته أفضل الأمم و هم معصومة من الاجتماع»²⁶⁷

237	ص 450
238	م: اصطفاء
239	م: الغنائم
240	ص 451
241	ص 451
242	ص 451
243	م - و يشهد لنفسه و ولده
244	ص 451
245	ص 451
246	م - بالنوم
247	ص 452
248	ص 453
249	م - عليه الصلوة و السلام
250	م - عليه الصلوة و السلام
251	ص 453
252	ص 453
253	ص 454
254	ص 454
255	ص 454
256	م: رغب
257	م - في
258	ص 455
259	م + صلى الله عليه وسلم
260	م: الكرامات
261	ص 456
262	ص 456
263	م - و امام المرسلين
264	ص 457
265	م - ان
266	م: هي
267	م: الاجماع

على الاضلالة²⁶⁸، «و اصحابه خير القرون»²⁷⁰، و جعلت حسنات أمته على اضعاف من عشرة²⁷¹ الى سبع مائة، و سيأتها بمثلها، و من هم بحسنة فلم يعملها فله أجر واحد و من هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه شيء.

«و شريعته مؤيدة²⁷² و ناسخة \44a\ لجميع الشرائع»²⁷³، «و كتابه معجزة محفوظ على²⁷⁵ التحريف و التبديل، و هو حجة على الناس بعد وفاته، و معجزات الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين»²⁷⁶ انقراض²⁷⁷ بانقراضهم²⁷⁸

«و نصر بالرعب مسيرة شهر، و جعلت²⁷⁹ الأرض مسجدا و طهورا، و أحلت له الغنائم و اعطي الشفاعة و المقام المحمود و ارسل الى الناس²⁸⁰ كافة»²⁸¹

«و هو سيد ولد آدم²⁸²، و أول شافع و أول مشفع»²⁸³، «و أول من يقرع باب الجنة و أكثر الانبياء تبعاً»²⁸⁴، «و اعطي جوامع الكلم»²⁸⁵، «و صفوف أمته في الصلاة كصفوف الملائكة»²⁸⁶، و تبعث أمته غرا محجلين، «و كان لا ينام قلبه، و يرى من وراء ظهره كما يرى من امامه»²⁸⁷

«و لا يحل لأحد أن يرفع صوته فوق صوته، و لا يناديه باسمه، و يخاطبه المصلي بقوله: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، و لو خاطب آدميا غيره بطلت²⁸⁸ صلاته، و يلزم المصلي اذا دعاه أن يجيبه و لو في الصلاة»²⁸⁹، و لا تبطل صلاته صلاته²⁹⁰»²⁹¹

«و كان بوله و دمه طاهرين، و يتبرك الناس²⁹² بحجامة و شعره»²⁹³ و كان الحسن و الحسين يبيكان عطشا و اعطاهما لسانه فمصاه فسكتا.

«و كانت الهدية حلالة له بخلاف غيره من ولات الامر»²⁹⁴

268 م: الضلالة

269 ص 457

270 ص 457

271 م: عشر

272 م: مؤيدة

273 م: الشرائع

274 ص 457

275 م: عن

276 م: عليهم الصلاة و السلام

277 م: انقضت

278 ص 457

279 م + له

280 م: للناس

281 ص 457

282 م + اجمعين

283 ص 457

284 ص 457

285 ص 457

286 ص 458

287 ص 458

288 م: لبطلت

289 م: صلاته

290 م - صلاته صلاته

291 ص 458

292 م - الناس

293 ص 459

294 ص 460

«و لا يجوز الجنون على الانبياء بخلاف الاعماء، و اختلف في الاحتلام و الاشهر امتناع، و عمله دائمة»²⁹⁵»²⁹⁶

«و فاتته \44b\ ركعتان بعد الظهر، فصلاهما بعد العصر و دام²⁹⁷ عليهما»²⁹⁸

«و كل سبب و نسب منقطع يوم القيامة الاسببه و نسبه، و ذاك أن أمته ينسبون اليه في القيامة بخلاف امم سائر الانبياء»²⁹⁹

«و من راه³⁰⁰ في منام³⁰¹ فقد راه³⁰² حقا»³⁰³ «و أن الأرض لا تأكل لحوم الانبياء عليهم الصلوة و السلام»³⁰⁴»³⁰⁵، «و ان كذبا عليه ليس ككذب على غيره صلى الله عليه و سلم»³⁰⁶

و من خصائصه صلى الله عليه و سلم ما روى يوم وفاته من تعزية الملائكة، و الحضر³⁰⁷ لاهل بيته، و استيذان ملك الموت عليه، و ان يقبض روحه الا باذنه، فانه³⁰⁸ لم يستأذن على احد قبل³⁰⁹ لا يستأذن على احد بعده، و قوله³¹⁰ الحضر³¹¹ لأهل بيته لما ترددوا في نزع ثوبه للغسل، و جاء ابليس فقال: انزعوا³¹² الثوب، و قال الحضر³¹³: لا تنزعوا الثوب عنه³¹⁴، الاول ابليس و انا الحضر³¹⁵.

و صلى الله على سيدنا و نبينا³¹⁶ و مولانا محمد و على سائر الانبياء و المرسلين و سلم عليهم³¹⁷ اجمعين تسليما كثيرا دائما ابدا³¹⁸ الى يوم الدين³¹⁹. كملت الخصائص المختصرة، تأليف الشيخ الامام الحافظ ناصر الدين المغلطائي التركي رحمة الله تعالى، و اعاد علينا من بركاته و بركات علومه امين، يا رب العالمين صلى الله على من لا نبي بعده، اللهم اغفر لي ولوالدي و لجميع \45a\ المسلمين و المسلمات و المؤمنين و المؤمنات امين. تمت خصائص النبي صلى الله عليه و سلم على يد اضعف العباد و اذنبهم الحاج محمد عارف ابن الحاج محمود الأيوبي في جمادى الاخر في سنة تسعة عشر و مئتين و الف

295 م: دائم	296
ص 460	297 م: دائم
ص 460	298 م: دائم
ص 460	299 م: دائم
ص 460	300 م: دائم
ص 460	301 م - منام
ص 460	302 م: دائم
ص 461	303 م - عليهم الصلوة و السلام
ص 461	304 م: الحضر
ص 461	305 م: و انه
ص 461	306 م: قبله
ص 461	307 م: قول
ص 461	308 م: الحضر
ص 461	309 م + عنه
ص 461	310 م: الحضر
ص 461	311 م: عنه الثوب
ص 461	312 م: الحضر
ص 461	313 م - و نبينا
ص 461	314 م - و المرسلين و سلم عليهم
ص 461	315 م: ابدا
ص 461	316 م + انتهى بحمد الله تعالى و حسن عونها

ما دة الخواصة والرابعة على الجملة الثمانية
 من المجددين باب الاسباط وباب حطبة
 واما ابواب المسجد فاولها باب الرحمة
 والثاني باب التوبة وثالثها باب التوبة
 والرابع والرابع والرابع والرابع
 والخامس باب الانبياء وفي حمة الشما
 والسادس باب العزائم والسابع بالناظر
 والثامن باب الخطايا الجديد والتاسع
 باب القطاين والعاشرون باب السلسلة
 والحادي عشر باب السكنة والثاني عشر
 عشر باب المغاربة تحت هذه الرسالة
 الشريفة في يوم الثلاثاء اواخر جماد الاول
 في سنة اربعة عشر ومئتين والف من
 حجج من له العز والشرف وصدق الزكاة
 بالسخاوة والكتابة في سابعة وعشرين
 محرم سنة اربعة عشر ومئتين والف
 من الحجج الشريفة على هجرها
 الف الف صلوة والف

الف تحية واحمد
 لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم
 صلى الله عليه وسلم يا محمد الله ورحمة
 الرحمة الامانة المظنة المظنة المظنة المظنة
 الذي رحمة الله تعالى اعادة علينا من بركاته وكراماته
 علمه امين وهذه النسخة كثير النافع وعظيمة البركة
 وهي ما جرب تسهيل الرزق وجلب النافع ودفع
 المضار ومن وقف عليها فليستعنها في من اكبر الدنيا
 وعظيم ما يترابط بها لانها من خصائص النبي
 صلى الله عليه وسلم وفيها حقايق الباهرة المستزجة
 وفيها اشارة الى جميع ما يوجب له في المواقف اوضاع
 له فضل في الصفات اختصارا ليسهل على من
 القارئ وعلى المتبرع بها وروى عن بعض الشيخين
 ان من كان معه وحلف بالله ان معه النبي صلى
 الله عليه وسلم لم ينجف في بيته وفراغها
 كثيرة لا تشك فيها الامانة او من رماه الله
 بالخذلان ومنه ان قرأها وحلفه عصمه الله
 من شر الشياطين وهابه جميع الناس والجن وتتم
 اسمه له نجاته السعادة ومنها من قرأها ويسأل الله
 حاجته لم يرد له الا قضي بها ومن قرأها عند الحاجة
 قبل خروجه من منزل لم يفت له حاجته في ذلك اليوم

[illegible]

(انجیل کے)

الماسرعة للفرار الذي انقضاه على السرى عندئذ عندة والظالمون
القطر الذي عليه وسع جفلات على الناس وادعوا صواحه واشتعلت
وكلمت الجماع وشكرت اديهم وكان الصغار الثامون اسيرين في اهلها وكان
ولما اهل الناس واما اسيرين وراحتهم وشيخهم وصغرة اشرع اوصاف
العلم اشمع فاعوه ما فيهم ولا يعلمون وكان السور صديقه العزلة عزلا
لا يتيب افعى في جود اوصافه ولا يفتح ليعلم ولا يقبض لهما الا انا -
فتمت هذه رواية النسخة التي انا في طاعتك تدعى في دفع بعضه اثرها
خير من اربع ازارها انا اسمي على ما كان في اقلها وكان المكان اوصاف
الناس مديدة واما عباد طاعتها في اقلها والاعمال وكونها في اقلها
وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
وقال بكسي من عباد طاعتها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
التيارة وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
موسم وكثير من اهل بيت وكثير من اهل بيت وكثير من اهل بيت وكثير من اهل بيت
يرفعون في بيت من بيتهم ولا يرفعون في بيتهم ولا يرفعون في بيتهم ولا يرفعون في بيتهم
الفرح عندهم الا انهم اهلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
فنبهت من ذلك الذين وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
ولجميع من عباد طاعتها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها
من غنى اوقفيهم وبيتهم المساكين وشيخهم صايرهم وبيتهم من غنى اوقفيهم
لجميع فقير البقي ولا يعبأ ملكا ولا ملوكا وكونها في اقلها وكونها في اقلها وكونها في اقلها

والله اعلم بما لم يبلغه العلم والبيان. وكتبه الشيخ محمد باقر المجلسي في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٠٤ هـ.

13503
 وكان الله عليه وسلم أشد حياء من العذراء في خدرها لا يقبل
 بصره وجه أحد وكذا لا يقبل من يمسها ولا يقبل لها إلا أن
 تنتهك حرمة الله وإذا غضب لله لم يقبل غضبه أحد ما
 تحب من أمرين لا اختار إيسرها ما لم يقبلها جنان كل إنسان كان
 معه الناس منه وما غلب ما فيها أن تسترها الله وإن
 يقبل منه تركه ولا يحل كل منكم ولا على خوار ولا مستحبة ولا تحب
 مرقفا إلا الإحسان بالحق وفان يكسر حرم هذا أبدا هذا أو يرد
 هذا آخر هذه أو كان يحق الخلوة والعيشة وأحب الشرب الله
 خلوة بالادفان أو غير ذلك رضي الله عنه خرج عليه الصلاة والسلام
 من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير هو واهله وكانوا عليه
 القشور ولا تشهي أن لا يؤخذ بيت من بيوتهم نأوا كما فوقهم لما والله
 فالتعالي على الله رضي الله عنها إلا ما خولها أهلها ورزقها الله
 يتعشرون يقبلها لهم فقصت من ذلك السيرة أن هذا التناقص
 يخفف النعل وترفع الثوب وتجدد مهنة أهله ويعود المرضى
 ويحلب الشاة ويحلب من غده من غير أن يفيض ويحلب المصيدة
 كثير في شحمه حنا يزره ويعود مرضاهم ولا يخفى فغير أن يفر
 ولا يحب ملكا منهم يركب العرسوا تبعه والبعلة والحمد لله
 ويردف خلقه عبدا أو غيره فحوس ثلاثين هذا فلهذا منة الله
 وكان له يدع أحد أمثله خلقه ويقول في كل صغير للملائكة ويكتب
 الصوف ويتعل الخصوف أحب الله من أبي الحنيفة وأحاط به الخلد
 جده بعضه على نفسه غير أن المجموع على ما أتاه الله من خير أئمة المرسلين
 وخيرة الله بلان يكون نبيا ملكا أو نبيا عبدا أو عبدا الله الحيد أو حنونا
 له دينا فلم يقبل وكان يكثر الذكر ويقل النعوى ويحب الصلاة ويحب
 الحسنة ولا يسهل تكف أن يمتنع مع الأرملة والعبد ويحب الميت
 ويكره البرقع الكرمية يأنف أهل القسوم ويكره أهل النخل
 ولا يبيع بشركة عن أحد ولا يبيعوا عنه يري أن لعب الخيل فلا يكره



Makale / Article

Ḥadīth Indexes of the Ottoman Period before *Concordance (al-Mu‘jam al-Mufahras)**

Mustafa Celil Altuntaş**

Abstract

Following the completion of the codification of the science of *aḥādīth*, in an attempt to facilitate access to traditions, *atrāf* works began to be penned at an early date. In order to help one find *aḥādīth* more easily, these works were arranged in alphabetic order by the name of the companion or the texts of the traditions. These works played a significant role not only by locating traditions but also by revealing how many works a given tradition is mentioned in. During the period of *mutaahḥirūn*, alphabetically ordered compilations took on this task. At the outset of the spread of printing during the 19th century in the Ottoman period, the publication of primary works in the field of ḥadīth gained momentum. In this regard, primary ḥadīth works and commentaries on them, which circulated among the scholars, were printed by publication houses. At the same time, indexes were prepared for the works published during this period. Considering that a given work may have had different editions, in these indexes, places of traditions were referred to by their *kitāb* (chapter) and *bāb* (sub-division). It is quite significant for publishing activities of the Ottoman period that such a method that is still useful today was practised then. Moreover, the same method was used for *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*, which was compiled in 1916 under the leadership of Arent Jan Wensinck (d. 1939), and in fact, this method, which allowed one to easily find any given tradition cited regardless of the change in editions, was used in this work as well.

Keywords: *Concordance*, ḥadīth indexes, Ottoman, ḥadīth, *atrāf*.

* This article is based on the paper presented at the “Science and Intellectual World in the Ottomans From Sahn-ı Seman to Darulfunun in the 19th Century” symposium in Istanbul on 19-20 December 2018.

**Dr. Research Assistant, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mcaltuntas@istanbul.edu.tr.

Concordance (el-Mu‘cemu’l-müfehres) Öncesi **Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri**

Özet

Hadis musannefâtının önemli bir kısmının tasnifinin akabinde muhtevâsındaki hadislere ulaşabilmede kolaylık sağlaması açısından “etrâf” türü eserler kaleme alınmıştır. Bu tür eserler sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak tertip edilmiştir. Etrâf çalışmaları hadislerin tespitinin yanında bir hadisin hangi kaynaklarda yer aldığını göstermesi açısından önemli bir vazife de görmüştür. Daha sonraki dönemlerde ise bu vazifeyi etrâf türü çalışmalarla beraber alfabetik olarak tertip edilen derleme eserler üstlenmiştir. XIX. yüzyılda Osmanlı döneminde matbaanın yaygınlaşmaya başlaması ile birlikte hadis alanında temel eserlerin yayın faaliyeti hız kazanmıştır. Bu dönemde temel hadis kitaplarıyla bu eserlerin ulemâ arasında tedâvülde olan şerhleri de yayınlanmıştır. Buna paralel olarak neşredilen eserlerin fihristleri de hazırlanmıştır. Söz konusu fihristlerde aynı eserin farklı matbu nüshaların olabileceği düşünülerek hadislerin kitâb ve bâb içerisinde bulunduğu yerler gösterilmiştir. Daha o dönemde bugün de geçerliliğini koruyan bir yöntemin uygulanmış olması Osmanlı dönemi yayıncılık faaliyeti açısından son derece önemlidir. Ayrıca 1916 yılında şarkiyatçı Arent Jan Wensinck (ö. 1939) önderliğinde hazırlanan *Concordance et indices de la Tradition Musulmane*’da da aynı yöntem takip edilmiş, matbu nüshaları değişse de iktibas edilen hadisi kolayca bulmayı sağlayacak bu yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Concordance*, hadis fihristleri, Osmanlı, hadis, etrâf.

1. Factors that affected Index Works

The hadith index works are the works that help hadith scholars to identify the source of any given hadith easily. The indexes are prepared on the ground of *isnāds* (chain of transmitters), the first parts of the ahadith (*awāil*), content and the words of the ahadith.¹ On the other hand, in early periods the word *atrāf* is used to designate index, and *atrāf* gained the status of a distinct genre of work. During the period of the oral transmission of *ahādith* (*riwāyāt*), the word *atrāf* meant the written record of the first parts of *ahādith* in order to facilitate their memorizing and easy recollecting. In a conversation between Ibrāhīm an-Naha'i (d. 96/714) and his pupil Hammād b. Abī Sulaymān (d.120/738) this issue has been raised, and when Hammād said that the documents at his hand are *atrāf*, Naha'i responded: "Didn't I forbid you this?"² However, Naha'i is also told to permit writing down of the first parts of *ahādith* (*kitābatu'l-atrāf*) for recollecting purposes possibly.³ Bukhārī (d. 256/870) is also said to study the books of the scholars and to memorize *atrāf*.⁴ Another example that the word *atrāf* is used to designate index is the piece of information that Daraqutnī (d. 385/995) prepared the *atrāf* of his own *Muwatta'*.⁵ All these evidence show that the idea of writing *atrāf* (index) during the period of the oral transmission of *ahādith* was serving to recollect any given *hadith* easily while transmitting.

After the period of the collection and codification, the hadith studies are to a large extent based on the source works written in this period. The *mustadrak*, *mustakhraj*, *mukhtasar* and *zawāid* are studies on these basic works. In these works, the main and most important area of the study for the hadith scholars has been to identify in which source any given hadith is mentioned. Therefore, either in commentaries or in *zawāid* works the reference to all sources of hadith is one of the objectives.

While *atrāf* works served the need in earlier times as mentioned above, they were replaced by index studies in the modern period. Pre-modern *atrāf* works exhibit completely different qualities than the logic of contemporary index works. We need to keep in mind that in early periods the chain of transmission (*isnād*) was as essential as the text of hadith for a *muhaddith*. Therefore the method used to identify *ahādith* had been to list the names of the *sahāba* transmitters alphabetically. That today we search for a hadith with a keyword as opposed to early periods which carried out the same task with the name of the transmitter (*rāwī*), points to a shift in the understanding of *hadith* apart from a change in the

1 Yūsuf Abdurrahmān Mar'ashli, *Ilmu fihristi'l-hadīs*, Dāru'l-ma'rifa, Beirut, 1986, p. 9.

2 Zahabī, *Siyaru a'lāmi'n-nubalā*, Dāru'l-hadīs, Cairo, 2006, V, 528.

3 Zahabī, *Siyaru a'lāmi'n-nubalā*, V, 528.

4 Zahabī, *Siyaru a'lāmi'n-nubalā*, X, 91.

5 Zahabī, *Siyaru a'lāmi'n-nubalā*, VII, 152, 173.

method. Because in the *takhrīj* practice of the classical period, the name of the transmitting *sahābī* matters, and that hadīth is attributed to him/her. A hadīth with the same wording and attributed to another *sahābī* or transmitter is counted as another hadīth. However today the sources that mention the wording or text of any given hadīth are taken into consideration and the name of the transmitter is disregarded in *takhrīj* practice. So it could be said that there has been a shift from the *isnād* and transmitter/ *sahābī* centred *takhrīj* method to the text-based *takhrīj* method.

Together with *atrāf* works, the works that list *ahādīth* alphabetically could also be counted among the index works. It was Kudāi (d. 454/1062) who first compiled *ahādīth* alphabetically and without chains of transmission in his *Shihābu'l-akhbār*. Then Sāgānī's (d. 650/1252) *Mashāriqu'l-anwār* compiled *ahādīth* based on syntax (*nahw*) and again alphabetically. These two works probably because of their practical use had been important texts in the education of hadīth science in some periods. Following these two works, Suyūti's (d. 911/1505) *al-Jāmi'u's-saghīr* had been the most basic sourcebook the 10th (16) century onwards as it contained more than ten thousand *ahādīth* listed alphabetically. The fact that the works which quote or compile *ahādīth* during the Ottoman era generally refer to *al-Jāmi'u's-saghīr* and that many commentaries on it were made, is a clear sign supporting the work's centrality.⁶

We know that many publishing houses were founded in the last quarter of the 19th century Ottoman era and that important works were published. But the publication of religious works was not welcomed immediately, it took some time. For the first time it was shaykh al-Islām Yenişehirli Abdullah Efendi (d. 1156/1743) who permitted the publication of books, but on the condition that they are dictionaries, or books about instrumental sciences such as logic, *hikma*, and astronomy (*hay'a*). In his fatwa and consequently in the Sultan's edict (*farmān*) it was specially stated that the works about religious sciences shall not be published. After long years in 1803, Imām Birgivi's *Risāla* had been the first religious work published. On the other hand, shaykh al-Islām Yasincizāde Abdülvehhāb Efendi's (d. 1248/1833) *Khulāsatu'l-burhān fī itā'ati's-sultān* containing twenty-five *ahādīth* had been the first hadith work published in 1247/1832.⁷ However not to publish the basic hadīth works and al-Qur'ān al-Karīm was still the rule observed. It is reported that the prohibition with respect

6 The clearest example of this situation is that the *ahādīth* in *Binbir Hadis* authored by Mehmed Arif Bey (d. 1897), are quotations from *al-Jāmi'u's-saghīr*. See. Mustafa Celil Altuntaş, "Suyūti'nin *el-Cāmi'u's-Sağīr*'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri", *Sahn-ı Semān'dan Dārulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, İstanbul, 2017, pp. 341-365.

7 Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Unpublished PhD thesis, İstanbul, 2018, pp. 417-425.

to the publication of all religious works is lifted in 1873⁸ but before that, Ahmad Ziauddin Gümüşhanevi (d.1310/1893) had already published his *Rāmuḥ'ahādīh* containing more than seven thousand *ahādīth* on his own expenses in the year 1275/1858-59. This work is the first hadīth compilation that is published in Istanbul. In a document dating 1276/1860, it is stated that “up till now there is no such publication of *ahādīth'al-nabawīyya*.”⁹ This document explains why the publication of hadīth works with the permission/support of the state came so late during the Ottoman era. In this period, the ban was basically for the publication of Qur'ān and hadīth texts. It is also known that before the lift of publication ban in 1873 some hadīth commentaries and *usūl* texts were published.¹⁰ These information answers why *Sahīh-i Bukhārī* was published for the first time in Delhi (1850-1853) and Leiden (1862) and not in Istanbul or in another part of the Ottoman empire.

The increase in the publishing house activities after the second half of the 19th century made both basic hadīth sourcebooks and their commentaries available for a wider public. For the purposes of identifying the sources of *ahādīth* compiled in the published works, either separate indexes were published or they were embedded in the introductory parts of the books. At this point, we need to mention some of these published works as they were used in the indexes during this period. Among them is *Sahī -i Bukhārī* first published in India in the years 1850-1853, in Leiden in 1862 and many times in Egypt. Moreover, Ömer Ziyâeddin Dağistânî (d. 1920) compiled and published the *qawli ahādīth* of *Sahīh-i Bukhārī* under the title *Sunenu aqwālī'n-nabawīyya mina'l-ahādīthi'l-Bukhārīyya* in 1308/1890-91.¹¹ The work offers shortened versions (*ikhtisār*) of 4541 *qawli ahādīth*. Following these publications, another edition was published with the support of II. Abdülhamid (1876-1909) in Bulaq in 1313/1895. Afterwards, *Sahīh-i Bukhārī* was published by Mehmed Zihni Efendi (d. 1332/1913) in *Istanbul* in the publishing house Matbaa-i Amire.¹²

We know that there had been several publications of *Sahīhayn* commentaries

8 Necmettin Gökçır, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2015, p. 23.

9 BOA, MVL. 356/51.

10 İsmail Hakkı Bursevî's commentary on Nawavî's forty *hadīths*, *Sharhu'l-arba'ina hadisan* was printed in 1253/1837-38 and Ahmed Fatih Efendi's translation of *Nuhbatu'l-fikar* was printed in 1261/1845.

11 Ömer Ziyaeddin Dağistânî, *Sunenu aqwālī'n-nabawīyya mina'l-ahādīthi'l-Bukhārīyya*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1308.

12 For detailed information see Mehmet Özşenel, “Sahīh-i Buhārī neşirleri: Sehârenpûrî neşri ile II. Abdülhamid neşrinin karşılaştırılması”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, vol: XI, no: 21, pp. 454-484; Ali Albayrak, “Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahīh-i Buhārī Baskılarının Tashihi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (2018), pp. 45-78.

in the 19th century. Qastallanī's (d. 923/1517) *Irshādu's-sārī* was published many times since 1267/1850-51 onwards. Nawavī's (d. 676/1277) commentary on *Sahīh-i Muslim* was published in Cairo (1271/1854-55) and in Lucknow (1285/1868-69) as a separate work, and on many occasions as an appendix to Qastallanī's *Irshādu's-sārī*. Ibn Hajar's (d.852/1449) *Fathu'l-Bārī* was published in Delhi in 1307/1890 and then in Bulaq in 1300/1882-83. 'Aynī's (d. 855/1451) commentary '*Umdatul-qārī*' was published in Istanbul at Matbaa-i Amire publishing house in 1308-311/1890-94. Following the publication of these hadīth books and their commentaries, some index studies were carried out in the Ottoman era. In these indexes, we notice that not only the mention of any given hadīth in the sourcebooks but the references in the commentaries were taken into consideration. This attitude shows a different perspective than the contemporary attitude. This attitude is important as it bears witness to the fact that in the Ottoman period the commentaries were studied and taken as ground rather than the hadīth texts.¹³

2. Hadīth Indexes of the Ottoman Period

The indexes which were published following the publication of the basic hadīth sourcebooks are a clear sign of the motivation to cover a need in the field of hadīth science. Already before the introduction of the publishing houses, the manuscripts contained indexes sometimes even more than fifty pages at their beginning. These indexes can be regarded as the seed of the modern index studies. But the indexes of the manuscripts fall out of the scope of this article; this issue requires a separate and wider examination. The importance of the Ottoman indexes is that they are the first examples of the indexes which are still of interest for publication today. That *Miftāhu's-Sahihayn* as we shall mention below, published in Beirut in 1975, shows that the work is still of high and relevant scientific quality even in such later times.¹⁴ Below we shall mention the Ottoman

13 Our intention is not to say that only the commentaries were studied in the madrasas, rather we mean that the study of the commentaries was an inseparable part of the hadīth teaching. If we examine the hadīth translations during the Ottoman period this situation becomes clearer. For example, if we look at the translations of *Mashāriqu'l-anwār*, we understand that they are indeed, to a large extent, translations of *Mabāriqu'l-azhār* even if they seem to be translations *Mashāriqu'l-anwār*. Kadri Bigavī, in what is considered to be his translation of *al-Jāmi'u's-saghīr* indeed translated Munāwī's *al-Taysīr* which is a commentary on *al-Jāmi'u's-saghīr*. For detailed information see Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Hadis Eğitiminde Meşāriku'l-Envār", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, 2015, pp. 147-178; idem, "Suyûtî'nin el-Cāmi'u's-Sağīr'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri", pp. 341-365.

14 For a general overview of these published indexes by Abdulfattāh Abū Gudda see Abū Abdurrahmān Ahmād b. 'Alī b. Shu'ayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, ed. Abdulfattāh Abū Gudda, Dāru'l-bashāir'l-Islāmiyya, Beirut, 1988, IX, 5-11 (in the footnote).

period indexes in chronological order and then we shall introduce *Concordance* with its general qualities.

2.1. *al-Nujūmu'd-darārī ilā Irshādi's-sārī*

Ahmed Hamdullah Efendi b. İsmâil Hâmid Efendi (d. 1317/1899-1900)¹⁵ worked out his *al-Nujūmu'd-darārī ilā Irshādi's-sārī* which is an index for *Sahih-i Bukhārī* after the publication of Qastallānī's *Irshādu's-sārī* in Cairo in 1267/1850. He made a thorough examination of *Irshādu's-sārī* and worked out an index. Ahmed Hamdullah Efendi initially sorted out approximately 90 thousand words and then eliminated the repeated ones, and he formed his work with 28 chapters, 600 sub-divisions and 19.327 words. He started working on it while he was in the office in the district of Bayındır and completed it within a time scope of seven years while he was serving in Şumnu *Qādī* Office. He sorted out the 90 thousand words that happen in *ahādīth* and referred them to the pages of Qastallānī's commentary *Irshādu's-sārī*. His work was greatly appreciated by the community of scholars at that time and granted several notes of appreciation (*taqrīz*). Among them is Muhaddith-i Dāru's-Saāde (Istanbul) Abu'l-Qāsim al-Maghribī.¹⁶ As goes without saying, the appreciation by a scholar who is called as the *muhaddith* of Istanbul is a great honour in this respect. Moreover, his work is granted written appreciation by the shaykh of Galata Mawlawihāne Kudretullah Efendi, the shaykh of Thessaloniki İki Lüle Dergah Ali Rıza Efendi, Abdurrahman Sami Pasha, Tırnova Governor Hilmi Pasha, Bab-ı Seraskerî record office manager Sun'î Efendi, the shaikh of Fındıklı Dergah Ahmed Şevki Efendi, Hafız Bosnevizade Mehmed Zihni Efendi, Tırnova vice governor Mehmed Fevzi Efendi.¹⁷

After the completion of his work, Ahmad Hamdullah Efendi made three copies with his handwriting and he sent three copies to Ragıp Pasha Library, India and Egypt respectively. The copy he sent to Ragıp Pasha Library is most probably

15 Ahmed Hamdullah Efendi is of Ankara by descent. His father İsmâil Hâmid Efendi served as secretary in various judging offices. While he was serving as secretary at Tophane Court he got married to Fatma Zekiye Hanım, and Hamdullah Efendi was born on 16 Zilhicce 1225/12 January 1811. After the completion of his education, he served as a vice in Judging Offices. The courts he served are as follows by order: Tophane, Terkos, Avrethisarı, Edremit, Bayındır, Eskişehir, İzmir, Üsküdar, Şumnu, Eyüp, Üsküdar, Galata. Later on, he served as *qassam* in the Treasury, he worked as a petitioner (*arzuhalci*). During the office time of shaykh al-Islam Ahmed Esad (d. 1889) he was appointed as a member of Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye and he kept this post till his death. See Ahmed Hamdullah, *al-Nujūmu'd-darārī ilā Irshadi's-sārī*, Beyazıt, 1033 (at the beginning of the work there is a biography of the author with his handwriting); Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, I, 248-249; Bağdatlı, *Hediyye*, I, 195; Selahattin Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004, no: 13, p. 306.

16 Ahmed Hamdullah, *al-Nujūmu'd-darārī*.

17 Ahmed Hamdullah, *al-Nujūmu'd-darārī* (in the introduction).

the one in Beyazıt Library. The copy he sent to Egypt is today in Daru'l-Kutubi'l-Misriyye.¹⁸ He asked for support to send a copy to India and appealed to Bab-ı Ali with a letter. The copy was sent to the Madrasa of Diyobend with the assistance of Bab-ı Ali and the Consulate of Bombay. The Diyobend Madrasa sent a letter of gratitude in Persian on 22 Rebiulāhir 1295/25 April 1878. Ahmed Hamdullah Efendi added this letter to the beginning of his work. The letter states that the work reached them with the assistance of Consul Hüseyin Habib Efendi.¹⁹

Ahmad Hamdullah Efendi wrote an Arabic introduction to his own copy which outlines a manual on his work. He explains that he observed the order of letters and organized his work in 28 chapters and that the chapters had 600 sub-divisions (*fasl*) making use of 19.327 words. He appointed a letter for each 10 volumes: 1st volume (ا), 2nd volume (ب), 3rd volume (ج), 4th volume (د), 5th volume (هـ), 6th volume (و), 7th volume (ز), 8th volume (ح), 9th volume (ط), 10th volume (ق). The most distinct character of Hamdullah Efendi's work is that he sorted out and recorded more than 10 thousand words in *Sahih-i Bukhārī*. He states that he got official permission from the Ministry of Education (*Maarif Nezareti*) for the printing of his work on 10 Rebiulāhir 1290/7 June 1873. As we do not have any printed version of the work, we understand that it is not published.

2.2. *Fihristu Mukhtasari'l-Bukhārī*

This work is the index for Ömer Ziyâeddin Dağistānī's (d. 1920) *Sunenu akwālī'n-nabawaiyya mina'l-ahādisi'l-Bukhārīyya* which is a compilation of *qawli ahādith* from *Sahih-i Bukhārī*.²⁰ In this index, Ömer Ziyâeddin Dağistānī enlisted the beginning parts of all 4541 *ahādith* in his *Sunenu akwālī'n-nabawaiyya mina'l-ahādisi'l-Bukhārīyya* alphabetically and referred to the relevant pages for each *hadith*. The fact that his work enumerates *ahādith* from 1 to 4541 and enlists them alphabetically shows the need for the enumeration of *ahādith* developed with the introduction of printing and that index works were carried out.

2.3. *Miftāhu's-Sahihayn*

Mehmed Şerif b. Mustafa et-Tokādī (d. 1313/1895-96), who was a Fatih public lecturer (*dersiām*), served as a teacher and chair shaykh in several schools

18 Muhammad Khayr Ramadān Yūsuf, *Mu'jamu'l-muallifina'l-muāsirin fi āsārihimi'l-mahtūta wa'l-mafqūda wa mā tubi'a minhā aw huqqiqa ba'da waḥāthim waḥayāt (1315-1424 h) (1897-2003 m)*, Maktabatu'l-Malik Fahd al-Wataniyya, Riyad, 2004, I, 58.

19 Ahmed Hamdullah, *al-Nujūmu'd-darārī*.

20 Ömer Ziyâeddin Dağistānī, *Sunenu akwālī'n-nabawaiyya mina'l-ahādisi'l-Bukhārīyya*, Mahmūd Bey Matbaası, İstanbul, 1890; this index which appears in the beginning of the work is recorded as a separate work at Atatürk Kitaplığı. See *Fihristu Muhtasari'l-Bukhārī 'alā hurūfi'l-mu'jam*, Atatürk Kitaplığı, 1841.

and mosques.²¹ Tokadī says that he prepared the work with the intention to facilitate finding any given hadīth easily in printed or unprinted copies of the works.²² In the introductory part while explaining his method of referring to the source of a hadīth he uses the phrase “*Bukhārī-i sharīf with vowel signs*”, so we understand that he made use of a printed version.²³ Tokadī for the first time enlisted the names of the transmitter *sahāba* alphabetically and gave the numbers of *ahādīth* each *sahābī* transmitted in *Sahīh-i Bukhārī*. According to his account, the work covers 3730 divisions and 2602 *ahādīth* without reiteration.²⁴ The number of *ahādīth* is the same as Ibn Hajar’s enumeration. Tokadī quoted Ibn Hajar’s relevant sentences at the beginning of the index.²⁵ Ibn Hajar points out that the difference in Ibnu’s-Salāh’s (d. 643/1245) enumeration (approximately 4 thousand without repetition) might have been originated due to his count of *ikhtisārs* as different *ahādīth*.²⁶

In one volume, 192 pages are reserved for *Sahīh-i Bukhārī* index and 52 pages for *Sahīh-i Muslim* index. This comprehensive index offers firstly an account of how many *ahādīth* are in the chapters (*kitāb*) and sub-divisions (*bāb*) of *Sahīh-i Bukhārī*, and then it enlists the names of *sahāba* alphabetically and gives the numbers of their transmissions. As an index, the volumes and pages of the *ahādīth* whose beginning parts are compiled in the commentaries of Ibn Hajar, ‘Aynī and Qastallānī are referred to. But here again, only the part of any given hadīth that belongs to the Prophet (*qawli hadīth*) are taken to the index. The work uses the same method which was used by Concordance, namely referring to the relevant book and sections of *Sahīh-i Bukhārī*. In its “Miftāhu Sahīh-i Muslim” section, the work compiles *ahādīth* alphabetically and refers to the relevant volumes and pages of the printed versions of *Sahīh-i Muslim* and

21 For his biography see Osman Bilgen, “Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokadi ve “Miftāhu’s-sahihayn” isimli eseri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu Bildiriler*, 2012, vol: III, s, 277-282.

22 Mehmed Şerif et-Tokadī, *Miftāhu’s-Sahihayn*, p.1.

23 Mehmed Şerif et-Tokadī, *Miftāhu’s-Sahihayn*, p. 8. Tokadī mentions that the hadīth with the phrase (أَتَيْنَا بِالْمَقَاتِحِ) (Bukhārī, “Maghāzī”, 77) appears in “*Harekeli Buhārī-i şerifin 5. cildinin 117. sayfasında (at the 5th volume and page 117 of Bukhārī-i sharīf with vowel signs)*”. The hadīth is cited at 5th volume and page 176 of Bulaq edition, and at 5th volume and page 125 of Zihni Efendi’s Matbaa-i Âmire edition. If there is no mistake in the page number provided, it seems Tokadī made use of another edition which was available before the Bulaq version printed in Egypt.

24 Mehmed Şerif et-Tokadī, *Miftāhu’s-Sahihayn*, p. 4.

25 Ibn Hajar, *Haḍyū’s-sārī*, ed. Muhibbuddin al-Khatīb, Dārū’l-Ma’rifā, Beyrut, 1379, p.477.

26 Ibnu’s-Salāh presents the figure 4 thousand as an opinion and says that the *sahābī* and *tābī’ūn* sayings are included in this figure. See Ibnu’s-Salāh, *Ma’rifatu anwā’i ‘Ulūmu’l-hadīth*, ed. Nurettin İtr, Dārū’l-Fikr, Syria, 1986, p. 20.

Nawawī's commentary.²⁷ Tokādī also noted down which printed versions he made use of. As the work provides this information, he says it could be referred to while using manuscripts as well.²⁸

2.4. *Miftāhu'l-Bukhārī*

Mehmed Şükrü b. Hasan el-Ankarāvī (d. after 1313) penned his *Miftāhu'l-Bukhārī* after the publication of *Sahih-i Bukhārī* in Bulaq in 1313/1895. In his work, he recorded the beginning parts of *ahādīth* and referred them to the relevant book and section of *Sahih-i Bukhārī*. He took into consideration that there might be volume and page differences in the publications, so he referred to *ahādīth* with their places in the chapter (*kitāb*)/sub-divisions (*bāb*). For the purposes of practicality, he also used signs to identify the volume for any given hadīth in the Bulaq printed edition. The index covers only the chapter/section numbers of *Sahih-i Bukhārī*. It does not include commentaries unlike Tokādī's index. We can say that the most important feature of the work is that it enumerates all mentions of any given hadīth in *Sahih-i Bukhārī*.²⁹

It is worth to note that Ankarāvī Mehmed Efendi wrote an extensive introduction where he expressed his decision to disregard citing the page numbers either in manuscripts or in the printed works in favour of referring to the chapter names and relevant sub-divisions.³⁰ It is noteworthy because it shows that the method we use today and named as "Concordance reference system" was already in use.

3. *Concordance (al-Mu'jamu'l-mufahras)*

The last volume of *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* was published in 1969. The project started in 1916 and led by Arent Jan Wensinck (d. 1939). Many orientalists from different nationalities including Josef Horowitz (d. 1931), Johann Fück (d. 1974), and Alfred Guillaume (d. 1965) contributed to the project. Its index was published in 1988.³¹ During the process of publication, Muhammad Fu'ād Abdulbāqī (d. 1968) identified the mistakes and he was included in the committee. In the introduction of the first volume,

27 The copies Mehmed Şerif et-Tokādī made use of in his index are as follows: *Sahih-i Bukhārī*, Egypt, 1296; Qastallānī, *Irshādu's-sārī*, Egypt, 1293; Ibn Hajar, *Fathu'l-Bārī*, Egypt, 1301, 'Aynī, *Umdatul-qārī*, Şirketi Sahafiye-i Osmāniye, İstanbul, 1309; *Sahih-i Muslim*, Egypt, 1290; Nawawī, *al-Mihāj*, Egypt, 1293 (at the margins of Qastallānī's *Irshādu's-sārī*, which was printed in Egypt in 1293).

28 Mehmed Şerif et-Tokādī, *Miftāhu's-Sahihayn* (in the interior of the cover).

29 Mehmed Şükrü Ankaravī, *Miftāhu'l-Bukhārī*, Sahafiye-i Osmāniye, İstanbul, 1313.

30 Ankarāvī, *Miftāhu'l-Bukhārī*, pp. 4-5.

31 İbrahim Hatiboğlu, "el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfāzī'l-Hadisi'n-Nebevi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mucemul-mufehres-li-elfazil-hadisin-nebevi> (13.12.2018).

Wensinck praised the invaluable contribution of Muhammad Fu'ād Abdulbāqī and expressed his gratitude.³² But only in the third and fourth volumes, his name appears on the covers among the contributors. It was printed five hundred copies and not out for sale. For this reason, access to the work had been limited. Later, its offset prints were made without permission for the first time in Beirut.³³ In the following years, it is printed in Istanbul as well.

The driving motivation behind *Concordance* had been the increase in the publishing activities and the publication of both the fundamental hadīth texts and their commentaries. The works like *al-jāmi'u's-saghīr* compiled *ahādīth* according to their first letters, so to find a hadīth in these works requires the knowledge of the first letters of *ahādīth*. On the other hand, to find a hadīth in the fundamental hadīth texts which classify *ahādīth* according to their contents and topics requires knowledge of *fiqhu'l-hadīth*. So selecting a keyword and showing the places it occurred in *ahādīth* is considered to be much more useful. Therefore, the keywords in the *ahādīth* are taken as titles and enlisted alphabetically; the derivate forms of the words are listed under the relevant title and *ahādīth* are cited as to which chapter they belonged. The simple-past verbal case (*mazī-mujarrad*) of the word are used for the titles and their present and imperative forms are listed under each title. They gave priority to active participle (*al-ism al-fā'il*) over passive participle (*al-ism al-maf'ūl*), the active verb (*ma'lūm*) over the passive (*majhūl*), and the simple verb (*mujarrad*) over the complex verb (*mazīd*). They recorded the verbs in the order of the nominative, the genitive and the accusative. And again they followed the order of the singular (*mufrad*), the dual (*muthannā*), and the plural (*jam*).³⁴ The most striking feature of *al-Mu'jami'l-mufahras* is that it provides the number of the sub-divisions (*bāb*) so that one can find a hadīth among *ahādīth* listed under that sub-division.

The committee added errata and addendum for the first three volumes at the end of each volume: three pages for the first volume and one page each for the second and third volumes. The subsequent volumes do not have errata and addendums. Sa'd el-Marsafi (d.2018) wrote a book for the errata of *Concordance*. In his book, he identified a variety of different errata: distortion of the phrase, errata in reference to the sources, errata in reference to the chapters, errata in reference to the sub-divisions, putting the word under improper place, confusing the alphabetical order of the word, and not being inclusive sufficiently while

32 Arent Jean Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane, el-Mu'jamu'l-mufahras li-alfazi'l-hadīth'n-nabawī*, E.J. Brill, Leiden, 1936, I, x.

33 J. J. Witkam, "Mashrū'u talīfī'l-Mu'jami'l-mufahras li-alfāzi'l-hadīthi'n-nabawī arzun tārikhuyyun" (tr. Muhammad Tahtah), in Wensinck, *al-Mu'jam*, VIII, s, (٢).

34 Abū Muhammad Abdulmahdī b. Abdulkādir Abdulhādī, *Turuqu takhrīji hadīthi Rasūlillāh*, Dāru'l-Ītisām, Cairo, pp.87-88; Yūsuf Abdurrahmān Mar'ashli, *Ilmu fihristi'l-hadīth*, pp. 87-90.

referring to *ahādīth*.³⁵

Wensinck's index studies are not limited to *Concordance*. Before *Concordance*, he wrote an index named *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* as a practical guide to using the hadith and *sīra* sources of the early periods of Islam. This work is translated into Arabic with the title *Miftāhu kunūzi's-sunnah*.³⁶

In *Concordance*, a specific sign is assigned for each of *Kutub-i tis'a* to notify in which book a given hadīth is cited together with notifications of chapters and divisions. Yūsuf Abdurrahmān Mar'ashli claimed that it was Mustafa b. 'Alī b. Muhammed al-Bayyūmī al-Misrī (d. 1352/1933) who practised the index making based on the keywords in *ahādīth*, and that the orientalist followed him in this respect.³⁷ In that case, this work must be al-Misrī's *Dalīlu fahārisi'l-Bukhārī li'l-kutub wa'l-abwābi'l-asāsiyya*. The fact that this work was published in similar dates with *Taysīru'l-manfa'a* and *Concordance* shows that the idea of the enumeration of *Sahīh-i Bukhārī* sub-divisions was common in that period. According to the index, *Sahīh-i Bukhārī* had 126 chapters (*mabath*)³⁸ and 7040 *ahādīth*. Moreover, the index tells the number of divisions each book had and the number of *ahādīth* in these divisions. Therefore we can assume that the divisions were enumerated as well. This reference system is still used today, and the index provides references to the volumes of three separate publications of *Sahīh-i Bukhārī* in Egypt.³⁹ Of the quotation from Mar'ashli it is understood that the Ottoman indexes were not taken into consideration.

While *Concordance* studies were going on, other index studies were being done as well. Rıdvan Muhammad Rıdvan prepared an index entitled *Fahārisu'l-Bukhārī*. He dedicated his work to Muhammed Zāhid al-Kawtharī (d. 1952) and the work is published with a note of appreciation by Kawtharī. In this index, *ahādīth* are not enumerated continuously, but rather with each chapter enumeration starts anew. The work listed *ahādīth* of *Sahīh-i Bukhārī* with the greater part of the beginning of their texts without chains of transmission (*sanad*). It also mentioned if any given hadīth was cited in another sub-division.⁴⁰

35 Sa'd al-Marsafī, *Adva'alā ahtāi'l-mustashriqīn fī Mu'jami'l-mufahras li-alfāzi-hadīth'n-nabawī*, Dārul-Kalam, Kuwait, 1408-1988.

36 İbrahim Hatiboğlu, "Miftāhu künūzi's-sünne", *TDV İslām Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahu-kunuzis-sunne> (14.12.2018).

37 Mar'ashli, *İlmu fihristi'l-hadīth*, p. 10.

38 The reason for there being more chapters (*mabath*) of *Sahīh-i Bukhārī* compared to contemporary editions might be due to increase of the titles for the purpose of finding a given hadīth more easily. Some sub-divisions (*bāb*) like chapters (*kitāb*) were listed under these *mabāhith*.

39 Mustafā 'Alī al-Bayyūmī, *Dalīlu fahārisi'l-Bukhārī li'l-kutub wa'l-abwābi'l-asāsiyya*, Matba'atu's-Sāwī, Cairo, 1352/1933.

40 Rıdvan Muhammad Rıdvan, *Fahārisu'l-Bukhārī*, Dārul-Kitābi'l-'Arabī, Cairo, 1370.

4. Enumeration of Sub-Divisions in the Hadīth Books

The answer to the questions who and when for the first time enumerated the sub-divisions in the hadīth books is of great importance for our study. The enumeration of the sub-divisions emerged as a need following the spread of the publication activities. However, in this period the enumeration was not standard, and different methods of enumeration were used.

Before the appearance of the printed versions of the hadīth books, some of the copies had the numbers for the sub-divisions or the *ahādīth*. In the *Sahīh-i Bukhārī* known as Nuwayrī (d. 733/1333) recension, whose facsimile edition has been published recently, all sub-divisions are enumerated continuously. The enumeration excludes the first section of *Sahīh* namely *Bābu bad'ī'l-wahy* and starts from *Kitābu'l-imān*.⁴¹ That it has 3453 sub-divisions⁴² is indicated in the 32-page index at the beginning of the work.⁴³ In the manuscript, each division is enumerated and that facilitated the practical use of the work. The copy was completed in the year 725/1325. Therefore, we understand that the enumeration had an earlier history.

The general opinion is that enumeration of sub-divisions started with *Concordance*.⁴⁴ However, the works we mentioned above show that it is not the case, and the enumeration had an earlier history than *Concordance*. So, it would be proper to examine the indexes and edition of hadīth works which enumerated the sub-divisions before *Concordance*.

4.1. Leiden Edition of *Sahīh-i Bukhārī* dated 1862/1868

When we examine the *Sahīh-i Bukhārī* editions before *Concordance*, we see that the Leiden edition⁴⁵ enumerated the sub-divisions. That *Sahīh-i Bukhārī* with division numbers was published as early as 1862 and that this practice was

41 In the manuscripts of *Sahīh-i Bukhārī* "Bābu bad'ī'l-wahy" was not considered as a chapter. It started to be considered as a chapter and assigned a number together with the printing.

42 The number of the sub-division of *Sahīh-i Bukhārī* differs according to the scholars' enumerations. There is the number 3453 in Nuwayrī recension, and Abdulfattāh Abū Gudda said he counted 3261 *ahādīth* and he claimed that Muhammad Fu'ād Abdulbāqī gave the same number. See Abdulghani el-Ghunaymī al-Maydānī, *Kashfu'l-iltibās 'ammā awradahu'l-Imamu'l-Bukhārī 'ala ba'di'n-nās*, ed. Abdulmajid Mahmūd Abdulmajid - Abdulfattāh Abū Gudda, *Maktabu'l-Matbū'āti'l-Islāmiyya*, Haleb, 1993/1414, p. 6, note 2.

43 *Bukhārī, el-jāmi'u's-sahīh*, Süleymaniye Library, Fazıl Ahmet Paşa, 362; *Kitabu'l-jāmi'i's-sahīh (an-nushatu'l-musawwara 'ani'n-nushati'l-mahfūza bi-Maktabati Köprülü bi-Istanbul wa'l-muarriha sene 725 H)*, prepared and presented by Muhammad Mustafā al-A'zamī, Azami Publishing House, Riyad, 2013/1434.

44 al-Marsafi, *Adva*, p. 10.

45 The first three volumes were published by M. Ludolf Krehl (d. 1901) in 1862-1868 in Leiden and the fourth volume was published by T. W. Juynboll (d. 1948) in 1908.

not followed by many publications till *Concordance* could be explained on the ground that this European edition did not gain widespread circulation in the Muslim world.⁴⁶ There is a copy of this edition in the Süleymaniye Library, so one can assume that the authors of the Ottoman indexes were aware of the Leiden print. However, considering the collection to which the edition belonged, we can say that it was brought to Istanbul on a later date.⁴⁷ There are no differences between the sub-division numbers of the Leiden edition and those of recent editions. So we can say that both the *Concordance* contributors and Muhammad Fu'ād Abdulbāqī followed the Leiden edition's enumeration. Therefore, we can conclude that with respect to *Sahih-i Bukhārī* the pioneering work in terms of the enumeration of the sub-divisions (bāb) starting anew with every chapter (kitāb) and the wide acceptance of this style in other editions was the Leiden edition prepared by Ludolf Krehl.

4.2. Miftāhu's-Sahihayn and Miftāhu'l-Bukhārī

As it has been said previously, the idea of the enumeration of sub-divisions was already in practice in the Ottoman period before *Concordance*. Here the important question is if the Ottoman authors made use of the Leiden edition or not. When these works are compared, it could be seen that there are many differences between the enumeration of Leiden edition and that of the Ottoman indexes. The enumeration of the Leiden edition is exactly the same one used today, but it is not matching with the Ottoman indexes. Therefore, we should say that the Ottoman authors used their own enumeration system.

The sub-division enumeration, considering especially the printed editions, was used for the first time by the orientalist with the publication of *Sahih-i Bukhārī*. On the other hand, the Ottoman scholars used different enumeration style while preparing indexes, they endorsed this as a reference (*takhrīj*) system and pioneered in the practice of referring to *ahādīth* with their sub-division numbers within the chapters.⁴⁸ Although the sub-division enumeration was carried out for the first time by the orientalist, Tokādī and Ankaravī had already used this as a reference system.

46 There are no sub-division numbers in the edition known as Sultaniye which was printed in Bulaq with the support of Sultan Abdülhamid and in the Matbaa-i Âmire edition of Mehmed Zihni Efendi.

47 Süleymaniye Library, Hüseyin Kazım Collection, 449. The collection was donated to the library by Hüseyin Kāzım Kadri (d. 1934) and most probably he got hold of the copy during his Germany visit.

48 We understand that Ankaravī ve Tokādī acquired a printed copy while they were preparing indexes with the sub-division enumeration. If we could find out which printed copies these two scholars made use of in their indexes, then we can be in a better position to analyse their works.

4.3. *Taysīru'l-Manfa'a*

Muhammad Fu'ād Abdalbāqī published his *Taysīru'l-manfa'a bi-kitābay Miftāhi kunūzi's-sunna wa Mu'jamu'l-mufahras li-alfāzi'l-hadīsi'n-nabawī* as a practical guiding manual to use *Concordance* and *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. There, he enumerated the sub-divisions of *Kutub-i tis'a* except for *Musnad*. He published his book before the publication of *Concordance* in 1936. He completed the enumeration of the *Sahīh-i Bukhārī* in 1353/1935, and he completed the enumeration of the eighth book, *Muwatta'* in 1356/1938.⁴⁹ The works of Muhammad Fu'ād Abdalbāqī could be said to pave the way for the acceptance and spreading of the method of enumeration in the Muslim world. Together with *Concordance*, his works can be seen as the efforts for the standardisation of the enumeration of the sub-divisions of eight books. We understand that during the process of *Concordance* project, the work of the enumeration was assigned to him. The publication of the first volume of his *Taysīru'l-manfa'a* before *Concordance* could be explained on this ground. Wensinck's mention of the supports of Muhammad Fu'ād Abdalbāqī in the first volume of *Concordance* also supports this impression.⁵⁰ There seems to be an initial paradox between *Taysīru'l-manfa'a*'s being a practical guide to *Concordance* and its publication before *Concordance*, but the seeming paradox is explained by his contribution to *Concordance* and working out his work at the same time.

5. Comparison of *Concordance* with the Ottoman Indexes

A similar job like that of *Concordance* was already carried out by Ahmed Hamdullah Efendi with its word index and by Tokādī and Ankaravī with their reference to the *ahādīth* with the sub-division numbers. Tokādī and Ankaravī's works differ from *Concordance* as they listed *ahādīth* alphabetically. *Concordance* followed a different path: it sorted out the words occurring in *ahādīth* and listed these words alphabetically together with references to the relevant sources and sub-divisions.

In the following an example will be given to point out the difference: The hadīth "The signs of the hypocrites are three: They lie when they talk, they are not loyal to their promises, and they betray what is entrusted to them"⁵¹ is referred in the following manner:

Tokādī, *Miftāhu's-Sahihayn*: Bukhārī, "Īmān", 21; "Hadīsu'l-ifk", 16; "Wasāyā", 9; "Adab", 69.⁵²

49 Muhammad Fu'ād Abdalbāqī, *Taysīru'l-manfa'a bi-kitābay Miftāhi kunūzi's-sunna wa Mu'jamu'l-mufahras li-alfāzi'l-hadīsi'n-nabawī*, Dāru'l-hadīth, Cairo, 1988/1409.

50 Wensinck, *Concordance*, I, IX.

51 آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِيَ خَانَ.

52 Tokādī, *Miftāhu's-Sahihayn*, p.3.

Ankaravî, *Miftāhu'l-Bukhārī*: Bukhārī, “Īmān”, 24; “Shahādāt”, 30; “Wasāyā”, 8; “Adab”, 69.⁵³

Wensinck, *Concordance*: Bukhārī, “Shahādāt”, 28; [Muslim, “Īmān”, 107, 109; Tirmizī, “Īmān”, 14].⁵⁴

As we can see the most striking difference in Tokādī's and Ankaravî's is that they refer to all relevant chapters in *Sahīh-i Bukhārī*. On the other hand, *Concordance* refers only to one chapter in *Sahīh-i Bukhārī*. This could be regarded as insufficiency of *Concordance* in referring to all the occurrences of a given hadīth in *Sahīh-i Bukhārī* and also academically as a negative aspect in terms of taking into consideration the indexes prepared before *Concordance*. As we have clearly shown, Tokādī and Ankaravî used their own enumeration and did not follow any previous work in this respect. It is also seen that Ankaravî's enumeration was more successful and close to contemporary style.

Conclusion

Finding the sources of *ahādīth* and identifying the relevant chapters and sub-divisions in these sources is one of the important issues of the hadīth science. From earlier periods on, both *atrāf* works and the works organized in alphabetical order dealt with this need. In modern times, together with the introduction of printing technology, this need became much more visible, and the printed works provided indexes. Ottoman scholars followed an index method combining both the hadīth sources and their commentaries. Certainly, this indicates that the Ottoman scholars gave priority to the reading of commentaries over the hadīth texts themselves. Another point is that the interaction between the scholars in the Muslim world is quite high as opposed to general opinion. Ahmed Hamdullah Efendi who served in various judging offices wrote an index sorting out 90 thousand words from Qastallānī's commentary and sent his work to Egypt and India. This is a clear example of lively interaction.

After the publication of *Sahīh-i Bukhārī* in 1313/1895, two index works were done in Istanbul. In both of these works, *ahādīth* are referred to with their sub-division numbers. We can say that the printing activities reached a mature level in the last periods of the Ottoman Empire. Moreover, Ankaravî's and Tokādī's system of referring to *ahādīth* with sub-division numbers is still in use today. The generally accepted opinion is that enumeration of sub-divisions was first carried out by the orientalists in *Concordance*. On the contrary, we have seen that this method had already been used in the Ottoman indexes. We can safely say that long before *Concordance* which started as a project in 1916, Ottoman scholars made use of a numerical reference system for *Sahīhayn* in 1895. The importance

53 Ankaravî, *Miftāhu'l-Bukhārī*, p. 9.

54 Wensinck, *Concordance*, VI, 525.

of *Concordance* lies in that it provided a key word based reference system applied to all of *Kutub-i tis'a* instead of the alphabetical system of the Ottoman indexes applied only to *Sahihayn*.

Bibliography

- Abū Muhammad Abdulmahdī b. Abdulkādir Abdulhādī**, *Turuqu takhriji hadīthi Rasūlillāh*, Dāru'l-İ'tisām, Cairo, nd.
- Ahmed Hamdullah**, *al-Nujūmu'd-darāri ilā Irshadi's-sārī*, Beyazıt, 1033.
- Albayrak**, "Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahih-i Buhārî Baskılarının Tashihi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (2018), 45-78.
- Altuntaş**, Mustafa Celil, "Suyûtî'nin el-Câmi'u's-Sağır'ının Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII.Yüzyıl*, İstanbul, 2017, 341-365.
- Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2018.
- Ankarāvî**, Mehmed Şükrü, *Miftāhu'l-Bukhārî*, Sahafiye-i Osmāniye, İstanbul, 1313.
- Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyetü'l-ârifin*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1951.
- Bilgen**, Osman, "Mehmed Şerif bin Mustafa et-Tokadi ve "Miftahu's-sahihayn" isimli eseri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu Bildiriler*, 2012, cilt: III.
- Bukhārî**, *Kitabu'l-Jāmi'i's-sahih (an-nushatu'l-musawwara 'ani'n-nushati'l-mahfūza bi-Maktabati Köprülü bi-Istanbul wa'l-muarriha sene 725 H)*, prepared and presented by Muhammad Mustafā al-A'zamī, Azami Publishing House, Riyad, 2013/1434.
- Bursalı Mehmed Tahir**, *Osmanlı müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333.
- Gökkır**, Necmettin, *Tanzimattan günümüze din-devlet ilişkileri ve siyaset bağlamında mushaf basımı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2015.
- Hatiboğlu**, İbrahim "Miftāhu künūzi's-sünne", *TDV İslām Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahu-kunuzis-sunne> (14.12.2018).
- "el-Mu'cemül-Müfehres li-Elfāzi'l-Hadîsi'n-Nebevî", *TDV İslām Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mucemul-mufehres-li-elfazil-hadisn-nebevi> (13.12.2018).
- Ibnu's-Salāh**, *Ma'rifatu anwā'i 'Ulūmu'l-hadīth*, ed. Nurettin İtr, Dāru'l-Fikr, Syria, 1986.
- Mar'ashli**, Yūsuf Abdurrahmān, *İlmu fihristi'l-hadīs*, Dāru'l-ma'rifa, Beirut, 1986.
- al-Marsafī**, Sa'd, *Adva' 'alā ahtāi'l-mustashriqin fī mu'jami'l-mufahras li-alfāzi-hadīth'n-nabawī*, Dāru'l-Kalam, Kuwait, 1408-1988.

al-Maydānī, Abdulghanī el-Ghunaymī, *Kashfu'l-iltibās 'ammā awradahu'l-Imamu'l-Bukhārī 'ala ba'di'n-nās*, ed. Abdulmajīd Mahmūd Abdulmajīd - Abdulfattāh Abū Gudda, Maktabu'l-Matbū'āti'l-Islāmiyya, Haleb, 1993/1414.

Muhammad Fu'ād Abdulbāqī, *Taysīru'l-manfa'a bi-kitābay Miftāhi kunūzi's-sunna wa Mu'jamu'l-mufahras li-alfāzi'l-hadisi'n-nabawī*, Dāru'l-hadīth, Cairo, 1988/1409.

Muhammad Khayr Ramadān Yūsuf, *Mu'jamu'l-muallifina'l-muāsırin fi āsārihimī'l-mahtūta wa'l-mafqūda wa mā tubi'a minhā aw huqqiqa ba'da wafātihim wafayāt (1315-1424 h) (1897-2003 m)*, Maktabatu'l-Malik Fahd al-Wataniyya, Riyad, 2004/1425.

al-Nasā'ī, Abū Abdurrahmān Ahmād b. 'Ali b. Shu'ayb, *Sunan al-Nasā'ī*, ed. Abdulfattāh Abū Gudda, Dāru'l-bashāir'l-Islāmiyya, Beirut, 1988.

Ömer Ziyaeddin Dağıstānī, *Sunenu aqwāli'n-nabawiyya mina'l-ahādithi'l-Bukhāriyya*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1308.

Fihristu Muhtasari'l-Bukhārī 'alā hurūfi'l-mu'jam, Atatürk Kitaplığı, 1841.

Özşenel, Mehmet, "Sahīh-i Buhārī neşirleri: Sehârenpûrî neşri ile II. Abdülhamid neşrinin karşılaştırılması", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 21, 457-84.

Rıdwān Muhammad Rıdwān, *Fahārisu'l-Bukhārī*, Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, Cairo, 1370.

et-Tokadī, Mehmed Şerīf, *Miftāhu's-Sahihayn*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Dersaadet, 1313.

Yıldırım, Selahattin, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 13, 263-315.



Makale / Article

Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı: Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri*

Hüseyin Hansu**

Özet

Fuat Sezgin 94 yıllık ömrünün büyük bir bölümünü adadığı akademik çalışmalarında ağırlıklı olarak iki konu üzerinde durmuştur. Bunlardan biri İslam medeniyetinin bilime yaptığı katkılar, diğeri de hadis rivayetinin güvenilirliği problemidir. Müslümanların bilim ve kültür tarihine katkılarını kısaca GAS olarak bilinen 17 ciltlik *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: 1967-2015) isimli abidevi çalışmasında incelemiştir. İkinci konuyu ise Hadislerin yazılı kayıtlarını ve kitaplaşma sürecini incelediği *Buhârî'nin Kaynakları* isimli eserinde ele almıştır. Bu makalede oryantalistler tarafından ileri sürülen hadislerin şifâhî olarak rivayet edildiği, dolayısıyla güvenilir olmadığı tezine karşılık, Fuat Sezgin'in bu eseriyle verdiği cevap ve etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadislerin yazımı, tedvin, Buhârî, Fuat Sezgin, Goldziher.

* Bu makale, 15-17 Şubat 2019'da Kayapınar Belediyesi, İlim Yayma Cemiyeti Diyarbakır Şubesi ve Kadim Akademi organizatörlüğünde Diyarbakır'da gerçekleştirilen *Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu*'na sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
hhansu@istanbul.edu.tr.

Contrubition of Fuat Sezgin's to Modern Ḥadīth Studies: The Theory of Written Transmission and Its Effects

Abstract

The famous historian of Islamic Sciences Fuat Sezgin primarily focused on two issues in his academic studies, to which he dedicated a major part of his 94-year life. One of these issues is Islamic civilization's contributions to modern science, and the other is the authenticity of ḥadīth literature. Sezgin studied Muslims' contributions to modern science and culture in his 17-volume monumental work titled *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: 1967-2015), which is also briefly known as *GAS*. He handled the latter issue in his work titled *Buhārī'nin Kaynakları* (The Sources of al-Bukhārī) where he examined the written records of the transmission of ḥadīth and its process of collection into books. In the present article, Fuat Sezgin's theory of written sources of ḥadīth and its influence in academic circles are examined where he defended against the thesis argued by Western scholars who put forth that the transmission of aḥadīth was mainly oral until its collection in the canonical books, and therefore, cannot be trusted.

Keywords: The Transmission of ḥadīth, tadwīn, Bukhārī, Fuat Sezgin, Goldziher.

GİRİŞ

Hiz. Peygamber devrinden itibaren başlayan hadislerin rivayet süreci, hicrî üçüncü asırda *Kütüb-i Sitte* gibi hadis mecmualarının oluşmasıyla büyük ölçüde sona ermiştir. İlk zamanlarda hadislerin yazımıyla ilgili bazı tereddütler yaşanmışsa da hicrî birinci asrın sonlarından itibaren başlayan resmi tedvin süreci, hicri üçüncü asırda muazzam bir hadis literatürünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönemden sonra çeşitlenerek devam eden hadis çalışmaları, devasa bir arşiv haline gelmiştir. Ancak bu devasa yazılı literatüre rağmen klasik hadis ilminde hadislerin ilk zamanlarda şifâhî olarak nakledildiği izlenimi hâkimdir. Bu kanaatin oluşmasında muhaddislerin güçlü hafızalarına yapılan vurgu, onları yüceltmek için yapılan abartılı anlatımlar yanında, bizzat muhaddislerin derslerini ezberden yapmayı tercih etmeleri de etkili olmuştur. Râvilerin, *haddesenâ*/bize söyledi, *ahberenâ*/bize haber verdi gibi lafızları kullanmaları da zamanla rivayetlerin sadece sözlü olarak aktarıldığı kanaatini beslemiştir.¹ Ancak hadislerin yazılı kayıtları zaten bilindiği için oryantalist çalışmaların başladığı XIX. asra kadar bu anlamda rivayet sistemine yönelik kayda değer bir itiraz yapılmamıştır.

1. ORYANTALİST HADİS KURAMI

Modern asırlar olarak bilinen XIX. ve XX. Yüzyıllar hadis tarihinin en netameli ve en çetin dönemlerinden biri olmuştur. Zira bu dönemde hadis ilmi, oryantalizm hâdisesiyle karşılaştı. Derin bir projenin parçası olan oryantalizmin bu asırlarda artan sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetlerinin kültürel boyutunu temsil ettiği kabul edilir. Bu çerçevede Batı'da hadis alanında da pek çok çalışma yapılmıştır.² Batılı araştırmacılar, Protestanların Hiz. İsa'nın hayatına ve İncil metinlerine uyguladıkları tarih tenkit metotlarını siyer ve hadis kaynaklarına uygulayarak³ bunların güvenilirliğini sorguladılar. 1848'lerin başlarında Alman şarkiyatçı Gustav Weil (1808-1889) bu metotlara göre, hadis materyalinin önemli bir bölümünün uydurma sayılması gerektiğini ileri sürdü. Hadisin otoritesini sorgulayan bu tutum Alois Sprenger (ö.1893) ve William Muir'in (ö. 1905) çalışmalarıyla devam etti. Ancak bu ilk çalışmalarda, uydurma hadisler arasından sahih olanlarının nasıl ayıklanacağına dair bir metot önerilmedi. Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher (1850-1921), kendinden önce yapılmış araştırmaların sonuçlarını⁴ *Muhammedanische Studien* (Halle 1890)

1 Ali Albayrak, "Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 26 (2016): s. 53.

2 Bu dönemde Hadis alanında çalışan müsteşrikler için bk. M. Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara: Atlas Kitabevi 2017, s. 25-26.

3 Harald Motzki, "Hadis: Kaynağı ve Gelişimi", çev. Dilek Tekin, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 10/2 (2012), s. 104.

4 Fuat Sezgin, "Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti", *Muhadarat fî Tarihi'l-*

adlı eserinde sistematik hale getirdi.⁵ Bu tarihten sonraki hadis araştırmaları üzerinde büyük ölçüde belirleyici olan Goldziher'in hadisle ilgili şu görüşleri savunduğu belirtilmektedir:

Hadis edebiyatı şifâhî kültüre dayanmaktadır. Şifâhî nakillere dayanılarak kayda geçirilmiş hadis rivayetlerinin hiçbir tarihi değeri yoktur.⁶ Hadislerin ilk olarak derlendiği kaynak Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih*'idir.⁷ "Buhârî'deki bütün hadisler Buhârî'nin devrinde yaşamış olan fikir ekollerinin düşüncelerinden ve icatlarından ibarettir. Yani bunun peygamberle bir alakası yok! Bunlar sadece devrin fikirlerini aksettirir. Buhârî bu fikirleri toplamıştır, rivayetler zinciri ilave etmiştir, yani uydurmuştur."⁸

Goldziher'in görüşlerini savunduğu bu eseri, yayınlandığı 1890'lardan 1950 yılına kadar geçen süre içerisinde kayda değer hiçbir eleştiriye ve değişikliğe uğramadan modern hadis araştırmalarının temelini oluşturdu.⁹ 1950'lerde Joseph Schacht, Goldziher'in tarihsel tenkit metodunu fikhî hadislerle uyguladı ve bu tür hadislerin aksi ispatlanıncaya kadar uydurma sayılması gerektiğini ileri sürdü.¹⁰ Ona göre hadisler, sahâbîlere bile nispet edilemez, bilakis bunlar bir tâbiye dayanarak yayılmış ve sonradan sık sık bir sahâbîye veya Peygamber'in kendisine isnad edilmiştir. Bu yüzden isnadlar, geriye doğru bir gelişme göstermektedir. Bir hadisin isnadı ne kadar tam ise o kadar geç bir döneme aittir.¹¹ Goldziher ve Schacht'ın tezi sonradan gelen oryantalistler tarafından birçok ilavelerle daha da geliştirildi ve pekiştirildi. 1970'lerden sonraki Batılı çalışmalarda hadislerle ilgili bu bakış açısı artık şüphe edilmemesi gereken ispatlanmış bir hakikat gibi benimsendi.¹²

İslâm dünyasında oryantalistlerin hadislerle ilgili eleştirilerinin ilk tesirleri Hint alt kıtasında görüldü. Çünkü bu kıtada modernizmle ilgili tartışmalar Goldziher'den önce Weil, Muir, Sprenger gibi ilk nesil müsteşriklerin tezleri üzerinden yapıldı. Adı geçen oryantalistlerin tenkitleri sonucunda, hadisleri

Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1984, s. 131- 145. sayfalarından çev. Hâbil Nazlıgöl, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), s. 252.

5 Motzki, *Hadis: Kaynağı ve Gelişimi*, s. 108; Wael b. Hallaq, "Nebevi Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem", çev. Hüseyin Hansu, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1): 137.

6 Sezgin, "Arab-İslam ilminde İsnad'ın Ehemmiyeti", s. 253.

7 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 81.

8 Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Söyleşiyi yapan: Sefer Turan, İstanbul: Timaş Yayınları 2013, s. 75.

9 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 12, 23; Daniel W. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 121.

10 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950).

11 Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 122.

12 Motzki, *Hadis: Kaynağı ve Gelişimi*, s. 114-115.

tamamen reddeden bir ekol ortaya çıkmıştı. Bu ekolün önde gelen isimlerinden biri olan Gulâm Ahmed Perviz (ö. 1903-1985), hadislerle muharref İnciller arasında paralellik kurarak Hz. İsa'nın ölümünden sonraki yüzyıl içerisinde kaydedilen İncillere nasıl güvenilmiyorsa, hadislere bundan daha fazla güvenilmemelidir tezini ileri sürdü.¹³

İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki hadis tartışmalarının kaynağı ise Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı kitabı oldu. Aslı Almanca olan kitap, şimdiye kadar İslâm dünyasında konuşulan dillerden herhangi birine tercüme edilmedi. Ama ondan yapılan kısmi çeviriler ve dolaylı alıntılar, hadis alanında ciddi tartışmalara neden oldu.

İslâm dünyasında Goldziher'in hadislerle ilgili görüşlerinin ilk yayıldığı yerler Orta Asya Müslümanları oldu. Zira *Muhammedanische Studien*'in ilk detaylı tanıtımı 1893'te Goldziher'in yakın arkadaşı Rus oryantalist Victor von Rosen (1849-1908) tarafından yapılmıştır.¹⁴ Goldziher'le yakın temasları olduğu bilinen diğer bir Rus oryantalist Alexander Eduardovich von Schmidt (1871-1939) ise, 1912'de *Mir Islama (İslam Âlemi)* dergisinde "Ocherki istorii Islama kak religii" (İslâm Dini Tarihi Üzerine Denemeler) isimli seri makalelerinde Goldziher'in hadis konusundaki tezlerini özetlemiş ve hadislerin ilk asırlarda İslâm toplumunun birliğini sağlamak üzere uydurulduğu tezini işlemiştir.¹⁵ Schmidt ayrıca, Goldziher'in *Die Religion des Islams* adlı eserinin Rusça çevirisine¹⁶ bir takdim yazısı yazmıştır.¹⁷

Türkiye'de oryantalistlerin hadislerle ilgili yaklaşımları ilk olarak Goldziher'in yakın arkadaşlarından olan Reinhart Dozy (1820-1883) üzerinden tanındı. Onun *Hat Islamisme* adlı eserinin, Abdullah Cevdet tarafından *İslâm Tarihi* adıyla 1908 yılında Türkçe'ye çevrilmesi büyük tartışmalara ve tepkilere neden oldu.¹⁸ Bu tercümeyi, Müslümanlığa karşı şiddetli kin, düşmanlık hisleri ve tarafgirliğiyle tanınan Leone Caetani'nin¹⁹ Hz. Peygamber'in hayatına dair *Annali dell'Islam*

13 Ali Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2017, s. 352; Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 129.

14 Bk. *Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society*, vol.8,1893, p.170-194.

15 *Mir Islama*, cilt I, sy. 1, 2, 3; St Petersburg 1912.

16 Imperial Society of Oriental Studies. St.Petersburg: Printing House of I. Boragansky "Vostochnaya", 1911.

17 Bu bilgileri Renat I. Bekkin'in yakınlarında Rusya'da yayınlanan (A.E.Schmidt. *Biyografi, Bilimsel Çalışmaları, Seçilmiş Eserleri, Bibliyografya*, Moskova 2018) adlı eserinden özetleyerek gönderen Rusya Bilimler Akademisi öğretim üyesi Dr. Irina Lyuter'e teşekkür ederim.

18 Mısır: İctihad Matbaası 1908. Bu tercümenin yankıları için bk. Hülya Küçük, Dozy'nin *Hat Islamisme* adlı eseri üzerine, *Diyanet İlmi Dergi*, 33/4 (1994): 63-89.

19 Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 26.

(Milano-Roma 1905-1926) adlı eserinin Türkçe tercümesi takip etti.²⁰

Bunlara Tatar asıllı tarihçi Zakir Kadiri Ugan'ın (1878-1954) Goldziher'in kitabının Rusya'daki yansımalarından yararlanarak yazdığı anlaşılan²¹ “*Dini ve Gayri Dini Rivayetler*” adlı makalesini de eklemek gerekir.²² Ugan'ın bu makalesinin, “büyük muhaddis” ve “pek muhterem” olarak nitelediği Goldziher'in temel tezlerinin Türkiye’de yayılmasında büyük etkisi olduğu söylenebilir. Ugan'ın da hadislerle İnciller arasında paralellik kurması²³ Perviz’le aynı kaynaklardan beslendiklerini göstermektedir.

Mısır ve Arap dünyasında ise Goldziher'in fikirleri Ahmet Emin²⁴ (1886-1954) Ali Hasan Abdulkadir ve Ebu Reyze (1889-1970) gibi isimler vasıtasıyla yayılmıştır.²⁵ Goldziher'in eserinin 1950’lerden sonra Fransızca ve İngilizce gibi yaygın konuşulan Batı dillerine çevrilmesi²⁶ etki alanını daha da arttırdı. Kitabın yol açtığı tepkiler, iddialarının güçlü delillere dayanmasından ziyade Müslümanların en kutsal değerlerine meydan okuyan böyle pervasız bir üslupla ilk defa karşılaşmalarından kaynaklanmaktaydı. Kuşkusuz bu iddialara karşı pek çok reddiye yazıldı, ancak bunların çoğu savunmacı veya konuyu kısmen ele alan tepkisel yazılardı. İlk dönemlerdeki reddiyelerin çoğunda oryantalizmin derin bir proje, özel bir disiplin olduğu, Goldziher'in tezinin de bunun bir parçası olduğunun fark edilmediği görülüyor.

20 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Fatma Kızıl, “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 11/21 (2013), s. 307, 309.

21 Zakir Kadiri Ugan, Goldziher'in eserinin geniş bir özetinin (224 sayfa) Schmidt tarafından Rusça’ya çevrildiğini söylüyorsa da (Dini Rivayetler, 248) bu bilgiyi teyit etmek mümkün olmadı. Ugan, Goldziher'in hadisle ilgili tezlerini, muhtemelen Schmidt'in 1912’de İslam dini üzerine yazdığı adı geçen makaleleri vasıtasıyla öğrenmiştir. Ugan, makalesinde ayrıca I. J. Krachkovski (1883-1951), A. E. Krımskiy (1871-1942) gibi Rus oryantalistlerin, 1893-1894 yıllarında Rus Akademisi'nin Şark şubesi mecmuasında yer alan makalelerinden de söz etmiştir.

22 *Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/4 (Teşrin-i sani 1926): 132-210. Ugan'ın bu makalesi Musa Alak ve Mustafa Karataş tarafından Latinize edilerek *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 4 (2001) sayısında yayınlanmıştır. Bu yazıdaki atıflar söz konusu sadeleştirmeye yapılmıştır.

23 Zakir Kadiri Ugan, “Dini Rivayetler”, 212.

24 Sezgin’e göre Ahmet Emin, Goldziher'in fikirlerini aynen benimsemiştir. *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 80, 89. Buradan Sezgin'in kendinden önce konuyla ilgili yazılmış eserleri tetkik ettiği anlaşılmaktadır.

25 Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 127-128.

26 Goldziher'in kitabı Leon Bercher tarafından *Etudes sur la Tradition Islamique*, (Maisonneuve, Paris 1952) adıyla Fransızca’ya; *Muslim Studies* adıyla S. M. Stern ve C.R. Barber tarafından I. cildi 1966 yılında, II. cildi ise 1971 yılında Londra’da yayınlandı. Birinci cildin tercümesi, Hamid Dabashi'nin uzun bir değerlendirmesiyle birlikte 2006’da (New Brunswick, N.J. : Aldine Transaction) yeniden basıldı.

2. SEZGİN'İN YAZILI RİVAYET TEORİSİ

Oryantalistlerin hadis ile ilgili iddialarını akademik düzeyde ele alan ve modern araştırma metodlarına göre inceleyen ilk kapsamlı çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla Fuat Sezgin'e aittir. Sezgin, 1947 yılında İstanbul Üniversitesi Arap-Fars Dili bölümünden mezun olduktan sonra aynı bölümde doktora çalışmasına başlamıştır. Meşhur Alman şarkiyatçı Hellmut Ritter'in (1892-1971) danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin konusu Arap dircisi ve tarih alimi Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna'nın (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin tahkikidir. Sezgin, tezini. 1950 tarihinde savunarak Edebiyat doktorası payesini almıştır.²⁷

Sezgin, esasında bir hadisçi değildir. Ancak doktora konusu olan *Mecâzu'l-Kur'ân* üzerinde çalışırken, Buhârî'nin bu eserden bazı alıntılarda bulunduğunu fark eder. Buhârî'nin yazılı bir kaynaktan açıkça yararlandığını gösteren bu alıntılar, Goldziher'in fikirleri doğrultusunda oluşmuş modern hadis tasavvuruna tam bir aykırılık teşkil ediyordu. Sonraki araştırmalarında da bu fikrini destekleyen bulgulara rastlayınca Sezgin, konuyu doçentlik tezi olarak çalışmaya karar verir.²⁸ Zira ona göre hadis ilminin gelişimi doğru anlaşılamazsa, sadece hadis sahasında ortaya konulan eserler değil, İslâm edebiyatının diğer mahsulleri de doğru anlaşılamaz. Çünkü İslâmî ilimlerin çoğu büyük ölçüde hadis metodunu kullanmıştır.²⁹

Sezgin, 1950 yılında Ankara İlahiyat'ta Tayyip Okiş'in (1902-1977) danışmanlığında "nassların tedvini" başlığı altında çalışmaya başladığı³⁰ tezini çok yönlü olarak araştırır. Bu amaçla konuyu, 1951'de İstanbul'da toplanan müsteşriklerle istişare eder. Bu toplantı vesilesiyle İstanbul'da bulunan Mısırlı alim Emin el-Hûlî (1895-1966) ile de görüşür. el-Hûlî, Sezgin'in çalışmasını önemsemiş ve Arapça'ya çevirmesini de tavsiye etmiştir.³¹ Bununla yetinmeyen Sezgin, 1952 yılında Kahire'ye giderek Ezher ulemasıyla müzakerelerde bulunur.³² Araştırmalarında oryantalistlerin yanı sıra umumiyetle Müslümanların hatta bazı Ezher şeyhlerinin de hadislerin şifâhî olarak nakledildiği kanaatinde olduklarını görür. Bu durum Sezgin'in umutlarını kırmaz. Çünkü ona göre, Arap edebiyatının

27 Ali Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59:2 (2018), s. 228.

28 Sezgin, "Önsöz", *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 11-12.

29 Fuat Sezgin, "Rivayet Literatürünün Gelişimi", s. 23. GAS'ın (Leiden 1967, I. 53-84) sayfalarının tercümesi olan bu makale, Ali Dere tarafından tercüme edilerek *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitabiyat 2000, s. 23-50) sayfaları arasında yayınlanmıştır.

30 Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", s. 235-236.

31 Emin el-Huli, Sezgin'in *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kahire 1954) tahkikine yazdığı önsöz, s. 7; krş. Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", s. 236.

32 Fuat Sezgin, "Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti", s. 251.

gelişimi bu kanaati doğrulamıyordu.³³

Tezi için gerekli malzemeleri topladıktan sonra Sezgin, öncelikle şifâhî rivayet teorisinin sistematik savunucusu ve modern dönem hadis tasavvurunun adeta şekillendiricisi olan Goldziher'in iddialarını inceledi.³⁴ Araştırmalarında Goldziher'in de aslında ilk önceleri yazılı rivayet tezini savunduğunu, sonradan bundan vazgeçip şifâhî rivayet teorisini öne çıkardığını tespit etti.³⁵ Çünkü o, şifâhî rivayet tezini savunmayı, hadislerin sonradan uydurulup Hz. Peygamber'e nispet edildiği şeklindeki görüşüne daha uygun bulmuştu. Zira şifâhî nakilde bir sözün doğruluk ihtimali zamanla daha da zayıflar, süreç uzadıkça hadis lafızlarının tahrif edilme ihtimali de artardı.³⁶

Goldziher, şifâhî rivayet fikrini ispatlamak veya istediği sonuca varmak için hadis rivayetine dair Müslüman tarihçilerin argümanlarını ya hiç dikkate almamış ya da kendi kanaatini destekleyecek şekilde değiştirmişti.³⁷ Bunun en bariz misali İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) konuyla ilgili bir sözünü tamamen ters bir anlamda yorumlamasıydı.³⁸ Şifâhî rivayet aşamasını uzatmak için tamamen iki ayrı süreci ifade eden tedvin ve tasnif aşamalarını birbirine karıştırmış³⁹ ve böylece tedvin işini bir asır sonrasında başlatmıştı.⁴⁰ Buna dayanarak da ilk yazılı kaynakların hadis eserleri olmadığını iddia edebilmişti. Dini düşünceden bağımsız olarak geliştiğini ileri sürdüğü Arap edebiyatının kronolojisini de hicrî birinci asırda cahiliyye şiiri ve hikmet edebiyatı, ikinci asırda megazi literatürü, fıkıh edebiyatı ve son olarak üçüncü asırda hadis edebiyatı şeklinde değiştirmişti.⁴¹ Böylece resmi tedvinin Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720) döneminde başladığına dair Müslüman tarihçilerin tespitini boşa çıkarmak istemişti.⁴² Hadis yazımıyla ilgili rivayetleri ise, Ehl-i rey ve Ehl-i hadîs arasındaki

33 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24.

34 Sezgin, Goldziher'den önce bu konuyu tartışan oryantalistlerin görüşlerinin de farkında ve bunları "İslam Tarihini Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti" (*İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1956): 19-36) isimli makalesinde değerlendirmiştir.

35 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 12; "Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti", s. 252.

36 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75; *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2. bs. İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, I, 6; Motzki, *Hadis: Kaynağı ve Gelişimi*, s. 118.

37 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24.

38 Sezgin, "Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti", s. 257.

39 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 25, 79.

40 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58 - 59.

41 M.S., II, 228-234; nakl. Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/1 (2008), s. 61. Bu anlayışın Batılı araştırmacılar arasında yaygın olduğu Brokelmann'ın *GAL* adlı eserine Câhiliyye dönemi şiiriyle başlamasından da anlaşılmaktadır. Bu teorinin tersini düşünen Sezgin'in *GAS*'ının tertibi Kur'an ilimleri, Hadis, Fıkıh... şeklinde devam eder.

42 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58.

çekişmenin ürünü olarak görmüştü.⁴³ Hadis rivayetinin ilk dönemiyle ilgili olan yazılı kayıtları da şifâhî rivayetlere dayalı münferit notlar olarak değerlendirmiş, dolayısıyla sistematik bir yazım faaliyetine delil olarak gösterilemeyeceğini savunmuştu.⁴⁴ Buradan hareketle Goldziher, ilk musannef hadis kitabının iddia edildiği üzere 179 yılında vefat eden Malik'in *Muvatta*'ı değil, 256'da vefat eden Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih*'i olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵

Sezgin, 1953 tarihinde bitirdiği *Buhârî'nin Kaynakları* adlı tezinde, Goldziher'in iddiasının aksine hadis rivayetinin tamamen yazılı kaynaklara dayandığını Buhârî'nin de bu kaynakların bir hulâsası olduğu neticesine vardı. Hatta Buhârî'nin kendisinden önceki yazılı kaynaklardan istifade etmekle kalmayıp tasnif sisteminde de onlardan etkilendiğini ileri sürdü.⁴⁶ Sezgin'in hadis rivayetinin yazılı kaynaklara dayandığına dair önemli argümanlarından bazılarını şöyle özetlemek mümkündür:

1. Hadislerin şifâhen rivayet edildiği yanlış anlayışının temel nedeni, başka kültürlerde örneği olmayan hadis ilmine mahsus *tahammulu'l-ilm* metodunun doğru anlaşılabilmesidir.⁴⁷ Hadis rivayetinin büyük çoğunluğu, yazılı kaynaklara işaret eden sekiz ana metot üzerinden gerçekleşmiştir.⁴⁸ Bunlar arasında sadece sema ve kıraat metotları ilk bakışta şifâhî rivayete delalet eder gibi görünürler.⁴⁹ Ancak bu lafızlar da kulaktan kulağa yayılan bir duyum değil de, kitaplardan okumak suretiyle gerçekleştiği için aslında yazılı kaynaklara delalet eder.⁵⁰ Dolayısıyla klasik hadis tarihinde hakim olan şifâhî rivayetin aslında, yazılı notlar ve kitaplar üzerinden gerçekleştiğini söylemek gerekir.⁵¹ Hatta Goldziher'in uydurma dediği hadis yazımıyla ilgili karışık haberler bile bir yazma işleminin varlığına delalet eder.⁵² Şifâhî rivayet tezini ileri süren Goldziher, bunların çoğunu görmezden gelmiş, sadece icazet, münavele ve vicadeden oluşan üç hadis metodundan bahsetmiştir.⁵³

2. Sezgin, İslâm tarih yazıcılığının kendine özgü metodolojisinin,

43 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 53.

44 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24.

45 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 81.

46 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105.

47 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27.

48 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 37.

49 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 28, 44; "Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti", s. 255-256.

50 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 44, 96; *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015, s. 276.

51 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 29-30.

52 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 31-57.

53 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 29.

oryantalistler tarafından yeterince önemsenmediği kanaatindedir.⁵⁴ Zira yazılı kaynaklar baştan beri vardı,⁵⁵ hadisler yetkili râvilerden bu metotlardan biri vasıtasıyla alınırdı.⁵⁶ İsnadlarda yer alan ortak isimler, kitap sahibi kaynağın rivayet hakkını uhdesinde bulunduran hadisçilerdir.⁵⁷ O dönemde yazılan kitapların dipnotlarında kaynak eser yerine doğrudan o kitabın sahibinin ismi yazılırdı.⁵⁸ Buna göre bir hadisin isnadında yer alan râvilerin her biri, yazılı kaynağa işaret eden birer dipnot hükmündedir. Şu halde isnad, haberlerin takviyesi amacıyla uydurulmuş isimler zincirini değil, müellif veya rivayet hakkını haiz salahiyyetli râvileri ifade eder.⁵⁹

3. Modern etütlerde belli hadis ekolleri tarafından uydurulduğu iddia edilen ortak râviler,⁶⁰ Sezgin'e göre müellifin kaynaklarıdır.⁶¹ Râviler ana kaynaktan rivayet hakkına sahip iseler, yukarıda sayılan metotlardan ilk yedisinden biriyle rivayet ederler. Şayet râvi, aslı bilinen ancak rivayet hakkı bulunmayan bir kitaptan nakilde bulunuyorsa bunu vicâde yoluyla yapar. Bu duruma işaret etmek üzere 'kale', 'zekera', 'vecedtu' lafızları kullanılır ki sonuçta hepsi yazılı bir kaynağa işaret eder.⁶² Ona göre Buhârî'deki muallak hadisler bu yolla alınmıştır.⁶³ Bu lafızlarla aktarmakla Buhârî, bir bakıma isnadın otoritesini sarsmıştır. Dolayısıyla isnadın ilk defa Buhârî tarafından bir ilim haline getirildiği şeklinde asrımızda oluşan yaygın kanaat, aceleyle verilmiş asılsız bir hükümdür.⁶⁴

Sezgin'e göre İslâm eğitim sistemi hoca merkezlidir. Hoca hem ilmin anlaşılması açısından vazgeçilmezdir hem de intihalin önlenmesinde önemli bir vasıta. İslâm medeniyetinde ilim hocadan alındığı için intihal oranı çok azdır. X. Yüzyılda Müslümanların kitaplarını tercüme etmeye başlayan Avrupalılar, bu

54 Sezgin, *Bilim ve Teknik*, I, 6.

55 *Kütüb-i Sitte* öncesi yazılı hadis kaynaklarından günümüze ulaşanların bir listesi için bk. Albayrak, "Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, 58, 71.

56 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 44.

57 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara, Kitabiyat, 2000, s. 213.

58 Sezgin, Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti, s. 258; *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75.

59 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s.12, 46, 48.

60 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 49.

61 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 49.

62 Sezgin'den önce Abbott'un da bu sözcüklerin, yazılı kaynaklara işaret ettiğine dikkat çektiği belirtilmektedir. Ali Karakaş, *Nabia Abbott ve Hadis'e Yaklaşımı*, İstanbul: Ensar Yayınları 2018, s. 17. Karakaş, somut bir delil gösterememekle beraber Abbott'un fıkıh ve düşüncelerinin Sezgin için ilham kaynağı olduğu kanaatindedir. s. 9.

63 Ali Çelik, "Buhârî'nin Kaynakları Üzerine Araştırmalar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016/2), 230-231.

64 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 12, 45-46, 49.

metinleri anlamadıkları için yanlış tercüme etmişlerdi. Tercümeleri okuyanlar da konuları yarım yamalak anlama şansına sahiptiler. XVI. yüzyılın sonu XVII. yüzyılın başlarında kendi hocalarını yetiştirip bu konuları hocalardan okumaya başlayınca İslâmî metinleri doğru anlamaya başladılar.⁶⁵ Bu metoda göre oluşan tefsir geleneği, hadis geleneği, kısaca 'rivayet geleneği' son derece ilmi usullerdir. Ona göre Ritter dahil pek çok oryantalist, hatta pek çok Müslüman bu noktayı gözden kaçırdığı için İslâm medeniyetini hakkıyla kavrayamamıştır.⁶⁶

Özetlemek gerekirse Sezgin'e göre Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih*'indeki bütün hadisler kendinden önceki kitaplarda mevcuttu. Yani Buhârî'nin neredeyse bütün meşhur şeyhlerinin kitapları vardı. Onlardan önceki neslin, yani Malik (ö. 179/795) ve çağdaşlarının da kitapları veya hadis notları mevcuttu. Çünkü hadisler, İbn Şihab ez-Zührî ve onun emsalleri döneminde tedvin edilmeye, yani derlenip yazılmaya başlamıştı. Hadis yazımıyla alakalı bundan sonraki gelişmelerin çoğu, bunların kitap haline gelmesiyle ve bu kitapların düzenleniş tarzıyla ilgilidir. Durum böyle olmakla beraber gerek yazının henüz gelişmemiş olmasından gerekse bu ilmin kurallara uygun olarak aktarılması istendiğinden kitaplar bizzat yazarları tarafından okutuluyor veya bunların rivayet edilebilmesi için güvenilir talebelere izin/icazet veriliyordu. Yazının geliştiği, kitapların yaygınlaştığı ikinci asrın sonlarında bile rivayet çok önemliydi; çünkü bu, nüshaların doğru ve güvenilir olarak aktarımını (meşruluğunu) gösteriyordu.⁶⁷

Sezgin'in çığır açan çalışması (seminal work) olarak kabul edilen bu tez, daha sonra *Buhârî'nin Kaynakları Üzerine Araştırmalar* (İstanbul 1956) adıyla yayınlandı.⁶⁸ 1967'de çıkan GAS'ın birinci cildinde tespit edilen rivayet dönemi (başlangıçtan 430/1038'e kadar) eserleri, bir bakıma bu tezin somut dayanaklarıdır.⁶⁹ Yani Sezgin, bu çalışmasıyla rivayet sürecinde tedavülde olduğunu savunduğu yazılı kaynakları göstermiş olmaktadır. Sezgin'in, İslâm bilim tarihini anlattığı ve tamamı 17 cilt olan *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden - Frankfurt 1967-2015) adlı çalışmasını da *Buhârî'nin Kaynakları*'ndaki mantık üzerine bina ettiğini söylemek mümkündür.⁷⁰ Bu çalışmasında tespit ettiği eserlerle, İslâm medeniyetinin bilim tarihine yaptığı katkıları, somut deliller

65 İhsan Fazlıoğlu, "Fuat Sezginle "Bilim Tarihi" Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4 (2004): 366

66 Fazlıoğlu, "Fuat Sezginle "Bilim Tarihi" Üzerine", s. 367

67 Albayrak, "Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, s. 53-54.

68 Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", s. 221, 236.

69 GAS'ta incelenen yazmalar hicrî birinci asırdan 430 tarihine kadar olan zaman dilini kapsamakta ise de bunlar üzerinde yapılan şerh, haşiye, ta'lik gibi çalışmalar bu tarihten sonrasına da uzanmaktadır. Dolayısıyla GAS'ta sadece hicrî dördüncü asır öncesi eserlerinin tanıtıldığını düşünmemek gerekir.

70 İstanbul Üniversitesi'nden bir heyet tarafından tercüme edilmektedir. 12. cildi biten tercümenin 2019'da bitirilmesi hedeflenmektedir.

üzerine bina etmiştir. İslâm Bilim Tarihi'ne dair nadir risalelerin Arapça ve İngilizce ön sözlerle birlikte tıpkı basımlarından oluşan 1400 ciltlik koleksiyon⁷¹ ve bu eserlere dayanılarak yeniden imal edilen teknolojik aletler de tezinin diğer somut delilleri olmaktadır.

Tezin diğer bir özelliği de oryantalistlerin hadislere yönelik eleştirilerine yine kendi yöntemleriyle verilmiş ilk cevap olmasıdır. Goldziher'in eserinin Fransızca tercümesini kullanan Sezgin,⁷² tezinde modern araştırma metotlarını kullanmıştı. Ancak buradan yola çıkarak Sezgin'in çalışmalara kategorik olarak karşı olduğunu düşünmemek gerekir. O, oryantalistlik çalışmaların önemini her vesileyle dile getirir⁷³ ve İslâm dünyasının özellikle İslâm bilim tarihinin ortaya çıkarılmasında oryantalistlerin çalışmalarına çok şey borçlu olduğumuzu ifade eder.⁷⁴ Kendisi de Arapça'yı ve modern araştırma metotlarını Ritter'den öğrenmiştir ve bundan dolayı Ritter'e olan minnettarlığını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Ancak Seyyid Hüseyin Nasr'ın da belirttiği gibi ilmi hayatını büyük ölçüde oryantalistlere borçlu olsa da Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasında görüldüğü gibi onların kör bir taklitçisi değildi.⁷⁵ Oryantalistlerin araştırmalarını takdir etmekle beraber Sezgin, onların özellikle teolojik çalışmaları konusunda dikkatli olunması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre -Hristiyan oldukları için İslâm dini hakkında taraflı yorumlarda bulunabilmektedirler.⁷⁶ Hatta daima minnetle andığı ve büyük alim olarak nitelediği kendi hocası Ritter'in bile bir defasında konuyla ilgili önyargılı bir tutumunu hayretle karşılar.⁷⁷

3. SEZGIN'IN TEZİNİN ETKİLERİ

Sezgin'in çalışması güçlü argümanlarına rağmen uzun süre ilim dünyasında herhangi bir yankı yapmadı. Çünkü Türkçe yazılmıştı ve herhangi uluslararası bir dile çevrilmemişti. Türkiye'de ise tezin yayınlanmasından kısa bir süre sonra Sezgin'in üniversiteden atılması ve akabinde de ülkeden ayrılması, sadece tezini değil uzun süre kendisini bile unutturdu. Dolayısıyla Türkiye, Sezgin'in ilim camiasında en son tanındığı yer oldu.

Sezgin ve çalışmaları ilk önce Batı'da tanındı. 1967'de Almanca olarak yayınlanan GAS'ın birinci cildinde *Buhârî'nin Kaynakları*'nın bir özetine de yer

71 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 39.

72 Sezgin dahil adı geçen alimlerin çoğunun Goldziher'in tezinin Fransızca tercümesini (Leon Bercher, *Etudes sur la Tradition Islamique*, Maisonneuve, Paris 1952) kullanmış olmaları o dönemde Fransızca'nın İslâm ülkelerinin eğitim sistemi üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.

73 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 55.

74 Fuat Sezgin, *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, İstanbul: Timaş Yayınları 2012, s. 41, 45, 57.

75 Seyyed Hossein Nasr, *Ilahiyat Studies*, 9/2 (2018):311-312.

76 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75, 114.

77 Sezgin, *Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 86-87.

verilmişti.⁷⁸ Modern metotlara göre ve Batı'da yaygın olan bir dille yazılmış olmasına rağmen Sezgin'in tezi Batılı araştırmacılar tarafından fazla kabul görmedi. Onlara göre Sezgin, bu haberleri duygusal ve genellemeci bir yaklaşımla ele almıştı. Kullandığı kaynakların çoğu hadis koleksiyonlarıyla çağdaştı. Ayrıca tezin dayandırıldığı haberlerin tarihi gerçekliği sorgulanmamıştı. Yani bu haberleri isnad ve metin analizine tabi tutmamıştı.⁷⁹ Ama tezi tamamen yabana da atmadılar. Sezgin, Batı'da en çok tanınan ve en fazla atfı yapılan Müslüman araştırmacı oldu. Mardin asıllı Amerikalı şarkiyatçı Nabia Abbott (1897-1981) bu tezin en önemli destekçisi sayılır. Harald Motzki ve Gregor Schoeler, Sezgin'in tezini kısmen destekleyen araştırmacılardandır. Ancak diğer Batılı araştırmacıların ilgisizliğini sadece bilimsel nedenlere bağlamak yanıltıcı olur. Batılı araştırmacılardan oluşan Sezgin karşıtı bir kampın oluşumuna⁸⁰ bakılırsa, bu ilgisizliğin kasıtlı olduğu ihtimali göz ardı edilemez. Kaldı ki Sezgin'e yöneltile eleştiriler fazlasıyla Goldziher ve Schacht için de geçerli olduğu halde, onların tezleri Batı'da yapılan hadis araştırmaları üzerindeki hâkimiyetinden hiçbir şey kaybetmedi.

İslâm dünyasını uzun süre meşgul etmiş Goldziher'e, eserlerinde doğrudan veya dolaylı cevap verenler arasında Muhammed Zubeyr Sıddîkî, Muhammed Hamidullah,⁸¹ Mustafa Sibâî, Muhammed Hatîb el-Accâc ve Muhammed Mustafa el-A'zamî'yi saymak mümkündür.⁸² Bunlara oryantalistlerin hadislerle ilgili görüşlerini Fransızca olarak yayınlanmış araştırmalardan yararlanarak eleştiren Suphi Salih de eklenebilir.⁸³

Ancak akademik düzeyde Goldziher'e verilmiş ilk cevap olmasına rağmen Sezgin'in tezinin İslâm dünyasında hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün değildir. Mustafa es-Sibâî (ö. 1964) Ezher Üniversitesi'nde 1949 yılında hazırladığı '*es-Sunne ve mekânetuhâ fî teşri'i İslâmî*' isimli doktora tezinde Goldziher, Ahmet Emin ve Ebu Reyze'nin iddialarına geniş yer ayırmıştır.⁸⁴ Tez

78 Sezgin, *Tarihü't-türasi'l-Arabi*, s. 117-152.

79 Kamaruddin Amin, *Muslim Western Scholarship of Hadith and Western Scholar Reaction: A Study on Fuat Sezgin's Approach to Hadith Scholarship*, s. 258, 274; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 356-357.

80 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 38.

81 Hamidullah, ilk yazılı hadis kaynaklarından Hemmâm b. Munebbih'in '*Sahife*'sini, iki nüshasına dayanarak *Mecelletu'l-mecmau'l-Arabi* (RAAD), 28 (1953): 113'de yayınlamıştır. Sezgin, "Hadis Musannafatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Camii", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955): 121.

82 Özcan Hıdır, "Oksidentalizm versus Oryantalizm: Hadis Oksidentalizmi -Fuat Sezgin ve Mustafa el-A'zamî Örneği", *HTD*, 5/1 (2007): 25.

83 Suphi Salih, *Hadis İlimleri*, çev. M. Yaşar Kandemir, 4. bs. Ankara: DİB Yayınları, 1986, s. 26-30.

84 Mehmed S. Hatiboğlu'na göre Mustafa es-Sibâî, bu eserinde Goldziher'e ayırdığı uzun tenkitlerinde haklı olmakla birlikte bu haklılığını gölgeleyen durumlara düşmekten kurtulamamış, Goldziher'in eserlerini Arapça'ya çevirenlerin yaptıkları fahiş hataların

1960'tan sonra bazı ilavelerle tekrar tekrar yayınlanmıştır. Muhammed Hatib el-Accâc ise 1963 yılında Kahire Üniversitesi'nde hazırladığı *es-Sunne kable't-tedvîn* isimli master tezinde Goldziher'in iddialarını geniş şekilde incelemiştir.⁸⁵ Sibâi ve Accâc, Goldziher'in iddialarına Ahmet Emin ve Ali Hasan Abdulkadir'in alıntılarına dayanarak muttali olmuşlardır. Bu çalışmalarda Sezgin'e herhangi bir şekilde atıfta bulunulmamıştır.

İslâm dünyasında müsteşriklerin iddialarına karşı yazdığı çalışmalarla tanınan Hint kökenli hadis araştırmacısı Mustafa el-A'zamî de Sezgin'in tezine dair bir değerlendirmede bulunmayan araştırmacılardanıdır.⁸⁶ Bunun sebebinin dil problemi olduğu düşünülebilirse de Sezgin'in çalışmaları Arapça ve diğer Batı dillerinde yayımlandıktan sonra da bir iki önemsiz atıf dışında el-A'zamî'nin dikkatini çekmemiş görünmektedir.⁸⁷

Fuat Sezgin'in İslâm dünyasında tanınması, GAS adlı eserinin ilk cildinin Mahmud Fehmî Hicâzî ve Fehmî Ebu'l-Fadl tarafından Arapça'ya çevrilmesi sayesinde oldu. Tercüme *Târihu't-turâsi'l-Arabî* adıyla 1971 yılında Kahire'de el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb tarafından basıldı. Hem Fehmî Ebu'l-Fadl'in tercümenin basımı sırasında vefatı hem de mali nedenlerle tercümenin devamı gelmedi. 1978 yılında İmam Muhammed b. Suud ve Melik Suud üniversiteleri, GAS'ın tamamının tercüme ve basımını üstlendi. Anlaşmaya göre İbn Suud Üniversitesi GAS'ın dini ilimlerle ilgili bölümünü, Melik Suud Üniversitesi ise tabii ilimlerle ilgili ciltlerin tercümesini yaptıracaktı.⁸⁸ Böylece GAS'ın 1984'e kadar yayınlanmış olan ilk dokuz cildinin tercümesi 1983-1988 yılları arasında tamamlandı ve basıldı. Bu eserin 1979 yılında "İslâmî Araştırmalar" alanında Uluslararası Kral Faysal Ödülü'ne layık görülmesiyle Sezgin ilim dünyasında meşhur oldu.⁸⁹ Ancak *Târihu't-turâsi'l-Arabî* isimli çalışması İslâm literatürünü ortaya koyması bakımından takdirle karşılanırken, onun temel tezi olan yazılı rivayet teorisi yeterince ilgi çekmedi. Avrupalı araştırmacılar, müsteşriklerin tezlerini eleştirmesini Sezgin'in "Müslüman olmasına" bağladılar. Bazı Müslüman

kurbanı olmuştur. (DİA, 14(1996), 102.

85 Mesela bk. Accâc, *es-Sunne kable't-tedvîn*, s. 249-259, 376-382.

86 A'zamî'nin 1966 yılında Cambridge'de hazırladığı doktora tezi, Hulusi Yavuz tarafından 'İlk Devir Hadis Edebiyatı' (İstanbul: İz Yayıncılık 1993) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

87 Tespit edebildiğimiz kadıyla el-A'zamî, çalışmalarında Sezgin'in bu tezine sadece iki defa atıfta bulunmuştur. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 212; *The History of the Qur'anic Text*, p. 51.

88 Sezgin, *Târihu't-turâs*, I, 8.

89 27 Şubat 1979 yılında Suudi Arabistan Kralı Halid b. Abdulaziz tarafından bir madalyayla birlikte takdim edilen ödülün miktarı 200.000 Suudi riyalidir. Sezgin bu ödülü aldığıda GAS'ın henüz ilk altı cildini tamamlayabilmişti. Bk. *Journal for the History of Arabic Science*, 3/1(Aleppo 1979), s. 92'de "Professor Sezgin Winner of King Faisal International Award" adıyla yer alan değerlendirme notu.

okurlar da Sezgin'in tezini Buhârî'ye yöneltmiş bir eleştiri gibi algıladılar.⁹⁰

Buhârî'nin biyografisi üzerine yazdığı kitabında Abdulmecid Haşim Hüseyini, Sezgin'i hadislerle şüphe karıştırma konusunda Batılıların emellerine alet olmakla suçladı.⁹¹ Medine İslâm Üniversitesi öğretim üyelerinden Ekrem Ziya Umerî ise Sezgin'inin teorisini takdir etmekle beraber onu daha çok tezdeki maddi hatalar ve yanlış yorumlar üzerinden eleştirdi.⁹² Umerî, Sezgin'in 'isnad Buhârî'yle birlikte önemini yitirmiştir' yargısını, en az Schacht'ın 'muttasıl isnadlar sonradan teşekkül etmiştir' iddiası kadar garip bulmuştur.⁹³ Aynı üniversitede, Prof. Dr. Beşir Yasin başkanlığında Sezgin'in *Târihu't-turâsi'l-Arabî*'sindeki eksiklikleri ikmal eden bir proje yürütülmüştür. Proje, *İstidrakât alâ târihi't-turâsi'l-Arabî li Fuad Sezgin* ismiyle 9 cilt olarak yayınlanmıştır.⁹⁴ Projenin Hadis kısmını yazan Irak asıllı Hadis araştırmacısı Necm Abdurrahman Halef , aynı bölümü *İstidrâkât alâ Tarihi't-turâsi'l-Arabâ fî ilmi'l-Hadis* ismiyle müstakil olarak da yayımlamıştır.⁹⁵

Türkiye'de ise Sezgin'in sadece tezi değil, kendisinin varlığı bile 2000'li yıllara kadar sınırlı sayıda akademisyen tarafından biliniyordu. Sezgin'in 1979 yılında "İslâmî Araştırmalar" alanındaki en itibarlı ödül kabul edilen Kral Faysal ödülünü kazanması da akademik camianın ilgisini çekmemiş görünmektedir. Sezgin'in ödüle layık görülen ve birçok dünya diline çevrilen GAS'ının 1967'de yayınlanan birinci cildinin yaklaşık yarım asır sonra ancak Türkçe'ye çevrilebilmiş olması⁹⁶ bu ihmalin diğer önemli bir göstergesidir.⁹⁷ Türk araştırmacılar onu daha çok

90 Sezgin, *Târihu't-turâs*, I, 8.

91 el-Huseyni Abdulmecid Haşimi, *el-İmamü'l-Buhârî muhaddisen ve fakihen*, Kahire 1982, s. 115-117, krş. Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 362.

92 Ekrem Ziya Umeri, *Dirasâtun Tarihiyyetun: Maa talika fi meheci'l-bahs ve tahkiki'l-mahtutat*, Medine: el-Camiatu'l-Islamiyye, 1983/1403, ss. 233-248.

93 Ekrem Ziya Umeri, *Dirasât*, s. 241. Umerî, *Merviyâtu's-sireti'n-Nebeviyye beyne kavâidi'l-muhaddisin ve rivâyâti'l-ahbâriyyin* adlı eserinde ise Fuat Sezgin'in Buhârî'nin kaynakları hakkındaki görüşünün yer aldığı bölümün, *Tarihu Turasi'l-Arabî*'nin Melik Faysal ödülü için sunulan Suud baskısından çıkarıldığını ileri sürmüştür (s. 55). Necm Halef de benzer bir iddiada bulunmaktadır. (Bkz. *İstidrakat*, s. 8). Ancak değişik tarihlerde yapılan baskılar arasında yaptığımız mukayesede bu iddiayı teyit eden bir değişikliğe rastlamadık. Bu iddiaya dikkatimi çeken Dr. Abdulhameed Majeed al-Sheesh'e teşekkür ederim.

94 Cidde: Dâru'l-İbnu'l - Cevzi, 1422/2001.

95 Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 2000.

96 Tercüme üzerine Hüseyin Hansu'nun bir değerlendirmesi için bk., *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2016): 221-228.

97 Kuşkusuz Sezgin'in nisyana terkedilmesini sadece akademik ihmal ve tembelliğe bağlamak yanıltıcı olur. Onun itibardan düşmesi devlet kararıyla üniversiteden atılmış olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Türkiye'den ayrılışından 60 yıl sonra Sezgin'in yeniden fark edilmesi, akademik çevrelerin bir 'keşfi'yle değil, yine devletin iâde-i itibarı sayesinde oldu. Bu da Türkiye'deki akademik zihniyetin ne kadar bağımlı olduğunun açık göstergelerinden biridir.

eserin Arapça tercümesi olan *Târihu't-turâsi'l-Arabî*'si üzerinden tanıldılar.⁹⁸ Onun bu eseriyle Türkiye'deki İslâm araştırmalarını etkilediği söylenebilirse de *Buhârî'nin Kaynakları*'ndaki temel tezinin tartışılması ve önemine dikkat çekilmesi, sınırlı sayıdaki bazı araştırmacılar istisna edilirse⁹⁹ büyük ölçüde ihmal edilmiştir. İlk kez 1956'da yayınlanan *Buhârî'nin Kaynakları*'nın, ikinci baskısının ancak 2000 yılında yapılabilmiş olması bu ilgisizlikle açıklanabilir.¹⁰⁰

Türkiye'de Sezgin'in bu kitabına atıfta bulunan pek çok araştırma¹⁰¹ olmakla birlikte onun yazılı rivayet teorisini geliştirme veya değerlendirme anlamında yapılmış çalışmalar çok azdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de Sezgin'in yazılı rivayet teorisi esas alınarak yapılan ilk ve tek akademik çalışma Salih Tuğ tarafından profesörlük takdim tezi olarak hazırlanan Zuheyr b. Harb'in (164-234/776-849) *Kitâbu'l-ilm*'inin tenkitli neşri ve çevirisidir.¹⁰² 1956 yılında Sezgin tarafından İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne asistan olarak alınan Tuğ, ilk tasnif devrinin son temsilcilerinden ve Buhârî'nin hocalarından olan Zuheyr b. Harb'in bu eserinin, Buhârî ve diğer hicri üçüncü asır muhaddislerinin, eserlerini ikinci asırdan gelen yazılı kayıtlara dayanarak oluşturduklarının ispatı niteliğinde olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ Tuğ, bu eserde yer alan toplam 261 hadisten 210 tanesinin aynı veya benzer senedlerle üçüncü asır müellifleri tarafından iktibas edildiğini tespit etmiştir. Bunlardan 13'ü Buhârî'de olmak üzere 59 tanesi *Kütüb-i Sitte*'de; geri kalanları üçüncü asır sonrası diğer musannef eserlerde yer almışlardır. Tuğ'a göre, daha önce neşredilen Hemmâm b. Munebbih'in *es-Sahîfe*'si ve Ma'mer b. Râşid'in *Cami*'ine ilave olarak Buhârî'nin bu kaynağının da keşfedilmesiyle müsteşriklerin şifâhî rivayet teorisi ciddi bir şekilde çökmüş olmaktadır.¹⁰⁴

Sezgin'in yazılı rivayet tezine ve bu tezin siyer ve meğâzî yazıcılığındaki

98 Bu etkiler için geniş bilgi için bkz. Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 344-370.

99 Fuat Sezgin'le yakın dostluğunu bildiğimiz Mehmed Said Hatiboğlu hem *DÎA*'ya yazdığı Goldziher maddesinde hem de başka eserlerinde Fuad Sezgin'in, Goldziher'e yönelttiği ilmi tenkitlerin geliştirilmesi gerektiğini belirtmiş ancak bildiğimiz kadarıyla "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine" (*Hadis Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları 2009: 54-58) adlı makalesi dışında konuyla ilgili bir çalışması bulunmamaktadır.

100 J.W. Goethe Üniversitesi öğretim üyesi Ömer Özsoy, Sezgin'in vefatı üzerine yazdığı yazıda *Buhârî'nin Kaynakları*'nı Almanca çevirisinin tamamlanmak üzere olduğu ve yakında yayınlanacağı müjdesini vermiştir. (Fuat Sezgin Hoca'nın Ardından, Karar Gazetesi, 04.08.2018). Son zamanlarda kitabın Arapça'ya tercüme edilmesi için yapılan bazı girişimler bildiğimiz kadarıyla henüz sonuçlanmamıştır.

101 Sezgin'in bu eserine atıfta bulunan çalışmalar için bkz. Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi*, s. 355-370.

102 Salih Tuğ, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-ilm adlı eseri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

103 Tuğ, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-ilm adlı eseri*, s. 38.

104 Tuğ, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-ilm adlı eseri*, ss. 39-41.

önemine dikkat çeken Mustafa Fayda'nın uluslararası bir sempozyumda sunduğu bir tebliği de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.¹⁰⁵ Dilek Tekin'in "Müslim'in Sahihi'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler"¹⁰⁶ isimli makalesi Sezgin'in tezini geliştirmeye yönelik bir çalışmadır. Tekin makalesinde, Sezgin'in teorisini, sınırlı sayıdaki örnekler üzerinden Müslim'in *es-Sahihî*'nin günümüze ulaşmış yazılı kaynaklarına uygulamış ve Sezgin'i teyit eden sonuçlara ulaşmıştır.¹⁰⁷

Sezgin'in tezi, hadis alanında yapılan bazı akademik çalışmalara da konu oldu. Ahmet Tahir Dayhan tarafından 1995 yılında *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* adıyla yapılan yüksek lisans tezinin bir bölümünde, Sezgin'in bu eseri de Buhârî'ye yapılan tenkit çalışmaları içerisinde değerlendirilmiştir.¹⁰⁸ Tezde, Sezgin'in muallak hadislerle ilgili alıntılarındaki yanlışlarına ve tercüme hatalarına bolca örnekler verilmiş; onun Buhârî'yle ilgili zorlama yorumlarda bulunduğu, İbn Hacer'in muallak hadislerle ilgili değerlendirmelerini anlayamadığı ileri sürülmüş,¹⁰⁹ ancak Sezgin'in ana teziyle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

105 Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Te'lif Çalışmaları," *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu: 16-18 Eylül İzmir*, s. 359-360. Nitekim bu tebliğden esinlendiği düşünülen Fayda'nın öğrencilerinden Nadir Özkuyumcu, GAS'ın 1967 Almanca baskısından tarih kaynaklarıyla ilgili mukaddimeyi (I: 237-256) 'İslam Tarih Yazıcılığı' adıyla tercüme ederek yayınlamıştır. (*İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, Mustafa Fayda, Fuat Sezgin, İhsan Abbas; çeviren Nadir Özkuyumcu, Manisa 1995, s. 1-30). Bu bölümün yeni tercümesi için bk. Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*, I: 273-293).

106 Bk. Dilek Tekin, "Müslim'in Sahihi'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, I/1 (2015): 124-165.

107 Fuat Sezgin'in Buhârî'den sonra Müslim'in kaynakları üzerinde de benzer bir çalışma yapılması gerektiği kanaatinde olduğunu M. Orhan Okay'ın (1931-2016) hatıralarında naklettiği bir anekdottan anlamaktayız. Okay, 1955 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduğunda konuyla ilgili şu bilgiyi vermektedir: "...Mezun olmama yakın aylarda, çok farklı bir alanda asistanlığım bahis konusu oldu. Edebiyat Fakültesi'nde Zeki Velidi Togan'ın kurduğu ve ilk müdürlüğünü yaptığı bir İslam Tedkikleri Enstitüsü açılmıştı. Zeki Velidi ile pek ilişkilerim olmadı. Ama Enstitü'nün müdür muavini Fuat Sezgin'le birkaç yıldır tanışıyorduk. Arapçamı beğeniyor ve beni oraya asistan olarak almak istiyordu. Kendisi hadis alanında "Buhari'nin Kaynakları" konusunda bir doktora yapmıştı. Beni de aynı metotla "Müslim'in Kaynakları" üzerinde çalıştırmayı düşünüyordu. Böylece mezun olur olmaz gazetede asistanlık ilanı çıktı. O yıllarda asistan olmak, geçim bakımından öğretmenlikten daha zor olduğundan imtihana benden başka giren olmadı. Kazandım da. Fakat dört yıl evvel öğretmen olma ümidiyle girdiğim Yüksek Öğretmen Okulu, benden mecburi hizmet istiyordu. Bugün çok kolay halledilebilen mecburi hizmetin üniversiteye devri meselesi, o zaman, arada birçok hocamın yakından tanıdığı, eski bir akademisyen olan Kasım Küfrevi gibi epey gayret edenler de olduğu halde mümkün olmadı..." M. Orhan Okay, *Mehmet Kaplan'dan Hatıralar, Mektuplar*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları 2003, s. 29 (bu bilgiye dikkatimi çeken Nurettin Gemici'ye teşekkür ederim.)

108 Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995), 205-214.

109 Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, s. 207, 211.

Sezgin'in eserindeki tercüme ve alıntı hatalarıyla ilgili uzunca bir makale de yakın zamanlarda Ali Albayrak tarafından yazılmıştır.¹¹⁰ Makalede, Sezgin'in eserindeki çeviri yanlışlarına ve alıntı hatalarına bakarak kitabın geleneksel hadis ilmi aleyhine yazıldığı intibahını doğurduğu tesbitinde bulunulmuştur. Albayrak, Sezgin'in tezini acele ve yüzeysel, aşırı abartılı ve zihinde olanı metne yansıtan, üstünkörü değerlendirmelerle dolu bir çalışma olarak nitelemiştir.¹¹¹ Sezgin'in çalışmasının boyutu ve derinliğiyle uyumlu olmayan bu hataları, onun geleneksel hadis bilgisinin eksikliğine bağlamıştır.¹¹²

Sezgin'in bu eseri ve genel olarak hadis görüşleri konusundaki ilk kapsamlı akademik çalışma ise Ali Karakaş tarafından 2015 yılında yapılan doktora tezidir. Tezde Sezgin'in oksidentalizm çalışmaları içerisindeki yerine değinildikten sonra yazılı rivayet teorisi ve etkileri *Buhârî'nin Kaynakları* çerçevesinde geniş olarak tanıtılmıştır.¹¹³

SONUÇ

Modern dönemde hadis ile ilgilenen Batılı araştırmacılar, hadislerin üçüncü asra kadar şifâhî yolla nakledildiğini, başta *Kütüb-i Sitte* müellifleri olmak üzere üçüncü asır hadisçilerinin eserlerini, uzun seyahatler sonucunda topladıkları bu folklorik malzemeye dayanarak oluşturduklarını ileri sürdüler. Goldziher tarafından sistematik hale getirilen bu teze göre şifâhî kültüre dayandıkları için hadislerin tarihsel bir değeri bulunmamaktadır.

Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışması, modern dönem hadis tasavvurunu büyük ölçüde şekillendiren Goldziher'in bu tezine akademik anlamda verilmiş bir cevap niteliğindedir. Sezgin, hadislerin müteakip nesillere intikal ederken zâhîren şifâhî nakle benzese de hakikatte yazılı kaynaklardan geldiğini; rivayet zincirlerinin altında adeta gizli kalmış yazılı kaynakların bulunduğunu, hadis rivayetinin kendine has bu karakterini dikkate almayan Batılı araştırmacıların vardıkları sonuçların yanlış olduğunu savundu. Ona göre üçüncü asır müelliflerinin yaptıkları, kendilerinden önce tedvin ve tasnif edilen malzemeyi kullanarak eserlerini oluşturmaktan ibarettir. Hadis rivayetleri için çıktıkları yolculuklar da bir hadisin rivayet hakkını elde etmek içindir.

Ancak güçlü argümanlarına rağmen Sezgin'in görüşlerinin ilim camiasında Goldziher'in tezi kadar tanınmadığı, hatta benimsenmediği söylenebilir. Zira

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

111 Albayrak, "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, s. 52, 71.

112 Albayrak, "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, s. 99.

113 Bkz. Ali Karakaş, "20. Yüzyıl Hadis Ekseni Oksidentalizm Çalışmaları- Fuat Sezgin Örneği." Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015. Tez, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2017) adıyla bastırılmıştır.

Goldziher'in tezi, Schacht (1912-1969), Georges Vajda (1908-1981), Juynboll (1935-2010) gibi oryantalistler tarafından geliştirilip ikmal edildi. Ayrıca genç oryantalistler tarafından sürekli atıfta bulunularak meşhur edildi. Goldziher bu açıdan sadece Batı'da değil, İslâm dünyasında da hatırı sayılır bir kabul gördü. Kahire Üniversitesi'nin kuruluş planları ona çizdirildi. İstanbul Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü müdürü Zeki Velidi Togan (1890-1970) Enstitü'de, Kelam, Tefsir ve Hadis derslerinin Goldziher'in eserleri esas alınarak okutulmasını, ayrıca onun önemli eserlerini Türkçe'ye tercüme ettirmeyi senatoya teklif etmiştir.¹¹⁴ Togan, bu teklifini senatoya kabul ettirememiş ama 1953 yılında, Goldziher'in kitabının bir özeti niteliğinde olan *The Traditions of Islam* (Oxford 1924) adlı eserin yazarı İngiliz müsteşrik Alfred Guillaume'u (1888-1965), davet ederek Enstitü'de bir dizi konferans verdirmeye muvaffak olmuştur!¹¹⁵

Goldziher'in İslâm toplumlarında meşhur olmasında hadis karşıtlarının da payı büyük oldu. Hadis karşıtlarının en meşhur sloganları olan 'hadisler üç asır sonra yazıldı', 'hadisler Emevi sultanları tarafından yazdırıldı', 'hadiste metin tenkidi yapılmadı' gibi söylemleri, sahabenin adaleti ile ilgili sorgulamalar aslında Goldziher'in temel argümanlarıdır. Hadis karşıtları bu iddiaların içini zengin örneklerle doldurmak ve lojistik destek sağlamak dışında herhangi bir katkıda bulunmadılar. Özellikle bu akımlara mensup popüler yazarlar ve hatipler polemikleri ve güçlü retorikleriyle temelde oryantalist hadis projesine ait olan bu tezlerin meşhur olmasında çok etkili oldular. Öte yandan İslâm dünyasında hadisin modern problemlerini ele alan araştırmaların çoğunda Goldziher ve Schacht'a bir şekilde cevap verme ihtiyacı duyulması da onların tanınmasında etkili oldu.

Sezgin ise, İslâm dünyasında ancak kütüphane katalogları söz konusu olduğunda hatırlandı. Onun yazılı rivayet tezine rağmen, hadis rivayetinin güvenilirliği, Arapların ve hadisçilerin olağanüstü hafıza kabiliyetine sahip olduğu söylemi üzerinden anlatılmaya devam edildi. Nihayetinde burada bir kısmına değinebildiğimiz sebepler yüzünden Sezgin'in tezi ilim dünyasında yeterince tanınmadı ve farklı yönleriyle çalışılıp geliştirilmedi.

Sezgin'in kendisi ise Türkiye'den ayrılmadan önce konuyla ilgili iki makale daha yazdı. *Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in "Cami"i*¹¹⁶ adlı makalesinde yeni keşfedilen ikinci asır hadis eserlerinden Hemmâm b. Munebbih'in *es-Sahîfe*'sindeki hadislerin, öğrencisi Ma'mer b. Raşid'in *Cami*'ine, oradan öğrencisi Abdurrezzak'ın *Mussannef*'ine ve buradan da Buhârî ve Muslim'e

114 Mehmed S. Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", s. 53.

115 Bu konferanslar ve tepkileri için bk. Ahmet Parlakışık, *Oryantalizm'in Soruları*, 2. bs. İstanbul: İnsan Yayınları 1995.

116 M. Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in "Cami"i," *Türkiyat Mecmuası*, 12 (1955): 115-134.

nasıl intikal ettiğini gösteren örnekleri inceledi.

*İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti*¹¹⁷ adlı makalesinde ise hadis rivayetinin kendine has karakteri olan şifâhî nakil ile yazılı naklin müşterek fonksiyonunu gözden kaçırarak modern etütlerin çıkmazlarını ve özellikle müsteşriklerin hadisin güvenilirliğine dair aşırı şüpheciliklerinin yersizliğine dikkat çekti.

Sezgin, Almanya'ya gittikten sonraki süreçte bilim tarihi araştırmalarına yoğunlaşınca hadis rivayetiyle ilgili tezi üzerinde daha fazla çalışma fırsatı bulamadı. Bununla birlikte tezine yönelik eleştirilerin çoğunun farkında olduğu, son zamanlarındaki röportajlarının birinden özetlediğimiz şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

“Hem Batılı araştırmacılar hem de İslâm âlimlerinin çoğu Buhârî'nin eseriyle ilgili tezimi ve hadislerle ilgili değerlendirmelerimi kabul etmekte zorlandılar. Bu tür tezlerin kabulü zaman ister. Aradan bu kadar zaman geçmesine rağmen henüz kimse bu tezin geçersizliğini ortaya koyacak bir kanıt sunamadı. Son zamanlarda tezi çürütmek üzere Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar oluşmuş bir ekol ya da organizasyon oluşmuştur. Ben tezin yüzde yüz doğru olduğundan eminim. Hadis tarihinin bu şekilde (yani şifâhî rivayet temelli) anlatılması İslâm tarihinin Avrupalılar tarafından tanınmayışının sebeplerinden biridir. Mesela 10-15 ciltlik Taberî tarihi var. Ben bunların senedlerinin birer dipnot olduğuna inanıyorum. Onlar ise bunların muayyen zümrelerin uydurmalarından ibaret olduğunu iddia ediyorlar.”¹¹⁸

Sezgin, GAS'ın 17. cildini bitirdikten sonra bu eleştirilerin hepsine detaylı bir cevap yazacağını belirtmişti.¹¹⁹ GAS'ın 17. cildini bitirebildi ama bu eleştirileri cevaplamaya ömrü yetmedi.

117 M. Fuad Sezgin, “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti,” *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1956-57): 19-36

118 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 37-38.

119 Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 307; Mustafa Sekili'nin Medeniyet Mektebi adına 25.08.2005 tarihinde yaptığı röportaj.

Kaynakça

- Akın**, Nimetullah “Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler’in Yaklaşımları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/1 (2008):47-70.
- Al-A’zami**, Muhammad Mustafa, *The history of the Qur’anic Text*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- İlk Devir Hadis Edebiyatı* (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul: İz Yayıncılık 1993.
- Albayrak**, Ali, “Fuad Sezgin’in “Buhârî’nin Kaynakları” Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 26 (2016): 51-100.
- Amin**, Kamaruddin, “Muslim Western Scholarship of Hadith and Western Scholar Reaction: A Study on Fuat Sezgin’s Approach to Hadith Scholarship-al-Jami’a, 46/2 (2008): 254-277.
- Brown**, Daniel W., *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Çelik**, Ali, “Buhari’nin Kaynakları Üzerine Araştırmalar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016/2): 228-232.
- Dayhan**, Ahmet Tahir, *Buhârî’ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995).
- Dere**, Ali, “Mehmet Fuat Sezgin Hoca’nın Ankara İlahiyat Yılları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018):221-250.
- el-Huli**, Emin, “Mukaddime”, *Mecâzu’l-Kur’ân*, Kahire, 1954.
- Fayda**, Mustafa, “Siyer Sahasındaki İlk Te’lif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyum*. 16-18 Eylül 1985 İzmir, s. 357-366.
- Fazlıoğlu**, İhsan, “Fuat Sezgin “Bilim Tarihi” Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/4 (2004): 335-370.
- Halef**, Necm Abdurrahman, *İstidrakat ala Tarihi’t-türasi’l-Arabi: kısmu ilmi’l-hadis*, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye 2000.
- Hallaq**, Wael b., “Nebevi Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem” (çev. Hüseyin Hansu), *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1): 137-151.
- Hansu**, Hüseyin, “Fuat Sezgin: Arap – İslâm Bilimleri Tarihi I”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2016): 221-228.
- Haşimi**, Huseyni Abdulmecid, *el-İmamu’l-Buhârî muhaddisen ve fakihen*, Kahire 1982.

Hatiboğlu, Mehmed S.,“Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, *Hadis Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları 2009.

“Goldziher”, *DİA*, 14 (1996):102-105.

Hıdır, Özcan“Oksidentalizm versus Oryantalizm: Hadis Oksidentalizmi -Fuad Sezgin ve Mustafa el- A’zamî Örneği”, *HTD*, 5/1 (2007):7-31.

Karakaş, Ali, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2017.

Nabia Abbott ve Hadis’e Yaklaşımı, İstanbul: Ensar Yayınları 2018.

Kızıl, Fatma, “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 11/21 (2013):303-331.

Küçük, Hülya, “Dozy’nin *Hat Islamisme* adlı eseri üzerine”, *Diyanet İlmi Dergi*, 33/4 (1994): 63-89.

Motzki, Harald, “Hadis: Kaynağı ve Gelişimi” (çev. Dilek Tekin), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 10/2 (2012):103-140.

Nasr, Seyyed Hossein,“Remembering Fuat Sezgin: An Obituary”, *İlahiyat Studies*, 9/2 (2018),311-312.

Okay, M. Orhan, *Mehmet Kaplan’dan Hatıralar, Mektuplar*, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları 2003.

Okiç, M. Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara: Atlas Kitabevi 2017.

Özkuyumcu, Nadir (ed.), *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, Manisa 1995.

Özsoy, Ömer“Fuat Sezgin Hoca’nın Ardından”, *Karar Gazetesi*, 04.08.2018.

Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizm’in Soruları*, İstanbul: İnsan Yayınları 1995.

Sekili, Mustafa, “Fuat Sezginle Röportaj”, *Medeniyet Mektebi*, 25.08.2005.

Sezgin, Fuat, “Arab-İslam ilminde İsnadın Ehemmiyeti”, *Muhadarat fî Tarihi’l-Ulumi’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye* (çev. Hâbil Nazlıgöl), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998):251-264.

“Rivayet Literatürünün Gelişimi” (çev. Ali Dere), *.Buhârî’nin Kaynakları*, Ankara: Kitabiyat, 2000, 23-50.

Arap-İslam Bilimleri Tarihi, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015.

Bilim Tarihi Sohbetleri, (söyleşiyi yapan: Sefer Turan), İstanbul: Timaş Yayınları 2013.

- Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara, Kitabiyat, 2000.
- İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, İstanbul: Timaş Yayınları 2012.
- İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti,” *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1956-57): 19-36
- Tarihü't-türasi'l-Arabi: ulumü'l-Kur'an ve'l-hadis* (çev. Mahmûd Fevzi Hicazi; racea Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahim), Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983/1403.
- Tarihü't-türasi'l-Arabi, nakalehu ila'l-Arabiyye*: Fehmi Mahmud Hicazi, Fehmi Ebu'l-Fadl, Kahire 1971, 1977.
- Suphi Salih**, *Hadis İlimleri*, (çev. M. Yaşar Kandemir), Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- Tekin**, Dilek, “Müslim'in Sahihi'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, I/1 (2015): 124-165.
- Tuğ**, Salih, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-ilm adlı eseri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Ugan**, Zakir Kadiri, “Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler” *Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/4 (Teşrin-i sani 1926): 132-210. (Bu makalenin Latin harfleriyle transkripsiyonu için bkz. Musa Alak ve Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 4 (2001),207-257; 259-289).
- Umeri**, Ekrem Ziya, *Dirasâtun Tarihiyyetun: Maa talika fi meheci'l-bahs ve tahkiki'l-mahtutat*, Medine: el-Camiatu'l-Islamiyye, 1983/1403.
- Merviyâtu's-sîreti'n-Nebeviyye beyne kavâidi'l-muhaddisîn ve rivâyâti'l-ahbâriyyîn*, Mecmau' Melik Fahd li Tibaati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine t.s.
- Yasin**, Hikmet Beşir, *İstidrakat 'ala Tarihi't-türâsi'l-Arabi*, Cidde: Dâru'l-İbnu'l - Cevzî, 1422/2001.



Makale / Article

Memlûkler Döneminde Muallak Hadis Tartışmaları ve Bedreddin ez-Zerkeşi*

Fatih Çimen**

Özet

Senedinde bir şekilde inkıta bulunan rivayetler, muhaddisler tarafından zayıf hadis olarak değerlendirilmektedir. Muallak hadis de, senedinde meydana gelen inkıta nedeniyle zayıf hadis kategorisinde yer almaktadır. Eserine sadece sahih hadisleri almayı iltizam eden ve bu sebeple eserine *el-Müsnedü's-sahih* ismini veren, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'ine bu tarz rivayetleri almış olması nedeniyle söz konusu rivayetlerin sıhhat açısından hükümlerinin ne olduğu, Buhârî'nin muallak rivayetleri isnadsız olarak nakletmesindeki gayesi ve bunların Buhârî'nin *Sahih*'indeki gözettiği şartlara uygun olup olmadığı gibi meseleler âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri *Sahih*'teki muallakların mutlak olarak sahih olduğunu savunurken kimileri de bu tür rivayetlerin içinde zayıf olanların bulunduğunu iddia etmektedir. Memlûkler döneminin ilmi şahsiyetlerinden Bedreddin ez-Zerkeşi de (ö. 794/1392), muallak rivayetler hakkındaki görüşleriyle dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Buhârî'nin *Sahih*'indeki muallak rivayetlerin etrafında yürütülen tartışmalar ve Bedreddin ez-Zerkeşi'nin bu tartışmalardaki görüş ve katkıları ile birlikte bu konudaki özgünlüğü tespit edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu tartışmalar ise Memlûkler döneminde yaşamış bazı önemli âlimlerle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zerkeşi, hadis, muallak, Buhârî, Memlûkler.

* Bu çalışma, Fatih Çimen'in Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda, Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Beyler danışmanlığında tamamlanan *Memlûkler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşi'nin Yeri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

**Dr., fatihcimen77@gmail.com.

Debates around Mu'allaq Traditions during Mamlūk Period and Badr al-Dīn al-Zarkashī

Abstract

The narrations in whose *isnāds* there is any kind of interruption are regarded as weak by traditionalists. *Mu'allaq* tradition is also included in the weak *hadīth* category due to the interruption in its *isnād*. Since Bukhārī (d. 256/870) who included to his *hadīth* collection only *sahīh* traditions and thus, gave the title of *al-Musnad al-sahīh* to his work, narrated *mu'allaq* traditions in his *Sahīh*, the value of these kinds of narrations, his purpose for using them in his collection, their compatibility with the conditions observed in the *Sahīh* have been discussed among scholars. Some argued that the *mu'allaq* traditions are absolutely *sahīh*, while others claimed that there are weak ones in such narrations. Badr al-Dīn al-Zarkashī (d. 794/1392), one of the scholarly figures of the Mamlūk period, deserves attention with his views on *mu'allaq* narrations. In this study, the debates carried out around *mu'allaq* narrations in Bukhārī's *Sahīh* and the views and contributions of Badr al-Dīn al-Zarkashī in these debates will be studied and evaluated. The discussions will be limited to some important scholars who lived in the Mamlūk period.

Keywords: al-Zarkashī, *hadīth*, *mu'allaq*, Bukhārī, Mamlūks.

Giriş

Bedreddin ez-Zerkeşi, Memlûkler döneminde Kahire’de yaşamış, usul, fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli alanlarda altmıştan fazla eser telif etmiş çok yönlü ilmi bir şahsiyettir.¹ Onun yaşadığı dönem, hadis ilmi açısından oldukça velûd bir dönemdir. Zerkeşi de usûl, şerh, ricâl ve tahrir alanlarında telif ettiği ondan fazla eserle hadis ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Memlûkler döneminin hadis ilmi açısından bir özelliği de, hadis konularına dair dönemin âlimleri arasında yaşanan tartışmalardır. Zerkeşi, bu tartışmalara usulcû kimliğinin yanında hadis ilmine olan vukûfiyeti ile müdahil olmuş, farklı çıkarım ve görüşleriyle hadis meselelerinin çözümüne katkıda bulunmaya çalışmıştır.

Memlûkler dönemi âlimleri arasındaki tartışmalara konu olan hadis meselelerinden biri de muallak hadis bağlamında Buhârî’nin *Sahîh*’indeki talik yaparak rivayet ettiği hadislerin mahiyetidir. Sözlükte bir işi askıda bırakmak, kapıyı kapamak gibi anlamlara gelen ta’lik, hadis terimi olarak, senedin baş tarafından bir veya peş peşe birkaç râviyi veya bütün râvileri hazfetmek suretiyle, rivayeti bir üst râviye isnad etmektir ki böyle rivayet edilen hadise muallak adı verilmektedir.² Hadis rivayetinde ta’lik uygulaması, muhaddisler tarafından uygun görülmemiş, hadisi zafiyete uğratan bir unsur olarak kabul edilmiştir. Zira senetten düşürülen râvinin durumu meçhul kalmaktadır. Böyle rivayetlerin tashihi ise mürsel hadiste olduğu gibi muttasıl isnadının bilinmesine bağlıdır.³

Hadisler için muallak terimini ilk kullanan kişinin, aynı zamanda Buhârî’nin *Sahîh*’indeki rivayetlerin senetlerine yönelik ilk tenkitleri eserine taşıyan Dârekutnî (ö. 385/995) olduğu, terimin daha sonra muhaddisler arasında şüyû bulduğu ifade edilmektedir.⁴ Bu meyanda ta’lik, daha çok Buhârî’nin *Sahîh*’i ile birlikte değerlendirilen bir rivayet türüdür. Dolayısıyla Buhârî’nin *Sahîh*’i etrafındaki tartışmalarda en çok üzerinde durulan konulardan biri, ihtiva ettiği muallak hadisler olmuştur.

1 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'ÿânî'l-mietî's-sâmine*, (nşr. Muhammed Abdulmuîd), Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972, V, 133, 134; Süyûtî, *Husnül-muhâdara fî târih-i Mısır ve'l-Kâhire*, (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967, I, 437; İbn Kâdi, Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, (nşr. Abdülalim Hân), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, III, 167; Kâtib Çelebi, *Kefû'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, I, 240; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951, II, 175.

2 Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, nşr. Muhammed Avvâme, Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 2016, II, 430.

3 Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tevzihi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Nureddin İtr, Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000, s. 81.

4 İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik alâ Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Saîd Abdurrahman, Beyrut: Dâru Ammâr, 1985, II, 7; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, s. I, 158.

Muallak hadislere dair ülkemizde müstakil olarak Ayşenur Yamanus ve Ayşegül Toprak tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır.⁵ Yamanus'un çalışması muallak hadisin istalahî anlamını esas alırken, Toprak'ın çalışması ise temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallak rivayetler merkezlidir. Bu çalışma ise İbnü's-Salâh'tan sonra hadis ilmi açısından büyük önemi haiz olan Memlûkler döneminde, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki muallak rivayetler etrafında dönemin önemli âlimleri arasında yürütülen tartışmaları ayrıntılı olarak ortaya koymakta, ayrıca Buhârî'nin muallaklarına dair genel kabulleri sorgulayıcı yaklaşımı ile dikkat çeken Bedreddin ez-Zerkeşî'yi ön plana çıkarmaktadır.

Buhârî'nin *Sahîh*'indeki muallak rivayetlerin adedi 1341 olup, bunlardan yüz altmışı dışında hepsinin muttasıl tarikleri eserinin farklı yerlerinde tahrir edilmiştir. Dolayısıyla bunlar muallak hadislerle ilgili tartışmaların haricinde tutulmuştur. Muttasıl tarikleri tespit edilemeyen muallak rivayetlerin de bir kısmı cezm, bir kısmı da temrîz sîgası ile nakledilmektedir.⁶ Tartışmaların yekûnu da bu rivayetler etrafında yoğunlaşmaktadır. Aşağıda Buhârî'nin *Sahîh*'indeki muallak hadisler etrafında yürütülen tartışmalar, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) bu konudaki görüşleri etrafında yürütüldüğü için ilk olarak onun görüşü daha sonra Zerkeşî'ye kadar olan dönemdeki önemli isimlerin ve Zerkeşî'nin, ardından da Zerkeşî'den sonraki dönemde İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) görüşleri tespit edilerek Zerkeşî'nin bu tartışmalardaki özgünlüğü tespit edilmeye çalışılacaktır.

İbnü's-Salâh'ın Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Muallak Hadisler Hakkındaki Görüşleri

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'sinde Buhârî'nin *Sahîh*'indeki muallak rivayetler hakkında şöyle demektedir:

Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'lerindeki muttasıl senetlerle

5 Ayşenur Yamanus, *Hadis Usûlünde Muallak Kavramı*, (yüksek lisans, 2013), Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ayşegül Toprak, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sîgasıyla Aktarılan Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, (yüksek lisans, 2017), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ayrıca Osman Aydın'ın da konuyla ilgili bir bildirisi bulunmaktadır. Bk. Osman Aydın, Buhârî'nin Tercemelerinde Yer Verdiği Mu'allak Rivayetlerin Hadis Usûlü ve Musannıfın Yöntemi Açısından Değeri, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, İlmi Etüdler Derneği, İstanbul, 2016.

6 Bk. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 164; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (yüksek lisans tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 199. Osman Aydın, 1341 muallak rivayetten beş yüz elli üçünün bab başlıklarında yer aldığını, bunlardan kırk altısının *Sahîh*'in başka yerinde mevsûlen geçtiğini, on beşinin de Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki eserlerinde mevsûlen yer aldığını, ayrıca bu kırk altı rivayetten kırk dördünün aynı zamanda muteber hadis kaynaklarında bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. Osman Aydın, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, s. 35.

rivayet edilen hadislerin sahih olduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Ancak, isnadının başından peş peşe olmak suretiyle bir veya daha fazla râvinin hazfedildiği muallak rivayetlerin -ki bu tür rivayetler Buhârî'nin *Sahîh*'inde çok iken Müslim'in *Sahîh*'inde oldukça az bulunmaktadır-bazıları tartışmalıdır.

Buhârî'nin 'kâle Resûlullah (s.a.v.)', 'kâle İbn Abbâs', 'kâle Mucâhid', 'kâle Affân', 'kâle Ka'nebi' ve 'ravâ Ebû Hüreyre' gibi cezm ve hüküm bildiren sîgalarla naklettiği muallak ve benzeri hadislerle sahih hükmü verilir. Zira Buhârî'ye göre bu rivayetler sahih olmasaydı bu şekilde kesinlik ifade eden sîgalarla bu hadisleri rivayet etmezdi. Bu durum Buhârî'nin hadisi, Allah Resûlü'nden (s.a.v.) ve sahâbeden ta'likte bulunduğu zaman geçerlidir. Eğer Buhârî, hadisi sahâbeden aşağıda bir râviden ta'lik yapmış ise o zaman rivayetin sıhhati, ta'lik yapılan râvi ile sahâbi arasındaki isnadın ittisaline bağlıdır.

Buhârî'nin 'ruviye an Resûlullah (s.a.v.)', 'fi'l-bâbi ani'n-Nebiyyi (s.a.v.)' gibi kesinlik ve hüküm bildirmeyen sîgalarla rivayet ettiği muallak hadislerle ise cezm sîgasında olduğu gibi sıhhat hükmü verme durumu söz konusu değildir. Zira bu ifadeler, zayıf hadislerin rivayetinde kullanılan sîgalardır. Bununla birlikte Buhârî'nin bu gibi rivayetleri *Sahîh*'inde zikretmesi, bu hadislerin bir aslı olduğu güvencesini kişiye hissettirmektedir. Ayrıca bu muallak rivayetler *Sahîh*'in iltizam ettiği hadislerden değil, babların tercümeleri için mütâbi ve şevâhid olarak getirilen hadislerdir.⁷

İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki ifadelerinden onun, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki cezm sîgasıyla rivayet edilen muallak hadislerin sahih olduğu, temrîz sîgasıyla rivayet edilenlerin ise kesin olarak sahih hükmü verilememekle birlikte bunların birer asıllarının olduğu görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır.⁸

Bedreddin ez-Zerkeşî'den Önceki Âlimlerin Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Muallak Hadislere Dair Görüşleri⁹

Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), ilk olarak Müslim'deki muallak rivayetlerin mutlak olarak az olduğu tespitine karşı çıkmakta, ancak bunun Buhârî'nin *Sahîh*'ine nispetle söylenmesi durumunda kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Nitekim Hâfız Reşidüddin, Müslim'deki muallakların az olmadığını, sayılarının

7 İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin eş-Şehrezûrî (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh), *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010, s. 41, 42, 43.

8 Nevevî, muhaddislerin cezm ve temrîz sîgalarının kullanımına özen gösterirken müelliflerin çoğunun bu hassasiyeti terk ettiğini, zayıf olan rivayetlerin cezm sîgasıyla rivayet edilmemeleri gerektiğini ve Buhârî'nin bu konuda çok dikkatli hareket ettiğini ifade etmektedir. Bk. Nevevî, *Mâ temessu ileyh hacetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*, nşr. Ali Hasan Ali, Amman: Dâru'l-Fikr, 1985, s. 89-90

9 Bu başlık altında Zerkeşî'nin de hocalığını yapmış olan Moğultay b. Kılıç, İbn Kesir ve Bulkîni gibi isimlerin görüşleri açıklanacaktır.

takriben yetmiş civarında olduğunu ifade etmiştir.¹⁰

Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ın Buhârî'nin cezm sîgasıyla naklettiği muallakların, kendine göre sahih olduğundan hareketle sıhhatine hükmetmek gerektiği şeklindeki görüşüne, Buhârî'nin *Sahîh*'inden bu iddianın aksini gösteren bir rivayet ile itiraz etmektedir. Yani Buhârî *Sahîh*'inde, kendine göre sahih olmayan bir rivayeti cezm sîgasıyla da zikredebilmektedir. Meselâ, Buhârî, şu hadisi nakletmektedir:

Muhammed b. Yusuf → Süfyân → Amr b. Yahya → Babası → Ebû Saîd el-Hudrî (r.a) → Allah Resûlü (s.a.v.):

“النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَإِذَا أَنَا مُوسَى أَخَذَ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ”¹¹

“İnsanlar kıyamet günü hep bayılacaklar. Ben Hz. Musa'yı Arş'ın bir ucundan tutmuş göreceğim.”

Buhârî, “وكان عرشه على الماء” ayeti ile ilgili de yukarıdaki rivayetin birebir aynısını nakletmekte ve ardından Mâcişûn'un (ö. 164/780), Abdullah b. Fadl → Ebû Seleme → Ebû Hüreyre (r.a) tarikiyle de geldiğini ifade ettiği şu rivayeti nakletmektedir:

فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ إِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَ بِالْعَرْشِ¹²

“(Kıyamet günü) İlk kalkan ben olacağım. Ben kendime gelince Hz. Musa'yı Arş'ı tutmuş göreceğim.”

Buhârî yukarıdaki hadisi bu defa da yine *Ehâdisü'l-enbiyâ* bölümünde Mâcişûn'un ifade ettiği isnad ile ancak Ebû Seleme'yi senetten düşürmek suretiyle nakletmektedir.¹³ Müslim de söz konusu hadisi farklı lafızlarla, Zührî → Ebû Seleme → A'rac → Ebû Hüreyre tarikiyle nakletmektedir. Daha sonra Moğultay b. Kılıç, Ebû Mesûd ed-Dımaşkî'nın “bu rivayet Mâcişûn'un da ifade ettiği gibi Abdullah b. Fadl → A'rac → Ebû Hüreyre (r.a) tarikiyle yani Ebû Seleme'nin bulunmadığı tarikle bilinmektedir” şeklindeki ifadesini nakletmektedir. Dolayısıyla bu durum göstermektedir ki Buhârî, kendi nazarında sahih olmayan rivayetleri de cezm sîgasıyla rivayet edebilmektedir.¹⁴

Moğultay b. Kılıç, Buhârî'nin temrîz sîgasıyla rivayet ettiği muallakların ise kesin olarak sıhhatine hükmedilemeyeceğine dair İbnü's-Salâh'ın tespitine de temkinle yaklaşmaktadır. Zira Buhârî'nin *Sahîh*'inde temrîz sîgasıyla rivayet

10 Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâuddin, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Ebû Abdillâh Muhyiddin, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007, s. 83.

11 Buhârî, “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 25.

12 Buhârî, “Tevhid”, 22.

13 Buhârî, “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 34.

14 Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, s. 85.

edip de kendi nazarında sahih olan rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden biri şöyledir:

(يُذَكِّر) → Ebû Mûsa: “عِنْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كُنَّا تَتَنَاقَشُ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -”

“Bizler yatsı namazı sırasında nöbetleşe Allah Resûlü (s.a.v)’ne giderdik.”

Buhârî daha sonra bu rivayetin senedini başka yerde ancak bu defa ihbar lafızlarıyla ve müsned haliyle şöyle nakletmektedir:

Muhammed b. Alâ → Ebû Üsâme → Berîd → Ebû Bürde → Ebû Musa

Moğultay b. Kılıç, Buhârî’nin bir yerde temrîz sîgasıyla ta’lik yapıp daha sonra müsned isnadıyla zikrettiği rivayetlerin fazlaca bulunduğunu ifade etmektedir. Hâsılı, ona göre Buhârî’nin temrîz sîgasıyla ta’lik yaptığı rivayetlerden sahih olanları da mevcuttur.¹⁵

İbn Kesîr (ö. 774/1373), Buhârî’nin cezm sîgası ile rivayet ettiği muallak hadislerin sahih olduğunu, temrîz sîgası ile rivayet edilenlerin ise tamamı hakkında sıhhat hükmü vermek mümkün olmasa da bazılarının sahih olduğunu ifade etmektedir. Sahih de olsalar Buhârî’nin muallak hadisleri, müsned olan *Sahih*’in hedeflediği asli rivayetlerden değildir. Zira Buhârî, eserine *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahih* ismini vermiştir.¹⁶ Bu ifadelerden hareketle İbn Kesîr’in Buhârî’nin muallakları konusunda İbnü’s-Salâh ile aynı görüşü savunduğu söylenebilir.

İbnü’l-Mülakkın de (ö. 804/1401) İbnü’s-Salâh’ın görüşlerine katılmakta, Buhârî’nin *Sahih*’inde ta’lik yaptığı rivayetlerin kendi nazarında müsned olduğunu, ayrıca bunların *Sahih*’in asli hadislerinden olmadığını, Buhârî’nin bu rivayetleri eserinin şartlarına uygun olan rivayetler ile olmayanların arasını tefrik etmek gayesiyle naklettiğini ifade etmektedir.¹⁷

Bulkînî (ö. 805/1401) ise Moğultay b. Kılıç’ın temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallaklardan bazılarının Buhârî nazarında sahih olmalarından hareketle ileri sürdüğü itirazı isabetli bulmamaktadır. Zira temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallak hadislerin sahih olmadığı söylenmişse de bu ifadelerden onların zayıf oldukları hükmünü çıkarmak doğru değildir. İbnü’s-Salâh’ın buradaki maksadı, bu rivayetlerin sıhhatine delalet edecek açık bir ifade bulunmuyor olmasıdır. Bu, temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallak rivayetlerin aynı zamanda sahih olma ihtimalinin bulunduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Moğultay b. Kılıç’ın buradaki itirazı gereksizdir. Bulkînî’nin, Buhârî’nin muallaklarına dair İbnü’s-

15 Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni’s-Salâh*, s. 86, 87.

16 İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl, *İhtisârü Ulûmi’l-hadis*, nşr. Ahmed Şâkir, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts., 31-33.

17 İbnü’l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Mukni’ fî Ulûmi’l-hadis*, nşr. Abdullah b. Yusuf, Riyad: Dâru Fevâz, 1992, I, 73.

Salâh'ın ifadeleri hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamış olmasından hareketle, onun da İbnü's-Salâh'ın görüşlerine katıldığını söylemek mümkündür.¹⁸

İbnü's-Salâh, Buhârî'nin 'ruviye an Resûlullah (s.a.v.)', 'fi'l-bâbi ani'n-Nebiyyi (s.a.v.)' gibi kesinlik ve hüküm bildirmeyen sîgalarla rivayet ettiği muallak hadislere, ilgili sîgaların zayıf hadislerde kullanılması gerekçesiyle kesin olarak sıhhat hükmü verilemeyeceğini ifade etmişti. Irâkî de (ö. 806/1404) İbnü's-Salâh'ın bu ifadesinin, mezkûr sîgaların kullanıldığı rivayetlerin mutlak anlamda zayıf olmadığı, bu ifadelerin zayıf rivayetlerde de kullanıldığı, dolayısıyla bu rivayetlerin aynı zamanda sahih olmalarının mümkün olduğu anlamına geldiğini ileri sürmektedir.¹⁹

İbnü's-Salâh, 'kâle Resûlullah (s.a.v.)', 'kâle İbn Abbâs', 'kâle Mücâhid', 'kâle Affân', 'kâle Ka'nebi' ve 'ravâ Ebû Hüreyre' gibi cezm ve hüküm bildiren sîgalarla naklettiği muallak ve benzeri hadislerle sahih hükmünün verileceğini ifade etmişti. Irâkî, bu görüşün doğru olmadığına dair ileri sürülen bir itirazı nakletmekte ancak bu itirazın kabul edilemeyeceğini, çünkü bu isimlerin Buhârî'nin kendilerinden hadis dinlediği hocaları olduğunu, dolayısıyla semâa delalet etmeyen bir lafızla dahi rivayet edilse bunların ittisalına hükmedileceğini ifade etmektedir.²⁰ Irâkî, Buhârî'nin temrîz sîgasıyla zikredip de başka yerde müsned olarak zikretmediği muallak hadislerle ise sahih hükmünün verilemeyeceğini ifade ettikten sonra Buhârî'nin, *Sahîh*'inin bir yerinde cezm sîgasıyla getirdiği bir rivayeti başka yerde farklı bir sîga ile zikredebildiğini bunu da bir takım nedenlerden dolayı yaptığını belirtmektedir. Meselâ Buhârî, hadiste ihtisar yapmak istediğinde veya mana ile rivayet ettiğinde temrîz sîgası kullanmaktadır. O, böyle yapmakla hadisin ihtisar veya mana ile rivayetinin cevâzına işaret etmiş olmaktadır.²¹

Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Muallak Hadislere Dair Görüşleri²²

İbnü's-Salâh, *Mukaddime*'sinde Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadisleri, *Sahîh*'ten قال عفان ، قال القعني şeklindeki ifadeler ile misallendirmektedir. Bu isimler Buhârî'nin hocalarıdır.²³ Zerkeşî, konuyla ilgili ilk olarak, İbnü's-Salâh'ın, muallak hadislerle dair verdiği bu misallerin, söz

18 Bulkîni, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *Mehâsinü'l-İstîlâh*, nşr. Âişe Abdurrahman, Dâru'l-Meârif, ts., s. 167-169.

19 Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddin, *et-Takyîd ve'l-izâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, yy., ts., s. 22-23.

20 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, s. 21.

21 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, s. 24.

22 Zerkeşî'den önceki âlimlerden bazılarının vefat tarihlerine bakıldığında, kendisinden sonra vefat edenlerin olduğu görülmektedir. Bu, onların Zerkeşî'den sonra geldikleri anlamına gelmemektedir. Zerkeşî, kırk dokuz yaş gibi erken yaşta vefat ettiği için vefat tarihlerinde böyle bir uyumsuzluk meydana gelmektedir.

23 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 41, 42.

konusu hadisleri aldığı râvilerin Buhârî'nin hocaları olması itibarıyla isabetli olduğunu ancak hocaları da olsa tahdîs ve ihbâr sîgası zikretmediği için rivayetin ittisale olduğu gibi inkitâa da ihtimali bulunduğunu belirtmektedir. Zira bu rivayetlerde ittisalın varlığına dair az da olsa bir şüphe bulunmaktadır. Bu meyanda ittisali ifade eden sîgalar varken 'kâle' gibi sîgalarla rivayet etmesi tevakkufa neden olmaktadır.²⁴ Irâkî ise yukarıda zikredildiği gibi bu rivayetlerin tamamının hadis işittiği hocalarından olması sebebiyle sahih olduğunu ifade etmişti. Zerkeşî'nin ise bu duruma temkinle yaklaştığı görülmektedir.

Zerkeşî, âlimlerin kâhîr ekseriyetinin, Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadislerin sıhhatine, temrîz sîgasıyla rivayet ettiklerinin ise zayıf olduğuna hükmedilmesi konusunda İbnü's-Salâh'ın görüşüne katıldığını açıkladıktan sonra, bu görüşün hadis tekniği ve uygulama açısından tenkide maruz kalacağını ifade etmektedir. Hadis tekniği açısından ileri sürülecek tenkit şöyledir; Buhârî'nin cezm sîgasıyla 'kâle' şeklinde naklettiği rivayetler, tâbiûnun cezm sîgasıyla 'kâle Resûlullah' şeklinde naklettikleri rivayetler gibi değildir. Dolayısıyla bu usûl, hadisin sıhhatini gerektirecek bir rivayet şekli olarak değerlendirilmemektedir. Bundan dolayı Buhârî de ta'lik yaptığı rivayetlerin hepsinde sıhhati belirten bir ifade kullanmamıştır. Bu noktada İbnü's-Salâh'ın, sahih hadis ile "hadis imamlarının senedini zikretmeseler de sıhhatine hükmettikleri hadis" in kastedildiğini açıklaması gerekirdi. Zerkeşî'nin bu ifadelerinden onun, Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadislerin kesin olarak sıhhatine hükmetme konusunda temkinli hareket ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Zerkeşî'ye göre bir rivayetin sadece Buhârî'nin şartlarını göz önünde bulundurmamak suretiyle sıhhatine hükmetmek yerine, söz konusu rivayet hakkında diğer hadis imamlarının da görüşü olup olmadığını dikkate almak gerekmektedir.²⁵ Hâsılı Zerkeşî'ye göre Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak rivayetleri, Buhârî'ye göre sahih oldukları gerekçesiyle müdafaa etmek isabetli bir yaklaşım değildir.

İbnü's-Salâh'ın görüşüne uygulama açısından ileri sürülecek tenkit ise şu şekildedir:

Buhârî, Câbir b. Abdullah'ın (r.a) (ö. 78/697) bir hadis için bir ay boyunca yolculuk yaptığını şöyle aktarmaktadır:

”وَزَحَلَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ”²⁶

“Câbir b. Abdullah (r.a.) Abdullah b. Üneys'ten (r.a.) bir hadis öğrenmek için bir aylık mesafedeki yolu katetti.”

24 Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin, *en-Nüket alâ Mukaddimeti'bni's-Salâh*, nşr. Zeynelâbidin Muhammed, Riyad: Ezvâü's-Selef, 1998, I, 234-235.

25 Zerkeşî, *Nüket*, I, 236.

26 Buhârî, “İlim”, 19.

Buhârî, *Sahîh*’inin tevhid bölümünde “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ” ayeti ile ilgili bir rivayet naklettikten sonra ikinci bir rivayeti şöyle nakletmektedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: «يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ قِيَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرِيبٌ»²⁷

Câbir b. Abdullah’tan (r.a.) Abdullah b. Üneys’in (r.a.) Allah Resûlü’nden (s.a.v) şöyle buyurduğunu işittiği rivayet olundu: “Allah kullarını haşredinde onlara uzaktakinin yakındaki gibi duyabileceği bir sesle seslenir.”

Buhârî, birinci rivayette Câbir b. Abdullah’ın rihle yolculuğunu “رَحَلٌ” şeklinde cezm sîgasıyla zikrederken, ikinci rivayette Câbir b. Abdullah’tan nakledilen rivayeti “يَذْكُرُ” şeklinde temrîz sîgasıyla zikretmektedir. Zerkeşî’ye göre bu iki rivayetdeki nakil usulünden Buhârî’nin cezm ve temrîz sîgaları arasında bir tefrik yapmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Buhârî’nin, şartlarına uymadığından dolayı bu rivayetleri temrîz sîgasıyla ta’lik yaptığı iddiası da kesin olarak doğru bir tespit değildir. Zira yukarıdaki birinci rivayetin hem zayıf hem de hasen olması gerekecektir. Zerkeşî bu değerlendirmenin ardından birinci rivayette Buhârî’nin tahdiste bulunmadığı, sadece Câbir b. Abdullah’ın rihle yolculuğunu cezm sîgasıyla naklettiği, tahdis yaparken de tereddüd ifade eden bir sîgayla rivayet etmiş olabileceği şeklinde bir yorumun da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmektedir.²⁸

Zerkeşî, Buhârî’nin ta’lik yaparken temrîz sîgası kullanmasını, hadisin zayıf olduğuna dair bir dayanak teşkil etmesini isabetli görmemektedir. Zira Buhârî, namazın elbise ile kılınması konusu ile ilgili “فَرَزَهُ، وَلَوْ بِشَوْكَةٍ” hadisini “وَيَذْكُرُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْاَوْعِ” sîgasıyla rivayet etmekte ve ardından hadisin isnadının tartışmalı olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Yine Buhârî, hediyeleşmek ile ilgili “أَنَّ جُلَسَاءَهُ شَرَّكَاهُ” hadisini de “وَيَذْكُرُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ” ifadesiyle rivayet etmekte ve ardından bu rivayetin sahih olmadığını ifade etmektedir.³⁰ Dolayısıyla Zerkeşî’ye göre Buhârî için temrîz sîgası, hadisin taz’îfine bir dayanak olsaydı, bu rivayetlerden sonra hadisin zayıf olduğunu ayrıca zikretmesi gerekmezdi. Hâsılı, *Sahîh*’teki muallak hadislerde kullanılan temrîz sîgaları, ilgili rivayetin zayıf olduğuna dayanak gösterilemez. Zerkeşî, bu iki misalle yetinmeyip Buhârî’nin temrîz sîgasıyla rivayet edip de tashih ettiği bir rivayeti de misal olarak zikretmektedir. Buhârî, “الْفَخْدُ عَوْرَةٌ” hadisini “بُرْوَى” şeklinde temrîz sîgasıyla rivayet ettikten sonra hadisin Enes’in (r.a) mûsned olan rivayetinden daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir.³¹ Zerkeşî’ye göre Buhârî’nin hadisi temrîz sîgasıyla rivayet ettikten sonra tashih etmesi söz konusu

27 Buhârî, “Tevhid”, 32.

28 Zerkeşî, *Nüket*, I, 236, 237.

29 Buhârî, “Salât”, 2.

30 Buhârî, “Hibe”, 23.

31 Buhârî, “Salât”, 12.

sıganın, hadisın zayıflığına delâlet etmediğini göstermektedir.³²

İbn Teymiye de İbnü's-Salâh'ın, Buhârî'nin ta'likleri konusunda cezm sıgasıyla rivayet edilenlerin sahih olduğu şeklindeki görüşünü kabul etmekte ancak temrîz sıgasıyla rivayet edilenler hakkında, bu rivayetlerin Buhârî'ye göre sahih hadislerle muhalefet etmedikleri sürece sahih derecesine ulaşamayan ancak istişhâd ve ihticâca elverişli olan hasen hadisler olduğunu, ancak metruk olan zayıf rivayetler kabilinden olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu rivayetler meşhur derecesindeki sahih rivayetler ile aynı kategoride değerlendirilmeyen hadislerdir. Zerkeşî, İbn Teymiye'nin bu görüşüne tam olarak katılmamakla birlikte İbnü's-Salâh'ın görüşünden daha isabetli olduğunu ifade etmektedir.³³

Zerkeşî, hocası Moğultay b. Kılıç'ın yukarıda İbnü's-Salâh'a Buhârî'nin cezm sıgasıyla rivayet ettiği muallakların sahih, temrîz sıgasıyla rivayet ettiklerinin ise sıhhatine kesin olarak hükmedilemeyeceği şeklindeki görüşüne yönelttiği itirazlarını da nakletmektedir. Moğultay b. Kılıç, *Sahîh*'ten naklettiği bir rivayet ile Buhârî'nin cezm sıgasıyla muallak olarak rivayet ettiklerinden bazılarının kendi nazarında İbnü's-Salâh'ın iddiasının aksine zayıf olduğunu, yine temrîz sıgasıyla rivayet ettiklerinden de sahih olanların mevcut olduğunu ifade etmişti. Zerkeşî, hocasının mezkûr görüşünü naklettikten sonra bu itirazlar karşısında İbnü's-Salâh'a destek çıkmak isteyenlerin nasıl cevap vermeleri gerektiğini de zikretmektedir. Zerkeşî'ye göre Moğultay b. Kılıç'ın cezm sıgasıyla rivayet edilen muallaklardan bazılarının Buhârî'ye göre zayıf olabileceği konusunda zikrettiği hadislerde za'fı gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Söz konusu hadisi Abdullah İbnü'l-Fadl'ın iki tarikten rivayet etmesi yani iki farklı hocadan duymuş olması da mümkündür. Nitekim tekrar durumunda iki tarikten birini zikretmek Buhârî'nin âdetidir. Dolayısıyla burada rivayetin birinin diğerini ta'lil etme durumu söz konusu değildir. Bu tarz rivayetler Buhârî'nin rikâk ve tevhid bölümlerinde de mevcuttur. Meselâ Buhârî, Ebû Hüreyre'nin (r.a) hadisini, Zührî tarikiyle hem Ebû Seleme ve hem A'rac'tan nakletmektedir. Temrîz sıgasıyla gelen muallaklardan bazılarının Buhârî nazarında sahih olduğu şeklinde hocasının ikinci itirazında ise Zerkeşî, bu konuda İbnü's-Salâh'ın, ta'lik ile başka yerde müsned rivayeti verilmeyen muallak rivayetlerin kastedildiğini söylemesi gerektiğini ifade etmektedir. Yani Moğultay b. Kılıç'ın bahsettiği, başka yerde Buhârî tarafından müsned senediyle verilen muallakların bahis dışında kalması gerekmektedir. Zira amel de müsned rivayete göre yapılmaktadır.

Zikredildiği üzere Irâkî Buhârî'nin, *Sahîh*'inin bir yerinde cezm sıgasıyla getirdiği bir rivayeti başka yerde farklı sığa ile zikretmesinin bir takım nedenleri olduğunu ifade etmiş ve hadiste ihtisar ve mana ile rivayetin cevâzına işaret

32 Zerkeşî, *Nüket*, I, 238, 239.

33 Zerkeşî, *Nüket*, I, 239, 240.

etmeyi bu nedenlerin arasında belirtmişti. Zerkeşi, Irâkî'nin bu görüşünün bir anlam ifade etmediğini, zira şartlarına uygun olarak hadislerin ihtisar veya mana ile rivayetinin cevâzını kabul eden bir kişinin bu konuyu bu şekilde temellendirmeye gerek duymayacağını, hatta hadisin aslının sahih olduğu sabit olduktan sonra böyle bir şeye işaret etmeye gerek olmadığını ifade etmektedir. Eğer Buhârî, bu gibi yerlerde Irâkî'nin bahsettiği gayeleri taşısaydı, söz konusu yerlerin tamamında da bunu gözetmesi gerekirdi. Nitekim Buhârî'nin *Sahih*'ine bakıldığında onun birçok yerde hadisi muttasıl olarak ve uzun metniyle birlikte rivayet ettiği, aynı hadisi bir başka yerde ta'lik yapmak suretiyle muhtasar olarak veya mana ile ve hem de cezm sığasıyla rivayet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin bu tarzına mutlaka bir anlam yüklemek doğru değildir. Meselâ, Buhârî muğayyebât-i hamse³⁴ ile ilgili hadisi şöyle rivayet etmektedir:

قال ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: خَمْسٌ لَا يَغْلُمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ³⁵

Ebû Hüreyre (r.a.) dediki Allah Resûlü (s.a.v) şöyle buyurdu: “Beş şey vardır ki Allah’tan başkası bilemez.”

Buhârî, aynı hadisi bir başka yerde ise şöyle rivayet etmektedir:

Müsedded → İsmail b. İbrahim → Ebû Hayyân → Ebû Zür'a → Ebû Hüreyre kâle:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِئًا يَوْمًا لِلنَّاسِ... فِي خَمْسٍ لَا يَغْلُمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ، ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الْآيَةُ ³⁶

Allah Resûlü (s.a.v) bir gün insanların arasına çıktı ve beş şey hakkında:

“Onları Allah’tan başka hiç kimse bilemez” buyurdu ve bunun peşine:

‘Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek Allah’a mahsustur...’ âyetini okudu.

Görüldüğü üzere Buhârî, birincisinde rivayeti ta'lik yaparak ihtisar etmiş, ikincisinde ise rivayeti muttasıl isnadıyla ve tam metniyle birlikte rivayet etmiş, ancak her ikisinde de cezm sığası kullanmıştır. Dolayısıyla Buhârî'nin taliklerindeki temriz sığalarını mutlak anlamda birtakım sebeplere dayandırmak isabetli değildir.³⁷

Zerkeşi, bu açıklamaların ardından Buhârî'nin *Sahih*'indeki, muallak hadisler hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmektedir:

34 Mugayyebât-ı Hamse, Allah Teâlâ'dan başkası tarafından bilinmeyen beş şey manasına gelip Lokman suresinin 34. ayetinde zikredilen kıyametin ilmi, yağmurun yağışı, anne karındaki ceninin keyfiyeti, kişinin yarın ne kazanacağı ve kişinin nerede öleceği şeklinde beş hususu kapsamaktadır. Bilgi için bk. Salih Karacabey, Hadisler Çerçevesinde Mugayyebât-ı Hamse Meselesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), s. 83-102.

35 Buhârî, “İstiskâ”, 28.

36 Buhârî, “İman”, 36.

37 Zerkeşi, *Nüket*, I, 245, 246.

Buhârî'nin bir başka yerde müsned olarak rivayet ettiği muallak hadisler ister cezm sığasıyla isterse temrîz sığasıyla rivayet edilmiş olsun tamamı sahihtir. Çünkü bu hadisi hangi sığayla rivayet ederse etsin Buhârî'ye göre sahihtir. Buradaki ta'likin faydası tekrardan uzak kalınmış olmasıdır. Buhârî, senedine güvendiği için başka bir yerde tekrardan kaçınmak için ta'lik yapmaktadır. Böylece Buhârî konunun anlaşılmasını da kolaylaştırmış olmaktadır.

Buhârî'nin başka bir yerde muttasıl senedini zikretmediği muallak hadisler ise ya rivayetin zafiyetine delil olarak nakledilmiştir veya başka bir maksada matuf olarak rivayet edilmiştir. Zafiyetine delil olarak zikrettiği “رُزَّ التَّوْبَ بِشَوْكَةٍ” gibi muallak hadisler, Buhârî'nin hadisin peşinden yaptığı açıklamalar sayesinde bilinmektedir. Başka bir maksatla rivayet etmiş olabileceği muallak hadisler için ise hariçten yapılmış olan bir açıklamanın bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. Eğer ilgili rivayetin tarihi hakkında bir bilgi veya Tirmizî'nin Câmi'inde veya bir başka yerde isnadı hakkında bir bilgi elde edilirse hadis hakkında bu bilgiler istikametinde zayıf veya hasen olduğuna hükmedilmelidir. Meselâ, Buhârî, gusûl babında hadisin senedini ‘وقال يَزِيدُ بْنُ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ’ şeklinde zikrettikten sonra bu rivayetin tarihinin ihtilafı olduğunu ifade etmektedir. Bu durum hadisin Buhârî'ye göre sahih olmadığını, hasen veya zayıf bir rivayet olduğunu göstermektedir. Rivayet hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığı takdirde ve özellikle mana yönüyle o rivayeti destekleyecek müsned bir rivayet zikrolunduğunda ise hadisin Buhârî'ye göre istihada elverişli hasen bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

Zerkeşî, bütün bu açıklamaların Buhârî'nin *Sahih*'inde takip ettiği usul dikkate alınarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu rivayetin senedi ile ilgili hariçten bir bilgi elde edildiği takdirde, hadis ile ilgili elde edilen bu bilgiye göre -sahih, hasen veya zayıf olduğuna dair neyi gerektiriyorsa o şekilde- hüküm verilmesi gerekmektedir.³⁸ Zerkeşî, bu ifadeyle muhtemelen, Buhârî'nin şartları hakkındaki bilgilerin yoruma dayalı açıklamalar olduğundan hareketle kesin olarak bağlayıcı olmadığına atıf yapmaktadır. Nitekim kendisi yukarıda ifade edildiği üzere, Buhârî'nin şartlarını gerekçe göstererek cezm sığasıyla rivayet edilen muallak hadislerin sıhhatine hükmedilmesini uygun görmemişti.

Zerkeşî'nin yukarıdan itibaren Buhârî'nin muallakları hakkında yapmış olduğu tenkit ve değerlendirmeleri, önemli tespitler olduğu gibi oldukça objektif olması yönüyle de dikkat çekmektedir. Bununla birlikte gerek Zerkeşî'nin gerek diğer âlimlerin açıklamalarından, Buhârî'nin muallakları konusunun, çözümü kolay bir mesele olmadığı da anlaşılmaktadır.

Zerkeşî'den sonraki âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce

38 Zerkeşî, *Nüket*, I, 247-248.

onun İbnü's-Salâh'a yönelttiği bir tenkit hakkında kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekmektedir. Zerkeşi, geride aktarılan Buhârî'nin muallak hadislerde kullandığı temrîz sîgasıyla ilgili olarak yaptığı açıklamalardan, İbnü's-Salâh'ın *Sahîh*'teki muallak hadisler için kullanılan temrîz sîgasının, rivayetin zayıflığına delil teşkil ettiğini savunduğunu iddia etmiş, ancak bunun isabetli olmadığını ifade etmiştir. İbnü's-Salâh'ın söz konusu açıklamaları dikkatlice tahlil edildiğinde, temrîz sîgasıyla ilgili iddiasını açıklarken kullandığı "أيضا" ifadesinden de hareketle onun, Zerkeşi'nin iddia ettiği gibi bu sîganın, hadisin zayıf olduğuna dayanak teşkil ettiğini değil, Irâkî'nin işaret ettiği gibi bu sîganın, sahih hadislerde olduğu gibi zayıf rivayetler içinde kullanılabileceğini kastettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Bu durumda İbnü's-Salâh'ın temrîz sîgasıyla ilgili görüşlerinden Zerkeşi'nin iddia ettiği gibi bir anlamın çıkarılması isabetli görünmemektedir.

Bedreddin ez-Zerkeşi'den Sonraki Âlimlerin Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Muallak Hadislere Dair Görüşleri

Buhârî'nin muallak rivayetlerine dair müstakil bir eser telif eden ve ilgili rivayetlerin müdafaası noktasında yoğun ilmî gayretiyle bilinen İbn Hacer ise söz konusu muallak rivayetleri, merfu ve mevkuf olanlar şeklinde iki ana grupta mütâlâa etmekte, daha sonra merfu olanları *Sahîh*'in başka yerinde vasl edilenler ve edilmeyenler şeklinde iki alt grupta tahlil etmektedir. Merfu olup da *Sahîh*'in başka yerinde vasl edilen rivayetler, Zerkeşi'nin de ifade ettiği gibi tekrardan kaçınmak için ta'lik yapılarak zikredilmektedir. *Sahîh*'in başka yerinde vasl edilmeyen ve sadece ta'lik yapılarak rivayet edilen hadislerin ise bir kısmı Buhârî tarafından cezm sîgasıyla bir kısmı da temrîz sîgasıyla nakledilmektedirler.⁴⁰

İbn Hacer, cezm sîgasıyla rivayet edilen ve *Sahîh*'in başka yerinde vasl edilmeyen muallak hadislerin, râvilerini araştırmanın gerekliliği ile birlikte sahih olduklarını ifade etmektedir. Ancak bu tür rivayetlerin içinde Buhârî'nin şartlarına uygun olanlar bulunduğu gibi olmayanlar da mevcuttur. Buhârî'nin, şartlarına uygun olan rivayetlerde ta'lik yapmasının bir takım sebepleri bulunmaktadır. Buhârî, ilgili muallak hadisin yerine muttasıl bir hadisi rivayet ettiğinde muallak rivayetin ihmal edilmemesi ve ayrıca isnadın uzamaması için muallak rivayeti *Sahîh*'ine almış bulunmaktadır. Yine Buhârî, hadisi, semâ tarikiyle almadığı veya hocasından işitip işitmediği konusunda tereddüt ettiği yâhut hocasından müzâkere esnasında işitmiş olduğu durumlarda da ta'lik yapmak suretiyle nakletmektedir.⁴¹ İbn Hacer, bu iddiasına dair *Sahîh*'ten bir

39 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, s. 22,23.

40 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, nşr. Ebû Kuteybe, Riyad: Dâru Tîbe, ts., I, 29.

41 Fuat Sezgin, Buhârî'nin 'kâle' şeklinde rivayet ettiği hadisleri vicâde yoluyla elde

rivayeti de misal olarak zikretmektedir.⁴²

Buhârî'nin şartlarına uymayan muallak hadislerden ise bir kısmının başkaları nazarında sahih olduğunu, bunlardan bazılarının hüccet olmaya elverişli ancak bir kısmının da zayıf olabileceğini ifade eden İbn Hacer, bu zayıflığın râvilerin kusurundan kaynaklanmayan önemsiz bir zayıflık olduğuna dikkat çekmektedir. Buhârî ayrıca bu rivayetlerin *Sahih*'inin aslî hadislerinden olmadığını göstermek için böyle rivayet etmektedir.⁴³ İbn Hacer'in bu görüşü de yukarıda naklettiğimiz Zerkeşi'nin ifadeleriyle örtüşmektedir. Zira Zerkeşi'nin de bu hadisler arasında zayıf ve hasen rivayetlerin bulunduğu dair ifadeleri daha önce açıklanmıştı.

Zerkeşi, hocası Moğultay b. Kılıç'ın, Buhârî'nin cezm sığasıyla naklettiği muallakların, kendine göre sahih olduğundan hareketle sıhhatine hükmetmek gerektiği şeklindeki İbnü's-Salâh'ın iddiasına, Buhârî'nin *Sahih*'inden bu iddianın aksini gösteren bir rivayet ile ileri sürdüğü itiraza, Buhârî'nin rivayeti iki farklı kişiden dinleme ihtimalinden dolayı söz konusu itirazın geçersiz olduğunu ifade etmişti. İbn Hacer de Moğultay b. Kılıç'ın itirazını dile getirmekte ve Zerkeşi'nin verdiği cevabı aynıyla zikrederek Moğultay b. Kılıç'ın itirazının geçersiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴

Temrîz sığasıyla rivayet edilen ve *Sahih*'in başka yerinde vasl edilmeyen muallak hadisler konusunda ise İbn Hacer, bunların ta'lik yapılan râviye nispetinin sahih olduğuna hükmedilemeyeceğini, bu tür rivayetlerin içinde sahih olanların bulunduğu gibi olmayanların da bulunduğunu ileri sürmektedir. İbn Hacer'e göre bunların içinde Buhârî'nin şartlarına uyan hadisler oldukça azdır. Buhârî, şartlarına uyan ve temrîz sığasıyla getirdiği rivayetleri mana ile rivayet ettiği için ta'lik yapmaktadır. Zerkeşi'nin bu tespite karşı çıktığı daha önce zikredilmişti.

İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin başka yerde vasl etmediği ve temrîz sığasıyla ta'lik yaparak getirdiği rivayetlerin içinde hasen ve ferd olanlar bulunduğu

ettiğini, muallak rivayetler için de aynı durumun söz konusu olduğunu iddia etmektedir. Bk. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015, s. 126, 127. Mehmet Bilen de bu konuda Sezgin'i desteklemektedir. Bk. Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 192. Ahmet Tahir Dayhan da Sezgin'in Buhârî'nin ta'likleri hakkında ileri sürdüğü iddialarına bu konuda yapmış olduğu çalışmasında cevap vermektedir. Bk. Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), s. 198-224.

42 Buhârî, قال عثمان بن الهيثم حدثنا عوف حدثنا محمد بن سيرين عن أبي هريرة، *Allah Resûlü (s.a.v) beni Ramazan zekâtını muhafaza etmekle görevlendirdi...* (Buhârî, "Vekâle", 10) hadisini Kur'ân'ın fazileti ve İblis'in sıfatları ile ilgili bölümde de rivayet etmektedir ancak, buralarda vekâlet bölümünde zikrettiği gibi hocası Osman'dan rivayet ederken حدثنا ifadesini kullanmamıştır. Dolayısıyla İbn Hacer'e göre bu hadisi Buhârî'nin hocasından işitmediği anlaşılmaktadır. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, I, 29, 30.

43 İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî* I, 30, 31.

44 İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, I, 31.

gibi zayıflığı hiçbir surette giderilemeyecek durumda olanlar da mevcuttur.⁴⁵ Buhârî'nin eserini sahih ve müsned hadisleri toplamak için telif ettiğine dikkat çeken İbn Hacer, onun sahih ve müsned rivayetlerinin, bab içinde zikrettikleri hadisler olduğunu, az bir kısmı dışında muallak ve mevkuf rivayetlerin ve hatta ayetlerin ise Buhârî tarafından babların başlıkları oluşturulmak gayesiyle kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁶

İbn Hacer, *Sahih*'teki mevkuf olan muallak hadisler hakkında ise bunları Buhârî'nin, şartlarına uygun olmasa da başka tariklerden desteklenenlerin haricindekileri cezm sığasıyla rivayet etmediğini, bu hadisleri genelde ayetlerin tefsirleri ile ilgili açıklamalarda tercih ettiği görüşü desteklemek amacıyla naklettiğini ifade etmektedir.⁴⁷

İbn Hacer, Buhârî'nin muallak hadisleri hakkında âlimler tarafından ileri sürülen bazı görüşlere de tenkitte bulunmaktadır. O, İbnü's-Salâh'ın temrîz sığasıyla ta'lik yapılan rivayetler hakkında sıhhat hükmü verilemeyeceği şeklindeki görüşünü kabul etmemektedir. İbn Hacer'e göre İbnü's-Salâh'ın bu görüşü isabetli değildir, zira temrîz sığasıyla rivayet edilen muallak hadislerin tamamı Buhârî nazarında sahihtir, sadece kendi şartlarına uygunluk noktasındaki bir işkalden ötürü bunları cezm sığasıyla rivayet etmemiştir. Onun bu tür hadisleri iddia edildiği gibi zafiyetini açıklamak veya ta'liline işaret etmek gibi nedenlerle rivayet ettiği de isabetli bir görüş değildir.⁴⁸ İbn Hacer'in ileri sürdüğü bu gerekçeleri Zerkeşî'nin kabul etmediği ifade edilmiştir.

Zerkeşî, daha önce zikredildiği üzere Buhârî'nin muallak rivayetlerde kullandığı temrîz sığasının, hadisin zafiyetine dayanak teşkil etmesini isabetli görmediğini, temrîz sığasıyla rivayet edilenler arasında sahihlerin bulunduğunu, hatta cezm sığasının dahi sıhhat için bir dayanak olamayacağını ifade etmişti. İbn Hacer, temrîz sığası hakkındaki görüşünde Zerkeşî'yi desteklemekte ve o da temrîz sığasının zayıf rivayetlere mahsus olmadığını söylemektedir, ancak cezm sığası hakkında Zerkeşî'nin aksine sadece sahih rivayetler için kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁹ Ancak İbn Hacer'in, daha önce geçen Buhârî'nin cezm sığasıyla rivayet ettiği ve *Sahih*'in başka yerinde vasl etmediği muallak hadislerin râvilerinin araştırılması gerektiği şeklindeki ifadesinden, onun da cezm sığasıyla rivayet edilen muallakların kesin olarak sıhhatine hükmetme konusunda temkinli olduğu söylenebilir. Zerkeşî, Buhârî'nin talikâtı hakkında cezm sığasıyla rivayet edilenlerin sahih olduğunu, temrîz sığasıyla rivayet edilenlerin bazılarında ise

45 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri*, I, 32.

46 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri*, I, 35.

47 İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri*, I, 35.

48 İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rabi' b. Hâdî, Medine: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1984, s. 324 vd.

49 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1958, II, 205

bir takım illetler bulunabileceği şeklindeki meşhur kaidenin menkûz bir kaide olduğunu ifade etmiş ve buna dair Câbir b. Abdullah'ın rihle rivayetini misal olarak zikretmişti. İbn Hacer, Zerkeşî'nin bu yaklaşımını açık bir dille reddetmekte ve şu ifadeleri serdetmektedir:

Müteahhirûn ulemasından bazıları bu meşhur kâidenin nakz olduğunu iddia etmektedirler. Bu kesinlikle reddedilecek bir iddiadır. Allah'a hamd olsun, bu kâide menkûz bir kâide değildir. Buhârî'nin dikkati bunu iddia edenlerin dikkatinden daha keskindir. O, rihle rivayetinde hadis senedi hasen olduğu ve başka tariklerden desteklendiği için cezm sîgası kullanmıştır. Diğer metinde ise sesin Allah Teâlâ'ya nisbeti söz konusu olup bunun da itikâdî açıdan tevile ihtiyacı olduğundan dolayı temrîz sîgasıyla rivayet etmiştir. Bu gibi rivayetlerde ise hadis başka tariklerden desteklenmesi yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla Buhârî, bu konuda ihtilafı bir hadisle yetinmemiştir. Bu da onun ilmî ve görüş açısından ne kadar hassas olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Sehâvî, Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadislerin nispeti gerek Allah Resûlü'ne (s.a.v.) gerek başkasına olsun rivayetin sahih olduğuna hükmedileceğini, değilse Buhârî'nin bu rivayetleri cezm sîgasıyla rivayet etmeyeceğini iddia etmektedir. Sehâvî, Buhârî'nin muallakları hakkındaki meşhur kaidenin geçerli bir kâide olduğunu ve bu kâide'nin menkûz olduğuna dair açıklama yapan kişiye itibar edilmeyeceğini ifade etmektedir.⁵¹ Sehâvî'nin temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallak hadisler hakkındaki görüşü de hocası İbn Hacer'le hemen hemen aynıdır. O, temrîz sîgasıyla rivayet edilen muallak hadisler hakkında yapılacak araştırmadan sonra hüküm verilebileceğini, bunlar hakkında hadis imamları tarafından verilen hükümlerin de dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir. Sehâvî'ye göre *Sahih*'teki bu tür rivayetlerin içinde ihticâca elverişli hasen hadisler bulunduğu gibi zayıf hadisler de bulunabilmektedir. Ancak bunların zafiyeti ricalinin tenkit edilmesinden dolayı değil de isnadındaki önemsiz bir zafiyetten kaynaklanmaktadır.⁵²

Süyûtî, (ö. 911/1505) Buhârî'nin *Sahih*'indeki muallak hadislerin çoğunun kitabının başka bir yerinde muttasıl olarak zikredildiğini açıkladıktan sonra, Buhârî'nin bu rivayetleri tekrardan kaçınmak ve ihtisar maksadıyla muallak olarak rivayet ettiğini ifade etmektedir. *Sahih*'in başka yerinde muttasıl olarak zikredilmeyen muallak hadislerin adedinin yüz altmış kadar olduğunu belirten Süyûtî, bunların da İbn Hacer tarafından *Taghliku't-talik* adlı eserinde muttasıl senetlerinin tahrir edildiğini ifade etmektedir. Ona göre cezm sîgasıyla talik yapılan rivayetler Buhârî'nin nazarında sahihtir ancak yine de bunların

50 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 174.

51 Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Fethu'l-muğis bi-Şerhi Elfiyeti'l-hadis*, nşr. Abdülkerim b. Abdullah, Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2005, I, 97-100.

52 Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 100.

mutlak anlamda sıhhatlerine hükmedilmemesi, hadis âlimlerinin bu rivayetler hakkındaki görüşlerine müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Süyûtî'nin bu noktadaki görüşü Zerkeşî'nin görüşüyle aynıdır.

Süyûtî'ye göre Buhârî'nin cezm sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadisler arasında Buhârî'nin şartlarına uygun olanlar bulunduğu gibi uymayanlar, ihticâca elverişli hasen hadisler olduğu gibi zayıf olanlar da bulunmaktadır. Ancak bu zafiyet Sehâvî'nin de zikrettiği gibi ricalindeki bir kusurdan mütevellit değil, senedindeki önemsiz bir inkitâdan kaynaklanmaktadır.⁵³ Süyûtî, Buhârî'nin temrîz sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadisler hakkında ise İbnü's-Salâh'ın görüşünü desteklemekte, Buhârî'nin bu tür rivayetleri mana ile rivayet ettiğini veya şartlarına uymadığına işaret etmek için temrîz sîgasıyla rivayet ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Süyûtî'ye göre Buhârî'nin temrîz sîgasıyla rivayet ettiği muallak hadislerin zafiyeti hadisi iskât edecek derecede değildir.⁵⁴

Değerlendirme

Buhârî'nin muallak rivayetleri hakkındaki âlimlerin açıklamalarına bakıldığında, İbnü's-Salâh'ın konu ile ilgili "cezm sîgasıyla rivayet edilenlerin sahih, temrîz sîgasıyla rivayet edilenlerin ise bazılarında bir takım illetler bulunabileceği" şeklindeki ifadelerinin küllî bir kâide olarak şüyû bulduğu ve âlimler arasında genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak Zerkeşî ve hocası Moğultay b. Kılıç, mezkûr ifadelerin bu şekilde küllî bir kâide olarak algılanmasına birtakım nedenlerle itiraz etmektedirler. Moğultay b. Kılıç'ın ileri sürdüğü argümanlar ve bunlara karşılık Zerkeşî'nin de aralarında bulunduğu âlimlerin açıklamaları daha önce zikredildi. Bunlara ilaveten özellikle Zerkeşî'nin ileri sürdüğü ve dikkat çeken bazı çıkarımları hakkında şunlar söylenebilir:

1. Zerkeşî'nin konuyla ilgili en çok dikkat çeken değerlendirmelerinden birisi onun, Buhârî'nin cezm sîgasıyla 'kâle' şeklinde naklettiği rivayetlerin tâbiûnun cezm sîgasıyla 'kâle Resûlüllah' şeklinde naklettikleri rivayetler gibi olmadığını ifade etmesidir. Onun bu ifadesi, ta'lik ile irsâli mukayese ettiğini göstermektedir. Tâbiî râvilerin sahâbeyi görmüş olmalarından mütevellit sonraki dönem râvilerden daha üst derecede olmalarına rağmen irsâl yapmak suretiyle rivayet ettikleri hadisler, muhaddislerce zayıf olarak kabul edilmektedir. Böyle olunca muallak rivayetlerin de zayıf olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durumda Buhârî'nin özellikle temrîz sîgasıyla naklettiği muallak hadislerini sahih hadis olarak kabul etmek isabetli değildir. Ayrıca ta'lik, hadisin sıhhatini gerektirecek bir rivayet şekli de değildir. Nitekim Buhârî de ta'lik yaptığı rivayetlerin tamamında sıhhati belirten bir ifade kullanmamıştır.

53 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 428- 438.

54 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 441-448.

Zerkeşî'nin bu istidlali, hadis tekniği açısından isabetli gibi görünmektedir ancak, Buhârî'nin hadis rivayeti konusunda âlimler arasında kazandığı itibar ve *Sahîh*'in sahip olduğu telakki bi'l-kabul, onun *Sahîh*'ine aldığı hadislerin tamamı hakkında dikkate alınması gereken bir husustur. Ayrıca istisnâların kâideleri nakz etmeyeceğine dair âlimler arasında genel geçer bir kabul de bulunmaktadır. Buhârî'nin temrîz sığası ile rivayet ettiği muallak hadisler arasında zayıf olanlarının varlığı -bunların da mütâbi ve şevâhid türünden olduğu dikkate alınırsa- bu kâideyi nakz edecek mahiyette değildir.

Bu konuda dikkate alınması gereken bir diğer husus, mürsel ve müdelles hadisin kabulü ile ilgilidir. Tâbiî râvilerin irsâlleri bir takım şartlar dâhilinde kabul edilmektedir. Mürsel hadisler içinde Saîd el-Müseyyeb'in irsâllerinin hüccet değeri malumdur. Müdelles hadisler konusunda sadece sikadan tedlîs yaptığı bilinen râvilerin müdelles rivayetleri de âlimler tarafından kabul edilmektedir. Zerkeşî'nin kendisi de meselâ İbn Uyeyne'nin tedlîslerinin mutlak kabulünü savunmaktadır.⁵⁵ Mürsel ve müdelles hadislerde durum böyle iken, muallak hadislerde de Buhârî'nin *Sahîh*'ine aldığı muallakların diğer muallak hadislerden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Aslında konu ile ilgili naklettiği İbn Dakikul'id'ın görüşlerinden hareketle Zerkeşî'nin de bunu savunduğunu söylemek mümkündür.⁵⁶

2. Zerkeşî, bir rivayetin sadece Buhârî'nin usulünü göz önünde bulundurmak suretiyle sıhhatine hükmetmenin isabetli olmadığını ifade etmektedir. O, böyle bir yönleme başvurmada önce hadis imamlarının söz konusu rivayet hakkında bir görüşü olup olmadığının tespit edilmesi ve değerlendirilmesi taraftarıdır. Hâsılı Buhârî'nin cezm sığasıyla rivayet ettiği muallak rivayetleri Buhârî'ye göre sahih oldukları gerekçesiyle müdâfaa etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Zerkeşî'nin bu görüşünün, tespit edilecek değerlendirmelerin Buhârî'nin ta'lik kullanımındaki gayesinin tespitine yardımcı olması açısından önemli olduğu söylenebilir.

55 Zerkeşî, *Nüket*, II, 70-75.

56 İbn Dakikul'id, "semi'tü" ve "haddesenâ" gibi ifadelerle semâ veya ittisali beyan eden müdellesin rivayetleri karşısında kabul etmek veya reddetmek şeklinde iki tercihte bulunmanın mümkün olduğunu ancak *Sahîhayn*'daki bu tür rivayetler karşısında ise üç tercihini söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Birincisi hem *Sahîhayn* hem de sair eserlerdeki müdelles rivayetlerin tamamını reddetmektir. İkincisi bu rivayetlerin hepsini mutlak olarak kabul etmektir. Üçüncüsü ise *Sahîhayn*'daki müdelles rivayetleri diğerlerinden tefrik etmektir. Birinci görüşü kabul etmenin yani söz konusu eserlerdeki bütün müdelles rivayetleri mutlak olarak kabul etmenin doğru olmadığı ortadadır. İkinci görüş kabul edildiği takdirde, 'müdellesin semâi tebeyyün edene kadar rivayeti munkatı olarak kabul edilir' şeklindeki kâideye muhalefet edilmiş olunacaktır. Dolayısıyla bu görüşün de tatbiki imkân dâhilinde değildir. Üçüncüsü yani *Sahîhayn*'daki müdelles rivayetleri diğerlerinden tefrik etmek görüşü isabetli olan görüştür. Bk. Zerkeşî, *Nüket*, II, 94, 95.

3. Zerkeşî, temrîz sîgasıyla rivayet etiği muallaklar hakkında, Buhârî'nin, bunları kendi şartlarına uymadığından dolayı temrîz sîgasıyla ta'lik yapmıştır, şeklindeki gerekçeyi de isabetli görmemektedir. Buhârî'nin ta'liklerinde kullandığı temrîz sîgasının, rivayetin kendi şartlarına uymadığı şeklinde yorumlanması elbette Buhârî'nin kendi açıklamasından hareketle yapılan bir tespit değildir. Zerkeşî, bu iddiasıyla muhtemelen, Buhârî'nin kendisi, *Sahîh*'inde uyguladığı şartları bizzat açıklamadığından dolayı yapılacak yorumların kesinlik arz etmeyeceğine işaret etmiş olmaktadır.

4. Zerkeşî, Buhârî'nin ta'lik yaparken temrîz sîgası kullanmasını, hadisin zayıf olduğu hakkında bir dayanak teşkil etmesini isabetli görmemektedir. İbnü's-Salâh'ın ilgili açıklamalarından Zerkeşî'nin ileri sürdüğü gibi bir anlamın çıkarılamayacağı daha önce ifade edilmişti. Ayrıca Zerkeşî, Buhârî'nin *Sahîh*'inden bir rivayet ile de temrîz sîgasının, hadisin zayıf olduğuna bir delil olamayacağını savunmaktadır. Nitekim Buhârî, namazın elbise ile kılınması konusu ile ilgili “فرزه ويذكر عن سلمة بن الاكوع” şeklinde temrîz sîgasıyla rivayet etmekte ve ardından hadisin isnadının tartışmalı olduğunu ifade etmektedir. Zerkeşî, iddiasına gerekçe olarak da mezkûr rivayette olduğu gibi Buhârî'nin böyle rivayetlerin tamamında zafiyet açıklamasında bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak söz konusu rivayetten sonra Buhârî'nin kullandığı “وفي اسناده نظر” ifadesi rivayetin mutlak anlamda zayıf olduğunu göstermediği gibi Buhârî'nin temrîz sîgasıyla rivayet ettiği muallakların peşinden, hadisin zafiyetini açıklama zorunluluğu, meşhur kaidenin geçersizliğini ispat edecek derecede kuvvetli bir argüman olarak görünmemektedir.

5. Buhârî'nin bir yerde ta'lik yaptığı rivayeti, başka yerde muttasıl olarak rivayet etme usulünü, mutlaka bir amaca dayandırmak veya bir anlama hasretmek isabetli değildir. Nitekim Buhârî, talik yaptığı ve cezm sîgası kullandığı bir rivayeti yine cezm sîgasıyla bu defa muttasıl senediyle birlikte zikredebilmektedir. Zerkeşî'nin bu iddiası Buhârî'nin *Sahîh*'ine hadis alırken aradığı şartları hakkında bizzat açıklamada bulunmadığından dolayı haklı görünebilir. Dolayısıyla Buhârî'nin tartışmalı rivayetleri etrafında ileri sürülecek iddialar, şahsî birer yorumdan öteye geçmemektedir. Ancak Buhârî'nin eserine *el-Câmi'u'l-müsned* ismini verdiği dikkate alındığı takdirde onun isnadlarda uygulamış olduğu ihtisar veya haziflerin mutlaka bir anlamının olması da gerekmektedir. Ancak son tahlilde Buhârî'nin *Sahîh*'indeki şartları meselesi, hadis ilminin halen araştırılmayı bekleyen bir konusu olarak görünmektedir.

Sonuç

Muallak hadis ile ilgili tartışmalar daha ziyade Buhârî'nin *Sahîh*'indeki talikler etrafında yürütülmektedir. *Sahîh*'teki muallak rivayetler hakkında âlimlerin genel itibarıyla müdâfaayı tercih ettiği, Zerkeşî ve hocası Moğultay b. Kılıç'ın ise

konuya eleştirel yaklaştığı görülmektedir. Zerkeşî'nin, Buhârî'nin *Sahih*'indeki muallak rivayetler hakkındaki iddia ve çıkarımları, onun sorgulayıcı ve tenkitçi ilmî kişiliğini gösterdiği gibi, hadislerin tashih ve taz'ifinde Buhârî'nin *Sahih*'i de olsa genellemeci yaklaşımlardan kaçındığını ortaya koymaktadır. Buhârî'nin *Sahih*'indeki muallak hadisler etrafındaki yürütülen tartışmalara bakıldığında, ihtilafın başka yerde muttasıl olarak zikredilmeyen rivayetler etrafında temerküz ettiği görülmektedir. Buhârî'nin başka yerde muttasıl olarak naklettiği rivayetlerin haricindeki muallak hadisler hakkındaki İbn Hacer'in tespit ve tahlillerinin, meselenin çözüme kavuşması noktasında oldukça güçlü tespitler olduğunu ifade etmekle birlikte, kesin olarak yeterli olduğunu söylemenin tartışmaya açık bir iddia olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla Buhârî'nin tartışmalı ta'likleri hakkında, tafsilatlı ve kolektif çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür. Konu hakkındaki tartışmalarda dikkat çeken bir diğer husus, Zerkeşî'nin Buhârî'nin *Sahih*'ine karşı sergilemiş olduğu objektif tutumudur. Zerkeşî'nin çoğu meselede olduğu gibi diğer âlimlerin tenkit etmekten veya görüş ileri sürmekten çekindiği bu konuda, usul ve uygulama açısından akla gelebilecek işkalleri zikretmekten geri durmadığı görülmektedir. O, Buhârî'nin ve *Sahih*'inin otoritesini kabul etmektedir ancak, rivayetleri müdâfaa ederken iddiaların sağlam bir zemine ve usule dayandırılması gerektiğini önemsemekte ve bu yönde çaba harcamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed Naim**, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982/1402.
- Aydın**, Osman, Buhârî'nin Tercemelerinde Yer Verdiği Mu'allak Rivayetlerin Hadis Usûlü ve Musannifin Yöntemi Açısından Değeri, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı, İlmi Etüdler Derneği, İstanbul, 2016.
- Bulkînî**, *Mehâsinü'l-istilâh*, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *Mehâsinü'l-istilâh*, (nşr. Âişe Abdurrahman), Dâru'l-Meârif, ts.
- Dâvûdî**, Şemsüddîn Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 2: 162.
- Dayhan**, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995)
- Gürkan**, Menderes, "Zerkeşi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44: 292, 44: 292.
- Hasan Nur Hasan Ali**, *Tahkik ve dirâsetü Kitâbi'l-Kelâm alâ ulûmi'l-hadis lil-İmâm Bedreddîn ez-Zerkeşi*, (Doktora tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1995),
- Irâkî**, Ebû'l-Fazl Zeynüddin, *et-Takyîd ve'l-îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, yy., ts.
- İbn Hacer**, el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *İnbâü'l-gumr bi enbu'l-'umr fi't-tarih*, nşr. Hasan Habeşi, (Mısır: Meclisü'l-Alâ, 1969/388, 1: 446. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (nşr. Muhammed Abdulmuîd), Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972/1391. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Rabi' b. Hâdî), Medine: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1984/1404. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1958/1377. *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, (nşr. Ebû Kuteybe), Riyad: Dâru Tîbe, ts. *Nüzhetü'n-nazar fi tevzihi Nuhbeti'l-fiker*, (nşr. Nureddin Itr), Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000/1420. *Taghliku't-ta'lik alâ Sahihi'l-Buhârî*, (nşr. Said Abdurrahman), Beyrut: Dâru Ammâr, 1985.
- İbn Kâdî eş-Şühbe**, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülalim Hân, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986/1407), 3: 167.
- İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl, *İhtisâru Ulûmi'l-hadis*, (nşr. Ahmed Şâkir), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbnü'l-İmâd**, Ebü'l-Felâh Abdülhay, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, (nşr. Muhammed Arnaûd), Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1997/1417.
- İbnü'l-Mülakkın**, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Mukni' fî Ulûmi'l-hadis*, (nşr. Abdullah b. Yusuf), Riyad: Dâru Fevvâz, 1992/1412.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrezûrî (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh), *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010/1431.
- Moğultay b. Kılıç**, Ebû Abdillâh Alâuddin, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Ebû Abdillâh Muhyiddin), Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007/1427.
- Nâsır b. Suûd**, *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşî eş-Şâfi*, (Kâhire: Dâru'l-Felâh, 2002/1402).
- Nevevî**, *Mâ temessu ileyh hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî*, (nşr. Ali Hasan Ali), Amman: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Sehâvî**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Fethu'l-muğîs bi-Şerhi Elfiyeti'l-hadis*, (nşr. Abdulkerim b. Abdullah), Riyad: Dâru'l-Minhâc, 2005/1425.
- Sezgin**, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.
- Süyûtî Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *üsnü'l-mu â ara, fî târih-i Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1386/1967).
- Süyûtî**, *Tedribü'r-râvî*, (nşr. Muhammed Avvâme), Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 2016.
- Zerkeşî**, Ebû Abdillâh Bedreddin, *en-Nüket alâ Mukaddimeti'bni's-Salâh*, (nşr. Zeynelâbidin Muhammed), Riyad: Ezvâu's-Selef, 1998/1418.



Makale / Article

“Mânası Sahihtir” Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı Rivayetler*

Sinan Pala**

Özet

Muhaddisler, rivayetlerin hangi derecede Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilebileceği meselesini, oluşturdıkları birtakım ıstılahlarla tespit ve ifade etmeye çalışmışlardır. Özellikle hicrî V. yüzyıldan itibaren mevzû rivayetleri bir araya getirmek amacıyla telif edilen eserlerde ve daha sonra, insanlar arasında hadis diye meşhur olmuş rivayetlerin hakikatlerini beyan etmek maksadıyla yapılan çalışmalarda, muhaddislerin bazı rivayetler hakkında sıkça “mânası sahihtir” ifadesini kullandıkları müşâhade edilmektedir. Bu makalede, öncelikle “mânası sahihtir” tabirinin daha çok kullanıldığı hadis türü olan mevzû hadisle ilgili özet bilgiler verilmiştir. Akabinde “لا أصل له ولكن معناه صحيح”/ aslı yoktur fakat mânası sahihtir” ifadesinden neyin kastedildiği, hangi anlamda ve ne tür rivayetler için kullandığı, “mânası sahihtir” ifadesinin ne zaman ve ilk olarak kim/kimler tarafından kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, bazı mevzûât eserlerinde “mânası sahihtir” ifadesinin zikredildiği rivayetler hakkında kısa malumatlar da verilmiştir. Son olarak da, Ali el-Kârî'nin *el-Esrâru'l-merfû'a* isimli eserinde “mânası sahihtir” dediği rivayetlerden bazıları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zayıf hadis, mevzû hadis, mânası sahihtir, Ali el-Kârî.

* Bu çalışma, *Mânası Sahihtir Tabiri ve Ali el-Kârî'nin el-Esrâru'l-merfû'a'sında Hakkında Bu İfadeyi Kullandığı Rivayetler* (Yalova Üniversitesi, 2018) isimli yüksek lisans tezin-
den türetilmiştir.

** Ümraniye İlçe Müftülüğü Kâzım Karabekir Orta Cami Uzman İmam Hatibi,
sinanpala82@hotmail.com.

The Expression “*Sahīh* in terms of Meaning” and the Narrations Described with This Expression

Abstract

Traditionalists had tried to identify and express the issue that to what degree traditions can be attributed to the Prophet (pbuh) with some terms they coined. It is seen that traditionalists frequently used the phrase “*sahīh* in terms of meaning” about some narrations especially in compilation of fabricated (*mawdūʿ*) traditions since the fifth Islamic century and later sources written to reveal the true nature of the traditions well-known by the people. In this article, first of all, short information on the type of fabricated tradition about which the expression “*sahīh* in terms of meaning” had been used more is given. Subsequently, it was tried to determine what was meant by the expression “there is no basis of it but its meaning is *sahīh*”, its meaning, about what types of traditions it was used, and also when and by whom the expression “*sahīh* in terms of meaning” was used for the first time. Then, short information is given about the traditions described with this expression in some *mawdūʿāt* literature. Finally, some traditions described with this expression in ‘Alī al-Qārī’s *al-Asrār al-marfūʿa* are studied.

Keywords: Weak tradition, fabricated tradition, *sahīh* in terms of meaning, ‘Alī al-Qārī.

Giriş

Sünnetin önemi ve dindeki konumu hasebiyle, hadislerin müslüman fert ve toplumu için ne denli önemli bir mâna taşıdığı tartışmasız bir hakikattir. Sahâbe ve daha sonra da ulemâ, bu nebevî mirası kendilerinden sonrakilere nakletme meselesini, dinin muhafazası olarak addetmişler ve bu mânada çok büyük gayretler sarfetmişlerdir. Dört halife devrinde safiyeti büyük ölçüde korunan hadisler, özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle zuhûr eden fitne neticesinde oluşan hizipleşmeler ve bunun neticesinde her bir grubun kendi görüşlerine dayanak teşkil edecek rivayet bulma arayışı, hadis vaz'ını beraberinde getiren amillerden biri olmuştur. Bu gelişmeler neticesinde aynı zamanda nebevî emaneti muhafaza noktasında birçok ilim de neşet etmiştir.

Hadis edebiyatı içerisinde temel umdeyi teşkil eden *mustalahu'l-hadis* ilmi, rivayet, râvî ve mervî'nin hallerini bütün yönleriyle inceleyerek, netice itibariyle rivayetin kabul veya reddedilmesi bağlamında vaz' edilmiş ve zamanla da tekâmül etmiş kaidelerden oluşan bir ilim dalıdır. Rivayet asrında sıhhat-zaaf noktasında genelde sahih ve sakim (zayıf) olarak adlandırılan hadisler, daha sonra hasen hadis kavramıyla birlikte üçlü taksime tabi tutulmuşlardır. Bu noktada özellikle rivayet asrından sonra, başka birçok kavram yanında, genelde bazı zayıf rivayetler ve daha sonra da aslı bulunamayan fakat hadis diye meşhur olmuş bazı rivayetler hakkında ulemâ tarafından kullanılan “mânası sahihtir” tabiri dikkat çekmektedir. Birçok muhaddisin kullandığı mezkûr tabiri, Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de, mevzû hadislere tahsis ettiği iki eserinden özellikle *el-Esrâru'l-merfû'a*'da yaygın olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmada, “mânası sahihtir” ifadesi önce kavramsal olarak tetkik edilecek ve daha sonra da bu kavramsal temel çerçevesinde hakkında bu ifadenin kullanıldığı rivayetler incelenecektir. Netice olarak, güncelliğini korumasıyla birlikte, tespit edilebildiği kadarıyla şu ana kadar üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış¹ bulunan “mânası sahihtir” ifadesinden, muhaddislerin neyi amaçladığı ve ifadenin hangi anlamda kullanıldığı açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu tür rivayetlerin mâna açısından istimal edilip edilemeyeceği ortaya konulmaya çalışılacak ve ilgili rivayetlere hangi açıdan bakılması gerektiği belirtilecektir.

1 Tespit edilebildiği kadarıyla Arap dünyasındaki âlimlerden bazıları, bu konuya az da olsa temas etmişlerdir. Bu konuda yüzeysel de olsa yapılan bir çalışma, Yüsrâ Saîd Abdullâh tarafından kaleme alınmıştır. Bk. Abdullâh, Yüsrâ Sa'd, “*et-Tenkîh li'l-ehâdisi'lleti leyse lehâ aslun ve ma'nâhâ sahihun (cem'an ve dirâseten bi't-tatbîk 'alâ kitâbi'l-Mekâsidi'l-hasene li'l-Hâfiz es-Sehâvî*”, Mecelle Dirâsât Da'aviyye, 27(2014), s. 5-61.

I. Mevzû Hadis

Hadis usulü eserlerinde genellikle istilâh mânasıyla tanıtılan mevzû hadis, kelimesinden ism-i mef'ûl olarak türetilmiştir. “وضع” kelimesi, üçüncü bâbdan kullanıldığı zaman, “yere bırakmak, atmak, mahvetmek, bir şeyi kalpte gizleyip açığa vurmamak” mânalarına gelmektedir.² Bununla birlikte, indirmek, kıymetten düşürmek mânalarına gelen الحط kelimesiyle de kullanılmakta حط من قدره veya حط من قيمته şeklinde söylendiğinde “bir şeyin kıymetini, değerini düşürmek” anlamlarını ihtiva etmektedir.³

Mevzû hadis, muhaddislerin istilâhında, Allâh Rasûlü'nün (s.a.v.) ağzından uydurulan ve iftira edilerek ona nisbet edilen söz, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söylemediği, yapmadığı veya takrir etmediği bir şeyin kendisine nisbet edildiği rivayet mânalarına gelmektedir. Diğer bir tarifi ise, ‘kizb’le cerh edilmiş olan bir râvinin rivayet ettiği hadis şeklindedir.⁴ Murtezâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) mevzû hadisi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iftira edilerek onun adına uydurulan sözler olarak tarif etmiştir.⁵ Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1997) ise, muhaddislerin yaptığı tarifleri birleştirerek onların mevzû hadisi şöyle izah ettiklerini belirtmiştir: “Söz, fiil ve takrir olarak Rasûlullâh'tan (s.a.v.) südür etmemiş fakat hatayla, kasten, bilmeyerek veya hatayı da dini bozmak için ona izâfe edilen hadistir.”

Mevzû hadisin hangi şekillerde olabileceği hususuna gelince, bazen uydurmanın kendisine ait bir sözü Rasûlullâh'a (s.a.v.) izâfe etmesi şeklinde olur ki mevzû hadislerin çoğunluğu böyledir. Bazen de uyduran kişinin, selef-i sâlihînin veya bazı ileri gelen şahsiyetlerin sözlerini yahut İsrâîlî bazı haberleri vb. Rasûlullâh'a (s.a.v.) nisbet etmesidir. Bir başka çeşidi de, hadis uyduran kişinin, senedi zayıf bir hadise geçerlilik kazandırmak için metne sahih bir sened monte ederek rivayet etmesi şeklinde ortaya çıkar. Hatayla veya yanılarak sahâbe ve başkalarına ait olan doğru sözlerin Rasûlullâh'a (s.a.v.) izâfe edilmesine de mevzû hadis denmiştir.⁶

Mevzû rivayetlere, hadis denilmesinin, bu rivayetlerin hadis eserlerinde zikredilmesinin ve mevzûât kitaplarının hadis kitapları olarak görülmesinin bazı sebepleri olduğu belirtilmiştir. Abdülfettâh Ebû Gudde, mevzû sözün hadis

2 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1300, VIII, 396-401; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menş'e Tanıma Yolları Tenkidi*, İstanbul: İFAV, 2011, s. 13-14.

3 Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebî tahkiki't-türâs, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005, s. 771; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa el-Hicâzî, Kuveyt: Matba'atu Hükümeti'l-Kuveyt, 1405/1985, XXII, 335.

4 Abdullah Aydın, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2011, s. 183.

5 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXII, 340.

6 Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Lemehât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417, s. 80-81.

diye isimlendirilmesinde bir sakınca olmadığını belirttikten sonra, Hâfız es-Sehâvî'nin (ö.902/1497) *el-Mekâsidü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine* eserinin⁷ adındaki *el-ehâdis* sözüyle lügat mânası itibarıyla kullandığını nakletmiştir. Yalan bir sözün hadis diye isimlendirilmesine ise, İmam Müslim'in (ö.261/875) mukaddimesinde zikrettiği “Yalan olduğunu görerek, bilerek benden bir hadis rivayet eden, iki yalancıdan (veya yalancılardan) biridir”⁸ hadisini delil getirmiş ve Rasûlullâh'ın (s.a.v.) bu hadisinde yalan sözü hadis diye isimlendirdiğini belirtmiştir.⁹

Âlimler, hadis kelimesinin lügat mânasını dikkate alarak veya uydurma sözleri hadis sananların yanlış kanaatlarına nazaran ‘mevzû hadis’ tabirini kullanmakta bir beis görmemişler, mevzû hadislerin zayıf hadislerin altında incelenmesini de aynı mantıktan yola çıkarak incelemişlerdir.¹⁰ Bir başka açıdan, yalancılıkla ta'n edilen râvi hakkında verilen hükmün zann-ı galib yoluyla verilmiş olup kesin olmadığı, çünkü yalancı olanların da bazen doğru söyleyebileceklerini İbn Hacer ifade etmiştir.¹¹ Mevzûât kitaplarının hadis kitapları başlığı altında incelenmesinin ise, yukarıda ifade edilen sebeplerle birlikte, mevzû rivayetleri tanıtmaya ve bu rivayetler hakkında verilen hükümleri bildirme amacına matuf olduğu belirtilmiştir.¹²

II. “Mânası Sahihtir” Tabiri ve Bazı Mevzûât Eserlerinde “Mânası Sahihtir” Denilen Rivayetler

A. “Mânası sahihtir” Tabiri

Zayıf hadisler hakkında, daha ziyade zayıf hadisin derece bakımından en alt tabakasında bulunan mevzû rivayetlerle ilgili olarak muhaddislerin, isnadını zayıf gördükleri bazı rivayetler için “اسناده ضعيف ومعناه صحيح/isnadı zayıf, mânası sahihtir” tarzında ifadeler kullandıkları veya ilgili rivayeti naklettikten sonra, bu

7 Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Mekâsidü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, nşr. Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1399/1979, s. 3.

8 Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Hacâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim* (mukaddime), nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Daru'l-hadis, 1412/1991, I, 9.

9 Ebû Gudde, *Lemehât*, s. 80.

10 Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 15.

11 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûreddîn İtr, Dimaşk: Matba'atü't-tıbbâh, 1421/2000, s. 89. İbn Hacer'in bu konudaki görüşünün devamı şöyledir: “... Fakat hadise vâkıf olan ilim erbabı kuvvetli bir melekeye sahiptirler ve bu meleke sayesinde râvinin doğru söyleyip söylemediğini ayırt ederler. Bunu da ancak anlayışı tam, zihni parlak, kavrayışı kuvvetli ve râvinin yalan söyleyip söylemediğine delâlet eden karinelere ait köklü bilgisi olan kimseler yapabilir.”

12 Sehâvî, *Fethu'l-mugis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Trâki*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1388/1968, I, 235; Felâte, Ömer b. Hasan Osmân, *el-Vaz' fî'l-Hadis*, Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1401/1981, I, 110-111.

rivayetin isnadının olmadığı, aslının bulunamadığı¹³ gibi tespitlerin ardından “ولكن معناه صحيح”/fakat mânası sahihtir”¹⁴ dedikleri görülmektedir. Âlimlerin, bu gibi ifadeleri özellikle mevzû rivayetlerle alakalı olarak kullandıkları müşâhade edilmektedir.

Kaynakların imkân ölçüsünde tetkiki neticesinde, “mânası sahihtir”¹⁵ ifadesine benzeyen “معناه قائم” ifadesinin ilk defa İbn Râhûye (ö. 238/853) tarafından kullanıldığı ortaya çıkarılmıştır. İbn Râhûye, ilim talep etmenin farziyeti ile ilgili bir rivayet hakkında, bu konuda sahih bir haberin bulunmadığını, fakat söz konusu rivayetin “معناه قائم”/mânasının kâim”¹⁶ olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

“Mânası sahihtir” ifadesini ilk kez kullanan kişinin ise İbn Hazm olduğu tespit edilmiştir. İbn Hazm, fıkıh ve fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Muhallâ* adlı eserinde kendi görüşüne muhalif gördüğü bir rivayet¹⁸ hakkında ilgili haberin

13 (لا أصل له) gibi tespitlerin ardından muhaddislerin neyi kastettikleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Ali b. Sultân el-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû'*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebû'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1398/1978, (Nâşirin mukaddimesi, s. 17-42); Yûsrâ Sa'd, *et-Tenkîh*, s. 9-11.

14 Bunun yanı sıra, معناه قائم, معناه ثابت, معناه مأثور gibi ifadeler de kullanılmıştır, bk. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevzû'a*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1391/1971, s. 163, 165, 170, 227, 282, 283; Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, s. 5, 156, 232,

15 Ulema, özellikle mütekaddimin zamanında bir rivayet hakkında صحيح معناه veya صحيح معناه ifadesini kullandıkları zaman, lügat manasında değil, ıstılâh mânasında kullanmışlardır. Yani sened bakımından bu rivayet sahihtir demek istemişlerdir. Burada ise, âlimlerin, zayıf hadisler ve özellikle de mevzû rivayetler hakkında kullandıkları “mânası sahihtir” ifadesiyle ne kastettikleri tetkik edilmektedir. Mezkûr ifadenin ıstılâhî anlamda kullanılışı için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd, *Tehzîbü'l-âsar ve tafsîlü's-sâbit 'an Resûlillâhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr*, (Müsnedü Ömer İbn el-Hattâb), thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Matba'atu'l-medenî, 1375, I, 427; II, 713, 897; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î Mâlik*, neşre hazırlayan: Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007, II, 298, 398.

16 Yani, aynı veya benzer mânada bir aslının olduğu kastedilmektedir.

17 Bk. Mervezî, İshâk b. Mansûr el-Mervezî, *Kitâbü'l-mesâil 'an imâmeyyi ehli'l-hadis Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Raheveyh*, thk. Süleymân b. Abdullah, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425/2004, IX, 4654.

18 Mezkûr rivayet, “لا ضرر ولا ضرار”/zarar verme ve zararla karşılık verme yoktur” şeklindedir. Bu rivayet kaynaklarda bazı ilâvelerle geçmektedir. Mezkûr rivayet Ubâde b. Sâmî (İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430-2009, “Ahkâm”, 17), İbn Abbâs (İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 55; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik b. İvazullah, Abdülmuhsin b. İbrahim, Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995, IV, 125; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404-1983, XI, 228-229, 302; Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1422/2001, III, 470), Ebû Sa'id el-Hudrî (Hâkim, *Müstedrek*, II, 57-58;

mürsel ve isnadındaki zayıf bir râviden ötürü hadisin zayıf olmasına rağmen mânasının sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁹ İbn Hazm, kitabının bir başka yerinde, âmâ bir kişinin şehâdetinin makbuliyeti konusunu işlerken, kendisinin sahih görmediği bir rivayet²⁰ zikretmekte ve bu rivayetin isnadındaki zayıf bir râvi nedeniyle sahih olmadığını fakat mânasının sahih olduğunu ifade etmektedir.²¹

İbn Abdilber (ö. 463/1071) ise, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserine yazdığı *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* isimli şerhinin üç yerinde zikrettiği rivayetin²² akabinde “mânası sahihtir” ifadesini kullanarak kendi görüşünü şu şekilde belirtmiştir:

وَقَدْ رَوَى حَنْشُ بْنُ قَبِيصٍ الرَّحْمِيُّ عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ غُذْرٍ فَقَدْ أَتَى أَبَا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ وَمَنْ شَهِدَ شَهَادَةً فَاجْتَنَحَ بِهَا مَالَ مُسْلِمٍ فَقَدْ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ شَرِبَ شَرَابًا حَتَّى يَذْهَبَ عَقْلُهُ فَقَدْ أَتَى أَبَا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ وَهَذَا حَدِيثٌ وَإِنْ كَانَ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ لَا يُجْتَمَعُ بِغُلِيلِهِ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ خَلِّ حَشِي هَذَا فَإِنَّ مَعْنَاهُ صَحِيحٌ مِنْ وَجْهِ.

“Haneş b. Kays er-Rahabî, İkrime (ö. 105/723)'den, O da, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-688), Rasûlullâh'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: Kim, özürsüz olarak iki namazı cem ederse, büyük günahlardan bir günah işlemiştir. Kim, yaptığı (batıl) şahitlikle müslüman bir kişinin malının yok olmasına sebep olursa, muhakkak o kişi cehennemdeki yerini hazırlamış olur. Kim de, Allâh'ın

Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 684, III, 470; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta'ul-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Ebûzabî (Abudabi): Müessesetü Zayad b. Sultan, 1425/2004, IV, 2758), *Ebû Hureyre* (Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 470), Ebû Lûbâbe (Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988, I, 294), Sa'lebe b. Mâlik (Taberânî, *el-Mu'cemû'l-kebir*, II, 86), Câbir b. Abdillâh (Taberânî, *el-Mu'cemû'l-ewsât*, V, 238.) ve Hz. Âişe (Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 469, Taberânî, *el-Mu'cemû'l-ewsât*, I, 90) tarafından rivayet edilmiştir. Mezkûr rivayet genel anlamda zayıf olarak görülürken, Hâkim, Müslim'in şartına uygun sahih bir isnada sahip olduğunu belirtmiş ve Zehebî de bunu tasdik etmiştir (a. yer.). Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini tahkik eden Şuayb el-Arnaûd, ilgili hadisin tahkikinde şu bilgilere yer vermiştir: “Nevevî, bu rivayetin birçok turuku olduğunu, birbirlerini takviye ettiğini belirtip, ilgili hadisin hasen mertebesinde olduğunu zikretmiştir. İbnü's-Salâh, ilgili rivayet hakkında Darekutnî'nin bu hadisi değişik tarikleriyle rivayet ettiğini ve bunların toplamının bu rivayeti takviye edip onu hasen mertebesine çıkarttığını, özellikle Ebû Dâvûd'un, 'bu hadisin fıkıh üzerinde döndüğü hadislerden olduğunu' söylediğini belirtmesi, bu rivayetin zayıf olmadığını göstermektedir.” (*Müsned*, V, 55-56, dipnot 1). Rivayet ve değerlendirilmesi için bk. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, tsh. Muhammed Avvâme, Cidde: Müessesetü'r-reyyân, ts. IV, 384-386.

19 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelûsî, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münir ed-Dimaşkî, Mısır: İdâretü't-Tabâ'ati'l-Müniriyye, 1350, VIII, 241.

20 Rivayet için bk. İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habir fi tahriri ehâdisi'r-Râfi'iyyi'l-kebir*, nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs, Mekke: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995, IV, 363.

21 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 434.

22 “Mânası sahihtir” denilen rivayetlerden sadece bu rivayet, metinde zikredilecek, diğer rivayetler ise ilgili kaynaklara atıf yapılarak belirtilecektir.

kendisine bahsettiği aklını giderecek kadar içki içerse, büyük günahlardan bir günah işlemiş olur.

Her ne kadar isnadında, kendisiyle ihticâc edilmeyen kimselerden olan Haneş,²³ yer almış olsa da, bu, mânası birçok yönden sahih bir rivayettir.”²⁴

İbn Abdilber, mezkûr eserinin başka yerinde de bir hadis²⁵ naklettikten sonra, hadisi bu lafızla müsned şekilde rivayet eden kimseyi bilmediğini, ancak mânasının sahih ve sabit olduğunu belirtmekte ve daha sonra aynı mânada sabit başka bir rivayeti nakletmektedir.²⁶ Yine İbn Abdilber, İmam Mâlik'in belâğ türü bir rivayetini²⁷ nakledilmiş hali dışında ne müsned ne de maktû şekilde herhangi

23 Haneş hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, thk. İbrahim Zeybek, Âdil Mürşid, Müessesetü'r-risâle, 1416-1995, I, 434; Rivayetin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. İbnü's-Siddik, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed İbnü's-Siddik el-Gumâri, *el-Müdâvî li-'ilel'l-Câmi'i's-sağîr ve Şerhi'l-Münâvî*, Mısır: Dâru'l-kütübî, 1996, VI, 248-250.

24 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî el-Endelîsî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Saîd Ahmed A'râb, Ribat, 1396/1976, V, 77. Rivayet için bk. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahiḥ (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1398/1978, “Ebvâbu's-salât”, 138; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zây, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412-1992, I, 242-243; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 215-216 (bu eserde bu rivayet, üç ayrı rivayet -11538, 11540 ve 11541 nolu rivayetler- şeklinde geçmektedir); Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübî's-sitte*, thk. Habiburrahman el-Azamî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399-1979, II, 125-126; Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Zehebî'nin *Telhisî*yle beraber), Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1417/1997, I, 400; Hâkim, Haneş'in Yemenli olup Kûfe'de ikâmet ettiğini ve sika bir râvi olduğunu belirtir, *Müstedrek*, I, 400. Fakat Zehebî, Haneş'in zayıf bir râvi olduğunu söyler, bk. İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Misrî, *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfiz ez-Zehebî 'alâ Müstedreki Ebi 'Abdillâh el-Hâkim*, thk. Abdullah b. Hamed el-Lahîdân, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411, I, 223-224. Tirmizî, ise, mezkûr eserinde -aynı yer- bu rivayetin zayıf olduğunu, Haneş'in (İsmi: Ebû Ali Hüseyin b. Kays er-Rahabî), muhaddisler tarafından zayıf bir râvi olarak görüldüğü ve Ahmad b. Hanbel ve başkalarının kendisini taz'îf ettiklerini belirtir.

25 Rivayet için bk. Mâlik, *Muvatta'*, “Vukûtu's-salât”, 183; Rivayet mürsel olduğundan dolayı zayıf kabul edilmiştir, bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 309.

26 İbn Abdilber, *et-Temhîd*, V, 260;

27 Belâğ (بلاغ) kelimesinin çoğulu olan belâğât (بلاغات), istilâhî olarak, “belağânî: Bana ulaştı ki...” diyerek nakledilen haber. Bu şekilde nakledilen bir haber, aksi belli oluncaya kadar *munkatî*, dolayısıyla za'îf hükmündedir (Abdullah Aydınlı, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, s. 40). İmam Mâlik'in, *Muvatta'*da altmış bir adet '*belâğ*' mevcuttur. Bunlardan dört tanesi hariç diğerleri başka bir tarikle müsned olarak rivayet edilmiştir. Zürkânî *Muvatta'* şerhinde, *Fethu'l-Bârî*'den naklederek (bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah Baz, Abdurrahmân b. Nâsir el-Berrâk, Ebû Kuteybe Nazzâr Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Dâru Tayyibe, 1426/2005, III, 663.) İbn Hacer'in *belağânî* şeklinde nakledilen bir rivayet hakkında “aslının olmadığı” dediğini zikrettikten sonra, bunun mânasıyla ihticac edilebileceğini, çünkü *belağ*'ın uydurma değil de zayıf hadisin kısımlarından olduğunu özellikle de Mâlik'in belâğâtlarının daha da kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Bk. Zürkânî, Ebû

birinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiğini bilmediğini, bu hadisin, *Muvatta*'da nakledilen ve ne müsned ne de mürsel bir şekilde aslı bulunamayan dört rivayetten²⁸ birisi olduğunu söylemektedir. Daha sonra mânasının sahih olduğunu belirterek, ilgili rivayetin mânasının sahihliğine delâlet edecek âyet ve hadisleri nakletmektedir.²⁹ *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî* adlı eserinde ise, "ilim öğrenmenin her müslümana farz olduğuyla" ilgili rivayeti diğer tarikleriyle birlikte naklettikten sonra, ilim ehlinin, mezkûr rivayetin senedlerini eleştirseler de mânasının sahih olduğunu belirttiklerini ifade etmektedir.³⁰

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinde, Nahl sûresinin yüz altıncı âyetinin³¹ tefsirinde, ikrah altında olan bir kişiden sâdir olan fiillerde mesuliyet bulunmadığı ilgili meşhur bir rivayeti³² aktardıktan sonra, ilgili haberin her ne kadar isnadı sahih değilse de mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.³³

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), uydurma denecek kadar zayıf olan rivayetleri incelediği *el-İlelül-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Hz. Ali ile ilgili söylediği bir rivayeti incelerken, bu rivayetin³⁴ (sened itibarıyla) sahih olmadığı, mânasının sahih olduğunu belirtmiştir.³⁵ İbnü'l-Cevzî, 'Muâz hadisi' diye şöhret bulmuş rivayetle³⁶ ilgili de aynı ifadeyi kullanmış, bu rivayeti fakihler kitaplarında zikredip delil olarak kabul etseler de rivayetin

Abdullah Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' el-İmâm Mâlik*, nşr. Komisyon, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1407/1987, I, 205.

28 İbnü's-Salâh, *Vaslu belâğâti'l-Muvatta'* adlı eserinde, aslı bulunamayan bu dört rivayetin senedlerini araştırmış ve bu rivayetlere delâlet edecek başka rivayetler nakletmiştir. 'Nisyan hadisi' diye bilinen bu rivayetin de birçok yönden sahih senedlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Bk. *Vaslu belâğâti'l-Muvatta'* thk. Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddık, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*'in sonunda birlikte basılmıştır), Beyrut: Mektebü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416/1995, II, 912-937.

29 İbn Abdilber, *et-Temhid*, XXIV, 375.

30 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri, Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994, I, 53.

31 "Kim iman ettikten sonra Allâh'ı inkâra sapsarsa, kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere, kim kalbini inkâra açarsa işte Allâh'ın gazabı bunlaradır..." Nahl, 14/106.

32 Rivayet için bk. İbn Mâce, "Talâk", 16; Rivayetin diğer tarikleri ve değerlendirilmesi için bk. İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, I, 510-512.

33 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003, III, 163.

34 Rivayet için bk. Hâkim, *Müstedrek*, III, 148-149; Hâkim, bu rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtmekte ve mezkûr rivayetle ilgili bazı bilgiler aktarmaktadır. Zehebî ise, ilgili rivayet hakkında, râvileri sika bile olsa bunun münker bir rivayet olduğunu, hatta uydurma olmaktan uzak olmadığını belirtmektedir (bk. a. yer).

35 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelül-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, nşr. Halîl el-Meys, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403-1983, I, 222.

36 Rivayetin tahrîç ve değerlendirilmesi için bk. İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habîr*, IV, 336-337.

(senedinin) sahih olmadığını, mânası sahih olsa da aslının bilinmediğini belirtmiştir.³⁷

İmam Kurtubî (ö. 671/1273) ise, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsirinde, Bakara sûresinin sekizinci âyetini³⁸ tefsir ederken, bazı rivayetler zikretmektedir. Ebû Rezin el-Ukaylî'nin Rasûlullâh'tan (s.a.v.) rivayet ettiği hadisi naklettikten sonra, ilgili hadisin, her ne kadar sened itibarıyla güçlü değilse de, mânasının sahih olduğunu belirtmekte ve ardından naklettiği hadisi teyit edecek sahih bir rivayet zikretmektedir.³⁹ Yine Kurtubî mezkûr eserinde Bakara sûresinin yüz yirmi birinci âyetini⁴⁰ tefsir ederken ise, âyette geçen يتلونه حق تلاوته cümlesinin ne anlama geldiğine dair bir rivayet⁴¹ aktarmakta ve akabinde hadisin senedinde birçok meçhul râvinin bulunduğunu, ancak mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.⁴²

İmam Nevevî (ö. 676/1277) *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî* adlı eserde, *ilim talep etmek her müslümana farzdır*⁴³ rivayetiyle ilgili kendisine sorulan mezkûr rivayetin sahih olup olmadığına yönelik soruya verdiği cevapta, mânası sahih olsa da zayıf bir hadis olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

Burada örnek kabilinden zikredilenler dışında, gerek hadis şerhlerinde gerekse tahrîc çalışmalarında, özellikle de mevzû rivayetlerle alâkalı eserlerde ve

37 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelû'l-mütenâhiye*, II, 758-759.

38 “İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde Allâh'a ve âhiret gününe inandık derler”, Bakara, 2/8.

39 Ebû Bekr el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006, I, 296-297. Rivayet için bk. Mervezî, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâi el-Mervezî, *Zevâidü Nuaym b. Hammâd 'an İbni'l-Mübârek fî Kitâbi'z-zühd* (Abdullah b. Mübârek'in, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*'in içinde), thk. Habîburrahmân A'zamî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1386, s. 30-31; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1999, XXVI, 113-114; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1411/1991, I, 348-350. Heysemî, aynı eserinde bu rivayeti Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği, isnadında Süleyman b. Mûsâ'nın olduğunu söyler ve İbn Ma'in ve Ebû Hâtim'in mezkûr râviyi tevsik ettiklerini, başkalarının ise taz'if ettiklerini belirtir. Muhakkik Hüseyin Selim ed-Dârânî, ilgili rivayetin isnadının munkatı olduğunu, Süleyman b. Mûsâ'nın, Ebû Rezin'den rivayet naklettiğinin bilinmediğini aktarır (bk. *Mecma'u'z-zevâid*, muhakkikin dipnotu, s. 349).

40 “Kendilerine kitap verdiğimiz, onu hakkını vererek okumakta olanlar varya, işte kitaba iman eden onlardır...”, Bakara, 2/121.

41 Rivayet için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 23.

42 Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 348.

43 Rivayet için bk. Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 267; Münâvî, İmâm Süyûtî'nin, bu rivayetin elli tarikini topladığını ve nihayetinde hadisin ‘sahih liğayri’ mertebesinde olduğuna hükmettiğini zikretmektedir. (aynı yer)

44 Alâuddin b. el-Attâr, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî*, thk. Muhamed el-Haccâr, Medine: Dâru's-selâm, 1405/1985, s. 281.

halk arasında hadis diye bilinen rivayetlerin değerlendirildiği kitaplarda, mezkûr ifadenin, pek çok rivayet hakkında kullanıldığı müşâhade edilmektedir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), insanlar arasında hadis diye bilinen ve kıssacıların naklettiği rivayetleri incelediği *Ehâdisü'l-kussâs* adlı eserinde, *فراؤكم حسناكم* rivayetini naklettikten sonra, bu rivayetin hadis olarak bilinmediği fakat mânasının sahih olduğunu gerekçeleriyle belirtmektedir.⁴⁵

Zehebî, *Târihu'l-İslâm*'adlı eserinde İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen "*Âdem (a.s.)'den beri nikâh yoluyla geldim, sıfah yoluyla değil*" rivayetini⁴⁶ aktardıktan sonra, isnadındaki iki metrûk râviden dolayı hadisin zayıf olduğunu zikretmekte, akabinde ilgili hadisin diğer varyantını da naklettikten sonra bu rivayetin de munkatı olduğunu fakat mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Yine Zehebî bir başka eserinde ise, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Selman-ı Fârisî hakkında bir sözünü aktardıktan sonra, bu rivayetin⁴⁸ mürsel ve mânası sahih bir rivayet olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

İbn Kesîr (ö. 774/1373), İnşikâk sûresinin on dokuzuncu âyetini⁵⁰ tefsir ederken, bir rivayet⁵¹ serdetmekte ve arkasından, bu rivayetin münker olduğunu, isnadında zayıf râviler bulunduğunu, fakat mânasının sahih olduğunu zikretmektedir.⁵²

45 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî, *Ehâdisü'l-kussâs*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985, s. 66; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Riyad: Dâru'l-vefâ, 1426-2005, XVIII, 217.

46 Rivayet için bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli Sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'aci, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1998, I, 174-175; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkı eş-Şâfiî, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1415-1995, III, 47-49, 400-403; rivayetin diğer tarikleri için bk. Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Halîl Herrâs, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîsiyye, 1387/1967, I, 92-93.

47 Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987, II, 40-41.

48 Rivayet için bk. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitabü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001, IV, 76; Hâkim, *Müstedrek*, III, 348, 493; rivayetin ricâlinin sıkâ olduğu fakat rivayetin mürsel olduğu, Hasan el-Basrî'nin irsâli olması hasebiyle zayıf olduğu ifade edilmiştir (bk. Elbânî, Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a*, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1422/2001, VIII, 176).

49 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaûd v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985, I, 539.

50 "...halden hale geçersiniz" İnşikâk, 84/19.

51 Rivayet için bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden an Rasûlilâh (sav) ve's-sahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997, X, 3411-3412.

52 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b.

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde, münafığın alametiyle ilgili hadisi şerh ederken, İmam Nevevî'nin mezkûr rivayetle ilgili görüşünü aktarmakta ve İmam Nevevî'nin, ulemâdan bir grubun bu hadisi müşkil saydığını, fakat hadiste herhangi bir işkâlin bulunmadığını ve mânasının sahih olduğunu belirttiğini aktarmaktadır.⁵³ İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'nin başka bir yerinde ise, Rasûlullâh'ın (s.a.v.), iki kabirden gelen azap seslerini işittiğini anlatan rivayeti şerh ederken, bu iki kabirde bulunan kişilerin müslüman mı yoksa kâfir mi oldukları noktasında ulemânın ihtilafını zikrettikten sonra, Ebû Mûsâ el-Medîni'nin (ö. 581/1185) bu husustaki görüşünü nakleder ve Ebû Mûsâ'nın, görüşüne istinat kıldığı rivayet hakkında, her ne kadar kuvvetli değilse de mânası sahih değerlendirmesini yapar.⁵⁴

B. Bazı Mevzûât Eserlerinde “Mânası Sahihtir” Denilen Rivayetler

Âlimler, “mânası sahihtir” ifadesini daha çok, mevzû rivayetlerin bir kısmı hakkında kullanmışlardır. Gerek mevzû rivayetlerle ilgili gerekse halk arasında hadis diye bilinen sözlerin incelendiği ve büyük ölçüde mevzû haberleri tanıtan eserlerde, birçok rivayet hakkında gerekli bazı bilgiler verildikten sonra lafız olarak hadis değilse de, mânasının sahih olduğu zikredilmiştir. Bu eserlerde geçen söz konusu rivayetler burada tek tek incelenmeyecek, sadece ilgili eserlerde hakkında “mânası sahihtir” denilen rivayetlerin miktarları belirtilecektir.

1. Sehâvî'nin *el-Mekâsîdû'l-hasene'si*

Muhammed es-Sellâme, Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999, VIII, 361.

- 53 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 168; İmâm Nevevî bu görüşünü *el-Minhâc* adlı eserinde zikretmektedir. Ulemânın hadisin mânası hakkında ihtilaf ettiklerini fakat mânasında herhangi bir işkâlin olmadığını belirtmektedir. Nevevî, Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kahire: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1347/1929, II, 46-47.
- 54 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 547-548; İbn Hacer ile Bedreddin el-Aynî, *Sahîh-i Buhârî* üzerine yaptığı şerhler hususunda ilmî bir tartışma yapmışlardır. İbn Hacer, Aynî'nin *Fethu'l-Bârî*'ye olan itirazını *el-İstinsâr 'ale't-tâ'ini'l-mî'sâr* ile bu eserdeki bazı görüşlerine olan itirazını da *İntikâdû'l-i'tirâz* adlı eseriyle cevaplandırmıştır. İbn Hacer *Fethu'l-Bârî*'de, Ebû Mûsâ el-Medîni'nin yukarıda aktarılan görüşünü zikrettikten sonra, Ebû Mûsâ'nın ilgili rivayet hakkında isnadı her ne kadar kavî değilse de mânasının sahih olduğunu şeklindeki değerlendirmesini aktarır. Fakat *İntikâdû'l-i'tirâz*'da Ebû Mûsâ'nın mezkûr rivayetin hasen olduğunu zikrettiğini aktarmaktadır. İbn Hacer'in hasen hadis yerine “mânası sahihtir” ifadesini kullanmasından, ilgili rivayeti hasen değil de, zayıf bir rivayet gördüğü anlaşılmaktadır. Birçok muhaddis gibi kendisi de zayıf rivayetler hakkında “mânası sahihtir” ifadesini kullanmıştır. Buna mukabil Aynî ise mezkûr rivayetin hasen olduğu görüşünü kabul etmiştir. Bk. İbn Hacer, *İntikâdû'l-i'tirâz fî'r-reddi 'ale'l-Aynî fî şerhi'l-Buhârî*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, Subhî b. Câsim es-Sâmîrrâî, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1413/1993, I, 227.

Sehâvî *el-Mekâsîdül'-hasene*'sinde, naklettiği bazı rivayetlerin akabinde معناه صحیح veya صحیح المعنى و صحیح şeklinde zikrettiği rivayetler yirmi altı tanedir.⁵⁵ Sehâvî, mezkûr ifadeyi, bu rivayetlerin tamamına yakınında kendi tespiti olarak kullanırken, azınlıkta kalan diğer rivayetler hakkında ise kendisinden önceki ulemâdan nakilde bulunmaktadır. Sehâvî, naklettiği rivayetin eğer bir aslı varsa bunu kimin tahrîc ettiğini ve âlimlerin mezkûr rivayet hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Şayet rivayetin herhangi bir aslı, yani senedi yoksa bu tür rivayetlere “لا أصل له/aslı yoktur” ifadesini kullanırken, tevakkuf ettiği veya bir aslının olabileceğini düşündüğü haberlerde “لا أعلم/bilmiyorum” ifadesini kullanmaktadır. Bu tür rivayetler hakkında “mânası sahihtir” dedikten sonra, ilgili rivayeti desteklemek amacıyla mânasına delâlet eden âyet ve hadisleri rivayetin akabinde zikretmektedir.

2. Aclûnî'nin *Keşfu'l-hafâ*'sı

Aclûnî (ö. 1162/1749)'nin *Keşfu'l-hafâ* adlı eseri, insanlar arasında şöhret bulmuş haberler hakkında kendinden önce bu konuda telif edilmiş eserleri de ihtiva etmesi hasebiyle daha çok kullanılmış ve meşhur olmuştur. Aclûnî, eserinde genellikle *el-Mekâsîdül'-hesene*'ye istinad etmiş, bununla birlikte diğer eserlerden de alıntılar yapmıştır. Aslı olan rivayetlerin hangi eserde geçtiğini, rivayetin sıhhat bakımından derecesini, ulemânın rivayet hakkındaki görüşlerini aktaran Aclûnî, hadis olarak görmediği rivayetler hakkında ise, ilgili rivayetin hikmetli bir söz veya sahâbenin kavli yahut bir âlimin sözü olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Bu tür rivayetlerin birçoğu hakkında kendisi, bazıları hakkında da eserlerinden istifade ettiği ulemâdan naklen “mânası sahihtir” veya buna benzer ifadeler kullanan Aclûnî, mâna bakımından sahih gördüğü 58 rivayet hakkında bunların mânasına benzer veya aynı mânada gerek sahih gerekse zayıf başka rivayetler nakletmektedir.⁵⁷

Ulemânın özellikle birçok mevzû rivayet hakkında “mânası sahihtir” veya

55 Sehâvî, *el-Mekâsîdül'-hasene*, s. 5, 15, 29, 95, 186, 195, 209, 231, 232, 253, 255, 261, 272, 300, 336, 337, 346, 362, 413, 418, 427, 433, 439, 459, 496, 479.

56 Mahmud Tahhân, *Usulu't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1403/1983, s. 69-70.

57 Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1422/2001, I, 14, 26, 29, 38, 62, 68, 77, 141, 176, 191, 196, 273, 281, 284, 306, 324, 331, 332, 333, 348, 350, 352, 362, 364, 384, 385, 386, II, 11, 12, 21, 25, 35, 81, 121, 132, 144, 148, 161, 162, 176, 217, 224, 233, 238, 247, 257, 261, 263, 282, 317, 330, 361, 383. Bu eserlerin dışında gerek bu nevi eserlerde ve gerekse mevzûât ile alakalı kitaplarda birkaç tane de olsa mânası sahihtir veya bu mânada ifadeler kullanılmış rivayetler mevcuttur Meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, II, 64; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed et-Türki el-Mısri ez-Zerkeşi, *et-Tezkira fi'l-ahâdisi'l-müştehera*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1406/1986, s. 61, 160; vd.

buna benzer ifadeler kullanmasının altında yatan sebepler genel anlamda şu şekilde sıralanabilir:

1. Bu tabir, hakkında kullanıldığı muayyen rivayetin tek başına tashihine dönük bir anlam ve amaç taşımamaktadır.
2. Gerek lafız gerekse mâna bakımından bir delil ve/veya şahidinin bulunduğu ima edilmektedir.
3. Bir delille sabit bir hususun teyidi maksadıyla kullanılmıştır.
4. İfade ettiği anlamın aklî, naklî veya tecrübi/tarihî bir hakikati ortaya koyduğu ifade edilmektedir.
5. Hakkında kullanıldığı rivayetlerin ifade ettiği doğru mânalardan istifade edilebileceği düşünülmektedir.

Bu noktada, yukarıda ifade edilenlerle bağlantılı olarak, şu hakikatin özellikle belirtilmesi yerinde olacaktır: Âlimlerin mevzû rivayetleri şiddetli bir şekilde tenkit etmeleri bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilmesi dolayısıyladır. Hangi söz olursa olsun, ister bir hakikati ifade etsin, ister etmesin, sözün muhtavâsı ne olursa olsun, eğer söz Rasûlullâh'a (s.a.v.) ait değilse, bunu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet ederek rivayet etmek büyük bir vebali yüklenmek demektir ve bu söz şiddetle reddedilmeye mahkûmdur.

Durum böyle olmakla birlikte, bir hakikati ifade eden güzel bir sözü Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet etmeden nakletmek ve bir kısım şer'î delillerle desteklenen bu sözün ifade ettiği mânayla amel etmekte herhangi bir sakınca olmadığı ehlince mâlumdur. Bu, bizatihi o sözün değil, ifade ettiği -ve şer'î delillerle teyit edilen- mânanın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbeti anlamına gelir.⁵⁸ Zaten âlimlerin bir rivayet hakkında "aslı yoktur" dedikten sonra, "fakat mânası sahihtir" şeklinde bir ifade kullanmaları, ilgili rivayetin mâna bakımından doğru olduğuna, mânasına delâlet edecek başka rivayetlerin bulunduğu ve bu cihetle ondan istifade etmekte herhangi bir beis olmadığına işaret etmek istemelerindendir. Bu durum, özellikle siyer ve tarihle ilgili rivayetlerin nakledilmesi hususunda müşâhade edilmektedir. Hadis rivayetinde çok hassas davranan âlimler, özellikle hikmet, mev'iza ihtiva eden merfû olmayan rivayetleri nakletme hususunda mütesahil davranmışlar, senedinin sabit olmasını şart koşmamışlar, mânasının sıhhatini ön plana çıkararak geçmiş ulemâdan bu mânada nakiller yapmışlardır.⁵⁹ Bu hakikati dikkate alan birçok âlim, "mânası sahihtir" denilen rivayetleri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet etmeden kitaplarına

58 Bikä'i, Burhânüddin İbrâhim b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bi-mâ fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir b. Yâsîn el-Fahl, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1427/2007, I, 548.

59 Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed Halef Selâme, *Lisânu'l-muhaddisîn*, Musul, 2007, II, 388-398.

almışlar ve sözün muhtevasıyla amel etmişlerdir.⁶⁰

Netice olarak, gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönem âlimleri, özellikle de bazı mevzûât müellifleri, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbeti sahih olmayan bu tür haberleri naklettikten sonra, ilgili rivayetin lafzının hadis olmadığını, eğer sözün sahibini tespit edebilmişlerse, tespit ettikleri kişiye ait olduğunu, mânasının sahih olduğunu belirtip, ilgili rivayetin mânasına delâlet edecek âyet ve hadislerden delil getirmişler ve ifade ettiği mânalar eğer Kur'ân ve Sünnet'e muvafıkça mâna bakımından istimal edilebileceğini göstermişlerdir. Bu hakikati güzel bir şekilde ifade eden Ali Yardım (ö. 2006), bu hususta şunları kaydetmektedir:

Mevzû' hadisler mes'elesinin ehemmiyet arzeden yönlerinden birisi de; "uydurma hadis", "sahte hadis", gibi tâbirlerin yanlış değerlendirmelere yol açmış olmasıdır. Bilindiği gibi, uydurma olan, yalan olan, sahte olan -çoğu zaman- sözün kendisi değil, onun, Hazreti Peygamber'e âid oluşu iddiasıdır. Nitekim *mevzû' hadis* hüviyetine büründürülmüş öyle sözler vardır ki, bunlar, bir hikmetin, bir doğrunun, bir hakikatin yol göstericisidirler. Yerine göre bir İslâm velisinin, bir âlimin, bir fakihin ve bir dâhinin sözü olabilmektedirler. Onlar, sözü edilen İslâm büyüklüğü tarafından bir âyetin, bir hadisin ve bir hakikatin açıklanması için söylenmiş ifadelerdir. Böyle durumlarda, o hikmetli sözün söyleyenini ve yazılı bulunduğu kaynakları tesbit etmek ve sözün muhtevasını "uydurma, yalan ve safsata şâibesi"nden kurtarmak daha faydalı olacaktır.⁶¹

Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere, mevzû olduğu sabit olan rivayetleri bütün olarak kaldırıp atmak yerine, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbetini kesin bir dille nefyettikten sonra, bu rivayetleri, bir hakikatin ifade ve/veya teyidinde, mümkünse uyduruldukları dönemler tespit edilerek o dönemlerin sosyal, kültürel, dinî, siyâsî vs. özellikleri hakkında ipuçları elde etmede 'tarihî birer veri' olarak kullanmanın faydalı sonuçlar vereceğini düşünmek yanlış olmasa gerektir. Zira hadis olarak itibara alınmaları doğru olmasa da, bu tür

60 Son devrin önemli müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsirinin birçok yerinde muhaddislerin 'mânası sahihtir' dedikleri rivayetleri hadis olarak zikretmeden âyetlerin tefsirinde kullanmıştır. Bu hususa işaret eden Ali Yardım şunları ifade etmiştir: "... Bu inceliğe dikkat eden bir hayli ilim adamı bulunmaktadır. Bunlar arasında, ünlü Türk müfessiri Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır başta gelmektedir. Haklı şöhretine binaen, onun *Tefsir*'inden seçilmiş birkaç örneğin sunulmasıyla, bu mes'ele daha da aydınlatılmış olacaktır. Görüleceği üzere o, mevzû'ât kitaplarında "mevzû' hadis" olarak kayıtlı bulunan birçok sözü almış, fakat hiç "hadis" lâfî etmeden; "mazmûnu", "denildiği veçhile", "hadis olarak şâyi olmuş bulunan kelâm", "ma'rûfesinden de anlaşıldığı üzere", "müddeâsınca" gibi ifâdelerle, bunları âyetlerin tefsirinde kullanmıştır. Elmalılı böylece, bir yandan "mevzû' hadis" kullandığı şâibesini bertaraf etme, bir yandan da bu sözleri gerçek yerlerinde değerlendirme basiretini göstermiş olmaktadır..." Misaller için bk. Ali Yardım, *Hadis I-II*, s. 53.

61 Ali Yardım, *Hadis I-II*, s. 52-53.

metinlerin, uyduruldukları dönemin ve ortamın özelliklerini yansıttıklarında şüphe yoktur.

III. Ali el-Kârî'nin *el-Esrârü'l-merfû'a* Adlı Eserinde “Mânası Sahihdir” Deddiği Rivayetler

Ali el-Kârî. *el-Esrâr*'da serdettiği altı yüz yirmi beş rivayetten⁶² kırk sekiz rivayeti⁶³ mâna bakımından sahih görmekte ve bu rivayetlerin mânasının sahihliğine delâlet edecek gerek âyetlerden ve gerekse de hadislerden delil getirmektedir. Maksadın hâsıl olması açısından, Ali el-Kârî'nin *el-Esrâr*'da zikrettiği bu rivayetlerin bazıları tetkik edilecektir.

Birinci Rivayet:

اللهم أيد الإسلام بأحد العمرين

Allâh'ım, iki Ömer'den biriyle İslâm'ı kuvvetlendir.⁶⁴

Bu rivayetin bu lafızla aslının olmadığını belirten Ali el-Kârî, rivayetin mânasının sahih olduğunu, bu mânada aslı olan bir rivayetin bulunduğunu belirtmekte ve Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve daha başkalarının İbn Ömer'den muttasıl bir senedle naklettikleri hadisi aktarmaktadır.⁶⁵ Birçok muhaddisin aynı mânada fakat farklı lafızlarla eserlerinde kaydettiği bu rivayet, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64) ve Beyhakî tarafından İbn Ömer'den, muttasıl bir senedle şu şekilde nakledilmektedir: “Allâh'm, şu iki adamdan, Ebû Cehil ve Ömer b. Hattâb'dan sana en sevimli olanı ile İslâm'ı güçlendir.”⁶⁶ Tirmizî bu hadis ile ilgili olarak “hasen sahih garib” ifadesini kullanmıştır. İbn Sa'd ise yine muttasıl bir senedle Enes b. Mâlik'ten “Allâh'ım İslâm'ı Ömer b. Hattâb veya Amr b. Hişâm ile güçlendir” şeklinde rivayet etmektedir.⁶⁷

Kaynaklarda, yukarıdaki rivayetin dışında aynı mânada birçok hadis zikredilmektedir. İbn Mâce, Hâkim, İbn Hibbân ve daha başkaları şu lafızla nakletmektedirler: “Allâh'ım, Ömer b. el-Hattâb ile İslâm'ı kuvvetlendir.”⁶⁸

62 Bu rivayetler alfabetik olarak sıralanmıştır. Mukaddimede ve kitabın hâtime bölümünde fasıllar halinde mevzû rivayetlerle ilgili zikrettiği önemli bilgiler içinde başka birçok rivayet mevcuttur.

63 Rivayetler için bk. Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 101, 111, 116, 120, 156, 163, 165, 168, 169, 170, 174, 181, 186, 189, 190, 191, 195, 199, 201, 208, 227, 232, 234, 242, 245, 246, 248, 255, 260, 266, 273, 294, 295, 304, 311, 313, 319, 322, 325, 339, 342, 344, 345, 359, 362, 366, 383, 395.

64 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 110, hn. 62; Ayrıca bk. Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, s. 87-88.

65 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 110-112.

66 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IX, 506; Tirmizî, “Menâkıb”, 18; Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Mustafa b. el-Adevî, Riyad: Dâru Belensiyye, 1423/2002, II, 20; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 215-216.

67 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 249.

68 İbn Mâce, “İmân”, 11; Hâkim, *Müstedrek*, III, 94; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 306.

Rivayetlerin bazılarının sonunda خاصة kelimesi zikredilmektedir. Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk başta Ebû Cehil ve Hz. Ömer için dua ettiğini, daha sonra kendisine Ebû Cehil'in müslüman olmayacağı vahyedilince sadece Hz. Ömer için dua etmeye başladığını ifade etmektedir.⁶⁹

Netice olarak, "mânası sahihtir" denilen bu rivayetin *el-Esrâr*'da zikredilen lafızla hadis olmadığı, fakat aynı mânada ve birçok tarikle sahih hadis olarak bir aslının bulunmasından dolayı Ali el-Kârî ilgili rivayet hakkında "mânası sahihtir" ifadesini kullanmıştır.

İkinci Rivayet:

حسنوا نوافلكم تكمل بما فرائضكم

Nafilelerinizi güzelce eda edin ki, farzlarınızdaki eksiklikler bunlarla tamamlansın.⁷⁰

Bu lafızlarla aslının olmadığını söyleyen Ali el-Kârî, mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.⁷¹

Abdülfettâh Ebû Gudde, Ali el-Kârî'nin, rivayet hakkında "bu lafızlarla aslının olmadığını" söylemekle, hadisin başka lafızlarla sabit olduğuna işaret etmek istediğini ifade etmekte ve bunun doğru olduğunu belirttikten sonra, Temim ed-Dârî'den gelen bu mânada bir rivayetin bulunduğunu kaynaklarıyla beraber zikretmektedir.⁷² Rivayet kaynaklarda şu şekilde geçmektedir:

Temim ed-Dârî'den rivayet edildiğine göre; Rasûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kulun kıyamet günü ilk hesaba çekileceği şey namazdır. Eğer namazı tam olarak eda etmişse, ona tam olarak yazılır. Tam olarak eda etmemişse, Allâh Teâlâ meleklerine şöyle buyurur. Bakın, kulum için farzlarını tamamlayacağınız nafile ibadet bulabilecek misiniz? Nafileleriyle farzlarındaki eksikleri tamamlayın. Sonra zekât da aynı şekildedir. Sonra diğer ameller de buna göre hesaba çekilir."⁷³

Lafız açısından bir senedi bulunmayan rivayetin mânasının doğruluğuna delâlet edecek -yukarıdaki rivayet gibi- birçok hadis mevcuttur. Deylemî (ö. 509/1115) *el-Firdevs* adlı eserinde, "mânası sahihtir" denilen "Nafilelerinizi güzelce eda edin." rivayetine benzer "Nafile ibadet, kulum Rabbine hediyesidir. O halde sizden biriniz hediyesini güzel ve hoş bir şekilde yerine getirsin" hadisini nakletmektedir.⁷⁴

69 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 111-112.

70 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 186, hn. 173; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 318.

71 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 186.

72 Ebû Gudde, *el-Masnû'*, s. 94-95 (muhaqqikin dipnotu).

73 Rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 152, hn. 16954; Rivayetin birçok tariki vardır.

74 Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd

Sehâvî *ed-Dav'u'l-lâmî'* adlı eserinde, Medyen b. Ahmed el-Himyerî'nin (ö. 862/1457-1458) hal tercemesini anlatırken, bu kişinin, hocası İbn Hacer'e "Nafilelerinizi güzelce eda edin." rivayetini sorduğunu, İbn Hacer'in, "mezkûr rivayeti bilmiyorum" demesi üzerine, bu zatın, et-Tâcü'l-Fâkihânî'nin (ö. 734/1334), bu rivayeti İbn Abdilberr'in de naklettiğini bildirmesi üzerine, İbn Hacer'in, "olabilir" şeklinde cevap verdiğini aktarmaktadır.⁷⁵

Sonuç olarak, sadece bazı tefsirlerde hadis olarak geçen bu rivayetin senedinden herhangi bir kaynakta bahsedilmemektedir. Dolayısıyla hadis olarak nakletmek doğru değildir. Bununla birlikte, mânasının sahihliğine delâlet eden hadislerin mevcut oluşu, ilgili rivayetin mâna açısından kullanılabileceğini göstermektedir.

Üçüncü Rivayet:

خذوا شطر دينكم عن الحميراء

Dininizin yarısını Humeyrâ'dan alın.⁷⁶

Rivayetle ilgili muhaddislerin görüşlerini aktaran Ali el-Kârî, mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

Sehâvî, hocası İbn Hacer'in bu rivayetin herhangi bir isnadını bilmediğini, hadis kitaplarında bununla ilgili bir rivayete rastlamadığını, sadece İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye* adlı eserinde⁷⁸ kimin tahrîc ettiğini bildirmeden naklettiğini ve yine, *el-Firdevs*'de farklı bir lafızla Enes (ö. 93/711-712) hadisi olarak isnadsız bir şekilde kaydedildiğini gördüğünü zikretmektedir.⁷⁹ Deylemî'nin naklettiği rivayet şu şekildedir:

خذوا ثلث دينكم من بيت عائشة

b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, IV, 306; İbn Arrâk, mezkûr rivayetle ilgili olarak, bu rivayetin Abdullah b. Yerge' el-Leysi'nin babasından, onun da dedesinden rivayeti olduğunu, rivayetin illetinin beyan edilmediğini zikrettikten sonra, rivayet hakkında Alâî'nin *el-Veyşü'l-mu'lem fimen ruviye 'an ebîhi 'an ceddihî* eserine ve yine İbn Hacer'in bu eser üzerine yaptığı muhtasar çalışmasına baktığını fakat iki eserde de ilgili rivayet hakkında herhangi bir bilgi bulamadığını belirtmektedir. Bk. İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, II, 120.

75 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî'*, X, 151.

76 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 190, hn. 185.

77 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 190-191.

78 İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1383/1963, I, 438.

79 Sehâvî, *el-Mekâsıdül-hasene*, s. 198.

“Dininizin üçte birini Âişe'nin evinden alın.”⁸⁰

Birçok eserde geçen bu rivayetle ilgili en net bilgi, görülebildiği kadarıyla, İbn Kesîr tarafından verilmiştir. İbn Kesîr bu rivayet hakkında, “Bu gerçekten garîb bir hadistir; hatta münkerdir” diyerek, rivayeti hocası Mizzî'ye (ö. 742/1341) sorduğunu, onun da bilmediğini, bugüne kadar herhangi bir senedine rastlamadığını söylediğini zikretmekte ve yine Mizzî'nin, içinde “Humeyrâ” geçen her hadisin -sadece *Sünen-i Nesâî*'de oruç bölümünde geçen bir hadis⁸¹ müstesna-batıl olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Ardından da aynı rivayet hakkında hocası Zehebi'nin, isnadı bilinmeyen vâhi hadislerden olduğunu belirttiğini nakletmektedir.⁸² Her ne kadar İbn Kayyim el-Cevziyye, içinde “Ya Humeyrâ” veya sadece “Humeyrâ” kelimesinin geçtiği hadislerin tamamının yalan ve uydurulmuş olduğunu söylemişse de, bu söz mutlak doğru kabul edilemez.⁸³

İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de, bayram günü kılıç kalkan oyunu bölümünde zikredilen hadisi şerh ederken, içinde “Ya Humeyrâ” ifadesinin geçtiği benzer bir rivayeti İmam Nesâî'den⁸⁴ nakletmekte ve “Humeyrâ” kelimesinin zikredildiği bu hadisten başka bir sahih hadisin olmadığını belirtmektedir.⁸⁵

Abdülfettâh Ebû Gudde ise, *el-Masnû*'da geçen “Ya Humeyrâ” rivayeti hakkında gerek Mizzî'nin gerekse de İbn Hacer'in ifadelerinin isabetli olmadığını belirtmekte ve şunları söylemektedir:

İmâm Bedruddîn ez-Zerkeşî *el-Îcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-Sahâbe* adlı eserinde⁸⁶ Hz. Âişe'nin özelliklerini sayarken yirmi yedinci⁸⁷ maddede şöyle demiştir: “O'nun hakkında, “Dininizin yarısını Humeyrâ'dan alın” hadisi gelmiştir. Hocamız Hâfız İmâdüddîn İbn Kesîr'e bu hadisi sordum. Dedi ki: “Hocamız Dünya Hâfızı Ebû'l-Haccâc el-Mizzî şöyle diyordu: *Sünen-i Nesâî*'nin oruç bahsinde geçen bir hadis hariç, içinde ‘Humeyrâ’ geçen her hadis batıldır.”

İbn Kesîr diyor ki: “*Sünen-i Nesâî*'de yer alan bir başka hadis de⁸⁸ buna ilâve edilmelidir. Ebû Seleme'den rivayet edildiğine göre; Hz. Âişe şöyle demiştir: Habeşliler oynamak üzere mescide girdiler. Allâh Rasûlü (s.a.v.) bana: “Ya

80 Deylemî, *el-Firdevs*, II, 165.

81 Oruç bahsinde geçtiği söylenen rivayet bulunamamıştır.

82 İbn Kesîr, *Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdisi Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî, Mekke: Dâru Hirâ, 1406/1986, s. 170.

83 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menârü'l-münîf*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1390/1970, s. 60.

84 Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünnü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001, “İşretü'n-nisâ”, 18.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 265.

86 Zerkeşî, *el-Îcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-Sahâbe*, thk. Saîd el-Efgânî, el-Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970, s. 58.

87 Yirmi beşinci özellik olarak geçmektedir, bk. Zerkeşî, *el-Îcâbe*, s. 58.

88 Rivayet için bk. Nesâî, “İşretü'n-nisâ”, 18.

Humeyrâ! Onlara bakmayı arzu edermisin? buyurdu...” Bu hadisin isnadı sahihtir.”

Hâkim *Müstedrek*’inde Ümmü Seleme’den –bu konuda bir üçüncü hadis-rivayet etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) mü’minlerin annelerinin savaşa katılacaklarını anlattı. Hz. Âişe güldü. Bunun üzerine şöyle buyurdu: *Dikkat et Ya Humeyrâ! Bu hanım sen olmayasın!”* dedi ve sonra Hz. Ali’ye döndü ve şöyle buyurdu: *“Âişe’nin herhangi bir işi sana havele edilecek olursa, ona yumuşak davran.”*⁸⁹ Hâkim diyor ki: “Bu hadis Buhârî ve Müslim’in şartına uygun, sahih bir hadis olduğu halde Buhârî ve Müslim bu hadisi *Sahih*’lerine almamışlardır. Zehebi ise, (Buhârî ve Müslim, bu hadisin râvilerinden olan) Abdülcebâr’dan hadis tahrîc etmemişlerdir demiştir.”⁹⁰

Sonuç olarak, tespit edilebildiği kadarıyla hicrî V. asırdan itibaren, özellikle fukâha ve usulcülerin eserlerine alıp delil olarak kullandıkları, mânası sahih bu rivayetin herhangi bir senedi bilinmemektedir. Deylemi’nin hemen hemen aynı anlamda naklettiği -yukarıda zikredilen- hadisin de senedinin bulunmadığı ifade edilmiştir. Mezkûr rivayetin hadis olmadığı, anlaşılmaktadır. *el-Firdevs*’de geçen rivayetin ise -en azından senedi tespit edilene kadar- Rasûlullâh’a (s.a.v.) nisbet etmeden, mânasının delâletiyle ihticâc edilmesinde bir sakınca olmadığı zâhirdir. Bu durumlarda orta yolu benimseyen muhaddisler, tüm bu sebeplerden “lafzen hadis değildir, aslına vâkıf olamadım fakat mânası sahihtir” gibi ifadeler kullanmışlardır.

Dördüncü Rivayet:

الدنيا مزرعة الآخرة

Dünya ahiretin tarlasıdır.⁹¹

Ali el-Kârî, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâ*’da hadis olarak zikretmesine rağmen hakkında Sehâvî’nin, “Aslına vâkıf olamadım” dediğini aktardıktan sonra, mânasının sahih olduğunu belirtmekte ve Allâh Teâlâ’nın “*Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız...*” âyetinden⁹² iktibas edildiğini söylemektedir.⁹³ Gazzâlî *İhyâ*’sında mezkûr rivayeti beş yerde zikretmekte, dört yerde hadis olduğunu belirtmezken, bir yerde ‘Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü’ olarak nakletmektedir. *İhyâ*’da geçen hadisleri tahrîc eden Irâkî de bu rivayetin aslının bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁴

89 Rivayet için bk. Hâkim, *Müstedrek*, III, 138.

90 Ebû Gudde, *el-Masnu’*, s. 212-213, 1. dipnot; Halil İbrahim Kutlay, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, İstanbul: İnkılâb, 2012, s. 299.

91 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 199, hn. 205.

92 Şûrâ, 42/20.

93 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 199.

94 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn ve bi-zeylihi Kitâbu’l-Muğnî ‘an hamli’l-esfâr fi’l-esfâr fi tahrîci mâ fi’l-İhyâi mine’l-ahbâr*, Beyrut:

Sehâvî, *el-Firdevs*'de senedsiz olarak İbn Ömer'den (ö. 73/692) gelen “Dünya, âhiret için birikim yapılacak yerdir. Onu çabuk kaybolan, akıp giden bir zaman gibi görün, orayı kalıcı bir yer gibi görmeyin” şeklinde merfû bir rivayetin⁹⁵ bulunduğunu, keza Ukaylî (ö. 322/934) ve Hâkim'in de “Âhiret için hazırlık yapan kimse için dünya ne güzel yerdir” şeklinde bir hadis⁹⁶ naklettiklerini belirtmektedir.⁹⁷

Aclûnî ilgili rivayet hakkında Ali el-Kârî ve Sehâvî'nin görüşlerini naklettikten sonra, *el-Firdevs*'de geçen hadisin ikinci bölümü olan “Dünyayı geçici bir yer gibi görün, ona kalıcı bir yer olarak bakmayın” rivayetinin İbn Asâkir (ö. 571/1176) tarafından Hz. İsâ'nın (a.s.) sözü olarak aktarıldığını zikretmektedir.⁹⁸

Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), *Tenbihü'l-gâfilîn* adlı eserinde, Yahyâ b. Mu'âz'ın (ö. 258/872) “الدنيا مزرعة رب العالمين /Dünya âlemlerin rabbi olan Allâh'ın tarlasıdır...” diye başlayan sözünü nakletmektedir.⁹⁹

Netice itibariyle, hikmetli bir söz olarak rivayet dönemlerinden beri birçok âlimin eserlerinde gerek darb-ı mesel, gerekse hadis diye zikredilen rivayetin herhangi bir senedi bulunamamıştır. Bundan dolayı hadis şeklinde nakledilmesi doğru değildir. Büyük ihtimalle Yahyâ b. Mu'âz'ın sözü olarak intişâr etmiş ve zamanla da hadis olarak nakledilmiştir. Mânasının ifade ettiği hakikat ise, gerek “Allâh'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma.” âyetinin¹⁰⁰ mefhumu ve gerekse de mânasına sahihliğine delâlet edecek ilgili rivayetler sebebiyle mâna bakımından istimal edilebileceğini göstermektedir.

Beşinci Rivayet:

مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء

Âlimlerin mürekkepleri şehitlerin kanlarından daha üstündür.¹⁰¹

Ali el-Kârî, bu rivayet hakkında, Hatîb'in “mevzûdur” dediğini naklettikten sonra, Zerkeşî'nin ise Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) ait bir söz olduğunu

Dâru'l-ma'rife, 1402/1983, I, 12, 17, III, 58, IV, 19 (hadis olarak zikredildiği yer), 143. 95 Deylemî, *el-Firdevs*, II, 228.

96 Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitabü'd-Du'afâ'*, thk. Hamdî b. Abdülmecî es-Selefi, Riyad: Dâru's-sumay'i, 1420/2000, III, 843; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 454; Hâkim bu rivayeti sahih görürken, Zehebi ise münker demiştir.

97 Sehâvî, *el-Mekâsîdül-hasene*, s. 217.

98 Aclûnî, *Kesfü'l-hafâ*, I, 364.

99 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed, *Tenbihü'l-gâfilîn*, thk. Yusuf Ali, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000, s. 242. Mezkûr rivayetin senedi olmadığı için durumu hakkında herhangi bir değerlendirme yapılamamıştır.

100 Kasâs, 28/77; Mezkûr âyetin mefhumu hakkında İbn Abbâs, Mucâhid, Katâde ve birçok müfessir, “dünyada âhiretin için çalış” şeklinde tefsirlerde bulunmuşlardır, bk. İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, IX, 3010-3011

101 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 312, hn. 429.

söylediğini belirtmekte, daha sonra bu rivayetin Sehâvî tarafından İbn Abdilber'den başka bir lafızla nakledildiğini aktarmaktadır. Hatîb'in, *Târîh*'inde bu mânada naklettiği rivayetin râvilerinden birisinin uydurma rivayette bulunmakla itham edildiğini zikreden Ali el-Kârî, neticede mezkûr rivayetin mânasının sahih olduğunu belirtmektedir.¹⁰²

Âlimler tarafından hakkında ihtilaf edilmiş bu rivayetin birçok tariki mevcuttur. Burada değişik sahâbiler tarafından nakledilen bu haberin hangi lafızlarla nakledildiğini aktarıp, bu rivayetlerle ilgili olarak ulemânın görüşlerini zikrettikten sonra, mezkûr rivayetin derecesi ortaya konulacaktır.

Rivayet, farklı tariklerden şu lafızlarla nakledilmiştir:

1. مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء

“Âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanlarından daha üstündür.”

Zerkeşî *et-Tezkire*'de, bu rivayeti, Hâfız Ebû Yâkûb İshâk b. İbrâhim el-Bağdâdî'nin *Rivayetü'l-kibâr 'ani's-sığâr* adlı cüz'ünde Hasan el-Basrî'ye ait bir söz olarak tahrîc ettiğini belirtmektedir.¹⁰³ Ali el-Kârî *Mirkâtü'l-mefâtih* adlı eserinde bu rivayeti, hadis olarak kaydetmektedir.¹⁰⁴ Süyûtî *ed-Dürerü'l-müntesire* adlı eserinde bu rivayetin Hasan el-Basrî'nin sözü olduğunu belirtmekte ve farklı bir lafızla merfû olarak rivayet edildiğini zikretmektedir.¹⁰⁵

Ali el-Kârî'nin, *el-Esrâr*'ı ömrünün sonunda yazdığı bilindiğine göre, ilgili rivayetle alakalı olarak *el-Esrâr*'da söyledikleri önem arz etmektedir. Eserinde, Zerkeşî'den naklen bu rivayetin, Hasan el-Basrî'nin sözü olduğunu zikredip, fazla bir şey söylememesi, mezkûr rivayetin bu lafızlarla Hasan el-Basrî'ye ait olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, mezkûr rivayetin bu lafızlarla Hasan el-Basrî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

2. وزن حبر العلماء بدم الشهداء فرجح عليهم

“Âlimlerin mürekkebi ile şehitlerin kanı tartılır, âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından ağır gelir.”

Rivayet bu lafızlarla, Hatîb'in *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde İbn Ömer kanalıyla rivayet edilmektedir. Hatîb bu rivayetin senedinde bulunan râvilerden Muhammed b. Hasen el-Askerî dışında hepsinin sika olduğunu, bu rivayeti Muhammed b. Hasen el-Askerî'nin uydurduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan

102 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 312-313.

103 Zerkeşî, *et-Tezkire*, s. 168-169.

104 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhü Mişkâtî'l-mesâbih*, thk. Cemâl Aytânî, Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001, IV, 416.

105 Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, s. 176.

Muhammed b. Hasan'ın uydurma haberleri sika râvilere isnad ederek rivayet ettiğini ifade ederek bu rivayeti mevzû saymaktadır.¹⁰⁶ Daha sonraki âlimler de Hatîb'in bu değerlendirmesini eserlerinde nakletmişlerdir.

لو وزن مداد العلماء على دم الشهداء لرجح مداد العلماء على دم الشهداء.

“Eğer âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanıyla tartılsa, elbette âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha ağır gelir.”

Bu lafızlarla Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) kanalıyla İbnü'l-Cevzî'nin *el-İlelül'l-mütenâhiye* adlı eserinde geçmektedir. İbnü'l-Cevzî bu rivayetin gayri sahih/batıl olduğunu söylemekte, Ahmed b. Hanbel'in, senedinde bulunan Muhammed b. Yezîd'in Abdurrahmân b. Ziyâd'dan bir şey rivayet etmediğini söylediğini, İbn Hibbân'ın ise, bu kişinin uydurma rivayetleri sika râvilerden naklettiğini söylediğini belirtmektedir.¹⁰⁷

يوزن يوم القيامة مداد العلماء و دم الشهداء فيرجح مداد العلماء على دم الشهداء.

“Kıyâmet günü âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanıyla beraber tartılır, âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından ağır gelir.”

Bazı rivayetlerde “يوم القيامة” lafzı olmadan Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684) kanalıyla gelen bu rivayeti İbnül-Cevzî sahih görmemekte, senedindeki râvilerden birisi¹⁰⁸ hakkında İbn Hibbân'ın bu kişinin münker rivayetlerde bulunduğunu söylediğini, diğer râvinin¹⁰⁹ ise zayıf olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelül'l-mütenâhiye*'de “mevzûdur” dediği bu rivayeti, bir başka eseri olan *et-Tefsîrâ*'da hadis olarak zikretmektedir.¹¹¹

Ali el-Kârî *Mirkâtü'l-mefâtih*'de, “Kıyâmet günü önce peygamberler sonra

106 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârû'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001, II, 592.

107 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelül'l-mütenâhiye*, I, 80-81.

108 Adı geçen râvî, Hârûn b. 'Antere b. Abdurrahmân eş-Şeybânî'dir. Vefatı hicrî 142'dir. İbn Hibbân kendisinin, “münkerü'l-hadis” olduğunu, birçok münker rivayette bulunduğunu kendisiyle ihticac edilemeyecek bir kişi olduğunu söylemektedir (bk. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhin*, III, 93). Fakat Zehebî, Ahmed. b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'in'in mezkûr râvî'yi tevsik ettiğini belirtmekte ve Dârekutnî'nin kendisiyle ihticac edilebileceğini ve babasının ise muteber bir râvî olduğunu söylediğini nakletmektedir (bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 62).

109 Adı geçen râvî, Ya'kûb b. Abdillâh b. Sa'd el-Kummi'dir. Vefatı hicrî 174'tür. İbn Hibbân bu râvî'yi sika olarak görmektedir (bk. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79, VII, 645). İbn Hacer bu râvî hakkında, Nesâî'nin “ليس به بأس”, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî'nin “كان ثقة”, Dârekutnî'nin “ليس بالقوي” dediğini İbn Hibbân'ın ise mezkûr râvî'yi *es-Sikât* eserinde zikrettiğini belirtmektedir (bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 444).

110 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelül'l-mütenâhiye*, I, 81.

111 İbnü'l-Cevzî, *et-Tefsîrâ*, thk. Mustafa Abdülvâhid, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1390/1970, II, 204.

âlimler sonra da şehitler şefaata edecek” hadisinin şerhinde, şefaata sıralamasının âlimlerin şehitlerden üstün olduğunu gösterdiğini belirterek buna şahit olarak da “Kıyamet günü âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanıyla beraber tartılır, âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından ağır gelir” rivayetini zikretmiş ve hakkında, sıhhat-zaaf noktasında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹¹²

Bu rivayetlerin dışında İbn Abdilber, Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) kanalıyla وزن يوم القيامة مداد العلماء و دم الشهداء rivayetini nakletmektedir. ¹¹³Deylemî *el-Firdevs* isimli eserinde, İbn Ömer kanalıyla aynı rivayeti bazı ilâveleriyle zikretmekte ve yine aynı eserinde benzer mânada bir başka rivayete yer vermektedir.¹¹⁴ Gazzâlî bu rivayeti bir yerde hadis olarak, diğerinde ise, Hasan el-Basrî'nin sözü olarak nakletmektedir. Irâkî ve Münâvî (ö. 1031/1622) ise, rivayeti zayıf olarak kabul etmektedir.¹¹⁵ Ebû Nu'aym (ö. 430/1038), bu rivayeti *Târihu Isbahân* adlı eserinde zikrederken, Sem'ânî ise, Ebû Hureyre kanalıyla aynı rivayeti ziyadesiyle birlikte nakletmektedir.¹¹⁶

İlgili rivayeti farklı tarikleriyle zikredip değerlendiren Elbânî, çoğuna mevzû derken, bu tariklerden birini başka bir eserinde zayıf kabul etmekte, zayıf şeklinde nitelediği rivayetle hakkında kalbinin bu rivayetin de mevzû olduğu cihetine meylettiğini belirtmektedir.¹¹⁷

Sonuç olarak, Ali el-Kârî'nin zikrettiği مداد العلماء şeklinde başlayan söz, her ne kadar Hasan el-Basrî'nin sözü olduğu ortaya çıkmakta ise de, benzer mânadaki diğer rivayetler ve özellikle, Nu'mân b. Beşîr kanalıyla gelen ve İbn Abdilberr'in tahrîc ettiği ve birçok eserde de şahidi bulunan rivayetin ise, Irâkî ve Münâvî'nin dediği gibi zayıf bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Dolayısıyla, benzer lafızlarla bir aslı var olduğu için Ali el-Kârî ilgili rivayet hakkında “mânası sahihtir” demiştir.

Altıncı Rivayet:

112 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, X, 281.

113 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, I, 152. İlgili rivayet hakkında eserin muhakkiki ضعيف جدا ifadesini kullanmış ve bu rivayetin senedi hakkında muhaddislerin görüşlerini aktarmıştır.

114 Deylemî, *el-Firdevs*, V, 485-486.

115 Gazzâlî, *İhyâ*, I, 6, 8; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, VI, 603

116 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Târihu Isbahân*, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts. II, 208; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*, thk. Max Weisweiller, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1401/1981, s. 162-163.

117 Elbânî, *Za'ifu el-Câmi'u's-sağîr ve ve ziyâdetühû*, el-Mektebû'l-İslâmî, s. 884 (rivayete zayıf dediği yer); *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, X, 294 (rivayete mevzû dediği yer).

118 Rivayetlerin tarikleri için bk. Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, nşr. Abbas Ahmed Sakr, Ahmed Abdülcevâd, Beyrut: Darû'l-fıkr, 1414/1994, I, 360, V, 161, VIII, 99, IX, 362.

Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.¹¹⁹

Bazı eserlerde “levlâke” kelimesinin iki kere zikredilmesiyle nakledilen bu rivayet hakkında Ali el-Kârî, Sâğâni’nin (ö. 650/1252) mevzû dediğini aktardıktan sonra, mânasının sahih olduğunu belirterek, rivayete şahit olarak Deylemî ve İbn Asâkir’in naklettikleri rivayetleri zikretmektedir.¹²⁰ Deylemî’nin *el-Firdevs*’de, İbn Abbâs’tan naklettiği hadis şu şekildedir: “Aziz ve Celil olan Allâh şöyle buyurdu: İzzetim ve celalim hakkı için; Eğer sen olmasaydın cenneti yaratmazdım ve yine sen olmasaydın dünyayı yaratmazdım.”¹²¹ İbn Asâkir ise, uzun bir rivayetin sonunda şu şekilde nakletmektedir: “...Şayet sen olmasaydın Ya Muhammed dünyayı yaratmazdım.”¹²² “Levlâke” rivayetini mâna olarak destekleyecek bir rivayeti Hâkim, *Müstedrek*’inde şu şekilde nakletmektedir:

Âdem (a.s.) o hatayı yaptığında, ‘Ey Rabbim Muhammed’in hakkı için beni bağışlamamı istiyorum’ dedi. Allâh, ‘Ey Âdem! Sen Muhammed’i nasıl tanıdın, ben onu daha yaratmadım?’ dedi. Âdem, ‘Ey Rabbim! Sen beni yaratıp, ruhundan üflediğinde, başımı kaldırdım ve arşın sütunlarında ‘lâilâhe illAllâh Muhammedün rasûlullâh’ yazılı olduğunu gördüm. O zaman anladım ki sen isminin yanına en çok sevdiğin kişinin ismini ilâve edersin.’ Bunun üzerine Allâh, ‘Doğru söyledin ey Âdem dedi, O, benim en çok sevdiğim kuldur; onun hakkı için bana dua ettin, ben de seni ona bağışladım. Eğer Muhammed (s.a.v.) olmasaydı seni yaratmazdım’ buyurdu.¹²³

Hâkim aynı mânada ikinci bir rivayeti İbn Abbâs’tan nakletmiştir ki, bu rivayette de “Eğer Muhammed (s.a.v.) olmasaydı Âdem’i, cenneti ve cehennemi yaratmazdım” ifadesi geçmektedir.¹²⁴ Hâkim, bu rivayetleri sahih görürken, Zehebî ise, bu iki rivayetin birincisini, senedinde bulunan bir râviden dolayı mevzû saymakta, ikinci rivayeti ise mevzû zannettiğini bildirmektedir.¹²⁵

119 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 295, hn. 385.

120 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 295-296.

121 Deylemî, *el-Firdevs*, V, 227. Ali el-Kârî’nin, Deylemî’den İbn Abbâs kanalıyla ve Aclûnî’nin, yine Deylemî’den İbn Ömer kanalıyla naklettiği şu rivayet *el-Firdevs*’te bulunamamıştır: “Bana Cibrîl geldi ve Ya Muhammed! Sen olmasaydın cennet yaratılmazdı, sen olmasaydın cehennem yaratılmazdı dedi.” Elbâni; Ali el-Kârî’nin, Deylemî’den naklettiği şekildeki rivayetin senedine muttali olduğunu, rivayetin senedinde bulunan Abdüssamed b. Ali hakkında Ukaylî’nin ancak bu rivayetiyle bilindiğini, hadisinin gayri mahfuz olduğunu söylediğini belirtmektedir (bk. Elbâni, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za’îfe ve’l-mevzû’a*, I, 451).

122 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, III, 518.

123 Hâkim, *Müstedrek*, II, 722-723.

124 Hâkim, *Müstedrek*, II, 722.

125 Hâkim, *Müstedrek*, II, 722-723; Zehebî, birinci rivayetin senedinde bulunan Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem hakkında “vâh” ifadesini kullanarak ağır bir şekilde cerh ederken, aynı râvi hakkında bir başka eseri *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*’da “leyyin” demiştir (bk. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VIII, 349).

Taberânî¹²⁶ ve Beyhakî¹²⁷ de “levlâke” rivayetinin mânâsının sahihliğine delâlet edecek benzer rivayetler nakletmişlerdir. İbn Teymiyye *Mecmû’u’l-fetâvâ* adlı eserinde, kendisine sorulan, ‘Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nurdan yaratılıp yaratılmadığı’ ve bazı insanların zikrettiği “Sen olmasaydın Allâh arşı, kürsüyü, yeri ve göğü, güneşi ve ayı yaratmazdı” rivayetinin sıhhati hakkında sorulan soruya verdiği cevapta görüşünü uzun bir şekilde zikretmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nurdan yaratıldığını kabul etmeyen İbn Teymiyye, hiçbir beşerin nurdan yaratılmadığını, insan cinsi neden yaratıldıysa Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de o maddeden yaratıldığını belirtmekte ve bu konuda görüşünü teyit edecek bir rivayet serdetmektedir. Daha sonra “levlâke” rivayeti hakkındaki düşüncelerini ifade eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Âdemoğlunun seyyidi, mahlûkatın en üstünü ve en keremlisi olduğunu belirttikten sonra, âlemi, arşı, kürsüyü, yeri, göğü, ayı, güneşi Hz. Peygamber’den (s.a.v.) dolayı yarattı sözüyle ilgili hiçbir sahih ve zayıf hadis bulunmadığını, hadis âlimlerinden hiçbir kimsenin böyle bir sözü Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet etmediğini, sahâbeden de bu konuda bir şey gelmediğini, bunun, söyleyeni belli olmayan bir söz olduğunu zikrettikten sonra, bu sözün şu şekilde sahih bir yorumunun yapılabileceğini ifade etmektedir:

“Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından sizin hizmetinize verendir”¹²⁸ ve “...emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri emrinize veren, nehirleri de hizmetinize sunandır. O, âdetleri üzere hareket eden güneşi ve ayı sizin hizmetinize sunan, geceyi ve gündüzü sizin emrinize verendir. O, istediğiniz şeylerin hepsinden size verdi. Eğer Allâh’ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız”¹²⁹ gibi âyetler, mahlûkatın Âdemoğlu için yaratıldığını beyan etmektedir. Malumdur ki, Allâh’ın böyle yapmasında büyük hikmetler vardır.

“Bir şey hakkında, ‘şunun için yaptı veya şu olmasaydı bu yaratılmazdı’ ifadelerinde daha başka büyük hikmetler olamaz mı denilirse, evet olur. Âdemoğullarının salihlerinin en üstünü Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğuna göre, onun yaratılışının matlûb olan gaye ve maksûd olan hikmet-i bâliğa olması diğerlerinden daha büyüktür. Durum böyle olunca yaratılışın itmamının ve nihâî kemâlin Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yaratılmasıyla hâsıl olacağı ortaya çıkmaktadır...

Âdemoğullarının seyyidi Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. Hz. Âdem (a.s.) de diğerleri de onun sancağı altında olacaktır. Peygamberimiz “Ben Allâh katında nebilerin sonuncusu olarak yazılmışken, Âdem (a.s.) daha balçık olarak yeryüzüne atılmıştı”¹³⁰ buyurmuştur. Yani benim peygamberliğim yazılıp izhâr edildiğinde

126 Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsât*, VI, 313-314.

127 Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, V, 488-489.

128 Câsiye, 45/13.

129 İbrâhim, 14/32-34.

130 Rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 379.

Âdem (a.s.) henüz yaratılmamış ve kendisine ruh üfürülmemiştir. Bu, tıpkı Allâh Teâlâ'nın, cenin anne karnındayken kendisine daha ruh üflenmeden o kulun rızkını, ecelini, amelini, saîd mi yoksa şakî mi olacağını yazması gibidir.

İnsan yaratılmışların hatemi ve sonuncusu olduğuna göre, bütün kemâlatı cem etmiş olmaktadır. İnsanların en üstünü ise, mutlak olarak kemâl bakımından mahlûkatın en faziletlisi olmuş oluyor. Hz. Muhammed (s.a.v.) bu âlemin kutbu olunca, o zaman hilkat noktasında gayelerin de gayesi olmuş olmaktadır. Bu durumda, 'bütün mahlûkat onun için yaratıldı, o olmasaydı yaratılmazdı' sözü inkâr edilemez. O zaman, "levlâke" sözünün Kur'an ve Sünnet'in delâlet ettiği gibi bu ve benzeri şekilde tefsir edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.¹³¹

İbn Teymiyye'nin "levlâke" rivayetinin mânasına yaptığı yorum gibi, birçok âlim de benzer şekilde yorumlar yapmış, buna ilâve olarak ilk yaratılan şeyin nur-i Muhammedî olduğunu, bu konuda nakledilen hadislerden yola çıkarak kabul etmişler ve "levlâke" rivayetinin mânasının sahih olduğunu da bu çerçevede belirtmişlerdir.¹³²

Gerek Kâdî İyâz eş-Şifâ'da¹³³ gerekse Ali el-Kârî Şerhü's-Şifâ ve özellikle el-Mevridü'r-revî fi'l-mevlidi'n-Nebevî eserlerinde,¹³⁴ birçok âlim de kendi kitaplarında¹³⁵ nur-i Muhammedî bağlamında "levlâke" rivayetini de kitaplarına almışlar ve bu rivayetlerin ifade ettiği mânayla ihticâc etmişlerdir.

Ali el-Kârî, el-Mevridü'r-revî'de nur-i Muhammedî meselesini incelerken, ilk olarak, "Âdem su ile çamur arasındayken ben nebi idim" rivayetini zikredip, bazı hadis hafızlarının ilgili rivayeti bu lafızlarla bulamadıklarını ifade ettikten sonra, mânasının sahih tariklerle geldiğini belirtmekte ve ilgili diğer rivayetleri de nakletmektedir. Ali el-Kârî mezkûr rivayetin ne anlama geldiğini açıklamak

131 İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, XI, 56-58.

132 "Levlâke" rivayeti ve nûr-i Muhammedî hakkında değerlendirme için bk. Ebubekir Sifil, "Levlâke' Rivayeti ve "Nuru Muhammedî" Meselesi-1-12", Ocak 2013-Mart 2013, <https://ebubekirsifil.com/dosya/levlake-rivayeti-ve-nur-u-muhammedi/> (eriş. tar. 16 Haziran 2019).

133 Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukiki'l-Mustafâ, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1404/1984, I, 60-62.

134 Ali el-Kârî, Şerhü's-Şifâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts. I, 6, 111; Ali el-Kârî, *Davû'l-meâlî şerhü Bedi'l-Emâlî*, thk. Mâhir Edib Habbûş, (*Mecmû'u resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî* içerisinde), thk. Muhammed Hallûf Abdullâh v.dğr., İstanbul: Dâru'l-lübâb, 1437/2016, s. 46-47; Ali el-Kârî, *el-Mevridü'r-ravî fi'l-mevlidi'n-Nebevî*, (*Mecmû'u resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî* içerisinde), thk. Mâhir Edib Habbûş, V, 390-400, Ali el-Kârî, özellikle *el-Mevridü'r-ravî* eserinde, nûr-i Muhammedî meselesini detaylı bir şekilde zikretmiştir.

135 Bu bağlamdaki eserleri ihtiva eden kaynak için bk. İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed, *el-Fetâvâ'l-hadisiyye*, Kahire: el-Matbaatü'l-meymeniyye, 1307, s. 137-140.

Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 344, hn. 487.

için İmam es-Sübki'den (ö. 756/1355) bazı nakillerde bulunmaktadır.¹³⁶ İmam es-Sübki'nin, "ruhların bedenlerden önce yaratıldığını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'Ben nebi idim' sözünün, kendi ruh-i şerifine veya hakikatlerden bir hakikate işaret ettiğini ve bu hakikatlere Allâh'tan ve bildirdiklerinden başkasının muttali olamayacağını; Cenab-ı Hakk'ın Hz. Âdem'i (a.s) yaratırken ona verdiği peygamberlik vasfının olabileceğini" söylediğini nakletmiştir.

İmam es-Sübki'den nakiller yapmaya devam eden Ali el-Kârî, konunun devamında es-Sübki'nin, "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu hakikatle vasıflanmış olan mübarek bedeninin her ne kadar sonradan yaratılmışsa da, peygamberlik hakikatinin o vakitten beri mevcut olduğunu, tehir edilenin ise, bedeni olduğunu" şeklindeki görüşünü zikreder.¹³⁷

Netice olarak, "Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" şeklindeki rivayetin bu lafızlarla herhangi bir senedi yoktur, dolayısıyla bu lafızlarla hadis olarak nakledilmesi doğru değildir. Bununla birlikte, rivayetin ifade ettiği mânayla aynı veya benzer hadislerin bulunması, gerek mutedil muhaddis âlimlerin gerekse diğer ulemânın ilgili hadislerle de istinat ederek, bu rivayetin mânasını sahih bulmaları, "levlâke" rivayetini bu lafızlarla hadis olarak rivayet etmeden mâna bakımından sahihtir denilmesinde sakınca olmadığını ortaya çıkarmaktadır.

Yedinci Rivayet:

من علامة الساعة التدافع عن الامامة

Kıyâmet âlâmetlerinden biri, imamlıktan kaçınmaktır.¹³⁸

Hadis olmadığını, fakat mânasının sahih olduğunu zikreden Ali el-Kârî, mânasına delâlet edecek "إن من أشراط الساعة أن يتدافع أهل المسجد لا يجدون إماما يصلي بهم / Kıyâmet âlâmetlerinden biri, mescid ehlinin birbirlerini öne sürmeleri ve kendilerine namaz kıldırarak imam bulumamalarıdır" şeklinde merfû bir rivayet¹³⁹ aktarmaktadır.¹⁴⁰

Mânasının sabit olduğunu ifade eden Sehâvî ise, Dineverî'nin *el-Mücâlese* adlı eserinde, Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) babasından, onun da bazı ilim ehlinen işittiği bir söz olarak "Kâmet getirildiğinde insanlar imamlığa geçmesi için birbirlerini öne sürecekler (geçen kimse olmayacak), bu böyle devam edecek nihayetinde helak olacaklardır" şeklinde zikredildiğini kaydetmektedir.¹⁴¹

136 Nakillerin kaynağı için bk. İmam es-Sübki, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Fetâva's-Sübki*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts. I, 38.

137 Geniş bilgi için bk. Ali el-Kârî, *el-Mevridü'r-ravî*, V, 390-396.

138 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 362, hn. 536.

139 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 112.

140 Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 362.

141 Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, s. 433; Dineverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân b. Muhammed, *el-Mücâlese ve cevâhiri'l-ilm*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû

Abdülfettâh Ebû Gudde, Ali el-Kârî'nin mevzûâtla ilgili diğer bir eseri olan *el-Masnû*'da da geçen bu rivayet hakkında şunları söylemektedir:

Bunun (rivayetin) mânası, kişinin imamlık yapmak üzere öne geçmesi teklif edildiğinde kabul etmemesi, başkasını öne geçirmek istemesi, ancak onun da kabul etmemesi demektir. Kıymetli sahâbiye hanımlarından Selâme bt. Hurr el-Fezariyye'nın şu hadisi yukarıdaki ifadeye gerek bırakmamaktadır: "Allâh Rasûlü'nün (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Kıyâmet âlâmetlerinden biri, mescid ehlinin birbirlerini öne sürmeleri ve kendilerine namaz kıldırarak imam bulamamalarıdır." Bu hadisi, Ahmed *Müsned*'inde, Ebû Dâvûd (ö. 275/889)¹⁴² ve İbn Mâce (ö. 273/887) *Sünen*'lerinde rivayet etmişlerdir. Bu lafız Ahmed ve Ebû Dâvûd'a aittir. Ebû Dâvûd, bu hadis için "İmamlıktan kaçınmanın mekruh oluşu" bâbı başlığını kullanmıştır.¹⁴³

İbn Mâce ve bir başka tarikle Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği rivayet ise şu şekildedir: "Öyle bir zaman gelecek ki, insanlar bir saat ayakta bekleyecekler de, namaz kıldırarak bir imam bulamayacaklar."¹⁴⁴

Sonuç olarak, mâna açısından aynı anlamda sahih hadislerin mevcut oluşu, ilgili rivayetin mânasının sahih olduğunu göstermektedir. Anlaşılan şu ki, hakikatta aslı olan bazı rivayetler zamanla aynı anlamda ve fakat farklı lafızlarla yayılmakta, daha sonra ise bazı eserlerde hadis olarak nakledilmektedir.

Sonuç

Rivayetler daha çok sened açısından irdelenip, âlimlerin inşa ettiği kaideler çerçevesinde tetkik edilip, mevzû olduklarına hükmedilirken; aslı olmayan, yani herhangi bir senedi bulunmayan rivayetler için de 'mevzû hadis' tabiri kullanılmıştır. Gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönemde kitaplara kaydedilen senedi tespit edilememiş rivayetler, daha sonraki dönemlerde bazı eserlerde hadis olarak nakledilebilmiştir. Mevzû rivayetlerle ilgili müstakil eserlerin telif edilmeye başlandığı hicri altıncı yüz yıldan itibaren, bu tür rivayetler tetkike tabi tutulup müstakil eserlerde kaydedilmiştir. Mevzû rivayetleri derleyen eserlerin ikinci türü olan, özellikle halk arasında hadis diye meşhur olmuş sözlerin incelendiği eserlerde, müellifler bu tür rivayetlerin bazıları hakkında "aslı yoktur/bu lafızlarla aslı yoktur, fakat mânası sahihtir" ifadesini çokça kullanmışlardır.

Esasen, "mânası sahihtir" ifadesi sadece bu tür rivayetler için değil,

Selmân, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1988, III, 496; ayrıca bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 257.

142 Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1425/2004. "Salât", 60.

143 Gudde, *el-Masnû*, s. 276 (muhakkikin dipnotu).

144 İbn Mâce, "İkâmetü's-salâti ve's-sünneti fihâ", 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 111; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXIV, 310-311.

aynı zamanda birçok zayıf rivayet hakkında da muhaddisler ve diğer âlimler tarafından kullanılmıştır. Hadis tarihinin genel anlamda ikinci evresi sayılan müteahhir dönemden itibaren bu türdeki rivayetler konusunda iki türlü yaklaşım dikkat çekmektedir. Bazı âlimler “mevzûdur, aslı yoktur” şeklinde mutlak ifadeler kullanırken, bazı âlimler ise, herhangi bir aslı/senedi bulunmadığını, dolayısıyla hadis olarak nakledilemeyeceğini, fakat “mânasının sahih” olduğunu, aynı veya benzer anlamda nasslar bulunması sebebiyle bir aslının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu türden haberlerin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nisbetinin caiz olmadığını belirten muhaddisler, ifade ettiği anlam açısından Kur’ân ve Sünnet’e uygunluğu, bir hakikati beyan etmesi veya bedîhiyyâtın olması gibi sebeplerle, bu rivayetleri mâna bakımından da değerlendirmişler ve mânasına delâlet edecek âyet ve hadisler zikretmişlerdir.

Mevzû rivayetleri cem eden eserlerde, hem uydurma olduğu açık hem de söz olarak herhangi bir değer taşımayan rivayetler olduğu gibi, “mânası sahihtir” denilen rivayetler de mevcuttur. Bilhassa rivayet asrından sonra, hadislerin sened zikredilmeksizin sadece metin olarak nakledilmeye başlaması neticesinde, aslı/senedi mevcut olan bir rivayetin zamanla farklı lafızlarla mâna olarak nakledilmesi vakıası ortaya çıkmıştır. Bu durum belli bir zaman sonra bu tür rivayetlerin hadis olarak nakledilmesiyle neticelenmiştir. “Mânası sahihtir” denilen bazı rivayetlerin senedlerinin, bugüne ulaşmamış veya ulaştığı halde henüz gün yüzüne çıkarılamamış tedvin veya tasnif dönemi eserlerinde kaydedilmiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Çünkü “mânası sahihtir” denilen rivayetlerin önemli bir kısmı, mânası makbul rivayetlerce desteklenmiş, rivayet asrına çok yakın bazı muhaddisler ve/veya âlimler tarafından hadis olarak kabul ve kaydedilmiştir. Muhaddislerin eserlerinde hadis olarak zikretmeleri bu rivayetlerin senedine vâkıf oldukları düşüncesini de akla getirmektedir. Böyle rivayetlere karşı peşin hükümlü olmadan, rivayetin tespit edilebilirse senedini ortaya çıkarmak veya sözün sahibini bulmak, bu yapılamıyorsa en azından bulunana kadar hadis olarak görmeyip, “mânası sahihtir” denilerek tevakkuf etmek en doğru yol gibi görünmektedir.

Bir sözü hadis olarak itibara almak ile ona dinî bir değer atfetmeden mazmunundan istifade etmek arasındaki önemli farka riayet edildiği sürece her güzel/doğru/hikmetli sözden istifade etmekte bir beis olmadığı açıktır. Ulemânın, uydurma olduğu açık bir kısım rivayetlerin mânasının doğruluğuna vurgu yapma ihtiyacı hissetmesinin sebebi budur. Elbette her uydurma rivayetin bir uydurulma sebebi vardır. Bu noktadan hareketle uydurma rivayetlerin, uyduruldukları dönemin ve toplumun siyâsî, kültürel, ekonomik, toplumsal, folklorik vs. özelliklerinden izler taşıdığını söylemek hakikatin ifadesi olacaktır. Bir yandan bu noktaların ortaya çıkarılmasında, diğer yandan da bir dinî referansla paralellik arz etmeleri sebebiyle, o referansın delâletinin farklı

bir alanda tezahürüne ışık tutmalarının mümkün olması yönüyle, hakkında “mânası sahihtir” denilen rivayetlerin, araştırmalarda ‘yardımcı unsurlar’ olarak kullanılmasında fayda olacağı izahtan varestedir. Her hususta olduğu gibi bu konuda da aslolan, ifrat ve tefritten kaçınarak, mutedil ulemânın yaptığı gibi ilmî hakikatler ışığında rivayetleri tetkik edip, imkân ölçüsünde sözün sahibini bulmaktır.

Bir diğer önemli husus da ‘önemli olan lafız değil mânadır’ diyerek ve ‘mânasına delâlet eden âyet ve hadisler mevcuttur’ diyerek her güzel sözün Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nisbet edilmesinde, yani ‘hadis olarak’ nakledilmesinde bir sakınca olmadığını söylemekten kaçınmaktır. Bu tür bir anlayış öncelikle, asr-ı saâdetten bugüne kadar sünnet-i mutahharayı koruma adına yapılan bunca gayretin bir anlam ifade etmediği mânasına gelmekte, ikinci olarak, hiçbir usulü olmayan bir tavrı meşrulaştırma mânası taşımaktadır ki, bu da Allâh’ın sadece bu ümmete lütfu olan isnad sisteminin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan usul sisteminin hiçbir anlam taşımadığını iddia etmek olacaktır.

Özetle, çalışmada gerek mevzûât eserlerinde ve gerekse halk arasında hadis diye meşhur olmuş rivayetlerin incelendiği eserlerde “mânası sahihtir” denilen bazı rivayetlerin, ulemâ arasında da meşhur olduğu ve bu tür rivayetlerin birçoğunun aynı veya benzer mânada farklı lafızlarla asıllarının bulunduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed, *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*, (thk. Mustafa b. el-Adevî), Riyad: Dâru Belensiyye, 1432/2002.

Abdullâh, Yüsrâ Saîd, “*et-Tenkîh li'l-ehâdisi'lleti leyse lehâ aslun ve ma'nâhâ sahîhun (cem'an ve dirâseten bi-ttatbîki 'alâ kitâbi'l-Mekâsidi'l-hasene li'l-Hâfiz es-Sehâvî*”, Mecelle Dirâsât Da'aviyye, 2014, sayı, 27,

Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilül-ilbâs ' ammâ iştehera mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs*, (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü'l-İlel ve marifeti'r-ricâl*, (thk. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs), Riyad: Dâru'l-hânî, 1422/2001.

Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1999.

Alâeddin b. el-Attâr, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî*, (thk. Muhamed el-Haccâr), Medine: Dâru's-selâm, 1405/1985,

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân, *Davu'l-me'âlî şerhü Bedi'l-Emâlî*, (thk. Mâhir Edîb Habbûş), (*Mecmû'u resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî* içerisinde, thk. Muhammed Hallûf Abdullah v.dğr.), İstanbul: Dâru'l-lübâb, 1437/2016).

el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzû'a, (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1391/1971.

el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû', (nşr. Abdülfettâh Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1398/1978.

el-Mevridü'r-ravî fi'l-mevlidi'n-Nebevî, (thk. Mâhir Edîb Habbûş), (*Mecmû'u resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyü'l-Kârî* içerisinde thk. Muhammed Hallûf Abdullah v.dğr.), İstanbul: Dâru'l-lübâb, 1437/2016).

Mirkâtü'l-mefâtîh şerhü Mişkâtî'l-mesâbih, (thk. Cemâl Aytânî), Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.

Şerhü's-Şifâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılâhları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*, (thk. Abdülmü'tî Kal'acı), Kahire: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1998.

- es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Bikâ'î**, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bi-mâ fî Şerhi'l-Elfiyye*, (thk. Mâhir b. Yâsin el-Fahl), Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1427/2007.
- Dârekutnî**, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1422/2001.
- Deylemî**, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, (thk. Saîd b. Besyûni Zağlûl), Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.
- Dîneverî**, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân b. Muhammed, *el-Mücâlese ve cevâhiri'l-ilm*, (nşr: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1988.
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1425/2004.
- el-Merâsîl*, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Ebû Gudde**, Abdülfettâh, *Lemehât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadis*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Ebû Nuaym**, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Târihu Isbahân*, Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Ebû'l-Leys es-Semarkandî**, İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed, *Tenbihü'l-gâfilin*, (thk. Yusuf Ali), Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000.
- Elbânî**, Muhammed Nâsîrüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a*, Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1422/2001.
- Emîr San'ânî**, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmail, *Tavzihu'l-efkâr li ma'ânî tenkihi'l-enzâr*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1366.
- Felâte**, Ömer b. Hasan Osmân, *el-Vaz' fî'l-Hadis*, Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1401/1981.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (thk. Mektebü tahkîki't-türâs), Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn ve bi-zeylihi Kitâbi el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâ-i mine'l-ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1402/1983.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1397/1977.

el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn (Zehebî'nin tenkitleriyle beraber), Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1417/1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmî' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmî'*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416/1996.

Târihu Bağdâd, (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dârû'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen*, (nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbâh), Haleb, 1351/1932.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1411/1991.

Keşfü'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübi's-sitte, (thk. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399-1979.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endülišî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, (thk. Saïd Ahmed A'râb), Ribat, 1396/1976.

İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfûa 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*, (thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Sıddîk), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1401/1981.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Târihu Medîneti Dımaşk*, (thk. Ebû Saïd Ömer b. Garâme el-Amrevî), Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1415-1995.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm müsne'den an Rasûlilâh (sav) ve's-Sahâbeti ve't-Tâbi'in*, (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *el-Fetâva'l-hadisiyye*, Kahire: el-Matbaatü'l-meymenîyye, 1307.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî *Lisânü'l-Mizân*, (nşr. Abdülfettâh Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1423/2002,

Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî, (nşr. Abdurrahmân b. Nâsır el-Berrâk, Ebû Kuteybe Nazzâr Muhammed el-Fâryâbî), Riyad: Dâru Tayyibe, 1426/2005.

İntikâdü'l-i'tirâz fî'r-reddi 'ale'l-Aynî fî şerhi'l-Buhârî, (thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî, Subhî b. Câsim es-Sâmirrâî), Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1413/1993.

Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker, (thk. Nûreddîn Itr), Dımaşk: Matba'atü't-tibâh, 1421/2000.

Tehzibü't-Tehzib, (thk. İbrahim Zeybek), Âdil Mürşid, Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.

Telhisü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr, (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs), Mekke: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Muhallâ*, (thk. Muhammed Münir ed-Dımaşkı), Mısır: İdâretü't-Tabâ'ati'l-Müniriyye, 1350.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed, *Sahihu İbn Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn, (thk. Mahmûd İbrahim Zây), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412-1992.

Kitâbü's-Sikât, Haydarâbad: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Osmâniyye, 1393-99/1973-79.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menârü'l-münîf*, (thk. Abdülfettâh Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme), Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdisi Muhtasari İbni'l-Hâcib, (thk. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysi), Mekke: Dâru Hirâ, 1406/1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, (thk. Şuayb el-Arnaûd), Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430-2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitabü't-Tabakâti'l-kebîr*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Ehâdisü'l-kussâs*, (thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.

Mecmû'atü'l-fetâvâ, (thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Riyad: Dâru'l-vefâ, 1426-2005.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.

el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik, (karaehû ve allaka aleyh, Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, (thk. Nureddin b. Şükri Boyacılar), (muhakkıkın mukaddimesi), Riyad: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1418/1997.

el-İlelû'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye, (nşr. Halîl el-Meys), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1403-1983.

et-Tefsîrâ, (thk. Mustafa Abdülvâhid), İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1390/1970.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1383/1963.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfız ez-Zehebî 'alâ Müstedreki Ebî 'Abdillâh el-Hâkim*, (thk. Abdullah b. Hamed el-Lahîdân), Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi 'ilmi'l-hadîs*, (ta'lik, Üsâme el-Belhî), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1426/2005.

Vaslu'l-belâğâti'l-Muvatta' (thk. Ebü'l-Fazl Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk, nşr. Abdülfettâh Abdülfettâh Ebû Gudde), (Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*'in sonunda birlikte.), Beyrut: Mektebü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.

İbnü's-Sıddîk, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed el-Gumârî, *el-Müdâvî li-'ileli'l-Câmi'i's-sağîr ve Şerhi'l-Münâvî*, Mısır: Dâru'l-kütübî, 1996.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukiki'l-Mustafâ*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1404/1984.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, İstanbul: İFAV, 2011. "Mevzu", *DİA*, XXIX, 493.

- Kâsımî**, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr), Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1380/1961.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdülmühsîn et-Türki), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Kurtubî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kikâbi Müslim*, (thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd.), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Kutlay**, Halil İbrahim, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, İstanbul: İnkılâb basım yayım, 2012.
- Leknevî**, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Zaferü'l-emânî bi-Şerhi muhtasari's-Seyyidi's-Şerîf el-Cürcânî*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416.
- Mâlik b. Enes**, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta' el-İmâm Mâlik*, (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Ebûzabî (Abudabi): Müesssetü Zayad b. Sultan, 1425/2004.
- Mervezî**, İshâk b. Mansûr, *Kitâbü'l-mesâil an imâmeyyi ehli'l-hadîs Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Raheveyh*, (thk. Süleymân b. Abdullah), Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- Muhammed Halef Selâme**, *Lisânü'l-Muhaddisîn*, Musul, 2007.
- Münâvî**, Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1391-1972.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîh-i Müslim* (mukaddime), (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire: Daru'l-hadis, 1412/1991.
- Nesâî**, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünnü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Kahire: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1347/1929.
- Nuaym b. Hammâd**, Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî, *Zevâidü Nuaym b. Hammâd 'an İbni'l-Mübârek fî kitâbi'z-zühd*, (Abdullah b. Mübârek'in, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*'in içinde), (thk. Habîburrahmân A'zamî), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1386.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1412/1992.

el-Mekâsidü'l-hasene fî beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine, (nşr. Abdullah Muhammed es-Sıddık), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1399/1979.

Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Medine: el-Mektebetü'l-Selefiyye, 1388/1968.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *Edebü'l-ımlâ' ve'l-istımlâ'*, (thk. Max Weisweiller), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1401/1981.

Sifil, Ebubekir, “‘Levlâke’ Rivâyeti ve “Nuru Muhammedi” Meselesi-1-12”, Gazete yazıları, Ocak 2013-Mart 2013, <https://ebubekirsifil.com/dosya/levlake-rivayeti-ve-nur-u-muhammedi/> (eriş. tar. 16 Haziran 2019)

Sübki, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Fetâva's-Sübki*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Câmi'u'l-ehâdis*, (nşr. Abbas Ahmed Sakr, Ahmed Abdülcevâd), Beyrut: Darû'l-fıkr, 1414/1994.

ed-Dürerü'l-müntesire fî'l-ehâdisi'l-müştehire, (nşr. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ), Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1988.

el-Hasâisü'l-kübrâ, (thk. Muhammed Halil Herrâs), Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadisiyye, 1387/1967.

Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî, (thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî), Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415/1994.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-evsât*, (thk. Târik b. İvaz'ullah, Abdülmuhsin b. İbrahim), Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

el-Mu'cemü'l-kebîr, (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404-1983.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Tehzibü'l-âsâr ve tafsilü's-sâbit 'an Resûlillâhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr*, (Müsnedü Ömer İbn el-Hattâb), (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire: Matba'atu'l-medenî, 1375.

Tahhân, Mahmud, *Usulu't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1403/1983.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1398/1978.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitabü'd-dü'afâ'*, (thk. Hamdî b. Abdülmecî es-Selefî), Riyad: Dâru's-sumay'î, 1420/2000.

Yardım, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Mustafa el-Hicâzî), Kuveyt: Matba'atu Hükümeti'l-Kuveyt, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (zeyliyle birlikte), (thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmecûd), Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, (nşr. Şuayb el-Arnaûd v.dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşahîr ve'l-a'lâm, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed et-Türkî el-Mısırî, *et-Tezkira fi'l-ahâdisi'l-müştehra*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986.

el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü Âişe 'ale's-Sahâbe, (thk. Saîd el-Efgânî), el-Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, (tsh. Muhammed Avvâme), Cidde: Müessesetü'r-reyyân, ts.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' el-İmâm Mâlik*, (nşr. Komisyon), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1407/1987.



Makale / Article

Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar*

Fatma Kızıl**

Özet

Bu makalede, Batı'da akademik hadis araştırmalarının başlangıcından bugüne kuşatıcı bir tasvirini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaçla, akademik oryantalizmin, öncesindeki süreç de dikkate alınarak, başlangıcından itibaren tarihi serüveni, paradigma içi ana eğilimler, dile getirilen ortak kabul ve iddialar ele alınmıştır. Ayrıca, oryantalistler arasında yerleşik şüpheli bakış açısından ayrılan araştırmacıların sık dile getirilen iddialarla ilgili yaklaşımları da ortaya konmuştur. Makalenin Batı'daki akademik hadis araştırmalarının geldiği son aşamayı göstermesi için bilhassa son yirmi yılda yazılmış çalışmalara ağırlık verilmiş, güncel tartışmalara işaret edilerek ileri okuma yapmak isteyenlere yardımcı olmak üzere dipnotlarda güncel matbu veya çevrimiçi kaynaklara referansta bulunulmuştur. Son olarak bugün oryantalizm çalışmak isteyenlerin arkeoloji, papiroloji, paleografya, epigrafi ve kodikoloji gibi alanlarda bilhassa son yıllarda yapılan nitelikli çalışmaları da takip etmesinin önemine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, siyer, oryantalizm, isnad, metin tenkidi, cerh-ta'dil, sahâbenin adâleti, ihtilâfî'l-hadis, aykırılık ilkesi, hüsn-i zan prensibi.

* Bu makalenin özeti ilk olarak 11-12 Kasım 2016'da Yozgat'ta düzenlenen "V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı"nda, ardından 24 Kasım 2017'de İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde düzenlenen "Oryantalistler ve Hadis" panelinde "Oryantalist Yaklaşımlar" başlığıyla sunulmuş fakat daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamıştır. Makalede 'oryantalizm' oryantalistlerin İslâmiyat sahasında sürdürdüğü çalışmalar anlamında kullanılmış, diğer Doğu medeniyetlerine yaklaşımları mevzu edilmemiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, fatmakizil@gmail.com.

Western Academic Ḥadīth Studies: Main Trends, Common Assumptions and Arguments

Abstract

In this article, it is aimed to present a comprehensive description of Western academic *ḥadīth* studies since the beginning. For this purpose, the historical stages of academic orientalism, the main trends within the Orientalist paradigm, and its the common assumptions and arguments are discussed. In addition, the positions of the Orientalists, who depart from the sceptical point of view, on these assumptions and arguments have been described. In order to illustrate the contemporary state of the academic *ḥadīth* studies in the West, the article has focused on the works written in the last twenty years, pointing to the current debates and referring to the recent printed or online sources in the footnotes to provide further readings on the issues. Finally, it is emphasized that those who want to engage in Western *ḥadīth* studies today should also follow the works written in recent years especially in the fields such as archaeology, papyrology, palaeography, epigraphy and codicology.

Keywords: *Ḥadīth*, *sunna*, *sīra*, Orientalism, *isnād*, textual criticism, *jarḥ-ta'dīl*, the collective probity of the companions, *ikhtilāf al-ḥadīth*, the principle of dissimilarity, the principle charity.

Giriş: XIX. Yüzyıl Öncesi Kısa Tarihi Süreç

Diğer din mensuplarının İslâm'a ilgisi öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kişiliği ve hayatına yönelmiş, vefatının üzerinden çeyrek yüzyıl geçmeden yahudi ve Hristiyanların çeşitli yazılarında Hz. Peygamber'e yapılan menfi atıflar yer almıştır.¹ Münasebet düştükçe yapılan bu atıf ve bahisleri müteakip, doğrudan Hz. Peygamber ve İslâm'ı hedef alan ilk reddiye ve polemikler kaleme alınmıştır.² Ortaçağ'ın ve modern dönemin İslâm algısını şekillendiren³ bu atıf, reddiye ve polemikler dâhilinde Yuhanna ed-Dımaşki'nin (ö. 754'den önce) dile getirdiği ithamlar XVI. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyanları etkilemeye devam etmiş⁴ yine Abdülmesih el-Kindî'ye (ö. III/IX. yy.) nisbet edilen risâle⁵ de benzer bir etki yapmıştır. Ortaçağ'da hristiyan dünyasının İslâm karşısında izleyeceği polemik tarzının çerçevesini veren⁶ risâlenin XVII. yüzyılda yazmalarında artış yaşanmış ve XIX. yüzyılda risâle İngiliz misyonerler tarafından basılarak kullanılmıştır.⁷

- 1 Hz. Peygamber'e ilk atfın bulunduğu *Doktrina Jacobi* için bk. Robert Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), 55; Johannes Pahlitzsch, "Doctrina Iacobi nuper baptizati", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas v.dğr. (Leiden-Boston: Brill, 2009), 1: 117-118. İslâm tarihini; İslâm dışı kaynaklardan hareketle yazmaya teşebbüs eden Michael Cook ve Patricia Crone (ö. 2015) da kitaplarına *Doctrina Jacobi*'den bahisle başlarlar (Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism: The Making of Islamic World* [Cambridge: Cambridge University Press, 1977], 3).
- 2 Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* isimli kitabında münasebet düştükçe yapılan atıflarla bilinçli yapılan atıfları iki ayrı başlıkta ele alır ve polemikleri de bilinçli atıfların son alt başlığı olarak inceler.
- 3 Makalenin girişinde Batı'nın Hz. Peygamber ve İslâm algısının geçirdiği aşamaları kısaca özetlemek amaçlanmıştır. Bu nedenle çeşitli kroniklerde yapılan İslâm tasvirlerine değinilmemiştir. Ortaçağ Avrupası'nda İslâm algısı konusunda çok sayıda çalışma arasından öncelikle başvurulması gereken klasikleşmiş eserler ise Norman Daniel'in (ö. 1992) müdekkik araştırmacılığının ürünü *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh 1958) isimli eseri ile R. W. Southern'ın (ö. 2001) *Western Views of Islam in the Middle Ages*'idir (Cambridge 1961).
- 4 Bk. Reinhold F. Gleis, "Peri haireseōn, 'On heresies, ch. 100', 'De haeresibus, cap. 100'", *Christian-Muslim Relations*, 1: 299; Ömer Faruk Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşki", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 43: 581.
- 5 Risâlenin Kindî'ye aidiyeti tartışılmalıysa da (Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesih b. İshak", *DİA*, 26: 39; G. Troupeau, "Kindî, 'Abd al-Masih", *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, 5: 120 vd.) çoğunluğun görüşü Me'mûn (813-833) dönemine tarihlendirilmesi yönündedir (David Bertina, "The Debate of Theodore Abū Qurra", *Christian Muslim Relations*, I: 557-8).
- 6 Richard C. Martin ve Heather J. Empey, "Islamic Studies (History of the Field)", <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0395> (eriş. tar. 20 Haziran 2017). Risale'nin İslâm karşıtı polemiğinde hristiyan dünyasında takip edilen ana temalarının Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve son olarak İslâm'ın cihâd yoluyla yayılması olduğu ifade edilmektedir.
- 7 P. S. van Koningsveld, "The Apology of Al-Kindî", *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study*

Nitekim risâlenin modern dönemdeki ilk çevirisinin⁸ Batı'da akademik siyer ve hadis çalışmalarının ilk isimlerinden kabul edilen, İslâm'a karşı duyduğu düşmanlığı yazılarında açıkça dile getiren İskoç misyoner William Muir (ö. 1905) tarafından yapılması da Batı'nın İslâm algısının sürekliliğine işareti açısından manidardır.

Ortaçağ polemik ve reddiyelerinde kötücül tasvirler, ağır ithamlar, yanlış bilgi ve efsanelere yer verilmesinin dışında⁹ Hz. Peygamber'in gazveleri, çok eşliliği, Hz. Zeyneb (ö. 20/641) ile evliliği,¹⁰ ifk hâdisesi,¹¹ Kur'an ve hadislerdeki cennet tasvirleri ve cennet kadınlarından bahsedilmesi¹² de tenkide konu edilmiştir.¹³ Mevcut bilgi birikiminin bu menfi özelliklerine rağmen Ortaçağ Hristiyan dünyası için Hz. Peygamber'in yabancı ve bilinmeyen bir şahsiyet olmadığı, Kur'an'ın içeriği ve bütünüyle olmasa da hadisler hakkında malumat sahibi oldukları anlaşılmaktadır.¹⁴ Hatta Hz. Peygamber'in vefatı hakkındaki sahih ve mevzû çeşitli rivayetlerin Hristiyan polemiklerinde nasıl kullanıldığını doktora tezinde inceleyen Krisztina Szilágyi, Ortaçağ'da bazı Hristiyan yazarların kendi amaçlarına uygun rivayetleri seçecek kadar hadis literatürüne hâkim olduğunu savunmaktadır.¹⁵ Bununla birlikte İslâm ve Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili bilgi birikimi açısından Ortaçağ Hristiyan dünyasının, hem Hristiyanlığın kendi içindeki itikadî ve siyasi farklılıkları hem de Ortaçağ'ın çok uzun bir zaman dilimine delâlet etmesi göz önünde bulundurulduğunda yeknesak bir yapı arz ettiği düşünülmemelidir. Meselâ müslümanlarla mücadelede kullanılacak

of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27-28 April 2000, ed. Theo L. Hetteema ve Arie van der Kooij (Assen: Royal Van Gorcum, 2004), 69.

8 Londra: Smith, Elder & Co., 1882.

9 Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili ilk reddiyelerden itibaren sürekli tekrar eden nitelemeler, "sahte peygamber", "hastalıklı veya mecnun" ya da "antichrist" şeklindedir. "Antichrist" in İslâm literatüründeki "deccâl" e benzetilmesi mümkündür.

10 Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evliliği etrafında yapılan olumsuz değerlendirmelerin zamanla "klasik Hristiyan teması" haline gelmesi hakkında bk. Clinton Bennett, *In Search of Muhammad* (Londra: Cassell, 1999), 77. Bu mesele, XIX. yüzyılda Reinhart Dozy (ö. 1883) tarafından dahi mevzu edilecektir. Meselenin bugün hâlâ popüler muhayyilede işgal ettiği yer hakkında bk. Vrolijk, "Arabic Studies", 26.

11 XX. yüzyıldan itibaren dile getirilen Hz. Âişe (ö. 58/578) ile evliliği ise Ortaçağ'da dile getirilen tenkitler arasında yer almamaktadır.

12 Bk. ed-Duhân 44: 55; er-Rahmân 55: 56; en-Nebe' 78: 33; Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr en-Nâsir, Beyrut: Dâru tavk'in-necât, 1422/[2001], "Bed'ü'l-halk", 8.

13 Albrecht Noth, "Muḥammad (The Prophet's image in Europe and the West)", *EF*, VII: 380.

14 Bk. Noth, "Muḥammad", *EF*, VII: 377-378.

15 Krisztina Szilágyi, "A Prophet like Jesus? Christians and Muslims Debating Muḥammad's Death", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009): 131, 159. Szilágyi'nin Michael Cook'un danışmanlığında tamamladığı doktora tezi için bk. *After the Prophet's Death: Christian-Muslim Polemic and The Literary Images of Muhammad* (doktora tezi, Princeton University, 2014).

kaynakları temin etmek üzere gerçekleştirilen tercüme faaliyetinde Pierre Maurice de Montboissier'nin (Peter the Venerable) (ö. 1156) görevlendirdiği mütercimlerden Toledolu Peter'in (ö. 1142'den sonra) Kindi'nin risâlesini tercüme ederken yaptığı hatalar Peter gibi bilhassa görevlendirilmiş bir mütercimin dahi İslâm dini, Kur'an ve hadis literatürü hakkında oldukça sathî bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.¹⁶

XVI. yüzyılda Ortaçağ'dakilere nisbetle tahrif ve yanlış bilgilerin daha az olduğu, tarihi perspektifi ön plana çıkarma çabasıyla yapılmış çalışmaları mümkün kılacak ilk adımlar atılmaya başlanmıştır. Söz konusu değişimde öncelikle XVI. yüzyıldan itibaren çeşitli üniversitelerde Arapça öğretiminin başlaması ve çeşitli kaynakların XX. yüzyıla kadar ortak akademik dil olmaya devam eden Latince'ye¹⁷ tercümesinin etkisi olmuştur. Nitekim oryantalizmin tarihi serüveni ve önemli isimleri hakkında bir kitap kaleme alan Robert Irwin ilk Arapça kürsülerinden, Collège de France'ın Arap Dili kürsüsünün 1539'da başına geçen Guillaume Postel'i (ö. 1581) "ilk gerçek oryantalist" şeklinde nitelemektedir.¹⁸ Böylece daha önceki asırlarda İslâm hakkında üretilmiş algının, asıl kaynakların okunabilmesi ve tercümesi yoluyla tekrar gözden geçirilmesi süreci başlamıştır. Nitekim Postel "Avrupa'nın o güne kadarki ilk klasik Arapça dilbilgisi kitabını" kaleme alan isimdir.¹⁹ Bununla birlikte Postel ve muasırlarının Ortaçağ efsaneleriyle şekillenmiş İslâm ve Hz. Peygamber (s.a.v.) algısında henüz bir değişiklikten söz etmek mümkün değildir.²⁰ Bilâkis Irwin, matbaanın bulunuşunun Ortaçağ metinlerinin dolaşıma girmesini sağladığına meselâ XII. yüzyılda Peter the Venerable'ın başlattığı tercüme faaliyeti kapsamında Kettonlu Robert tarafından (ö. 1160 civarı) gerçekleştirilmiş ilk Latince Kur'an çevirisinin XVI. yüzyılda basılarak kolay ulaşılabilir hâle geldiğine dikkat çekmektedir.²¹ Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, çevirinin basımı ile hem çevirideki hataların hem de Peter the Venerable'ın görevlendirdiği mütercimler

16 Van Koningsveld, "The Apology of al-Kindi", 72.

17 Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 8, 88.

18 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 71-2. "Oryantalist" teriminin Doğu araştırmaları uzmanları hakkında ilk kez kullanımı için İngilizce ve Fransızca'da XVIII. yüzyılın sonları verilmekteyse de (Yücel Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, 33: 428), Irwin terimin XVIII. yüzyılda Fransa'da "Levant'a özgü konularla uğraşanlar" için kullanıldığını, İngiltere'de ise bu asrın sonunda bir bilimsel disiplinden ziyade bir üslûba işaret ettiğini dile getirmektedir. Terim, ona göre, İngilizce'de ancak XIX. yüzyılın başlarında "Asya dili ve kültürünün incelenmesi" anlamında kullanılmıştır (Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 11).

19 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 72.

20 Postel hâlâ Kindi'nin risâlesini kullanmaktadır (Szilágyi, *After the Prophet's Death*, 207).

21 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 76.

tarafından hâmişlere eklenen hakaret ve saldırıların da dolaşıma girmesidir.²² Bu hakaret ve saldırıların yanı sıra 1543'de çeviriyi basan Theodor Bibliander'in (ö. 1564) eklediği ve aslında dolaylı olarak Katolik kilisesini hedef alan notlar da, çevirinin bu edisyonunun XVII. yüzyılda diğer Batı dillerine çevrilmesi ile yaygınlık kazanmıştır.²³ Elbette bu çevirilerde mütercimler Bibliander'in notlarını kendi eğilimlerine göre değiştirmeyi ihmal etmemiştir.²⁴ Kısacası, XVI. ve XVII. yüzyılda Avrupa'da Kur'an çevirileri, Katolik²⁵ ve Protestanların hem İslâm'a saldırılarında kullandıkları hem de kendi aralarındaki tartışmalarında başvurduğu bir araç hâline gelmiş, Hristiyan dünyası bir öteki olarak belirlediği İslâm ve Hz. Peygamber'in imajını inşa ve manipüle etme yoluyla kendi kimliğini inşa etmiştir.²⁶ Yine bu yüzyıllarda İslâm dünyası ile ticarî ve siyasî ilişkilerin yanı sıra 'düşman'ı tanıma ihtiyacı nedeniyle hızla yaygınlık kazanan Arapça öğretiminin²⁷ öncelikli amacı İslâm hakkında bilgi edinmeyi sağlayacak aracı elde etmek değildir. Arapça öğretimine; öncelikle Reformasyon hareketi ile hız kazanan Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarına yardımcı olmak, İbrânice'nin kökeni ve gelişimi meselesini aydınlatmak üzere önem verilmiştir.²⁸ Bu nedenle Arapça için

22 Óscar de la Cruz Palma ve Cándida Ferrero Hernández, "Lex Mahumet pseudo-prophete que arabice Alchoran, id est collectio preceptorum, vocatur, 'The law of the pseudo-prophet Muhammad, called in Arabic the Qur'an, which is a collection of rules'", *Christian-Muslim Relations*, 3: 510.

23 Bibliander'in edisyonunun serüveni, notların mahiyeti, o dönemde Hristiyanlar arasındaki tartışmalardaki rolü hakkında bk. Jan Loop, "Introduction: The Qur'an in Europe: The European Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, 20/3 (2018): 2-8.

24 Loop, "Introduction", 6 (bu genellemenin istisnası için bk. dn. 24).

25 Postel'e göre dünya Kur'an'dan daha tehlikeli bir salgın görmemiştir ve "Yazarı Muhammed açıkça Lutherçilerle aynı yolu takip etmektedir." (Loop, "Introduction", 10 vd.).

26 Avinoam Shalem, "Conclusion", *Constructing the Image of Muhammad in Europe*, ed. Avinoam Shalem (Berlin/Boston: 2013, Walter de Gruyter), 143. Ayrıca krş. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülgener (İstanbul: Metis Yayınları 2003), 347. 1537-1857 yılları arasında Batı'da basılmış Kur'an'lara ulaşmak için bk. <http://primarysources.brillonline.com/browse/early-western-korans> (eriş. tar. 14 Mart 2019).

27 Encounters with the Orient in Early Modern European Scholarship (EOS) projesi kapsamında erken modern dönemde Avrupa'da Arapça öğreniminin boyutlarını ve irtibatları tesbit etmek üzere hazırlanan veri tabanı ve harita için bk. <https://www.kent.ac.uk/ewto/map/map.html> (5 Mart 2019). Fakat bu Arapça öğrenimi konusunda bütün merkezlerde sürekli bir öğrenci akışı olduğu anlamına gelmemektedir. En azından meselâ XVII. ve XVIII. yüzyılda Arapça kürsüleri sırasıyla 1632 ve 1636'da açılan Cambridge ve Oxford'da Arapça öğrenime gösterilen talep açısından bir istikrardan söz etmek mümkün değildir (Mordechai Feingold, "Learning Arabic in Early Modern England", *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop v.dğr. [Leiden-Boston: 2017], 54).

28 Loop, "Introduction", 11; a.mlf., *Johann Heinrich Hottinger Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 6, 9-10, ayrıca kitabın üçüncü bölümü tamamen bu konuya ayrılmıştır.

ancilla theologiae (ilâhiyatın hizmetçisi) nitelenmesi dahi kullanılmıştır.²⁹

XVIII. yüzyılda Hz. Peygamber'in ahlâkı ve karakteriyle ilgili münferit övgülerin dile getirilmeye başlandığı görülür.³⁰ İslâm ve Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili bu tür müsbet değerlendirmelerin XVII. yüzyılda olduğu gibi Hristiyan dünyasının kendi içindeki tartışmaları doğrultusunda Hz. Peygamber'in hayatının araçsallaştırılmasından kaynaklandığı söylenebilir.³¹ Daha açık ifade etmek gerekirse, bu çalışmalar Hristiyanların kendi içindeki problemlerini İslâm üzerinden dolaylı olarak tenkit etmek üzere kaleme alınmıştır.³² Meselâ deizmin Fransa'da önde gelen savunucusu Voltaire'in (ö. 1778) 1741'de sahneye konan *La Fanatisme, ou Mahomet le Prophète* isimli oyununda Hz. Peygamber'e yaklaşımı ile 1756'da yayımlanan *Essai mœurs et l'esprit des nations*'daki yaklaşımı arasındaki fark, Katolikliği tenkit için Hz. Peygamber'in hayatını araçsallaştırırken içine düştüğü neredeyse şizofren bir durum olarak nitelenmektedir.³³ Bu ikircikli yaklaşım çok daha sonra Hz. Peygamber'le ilgili ağır ifadelerin sahibi olmasına rağmen Kur'an'ın Eski ve Yeni Ahit'ten daha fazla modern zamanların ruhuna

29 Arnoud Vrolijk, "Arabic Studies in the Netherlands and the Prerequisite of Social Impact: A Survey", *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop v.d.g. (Leiden-Boston: Brill, 2017), 15. Arapça bu konumundan Silvestre de Sacy (ö. 1838) ile birlikte çıkmaya başlayacak ve bağımsız bir disiplin hâline gelecektir.

30 Edward Pococke'un (ö. 1691) Hz. Peygamber'in, Arapların ahlâkî bakımdan iyileşmesini sağlaması nedeniyle övgüyü hak ettiğine dair ifadeleri bir önceki yüzyıldan bir örnek sayılabilir (Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in The Age of Reason* [Cambridge: Harvard University Press, 2010], 130).

31 Benzer bir değerlendirmenin henüz XIII. yüzyıl gibi erken bir dönem için dahi yapılabileceği hakkında bk. John Tolan, "Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti", *Journal of Medieval History*, 22/1 (1996): 26-7.

32 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 90-1; ayrıca bk. John V. Tolan, "European Accounts of Muḥammad's Life", *The Cambridge Companion to Muḥammad's Life*, ed. Jonathan E. Brockopp (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 226. Diğer din mensuplarının kendi meselelerini İslâm üzerinden tartışmalarına bir örnek olmak üzere, yahudi araştırmaları profesörü ve Alman-yahudi oryantalistler hakkında nitelikli yayınları olan Susannah Heschel, Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) XIX. yüzyılda tarihi tenkit metodunu Rabbânî literatüre uyguladığında maruz kaldığı şiddetli tepkinin aksine aynı yöntemi İslâm metinlerine uyguladığında aldığı övgülere işaret etmektedir. Heschel'e göre yahudi oryantalistler, İslâm araştırmalarıyla meşgul olarak dinî meselelerini üzerinden tartışacakları bir vasat elde etmişlerdir (Susannah Heschel, "The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse [Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018], 67).

33 Tolan, "European Accounts", 241. Tolan'ın değerlendirmesi *Essai*'de tamamen müspet bir yaklaşımın mevcut olduğu şeklinde bir yanlış anlamaya neden olmamalıdır. Bilâkis kitapta İslâm hukuku ve Kur'an'la ilgili çok sayıda menfi değerlendirme de bulunmaktadır. Kitabın İngilizce çevirisinde ilgili kısım için bk. M. de Voltaire, *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations, from the Reign of Charlemaign to the Age of Lewis XIV*, I-IV, çev. Thomas Nugent (Londra: J. Nourse, 1759), 1: 44-5.

uygun olduğunu savunan, akademik oryantalizmin ilk isimlerinden Reinhart Dozy'de (ö. 1883) de görülecektir.³⁴

XVIII. yüzyılda, Utrecht Üniversitesi Doğu Dilleri kürsüsü profesörü Adrian Reland (ö. 1718) kendisinden bahsedilmesi gereken önemli bir isim olarak ön plana çıkmaktadır. “İlk modern Hollandalı İslâmiyatçı” şeklinde nitelenen Reland, XVII. yüzyılın sonlarında başlayan, XVIII. yüzyılda devam eden oryantalistlerin Hz. Peygamber ve İslâm’la ilgili kullandıkları üslûptaki değişimin dikkate değer ilk örneğidir.³⁵ Reland, *De religione Mohammedica* ismiyle 1705 yılında Latince yayımladığı kitabında Hz. Peygamber’le ilgili Ortaçağ efsanelerinin yanlışlığını belirterek, mevcut algının İslâm’ın yayılmasını açıklayamadığı ve İslâm’ı kendi kaynaklarından hareketle anlamamanın gerektiğini dile getirmiştir.³⁶ Elbette bu farklılığına rağmen Reland da asrının çocuğudur ve İslâm’ın doğru tasvirinin onunla daha iyi mücadele etme amacına matuf olduğunu belirtir.³⁷

I. XIX. Yüzyıl ve Batı’da Akademik İslâm Araştırmaları

Batı düşüncesinde İslâm imajının tarihi süreçte geçirdiği aşamaları incelediği kitabında Frederick Quinn, XIX. yüzyılı “The Prophet as Hero and Wise Westerner” (Bir Kahraman ve Batılı Bir Bilge Olarak Peygamber) başlığı ile özetler.³⁸ Quinn, menfi yerleşik fikirlerin varlığını sürdürmesine rağmen

34 J. Brugman, “Dozy, A Scholarly Life According to Plan”, *Leiden Oriental Collection 1850-1940*, ed. Willem Otterspeer (Leiden: E. J. Brill, 1989), 78. Auguste Comte’un (ö. 1857) Mustafa Reşid Paşa’yı (ö. 1858) insanlık dinine davet eden mektubunda müslümanların inançlarının pozitivizme geçişi kolaylaştıracak mahiyette olduğuna dair ifadeleri de hatırlanabilir (Enes Kabakçı, “Bir yeniden yorumlama örneği: Ahmed Rıza’nın ‘Pozitivizm’i”, *Sosyoloji Dergisi*, 3/28 (2014): 32-33). Dozy’nin çağdaşı Gustav Weil’a göre de geleneksel hâliyle reforma ihtiyaç duysa da İslâm’ın bir Aydınlanma dini, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) en azından Mekke döneminde bir reformist olması hakkında bk. Heschel, “The Rise of Imperialism”, 73; Ruchama Johnston-Bloom, “Gustave Weil’s *Koranforschung* and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer”, *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Otfried Fraisse [Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018], 95, 108). Goldziher’in de reformist Yahudilik’e örnek olarak gördüğü İslâm’ı rasyonel bir din olarak öven ifadeleri malumdur.

35 Stroumsa, *A New Science*, 132-3. Bennett’a göre Reland’ın çalışması, İslâm tarihi ve Hz. Peygamber’in hayatına yönelik ilmi bir ilginin neticesidir (Bennett, *In Search of Muhammad*, 94). *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nin “Hollanda’da İslâm Araştırmaları” bölümünü kaleme alan Alexander H. de Groot bu değişimi, 1683’te Osmanlı ordusunun Viyana bozgunu sonrasında Avrupa’daki Türk korkusunun azalması ile ilişkilendirmektedir. Böylece İslâm araştırmalarında daha açık bir bakış açısı imkânı ortaya çıkmıştır (Alexander H. de Groot, “Hollanda [Hollanda’da İslâm Araştırmaları]”, *DİA*, 18: 230).

36 Stroumsa, *A New Science*, 133; Vrolijk, “Arabic Studies”, 27.

37 Vrolijk, “Arabic Studies”, 28.

38 Frederick Quinn, *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 91.

İslâm ve Hz. Peygamber'le ilgili müsbet tasvirlerin ortaya çıkışını Napolyon'un Mısır işgaline (1798) eşlik eden araştırmacılar başta olmak üzere arkeologlar, dilbilimciler hatta seyyahlar vasıtasıyla gerçekleşen veri akışı ile irtibatlandırır.³⁹ Bu veri akışının önemli bir parçası İslâm dünyasından toplanan ve Avrupa kütüphanelerinde öğrencilerin kolayca ulaşabildiği yazmaların sayısındaki artıştır. Çevirilerin sayısında önceki dönemlere nisbetle asıl artış da yine XIX. yüzyılda görülmektedir. Önceki çeviriler daha ziyade tıp ve coğrafya başta olmak üzere çeşitli bilim dalları,⁴⁰ felsefe, Arap dili ve edebiyatı, İslâm tarihinin teşekkül dönemi sonrasına yoğunlaşırken XIX. yüzyılda İslâm tarihinin ilk dönemleri ve İslâmî ilimler sahasındaki çevirilerin hız kazandığı görülmektedir.⁴¹ Bu dönemde ayrıca Latince'nin dışında milli dillere yapılan çeviriler de dikkati çekmektedir. XVII. yüzyılda başlayan tahkikli neşir faaliyetleri de XIX. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. Bu yüzyılda oryantalistlerin neşrettikleri eserler ayrı bir bibliyografya hazırlamayı gerektirecek boyuttadır.⁴² Aynı zamanda çeşitli Avrupa kütüphanelerindeki çok sayıda yazmanın zaman zaman içerikleri hakkında kısa bilgiler ihtiva eden katalogları da yine bu yüzyıldaki oryantalistlerin önemli çalışmaları arasında zikredilmelidir.⁴³

İslâm'la ilgili çalışmaların mahiyetinde ve kullanılan dilde münferit örnekleri aşan bir değişimin görülmeye başlandığı XIX. yüzyılda, Ortaçağ ve takip eden dönemin polemleri ve popüler kitaplarında yerleşik tema hâline gelmiş efsanevi ve sahte unsurların çoğunluğunun tasfiyesi gerçekleşmişse de belli bir tarihten sonra Batı'da Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili önceki ithamlarla çarpıtmalardan tamamen arınmış kitapların yazıldığını söylemek güçtür. Bilâkis Ortaçağ Hristiyan dünyasının inşa ettiği imaj takip eden asırlarda ve elbette

39 A.yer.

40 Batı'da bilim devrimi neticesinde XVII. yüzyıldan sonra pozitif bilimler alanındaki Arapça yazmalara gösterilen ilgi azalmıştır (Vrolijk, "Arabic Studies", 15, 18-19).

41 Bu yüzyılda İslâmî ilimler sahasında yapılmış çevirilere birkaç örnek vermek gerekirse, Abraham W. Theodorus Juynboll (ö. 1887) Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083), *Tenbih*'ini Latince'ye; Gustav Weil (ö. 1889), İbn Hişâm'ın (ö. 218) *es-Sîretü'n-nebeviyye*'sini, Julius Wellhausen (ö. 1918), Vâkıdî'nin (ö. 207) *Kitâbü'l-Megâzî*'sinin özetini; Eduard Sachau (ö. 1930) Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) *el-Muhtasar*'ını Almanca'ya; L. W. C. van der Berg (ö. 1927), Nevevî'nin (ö. 676) *Minhâcü't-tâlibîn*'ini Fransızca'ya çevirmiştir.

42 Söz konusu neşirlerin sayısı hakkında bir fikir edinmek için yalnız Ferdinand Wüstenfeld'in (ö. 1899) neşirlerini hatırlamak yeterli olacaktır. Ayrıca Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) nâşirleri sıraladığı *Geschichte der arabischen Litteratur*'un (GAL) 3. ek cildinin ilgili indeksinde Wüstenfeld'in yanı sıra diğer birçok oryantalistin yer aldığı da görülecektir.

43 Bu katalogların en önemlisi elbette Brockelmann'ın ilk neşri 1892-1902 yılları arasında gerçekleşen *Geschichte der arabischen Litteratur*'üdür. Brockelmann'ın çalışması dışında çeşitli üniversite kütüphanelerinde yer alan yazmaların listesi müstakil makaleler olarak yayımlanmıştır.

XIX. yüzyılın ilk akademik çalışmalarında da varlığını sürdürmüştür.⁴⁴ Hâkim tonları şiddet, cinsellik, barbarlık temaları olan bu imajın bugün dahi tamamen dolaşımdan çıktığını söylemek mümkün değildir. Üslûpta asıl değişim ise ancak 1980 sonrasında başlayan bir süreç içerisinde aşamalı olarak yaşanmıştır. Bu noktada G. H. A. Juynboll'un 1980 gibi geç bir tarihte oryantalistleri üslûp açısından uyarması hatırlanabilir.⁴⁵

Girişte 1581'de ölen Guillaume Postel'in ilk oryantalist şeklinde nitelenmesi bağlamında oryantalizmin başlangıcı meselesi üzerinde de kısaca durmak gerekmektedir. Bilindiği üzere Edward Said (ö. 2003) "Şarkiyatçılık derken, birbirine bağlı olduğunu düşündüğü birkaç şeyi"⁴⁶ kastettiğini ifade etmektedir. Kesin bir başlangıç noktası belirlemediği⁴⁷ akademik bir faaliyet olarak oryantalizm ile antik Yunan trajedilerine kadar götürdüğü bir düşünme üslûbu olarak örtük oryantalizm⁴⁸ hakkında kısaca bilgi verdikten sonra "daha tarihsel, daha somut" şeklinde nitelediği modern oryantalizmin XVIII. yüzyılın sonunda başladığını ifade eder.⁴⁹ Said ayrıca "Şarkiyatçılıktan söz etmek, yalnız onlara özgü olmasa da, öncelikle İngilizler ve Fransızlara ait bir kültürel girişimden söz etmektir" değerlendirmesinde bulunarak sömürgecilik faaliyetlerinde başı çeken bu ülkelerle oryantalizm arasındaki irtibatı vurgulamaktadır.⁵⁰ Bernard Lewis (ö. 2018) ise Said'in sömürgecilikle arasında kurduğu irtibat nedeniyle oryantalizm için geç bir tarihlendirme yaptığına dikkat çekerek, oryantalizmin

44 Trude Ehlert, "Muhammad (The Image in Mediaeval Popular Texts and in Modern European Literature)", *EP*, 7: 383; Quinn, *The Sum of All Heresies*, 108, 159. Meselâ Aloys Sprenger (ö. 1893) ve ondan etkilenerek Dozy gibi XIX. yüzyıl oryantalistlerinde görülen vahyin, epilepsi veya histeri krizi ile ilişkilendirmesi IX. yüzyıl gibi erken bir dönemde Hristiyan kroniklerinde dile getirilmiştir (Robert G. Hoyland, "Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal", *The Biography of Muhammad: The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki [Leiden-Boston: Brill, 2000], 276; Christian Muslim Relations, I, 730; Vrolijk, "Arabic Studies", 22, dn. 18). William Muir (ö. 1905), Sprenger ve Dozy'nin kendilerinden önceki dönemin ithamlarını tekrarlamaları hakkında ayrıca bk. Fatma Kızıl, "İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi (XVIII. Asır ve Sonrası)", *Hadis El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2016), 180, 192, 196.

45 G. H. A. Juynboll, "İslâm Uleması ile Oryantalistlerin İslâmî Konulara Yaklaşım Farklılığı", çev. Mustafa Ertürk, 35-36. Bu üslûp uyarısının önemli bir nedeni, Juynboll'un oryantalistlerin yazılarının asıl hedef kitlesi olarak müslümanları görmesidir. Meselâ Wansbrough'un (ö. 2002) *Quranic Studies*'ine yazdığı tenkitte de yazarın kullandığı ağır ve ağdalı dili eleştirmiş ve kitabın asıl kitlesi olan müslümanlara ulaşmasını engelleyeceğini ifade etmiştir (G. H. A. Juynboll, "J. Wansbrough, *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*", 293).

46 Said, *Şarkiyatçılık*, 12 (a.b.ç.).

47 Said, XIX. yüzyıl İslâmiyat araştırmalarının önemli isimlerine nadiren atıfta bulunur (Said, *Şarkiyatçılık*, 28).

48 Said, *Şarkiyatçılık*, 30.

49 Said, *Şarkiyatçılık*, 13, 52, 132, 213.

50 Said, *Şarkiyatçılık*, 13.

XVII. yüzyılda zaten güçlü bir şekilde mevcut olduğunu savunur.⁵¹ Robert Irwin'e göre ise Guillaume Postel'in "öncesinde ciddi bir oryantalist olarak görülebilecek biri yoktur ve oryantalizm ya 16. yüzyılda onunla birlikte başlar ya da başlangıcı bu kadar erken değilse bile 17. yüzyıl başlarından daha geç değildir."⁵² Irwin ayrıca XVII. ve XVIII. yüzyıllarda teşekkül dönemindeki oryantalizmin ağır aksak ilerlediğini ifade eder, hatta XVI. yüzyıl oryantalizmini "ön-oryantalizm" şeklinde niteler.⁵³

Oryantalizmin başlangıcını belirlemeyle ilgili temel problem oryantalizmle ne tür faaliyetlerin kastedildiği konusundaki belirsizliktir.⁵⁴ Kısacası tartışmanın odağında oryantalizm tanımı veya türleri yer almaktadır. Kurulan Arapça kürsüleri, Doğu seyahatleri vasıtasıyla elde edilen yazmaların tercümesi gibi faaliyetler dikkate alındığında Irwin'in oryantalizmin başlangıcının XVII. yüzyıldan daha geç olamayacağı kanaati isabetli görünmektedir. Bununla birlikte oryantalizmin akademik bir faaliyet haline gelmesi diğer bir ifadeyle akademik oryantalizmin başlangıcı daha geçtir.

İslâmiyat çalışmaları bağlamında akademik oryantalizm; Arapça'yı Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarının bir parçası olarak yürüten ilâhiyatçılardan⁵⁵ ziyade temel kaynakların edisyon kritiğini yaparak bunlara tarihî tenkit metotlarını uygulayan, önce filolog ardından tarihçi ve mütehassıs oryantalistlerin tedricen laikleşen üniversiteler ve cemiyetler bünyesinde yürüttüğü faaliyetler şeklinde tarif edilebilir. Akademik İslâm araştırmalarının ilk isimlerinin önemli bir kısmı

51 Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, <https://www.nybooks.com/articles/1982/06/24/the-question-of-orientalism/> (eriş. tar. 26 Ekim 2017).

52 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 12. Wolfgang Behn'in *Index Islamicus* eki olarak hazırladığı çalışmasının 1665 yılından itibaren yazılan -kitaplar dışındaki- çalışmaları ihtiva etmesinin de bu tarihlendirmeyi desteklediği düşünülebilir.

53 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 80, 84. Pier Mattia Tommasino XVI. yüzyılın ikinci yarısı hakkında benzer bir değerlendirmede bulunmaktadır (Pier Mattia Tommasino, *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam*, çev. Sylvia Notini [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018], vii).

54 Söz konusu belirsizliği Said'de de görmek mümkündür. Bernard Lewis'in tenkidine yazdığı cevapta Said, kitabında resmî anlamda oryantalizmin 1312 Viyana Konsili'nde Arapça kürsülerinin kurulması kararıyla başladığını dile getirdiğini belirtir. Buna cevaben Lewis ise oryantalizm Ortaçağ'a kadar geri götürülecekse pekâlâ ilk Kur'an çevirisinin yapıldığı XII. yüzyılın da bir başlangıç kabul edilebileceğini haklı olarak dile getirir (Edward W. Said, "Orientalism: An Exchange," *New York Review of Books*, 12 Ağustos 1982, <https://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/> [eriş. tar. 26 Ekim 2017]; Lewis, "The Question of Orientalism").

55 Brockelmann, XVII. ve XVIII. yüzyılda oryantalistlerin ilâhiyatla irtibatları nedeniyle nadiren ilmi sonuçlara ulaştıklarını ifade etmektedir (Carl Brockelmann, "Almanya'da Oryantalistik Çalışmalar", çev. Bekir Ezer, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2 [2009]: 160). Daha önce işaret edildiği üzere Arapça'nın ilâhiyattan bağımsız bir disiplin hâline gelmesi Silvestre de Sacy ile başlamıştır.

Arapça profesörleridir ve görev yaptıkları kürsüler de edebiyat fakültelerine bağlıdır.⁵⁶ Ancak dilde derinleşme -ki bu derinleşme sadece Arapça'da değil, Farsça ve Sâmi dillerde de gerçekleşmiştir- sağlandıktan sonra İslâm'ın metinlerinden hareketle incelenmesi mümkün olmuştur. Bu süreçte ilk olarak yazmaların edisyon kritikleri yapılmış ardından bu kaynakların incelenmesi ve tenkidine geçilmiştir. Diğer bir ifadeyle öncelikle birer filolog olan oryantalistler bilhassa İslâm'ın ilk asırlarında Kur'an tarihi, siyer, hadis tarihi, kelâm tarihi gibi sahalardan biri veya birkaçı ile meşgul tarihçi ve uzmanlar hâline gelmişlerdir.⁵⁷

Batı'daki akademik İslâm çalışmaları için yaklaşık olarak 1800-1830 bir başlangıç noktası olarak verilebilir.⁵⁸ Bununla birlikte farklı çalışmalarda Batı'da hadis, İslâm hukuku, Kur'an çalışmaları sahalarının kurucusu olarak sırasıyla Ignaz Goldziher (ö. 1921),⁵⁹ Christian Snouck-Hurgronje (ö. 1936) ve Theodor Nöldeke (ö. 1930) gibi isimlerin verildiği görülmektedir. İlk eserlerini XIX. yüzyılın ikinci yarısında veren bu isimler ihtisaslaşmanın başladığı dönemi göstermektedir. Fakat sayılan oryantalistler, Heinrich L. Fleischer (ö. 1888), Theodorus Willem

56 Elbette bu genellemenin istisnaları da vardır. Meselâ Dozy, Leiden Üniversitesi'nin Arapça ve Doğu Dilleri değil, tarih bölümünde görev yapmıştır (J. Burgman, "Dozy, A Scholarly Life According to Plan", 62).

57 Meselâ, ilk nesil Yahudi-Alman oryantalistlerden Gustav Weil'in Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki kitabı *Mohammed der Prophet*'in girişinde (Stuttgart 1843) kendi döneminin filolog oryantalistlerini, tarihçi bakış açısından uzak olmakla tenkit etmesi bu geçişin başladığına işaret etmektedir (Johnston-Bloom, "Gustav Weil's *Koranforschung*", 105).

58 Martin Kramer, "The Jewish Discovery of Islam" <http://martinkramer.org/sandbox/reader/archives/the-jewish-discovery-of-islam/> (16 Nisan 2017); Susannah Heschel, "Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a Response to Christian Europe", *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, ed. Susannah Heschel ve Umar Ryad (London: Routledge, 2019), 155; a.mlf., "The Rise of Imperialism", 62, 63, 68. Kramer ve Heschel'in yanı sıra yakın zamanda konu üzerine yazan çok sayıda araştırmacıya göre bu dönem aynı zamanda İslâm araştırmalarında bilhassa Alman Üniversitelerinde etkin yahudi oryantalist geleneğin başlangıcıdır ve bu geleneğin başında *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833) isimli çalışmasıyla Abraham Geiger (ö. 1874) yer almaktadır. Geiger aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatına dair akademik oryantalizmin ilk eserini veren Gustav Weil'in Heilberg Üniversitesi'nden sınıf arkadaşıdır.

59 *Die Zâhiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie* (Liebzig 1884) dikkate alındığında Goldziher pekâlâ Snouck-Hurgronje ile birlikte Batı'da hukuk çalışmalarının kurucusu olarak nitelenebilir (bk. J. Brugman, "Snouck Hurgronje's Study of Islamic Law", *Leiden Oriental Collection 1850-1940*, ed. Willem Otterspeer, Leiden: E. J. Brill, 1989, 93). Hatta Schacht, Goldziher ve Snouck-Hurgronje'yü modern Batılı İslâm araştırmalarının kurucusu kabul ederken, yine Léon Buskens de iki oryantalisti Batı'da akademik İslâm araştırmalarının başlatıcısı kabul etmektedir (Joseph Schacht, "Christiaan Snouck Hurgronje", *Der Islam*, 24 [1937], 191; Léon Buskens, "Introduction", *Islamic Studies in the Twenty-first Century: Transformations and Continuities*, ed. Léon Buskens ve Annemarie van Sandwijk [Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016], 12).

J. Juynboll (ö. 1861), Gustav Weil (ö. 1889), Abraham Geiger (ö. 1874), Aloys Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Reinhart Dozy, Alfred von Kremer (ö. 1889), Michael Jan de Goeje (ö. 1909) gibi oryantalistlerin Batı'da akademik İslâm araştırmalarına katkıları dikkate alınmaksızın değerlendirilemez. Bilâkis bu oryantalistler, bugün oryantalist paradigmayı anlamak üzere kendisine başvurulacak ilk nesli teşkil eder ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında mütehasşıs oryantalistlerin çalışmaları, bu nesille doğrudan ve/veya eserler vasıtasıyla gerçekleşen hoca-talebe⁶⁰ ilişkileri ve kişisel irtibatlarının ürünüdür. Dolayısıyla, XIX. yüzyılın ilk yıllarında başlayan süreç neticesinde İslâmiyat araştırmalarının ilk mütehasşısı eserlerini XIX. yüzyılın ikinci yarısında vermiştir⁶¹ ve daha önceki asırlarda yapılan çalışmalar dikkate alınmadığında dahi bugün için yaklaşık iki yüzyıllık bir birikim söz konusudur.⁶²

Akademik İslâm çalışmalarının başladığı tarih, bu çalışmalar hakkında değer hükmü verirken de etkili olacaktır. Zira XIX. yüzyıl Avrupa düşüncesi, sömürgecilik, ırkçılık ve pozitivizm kavramları göz ardı edilerek anlaşılamaz. Dünyanın yaklaşık yüzde sekseninin Batı tarafından idare edildiği XIX. yüzyılın başında Avrupa'nın gündemindeki asıl mesele, yeni kurulan sömürgelerde müslümanların idaresiydi.⁶³ Dolayısıyla eğer oryantalizm Edward Said'in yaptığı

60 Meselâ Dozy, de Goeje'nin, de Goeje ise Snouck-Hurgronje'nin hocasıdır. Quinn, oryantalistler arasındaki hoca-talebe ağını "silsile"ye benzetmektedir. Bk. Quinn, *The Sum of All Heresies*, 131. XIX. yüzyılın ilk yarısında oryantalistlerin Almanca ve Fransızca başta olmak üzere birden fazla Batı diline hâkimiyetleri, aralarındaki irtibatları kolaylaştırmış, uluslararası projeleri de mümkün kılmıştır. İtalyan oryantalist, Roberto Tottoli bugün oryantalistlerin bu yetkinlikten çoğu kez mahrum olduklarına dikkat çekmektedir (<https://iqsaweb.wordpress.com/2018/11/05/review-of-quranic-research-vol-4-no-10-2018/> [eriş. tar. 11 Kasım 2018])

61 Stephen Humphreys bu dönemi "kahramanlar çağı" şeklinde nitelemektedir (R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. Murteza Bedir, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 28). "1780'den bu yana hüküm süren 'akademik oryantalizm'" şeklindeki ifadesinde görüldüğü üzere Ahmet Tahir Dayhan akademik oryantalizmin başlangıcını XVIII. yüzyılın sonuna tarihlendirmektedir. (Ahmet Tahir Dayhan, "İstişrak ile İstişhad Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 [2007]: 45). Bununla birlikte makalesinin devamında hadis çalışmalarına yoğunlaşan Dayhan'ın örnek olarak ele aldığı isimler daha ziyade XIX. yüzyılda eser vermiş oryantalistlerdir.

62 Ayrıca bk. Fatma Kızıl, "Siret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/2 (2015): 15. Batı'daki hadis çalışmalarının ve daha sonrasındaki modern tartışmaların türedi bir gelişme olarak tahfifi, genellikle başvuru bir tenkit yöntemidir. Elbette İslâm geleneğine nisbetle çok yeni iki yaklaşım söz konusuysa da neredeyse iki asırlık bir birikimin bizzatıhi 'yeni' olmadığını teslim etmek gerekmektedir. Bilhassa akademik oryantalizmin kendi içerisinde büyük oranda tutarlı bir geleneği mevcuttur. Bu nedenle, tahfiften ziyade muhatapların ciddiye alındığı esaslı bir tenkide yönelme ihtiyacı görmezden gelinmemelidir.

63 Carl Cavanagh Hodge (ed.), "Introduction", *Encyclopedia of the Age of Imperialism: 1800-1914*, I-II, Westport: Greenwood Press 2008, I, xxxv. Bu meselenin, sömürgeler bağımsızlığını elde etse de, Avrupa'nın gündeminden hiçbir zaman düşmediği

gibi “jeopolitik bilincin araştırma metinlerine dağılımı”⁶⁴ şeklinde tarif edilirse Batı’da İslâm ve hadis araştırmalarının başladığı XIX. yüzyılın, oryantalistlerin metinleri böyle bir ‘jeopolitik bilinçle’ ele aldıkları döneme tekabül ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁵ Özetle, bilhassa XIX. yüzyılda kendi çıkarları, tarihi tecrübesi, dünya görüşü ve değerlerini merkeze alan, bunları norm kabul ederek İslâm tarihi ve literatürünü bu norma göre inceleyen bir akademik faaliyet söz konusudur ve bu nedenle Avrupamerkezci bakış açısı oryantalizmin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedir. Bu bakış açısı ile irtibatlı olarak ırkçı teorilerin hemen her araştırma alanına sirayet ettiği görülmektedir. Öyle ki, karşılaştırmalı filoloji gibi tamamen objektif kriterlerden hareket etmesi beklenen bir sahada dahi dillerden hareketle bu dilleri konuşan ırklar hakkında özcü genellemeler yapılmıştır.⁶⁶ XIX. yüzyıl Avrupa düşüncesinin vurgulanması gereken bir diğer özelliği de pozitivizmin hâkimiyetidir. Bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ağırlığını hissettiren bu yaklaşım, bilhassa mucize ve vahiy gibi kavramlara başvurmaksızın anlamının güç olduğu İslâm dininin tarihini inceleyen oryantalistleri de etkilemiştir.⁶⁷ Söz konusu durum kaçınılmaz olarak hadis tarihlendirmelerinde de kendini gösterecektir.⁶⁸

Akademik oryantalizm bağlamında oryantalist cemiyetler, bu cemiyetler tarafından çıkarılan dergiler ve ardından tertip edilen kongrelerin kurumsallaşmaya katkısından bahsetmek gerekir.⁶⁹ Bu cemiyetlerden 1821’de Paris’te kurulan Société Asiatique, 1822’de yayın hayatına başlayan ve

söylenabilir (bk. Léon Buskens, “Introduction”, *Islamic Studies in the Twenty-first Century*, 11). Müslümanların idaresi meselesi sömürgecilerin işgal ettikleri bölgelerin hukukunu öğrenmelerini gerektirmiş, bu noktada oryantalistler devreye girmiştir.

64 Said, *Şarkiyatçılık*, 21.

65 Birçok oryantalistin sömürgecilerle birlikte çalıştığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu jeopolitik bilinç, de Goeje gibi sömürgelerde görev almayan oryantalistleri dahi etkilemiştir (Vrolijk, “Arabic Studies”, 19). Benzer bir değerlendirme daha ziyade metinlerle meşgul Alman oryantalizmi için de yapılabilir. Bununla birlikte Alman oryantalistlerin sömürgecilerle irtibatının İngiliz ve Fransızlar kadar güçlü olmaması ve bunun İslâmiyat araştırmaları açısından sonuçları hakkında bk. Kızıl, “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013): 313, dn. 56; Heschel, “The Rise of Imperialism”, 63, 66, 67.

66 Bunun elbette akla gelen ilk örneği Ernest Renan (ö. 1892) ise de Dozy’nin Araplar, Farslar hatta Amerika yerlileri hakkında zaman zaman dilleri ile irtibatlandığı ırkçı değerlendirmeleri de örnek olarak verilebilir (Brugman, “Dozy”, 73-75). Said’in karşılaştırmalı filoloji bağlamında, karşılaştırmanın betimleyici olmaktan ziyade değer yüklü olması hakkındaki yorumu için bk. Said, *Şarkiyatçılık*, 160.

67 Bk. Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press, 1998), 9; Vrolijk, “Arabic Studies”, 15.

68 Vahiy ve gayr-i metlûv vahiy kavramlarının reddinin hadis tarihlendirmelerine etkisi hakkında bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 38-40.

69 Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, 105.

yayınlanmaya devam eden *Journal Asiatique*'i çıkarmaya başlamıştır.⁷⁰ Londra'da 1823'de kurulan Royal Asiatic Society'nin 1834'de yayımlamaya başladığı dergi, *Journal of the Royal Asiatic Society* ismiyle, yine sırasıyla Amerika (1842) ve Almanya'da (1854) kurulan derneklerin çıkardığı dergiler *Journal of American Oriental Society* (JAOS) (1843) ile *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) (1847) bugün de yayımlanmaktadır.⁷¹ Sayıları çoğunlukla büyük bir cilt halinde yayımlanan ve İslâm medeniyeti dışındaki Doğu medeniyetleri hakkında da çok sayıda çalışmaya yer veren bu dergiler söz konusu dönemde oryantalistlerin ilgi alanının genişliği ve çalışmaların kapsamı hakkında bilgi vermektedir.⁷²

Sadece İslâmiyat alanı değil oryantalizmin diğer ihtisas sahalarında çalışmaları olan oryantalistleri bir araya getiren kongrelerin ilki 1873'de Paris'te International Congress of Orientalists (ICO) (Uluslararası Oryantalistler Kongresi) ismiyle düzenlenmiştir. 1976'da Meksika'da ve 1983'de Tokyo'da düzenlenen otuz ve otuz birinci kongrelerde ise International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa ismi kullanılmıştır. Otuz ikincisi 1986'da Hamburg'da toplanan kongre, bu tarihten itibaren International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS) ismiyle faaliyetine devam etmektedir.⁷³

Kongrelerin yanı sıra aralarındaki kişisel irtibatlar, ortak eğitim kurumları, projeler ve kütüphanelerle Batı'da İslâm araştırmaları başlangıcından itibaren sınırları aşan bir faaliyet olmuşsa da oryantalistleri eğitimlerini aldıkları ve

70 Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 105 vd.

71 Oryantalistlerin çıkardığı ilk süreli yayın ise Viyana'da 1809-1822 yılları arasında yayımlanan *Fundgraben des Orients* dergisidir (Said, *Şarkiyatçılık*, 53; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 104).

72 Almanya'da Arap filolojisi çalışmalarının kurucusu Heinrich Fleischer'in (ö. 1888) Leipzig Üniversitesi'nde danışmanlığında bitirilen yüz otuz bir doktora tezi, akademik İslâm araştırmalarının kısa sürede aldığı mesafeyi göstermektedir (Susanna Heschel, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", *New German Critique*, 39/3 [2012]: 97). Elbette bahsedilen doktora tezlerinin bugünküler gibi hacimli ve nitelikli olması beklenmemelidir. Goldziher de doktorasını Fleischer'in danışmanlığında tamamlamıştır. Nitekim Fleischer'den "muhterem hocam" şeklinde bahseder (Ignaz Goldziher, *The Zāhiris: Their Doctrine and their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, Leiden: Brill, 2008, xvi).

73 Bu kongreler, ilk kez 1905'de Cezayir'de düzenlenen kongre ile Avrupa dışına çıkmış, yirmi ikinci kongre ise 1951 yılında İstanbul'da düzenlenmiştir. 640 kişinin katıldığı bu kongrenin başkanlığını Zeki Velidi Togan (ö. 1970) yürütmüş, Louis Massignon (ö. 1962), Hamilton Gibb (ö. 1971), Alfred Guillaume (ö. 1965) ve Hellmut Ritter (ö. 1971) oturum başkanlığı yapmış, J. Hendrik Kramers (ö. 1951), Joseph Schacht (ö. 1969), Robert Brunschvig (ö. 1990) ve S. D. Goitein (ö. 1985) birer tebliğ sunmuştur. Kongre hakkında ayrıca bk. Zeki Velidi Togan, "XXII. Beynelmîl Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4 (1953): 1-38; Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", 314.

eserlerinin çoğunluğunu yazdıkları diller esas alınarak⁷⁴ Alman, Hollandalı, İngiliz ve Fransız oryantalistler şeklinde tasnif etmek mümkündür.⁷⁵ Zira oryantalistler eğitimlerini aldıkları dil vasıtasıyla o dili kullanan toplumun değerlerini ve dünya görüşünü de tevarüs etmiş, o dilin kavramlarıyla düşünerek çalışmalarını kaleme almışlardır. Dolayısıyla, eğitim dilinin düşünceye sirayetini reddetmek mümkün değildir.⁷⁶ Oryantalistlerin eğitimlerini aldıkları ve eserlerinin çoğunluğunu yazdıkları dillere göre belirlenen ekoller içerisinde öncelikle Fransa ve Hollanda İslâm araştırmalarında önemli birer merkez hâline gelmiştir.⁷⁷

Fransa, Goldziher'in "kendi döneminde Avrupa'nın Müslüman Doğu hakkındaki bilgisinin tecessüm etmiş hâli"⁷⁸ şeklinde övdüğü ve neredeyse bütün Avrupa ülkelerinden gelen oryantalistlere⁷⁹ hocalık yapan, Batı'da Arap dili bilimini Brockelmann'ın deyişiyle "yeniden yaratan"⁸⁰ Silvestre de Sacy'nin (ö.

74 Sadece eserlerini verdikleri dili dikkate almak meselâ Hollanda'da eğitim gören ve bu ülkede akademik faaliyetlerine devam eden fakat önemli eserlerini Fransızca yazan Dozy'yi Fransız oryantalistler arasında saymayı gerektirirdi. "Eserlerinin çoğunluğunu yazdıkları" yerine "en önemli eserlerini yazdıkları diller" ifadesini kullanmayı engelleyen ise Joseph Schacht (ö. 1969) olmuştur. Zira Schacht eserlerinin çoğunluğunu Almanca kaleme almışsa da en önemli eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'i (Oxford 1950) İngilizce yazmıştır. Bilindiği üzere Schacht, Nazizm'e tepki olarak 1934'de Almanya'dan ayrılmasından kısa süre sonra Almanca konuşmayı ve yazmayı bırakmıştır (George F. Hourani, "Joseph Schacht, 1902-69", *Journal of the American Oriental Society*, 90/2 [1970]: 164; Jeanette Wakin, "Additum: Joseph Schacht, 1902-69", *Journal of the American Oriental Society*, 90/2 [1970]: 168). Bu kararında kendisini İslâm hukuku çalışmalarına yönlendiren hocası, Nazi rejimine muhalefeti bilinen Gotthelf Bergsträsser'in (ö. 1933) şüpheli ölümünün etkili olduğu da ifade edilmektedir.

75 Oryantalizmi bu tür bir tasnifle inceleyen çalışma için bk. Fatma Kızıl, "İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi", *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 173-222. Leiden ve Paris'in etkisi için ayrıca bk. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 114. Eğitim ve yazın dili değil de bugünkü ulus devletlere göre yapılan bir tasnif çok faydalı olmayacaktır. Nitekim *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde, Sprenger ve Alfred von Kremer gibi oryantalistler hem "Almaya'da İslâm Araştırmaları" başlığı altında hem de Avusturya'daki İslâm araştırmaları hakkında bilgi veren kısımda ele alınmış, Joseph Schacht'tan ise "Alman müsteşrik" şeklinde bahsedilmiştir (Rıza Kurtuluş, "Almanya [Almanya'da İslâm Araştırmaları]", *DİA*, 2: 523; Davut Dursun, "Avusturya [İslâm Araştırmaları]", *DİA*, 4: 180).

76 Dil-epistemik cemaat irtibatı hakkında krş. Hüsametdin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyoloji Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007, 35-36, 101, 102. Ayrıca bir sosyalizasyon süreci olarak eğitim ve epistemik cemaat irtibatı, eğitimle epistemik cemaatin düşünme tarzının aktarımının sağlaması hakkında da bk. Arslan, *Epistemik Cemaat*, 110-114

77 Daha önce, XVI. yüzyılda Guillaume Postel'in Arapça öğrenimine katkısı da hatırlanabilir.

78 Goldziher, *The Zāhiris*, 1.

79 Gustav Flügel (ö. 1870), Heinrich Fleischer, Gustave Weil ve Amerikalı oryantalist Edward Salisbury (ö. 1901) Fransa'da Silvestre de Sacy'den istifade etmiş isimlerden yalnızca birkaçıdır.

80 Brockelmann, "Almanya'da Oryantalistik Çalışmalar", 161. Johann Fück'e göre de

1838) başında bulunduğu Arapça dil kürsüsü nedeniyle bir merkez olma vasfını edinmiştir. Daha sonraki aşamada Fransa'da İslâmiyat sahasındaki araştırmaların bilhassa Kuzey Afrika ve teşekkül sonrası İslâm tarihine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Hollanda ise İslâm araştırmalarında öne çıkan ve bugün de faaliyetini sürdüren Leiden Üniversitesi ve üniversiteye bağlı çok önemli Arapça yazmaları ihtiva eden kütüphanesiyle, birçok oryantalisti bir araya getirmiş, bu kurumlar vasıtasıyla yetiştirdiği oryantalistlerle Batı'da akademik İslâmiyat araştırmaları geleneğinin teşekkülünde önemli bir rol üstlenmiştir.⁸¹ Bugün üçüncü edisyonu neşredilen *The Encyclopaedia of Islam* oryantalistlerin diğer birçok çalışması gibi çok uluslu bir proje olmakla birlikte Brill Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Yine Brill tarafından yayımlanan Hollandalı oryantalist Arent Jan Wensinck'in (ö. 1939) başlattığı ve birçok ülkeden oryantalistin⁸² son cildinin 1969'da, fihristlerin ise 1988'de yayımlanması ile tamamladığı *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* (I-VIII) da yakın zamana kadar hadis çalışmaları için vazgeçilmez bir kaynak görevi üstlenmiştir. *Concordance* projesine 1961'de dâhil olan ve Türkiye'de de çalışmalarıyla tanınan G. H. A. Juynboll (ö. 2010) Hollanda'da yakın dönemdeki hadis çalışmalarından bahsederken unutulmaması gereken en önemli isimdir.⁸³

Hollanda ve Fransa'nın önemli rolüne rağmen Batı'da akademik İslâm ve özelde hadis araştırmalarına en önemli katkıları yapan oryantalistler arasında Almanlar ön plana çıkmış, tarihî tenkid başta olmak üzere Kitâb-ı Mukaddes tenkidi şemsiyesi altına giren XVIII. ve XIX. yüzyıla hâkim Aydınlanma değerlerinin ürünü⁸⁴ çeşitli yöntemler kaynaklara ilk kez bu oryantalistler tarafından uygulanmıştır.⁸⁵ Alman oryantalistler arasında İslâm kaynakları ve hadislerle yaklaşımlarında daha az şüpheli bir damar başlangıçtan itibaren mevcut olmuştur. Nitekim aşağıda kendileri hakkında bilgi verilecek mutavassıt oryantalistler bu çizginin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. İslâmiyat sahasında önemli bir kısmı yahudi⁸⁶ olan çok sayıda oryantalist yetiştiren Alman

Sacy'nin asıl başarısı, Arapça'yı ilâhiyattan bağımsız bir araştırma disiplini hâline getirmesidir (Ursula Wokoeck, *German Orientalism: The Study of Middle East and Islam from 1800 to 1945* [Londra-New York: Routledge, 2009], 87).

81 Buskens, "Introducción", 12.

82 Muhammed Fuâd Abdülbâki'nin (ö. 1968) katkısı da unutulmamalıdır.

83 Bk. Fatma Kızıl, "Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert", <https://islamansiklopedisi.org.tr/juynboll-gualtherus-hendrik-albert> (eriş. tar. 12 Mart 2019).

84 Bk. Reinhard G. Kratz, "Eyes and Spectacles: Wellhausen's Method of Higher Criticism", *Journal of Theological Studies*, 60/2 (2009): 386.

85 Fakat bu, ne bütün yöntemlerin İslâm kaynaklarına uygulandığı ne de uygulananların aynı şekilde transfer edildiği anlamına gelmemektedir. Konu ile ilgili "İsnad Tenkidinin Yetersizliği ve Metin Tenkidinin İhmal Edildiği İddiası" başlığı altında bilgi verilecektir.

86 1933 yılında, Doğu Dilleri Kürsülerinin yüzde yirmi beşinin yahudi oryantalistlerden müteşekkil olması hakkında bk. Heschel, "The Rise of Imperialism", 84. Daha önce bahsedilen Fleischer'in danışmanlığında bitirilen yüz otuz bir doktora tezinin elli

oryantalist geleneğin hadis sahasındaki en önemli isimleri arasında ise başta Ignaz Goldziher, Joseph Schacht (ö. 1969) olmak üzere Türkçe'ye de çalışmaları tercüme edilen muasır Batılı araştırmacılar Josef van Ess,⁸⁷ Harald Motzki (ö. 2019), Gregor Schoeler ve Andreas Görke sayılmalıdır. Bu isimler arasında akademik İslâm ve hadis araştırmaları söz konusu olduğunda oryantalist paradigmanın bugünkü şeklini almasında, Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht en etkili iki isim olmuştur. Kendilerinden sonra hadis, siyer ve fıkıh ilimleri başta olmak üzere İslâmiyat sahasında yazan her oryantalist kendilerine atıf yapmış, onların görüşlerinden değişen boyutlarda ama mutlaka etkilenmiştir.

Goldziher, haklı olarak Batı'da akademik hadis çalışmalarının başlangıcı kabul edilen *Muhammedanische Studien*'inin (I-II, Halle 1889-90) ikinci cildinden önce 1884'te yayımlanan *Die Zâhiriten* isimli çalışmasında bilhassa bâb başlıklarında *Sahîh-i Buhârî* nüshalarının farklılıkları gibi çeşitli teknik meselelere kısaca değinmesinin yanı sıra ele aldığı konuları *Sahîhayn*'dan birçok örnek üzerinden tartışmış, bu kadar geniş çapta hadis kullanımı açısından oryantalistler arasında bir ilk olmuştur. Kendi dönemine kadar İslâmî ilimler sahasında neşredilmiş hemen her kaynak ve çok sayıda yazmadan istifade ettiği anlaşılan Goldziher'in, değindiği hadis meselelerinin çeşitliliği bakımından da Batı'da hadis çalışmalarının ilk ismi kabul edilmesi yerindedir. Tam bir belirleme yapmadığı sınırlı sayıda rivayet hariç hadislerin İslâm tarihinin ilk iki asırdaki gelişmelerin ürünü olduğu şeklindeki görüşüyle Batı'da hadis literatürüne bakışı temelden değiştirmiş, müslümanların muteber kabul ettiği kaynaklardaki hadislerin bu özelliği taşımadığını iddia etmiştir.⁸⁸ Goldziher için İslâm, inanç ve ibadet esasları itibarıyla zaman içinde tekâmül eden bir dindir ve dolayısıyla bu

bir tanesi yahudi öğrenciler tarafından kaleme alınmıştır (Heschel, "Orientalist Triangulations", 155). Makalede, Alman oryantalistlerin arasındaki çok sayıda yahudi oryantalistin bulunduğu ifade edilmesi, XIX. yüzyılın ilk yarısında birçoğunun küçük yaşta itibaren "yeşiva" adı verilen dinî okullarda eğitim almaları, şifahî rivayet ve dinî hukuk gibi kavramların kültürlerinin bir parçası olması ve oryantalist paradigma içerisinde yer almalarına rağmen bizzat XIX. yüzyıl oryantalizminin ırkçı söylemine maruz kalmaları (anti-semitizm) ve üniversitelerde görev almak da dâhil birçok haklarının dinî kimlikleri nedeniyle ellerinden alınmasının çalışmaları üzerindeki muhtemel etkileri üzerine düşünülmesini sağlamaktır ki Batı'da yahudi-Alman oryantalist geleneği inceleyen birçok çalışma bu hususların üzerinde durmaktadır.

87 Şimdiden klasikleşmiş en önemli çalışması *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (I-VI, Berlin 1991-1997) İngilizce'ye çevrilmiş (I-V, 2016-2019) ve bu çeviri Brill Yayınları tarafından bir veri tabanı hâlinde kullanıma açılmıştır (<https://referenceworks.brillonline.com/browse/theology-and-society-online> [eriş. tar. 14 Mart 2019]).

88 Goldziher'in görüşlerinin, Batı'da hadisin yanı sıra İslâmî ilimler araştırmalarının temellerini oluşturması hakkında bk. Lawrence I. Conrad, "The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1990): 225.

tekâmül hadislerde ifadesini bulmuştur. Onun hadisleri hicrî ilk iki asırdaki dinî, tarihî ve sosyal gelişmelerin bir neticesi⁸⁹ kabul eden temel tezi, hadislerin ortaya çıktığı dönemleri belirleme yani tarihlendirme meselesinin ortaya çıkışına neden olmuştur. Ondan önce hadislerin önemli bir kısmını uydurma kabul etmekle birlikte hadis tenkidinin başlangıcı, isnad kullanımı gibi klasik literatürdeki bilgileri genel hatlarıyla kabul eden ilk oryantalistlerin aksine, Goldziher sonrası bu bilgilerin tamamı şüpheli görülmüştür.

Muhammedanische Studien'den altmış yıl sonra yayımladığı *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950) adlı kitabında Schacht ise merfû ahkâm hadislerinin tamamının, siyerle ilgili haberlerin de önemli bir kısmının sıhhatini reddedecektir. Böylece Goldziher'in çalışmalarından sonra bir öncül olarak benimsenmeye başlanan aksi ispat edilene kadar hadisleri uydurma kabul etme ilkesinin Batı'da yerleşik bir kaide hâline gelmesini sağlamıştır.⁹⁰ Bu ilkenin yerleşik hâle gelmesinin neticesi ise Batı'da bir hadisin uydurma olduğunu değil de otantik veya sahih⁹¹ olduğunu öne sürenlerin iddialarını ispat etmelerinin beklenir hâle gelmesi, dolayısıyla sıhhat tartışmalarında dengenin şüphecilerin lehine değişmesidir. Schacht'la muasır ve ondan sonra gelen birçok oryantalist görüşlerini tenkit etmişse de çizdiği genel çerçeve reddedilmemiş, üstelik görüşleri oryantalist paradigma içerisinde revizyonist çizginin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

İngiliz oryantalistlerin öncelikle bahsedilmesi gereken özellikleri ise henüz XVII. yüzyıldan itibaren misyonerlik faaliyetleriyle meşguliyetleri ve bilhassa siyer sahasındaki çalışmalarıyla tanınan William Muir, David Margoliouth (ö. 1940), Alfred Guillaume (ö. 1965), James Robson (ö. 1981), Montgomery Watt (ö. 2006) gibi isimlerden müteşekkil bir oryantalist çizginin mevcudiyetidir. 1977 sonrası kaynaklara aşırı şüpheci yaklaşan revizyonistlerden John Wansbrough (ö. 2002) ve Michael Cook School of Oriental and African Studies'te (SOAS) uzun süre görev yapmış, Patricia Crone (ö. 2015) da doktorasını Bernard Lewis'in danışmanlığında⁹² bu kurumda tamamlamış ve 1997'de Amerika'ya gidene kadar akademik kariyerine İngiltere'de devam etmiştir.

89 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 2 cilt, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (Albany: State University of New York Press, 1977), 2: 19.

90 Schacht'ın oryantalist paradigmadaki etkisi hakkında bk. Kızıl, *Müşterek Râvî*, 66-71. Bu görüşe itiraz ederek haberlerin aksi ispat edilene kadar doğru bilgi verdiği ilkesinden hareket etmek gerektiği görüşündeki oryantalistler bulunmakla birlikte azınlıkta kalmışlar ve Schacht etkisi nedeniyle genellikle "hukukî rivayetler dışındakiler" gibi kayıtlamalar yapmak zorunda kalmışlardır.

91 "Otantik" ve "sahih" terimlerinin aynı anlama gelmemesi hakkında bk. Kızıl, *Müşterek Râvî*, 23 vd. Bu konuda ileride "Siyer-Megâzi ve Hadis Literatürü Kaynaklarında Yer Alan Haberlerin Güvenilirlik Sorunu ve Otantik Öz Anlayışı" başlığı altında, otantik öz bağlamında daha fazla bilgi verilecektir.

92 Lewis, Cook'un da hocasıdır.

Oryantalistlerin yukarıdaki gibi ülkelere göre yapılan tasnifinin yanı sıra kaynak kullanımları ve bu kaynaklar hakkındaki genel tavırları, takip ettikleri metotlar ve ulaştıkları sonuçlar gibi ölçütler dikkate alınarak belirlenebilecek temel eğilimlerine göre bir tasnif de mümkündür. Aşağıda bu tasnif hakkında bilgi verilecektir.

A. Oryantalist Paradigma İçerisinde Ana Eğilimler

Oryantalistlerin, temel eğilimlerine göre tasnifiyle ilgili netleştirilmesi gereken yön, bu temel eğilimlerin oryantalist paradigmanın sınırları içinde var olması, dolayısıyla aralarındaki farklılıklara rağmen ortak bir öncüller kümesine dayanmalarındır. Söz konusu eğilimleri içine alan bir paradigmadan/gelenekten bahsedilmesini; hâlâ üniversitelerde ilgili bölümlerde okutulan, XIX. yüzyılda kaleme alınmış kendi klasikleri ve ders kitaplarının (textbook) mevcudiyeti;⁹³ oryantalistler arasında daha önce işaret edilen kurumlar, hoca-talebe ilişkileri, seyahat ve yazışmalarla oluşmuş irtibatlar; karşılıklı atıf örgüsü;⁹⁴ ortak standart ve öncüller, çoğu zaman değer ve inançlar; terminoloji birliği⁹⁵ ve süreklilik⁹⁶ mümkün kılmaktadır. Neticede, Batı'da hadis çalışmaları açısından bir gelenek⁹⁷ veya 'epistemik cemaat' teşekkül etmiştir ve hangi gruba dâhil edilirse edilsin bütün oryantalistler bu epistemik cemaatin mensubu olarak kaynakları değerlendirmektedir.⁹⁸ Bu epistemik cemaat içerisinde öncüller,

93 Ders kitaplarının epistemik cemaatin oluşumundaki etkisi hakkında bk. Arslan, *Epistemik Cemaat*, 114-117. Dale F. Eckelamn 1964 yılında McGill Üniversitesi'nde girdiği ilk İslâm Tarihi dersinde kendilerine temel metinlerin Nöldeke, Goldziher gibi oryantalistler tarafından yazıldığı ve onlara düşenin sadece şerh ve tashihten ibaret olduğunu söylediğini aktarır (Dale F. Eckelamn, "The Underneath of Academic Life: Gudrun Krämer and Islamic Studies Today", *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies Studies in Honour of Gudrun Krämer*, ed. Bettina Gräf v.d.gr. [Leiden: Brill, 2018], xxvi vd.).

94 Krş. Said, *Şarkiyatçılık*, 32; Arslan, *Epistemik Cemaat*, 131-132.

95 Arslan, *Epistemik Cemaat*, 2, 105.

96 Sonraki oryantalistler, seleflerinin iddialarını muhtemel nihai sonuçlarına götürmelerinin yanı sıra (Kızıl, *Müşterek Râvi*, 57-63), oryantalist geleneğin başındaki herhangi bir ismin eserinde kısaca dile getirdiği bir iddiayı müstakil çalışmalarda ele almışlardır.

97 Geleneğin dinî yönü ağır basmakla birlikte isabetli bir tanımı için bk. Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 1 vd. Oryantalistler bir dinî topluluk olmasa da başlangıçta hem ortaçağ Hristiyanlarının İslâm algısının tevarüs edilmesi açısından hem de sonraki dönemde yahudi ve hristiyan bugün için de seküler olmaklıkla dinle ilgili aşağı yukarı ortak bir yaklaşımları olması açısından çok serbest anlamda bir dinî topluluktan bahsedilebilir.

98 Said, oryantalizmin bir epistemik cemaat olarak nasıl işlediğini güzel bir şekilde özetler (Said, *Şarkiyatçılık*, 214). Wael b. Hallaq, oryantalizmi kendini tekrar tekrar üreten, kapalı epistemolojik bir ağ şeklinde niteler (Wael b. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2/1 [2002-2003]: 30) ve bunu bir tenkit olarak dile getirir. Fakat benim kanaatim oryantalist geleneğin öncülleri, yöntemleri, iddiaları

yöntemler ve bu yöntemlerle ulaşılan genel sonuçlar/tarihlendirmeler dikkate alınarak şüpheci, revizyonistler ve mutavassıtlar şeklinde üç temel eğilim belirlenebilir.⁹⁹ Bununla birlikte aynı eğilime sahip iki şüphecî, mutavassıt veya revizyonist oryantalistin kendi içindeki farklılıkların her zaman tahmin edilenden daha fazla olduğu da belirtilmelidir. Hatta aynı eğilime sahip olanlar bir tarafa farklı eğilimlerdeki oryantalistlerin görüşleri arasında dahi zaman zaman tedâhüller bulunabilmektedir. Meselâ hadis literatürüne yaklaşımı açısından mutavassıt denilebilecek bir oryantalistin Kur'an'la ilgili görüşleri açısından revizyonistlere yaklaştığı görülebilmektedir.

İşaret edilen tedâhül nedeniyle tasnifin gerçekten işlevsel olup olmadığı sorgulanabilir. Fakat paradoksal olarak bizzat bu tedâhüller nedeniyle tasnif yapılması gerekmektedir. Zira yazdığı birçok çalışma okunmadan yalnız bir makalesi hatta ansiklopedi maddesine dayanarak bir oryantalist hakkında 'ılımlı', 'munsıf', 'müteşeddîd' gibi değer yüklü nitelemeler yapılabilmektedir. Hâlbuki söz konusu oryantalistin genel tavrı o maddede ifade ettiğinden farklı olabilmekte, ayrıca 'munsıf', 'müteşeddîd' gibi değerlendirmelerin genellikle üslûptan hareketle yapıldığı, bu durumun da asıl iddiaların sağlıklı şekilde tesbitini engellediği görülmektedir.¹⁰⁰ Bu nedenle üçlü tasnif, bir oryantalistin genel tutumu hakkında okuyanlara kısa yoldan bir fikir vermesi, eserlerinden nasıl ve ne ölçüde istifade edilebileceğini göstermesi açısından gereklidir. Elbette unutulmaması gereken yukarıda da vurgulandığı üzere üçlü ayırmada hangi gruba dâhil edilirse edilsin bütün araştırmacıların 'oryantalist' olmaları, diğer bir ifadeyle oryantalist paradigma denilen kavramsal ve kuramsal çerçevenin dışına çıkmamalarıdır.

Bugün Batı'da İslâm ve hadis çalışmalarında daha ziyade revizyonist ve mutavassıtların ağırlığının olduğu söylenebilir.¹⁰¹ Revizyonistler denildiğinde öncelikle 1977'den itibaren yayımladıkları çalışmalarda, İslâm tarihinin kendilerinden önceki şüphecî oryantalistlerin dahi kabul ettiği kronolojisini reddederek, diğer din mensuplarının kaleme aldığı muasır veya yakın tarihli Grekçe, Süryanice ve Ermenice kroniklerin¹⁰² yanı sıra kitâbeler, sikkeler gibi

ve ulaştığı sonuçlar nedeniyle tenkit edilmesidir, gelenek olduğu için değil. Zira her akademik faaliyet kaçınılmaz olarak bir epistemik cemaat içerisinde gerçekleşir.

99 Daha önceki çalışmalarda bu tasnif, birçok kez ele alındığı için burada detaylarına girilmeyecektir. Söz konusu tasnif ve dayandığı öncüller için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi*, 25-57. Ayrıca bk. a.mlf., "İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi", 203-4.

100 Bilhassa XIX. yüzyıl oryantalistlerinin siyasî görüşleri, sömürgecilerle irtibatları meseleyi karmaşık hâle getirmekte, bu nedenle ılımlı veya müteşeddîd gibi esasen ideolojik tasvirler akademik yaklaşımlar arasındaki farkları görmeyi engellemektedir.

101 Bunun en önemli istisnası 2010'da ölen ve Goldziher-Schacht çizgisini takip eden G. H. A. Juynboll'dür.

102 Müslümanların kaleme aldıkları eserlerde taraflı bir yaklaşım sergileyecekleri iddiasıyla gayri müslim kaynaklara başvurulması gerektiği şeklindeki görüşe

arkeolojik delillerden hareketle yeniden yazılması gerektiğini iddia eden, İslâm'ın başlangıcını özelde Mekke genelde ise Arap yarımadası dışında arayan John Wansbrough ile ondan etkilendiği anlaşılan Patrica Crone ve Michael Cook'un öne sürdüğü, daha sonraki aşamada Yehuda D. Nevo (ö. 1992) ve Judith Koren'in dile getirdiği görüşleri paylaşan oryantalistler kastedilmektedir.¹⁰³ Esasen İslâm tarihi ve hadis kaynaklarına yazıldıkları dönemin ideolojisi ve siyasî eğilimlerinden etkilendiklerini savunarak şüpheyi yaklaşmak akademik oryantalizmin ilk isimlerinden itibaren görülen bir tavidir. Fakat İslâm hakkındaki bilgilerin yalnız diğer din mensuplarının muasır kaynaklarından ve kitâbe, mezar taşları, sikke gibi arkeolojik delillerden edinilmesi gerektiği iddiası revizyonistlere aittir.¹⁰⁴ *Hagarism* (Cambridge 1977) isimli kitaplarında İslâm'ın müstakil bir din olarak değil daha ziyade Yahudilik içinde Mesihçi bir hareket şeklinde başlayıp Emevîlerle müstakil bir din olduğunu iddia eden Crone ve Cook 2006 yılında kitaplarının temel tezinden vazgeçtiklerini ifade etmişlerse de¹⁰⁵ bu iki oryantalistin İslâm kaynakları ve bilhassa hadislere karşı aşırı şüphecî yaklaşımlarını terk ettikleri anlamına gelmemektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte Crone'un hicrî I. yüzyıla ilgili İslâm kaynaklarındaki bütün bilgiyi tamamen göz ardı etme ve sahte kabul etme yaklaşımından vazgeçtiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

yöneltebilecek, bu müelliflerin İslâm aleyhtarlığının da tahriflere neden olabileceği şeklindeki aşıkâr tenkidin yanı sıra bilhassa Doğu Hristiyanları tarafından yazılan kaynaklarda Hz. Peygamber ve İslâm ile ilgili o dönemde herkesçe bilinen konularda bilgi vermeye ihtiyaç duymamış olmaları ihtimali de dikkate alınmalıdır. Söz konusu durum bilhassa *e silentio* argümanları (sessizlik delili) fazlaca kullanan oryantalistlerin, bu eserlerde kendisinden bahsedilmeyen bazı uygulama, kurum ve kişilerin tarihiliğini sorgulaması ve reddetmesine neden olabilir. Benzer bir değerlendirme için bk. Bennett, *In Search of Muhammad*, 80.

103 Bu oryantalistlerin tamamı revizyonist şeklinde nitelense de söz konusu niteleme, bütün görüşlerinin benzer olduğu anlamına gelmemektedir.

104 Hollandalı muasır oryantalist Pieter Sjoerd van Koningsveld, beş farklı revizyonist yaklaşımdan bahsetmektedir. Burada mevzu edilenler, Van Koningsveld'in bahsettiği üçüncü ve dördüncü yaklaşımlardır (P. S. van Koningsveld, "Revisionism and Modern Islamic Theology", *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 1 [2010]: 18-19). Burada anılanlar dışında Norman Calder (ö. 1998), Gerald R. Hawting, Herbert Berg ve Aaron Hughes da revizyonist oryantalistler arasına dâhil edilmesi gereken isimlerden birkaçıdır. Bu isimlerin revizyonist olarak nitelenmesi daha önce de ifade edildiği üzere her meselede aynı düşündükleri anlamına gelmemektedir. Meselâ Berg, Wansbrough'un Kur'an'ı çok geç döneme tarihlendirmesine katılmamaktadır.

105 Crone ve Cook'la yapılan mülâkatlar için bk. Ali Khan, "Hagarism: The story of a book written by infidels for infidels", <https://ssrn.com/abstract=944295> (6 Mart 2019).

106 Meselâ çağdaş oryantalistlerinden Sean W. Anthony, 2014 yılında Crone'un görev yaptığı enstitünün (Institute for Advanced Studies) bağlı olduğu Princeton Üniversitesi'nde geçirdiği zaman zarfında Crone'un radikal şüpheciliğini terk ettiğine dair bir izlenim edinmediğini ifade etmektedir (<https://twitter.com/shahanSean/status/1087720122989625344> [22 Ocak 2019])

107 Bk. Patricia Crone, "What do we actually know about Mohammed?", <http://www.>

Revizyonistlerin aşırı şüpheci tavırları, şüpheci oryantalistler de dâhil olmak üzere çok sayıda oryantalist tarafından tenkit edilmiştir. Meselâ Juynboll, henüz 1975'te Crone ve Cook'un *Hagarism* yayımlanmadan önce sundukları bir tebliğden hareketle gayri müslim kaynakları gereğinden fazla dikkate aldıklarını fark etmiştir.¹⁰⁸ İslâm tarihi kronolojisinin genel hatlarıyla kabul etme taraftarı olan Juynboll'un bilhassa Wansbrough'un *Quranic Studies*'ine yazdığı değerlendirme yazısında onun revizyonistlerin temel görüşlerine itirazlarını görmek mümkündür.¹⁰⁹ Birçok oryantalist tarafından yöneltilen sert tenkitlere rağmen revizyonistlerin İslâm kronolojisi ve Kur'an ile ilgili iddiaları bilhassa 2000 sonrası tekrar dile getirilmeye başlanmıştır.¹¹⁰ Revizyonist olmamakla birlikte Fred Donner ve hatta P. S. van Koningsveld gibi isimlerin de İslâm'ın, Kur'an'da bütün peygamberlerin ortak mesajını benimseyen ekümenik bir dinî hareket olarak İslâm'dan, Emevîler döneminde "İslâmiyet"e dönüşümü hakkındaki görüşleri revizyonizmin sanıldığından daha etkili olduğunu göstermektedir.¹¹¹ Bununla birlikte iki oryantalistin aynı zamanda revizyonistlere yönelik şiddetli tenkitlerinin varlığı da ifade edilmelidir. Bu durum ise daha önce ifade edildiği üzere oryantalistler hakkında değerlendirmede bulunmadan önce

opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp (14 Ağustos 2009).

108 G. H. A. Juynboll, "Introduction", *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll (Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University, 1982), 4.

109 G. H. A. Juynboll, "Wansbrough, J., 'Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation' (Book Review)", *Journal of Semitic Studies*, 24 (1979): 293-296.

110 Günter Lüling'in (ö. 2014) 1974'de yayımladığı kitabı ancak 2003'te İngilizce'ye çevrilmiş, Wansbrough'un 1977'de yayımlanan *Quranic Studies*'i 2004 yılında Andrew Rippin (ö. 2016) tarafından, 1978'de yayımlanan *The Sectarian Milieu* ise 2006'da Gerald R. Hawting tarafından yeni notlar eklenerek tekrar basılmıştır.

111 Van Koningsveld, "Revisionism", 14, 15. İlk müslümanları "inanamlar hareketi" şeklinde niteleyen ve bu harekete Ehl-i Kitâb'ın da dâhil olduğu kanaatindeki Donner'a göre bu hareket mensupları kendilerini "mü'minûn" şeklinde adlandırmış ve ancak milâdî VII. yüzyılın sonlarına doğru kendilerini Ehl-i Kitâb'dan temyiz etmeye başlamıştır. Donner, ancak bu aşamada, grubun kendisini artık teknik anlamıyla son dine inanamlar mânasında "müslimûn" şeklinde nitelediğini iddia eder. Donner, Abdülmelik b. Mervân'la nihai hâlini alan bu değişimi başlatan ve hızlandıran kişi olarak Mervân b. Hakem'e (684-685) işaret etmektedir (Fred M. Donner, "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," *Al-Abhath*, 50-51 [2002-2003]: 9-53; a.mlf., "Was Marwan ibn al-Hakam the First 'Real' Muslim", *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies Understanding the Past*, ed. Sarah Bowen Savant ve Helena de Felipe [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014], 111-112). Finlandiyalı oryantalist Ilkka Lindstedt de Donner gibi "mü'minûn"dan "müslimûn"a bir geçiş olduğu kanaatindedir. Fakat ona göre İslâm zaman içerisinde tekâmül etmişse de başlangıçtan itibaren müstakil bir dindir ki Lindstedt bu yönüyle revizyonistlerden ayrılmaktadır (Ilkka Lindstedt, "*Muhâjirûn* as a Name for the First/Seventh Century Muslims", *Journal of Near Eastern Studies*, 74/1 [2015]: 67). Crone ve Cook'un *Hagarism*'deki iddiası ise Lindstedt'in de ifade ettiği üzere "müslimûn"un, Hâcer'in soyundan gelenler ve hicret edenler anlamında "muhâcîrûn"un yerini aldığı şeklindedir (Crone ve Cook, *Hagarism*, 8-9).

genel yaklaşımlarını tesbit etmek üzere eserlerinin bütüncül bir yaklaşımla incelenmesinin önemini göstermektedir. Revizyonistlerin dışında diğer birçok oryantalistin İslâmiyet'in teşekkülü açısından Emevîler ve bilhassa ikinci büyük fitnenin (60-73/680-692) yaşandığı Abdülmelik b. Mervân (685-705) dönemine vurgu yapmaları ise yakın döneme kadar Hz. Peygamber'in açıkça "resûl" olarak nitelendiği en eski arkeolojik delillerin bu dönemden kalmasının bir neticesidir. 1990 sonrası ortaya çıkan yeni arkeolojik deliller ve tesbit edilen Kur'an mushaflarının yanı sıra bilhassa revizyonist oryantalistlerin tercih ettiği gayri müslimlere ait, 634 ve 640 yılında yazıldığı kabul edilen reddiye ve kroniklerdeki atıflar¹¹² bu yaklaşımın değişmesinin gerekliliğini göstermektedir.¹¹³ Bununla birlikte arkeolojik kalıntılar, sikke, kitabe ve resmi vesika gibi maddî ve belgesel nitelikteki kaynakları, çoğu durumda müellif nüshası bulunmayan ve bulunduğu durumlarda da yazarının kendi kişisel eğilim ve önyargıları kadar dönemin ruhu ve siyasî atmosferinden etkilenmesi nedeniyle belgesel niteliğinin zarar gördüğü iddia edilen yazılı (literary)¹¹⁴ kaynaklara tercih etme refleksi de revizyonistler başta olmak üzere oryantalistler arasında her zaman varlığını koruyacak gibi görünmektedir.¹¹⁵ Hâlbuki Vedâd el-Kâdi gibi belgesel nitelikteki kaynaklarla yazılı kaynakların mukayesesini yapan isimler iki tür kaynak arasındaki örtüşmeye işaret etmektedir.¹¹⁶ Buna rağmen revizyonistlerin belki en büyük 'başarısı' aşırı şüpheciliği oryantalist paradigmanın hâkim yaklaşımı hâline getirmeleri olmuştur.¹¹⁷ Hatta Stephen Humphreys, *Hagarism*'in Batı'da

112 Hoyland, *Seeing Islam*, 55, 120. Ayrıca bk. Gregor Schoeler, *Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, çev. Uwe Vagelpohl, ed. James E. Montgomery (New York-Londra: Routledge, 2011), 11, 14 vd. Schoeler, Thomas Kuhn'dan (ö. 1996) ilham alarak son dönemde ortaya çıkan bu delillerin revizyonist paradigmanın sonunu getirecek bir kriz ortaya çıkaracağı kanaatindeyse de bugün revizyonizmin ilk formu ile olmasa dahi "aşırı şüphecilik" şeklinde oryantalist paradigma içerisinde hâkim eğilimdir. Schoeler'in aksi yöndeki değerlendirmesi için bk. Schoeler, *Biography*, 9, 13.

113 Arkeolojik delillerin yoruma muhtaç olmaları ve parça parça mahiyetleri nedeniyle bütün tartışmaları sona erdireceği şeklindeki pozitivist anlayışın isabetli olmaması hakkında bk. Sean W. Anthony, "Early Arabo-Islamic Epigraphy and the Positivist Fallacy: A Brief Communication", *Al- 'Uṣūr al-Wuṣṣā*, 26 (2018): 202, 205, 207. Ayrıca krş. Lena Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 26-28.

114 "Yazılı" kelimesi oryantalistlerin metinlerinde "literary" ile kastedilene tam karşılık gelmediği için orijinali de eklenmiştir (Andreas Görke, şahsî yazışma, 3 Nisan 2015).

115 J. Koren ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 89-91. Ayrıca bk. Andreas Görke, "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak [Hz.] Muhammed'in Araştırmasında Beklentiler ve Sınırlar", çev. Fatma Kızıl, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2015): 207-208; Salaymeh, *Beginnings*, 24.

116 Wadâd al-Qâdi, "In The Footsteps Of Arabic Biographical Literature: A Journey, Unfinished, In The Company Of Knowledge", *Journal of Near Eastern Studies*, 68/4, 2009: 250-251.

117 Krş. Harald Motzki, "The Question of Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered:

İslâm araştırmaları üzerinde neredeyse, Ignaz Goldziher'in *Muhammadanische Studien*'i veya Julius Wellhausen'ın (ö. 1918) *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*'ı (Berlin 1889) kadar etkili olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

İslâm kaynaklarına şüpheciler ve revizyonistlerden daha fazla itimat eden mutavassıt oryantalistlerin genel özelliklerine bakıldığında isnad-metin analizi (isnad-cum-matn analysis) yoluyla erken hadis tarihlendirmelerine ulaştıkları, erken tarihli anlamında otantik hadisleri kabul ettikleri, cerh-ta'dille ilgili bilgileri değilse de ricâl literatürünü kullandıkları,¹¹⁹ Kur'an'ın mevsukiyetini tartışmadıkları görülmektedir. Mutavassıt oryantalistlerden Harald Motzki (ö. 2019) ve Gregor Schoeler,¹²⁰ 1996 yılından itibaren eş zamanlı olarak isnad-metin analizlerini yayımlamaya ve bu metodun uygulama tekniklerini geliştirmeye başlamışlardır.¹²¹ Motzki'nin çalışmaları hadis, İslâm hukuku ve siyer sahalarında iken, Gregor Schoeler ağırlıklı olarak siyer rivayetlerini incelemektedir. Bugün söz konusu yöntemle hadisleri analiz eden oryantalistler arasında Andreas Görke, Nicolet Boekhoff-van der Voort, Ulrike Mitter, Sean W. Anthony, Pavel Pavlovitch, J.J. Scheiner, L. Yarbrough gibi isimler yer almaktadır.¹²² İsnad-metin analizinden hareketle hadis tarihlendirmesi yapmak mutavassıt oryantalistlerin ayırt edici özelliğiye de isnad-metin analizi tek başına bir hadisi erken döneme tarihlendirmeye yetmeyebilir. Analizin sonuçlarında asıl etkili olan varyantların ve râvi tasarruflarının nasıl yorumlanacağıdır. Motzki ve Schoeler'in erken tarihlendirmelerinde bu tür metin farklılıklarını çoğu durumda rivayetin zaman içerisinde gelişmesi veya ideolojik nedenlerle tahrifi yerine -ki bu oryantalist

A Review Article", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden-Boston: Brill, 2003), 211.

118 R. Stephen Humphreys, "The Scholarship of Michael A. Cook: A Retrospective in Progress", *The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Asad Q. Ahmed v.dğr. (Leiden-Boston: Brill, 2011), xxiii.

119 Motzki analizini destekleyici olarak cerh-ta'dil literatürünü de kullanabilmektedir. Meselâ bk. Harald Motzki, "The Prophet and the Cat", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 52.

120 Schoeler, isnad-metin analizi konusunda J. H. Kramers ve Josef van Ess'i selefleri arasında zikreder (Schoeler, *Biography*, 146, dn. 176).

121 Daha öncesinde müellif nüshası bulunmayan bir eserini mevcut yazmaları mukayese edilerek orijinal metni inşa etme yöntemini hem kutsal metinlere hem de Grekçe ve diğer dillerdeki yazmalara uygulayan Batılıların, mutavassıtların kullandığı isnad-metin analizine aşina oldukları da belirtilmelidir. Bk. Schoeler, "Foundations for a New Biography of Muḥammad: the Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from 'Urwa b. al-Zubayr", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg [Leiden-Boston: Brill, 2003], 23).

122 Harald Motzki, "Abraham, Hagar and Ishmael at Mecca: A Contribution to the Problem of Dating Muslim Traditions", *Books and Written Culture of the Islamic World Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, ed. Andrew Rippin, Roberto Tottoli (Leiden-Boston: Brill, 2015), 361 vd., dn. 5.

paradigmanın hâkim yaklaşımıdır- bilhassa şifahi (oral) ve semâ'î (aural) rivayet sürecinde meydana gelebilecek değişiklikler, hatalar dolayısıyla hadis rivayetinin gerçek ve 'organik' bir süreçte gerçekleştiğinin delilleri şeklinde yorumlamayı tercih etmeleri etkili olmuştur. Hâlbuki Goldziher metinler arası ihtilâfları ve varyantları farklı dinî, kültürel ve siyasî eğilimlerin metinlere yansımaları olarak görmüş,¹²³ bu eğilim de kendisinden sonra oryantalist gelenekte yerleşik hâle gelmiştir.

Oryantalizmin başlangıcı, tarihi serüveni ve İslâm araştırmalarında hâkim temel eğilimlerin ana hatlarıyla özetlenmesinin ardından aşağıda oryantalistlerin hadise yaklaşımı, tekrar edilen ve artık ortak kabul haline gelmiş bazı temel iddialar¹²⁴ üzerinden ele alınacak, yöntemlere daha net bir ifadeyle tarihlendirme yöntemlerine değinilmeyecektir.¹²⁵ Bununla birlikte, makalede ele alınan ve oryantalist literatürde tekrar edilen iddialar aynı zamanda tarihlendirme yöntemlerinin öncüllerini ve fikrî arka planını teşkil ettiği için esasen yöntemlerle ilgili de dolaylı bir değerlendirme yapılmış olunacaktır.

II. XIX. Yüzyıldan İtibaren Batı'da Akademik Hadis Çalışmalarında Dile Getirilen Yerleşik Kabul ve İddialar:

A. Siyer-Megâzî ve Hadis Literatürü Kaynaklarında Yer Alan Haberlerin Güvenilirlik Sorunu ve Otantik Öz Anlayışı:

Batı'da XIX. yüzyıl İslâm araştırmalarının bugün de geçerli özelliği en baştan itibaren hadis ve siyer çalışmalarının birlikte yürütülmesi, oryantalistlerin iki sahada da eser vermeleridir. Nitekim hadislerin sıhhati meselesi akademik oryantalizmin başında müstakil eserlerde ele alınmamış; hadis ve sünnetle ilgili konulara XIX. yüzyılın ilk yarısından önce Gustav Weil, XIX. yüzyılın ikinci

123 Susanna Heschel, bunun aslında Abraham Geiger'in daha önce Kitâb-ı Mukaddes, Mişna ve midraşlara uyguladığı metot olduğunu ifade etmektedir (Heschel, "The Rise of Imperialism", 70, 75). Geiger'in Goldziher üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bk. Noam A. Stillman, "İslamici nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse (Berlin/Boston: Walter de Gruyter), 2018, 193.

124 Said, *Şarkiyatçılık*, 126:

...sessiz sedasız, yorumlar yapılmaksızın bir metinden diğerine aktarılan şeydir bilgi. Fikirler anonim olarak nakledilir, yayılırlar; herhangi bir şey atfedilmeksizin yinelenirler; tam anlamıyla birer idée reçue haline gelirler: Önemli olan bunların eleştirilmeksizin yinelenmek, yankılanmak ve yeniden yankılanmak üzere şurada bulunmalarıdır.

125 Tarihlendirme yöntemleri için bk. Harald Motkzi, "Dating Muslim Traditions: A Survey", *Arabica*, 52/2 (2005): 204-253; Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005); Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, İstanbul: İFAV, 2013. Tarihlendirme yöntemlerinden müşterek râvi teorisinin tasvir ve değerlendirmesi, müşterek râvi merkezli isnad-metin analizinin bir hadis grubuna uygulanması için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 151-505.

yarısında ise Aloys Sprenger, Reinhart Dozy, William Muir ve Alfred von Kremer (ö. 1889) Hz. Peygamber'in biyografisi ve İslâm tarihiyle¹²⁶ ilgili kitaplarında değinmiş ve görüşleriyle sonraki oryantalistleri etkilemişlerdir.¹²⁷ Batı'da akademik hadis ve siyer çalışmalarının birlikte yürütülmesi hangi kaynakların daha güvenilir olduğu¹²⁸ tartışmasını da beraberinde getirmiş, oryantalistler bu konuda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Goldziher öncesinde hadis literatürünün çeşitli oranlarda¹²⁹ otantik rivayet ihtiva ettiği kabul edilirken, önce Goldziher ve ardından Schacht sonrası dönemde ibrenin siyer yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Hz. Peygamber'in hayatı söz konusu olduğunda siyer haberleri ile hadis arasında kesin bir ayırım yapmak her zaman kolay değildir.¹³⁰ Oryantalistler için bu ayırımı söz konusu rivayetlerin hangi

126 Batılı araştırmacıların Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki çalışmalarına siyer denilmesinin ne kadar isabetli olduğu sorunu daha önce tartışıldığı için burada tekrar vurgulanmamıştır. Bk. Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2, 2009: 48, dn. 9.

127 Stephen Shoemaker, Weil'in Batı'da Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki sonraki çalışmaların temelini attığını ifade eder (Stephen J. Shoemaker, "Muhammad", *Routledge Handbook on Early Islam*, <https://books.google.com.tr/books?id=Q20wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Routledge+Handbook+on+Early+Islam&hl=tr&sa=X&ved=OahUKEwiXsemhnajiAhWKwsQBHThXBQM6AEIKTAA#v=onepage&q&f=false> [12 Nisan 2019]). Arthur Jeffery (ö. 1959), uzun süre Hindistan'da yaşadığını ve çok büyük bir kütüphaneye sahip olduğunu belirttiği Muir'in *Life of Mahomet*'ini (I-IV, Londra 1858-1861) kendi döneminin en önemli çalışması olarak niteler. Jeffery'nin Muir'in çalışmasını önyargıdan uzak şekilde nitelemesi ise hayret vericidir (Arthur Jeffery, "The Quest of the Historical Mohammad", *The Moslem World*, 16/4 [1926]: 334).

128 Burada güvenilirlik ile ilgili söylenenlerin nisbî olduğu unutulmamalıdır. Meselâ tarih kaynakları tercih eden oryantalistler bu kaynakların mutlak olarak güvenilir olduğunu iddia etmemekte, hadis kaynaklarına nisbetle bir tercihte bulunmaktadır.

129 Weil, Muir ve Dozy, Müslümanlara göre güvenilir hadisleri ihtiva eden kaynaklarındaki rivayetlerin en fazla yarısının, Von Kremer ise ancak birkaç yüzünün bu mahiyette olduğu görüşündedir (Harald Motzki, "Introduction", *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki [Aldershot: Ashgate, 2004], vii).

130 İlk megâzi müelliflerinin tâbiûn muhaddisleri olmaları hakkında bk. Mustafa Fayda, "Siyer Sahasında İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu: Tebliğ ve Müzakereler*, 16-18 Eylül, 1985 (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985), 358. Horovitz de iki saha arasındaki yakın irtibata ve aralarında tasnif yöntemi (konusuna göre veya kronolojik), isnad kullanımı ve bağlama önem verilip verilmemesi açısından fark bulunduğuna dikkat çeker (Josef Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnād", *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki [Aldershot: Ashgate, 2004], 151; Zührî özelinde benzer bir değerlendirme için bk. A. A. Duri, "al-Zuhrî: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 19/1 [1957]: 8). Elbette siyerle ilgili her haberin hadis literatüründe de yer alması gerekmemektedir. Horovitz'in işaret ettiği noktalar yani isnad kullanımı ve rivayette isnadın mı tahkiye bütünlüğünün mü takdim edileceği noktasında yöntemle ilgili farklılıklar iki ayrı disiplinden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Bu iki sahanın müstakilliğini

kaynakta geçtiği, isnadlı bilgi olup olmadıkları ve bilhassa Schacht sonrası dönemde herhangi bir fikhî veya kelâmî tazammunlarının bulunup bulunmadığı belirleyicidir. Genel olarak oryantalistler arasında siyer-megâzî ve kussasların aktardığı rivayetleri daha eski kabul etme eğilimi yaygındır.¹³¹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, oryantalistler için bir kitabın daha eski ve erken tarihli olmasının kaynaklık değerini artıran bir özellik kabul edilmesidir. Tarihçilik perspektifinden bunun doğru bir yaklaşım olduğu düşünülebilirse de, hadisçi için bilginin geçtiği kaynağın erken tarihli olması değil, isnadının güvenilirliği önem arz etmektedir.

Hadis literatürünün daha önce varsayılandan çok daha az otantik materyal ihtiva ettiği kanaatini savunarak seleflerinden ayrılan Ignaz Goldziher Hz. Peygamber'in hayatı hakkında bilgi sahibi olmak için hadislerin kullanılamayacağını iddia etmiştir.¹³² Fakat hadislerin İslâm tarihinin sonraki aşamalarının ürünü olduğu şeklindeki temel tezi, kaçınılmaz olarak bu dönemlerin İslâm tarihi kaynaklarından inşası imkânını kabul etmesini gerektirmiştir.¹³³ Kısacası, Goldziher tarih kaynaklarındaki haberlerin ancak Hz. Peygamber sonrası gelişmeler için kullanılabileceğini iddia etmiş, Batı'da sadece hadislerle değil siyer haberlerine de duyulan güveni sarsmıştır.¹³⁴ Nitekim Gregor Schoeler, Henri Lammens (ö. 1937) ve Leone Caetani'nin (ö. 1935) Goldziher'in hadisler hakkındaki şüpheciliğini siyer haberlerine uyguladığını belirtmektedir.¹³⁵ Hadis literatürünün güvenilmezliği kanaatindeki Lammens'e göre siyer haberleri de gerçekten yaşanan olayları aktarmaktan ziyade Kur'an âyetlerinin tefsirinden doğmuştur.¹³⁶ Öte taraftan Goldziher'le aynı dönemde Julius Wellhausen Medine Vesikası başta olmak üzere Hz. Peygamber'in sonraki

vurgulayan bir çalışma için bk. Andreas Görke, "Relationship between *Maghâzî* and *Hadith* in Early Islamic Scholarship", *Bulletin of SOAS*, 74/2 (2011): 171-185.

131 Meselâ bk. Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mûn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 4-5.

132 Bk. Motzki, "Introduction", *Hadith*, xviii.

133 Donner, *Narratives*, 14 vd. Bu tarihi çerçeveden vazgeçilmesi ise daha önce de ifade edildiği üzere 1970'lerin sonunda revizyonistlerle gerçekleşmiştir.

134 Motzki, "Introduction", *The Biography of Muḥammad: The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden-Boston: Brill, 2000), xi.

135 Schoeler, *Biography*, 3. Caetani, Goldziher'i "en büyük İslâm tarihçisi ve münekkidi" şeklinde niteler ve tenkitlerinde Goldziher'in etkisi açıkça görülmektedir. (Bilal Ahmad, "Leone Caetani's *Annali dell'Islâm* on *Sirah* of the Prophet Muḥammad", *Islamic Studies*, 54/3-4 [2015]: 205).

136 Schoeler, *Biography*, 3; Wim Raven, "Biography of the Prophet", *Encyclopaedia of Islam*, Three, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/biography-of-the-prophet-COM_23716?s.num=0&s.fs2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=biography (eriş. tar. 16 Mart 2019). Bununla birlikte Schoeler, Lammens'in siyerin Medine dönemi için bazı bilgileri kabul ettiğine dikkat çeker (Schoeler, *Biography*, 3). Lammens'in bu iddiası Batı'da kendisinden sonra siyer hakkındaki birçok çalışmada tekrar edecektir.

tarih kaynaklarında yer alan mektuplarının –birtakım tahriflere rağmen- tarihiliğinden şüphelenmek için bir neden olmadığını ifade etmiştir.¹³⁷ Nitekim S. D. Goitein (ö. 1985) da 1960’da Wellhausen’a atıfta bulunarak Medine Vesikası için “en eleştirel zihinler dahi otantikliğinden şüphe duyamaz” değerlendirmesini yapacaktır.¹³⁸ Hâlbuki Caetani, Hz. Peygamber’in mektuplarının sahte olduğunu iddia etmiştir.¹³⁹ Wellhausen’dan yaklaşık bir asır sonra İsraili araştırmacı Michael Lecker de Medine Vesikası’nın otantik ve bir seferde kaleme alınmış tek bir doküman olduğunu kabul etmiş, belgenin herhangi bir maddesi ile ilgili tahrif veya değişiklik iddiasında bulunmamıştır.¹⁴⁰ Yine, Hz. Peygamber’in çeşitli kabilelere gönderdiği mektupları da inceleyen Lecker, Wellhausen’ın görüşüne de atıf yaparak bu mektupların da önemli bir kısmının gerçek olduğu kanaatini dile getirir.¹⁴¹

The Origins of Muhammadan Jurisprudence adlı kitabının girişinde araştırmalarının kendisini Lammens’le benzer sonuçlara ulaştırdığını ifade eden¹⁴² Joseph Schacht, hem hadis hem de siyer rivayetlerine itimat etmeyen isimler arasındadır. Siyer rivayetlerinin, çoğu durumda ahkâm haberlerine bağlam sağlamak üzere üretildiğini iddia eden Schacht, iki rivayet türünün de tarihiliğini reddetmiştir.¹⁴³ Diğer bir ifadeyle, ahkâm hadislerini reddi, siyerle ilgili rivayetleri de reddetmesine neden olmuştur. Schacht sonrası ahkâm haberlerine yönelik şüphe veya Robert Hoyland’ın deyimiyle “Goldziher-Lammens-Schacht tezi”¹⁴⁴ Batı’da hâkim yaklaşım hâline gelmişse de Alfred Guillaume (ö. 1965), James Robson (ö. 1981), Montgomery Watt (ö. 2006) gibi isimler Schacht’ın

137 Van Koningsveld, “Revisionism”, 12 vd.

138 Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Brill: Leiden-Boston, 2010), 128.

139 Işın Demirkent, “Herakleios”, *DİA*, 17: 212.

140 Michael Lecker, “Constitution of Medina”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24415 (eriş. tar. 2 Nisan 2019). Lecker’in farklı okumaya müsait olarak kabul ettiği tek kelime ise “umma”dır. Ona göre vesika, Medine’de kabileler arasındaki ittifakları bozarak Hz. Peygamber’in yeni bir siyasî düzen kurmasına imkân vermiştir.

141 Michael Lecker, “The Preservation of Muḥammad’s Letters”, *People, tribes, and society in Arabia around the time of Muḥammad*, Burlington (Aldershot: Ashgate, 2005), 1. Lecker, mektupların bizatihi siyere dair vesikalar olmaktan ziyade gönderildikleri kişilerin Hz. Peygamber’le irtibatlarını kanıtlayan belgeler olarak bu kişiler tarafından saklandıklarını ifade eder (Lecker, “Preservation”, 2). Bu vesikaların zamanla aile isnadları ile nakledilmesi hakkında bk. Bekir Kuzudışlı, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları* (İstanbul: İham-İşaret, 2007), 57.

142 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1979), vi.

143 Schacht’ın siyer haberleri ile görüşleri ve bunun ahkâm hadisleri hakkındaki iddialarıyla irtibatı için bk. Kızıl, “Siret ya da Sünnet”, 8-14.

144 Robert Hoyland, “Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions”, *History Compass*, 5/2 (2007): 4.

siyer ve tarih rivayetlerine, Johann Fück (ö. 1974) ise hem siyer hem de ahkâm rivayetlerine yönelik şüpheciliğini reddetmiştir.¹⁴⁵ 1967’de Rudolph Sellheim (ö. 2013) da siyerin tarihî vakıayı yansıtan asıl katman (*Grundschicht*), Hz. Peygamber’in bir beşer olmaktan Yahudilik ve Hıristiyanlıktakilere benzer mucizeler gösteren bir kişiye dönüştüğünü gösteren efsanevi ilk katman ve hicrî 133-143 yılları arasında İslâm toplumunda hâkim politik-dinî tartışmaları yansıtan ikinci katmandan müteşekkil olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁶ Schoeler, Sellheim’in asıl katmanı kabul etmesini, Watt’ın kronolojik bir çerçeve sunan megâziyi otantik kabul etmesine benzetmektedir.¹⁴⁷

Bugün de oryantalistler arasında siyer kaynaklarına yaklaşım ve hadis literatürü ile mukayesesi konusundaki görüşlerinde farklılıklar mevcuttur. Meselâ Fred Donner, ilk fitne ve fetihlerle ilgili tarihî haberlerin güvenilir görgü şahitlerinin aktarımlarına, yaklaşık hicrî 50 yılı öncesine dair bilgilerin ise yok olmanın eşiğindeki kişisel hatıralara dayandığı kanaatindedir.¹⁴⁸ Yine Donner İslâm’ın ilk yılları hakkında farklı İslâmî fırkaların müştereken kabul ettiği bilgileri kabul etme eğilimindedir.¹⁴⁹ Ona göre rivayet malzemesinin bazı kısımları geniş çaplı bir redaksiyon sürecinden geçmişse de, ilk mü’minlerin arasındaki tartışmalardaki taraflar ve temel konuların tesbiti için yeterli veri bulunmaktadır.¹⁵⁰ Tarihî haberlerle ilgili nisbeten olumlu değerlendirmeler yapan Donner’ın hadis literatürüne bakışı ise aynı derecede iyimser değildir. Donner, 2019 yılında verdiği bir konferansta hadis literatürünün muhtemelen otantik bir öze sahip olduğunu fakat bu otantik rivayetleri tesbit edecek kabul görmüş bir metodun bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu tür bir metodun bulunabileceği de şüphelidir.¹⁵¹ Benzer umutsuzluğu henüz 1983’te G. H. A. Juynboll da şu ifadeleri ile dile getirmiştir:

...*Kütüb-i Sitte*’nin bir veya birkaç kitabında –ya da hatta *Kütüb-i Sitte* dışındaki eserlerde- yer alan merfû hadislerin en azından bir kısmının İslâm peygamberinin yaptığı veya söylediği yahut yapmış veya söylemiş olabileceği şeyleri nisbeten doğru bir şekilde aktardığı düşünülebilir. Fakat şurası da kesindir ki, birkaç münferit örnek dışında bu tür bilgilerin [Hz.] Peygamber’e isnadının tarihiliğini/gerçekliğini tartışmasız bir kesinlikle kanıtlayabileceğimiz

145 Bu oryantalistlerin siyer ve ahkâm haberlerini birbirinden ayıran yaklaşımı ve değerlendirmesi için bk. Kızıl, “Sîret ya da Sünnet”, 17-20.

146 Bk. Joseph Schacht, “The *Kitâb al-Târih* of Hâlifâ b. Hâyyât”, *Arabica*, 16/1 (1969): 81. Ayrıca bk. Hoyland, “Writing”, 5.

147 Schoeler, *Biography*, 7.

148 Donner, *Narratives*, 276, 279.

149 Donner, *Narratives*, 27 vd.

150 Donner, *Narratives*, 29-30.

151 Fred Donner, “Islam’s Origins: Myth and Material Evidence”, <https://vimeo.com/315189668> (eriş. tar. 5 Mart 2019).

kısmen başarılı bir metot bulmamız muhtemel değildir.¹⁵²

Bununla birlikte Juynboll'un hadisleri tarihlendirmek için güvendiği ve 1983'ten ölümüne kadarki çalışmalarını uygulaması ve geliştirmesine adanmış müşterek râvi teorisi. Kendisinden önce Schacht'ın geliştirdiği bu teoriyi uygulayan Juynboll, isnad şeması üzerinden râvi sayılarına göre değerlendirmelerde bulunarak hadisleri, isnad şemasında ilk kez kendisinden tariklerin ayrıldığı râvi dönemine tarihlendirmiştir. Metinleri dikkate almadığı ve aynı hocadan nakilde bulunan râvilerin metinlerini mukayese etmediği (muâraza) ve bir tabakadaki rivayetin güvenilir olması için en az iki râvinin bulunmasını şart koştuğu için birçok tariki uydurma kabul etmiştir.¹⁵³ Öte taraftan Juynboll hadis ve "pür" tarih haberleri arasında bir ayrıma gitmiş ve bu tür tarih haberlerinin uydurma olmadığını kabul edebilmiştir. Meselâ bu tür bir içerik-form ayrımını Benî Kurayza hakkında Sa'd b. Muâz'ın (ö. 5/627) hakemliğini aktaran haber için yapmaktadır. Genel teorisinden ayrılarak haberin müşterek râvisi olarak tesbit ettiği Şu'be (ö. 160/776) tarafından uydurulmadığını dile getiren Juynboll'e göre haberin menşei olayın gerçekleştiği zamanda (5/627) aranmalıdır.¹⁵⁴

Hicrî I. yüzyıldan gelen hadisler anlamında otantik rivayetlerin varlığı konusunda Juynboll'la aynı kötümserliği taşımayan mutavassıt oryantalistlerden Harald Motzki, Gregor Schoeler ve Andreas Görke,¹⁵⁵ müşterek râvi merkezli isnad-metin analizleri¹⁵⁶ ile kaynaklarla ilgili sorunların aşılp, daha erken dönem hakkında bilgilere ulaşılabileceği kanaatindedirler.¹⁵⁷ Nitekim hicrî I. yüzyıla tarihlenebilecek siyer malzemesinin varlığını uyguladıkları çeşitli isnad-metin analizleri ile göstermişlerdir.¹⁵⁸ Üç yıl süren bir proje kapsamında Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) Hişâm b. Urve (ö. 146/763) ve İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) vasıtasıyla nakledilen siyer rivayetlerinin isnad-metin analizini yürüten Schoeler, Urve rivayetlerinin tamamının gerçekten ondan geldiğini

152 G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 71.

153 Juynboll'un uyguladığı şekliyle müşterek râvi teorisi, terimleri ve tenkidi için bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, 22-38; Kızıl, *Müşterek Râvi*, 159-173. Ayrıca bk. Harald Motzki, "Review of G. H. A. Juynboll. *Encyclopedia of canonical hadith*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009): 548.

154 G. H. A. Juynboll, "Shu'ba b. al-Hajjaj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Basra", *Le Muséon*, 111 (1998): 220.

155 Bu oryantalistlerin konu ile ilgili diğer görüşleri için ayrıca bk. Kızıl, "Siret ya da Sünnet", 22-23.

156 Ortak hocadan ([kısmî] müşterek râvi) gelen metinlerin birbiriyle mukayesesi yoluyla yapılan tarihlendirme.

157 A.y.

158 Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), 52; Kızıl, "Siret ya da Sünnet", 21-22; Andreas Görke, Harald Motzki ve Gregor Schoeler, "First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate", *Der Islam*, 89/2 (2012): 2.

düşünmenin doğru olmayacağını dile getirmekle birlikte¹⁵⁹ incelediği rivayetlerin ortak kaynaktan alındıklarını gösteren özelliklere sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁶⁰ Dolayısıyla Schoeler, söz konusu Urve rivayetlerinin lafzen olmasa¹⁶¹ dahi içeriklerinin inşa edilebileceği kanaatindedir.¹⁶² Hatta Urve'nin bu bilgileri teyze Hz. Âişe (ö. 58/578) başta olmak üzere hâdiselerin ilk tanığı sahâbeden almış olması ihtimalini de tartışan Schoeler'e göre Urve'nin tedvin ettiği haberlerin, Hz. Peygamber'in hayatının son on yılında yaşanan hâdiseleri en azından ana hatlarıyla tasvir ettiği kabul edilebilir.¹⁶³ Urve rivayetleri hakkında ulaştığı bu neticenin önemi Urve'nin Abdülaziz ed-Dûrî'nin (ö. 2010) deyimiyle “megâzinin öncüsü ve Medine tarih okulunun başlatıcısı”, ondan nakilde bulunan Zührî'nin ise “siyerin ilk net çerçevesini ortaya koyan kişi” olduğu düşünüldüğünde daha iyi anlaşılacaktır.¹⁶⁴ Analizler neticesinde ulaşılacak siyerin genel çerçevesi konusunda ümitvar yaklaşımı ile dikkat çeken Schoeler ayrıca, Zührî ve Hişâm'ın birbirlerinden bağımsız şekilde naklettikleri fıkıh ve kelâmıla ilgili Urve rivayetleri için de benzer bir değerlendirme yapılabileceği kanaatiyle¹⁶⁵ mutavassıt oryantalistler arasında temâyüz etmektedir. Schoeler, ayrıca hadis ve siyer kaynakları arasında yapılan ayrıma katılmadığını gösterecek şekilde meselâ *Sahîh-i Buhârî*'nin siyerle ilgili kısımlarının VIII. ve IX. yüzyıl tarih kaynakları kadar hatta belki daha fazla güvenilir olduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Schoeler'le birlikte Batı'da isnad-metin analizini geliştiren Harald Motzki hem siyer haberleri hem de hadislerle ilgili erken tarihlendirmelere ulaşmıştır. Meselâ, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq” makalesinde sahâbi Abdullah b. Üneys'in (ö. 54/674) müşterek râvi olduğu neticesine ulaşarak incelediği haberin tarihî bir öz ihtiva ettiğini kabul ederken,¹⁶⁷ “The Prophet and the Cat” isimli makalesinde ele aldığı merfû hadislerden birinin müşterek râvisi olarak sahâbi Ebu Kâtâde'nin (ö. 54/674) oğlu Abdullah b. Ebî Kâtâde'yi (ö. 95/713-4) belirlemiş ve rivayetin Ebu Kâtâde'nin aile üyeleri tarafından hicrî I. asrın son çeyreğinde yayıldığı kanaatini dile getirmiştir.¹⁶⁸ Bununla birlikte Motzki'nin analizler neticesinde

159 Schoeler, “Foundations”, 22-23.

160 Schoeler, “Foundations”, 23; ayrıca bk. a.mlf., “Müsâ b. 'Uqba's *Maghâzi*”, 94.

161 Schoeler, nadir durumlarda lafzın inşasını da tamamen imkânsız görmemektedir (Schoeler, “Foundations”, 23, 25, 27).

162 A.y.

163 Schoeler, “Foundations”, 24. Schoeler, analizi neticesinde Urve'nin ifk hâdisesiyle ilgili haberi de Hz. Âişe'den almasını muhtemel kabul eder (Schoeler, “Foundations”, 26, dn. 18).

164 A. A. Duri, “al-Zuhrî”, 1, 7, ayrıca krş. 12.

165 Schoeler, *Biography*, 16, dn. 183.

166 Schoeler, *Biography*, 13.

167 Harald Motzki, “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghâzi-Reports”, *The Biography of Muḥammad*, ed. Harald Motzki (Leiden-Boston: Brill, 2000), 232.

168 Harald Motzki, “The Prophet and the Cat”, 70. Motzki'nin müşterek râvisi olarak

ulaşılacak tablo hakkında Schoeler kadar ümitvar olduğunu söylemek güçtür. Ona göre Hz. Peygamber'in biyografisinin yazılabilmesi için belki de yüzlerce kaynak analizi çalışmasının yapılması gereklidir ve bu analizler neticesinde inşa edilecek resim de hayli kısıtlı olacaktır.¹⁶⁹ Aslında, Motzki'nin bu yaklaşımı onun bütün çalışmalarında görülen bir özelliktir. O, hadis literatürünün geneli hakkında değerlendirme yapmayarak münferid örneklerin erken tarihlerinden söz eder. Diğer bir ifadeyle sonuçlarını hiçbir zaman genellemez ve erken tarihlendirmelerini her zaman incelediği rivayet grubu ile sınırlar. Bu nedenle ona göre hadis literatürünün geneli itibarıyla güvenilirliğinden bahsedebilmek için de yüzlerce isnad-metin analizinin yapılması gerekmektedir.¹⁷⁰ Yine de Motzki'nin isnad-metin analizi yapan diğer isimlerden farkı analizlerini sadece siyer haberleri ile sınırlamamasıdır. Böylece onun ahkâm rivayetleri ile ilgili isnad-metin analizleri, Robson, Guillaume ve Watt gibi isimler başta olmak üzere Batı'da görülen Schacht'ın ahkâm rivayetleri ile ilgili şüphecilikliğini siyere teşmil etmeme tavrıyla da ilişkili şekilde isnad-metin analizlerinin yalnızca siyer rivayetlerinde müsbet sonuç üreteceği düşüncesinin de önünü almaktadır.

Motzki, 2017 yılında yayımlanan kitabında¹⁷¹ İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde yer alan İbn Abbâs rivayetlerini incelemiş, incelemesinin başında da Batı'da siyer araştırmalarında farklı yaklaşımları kısaca özetlemiştir. Hz. Peygamber'in biyografisinin yazımında İslâm kaynaklarına şüpheli yaklaşanlar arasında Caetani, Lammens, Goldziher, Schacht, Régis Blachère (ö.1973), Wansbrough, Crone, Cook, Uri Rubin, Jacqueline Chabbi, Wim Raven, Ibn Warraq, Marco Schöller ve Shoemaker'ı sıralarken; Frants Buhl (ö. 1932), Watt, Maxime Rodinson (ö. 2004), M. J. Kister (ö. 2010), Lecker ve Tilman Nagel'i ise İslâm kaynaklarını, yazıldıkları tarihle bilgi verdikleri hâdiseler arasındaki zaman aralığını görmezden gelerek veya aşmayı sağlayacak yöntemlerin yardımıyla kullanarak detaylı Hz. Peygamber biyografileri yazan araştırmacılar arasında sayar.¹⁷² Motzki'nin kanaati de rivayetler için isnad-metin analizi, eserler için ise kaynak inşası/tenkidine başvurarak aktarılan problemin aşılabileceğidir.¹⁷³ Motzki'nin rivayetlerin tarihlendirmesi açısından bu çalışmasında ulaştığı sonuç

Abdullah b. Ebî Katâde'yi belirlediği rivayetlerden Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sındaki metni şöyledir: Ebû Katâde abdest alırken, yanına bir kedi geldi. Ebû Katâde, kabı kediye [içebilmesi için] eğdi ve "Resûlullah (s.a.v.) 'necis değildir' buyurmuştur", dedi (Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr: Muhammed Abdülkâdir 'Atâ [Beyrut: Dâru kütübî'l-'ilmiyye, 1424/2003] 1: 373 [hadis nr. 1162]).

169 Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", 233 vd.

170 Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 49-50.

171 Harald Motzki, *Reconstruction of a Source of Ibn Ishâq's Life of the Prophet and Early Qur'an Exegesis: A Study of Early 'Abbâs Traditions*, Piscataway, NJ: 2017.

172 Motzki, *Reconstruction*, 10-13.

173 Motzki, *Reconstruction*, 16.

da daha öncekilere benzer olmuş, en erken hicrî I. yüzyılın sonları tarihine ulaşmıştır.

İsnad-metin analizi ile siyer haberlerini inceleyen bir diğer isim Andreas Görke, her ne kadar bu yöntemle erken tarihli haberlerin tesbit edilebileceğine duyduğu güveni ifade etse de, aynı zamanda yöntemin sınırlılıklarına da işaret etmektedir:

1. [Hz.] Muhammed'in biyografisi için bu tür bir analizin uygulanabileceği hadislerin sayısı sınırlıdır. [Hz.] Muhammed'in hayatı ile ilgili birçok haber isnâd-metin analizinin uygun sonuçlar üretmesine yetecek kadar varyanta sahip değildir.
2. Farklı varyantların lafızları genellikle büyük oranda farklılık arz eder. Bu nedenle genel olarak müşterek râvinin haberlerinin orijinal lafızlarını inşa etmek imkânsızdır ve sonuçlar genellikle orijinal haberlerin içeriği ile sınırlıdır.
3. [Hz.] Muhammed'in biyografisi sahasında bu yolla (içerikleri açısından) inşa edilebilecek en erken tarihli haberler genel olarak onun vefat ettiği varsayılan tarihten 40 ila 60 yıl sonrasına aittir ve daha erken döneme tarihlendirilmeleri mümkün birkaç istisna ortaya çıkabilirse de bunlar olaylara bizzat şahit olan kişilerin haberleri değildir.
4. İsnâd-metin analizi çetin ve vakit alan bir yöntemdir. Düzinelerce varyant analiz edilmeli ve birbiriyle karşılaştırılmalıdır. En azından bazı durumlarda bu çaba [ulaşılan] son derece ufak sonuçlarla tezat teşkil etmektedir.¹⁷⁴

Motzki, Schoeler ve Görke'yle ilgili vurgulanması gereken son nokta, hicrî I. yüzyıldan gelen otantik siyer haberlerinin inşa edilebileceğini kabul ederken, bu özellikte olmayan rivayetlerin varlığına da dikkat çekmeleridir. Meselâ bazı haberlerin daha önce Lammens'in de iddia ettiği üzere Kur'an'daki tarihî bilgilere atıflardan üretildiğini ya da daha sonraki kelâmî, fikhî veya siyasi tartışmaların bir ürünü olduğunu, haberler arasında tarihî sıra ve kişiler açısından birçok çelişki bulunduğunu dile getirdikleri görülmektedir.¹⁷⁵

Yakın zamanda siyer haberlerine isnad-metin analizi uygulayan bir diğer isim ise Motzki'nin öğrencisi ve Radboud Üniversitesi'nden meslektaşısı Nicolet Boekhoff-van der Voort olmuştur. Doktora tezinde Zührî rivayetlerini inceleyen Boekhoff-van der Voort, müstakil bir makalesinde de Abdürrazzâk'ın (ö. 211/826-27) *Musannef*'inin "Megâzî" bölümünü önce Motzki'nin de uyguladığı kaynak tetkiki/tenkidi (source-criticism) metodu ile incelemiştir. İncelemesi neticesinde, bu bölümdeki rivayetlerin yüzde doksandan fazlasının kaynağı

174 Görke, "Tarihi Bir Şahsiyet", 212.

175 Görke, Motzki ve Schoeler, "First Century Sources", 3.

olarak Ma mer b. Râşid'in (ö. 153/770), Ma'mer'in rivayetlerinin ise yüzde altmışından fazlasının kaynağı olarak ise Zührî'nin verildiğini tesbit etmiştir.¹⁷⁶ Boekhoff-van der Voort, Motzki'nin kullandığı otantiklik kriterlerine¹⁷⁷ işaret ederek bu haberlerin büyük kısmının gerçekten Zührî'ye kadar gidebileceği ihtimalini kabul etmektedir.¹⁷⁸ Bu ihtimali test etmek üzere Sürâka b. Mâlik'in (ö. 24/645) hicret esnasında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) takibi ile ilgili hadisin *Sahih-i Buhârî*¹⁷⁹ ve *Musannef* te yer alan, Ma'mer → Zührî isnadıyla nakledilen varyantlarının isnad-metin analizini yapan Boekhoff-van der Voort, daha önce Schoeler, Görke ve Motzki'nin ulaştığı müspet sonuçları da ilâve delil göstererek bu rivayetin kaynağının müşterek râvisinin Zührî olduğu hatta Zührî'nin kendi kaynağını da doğru vermiş olabileceğini kabul etmekte¹⁸⁰ ve rivayeti hicri I. yüzyılın sonlarına tarihlemektedir.¹⁸¹

İsnad-metin analizlerine dayanarak yapılan tarihlendirmelerin Batı'da genel kabul gördüğünü söylemek güçtür. Meselâ, 2011'de kaleme aldığı hacimli makalesinde Stephen Shoemaker Motzki, Görke ve Schoeler'in siyer haberleri ve bilhassa Urve rivayetlerine duydukları itimada -çok az sayıda haberi hariç tutmakla birlikte- itiraz etmiştir. Schoemaker'a göre, isnad-metin analizinin başarılı yönleri varsa da yöntemin, isnad şeması genellikle daha az tarikten müteşekkil olan siyer haberlerine uygulanabilirliği şüphelidir.¹⁸² Ayrıca Shoemaker Motzki'nin analizleriyle ulaştığı sonuçlara gereğinden fazla anlam yüklemiş olabileceği kanaatindedir. Ona göre karmaşık ve yorucu isnad-metin analizlerinin siyer haberlerine uygulanması Hz. Peygamber'le ilgili diğer yöntemlerle ulaşılanlardan farklı yeni bir bilgi vermemektedir.¹⁸³ Shoemaker'ın

176 Nicolet Boekhoff-van der Voort, "The Kitâb al-Maghâzi of 'Abd al-Razzâq b. Hammâm al-San'ânî: Searching for Earlier Source-Material", *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort v.d.ğr. (Leiden-Boston, Brill, 2011), 29-31.

177 Motzki, bir râvinin hadisleri aldığı hocalarının çeşitliğini, bu hocalardan naklettikleri arasında hadisler kadar re'yelerinin bulunmasını, kaynak vermeksizin veya münkatı' isnadla naklettiği bilgilerin varlığını söz konusu râvinin kaynaklarını verme konusunda dürüst davrandığını gösteren kriterler/karineler kabul etmiştir.

178 Boekhoff-van der Voort, "The Kitâb al-Maghâzi", 28, 33.

179 Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 5: 392; Buhârî, "Menâkibü'l-ensâr", 45.

180 Bilindiği üzere Motzki, müşterek râvileri "ilk müdevvin-hocalar" şeklinde tarif ettiği için, bu râvilerin hadisleri aldıkları kaynakları doğru verme ihtimallerini göz önünde bulundurur. Fakat bu ona göre zaman zaman müşterek râvilerin hadis uydurmuş olamayacağı anlamına gelmemektedir.

181 Boekhoff-van der Voort, "The Kitâb al-Maghâzi", 42-43.

182 Stephen J. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", *Der Islam* 85 (2011): 257. Yukarıda Görke'den yapılan iktibasın da gösterdiği üzere isnad-metin analizlerini yürüten oryantalistler de bu sınırlılıkların farkındadır.

183 Shoemaker, "'Urwa", 257, 267, 330.

ulaştığı sonuç erken tarihli rivayetleri tesbit etmek ve hicrî I. yüzyıl hakkında bilgi sahibi olmak için başvurulabilecek en etkili metot Goldziher ve Schacht'ın geliştirdiği metin tenkidinin yanı sıra Cook ve Crone'un yaptığı gibi muasır gayri müslim kaynakları kullanmanın gerektiğidir.¹⁸⁴

İslâm tarihinin bilinen kronolojik çerçevesini ve İslâm kaynaklarından hareketle yazılmasını reddeden revizyonist oryantalistler Wansbrough, Crone ve Cook bekleneneği üzere hadis ve siyer kaynaklarını aralarında bir ayırım yapmaksızın reddetmişlerdir.¹⁸⁵ Lammens'e benzer şekilde siyer haberlerinin çoğunluğunun Kur'an'da Hz. Peygamber dönemi olaylarına yapılan atıfların tefsiri yoluyla oluşturulduğu kanaatindeki Crone'a göre siyerin başlangıçtan itibaren kesintisiz bir rivayeti söz konusu değildir.¹⁸⁶ Hatta İslâm'ın ilk yılları hakkında bilgi edinmek sonradan yapılan tahrifler nedeniyle mümkün değildir. Bu nedenle İslâm geleneğinin, geçmişi korumak yerine yıktığını ve bu yıkımın en kapsamlı gerçekleştiği sahanın siyer olduğunu iddia eder.¹⁸⁷ Bu radikal görüşlerine rağmen Crone, sonraki dönemde siyerin parçası olan birtakım vesikaların otantik olabileceğini kabul etmiştir.¹⁸⁸ Nitekim bu vesikaları yukarıda da ifade edildiği üzere yüzyılın başında Wellhausen da otantik kabul etmiştir. Öte taraftan yakın dönemde şüpheli yaklaşım *The Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü edisyonunda "Biography of the Prophet" maddesini yazan Wim Raven tarafından tekrar dile getirilmiş, Raven hicrî I. yüzyıla tarihlendirilebilecek siyer haberlerinden neredeyse hiç bulunmadığı iddiasını öne sürmüştür.¹⁸⁹

Hicrî I. yüzyıldan gelen otantik materyallerin varlığını kabul eden oryantalistlerin söz konusu görüşleriyle ilgili bir noktanın da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu tür ifadelerde dikkat edilmesi gereken, otantik kabul edilen rivayet veya çerçevenin daha ziyade "otantik öz" şeklinde ifade edilmesidir. Otantik malzemenin oryantalistlerin metinlerinde "kernel, core" gibi terimlerle ifade edilmesi hakkında 2005 yılında yapılmış şu tesbitin

184 Shoemaker, "Urwa", 331, 344.

185 Wim Raven, revizyonistleri Lammens ve Caetani'den sonraki "ikinci şüphelilik dalgası" şeklinde nitелеmektedir. Öte taraftan Raven'a göre, Schoeler ve Motzki'nin yaklaşımı "Hz. Peygamber'in gerçek tarihi biyografisi için duyulan bir nostalji"dir (Raven, "Biography", *EF*). Lammens'in revizyonistlerin öncüsü olması hakkında ayrıca bk. Donner, *Narratives*, 20.

186 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Piscataway: Gorgias Press, 2004), 214 vd, 226.

187 Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 7. Crone'un bu görüşü ile ilgili Donner'ın tenkit ve değerlendirmesi için bk. Donner, *Narratives*, 26.

188 Crone, "What do we actually know about Mohammed?". Crone ayrıca çok daha önce 1980'de yayımlanan *Slaves on Horses* isimli kitabında da Medine Vesikası'nın sıhhatini kabul eder (Patricia Crone, *Slaves on Horses*, 7).

189 Raven, "Biography", *EF*³.

burada tekrar edilmesi isabetli olacaktır:

Oryantalistlerin hadis tarihlendirmelerinde sıkça kullandıkları 'kernel', 'core' gibi kelimeler, hadisin bugüne ulaştığı şekliyle sahih olmasa dahi gerçekten ilk dönemlerde yaşanan bir tartışmayı yansıttığına veya içeriğinin tarihi unsurlar barındırdığına işaret etmek için kullanılmaktadır. Esasen bu kelimelerin kullanımı, hem hadislerin zaman içinde ifade ve biçim açısından geliştiği düşüncesinin kabulünü hem de hadis metinlerinde içerik ve biçim ayrımı yapılmasını gerektirmektedir.¹⁹⁰

Dolayısıyla otantik olan hadisin veya siyer haberinin formu yani lafızları değil, içeriği,¹⁹¹ bahsettiği hâdisedir.¹⁹² Oryantalistlerin bu görüşlerinde etkili olan Hz. Peygamber döneminden başlayan müteselsil bir hadis rivayetinin bulunmadığı, isnadın geç bir tarihte kullanılmaya başlandığı, hadislerin uzun süre şifahen nakledildiği ve ayrıca önemli bir kısmının mâna ile rivayet edildiği, hadis alma ve nakletme yollarını düzenleyen kuralların tesbitinden önce geçen sürenin hadislerin asıl formuna zarar verdiği, metinlerin birtakım ideolojik ve/veya kelâmî, fıkhi¹⁹³ mülâhazalarla çeşitli detayların eklenmesi veya çıkarılması şeklinde bir redaksiyon sürecinden geçtiği, ihtilâflarda üstün çıkabilmek için kasıtlı tahriflerin yapıldığı gibi kabul ve iddialardır.¹⁹⁴ Bu nedenle Schacht'a itiraz eden isimler de dâhil oryantalistler formel anlamda hadisleri Hz. Peygamber dönemine tarihlendirmemektedir.¹⁹⁵ Bu tavrı James Robson şu sözleriyle dile getirmektedir:

İbn İskâk'tan Sahabeye veya Hazreti Peygambere kadar uzanan rivayet zincirlerini sahih olarak kabul etmeğe taraftarım. Fakat, bir derece daha ileri giderek bu isnâdlar tarafından teyid olunan haberlerin mahiyeti üzerinde durmak, ortaya oldukça güç meseleler çıkarmaktadır. Çünkü tenkidde tam manâsıyla tarafsız olmak zordur. Çok defa hadisin, *heyeti asliyesi sahih olmasa*

190 Harald Motzki, "İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkhi: Bir Kaynak Tenkidi Denemesi", çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri*, 3/2 (2005): 158, çev. notu. Bu terimlere "substance" da eklenebilir. "Substance" ve "core"un birlikte kullanıldığı bir örnek için bk. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 42 vd.

191 Meselâ bk. Coulson, *A History of Islamic Law*, 64 vd.

192 Nabia Abbott (ö. 1981), Batı'da bu tür bir içerik-form ayrımı yapmaksızın sahih anlamında otantik rivayetlerden bahseden istisnâî bir isimdir.

193 2019 yılında yayımlanan *Studies in Legal Hadith* isimli kitabında Hiroyuki Yanagihashi de fûrû-ı fıkıhtaki değişikliklerin ahkâm hadislerinde değişiklik yapılmasına dolayısıyla farklı varyantların ortaya çıkmasına neden olduğunu iddia etmektedir (Hiroyuki Yanagihashi, *Studies in Legal Hadith* [Leiden-Boston: Brill, 2019], 6).

194 Meselâ bk. Hoyland, "Writing", 7; Schoeler, *Biography*, 2; Anreas Görke, "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden-Boston: Brill, 2003), 182; Motzki, *Reconstruction*, 14, dn. 13.

195 Bu konuda ayrıca bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 45-46, 67, dn. 11; 229.

bile, sahih bir özünün mevcut olduğu ileri sürülmüştür; fakat henüz hiç kimse, bu özü bulup çıkaracak bir metod ortaya koymamıştır. Bununla beraber rivayet, bir hudut dahilinde kabul edilirse, rivayet esnasında bazı şekli tasarruflara maruz kalmış olsa bile, o rivayetin istinad ettiği bir esasın bulunması icab eder. Hukukî hadislerin inkişafı hakkında daha sonraki nesiller tarafından ne söylenirse söylensin ve Kur'ânın dışında Peygamber hakkında sâhip olduğumuz bilgilerin doğruluğu üzerinde ne gibi şüpheler yaratılırsa yaratılsın, bilhassa hicretten sonra Peygamberin hayatının anahatları hakkında gerçek malumata sâhip olduğumuza inanmak zorundayız. Kur'ândan başka, Hazreti Muhammedin sözlerine ağızdan çıktığı şekliyle sâhip olamasak bile, hiç olmazsa çeşitli durumlarda onun söylemiş olduğu sözler hakkında umumî bir malumat sahibi olmamız icab eder.¹⁹⁶

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere hadislerin otantik özünün kabul veya reddinin metodoloji tartışmalarına doğrudan etkisi bulunmakta, hadis literatürünün otantik özünün varlığını reddedenler hadislerin hangi dönemde uydurulduğunu tesbitle meşgulken, kabul edenler bu özü tesbit edecek metod meselesine ağırlık vermektedir. Neticede ise her iki grup da farklı amaçlarla metod meselesini gündemlerine almaktadır.

Batı'da siyer araştırmalarındaki bir çizgiye işareti açısından Gregor Schoeler'in, Robson'un değerlendirmesinden yarım yüzyıl sonra dile getirdiği aşağıdaki görüşü de kayda değerdir:

Mevcut kaynakları kullanarak, (Hz.) Muhammed'le yakın teması bulunan kişilere hatta zaman zaman bu hâdiselerin görgü şahitlerine kadar ulaşan haberleri inşa edebileceğimizi göstermeye çalıştım. Bu haberlerin en azından olayların genel hatlarını yansıttığını öne sürdüm.¹⁹⁷

Schoeler'in Urve rivayetlerinin analizi neticesinde ulaştığı bu sonuçta dikkat edilmesi gereken, otantik özün yeniden inşasını neredeyse¹⁹⁸ her zaman içerikle sınırlaması, lafızların inşasını ancak nadir durumlarda kabul etmesidir.¹⁹⁹ Kısacası

196 James Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çev. Talât Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1962): 125 vd (Talât Koçyiğit, Robson'ın bu zor paragrafını gayet güzel tercüme ettiği için, tercümesi iktibas edilmiş fakat İngilizce anlamı netleştirecek ufak tasarruflarda bulunulmuş, vurgular eklenmiştir). Robson'ın hadislerin formu/şeklinin muhafazası konusundan daha önce yazdığı makalesindeki bakış açısı ise daha müsbettir (a.mlf., "The Isnād in Muslim Tradition", *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, 173).

197 Schoeler, *Biography*, xii; ayrıca krş. a.mlf., "Foundations", 21. Johann Fück ise siyer haberleri ile sınırlamaksızın otantik hadislerin varlığını kabul etmektedir (Johann Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki [Aldershot: Ashgate, 2004, 15].

198 Schoeler, daha önce ifade edildiği üzere nadir durumlarda lafzın inşasını mümkün görmektedir.

199 Schoeler, "Foundation", 23, 25, 27, 28. Urve rivayetlerini inceleyen Görke de lafızların inşasını imkânsız kabul etmektedir (Görke, "Tarihi Bir Şahsiyet", 213).

onun görüşleri içerik-lafız/biçim ayrımını net bir şekilde göstermektedir. Benzer bir ayrımı Motzki'nin hadis tarihlendirmelerinde de görmek mümkündür. Meselâ Motzki Hz. Osman (644-656) döneminde Kur'an'ın çoğaltılması ile ilgili Zühri'nin Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) naklettiği rivayet için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Biz kronolojik bir ipucu olarak Enes'in vefat tarihini esas alırsak bu bilginin hicri I. asrın son onlu yıllarına gitmesi gerekmektedir. Bu cümle, benim Zühri'nin rivâyetlerinin lafzen şeyhlerinden alındığını ve her iki rivâyetin bütün detaylarının da onlardan gelmesi gerektiğini iddia ettiğim şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu, Zühri zamanında rivâyetin genel olarak şifâhî olması nedeniyle pek muhtemel gözükmemektedir.²⁰⁰

Rivayetlerin ancak özünü otantik kabul eden oryantalistlerin aşırı temkinli ifadeleri kaçınılmaz olarak yorucu ve çok zaman alan isnad-metin analizlerinin gerçekten harcanan emeğe değip değmeyeceği şeklindeki tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Schoeler'in aşağıdaki ifadeleri bu temkinle neyin kastedildiğini açıklığa kavuşturacaktır:

"Otantik" ifadesi, *zorunlu olarak*, bu hadislerde tasvir edilen hâdiselerin aynen anlatıldığı şekilde gerçekleştiğini ima ettiğim anlamına gelmiyor. En eski haberlerle, naklettikleri hâdiseler arasındaki kronolojik mesafeyi (yaklaşık 30-60 yıl) ve râvilerin bakış açılarından kaynaklanmış tahrifleri göz önünde bulundurmalıyız. Bu değerlendirmelere rağmen yine de bu tür haberlerin görgü şahitlerinin nakillerine ya da (en azından) muasır kaynaklara dayanmaları nedeniyle yaklaşık olarak gerçek hâdiselerin anahatlarını ve bazen hatta belki de bazı detayları yansıttığı hipotezini düşünebiliriz.²⁰¹

Yakın tarihte Finlandiyalı oryantalist Ilkka Lindstedt de tarih kaynaklarında çok sayıda uydurma bilginin bulunmasına rağmen temelde otantik bir özün (kernel) bulunduğu şeklindeki kanaatini dile getirmiştir. Lindstedt'in önerdiği yöntem ise Motzki ve Schoeler'in isnad-metin analizi yerine İslam kaynakları ve muasır gayri müslim kaynaklar arasında yapılacak mukayesedir.²⁰²

Konuyla ilgili dikkatli olunması gereken son nokta da "otantik özü" kabulünün bir oryantalisti mutavassıt saymak için yeterli olmayacağıdır. Zira istisnai birkaç örnekte bu tür bir özün kabulü ile hadis literatürünün genelinden çıkarılabilecek bu mahiyette bir materyalin kabulü arasında fark vardır. Meselâ siyer literatürüne hiç itimat etmeyen Lammens'in dahi nadiren bu tür malzemedan söz etmesi

200 Harald Motzki, "Kur'an'ın Toplanması: Son Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Bakış Açısını Yeniden Düşünmek", 165; ayrıca krş. a.mlf., "Murder of Ibn Abi l-Ḥuqayq", 232.

201 Schoeler, *Biography*, 1 vd.

202 Lindstedt, "New Interpretation", 116

onu mutavassıt bir oryantalist saymak için elbette yeterli değildir.²⁰³ Nitekim Juynboll'un daha önce iktibas edilen ifadeleri otantik rivayetlerin varlığını teoride kabul ettiğini gösterse de onun mutavassıt oryantalistler arasında sayılması kesinlikle mümkün değildir.

B. Sünnetin Bağlayıcılığının Zaman İçerisinde Arttığı ve Hadislerin Geriye Yansıtıldığı İddiası:

Sünnetle ilgili olarak istisnasız bütün oryantalistlerin sünnetin bağlayıcılığının zaman içerisinde arttığı görüşünü benimsediği söylenebilir. Buna bağlı olarak gayr-ı metlûv vahiy anlayışı, hikmetin sünnet şeklinde te'vili ve Hz. Peygamber'in ismet sıfatının kabulünün de zaman içerisinde gerçekleştiği iddia edilmiştir. Sünnetin tedricen bağlayıcılığının artışında önemli rol oynayan isim olarak ise Schacht'tan itibaren İmâm Şâfi'nin (ö. 204/820) vurgulandığı görülür. Schacht'a göre İmâm Şâfi'nin rolü sünnetin tesbitinde amel yerine yalnız merfû hadislerin esas alınması noktasındaki ısrarı değil de eski hukuk okullarının temelde re'y, idârî düzenlemeler, örf ve bilhassa diğer medeniyetlerden ödünç alınan unsurlardan müteşekkil dolayısıyla nebevî sünnetle bir alâkası olmayan yaşayan gelenekleri yerine nebevî sünnetin ikamesini savunması ve ehl-i hadisle birlikte bu süreci hızlandırmasıdır.²⁰⁴ Schacht'ın seleflerinden önemli farkı ise Goldziher'de de dâhil ilk oryantalistlerin Hz. Peygamber'in sünnetinin ilk nesilden itibaren bağlayıcı olduğu fikrini kabul etmelerine rağmen,²⁰⁵ onun Hz. Peygamber'in sünnetinin fikhî bağlayıcılığı anlayışının hicrî I. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığını iddia etmesidir. Kendisinden önce bu iddiasına en fazla yaklaşan isim ise Schacht'ın da işaret ettiği üzere²⁰⁶ İngiliz oryantalist D. S. Margoligouth (ö. 1940) olmuştur.

Oryantalistlerin sünnetle ilgili aktarılan iddialarının hadise yansımaları ise Goldziher'den itibaren "ref'"in (geriye yansıtma ve isnadların geriye doğru büyümesi)²⁰⁷ genelleştirilerek, hadislerin sayıca artışının yegâne sebebi kabul edilmesidir. Sünnetin bağlayıcılığının zaman içerisinde arttığı, re'yin başlangıçtaki etkinliğinin azaldığı ve buna bağlı olarak geniş çaplı bir geriye yansıtma sürecinin yaşandığı şeklinde Schacht'la birlikte sistemli bir ifadeye kavuşan görüş Schacht sonrası oryantalist geleneğin en sağduyulu isimlerinden Motzki gibi mutavassıt

203 Bk. Schoeler, *Biography*, 3; Hoyland, "Writing", 3. Bu tür bir otantik özü kabul ettiğini ihsas eden ifadeleri Goldziher'de dahi görmek mümkündür. Fakat belki de akademik oryantalizmin başlangıcında yer almasının da etkisiyle görüşlerinde gelgitler görülmektedir. Kesin olan ise hadislere yönelik genel şüphecî yaklaşımıdır.

204 Schacht'ın kendisinden sonraki oryantalist gelenekte büyük oranda kabul edilen bu iddiası ve tenkidi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 103-112.

205 Meselâ bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 26, 29, 31.

206 Schacht, *Origins*, v.

207 Ref', geriye yansıtma ve isnadların geriye doğru büyümesi terimleri ve aralarındaki irtibat için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 113-140.

bir oryantalistin veya Schacht'ın görüşlerini birçok açıdan tenkit eden Noel Coulson ve Wael b. Hallaq²⁰⁸ gibi isimlerin dahi aşamadığı bir çerçeve hâline gelmiştir.²⁰⁹ Bununla birlikte Motzki, Schacht sonrası dönemde hicrî II. yüzyıla tarihlenmesi yerleşik kaide hâline gelen ahkâm rivayetlerinin hicrî I. yüzyıla tarihlendirilebileceğini kabul etmiştir. Hallaq ise sünnetin bağlayıcılığının zaman içinde arttığını ve ancak hicrî I. yüzyılın sonunda diğer sünnetlere üstünlük kazandığını, buna bağlı olarak çok sayıda hadisin uydurularak geriye yansıtıldığını iddia etmekle birlikte Schacht'ın aksine nebevî sünnetin başlangıçtan itibaren varlığını kabul etmiştir.²¹⁰

Fıkhî ve kelâmî düzenleme ve ilkelerin önceki nesillere, bilhassa ilk nesle ref' edildiği iddiasının esasen Batı'da Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin vahyolunmuş mevsuk kutsal metin fikrine yönelik şüpheli yaklaşımıyla irtibatı bulunmaktadır.²¹¹ Zira Batı'da sadece İslâm değil, Yahudi ve Hristiyan dinlerinin gelenekleri de bu şekilde bir geriye yansıtmanın neticesi görülmüştür. Meselâ aralarındaki mektuplaşmaların²¹² da gösterdiği üzere Goldziher'le yakın irtibat hâlindeki Wellhausen'a göre, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta da gelenek tevarüs edilen bir şey değil, yeniliktir. Bu nedenle de aldığı son şekliyle gelenek veya kurumsallaşmış/sistemleşmiş din, dinlerin ilk aşamalarından farklı ve hatta onlarla ihtilâf hâlinindedir. Nitekim Wellhausen'un görüşleri esas alındığında gelenekle irtibatlı anahtar kavramlar geleneğin inşası, dönüşüm/başkalaşma ve hatta karartmadır.²¹³ Ayrıca, Oxford Üniversitesi öğretim üyesi Amerikalı oryantalist Christopher Melchert, İslâm geleneğinin büyük bir değişim süreci geçirdiği ve geriye yansıtma sürecinin yaşandığı şeklindeki kanaatini dile

208 Makalede kişi, eser ve istilâhların yazımında, *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâsı takip edilmişse de burada ansiklopedinin aksine Vâil b. Hallâk yazımı kullanılmamıştır. Yine oryantalist literatürde yapıldığı üzere yazara tam isminin verilmediği durumlarda yalnız Hallaq şeklinde atıfta bulunmak tercih edilmiştir.

209 Schacht öncesi oryantalist geleneğin seyri ve Schacht'ın seleflerinin görüşlerini sistemleştirmesi, kendisinden sonraki oryantalistler üzerindeki etkisi daha önce detaylı biçimde ele alındığı için burada özet bilgi vermekle yetinilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a", 59-61; *Müşterek Râvi*, 63-157. Johann Fück ve Robert Serjeant'ın bu genellemenin dışında kaldığı söylenebilir.

210 Wael b. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 47, 69, 102-104.

211 Snouck-Hurgronje ve Goldziher'in Wellhausen'ın tezini hadislerle uygulaması hakkında bk. A. J. Wensinck, "The Importance of Tradition for The Study of Islam", *The Moslem World*, 11/3, 1921: 241. Goldziher'in hadislerle ilgili değerlendirmelerinde Wellhausen'ın sağladığı şablona dayanması ve ondan etkilenmesi hakkında ayrıca bk. Dietrich Jung, "Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam", *Der Islam*, 90/1 (2013): 110, 123.

212 Kratz, "Wellhausen's Method", 397-8.

213 Wellhausen'ın gelenekle ilgili görüşleri, dinlerin zaman içinde geçirdiği dönüşümle ilgili iddiaları için bk. Kratz, "Wellhausen's Method", 383, 385, 391, 402. Bu konu hakkında son bölümde daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

getirirken, bunların diğer dinî geleneklerdekine benzer şekilde gerçekleştiğini belirtir. Dolayısıyla oryantalistlerin gelenekle ilgili kanaatleri sadece İslâm'la sınırlı değildir.²¹⁴

Norveçli oryantalist Knut Vikør, 2014'te oryantalistlerin İslâm hukukunun başlangıcına dair görüşlerinin bir özetini sunar ve bilhassa Goldziher'den itibaren Batılı araştırmacıların Hz. Peygamber'in İslâm hukukundaki rolünü tahfif edip, fethedilen bölgelerdeki yabancı hukukların tesirini (kültürel ödünç alma) vurguladıklarına işaret eder.²¹⁵ Ona göre Goldziher kendi döneminde hâkim antropolojik anlayıştan hareket etmekte, farklı toplumlardaki benzer uygulamaların bağımsız gelişemeyeceği ve muhakkak bir etkilenmenin olması gerektiğini varsaymaktadır.²¹⁶ Nitekim daha sonraki aşamada kültürel ödünç alma iddialarına yönelik oryantalist paradigma içerisinde yöneltilen tenkitler de daha ziyade aynı şartların benzer uygulamaları birbirinden bağımsız üretilebileceği görüşünün altını çizmiştir. Diğer birçok konuda olduğu gibi Schacht, Goldziher'in kültürel ödünç alma iddialarını tekrar etmiş ve daha sistemli biçimde dile getirmiştir.²¹⁷ Sünnetin rolü ise, alınan unsurların İslâmîleştirilmesini sağlamak üzere kullanılan bir araç olmasından ibarettir.

Oryantalist paradigmanın sünnetle ilgili kabullerinin Schacht sonrası büyük bir değişikliğe uğradığını söylemek güçtür. Nitekim Schacht'ın yaklaşımının artık standart görüş hâline geldiğini gösteren delillerden birisi de *Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü edisyonun Sofia Üniversitesi öğretim üyesi Pavel Pavlovitch tarafından kaleme alınan "Ḥadîth" maddesidir. 2018'de yayımlanan maddede isnadın hicrî I. yüzyılda ikinci fitne ile başladığı görüşü gibi Schacht'ın ilgili iddialarından ayrılan değerlendirmeler bulunmakla birlikte sünnetin hicrî I. yüzyılda hukukî bir delil olmadığı ve hadislerin ise hicrî II. yüzyılın başlarında dahi nadiren fıkıh ve tefsirde kullanıldığı öne sürülmüştür.²¹⁸ Öte taraftan yaklaşık son yirmi yılda erken tarihli otantik rivayetlerin kabulü, nebevî sünnetin başlangıcı için eskiye oranla daha erken tarihlerin verilmesi dile getirilmesi

214 Christopher Melchert, "Early History of Islamic Law", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden-Boston: Brill, 2003), 324.

215 Knut S. Vikør, "The Origins of Sharia", *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters ve Peri Bearman (Farnham: Ashgate, 2014), 13. Vikør, Carlo Nallino'nun (ö. 1938) kültürel ödünç alma vurgusuna itiraz ettiğine dikkat çekmektedir.

216 Vikør, "The Origins of Sharia", 24. Kültürel ödünç alma iddiaları, XIX. yüzyılda İslâm araştırmalarına hâkim, tarihî olayların orijinalliğini reddeden ve ancak dana önceki olaylara dayanarak açıklanabileceğini ifade eden tarihselcilikle ilişkilidir (bk. Martin – Empey, "Islamic Studies (History of the Field)", <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0395> [eriş. tar. 20 Haziran 2017]).

217 Bk. Kızıl, *Müşterek Râvî*, 92-102.

218 Pavel Pavlovitch, "Ḥadîth", *The Encyclopaedia of Islam, Three* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 4. fskl., 48-61; isnadla ilgili görüş için bk. s. 50.

kayda değer değişimlerdir. Yine yakın tarihte sünnetle ilgili farklı bir görüş de Tel Aviv Üniversitesi öğretim üyesi Lena Salaymeh tarafından 2016'da yayımlanan kitabında dile getirilmiştir.²¹⁹ Salaymeh, kitabında İslâm hukukunun İslâm'la başladığını²²⁰ ve sahâbenin sadece dinî figürler değil aynı zamanda fıkıhı öğreten ve uygulayan kişiler olduğunu ifade etmiştir.²²¹ Elbette yakın dönem çalışmaları bağlamında bahsedilmesi gereken önemli bir isim de mühtedi Batılı araştırmacı Jonathan Brown'dır. Brown, Batı geleneği içerisinde yetişmişse de bugün²²² akademik çalışmalarını tamamen İslâmî paradigma içerisinde yürüttüğü söylenebilir.

Günümüzde Batı'da hadis çalışmaları açısından bahsedilmesi gereken önemi bir gelişme de bugüne kadar temel araştırma sahasını teşkil eden sıhhat tartışmalarının ötesine geçerek hadis edebiyatının çeşitli türleri üzerinde yapılan çalışmalardır. Bu noktada hadis şerhçiliği konusunda çalışan Joel Blecher ile rical edebiyatı üzerinde çalışan Scott Lucas ve yine dijital beşerî bilimlerin imkânlarını rical literatürünü analiz için kullanan Maxim Romanov'un isimleri anılmalıdır.

C. İsnad Tenkidinin Yetersizliği ve Metin Tenkidinin İhmal Edildiği İddiası:

1. Batı'da İsnadın Başlangıcı Hakkında Öne Çıkan Değerlendirmeler:

Türkiye'de Tayyip Okıç'ten (ö. 1977) itibaren oryantalistlerin isnadla ilgili görüşlerine değinen bütün eserlerde Caetani, Horovitz, Robson, Schacht ve Juynboll gibi oryantalistlerin isnad kronolojileri ele alınmış, öne sürdükleri deliller birçok vesile ile tartışılmıştır.²²³ Batı'da en son Pavel Pavlovitch isnad

219 *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

220 Yahudi oryantalist Goitein da İslâm hukukunun Medine döneminde başladığı kanaatindedir. Fakat Goitein'in bu iddiasına ulaştığı akıl yürütme tarzı da ayrıca problem arz ettiği için metne dâhil edilmemiştir. Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 86, dn. 74.

221 Salaymeh, *Beginnings*, 2.

222 "Bugün" kaydının kullanılması daha önceki çalışmalarında oryantalist paradigmanın temel iddialarını kabul ettiğini gösterir münferit değerlendirmeleri nedeniyle. Meselâ, 2008'de yayımlanan bir makalesindeki şu ifadesi gibi:

Batılı ilim adamları, saygı duyulan *Sahihayn*'in dahi ilk iki asrın siyasî, fikhî ve dinî anlaşmazlıklardan doğan anakronik haberlerle dolu olduğunu göstermiştir (Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islamic Law and Society*, 15 [2008], 182).

223 Meselâ bk. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 8-11; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 28-34; Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiine Tespite Yönelik Yöntemleri*, 6-12; Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi (İbn Sirin'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 119-166; Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV, 2017), 66-73. Arif Ulu, makalenin girişinde konu ile ilgili Türkçe yazılmış veya Türkçe'ye çevrilmiş çalışmaları sıralamaktadır.

kronolojisi hakkında 2018’de yayımlanan makalesinde²²⁴ konuyla ilgili hem müslüman ilim adamlarının hem de oryantalistlerin bilhassa İbn Sîrin’in (ö. 110/729) sözündeki²²⁵ “fitne” tabiri üzerinden yürüttükleri tartışmaları ve ulaştıkları neticeleri özetlemiştir.²²⁶

Batı’da fitne meselesine değinmeksizin isnad kronolojisinden bahseden isimlerden Goldziher muteber hadis kaynaklarındaki rivayetlerin dahi güvenilir kabul edildiğini iddia etmesi nedeniyle doğal olarak müslümanların bu hadisleri güvenilir kabul etmek üzere kullandığı yöntemin geçerliliğini de reddetmiştir. Bu nedenle isnad kronolojisi onun gündeminde değildir.²²⁷ Bununla birlikte kolektif isnad ve bu tür isnadla nakledilen melez metin (combined report)²²⁸ -kolektif isnad terimini kullanmasa da- Goldziher’in dikkatini çekmiş, Zühri’nin ifk hâdisesi rivayetini de bu uygulamaya örnek olarak vermiştir.²²⁹ Josef Horovitz’in de işaret ettiği üzere kolektif isnad kendisinden önce isnad kullanımının varlığını gerektirdiği için Goldziher Zühri’den önce isnad kullanımının başladığını kabul ediyor olmalıdır.²³⁰ Ayrıca, Goldziher’in *Muvatta*’daki mürsel rivayetlerin isnadın

224 “The Origin of the Isnād and al-Mukhtār b. Abī ‘Ubayd’s Revolt in Kūfa (66-7/685-7)”, *al-Qanṭara*, 39/1 (2018): 17-48.

225 “Önceleri isnad hakkında sormazlardı. Fitne vuku bulunca, ‘bize râvilerinizin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. (Râvi) sünnet ehliyse dikkate alınır ve hadisleri kabul edilir, bid’at ehliyse dikkate alınmaz, hadisi kabul edilmezdi.” Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahih*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-‘Arabiyye, 1412/1991), “Mukaddime”, 1: 15.

226 Fitne hadisinin isnad kronolojisinin belirlenmesinde merkezi konumda olması hakkında Pavlovitch, “Origin”, 18, 32.

227 Donner, *Narratives*, 14.

228 Melez metin, elbette “combined report”un literal tercümesi değildir. Fakat maksadı ifade ettiği için bu çeviri tercih edilmiştir. Zira oryantalistler “combined report”la sadece aynı hadisin farklı rivayetlerinin metinlerinin birleştirilmesini değil, bu rivayetler üzerinde tasarruflarda bulunarak tek bir metin inşa edilmesini kastetmektedir (bk. Michael Lecker, “Wāqidi’s Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report”, *Journal of Near Eastern Studies*, 54/1 [1995]: 19, dn. 21; 20). Çevirinin daha önce kullanıldığı bir çalışma için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 3. Bölüm (incelenen hadis grubunda iki farklı isnadla hadisi alan râviler arasında melez metin oluşturan herhangi bir râvi tesbit edilmemiş, bilâkis her râvinin birden fazla hocadan aldığı rivayetleri aldığı şekliyle, metin eksikse dahi, müstakil olarak yani diğer tarikle birleştirmeden, eksikleri tamamlama yoluna gitmeksizin naklettiği görülmüştür). Lecker, melez metinlerin oluşturulmasının muhtemel nedenlerinden biri olarak rivayette yer alan tartışmaya veya soruna neden olacak ifadelerin dönemin hassasiyetleri yönünde yumuşatılması olduğunu iddia etmektedir (Michael Lecker, “Wāqidi’ (d. 822) vs. Zuhri’ (d. 742): The Fate of the Jewish Banū Abī l-Ḥuqayq”, *Le judaïsme de l’Arabie antique* [Turnhout: Brepols Publishers, 2015], 502, 506).

229 Ignaz Goldziher, “Müslümanlarda Rivâyet Literatürüne Dair Yeni Materyaller”, çev. Hüseyin Akgün, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2015): 89; ayrıca bk. Lecker, “Wāqidi’s Account”, 19.

230 Horovitz, “Antiquity”, 154. Zühri’nin kolektif isnad kullanması hakkında ayrıca bk. Duri, “al-Zuhri”, 8.

bu dönemde henüz bir zorunluluk olmadığını gösterdiği şeklindeki kanaati onun isnadın ilk kez kullanılmaya başlanması ile zorunluluk hâline gelmesi arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir.²³¹ Goldziher'in kolektif isnadla ilgili görüşüne de değinen Horovitz ise isnadın başlangıcının hicrî I. yüzyılın son üçte birinden geç olamayacağını dile getirerek, yaklaşık bir tarih olarak hicrî 66 sonrasını vermiş,²³² daha sonraki bir çalışmada ise isnadın hicrî 75 yılından daha geç olamayacağını açıkça ifade etmiştir.²³³ Yaklaşık olarak benzer bir tarih veren oryantalist ise Motzki'nin Sprenger'le birlikte Batı'da isnadın tarih araştırmalarındaki önemini kabul ettiğine işaret ettiği Johann Fück'tür.²³⁴ Horovitz'in öğrencisi Fück, Urve'nin isnada aşına olduğunu fakat onun isnad kullanımının basitliği ve istikrarsızlığını ifade etmektedir.²³⁵ Dolayısıyla Fück'ün isnadın Urve'den çok önce kullanılmaya başlanmış olmadığını düşündüğü söylenebilir. Yakın tarihte Ilkka Lindstedt de isnadın Urve'nin çok öncesinde mevcut olmadığını iddia etmiştir.²³⁶ Fitne konusundan bağımsız olarak Uri Rubin de net bir tarih vermemekle birlikte ilk yüzyılda isnadın varlığını kabul etmekte, Goldziher'den itibaren sık sık dile getirilen isnadların hicrî I. yüzyıldaki kısımlarının geriye doğru büyümeyle oluşturulduğu iddiasını reddetmektedir.²³⁷

İbn Sirîn'in sözüne dayanarak isnadın ilk kez kullanıldığı tarihi belirlemeye çalışan oryantalistlere bakıldığında, Juynboll'un İbn Sirîn'in bahsettiği fitneyi (60-73/680-692) yılları arasında Abdullah b. Zübeyr taraftarları (ö. 73/692) ve Emeviler arasındaki iç savaş olarak kabul ettiği görülür.²³⁸ Bu nedenle o, isnad talebinin başlangıcını hicrî I. asrın son çeyreğine tarihler.²³⁹ Bununla birlikte, Juynboll'un ilk râvi tenkidini hicrî 60 yılına tarihlendirmesinden hareketle,²⁴⁰ hicrî 75 öncesinde isnadın münferid kullanımlarını için mümkün gördüğü söylenebilir. İsnadın düzenli kullanımının ise Zührî ile başladığı kanaatindedir.²⁴¹

231 Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 202.

232 Horovitz, "Antiquity", 155.

233 Pavlovitch, "Origin", 22.

234 Motzki, "Introduction", *Hadith*, xxxiv, dn. 91. Muasır oryantalistler arasında Motzki'nin Sprenger ve Fück hakkında yaptığı değerlendirmenin bir benzeri Josef van Ess için de yapılabilir.

235 Fück, "The Role of Traditionalism", 5.

236 Ilkka Lindstedt, *Transmission of al-Madā'ini's Material: Historiographical Studies* (doktora tezi, University of Helsinki, 2013), 8, dn. 38.

237 Uri Rubin, *The Eye of The Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, A Textual Analysis* (Princeton: The Darwin Press, 1995), 235-7. Ayrıca bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 131 vd.

238 Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri*, 11.

239 Juynboll, *Muslim Tradition*, 18.

240 Juynboll, *Muslim Tradition*, 20.

241 Juynboll, *Muslim Tradition*, 19. Ayrıca bk. Stijn Aerts, "Isnād", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/isnad-COM_32616?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Isnād (eriş. tar. 8 Nisan 2019).

Schacht ise İbn Sîrîn'e isnad edilen sözün mevsukiyetini reddeder.²⁴² Fakat Schacht, hicri I. asırda hadisin varlığını gösterecek her türlü bilgiyi bir şekilde reddettiği için bu iddiası çok da şaşırtıcı değildir. Türkçe'ye birçok çalışması çevrilen James Robson ise hem İbn Sîrîn'in sözüyle irtibatlı hem de ondan bağımsız şekilde isnad kronolojisi ile ilgili çeşitli çalışmalarında farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Pavlovitch'in de tesbit ettiği üzere Robson, İbn Sîrîn'in sözünde geçen fitnenin önce ikinci fitne olduğu görüşünü kabul ederken daha sonra Hz. Ali ve Muaviye arasında yaşanan iç savaşa da işaret edebileceğini dile getirmiştir.²⁴³ Robson, bu değerlendirmelerinin yer aldığı makalelerinden sonra yayımlanan "İbn İshâq's Use of the *Isnâd*" isimli çalışmasında ise Hz. Peygamber'e kadar ulaşan otantik isnadların varlığını kabul ettiği görülmektedir.²⁴⁴ Öte taraftan Robson'a göre İbn İshâk'ın zamanında henüz muttasıl isnad bir zorunluluk değildir.²⁴⁵ O, aynı zamanda Schacht'ın munkatı isnadların zaman içerisinde muttasıllaştığı dolayısıyla bir isnadın ne kadar mükemmelse o kadar geç tarihli olduğu şeklindeki iddiasına²⁴⁶ itiraz ederek erken tarihli muttasıl isnadların bulunduğunu vurgular.²⁴⁷

Pavel Pavlovitch, yukarıda bahsi geçen makalesinde Batı'da isnadın başlangıcı ile ilgili öne sürülen görüşleri aktardıktan sonra kendisi de bir kronoloji verir. Bu kronolojisini, İbn Sîrîn'in sözünün yanı sıra ve İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) Juynboll'ün bir atfı dışında Batı'da yeterince üzerinde durulmadığını ifade ettiği Muhtar es-Sekafî (ö. 67/687) isyanı sırasında isnaddan sorulduğu²⁴⁸ şeklindeki sözüne dayandırmaktadır.²⁴⁹ Makale boyunca birçok gel gitler içerisinde isnad kronolojisi hakkında değerlendirmeler yapan Pavlovitch sonuç olarak isnadın ikinci fitne -ki ona göre bu Muhtar isyanıdır- döneminde ve Kûfe'de kullanılmaya

242 Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespiti Yönelik Yöntemleri*, 9. Zira Schacht'a göre Emevî halifesi Velid b. Yezid'in (ö. 126/744) öldürülmesi İslâm tarihinde İbn Sîrîn'e isnad edilen sözde bahsedilen türde bir kırılmadır ve İbn Sîrîn bu olaydan önce vefat etmiştir.

243 Pavlovitch, "Origin", 23-4.

244 James Robson, "İbn İshâq's Use of the *Isnâd*", *Bulletin of the John Rylands Library*, 38 (1956): 464. İlgili yerin tercümesi "Siyer-Megâzî ve Hadis Literatürü Kaynaklarında Yer Alan Haberlerin Güvenilirlik Sorunu ve Otantik Öz Anlayışı" başlığı altında verilmiştir.

245 Robson, "İbn İshâq's Use of the *Isnâd*", 457, 462.

246 Schacht'ın bu iddiası ve tenkidi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvî*, 127-40.

247 Robson, "İbn İshâq", 463.

248 "إِنَّمَا سُئِلَ عَنِ الْإِسْنَادِ أَتَامَ الْمُخْتَارِ" (Muhtar [isyanı] döneminde isnad sorulur oldu) (Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l- 'İl ve ma 'rifeti'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas [Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001], 3: 380).

249 Pavlovitch, "Origin", 38-41. Pavlovitch'in isnadın başlangıcı açısından birlikte değerlendirilmemesini eleştirdiği bu iki rivayeti bir arada ele alan bir çalışma için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, 26. Arif Ulu da yukarıda atfı yapılan makalesinde iki rivayeti araştırmasına dâhil etmiştir.

başlandığını söylemektedir.²⁵⁰ Pavlovitch'e göre hicrî 66'da isnad henüz ilkel formunda kullanılmaya başlanmış, ahkâm ve kelâmî rivayetler için nihai formuna ise hicrî 130 yılı civarlarında ulaşmış olmalıdır.²⁵¹

İsnad kronolojisi ile ilgili dikkat edilmesi gereken husus, isnadın ilk kez talep edilmeye başlanması, yerleşik ve zorunlu hâle gelmesi ve son olarak muttasıl isnad talebinin zorunlu hâle gelmesinin ayrı aşamalar şeklinde düşünmenin gerekliliğidir.²⁵² Oryantalistlerin isnadla ilgili değerlendirmelerinde bu aşamaların çoğu kez birbirine karıştığı görülmektedir. İlk iki yüzyılda mürsel isnadların yaygınlığının, bu yüzyıllarda muttasıl isnadın olmamasından değil henüz güven ortamının zarar görmemesi ve râvilerin hadis aldıkları hocaların diğer bir ifadeyle kimin ashâbı olduklarının bilinmesi gibi nedenlerle zorunlu sayılmamasından kaynaklanması muhtemel görünmektedir. Hadis rivayetiyle meşgul olanların yanı sıra cerh edilen râvilerin sayısının artmasıyla ise isnadların muttasıl şekilde ve alınma usullerini gösteren sigalarda nakledilmesi istenmeye başlamış olmalıdır. Burada unutulmaması gereken bir nokta da münferit isnad kullanımı ile isnad sisteminin teşekkülünü birbirinden ayırmak, bu sistemin tekâmüle ulaşmasının belli bir süre içinde gerçekleştiğini kabul etmektedir.²⁵³ Netice itibarıyla muttasıl ve mürsel/munkatı' isnadların başlangıçtan itibaren mevcudiyetini kabul etmek gerekir.²⁵⁴

İsnad kronolojisinde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bütün ilim merkezlerinde aynı gelişim sürecinin yaşanmasını beklememektir. Nitekim Fück henüz 1939'da bu ihtimale dikkat çekmiş,²⁵⁵ Pavlovitch de, çeşitli haber türleri -tarih rivayetleri ve hadis- ile farklı bölgelerde isnad kullanımında görülen değişikliklerin farklı isnad kronolojileri verilmesine neden olduğunu ifade

250 Pavlovitch, "Origin", 39, 44. Hüseyin Kahraman da Muhtar isyanına atıfla isnad uygulamasının çok önemli olduğunu kabul eden ilk ilim merkezinin Kûfe olduğunu belirtmektedir (Hüseyin Kahraman, "Oryantalistlerin Fıkhi Hadislerin Menşei ile İlgili Görüşleri ve Tenkidi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 15/2 [2006]: 60). İleride eseri hakkında bilgi verilecek Scott Lucas ise isnad kronolojisi ile doğrudan irtibatlı olmamakla hadis tenkidi faaliyetinin yoğunlaştığı bölgeyi gösterecek şekilde hicrî 100-400 yılları arasında yaşamış önemli hadis münekkitleri arasında Iraklı âlimlerin hâkimiyetine işaret etmektedir (Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* [Leiden-Boston: Brill, 2004], 124).

251 Pavlovitch, "Origin", 43.

252 İsnad kullanımı ve sistematik isnad kullanımı arasındaki yapılan benzer ayırım için bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 188.

253 Bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, 36-39.

254 Bk. Kızıl, "Ravi", *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 245; Harald Motzki, "The Prophet and the Debtors: A Hadith Analysis under Scrutiny", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Mahgâzi Hadith* (Leiden-Boston: Brill, 2010), 136-137.

255 Fück, "The Role of Traditionalism", 6.

etmiştir.²⁵⁶ Yine Muhammed Mustafa A'zamî (ö. 2017) de hadis, siyer ve fıkıh sahalarında isnad kullanımı açısından farklılıklara dikkat çekmiştir.²⁵⁷

Yukarıda aktarılanlardan hareketle Batı'da isnadın ilk kez kullanıldığı tarih üzerinde neden bu kadar durulduğu sorusu akla gelebilir. Bu noktada isnadın başlangıcı için verilecek geç tarihin ortaya çıkaracağı problem hatırlanmalıdır. İsnad ne kadar geç tarihli kabul edilirse, isnadın ilk kez kullanılmaya başlandığı dönemden önceye tekabül eden kısmında yer alan isimlerin bu tarihten sonra isnada eklendiği kabul edilmiş olacaktır. Burada sorun, bu kişilerin gerçekten doğru bir şekilde hatırlanıp hatırlanmadığı hatta oryantalistlerin çoğunlukla iddia ettiği sahtekârlık ihtimalidir. İsnad sistemiyle ilgili ortaya çıkacak herhangi bir şüphe, isnadın sadece bir hadis meselesi olmaması nedeniyle bütün İslâmî ilimlere sirayet edecektir. Zira müellif nüshası ve paleografik delil bilhassa ilk iki asır için sınırlıdır ve birçok eser müellif hattıyla bugüne ulaşmadığı için eserlerin mevsukiyetleri ve bilgi verdiklerini iddia ettikleri dönem hakkında güvenilir bir kaynak olarak kabullerinde belirleyici delillerden birisi de isnaddir. Ayrıca önceki asırların müktesabatının sonraki kaynaklara isnadlı bilgi olarak aktarıldığı, kitapların daha sonraki büyük külliyatlara girmek suretiyle muhafaza edildiği de unutulmamalıdır.²⁵⁸

Son olarak, Batı'da isnadların hadis araştırmalarında kullanılmasında Joseph Schacht'ın önemli bir yere sahip olduğu da belirtilmelidir. Aslında Schacht, isnadların geriye doğru büyüdüğü ve büyürken kusurlarının giderildiği (ıslah), ilâve sahte isnadlar edildiği (yayılma) şeklinde iddiaları nedeniyle bir taraftan isnadlara duyulan itimadı sarsarken²⁵⁹ aynı zamanda Goldziher sonrasında ihmal edilen isnadları tekrar gündeme taşımış, müşterek râvi teorisi ile isnadı tarihlendirmenin bir parçası haline getirmiştir.²⁶⁰ Kendisinden sonra Juynboll bu yöntemle hadis tarihlendirmelerini sürdürmüş, Motzki müşterek râvi kavramını merkeze alan isnad-metin analizi yöntemini geliştirmiştir. Bugün de hâlen ya Schacht-Juynboll ya da Motzki-Schoeler çizgisinde olmak üzere müşterek râvi teorisi uygulanmaya devam etmektedir.²⁶¹

256 Pavlovitch, "Origin", 17, 43-4.

257 M. Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996), 183. Ayrıca bk. Fayda, "Siyer Sahasında", 365; Donner, *Narratives*, 257.

258 Bk. Jonathan Brown, "Sünnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbü'rî Arasındaki Gizemli İrtibat", çev. Dilek Tekin, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2/2 (2016): 123-131.

259 Meselâ Michael Cook, isnadlara topyekün duyduğu itimatsızlığı yayılma iddiasına dayandırmıştır.

260 Hourani, "Schacht", 167; Lindstedt, "Transmission", 13 vd.

261 Müşterek râvi teorisini uyguladıkları daha önce belirtilen isimlere Peter C. Hennigan, Stijn Aerts, Pavel Pavlovitch de eklenmelidir.

2. Metin Tenkidinin İhmal Edildiği Kabulü:

Oryantalistler tarafından dile getirilen ortak iddialardan biri de klasik hadis tenkidinin metni ihmal edip isnada yoğunlaştığı ve bu nedenle yetersiz olduğu görüşüdür. Bu kabul Batı'da akademik oryantalizmin başından itibaren dile getirilmiş, en açık ifadesini Goldziher'in kendisinden sonra da birçok oryantalist²⁶² tarafından neredeyse aynen tekrar edilecek şu sözlerinde bulmuştur.

Kimsenin “metnin mantuksal veya tarihsel bir tutarsızlık ihtiva etmesi nedeniyle doğru olmadığından şüpheleniyorum” demesine izin verilmez. Eğer doğru isnadlarla mütenâkız hadisler nakledilmişse ve bir isnadın doğruluğunu ötekini tercih ettirecek şekilde ta'n etmek mümkün değilse, çoğunlukla en küçük detaylara kadar inen dakik te'vil işine girilir.

Müslümanlar, isnadın doğru olması şartıyla, en kaba anakronizmleri bile tesbit edecek sezgiye sahip değildir.²⁶³

Goldziher²⁶⁴ sonrasında gerek oryantalistler gerekse bazı Müslüman araştırmacılar²⁶⁵ tarafından sıkça tekrar edilen metin tenkidinin ihmali tartışmasında “metin tenkidi” ile neyin kastedildiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Eğer metin tenkidi ile Batı'da genel olarak Kitâb-ı Mukaddes tenkidi (biblical criticism) başlığı altında toplanan, tenkit yöntemleri kastediliyorsa, bu yöntemlerin çeşitliliğinin bu tür genellemelere izin vermediği ifade edilmelidir. Meselâ, İbn Maîn'in (ö. 233/848) çok sık tekrar edilen “Biz bir hadisi otuz vecihten yazmadıkça onu [maksadını] anlamış olmazdık”²⁶⁶ şeklindeki ifadesinde müşahhaslaşan muâraza²⁶⁷ yöntemi veya isnad-metin analizinin,

262 Lammens, Caetani, Guillaume örnek olarak verilebilir. Motzki, Goldziher'den önce Muir'in de benzer bir görüş dile getirdiğine işaret eder (Motzki, “Introduction”, *Hadith*, lii, dn. 180).

263 Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 141.

264 Goldziher'in daha sonraki bir çalışmasında, bir örnekte Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) metin tenkidi yaptığına dair değerlendirmesi için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: Otto, 2016), 113.

265 Bk. Zâkir Kâdirî Ugan, “Dini Rivayetler”, transliterasyon: Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 242. Mahmûd Ebû Reyze, *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' ani'l-hadis* (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, t.y.), 258, 262-265. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 137, 139-140.

266 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklil*, nşr. Fuâd Abdülmün'im (İskenderiye: Dârü'd-Da've, t.y.), 32.

267 Bk. Erdiñç Ahatlı, *Yahya b. Main ve Cerh-Ta'dildeki Metodu* (yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 1992), 62-63; Mehmet Ali Sönmez, *İbnu Hibbân ve Cerh – Tâdil Metodu* (İstanbul: Umran Yayınevi, t.y.), 24 vd.; Azami, *On Schacht's Origins*, 113; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 94 vd. Ayrıca bk. Müslim b. Haccâc, *Kitâbü't-Temyiz*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhu ve târihu* içinde), (y.y.: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1990), 86; Hatib el-

yine râvi tasarrufları, idrâc, kalb, tashîf ve tahrîfin²⁶⁸ yanı sıra mar ûf ve mahfûz metinlerin tesbiti için harcanan çabanın ya da meselâ Yûnîni'nin (ö. 701/1302) ulaştığı ve dinlediği *Sahîh-i Buhârî* nüshaları arasındaki farkları göstermedeki titizliğinin Batı'da bir eserin mevcut yazmalarının mukayesesi yoluyla metnin tarihî süreçte geçirdiği değişiklikleri tesbit ederek yazarın "orijinal" metnine ulaşmaya çabalayan²⁶⁹ metin tenkidi (textual criticism/lower criticism), stemmatik ve rivayet analiziyle (narrative analysis);²⁷⁰ hadis şârihlerinin bâb başlıkları ile hadis arasındaki münasebeti tesbit için harcadıkları emeğin redaksiyon tenkidi ile;²⁷¹ *Kütüb-i Sitte*'nin otorite kazanma süreci hakkında yazılan çalışmaların²⁷² kanon analiziyle (canonical criticism) kesişen tarafları bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle gösterilen çaba ve takip edilen usuller için aynı adlandırmaların yapılmamış olması, Batı'daki yöntemlerin çözmeye veya cevap bulmaya çalıştıkları meselelerin geçmişte ve bugün hadisçilerin gündeminde olmadığı anlamına gelmemektedir. Fakat elbette bu Batı'daki yöntemlerin birebir karşılıklarının Müslüman âlimler tarafından uygulandığı anlamına gelmediği gibi bazı sorular Batı'daki kadar sistemli ele alınmamış da olabilir.²⁷³

Metin tenkidi tartışmaları bağlamında açıklığa kavuşturulması gereken bir yön de metin tenkidi ve içerik tenkidi (content criticism) arasında bir ayrıma

Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1403/1983), 2: 296. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, nşr. Nûreddin İtr (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1406/1986), 106.

268 Bu terimlerin metin tenkidi ile irtibatı için bk. Polat, *Metin Tenkidi*, 88 vd.; 104-114. Hayri Kırbasoğlu'nun sayılan terimlerin tenkitten ziyade tetkiki ifade etmesi yönündeki tesbitine gelince söz konusu görüş haklıdır fakat zaten Batı'daki metin tenkidinin de (lower criticism) tetkik ve analiz olarak adlandırmak daha isabetlidir (Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitâbiyât, 2002, 171).

269 "Ulaşan" yerine "çalayan" kelimesi tercih edilmiştir. Zira bu alanda uzun yıllar çalışan Jan Just Witkam, orijinal metne (arketip) ancak istisnai durumda ulaşıldığını ifade etmekte, arketipi bir serap şeklinde nitelemektedir (Jan Just Witkam, "The Philologist's Stone. The Continuing Search for the Stemma", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*, 2013: 37).

270 Ali Albayrak'ın *Sahîh*'in nüsha farklılıklarını tesbit ve tashihi konusundaki çalışması için bk. Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018).

271 Bk. S. R. Burge, "Reading between the Lines: The Compilation of Hâdîth and the Authorial Voice", *Arabica*, 58 (2011): 168-97.

272 Türkiye'de yapılmış çalışmalardan bazıları için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar*, 10/1-2-3: 1997: 1-14; Mehmet Emin Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 39, 287-356; Musa Erkaya, "İbn Mâce ve Eser Karizmasının Oluşumu", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/2 (2007), 161-212.

273 Batı'da son dönemde büyük bir hızla gelişen dijital beşerî bilimlerin imkânlarından yararlanarak rivayet mukayeselerini çok daha hızlı yapabilecek teknik araçların geliştirilmesi, metin tenkidi çalışmalarının seyrini değiştirebilir.

gitmenin gerekliliğidir. Zira gerek Goldziher ve onu takip eden oryantalistler gerekse çağdaş müslüman araştırmacılar, Jonathan Brown'ın 2008'de, Salahattin Polat'ın ise 2009'da²⁷⁴ ifade ettiği gibi,²⁷⁵ müslüman âlimlerin metin tenkidi yapmadığı iddiasıyla içerik tenkidi yapmadıklarını kastetmektedir. Türkiye'de ve İslâm dünyasında metin tenkidi tartışmalarına bakıldığında müslümanların metin tenkidi yapmadığı iddialarına arz başlığı altında toplanan Kur'an'a, meşhur sünnete, tarihî vâkıya, bilimsel verilere, akla arz gibi her biri Türkiye'de bir doktora tezine konu olmuş arz türlerinden hareketle cevap verildiği görülmektedir. Hâlbuki Kur'an ve sünnet bütünlüğüne arz, tarihî vâkıya arz dışında²⁷⁶ bu usuller, sübjektifliklerinin yanı sıra kim tarafından ve nasıl uygulandıklarına göre çözdüklerinden daha fazla problem üretebilmektedir.²⁷⁷ Kısacası, Müslümanların metin tenkidi yapmadığı görüşü iddiasındaki metin tenkidi ile kastedilen içerik tenkidi ise daha ziyade fukahâ ve mütekellimin üstlendiği Kur'an ve meşhur sünnete arz ile hadisçilerin yetkinlikle gerçekleştirdiği tarihî vâkıya arz²⁷⁸ da dâhil bu yöntemlerin uygulanmasında azamî dikkat gösterilmesi, sonuçların kesinliğinin iddia edilmemesi gerekmektedir.²⁷⁹ Bu konuda Salahattin Polat'ın

274 Polat'ın kitabı 2010'da yayımlanmışsa da müellif yazımı 2009'da tamamladığını ifade etmektedir (Polat, *Metin Tenkidi*, 19).

275 Jonathan A. C. Brown, "How We Know", 144, dn. 1 ("İçerik tenkidinin Batılı araştırmacıların metin tenkidi ile kastettiği şeyi daha doğru temsil ettiğine inanıyorum..."); Polat, *Metin Tenkidi*, 293 ("Çağdaş müslüman hadisçilerin 'Metin Tenkidi' dediği, benim kavram karışıklığını önlemek amacıyla 'İçerik Tenkidi' demeyi önerdiğim hadislerin Kur'an'a, akla aykırılığı gibi kriterlere dayanarak yapılan tenkid...)

276 "Hadis münakitlerinin metinleri değerlendirmede en başarılı oldukları alanın hadisleri tarihe arz etmeleri, tarihî bilgilerle karşılaştırmaları, zaman belirten rivayetleri mevcut bilgilerle kıyaslamaları olduğu söylenebilir" (Bünyamin Erul, "Çevirenin Sunuşu" [Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. ve düzenleyen Bünyamin Erul, Ankara: Kitâbiyât, 2002 içinde], 46. Hadis âlimlerinin hadis tenkidinin başlangıcından itibaren râvilerin rıhle yaptıkları, hocalardan hadis aldıkları ve vefât ettikleri tarihlere gösterdikleri ihtimam anakronik bilgileri daha kolay tesbit etme melekelerini kuvvetlendirmiş olmalıdır. Bu bağlamda Süfyan es-Sevri'nin "râviler yalana başvurunca, biz de onlara karşılık vermek için tarihi [bilgisini] kullandık" sözü hatırlanabilir (İbn 'Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, nşr. Ali M. Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd [Beyrut: Dârü'l-kütüb-i-ilmîyye: t.y.], 1: 169 vd.).

277 Meselâ bilimsel verilere arzın ortaya çıkaracağı problemler için bk. Muhammed Enes Topgöl, "Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 9/2 (2011): 117-141.

278 Meselâ bk. Brown, "How we know", 156.

279 Meselâ, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) genel uygulamasını esas alarak ayakta bevlettğine dair rivayete itiraz ettiği nakledilmektedir. Fakat rivayetin verdiği bilginin doğruluğu, Hz. Peygamber'in mekânın pisliği nedeniyle genel uygulamasından ayrıldığı anlaşılmaktadır. Birçok durumda Hz. Peygamber'in genel davranışlarını esas alarak yaptığı istidrâklerde isabet eden Hz. Âişe'nin bilgisi dışındaki bu konuda yanılması sahâbenin "içerik tenkidleri"nin dahi zaman zaman kesin sonuç üretmeyeceğini göstermektedir (bk. Zerkeşi, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 89-90).

aşağıdaki değerlendirmesi hatırlanabilir:

Metin tenkidi, İslâm Dünyasında ve Türkiye’de bu konuda yapılan yayınlardaki şekliyle bilinen şeyden ibaret değildir. Bu yayınlarda metin tenkidi hadisin; Kur’ana, sünnete, dinin esaslarına, akla, tarihe, tecrübeye, icmaa ayıkırı olup olmamasının incelenmesinden ibarettir. Bunlardan tarih ve tecrübe kriteri evrensel olsa da, diğerleri metnin ağırlıklı olarak ait olduğu kültürün paradigmalarıyla sağlamasının yapılması esasına dayanan bir tenkid mantığıdır ve yeterli değildir.²⁸⁰

Nitekim bir araştırmacının Kur’an’a arz edip reddettiği bir hadisi öteki araştırmacı sorun teşkil etmeyecek şekilde te’vil edebilmekte, neticede araştırmacının sübjektivitesi kadar hadis ilminin isnad merkezli olması nedeniyle rivayetin isnadı hakkındaki kanaati de belirleyici olmaktadır.²⁸¹ İsnadın bilhassa bazı rivayet türlerinin tenkidinde yegâne dayanak olması hakkında ise Mehmed Said Hatiboğlu’nun şu değerlendirmesine başvurulabilir:

İslami düşünceye aykırı olmayan mevzu bir rivayet karşısında isnada sarılmaktan başka çare yoktur. Zehebî’nin (673-748): “Fadail, akaid ve rekaik konusundaki hadislerin iyisini kötüsünden ayırmakta, rical tedkikinden başka çare yoktur” demesi bu zarurettir.²⁸²

Abdullah Aydınlı da isnad tenkidinin zaruretiye şu ifadeleriyle işaret etmektedir:

Günümüze kadar çok tartışılan sened tenkidinin yetersizliği konusunun ayrıntılarına girmeden bu hususta sadece iki noktaya işaret etmek uygun olacaktır: Her konuda açıklamalar ihtiva eden hadis metinlerinde akıl alanının dışında yer alan iman, ibadet ve gayb alemiyle ilgili hususlar gibi konuların yer

Kısacası Hz. Âişe’nin verdiği bilgi sünnete yani Hz. Peygamber’in genel uygulamasına işaret ediyorsa da diğer haber de sâbittir ve zorunluluk durumunda yapılacak uygulamayı göstermektedir.

280 Selahattin Polat, “Müzakere”, *İslâmî İlimlerde Usûl/Metodoloji Mes’eleleri II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 852.

281 Meselâ Jonathan Brown’ın “How We Know Early Hâdîth Critics Did Matn Criticism and Why It’s So Hard to Find” makalesinde hadis âlimlerinin hicrî IV. yüzyıla kadar içerik tenkidi yaptıklarını göstermek üzere ele aldığı on beş örnekten on ikisinde isnad tenkidinin de etkili olduğu görülmektedir. Brown, makalesinde hadisçilerin içerik tenkidi yapsalar da âdeta ehl-i re’ye koz vermemek için bu tenkitlerini isnadla gerekçelendirdikleri gibi bir yorumu tercih etmektedir. Hâlbuki, aynı örnekleri, metinde bir sorun veya nekâret olduğunu gördükleri fakat asıl kararı isnadı inceledikten sonra verdikleri şekilde de yorumlamak mümkündür. Zira isnadın sorunsuz olması durumunda tercih genellikle te’vil ederek kabul etme yönünde tezahür etmektedir. Nitekim Brown’ın makalesinin sonundaki şu ifadeleri de bu duruma işaret etmektedir:

Fakat, Buhârî veya Müslim’in neden bir anakronik hadisin içeriğini kabul edilemez görürken, benzer şekilde anakronik bir diğer haberi kabul ettiklerini açıklamamıza gerek yoktur ve aslında açıklayamayız da (Brown, “How We Know”, 182).

282 Hatiboğlu, *İslami Tenkid*, 114.

almasının ortaya çıkardığı zaruret (Bu husus, niçin fakihlerin değil de, daha ziyade hadisçilerin bu usulü kullandıklarını da açıklayabilir), ve metninde şüpheler bulunan bir hadisin senedinde de ekseriya problemlerin bulunduğu gerçeği (Bu durumda seneddeki duruma işaret yeterli görülmüş olmalıdır). Dolayısıyla çoğunlukla sened tenkidi yapıldığı iddiasından ziyade senedin titiz tenkidinin yapılıp yapılmadığı hususu, bizce daha önemlidir. Yine de kaydetmeliyiz ki, hadislerin tenkidi için sadece sened tenkidinin yeterli olduğunu da söylemek istemiyoruz.²⁸³

Metin tenkidi tartışmaları bağlamında Kitâb-ı Mukaddes tenkidi yöntemlerinin Batı'da uygulanışlarıyla ilgili bazı noktaları açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere söz konusu yöntemler Batı'da ilk kez akademik oryantalizmle İslâm kaynaklarına uygulanmaya başlanmışsa da dikkat edilmesi gereken husus, öncülleri ve uygulama aşamaları açısından birbirinden farklı bu metotların tamamının İslâmiyat sahasına aktarılmadığıdır. Aktarılan metotlar da oryantalistler tarafından Kitâb-ı Mukaddes'e uygulandığı şekliyle aynen alınıp İslâm araştırmalarında kullanılmamış, genellikle bu metotların Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanmasıyla ulaşılan sonuçları eklektik biçimde İslâm araştırmaları sahasına transfer etmişlerdir.²⁸⁴ Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes tenkidi ile oryantalistlerin çalışmaları arasındaki ilişkinin her zaman tek taraflı olmama ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Meselâ Fred Donner tersine bir etki ihtimalini de gündeme getirmekte, form tenkidinin Batı'daki ilk isimlerinden Hermann Gunkel'in (ö. 1932) Goldziher'in çalışmasından etkilenmiş olabileceği sorusunu da dikkate değer bulmaktadır.²⁸⁵ Bütün tenkit türlerine genellenemeyeceği için bu ihtimal bir tarafa bırakılacak olursa, metin tenkidi yöntemlerinin mahiyeti, öncülleri, uygulama aşamaları hakkında bilgi edinmek için başvurulması gereken öncelikli isimler oryantalistler değil, hristiyan ve yahudi ilahiyatçılar, Yeni Ahit ve Eski Ahit araştırmacılarıdır. Örneğin, Goldziher'in aksine Paul Maas (ö. 1964) gibi metin tenkidinin teorisini yazan isimlerin geliştirdikleri metin tenkidi ilkelerinin isnad-metin analizleri sırasında yapılacak metin mukayeselerinde bir karşılığı olup olmadığı incelenebilir. Günümüzün en önemli Yeni Ahit uzmanları arasında sayılması gereken Bart Ehrman'ın metin tenkidi hakkında söylecekleri kesinlikle Schacht'ın metin değerlendirmelerinden daha fazla dikkati hak etmektedir. Zira

283 Abdullah Aydın, "Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 145.

284 Donner, *Narratives*, 29. Donner, Kitâb-ı Mukaddes tenkidi metotlarının İslâm kaynaklarına uygulanmasını iki literatürün içerik, yapı ve meseleler açısından benzemeleri nedeniyle mümkün görür. Fakat çeşitli tenkit yöntemleri ile Kitâb-ı Mukaddes'in incelenmesi neticesinde ulaşılan sonuçların İslâmiyat sahasına nakline karşı çıkmaktadır. Bu sonuçların İslâm kaynakları için de geçerli kabul edilmesine itirazını ise İslâm kaynaklarının Kitâb-ı Mukaddes genleğinden daha kısa sürede ve çok daha iyi bilinen tarihi şartlarda istikrar bulması ile gerekçelendirir.

285 Donner, "Islam's Origins: Myth and Material Evidence".

yukarıda da bahsedildiği üzere dayandığı somut ilkeleri açıklamadan oldukça keyfi bir şekilde metinler üzerinden değerlendirmelerde bulunan Goldziher ve Schacht daha teknik ve öngörülebilir metin tenkidi değil içerik tenkidi yapmakta, bu nedenle kendileriyle aynı sübjektiviteyi paylaşmayan kişiler için ulaştıkları sonuçlar çok fazla anlam ifade etmemektedir.

Son olarak Batı'daki metin tenkidi yöntemlerinin haklarındaki tartışmalar sona ermiş, donuk ve sabit usuller olmadığı da unutulmamalıdır. Bugün söz konusu yöntemleri ilgili tartışmaları dikkate almaksızın hadis sahasında uygulamaya niyetleneceklerin, bu yöntemlerin hangi dönemdeki türünü esas almayı önerdiklerini de netleştirmeleri gerekir. Aski takdirde bu yönde atılacak adımlar, Batı'da zaten terk edilmiş bir paradigmanın peşinde harcanmış beyhude bir çabadan ibaret kalabilir.

3. Cerh-Ta'dil Literatürüne İtimazsızlık ve Sahâbenin Adâletinin Reddi:

Oryantalistlerin isnada yaklaşımlarıyla bağlantılı ele alınması gereken bir mesele cerh-ta'dil ilmi ve ricâl literatürü hakkındaki değerlendirmeleridir. Bu konuda, ricâl literatüründe râvilerin biyografileri hakkında verilen bilgileri; uzun hoca-talebe listeleri, fezâil-menâkıb kapsamındaki görüşler, doğum-ölüm tarihleri gibi açılardan tenkit etmekle birlikte kullanmalarına rağmen, cerh-ta'dille ilgili değerlendirmeleri hadis araştırmalarında temel almadıkları şeklinde bir genelleme yapmak mümkündür. Daha genel olarak İslâm tarihyazıcılığı açısından dile getirilen temel tenkitler ise hicrî I. yüzyıl hakkında bilgi veren ilk eserlerin tasvir ettikleri olaylardan uzun bir süre sonra ve kendi dönemlerinin siyasî atmosferinin etkisinde kalarak yazılmaları,²⁸⁶ dolayısıyla tahrif ve tarafgirlik ihtimalidir.

Ricâl literatüründe yer alan râvi biyografileri hakkında dile getirilen tenkitlere örnek vermek gerekirse, Herbert Berg hoca-talebe listelerinin isnadlardan çıkarıldığı dolayısıyla isnadda inkıtâ olup olmadığını tesbitte bu listelere başvurma döngüsellik arz ettiğini öne sürmüştür.²⁸⁷ Öte taraftan Motzki ise tam tersi yönde bir sonuca ulaşmış, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) hocalarından rivayet ettiği materyali incelemesi neticesinde elde ettiği neticelerin ricâl literatüründeki bilgilerle örtüşmesini bu literatürün müstakilliği ve güvenilirliği yönünde yorumlamıştır.²⁸⁸ Ona göre ancak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbü't-Tehzîb*'i gibi daha sonraki döneme ait büyük

286 Bk. Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of Early Islamic Hijâz: Five Prosopographical Case Studies* (Oxford: University of Oxford, 2011), 1-2.

287 Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond: Curzon Press, 2000), 26,109; ayrıca bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 53 vd.

288 Motzki, *Origins*, 286.

hacimli eserlerdeki hoca-talebe listeleri kısmen isnadlardan çıkarılmış olabilir.²⁸⁹ Motzki'nin ayrıca işaret edilmesi gereken bir yönü de râvilerle ilgili biyografik bilgileri kullanması kadar kendi sonuçlarını desteklemek üzere cerh-ta dille ilgili değerlendirmelere de başvurmasıdır. Bununla birlikte o söz konusu değerlendirmeleri, hadis tarihlendirmelerinde belirleyici olacak şekilde değil de, ulaştığı sonuçları desteklemek üzere kullanır. Fakat aynı zamanda cerh-ta dîl literatürüne referanslarının, kaynak kullanımı açısından düştüğü nâdir hataların gerçekleştiği örnekleri teşkil ettiği de belirtilmelidir. Hadis ve siyer literatürüne yaklaşımı açısından Motzki'yle benzer bir yaklaşım benimseyen Schoeler'in ricâl literatürüyle ilgili kanaati de müsbet sayılabilir. Zira Ona göre ricâl literatüründe İslâm'ın erken döneminde hadis alma ve nakletme yolları hakkında verilen bilgiler geneli itibariyle doğrudur.²⁹⁰

Oryantalistlerin ricâl literatürüne yaklaşımı açısından *Muslim Tradition*'da bu konuyu bir bölüm altında ele aldığı gibi analizlerinde meseleyle ilgili çeşitli değerlendirmeler yapan G. H. A. Juynboll'den de kısaca bahsetmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Juynboll ricâl literatüründeki biyografik bilgiler ve cerh-ta dîl değerlendirmelerine şüpheyile yaklaşan, birçok râvinin tarihiliğini sorgulamış bir isimdir. Râvilerin doğum ve ölüm tarihleri hakkında verilen bilgilere itimat etmeyen Juynboll, "yaş hilesi"ne (age trick) başvurularak isnadların hicrî I. yüzyıldaki kısımlarında, isnad talebinin söz konusu yüzyılın son çeyreğinde başlaması neticesinde doğan boşlukların uzun süre yaşamış ve bir kısmı muammerûndan râvilerle doldurulduğunu iddia etmiştir.²⁹¹ Claude Gilliot'un, *Encyclopaedia of Islam*'ın üçüncü edisyonunda "Abdallâh b. 'Abbâs" maddesinde Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) doğum tarihinin öne çekildiği iddiasını Juynboll'un yaş hilesine atıfla iddia etmesi, onun ilgili görüşlerinin Batı'da ne kadar yaygınlık kazandığını gösteren bir örnektir.²⁹² Juynboll'ün, cerh-ta dîl literatürüne güvenmemesinin bir sonucu da âlimler tarafından sika kabul edilen râvilerin hadis uydurduklarını iddia edebilmesidir. Müsterek râvileri yaygın sözlere hadis formu veren veya hadis uyduran kişiler şeklinde yorumlaması

289 Motzki, "İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fikhi", 143.

290 Schoeler, *Biography*, 140, dn. 2.

291 G. H. A. Juynboll, "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadîth Literature*, *Der Islam*, 70 (1993): 222-3. Motzki Juynboll'un bu makalesinde dile getirdiği birçok görüşü gibi yaş hilesi hakkındaki değerlendirmelerine ayrıntılı olarak cevap vermiştir (Harald Motzki, "Whither Hadîth Studies", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Hadîth* [Leiden-Boston: Brill, 2010], 47-124. Juynboll'un muammerûn hakkındaki görüşlerinin tenkidi için ayrıca bk. Bekir Kuzudışlı, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", *Usûl: İslam Araştırmaları* (2016): 20-26.

292 Claude Gilliot, "Abdallâh b. 'Abbâs", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abdallah-b-abbas-COM_23549?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Abdallah+b.+Abbas (eriş. tar. 25 Mart 2019).

kaçınılmaz olarak Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi hicrî II. yüzyıl hadis rivayetinin ekseninde bulunan birçok önemli râviyi hadis uydurmakla itham etmesine neden olmuştur. (Kısmî) müşterek râvili tarikler dışındaki tek râvili isnadların (single strand) musannifleri tarafından uydurulduğu şeklindeki iddiası ise bilhassa Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (256/870) ve Müslim (261/875) başta olmak üzere Ehl-i sünnet'in ittifakla güvenilir kabul ettiği âlimleri hadis uydurmakla itham etmesine yol açmıştır.

Batı'da ricâl literatürü ile ilgili müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Meselâ Eerik Dickinson, 1992'te tamamladığı fakat 2001'de yayımlanan doktora tezinde İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dil*'ini incelemiştir.²⁹³ Çalışmasının henüz girişinden itibaren, hadis literatürü hakkında Goldziher-Schacht-Juynboll çizgisinin ortaya koyduğu çerçeveyi kabul ettiği anlaşılan Dickinson, cerh-ta'dil'in başlangıcı için sistemik ricâl tenkidini Şu'be b. Haccâc dönemine, spesifik olarak ise 130/747'a tarihleyen Juynboll'dan²⁹⁴ daha geç bir tarih öngörmektedir. Dickinson'a göre İbn Ebî Hâtim önceki münekkitleri tabakalar hâlinde vererek, kendi dönemindeki hadis tenkidini anakronik biçimde önceki nesillere yansıtmış, bu nedenle de İmâm Mâlik gibi âlimlerin münekkitliğini ard arda sıraladığı delillerle ispatlamaya çalışmak zorunda kalmıştır.²⁹⁵ Hadis tenkidinin başlangıcı için verdiği geç tarihe rağmen ona göre "eğer otantik hadisler gerçekten mevcutsa" hadis münekkitleri bunları tesbit için "mümkün en iyi araçları" geliştirmiştir.²⁹⁶ Bununla birlikte Dickinson, hadislerin İslâm düşüncesinde kazandığı üstün konumun neticesi kabul ettiği Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin başarısının hadis tenkidini gereksiz hâle getirdiği görüşündedir.²⁹⁷

2004'te yayımlanan doktora tezinde²⁹⁸ hicrî III. asırda Sünnî hadis tenkidinin tarihî gelişimi ve temel ilkelerinin teşekkülü sürecini inceleyen Scott Lucas ise Dickinson'ın İbn Ebî Hâtim'in hadis tenkidinin başlangıcını olduğundan önceye çekmek üzere ilk nesil hadis münekkitleri tabakasını düzenlediği görüşünü "radikal" ve "zayıf" bir iddia şeklinde niteler.²⁹⁹ Ali b. el-Medîni'den (ö. 234/848-49) başlamak üzere on âlim³⁰⁰ tarafından verilen

293 Eerik Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hâtim al-Râzi (240/854-327/398)* (Leiden-Boston: Brill, 2001).

294 Juynboll, *Muslim Tradition*, 20. Juynboll ilk râvi tenkidini ise hicri 60'ların başına tarihlendirmektedir.

295 Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism*, ix, 42 vd.

296 Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism*, 126.

297 Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism*, 129-30.

298 Tezin tamamlanma tarihi 2002'dir.

299 Lucas, *Constructive Critics*, 118 vd.

300 Ali b. el-Medîni, Müslim, Hâkim en-Nisâbü'rî, Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Mizzî, Zehebî (ö. 748/1348), İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn 'Adî.

doksan iki münekkitt ihtiva eden listeleri³⁰¹ inceleyen Lucas söz konusu hadis münekkittlerini, ilki 100/718-200/815, ikincisi 200/815-300/912, üçüncüsü ise 300/912-400/1009 yıllarına tekabül eden üç dönem ve yedi tabakaya ayırmıştır.³⁰² Bu münekkittlerden, on âlimin kâhir ekseriyetinin sıraladığı ortak münekkittleri “ana münekkittler”, iki veya üç âlim tarafından verilenleri ise “ikincil münekkittler” şeklinde niteleyen Lucas, Evzâ’î’den (ö. 157/774) başlayarak İbn ‘Adî’de (ö. 365/976) son bulan on yedi isimlik bir ana münekkittler listesi ile; Zührî’de başlayıp Hâkim en-Nisâbü’rî’de (ö. 405/1014) biten yirmi iki isimlik bir ikincil münekkittler listesi verir.³⁰³ Bu listelerde yer alan isimlerden yalnız ikincil münekkittlerden Zührî ve A‘meş ilk tabakada yer almakta, ana münekkittlerden dokuz isim ise³⁰⁴ ikinci ve üçüncü tabakalarda bulunmaktadır.³⁰⁵ Asıl mesele de ikinci ve üçüncü tabaklardaki ana münekkittlerin gerçekten hadis münekkidi kabul edilip edilemeyeceğinde düğümlenmektedir.³⁰⁶ Bu dokuz âlimin hadis tenkidıyla meşguliyeti ve kullandıkları tenkit ifadeleriyle haklarında kaynaklarda geçen bilgileri inceleyen Lucas’ın ulaştığı sonuç, Evzâ’î haricinde tamamının hadis münekkidi olduğu, ayrıca İmâm Mâlik ve İbn ‘Uyeyne’nin (ö. 198/814) râvi değerlendirmelerinde “sika” ıstılâhını kullandıkları şeklindedir.³⁰⁷ Lucas, söz konusu hadis münekkittlerinin Şâfi’î’nin *Risâlesi*’ni kaleme almasından önceki dönemde hadis tenkidi ve tasnifinde oynadıkları aktif roller hakkında kaynaklarda yer alan bilgilerin ise Schacht’ın Şâfi’î vurgusundan farklı bir tabloya işaret ettiğini vurgulamaktadır.

Batılı araştırmacıların daha genel olarak ricâl literatürü hakkındaki

301 Lucas’ın işaret ettiği üzere Ali b. el-Medîni yirmi dört kişiyi hadis münekkidi şeklinde nitelememektedir. O, isnadların ekseninde yer alan altı kişiden başlamak üzere onlardan gelen rivayetleri kitaplarda toplayanlar ve bu bilgilerin daha sonraki aşamada kendisinde toplandığı isimleri sayar (Lucas, *Constructive Critics*, 116, 118-119, 121; ayrıca bk. Ali b. el-Medîni, *el-‘İlâl*, nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî [Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1980], 36-40); Mizzi ise âlimleri değil, kitabında yer verdiği bilgilerin alındığı eserleri sıralamaktadır. Bu eserler İbn Ebî Hâtim’in *el-Cerh ve’t-ta’dil*’i, İbn ‘Adî’nin *el-Kâmil fi’d-du‘afâi’r-ricâl*’i, Hatib el-Bağdâdî’nin *Târihu Bağdâd*’ı ve İbn Asâkir’in *Târihu Medîneti Dimaşk*’ıdır (Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf [Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983], 1: 152-3).

302 Lucas, *Constructive Critics*, 121-4.

303 Lucas, *Constructive Critics*, 122-4.

304 Evzâ’î, Şu‘be, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik, İbn ‘Uyeyne (ikinci tabaka); İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/813), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî’dir (ö. 198/813) (üçüncü tabaka).

305 Lucas, *Constructive Critics*, 125.

306 Lucas, *Constructive Critics*, 126.

307 Lucas, *Constructive Critics*, 154-6. Halil İbrahim Turhan ise bir önceki nesilde “sika” teriminin kullanımının yaygınlaşmaya başladığı sonucuna ulaşmıştır (Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır* [İstanbul: İFAV, 2015], 95, 111).

çalışmaları bağlamında Maxime G. Romanov'un 2013'te tamamladığı doktora tezinden³⁰⁸ de kısaca bahsetmek gerekmektedir. Dijital beşerî bilimlerin sağladığı metin madenciliği gibi imkânları ricâl literatürü analizinde kullanan Romanov, Zehebi'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm*'ındaki nisbeleri, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'nın yanı sıra dört fıkıh mezhebine ait on tabakât, Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân*'ı ve Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *Ensâb*'ında kullanılan nisbeleri de dikkate alarak incelemiştir. Tezinde ulaştığı bazı sonuçları 2016 tarihli makalesinde özetleyen Romanov, *Târîhu'l-İslâm*'da geçen hicrî 41-661 yılları arasında yaşamış, 26 bin kişiyi³⁰⁹ tavsif için kullanılan yaklaşık 70 bin nisbenin³¹⁰ genelde İslâm toplumunun özelde ise havâs denilebilecek kesimin yedi asırda geçirdiği dönüşümleri ve sosyal hareketliliği tesbite yarayacak birer gösterge ve işaret levhası olduğu fikrinden hareket etmektedir. Bunun için de kişinin kendi dahil olmadan edindiği doğum yeri ve etnik kökene delâlet eden nisbeler yerine meslek, ilmî faaliyet (fakih vb.), mansıb (muhtesib, kâdî, kâtib vb.) ve statü (sultân, emîr vb.) gibi sosyal rolleri gösteren sonradan edinilmiş nitelemeleri tercih etmiştir. Bunları askerî, idârî, dinî ve sivil olmak üzere ana kısımlar hâlinde ele alan Romanov'un ulaştığı bazı önemli sonuçlar (1) dinî nisbelerin zaman zaman bazı dalgalanmalara rağmen istikrarlı bir şekilde arttığı,³¹¹ (2) kabileleri gösteren nisbelerin İslâm'ın yayılmasına paralel şekilde azaldığı ve hicrî 350 yılına gelindiğinde kişilerin yalnız %20-25'inin kabilelerini gösterir nisbelerle nitelendikleri;³¹² (3) hicrî 270 yılına kadar artış gösteren ilmî meşguliyetleri ifade eden nisbelerin bu yılda en yüksek orana ulaştığı;³¹³ (4) ihtisaslaşmayı gösterir nisbelerin sayısı ve çeşitliliğinin hicrî 300 yılına kadar artış gösterdiği ve bu yıldan sonra çeşitlilikte ufak dalgalanmalar dışında artış olmadığı³¹⁴ şeklinde sıralanabilir.

Romanov'un ulaştığı genel sonuçların özelde ricâl ilmi açısından önemi ise Juynboll'un yukarıda ele alınan görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Romanov'un ricâl literatüründe nisbelerin dağılımı hakkındaki değerlendirmeleri ile İslâm tarihinin diğer kaynaklar kullanılarak tesbit edilen

308 Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with SpecialReference to Preaching in the Sunni World (661-1300 CE)* (doktora tezi, University of Michigan, 2013).

309 Romanov, yirmi dört kaynaktan hareketle oluşturduğu kişisel veribankasında 2014 tarihi itibarıyla toplam 86 bin terceme yer aldığını ifade etmektedir (<https://islamichistorycommons.org/mrpapers/2014/11/17/writing-digital-history-of-the-pre-modern-islamic-world/> eriş. tar. 10 Haziran 2015).

310 Maxim Romanov, "Toward Abstract Models for Islamic History", *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, ed. Elias Muhanna (Berlin: De Gruyter, 2016), 120.

311 Romanov, "Toward Abstract Models", 127; ayrıca bk. a.mlf., *Computational Reading*, 131.

312 Romanov, "Toward Abstract Models", 129-30.

313 Romanov, "Toward Abstract Models", 134.

314 Romanov, "Toward Abstract Models", 144-4.

ve belgelenmiş aşamaları arasındaki paralellik biyografik bilgileri âdetâ geniş çaplı bir komplonun eseri görme eğiliminin yanlışlığına işaret etmektedir. Zira ortaya çıkan tablo, uydurma ve zorlama bir tahkiyenin aksine ‘organik’ gelişen aşamaların vâkıya mutabık bir tasvirine işaret etmektedir. Biyografik bilgilerle ilgili bu kanaatin bu kaynaklarda cerh-tad’ ille ilgili bilgilere teşmil edilmeyeceği iddia edilebilir. Fakat mevcut durumda artık ispat sorumluluğunun söz konusu bilgilerin güvenilirliğini iddia edenlere düştüğü bir aşamaya ulaşılmıştır. Ayrıca cerh-ta’ dil literatüründeki değerlendirmelerle isnad-metin analizlerinin sonuçları arasındaki örtüşme de, bu literatürün güvenilirliğini gösteren müstakil bir delil teşkil etmektedir.³¹⁵

Oryantalistlerin klâsik hadis tenkidi bağlamında son olarak değinilmesi gereken konu sahâbenin adâletidir. Hadisleri sahâbenin vefât ettiği dönem sonrasına tarihledikleri için ilk nesli veya daha genel olarak hicrî I. yüzyılı hadis tarihlendirmelerinde araştırma dışı bırakanlar hariç, oryantalistlerin çalışmalarında görülen ortak bir diğer özellik sahâbenin adâleti ilkesini kabul etmemeleri dolayısıyla hadis uydurdıklarını öne sürebilmeleridir.³¹⁶ Sahâbenin adâleti konusunda Batı’da önemli bir dönüm noktası diğer birçok konuda olduğu üzere Schacht’la yaşanmış, Schacht sonrasında hicrî I. yüzyılda hadis rivayetinin ve hadislerin varlığının şüpheli hâle gelmesi ve hatta reddi, sahâbenin hadis uydurduğu iddiasını anlamsız hâle getirdiği için sahâbe nesli araştırma dışı kalmıştır. Schacht sonrası dönemde sahâbenin adâletiyle ilgili dile getirilen görüşlere bakıldığında, Juynboll hicrî II. yüzyılın ikinci yarısında tartışılmaya başlandığını iddia ettiği³¹⁷ sahâbenin adâleti ilkesinin tâbiini de içine alacak

315 Motzki’nin analizlerinde bunun çok sayıda örneğini görmek mümkündür. Ayrıca cerh-ta’ dil literatürü ile isnad-metin analizi arasındaki örtüşme hakkında bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 3. bölüm. Söz konusu çalışmada incelenen hadis grubunun isnad-metin analizinin gösterdiği sonuçlardan birisi aynı hocadan/müşterek râviden nakilde bulunan sika ve üzerindeki vasıflarla tavsif edilen râvilerin rivayetlerinin (sınırlı sayıda örnek hariç, meselâ bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 309, 351) birbiriyle uyum arz ettiği, mechûl ve zayıf râvilerin metinlerinin ise diğer râvilerden farklılık arz ettiğidir. Bununla birlikte zayıf ve mechûl râvilerin metinlerinin aynı hocadan nakledilen diğer rivayetlerden ayrılmasına rağmen söz konusu hocanın metninin karakteristik özelliklerini taşıma noktasında diğer râvilerin rivayetleri ile ittifak ettikleri görülmüştür (meselâ bk. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 296-8).

316 İbn Abbâs, Ebû Hüreyye, Hz. Âişe gibi sahâbenin hadis uydurmakla ithamı hakkında bk. Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri*, 28, 32; Kızıl, “İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi”, 182, 198, Ahmad, “Leone Caetani’s Annali”, 206, 209. Bilhassa Schacht öncesi oryantalistlerin sahâbeyle ilgili iddiaları için ayrıca bk. Özcan Hıdır, “Oryantalistlerin Sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası’ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 27-28 Nisan 2013 (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2013), 519-560.

317 G. H. A. Juynboll, “Abû Hurayra”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hurayra-SIM_0175?s.

şekilde ilk kez Ebû Hâtim (ö. 277/890) ardından da İbn Ebî Hâtim tarafından açıkça dile getirildiğini öne sürer. Juynboll'e göre bu ilke hicrî III. yüzyılın sonlarında bilhassa Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) yöneltilen tenkitleri tasfiye etmek amacıyla formüle edilmiştir.³¹⁸ Eerik Dickinson da sadece sahâbe değil tâbiin de dâhil ilk iki neslin “kolektif ta‘dili”nin ilk kez İbn Ebî Hâtim tarafından dile getirildiğini belirtmektedir.³¹⁹ Bununla birlikte o Fesevî'nin (ö. 277/890) *el-Ma‘rife ve't-târih*'inde sahâbenin adâletini ihsas eden ifadelerin bulunduğu bir dipnotla işaret etmeyi de ihmal etmez.³²⁰ Benzer şekilde Pavel Pavlovitch de İbn Ebî Hâtim gibi İbn Mende'nin (ö. 395/1005) de ilk iki neslin tamamını güvenilir kabul ettiğini iddia etmektedir.³²¹

Juynboll ve Dickinson'ın iddialarının gösterdiği üzere İbn Ebî Hâtim'in tâbiini her birinin dindeki üstün dereceleri ve sünnetin muhafazasındaki hizmetleri nedeniyle birbirinden temyiz etmediğine dair ifadeleri bir yanlış anlamaya neden olmuş görünmektedir.³²² Yine Pavlovitch'in atfı yaptığı İbn Mende'nin *Şürûtü'l-e'imme*'sinde ilgili sayfalar incelendiğinde ise Kur'an'ın korunması, hükümleriyle amel edilmesi konusunda sahâbe ve tâbiin neslinin gayretlerinin övüldüğü görülmektedir.³²³ Fakat İbn Mende kendilerinden “imamlar” şeklinde bahsettiği tâbiin adâletinden doğrudan bahsetmemektedir. Dolayısıyla Juynboll, Dickinson ve Pavlovitch'in bu iki âlimin tâbiinle ilgili dile getirdikleri övgüleri onları âdil kabul ettiklerine anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu övgüler Zehebî'nin işaret ettiği üzere bilhassa kibâr-ı tâbiin neslinde zayıf râvilerin azlığı ile birlikte düşünülebilir.³²⁴ Diğer bir ifadeyle İbn Ebî Hâtim ve İbn Mende, tâbiin tamamının âdil kabul edilmesi şeklinde bir ilkedен hareket etmemekte, vâkıyı dikkate alarak “sahâbeye güzelce uyan” tâbiin hakkında bu genel övgüleri dile getirmektedir.

num=0&s.rows=20&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Hurayra (eriş. tar. 02 Nisan 2019).

318 G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 89-90; a.mlf., *Muslim Tradition*, 192, 194.

319 Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism*, 94, dn. 38; 121-2.

320 Dickinson, *The Development of Early Hadith Criticism*, 122, dn. 128.

321 Pavel Pavlovitch, “The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars”, *Arabica*, 65 (2018): 649.

322 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, 9 cilt (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1371/1952), 1: 9. İbn Ebî Hâtim'in aynı sözlerine atıfla benzer bir değerlendirme için bk. Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti*, 116-7.

323 İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Şürûtü'l-e'imme: Risâle fî beyâni fazli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli'l-âsâr ve hakikati's-sünen ve tashihi'r-rivâyât*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâi (Riyad: Dâru'l-müslim li'n-neşr ve't-tevzi', 1416/1995), 25-9.

324 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, “Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dil”, *Erba'u resâ'il fî 'ulûmi'l-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1419/1998), 173.

Scott Lucas, Juynboll ve Dickinson'ın sahâbenin adâleti ilkesini hicrî II. yüzyılın sonu ve III. yüzyıla tarihlemelerini, Vâkıdî'nin sahâbenin tamamını kendisine uyulacak imamlar şeklinde nitelemesini aktararak tenkit etmekte, iki oryantalistin verdiği tarihten önce bu kabulün varlığını vurgulamaktadır.³²⁵ Ayrıca Lucas'a göre İbn Sa'd'ın (230/845) *Tabakât*'ı sahâbenin adâleti fikri ile tam bir uyum içerisinde.³²⁶ Hatta ona göre *et-Tabakâtü'l-kübrâ* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i tasnif usulleriyle bu ilkenin Ehl-i sünnet tarafından benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.³²⁷ Öte taraftan, Lucas, daha sonra kaleme aldığı bir yazısında Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Müsnedrek*'te Muâviye'nin (60/680) fezâiline yer vermeyip bilâkis onu menfî bir şekilde tasvirini, hicrî V. yüzyıl gibi geç bir tarihte sahâbenin adâleti ilkesinin henüz istikrar bulmadığı şeklinde yorumlamıştır.³²⁸ Ona göre Hâkim, Muâviye'yi ele alış tarzıyla âdeta şöyle demektedir:

Şu olağanüstü sahâbeye bir bakın! Ali'yi, Fâtıma'yı ve çocuklarını herkes kadar seviyoruz. Eğer Muâviye'nin yaptıklarını onaylamıyorsanız, burada, Sünnilerin sofrasında yine de sizin için bir yer var.³²⁹

Sahâbenin adâleti ilkesinin zaman içerisinde yerleştiğini dile getiren isimlerden birisi de Jonathan Brown'dır. Brown'a göre du'afâ literatüründe zaman zaman hadis tarihinde büyük rol oynamayan bazı sahâbeye yer verilmesi, sahâbenin ta'dili ilkesinin daha sonraki Sünnî dünya görüşünün kabulü olduğunu göstermektedir.³³⁰ Brown buna örnek olarak da, Buhârî'nin *Du'afâ*'sında Hind b. Ebî Hâle'ye (ö. 36/656) yer vermesini³³¹ gösterir. Brown, iddiasını desteklemek üzere aktarılandan başka bir örnek vermemektedir. Verdiği Hind b. Ebî Hâle örneği ise İmâm Buhârî'nin *Du'afâ*'daki terminolojisi düşünülerek değerlendirilmelidir. Zira Hind'le ilgili olarak “ويتكلمون في إسناده” ifadesini kullanmaktadır. Literal olarak “rivayeti tenkit edilmiştir” şeklinde anlaşılabilecek bu ifade Hind değil de ondan rivayet edenler hakkındadır.³³² Nitekim Ebû Hâtim

325 Lucas, *Constructive Critics*, 222, dn. 5; 267.

326 Lucas, *Constructive Critics*, 284.

327 Lucas, *Constructive Critics*, 20.

328 Scott C. Lucas, “al-Hâkim al-Naysâbü'rî and the Companions of the Prophet: An Original Sunni Voice in the Shi'i Century”, *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz, Aram A. Shahin (Leiden-Boston: Brill, 2016), 236, 238, 245-7. Sahâbenin adâleti ilkesinin Sünnî literatürde gelişimini inceleyen Amr Osman ise ilkenin hicrî V. asırda istikrar bulduğu kanaatinde (Amr Osman, “Adâlat al-Şahâba: A Construction of a Religious Doctrine”, *Arabica*, 60 [2013]: 274, 278).

329 Lucas, “al-Hâkim al-Naysâbü'rî”, 248.

330 Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications: 2009), 88.

331 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Kitâbü'd-Du'afâ's-sagîr*, nşr. Muhammed İbrâhim Zâyed (Beyrut 1406/1986), 123.

332 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 345 (dn. 3).

“kendisinden mechûl râviler nakilde bulunmuşsa, Hind’in suçu ne?” demektedir.³³³

Son olarak, Juynboll’un sahâbenin adâleti hakkındaki değerlendirmeleri bağlamında müşterek râvi teorisini uygulayışından da kısaca bahsetmek gerekmektedir. Bu teorisin sahâbe ile ilgisi Juynboll’un müşterek râviyi hadisi uyduran veya bir söze hadis formu veren kişi kabul etmesi, ayrıca Schacht’tan farklı olarak sahâbeden müşterek râvilerle ilgili değerlendirmeleridir. Juynboll 1993’te yayımlanan “Nâfi” makalesinde Enes b. Mâlik’in müşterek râvi olabileceği iki hadisten bahsetmiş³³⁴ fakat Enes b. Mâlik’in uzun ömrü ve yaşıyla ilgili şüphelerini de aynı yerde dile getirmiştir.³³⁵ Daha sonra 1998’te yayımlanan “Shu’ba” makalesinde ise Enes b. Mâlik’in sahâbî olduğunu reddedecektir.³³⁶

Juynboll’e göre müşterek râviler genellikle küçük tâbiin ve takip eden nesildendir.³³⁷ İsnad şemasında genelde verdiği tarihten eski müşterek râvilerin ortaya çıkması hâlinde ise bunları “görünüşte müşterek râvi (seeming common link)” şeklinde niteleyerek tasfiye etmesini sağlayan “dalış” terimi her zaman başvurduğu kullanışlı bir araç vazifesi görmüştür.³³⁸ Öte taraftan ölmeden önce yayımlanan *Encyclopedia of Canonical Hadith*’de *Kütüb-i Sitte* hadislerinin kendisine nisbet edilmesi muhtemel isimleri yani müşterek râvileri sıralarken sahâbeye de yer verdiği görülür. İlk bakışta teorisinde bir değişikliğe gitmiş olabileceği fikri akla gelse de kitabın girişinde teorisine genişçe yer vermekte, buradaki açıklamaları daha önceki çalışmalarından farklılık arz etmemektedir. Nitekim sahâbelerle ilgili maddeler okunduğunda Juynboll’un bu sahâbeyi görünüşte müşterek râvi³³⁹ (scl) kabul ettiği, onların hadislerinin sonraki

333 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dil*, 9: 116.

334 Juynboll, “Nâfi”, 224, dn. 26. Bu rivayetler, ‘Uraniler kıssası ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kadınların develerini süren Enceşe’yi yüklerinin narinliği nedeniyle yavaş gitmesi şeklinde uyardığını bildiren hadistir (‘Uraniler hadisi için bk. Buhârî, “Vudû”, 66; Enceşe rivayeti için bk. Buhârî, “Edeb”, 90).

335 Juynboll, “Nâfi”, 223-4.

336 Juynboll, “Shu’ba”, 208-10.

337 Juynboll, en erken tarihli müşterek râvi ve hakkında hadis âlimleri tarafından medârın ıstılah olarak kullanıldığı ilk kişinin Ebü’l-Âliye Rufey’ b. Mihrân (ö. 90/709) olduğunu ifade eder. (G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* [Leiden-Boston: 2007], 42, 132).

338 Juynboll bir rivayet noktasının tarihiliğini o noktadan yayılan tarik sayısı dolayısıyla râvi sayısıyla orantılı görür. Bu nedenle müşterek râvinin en az üç kısmı müşterek râvisi olmalıdır. Kısmî müşterek râvi ise bir hadisi en az iki kişiye nakleden râvidir. Kısmî müşterek râvilerin bulunmadığı tek râvili tarikleri ise “dalış” şeklinde niteleyen Juynboll, bu tür tarikleri uydurma kabul eder.

339 Görünüşte müşterek râvi Juynboll’un terminolojisinde kendisinden birçok tarik ayrıldığı için ilk bakışta müşterek râvi gibi görünen, fakat kendisinden yayılan isnadlar incelendiğinde bunların tek râvili olması, yeterli sayıda kısmî müşterek râvisinin bulunmaması nedeniyle gerçek müşterek râvi olmadığı anlaşılan kişilerdir. Juynboll müşterek râvili isnad yapılarına isnad kümesi (bundle), görünüşte müşterek râvili isnad yapılarına ise örümcek (spider) ismini verir. Tarihlenebilir, yani ortaya

nesillerden ‘asıl sorumluları’ nı yine bu maddelerde sıraladığı görülür.

D. İhtilâfü’l-hadîsin Hadislerin Güvenilmezliğinin Delili Kabul Edilmesi:

Hadisler arasında görülen ihtilâflar, oryantalistlerin hadis literatürüne yönelttikleri temel tenkit noktalarından birisini teşkil etmektedir. İhtilâflar, aynı zamanda hadisçilerin bütün mesailerini isnada teksif ettikleri ve metinleri ihmal ettikleri şeklinde daha önce ele alınan iddiayı desteklemek için kullanılmıştır.³⁴⁰ Oryantalistlerin ihtilâfü’l-hadîse yaklaşımını Batı’da Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin ihtilâflara yaklaşımıyla irtibatlı düşünmek gerekmektedir. Zira Aydınlanma öncesi hristiyan ve yahudi ilim geleneklerinde, hadis âlimlerinin ihtilâfı giderme yollarına benzer şekilde, çelişkiler gelenek içerisinde kalınarak çözülmeye çalışılırken, bilhassa XIX. yüzyıldan sonra metinleri dünyevî-tarihî bağlamın içinde değerlendirme ve metinlerde tarih ve kültürün izlerini sürmenin öncelik kazandığı söylenebilir.³⁴¹

İhtilâfü’l-hadîs, oryantalistler tarafından hadislerin güvenilmezliğini gösterir bir delil kabul edilmiş, muhtelif hadisler arasında te’lif yoluna asla gidilmemiş, bilâkis muhtelif rivayetlerin tamamı uydurma kabul edilmiştir. Oryantalist geleneğe şekil veren iki isim Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht’ın hadis değerlendirmelerinin ekseninde ihtilâfü’l-hadîs yer almıştır.³⁴² Goldziher hadisler arasındaki ihtilâfları, bilhassa siyasî gelişmelerin neticesi kabul ederken, Schacht “eski hukuk okulları” arasındaki tartışmaların sonucu kabul etmiştir. Dolayısıyla söz konusu hadisler birbirlerine nisbetle “erken tarihli veya daha önce uydurulan” ve “daha geç tarihli dolayısıyla daha sonra uydurulan” şeklinde nisbî olarak tarihlendirilmiş, bazen ise tarihlendirmenin mümkün olmadığı ifade edilmiştir.³⁴³ İhtilâfü’l-hadîse yaklaşım açısından 1905’te ölen Muir’le 1969’da ölen Schacht arasında bir fark olmadığı gibi bugün için de aynı değerlendirmeyi yapmak mümkündür.³⁴⁴ Bununla birilikte siyer sahasında çalışan İsrailli araştırmacı Michael Lecker bazı rivayetlerin genel kabullerle çalıştığı için bir köşeye atılabildiğini söyleyerek, bu tür çelişkili rivayetleri her zaman olmasa da

çıktığı dönem tesbit edilebilir isnad yapıları isnad kümeleridir.

340 Bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 141.

341 Kratz, “Wellhausen’s Method”, 390.

342 Bk. John Burton, “Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna”, *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (Aldershot: Ashgate, 2004), 39.

343 Goldziher’in muhtelif hadislerden hangisinin önce olduğunu tesbit edemediğini ifade ettiği bir örnek için bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 195.

344 Meselâ Alfred Guillaume’ın benzer değerlendirmesi için bk. Zeki Velidi Togan, “Prof. A. Guillaume’ın İstanbul Üniversitesinde ‘Garpte İslam Tedkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4 (1953): 131. Yakın dönemde birçok çalışmada hadisler arasındaki çelişkiler hakkında burada sıralaması mümkün olmayacak kadar çok sayıda değerlendirmeye rastlamak mümkündür.

bazen erken dönem İslâm toplumundaki farklı hassasiyetleri yansıtan bir “lütuf” şeklinde niteler.³⁴⁵

Doğrudan ihtilâfûl'l-hadis kapsamına girmese de bir hadisin farklı varyantlarının bulunmasına da oryantalistlerin genelde menfi yaklaştığı söylenebilir. Bunlar genellikle hadislerin çok uzun süre şifâhen nakledilmesi ve dolayısıyla güvenilmezliğinin alâmetleri olarak anlaşıldığı gibi râvilerin metne ideolojik müdahaleleri ya da İslâmî ilimlerin çeşitlenen meselelerine paralel olarak gelişen ve değiştirilen metinlerin geçirdiği aşamalarının kalıntıları³⁴⁶ şeklinde de yorumlanmıştır. Öte taraftan Harald Motzki bir hadisin tarikleri arasındaki metin farklılıklarını her zaman maksatlı tahrifin neticesi görme taraftarı olmamış, bunları hata, hocanın hadisi farklı şekillerde nakletmesi, hadis meclisinde yazılı bir asıdan yapılmayan rivayet, mâna rivayeti veya ihtisarin neticesi görmüştür.³⁴⁷ Hatta onun analizlerinde varyant çokluğu, hadisin isnad-metin analizinin sonuçlarının kesinliğini artıran olumlu bir durumdur.³⁴⁸ Genel olarak isnad-metin analizi yapan mutavassıt oryantalistler hadis varyantlarının, rivayet sürecinde herhangi bir maksat bulunmaksızın gerçekleşen değişiklikler olması ihtimalini göz önünde bulundurmıştır.³⁴⁹ Ayrıca, metin farklılıkları aynı hocadan nakilde bulunan râvilerin birbirlerinin metinlerini kopyalamadıklarını (yayılma), rivayetin gerçekten vuku bulduğunu gösteren bir karîne kabul edilmiştir.

E. Aykırılık İlkesinin (the Principle of Dissimilarity) Erken Tarihli Bilgileri Tesbitte Kullanılması ve Metinlerin Hüsn-i Zan Prensibinden (the Principle of Charity) Hareketle Yorumlanmaması:

Oryantalistlerin çalışmalarında sıklıkla karşılaşılan bir yaklaşım yerleşik İslâmî görüşlerle çelişen rivayetleri ve bilgileri kullanmalarındır. Bilhassa Ehl-i sünnet'in tenkit ettiği hadisleri kullanmalarını Batı'da Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin çok sık başvurulmuş araçlarından “aykırılık ilkesi” ışığında değerlendirmek gerekir. Bu ilke bir haberin veya bilginin yerleşik görüşlerle çelişmesini, söz konusu haber veya bilginin sıhhatine delil kabul etmeyi öngörmektedir.³⁵⁰ Pavel

345 Lecker, “Wāqidi' (d. 822) vs. Zuhri (d. 742)”, 469.

346 Bk. Stijn Aerts, “The Prayers of Abū Muslim and al-Ma'mūn. An Exercise in Dating Ḥadīth”, *Journal of Abbasid Studies*, 1 (2004): 67.

347 Motzki, “Whither Ḥadīth Studies”, 120.

348 Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 251. Metin neşirlerinde de varyantların değersiz olmak bir tarafa üzerinde çalışılmayı hak ettiği hakkında bk. Ali Emre Özyıldırım, “Bir Menti Neşretmek”, *Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*, haz. Hatice Aynur v.dğr. (İstanbul: Klasik, 2017), 17, dn. 1.

349 Meselâ bk. Schoeler, *Biography*, 141, dn. 36; Boekhoff-van der Voort, “The Kitâb al-Maghāzī”, 41.

350 Jonathan Brown, *The Canonization of Al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2011), 16; a.mlf., *Hadith*, 203.

Pavlovitch bu ilke şöyle özetlemektedir:

Eğer münferit bir haber tarihi bir olay veya bir düşünce akımı hakkındaki yerleşik anlatıyla rahatsız edici bir şekilde tenakuz hâlindeyse, bu haberi hâkim anlatının baskısından sıyrılabilmiş bozulmamış bir bilgi kaynağı olarak görmeye hakkımız vardır.³⁵¹

Esasen burada makalenin ilk bölümünde değinilen Avrupamerkezci bakış açısı kendisini hissettirmektedir. Batılı araştırmacılar Katolikliğin veya hristiyan ortodoksisinin gelişimini, diğer bir ifadeyle bu teolojiler yerleşik hâle geldikten sonra uyumsuz metinlerin apokrif ilân edilmesini evrensel bir süreç kabul etmekte ve bu gelişim şemasını İslâm'a da uygulamaktadırlar.³⁵² Bu noktada, sistemli ve kurumsallaşmış din kadar gelenek kavramına da menfi mâna verdiklerini söylemek mümkündür. Jonathan Brown da bilhassa revizyonist oryantalistlerin dini geleneklerin teşekkül döneminde büyük bir değişim sürecinden geçtiği fikrinden hareket ettiklerine işaret eder. Söz konusu oryantalistlere göre bu değişim peygamberler veya dinî figürlerin asıl öğretilerini önce ortodoksiye ve kutsal geleneğe dönüştürmekte, ardından da dinin başlangıç aşamalarını bu geleneğe göre tekrar yorumlamaktadır. Brown, dinlerin bir değişim ve gelişme, sistemleşme sürecinden geçtiğini reddetmemekle birlikte, her geleneğin hristiyanlıktaki gibi bir dönüşüm yaşadığının öngörülmesine itiraz etmektedir.³⁵³

Geleneğe olumsuz bakış veya dinin orijinal hâli ile sistematik teoloji arasında kurulan zıtlığın temellerini yine Batı'da Kitâb-ı Mukaddes tenkidinde aramak gerekmektedir. Meselâ Wellhausen, kurumsallaşmış din ile dinin başlangıcı arasında böyle bir zıtlık kurmakta, kurumsallaşmış ve sistemleşmiş dini bir "başkalaşma" olarak görmektedir. Bu nedenle ona göre dinlerin teşekkül aşamalarını görmek için geleneğin karartmasının ötesine geçmek

351 Pavlovitch, "Origin", 41.

352 Shahab Ahmed (ö. 2015) klasik döneme yoğunlaşan çalışmaları ve tarihi perspektifleri nedeniyle oryantalistlerin çok dar bir otantik ve orijinal İslâm tanımı yaptığını bu nedenle İslâm medeniyetinin daha sonraki gelişmelerini hep bu asıldan bir sapma olarak yorumladıklarını ifade etmektedir (Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* [Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016], 81; krş. Heschel, "Orientalist Triangulations", 162). Ahmed'den çok önce Donner da erken dönem İslâm toplumunda birden fazla ortodoksi (multiple orthodoxies) olduğundan bahsetmiştir. Donner bu nedenle, İslâm'ın başlangıcı hakkındaki bazı haberleri sansürleyecek, kaynakları sonraki anlayışlar doğrultusunda redakte edecek otorite olarak tek bi ortodoksi iddiasını inandırıcı bulmaz (Donner, *Narratives*, 26-8).

353 Brown'ın özetlenen görüşleri için bk. Jonathan A.C. Brown, "How Should Rationalists Deal with Dogmatism? The Case of the Birmingham Quran Pages", <http://www.jadaliyya.com/Details/32431/How-Should-Rationalists-Deal-with-Dogmatism-The-Case-of-the> (eriş. tar. 26 Nisan 2018). Ortodoksi teriminin İslâm'a ve Yahudiliğe uygulanması noktasında ihtiyatlı olunması gerektiği hakkında bk. Pavlovitch, "Origin", 18, dn. 2; Salaymeh, *Beginnings*, 5 vd.

gerekmektedir.³⁵⁴ Görüldüğü üzere burada anahtar kavramlar “başkalaşma” ve “karartma”dır. Bu bakış açısı anlaşıldığında Patricia Crone’un daha önce de değinilen İslâm geleneğinin, geçmişi korumak yerine yıktığı ve bu nedenle İslâm’ın ilk yılları hakkında kaynaklardan bilgi edinmenin sonradan yapılan tahrifler nedeniyle mümkün olmadığı şeklindeki bir iddiayı nasıl dile getirebildiği daha anlaşılır hâle gelmektedir.³⁵⁵ Yine daha önce Wellhausen’la irtibatından bahsedilen Goldziher’in yahudi ortodoksisine duyduğu tepki hatta öfke de bu bağlamda hatırlanabilir.³⁵⁶

Aykırılık ilkesi ortodoksinin hangi rivayetlerin ve bilgilerin makbul, hangilerinin ise şâz kabul edileceğini belirleyecek bir iktidara³⁵⁷ sahip olduğu fikrine dayanarak kullanılmaktadır. Buna göre bir bakıma iktidarın sansürüne rağmen varlığını devam ettirmiş rivayetler, bu ortodoksinin teşekkülünden öncesine ait erken tarihli rivayetler kabul edilmektedir. Yine aykırılık ilkesi ile bağlantılı olarak oryantalistlerin çalışmalarında “Hz. Peygamber’in olumsuz bir şekilde sunulduğu” rivayetlerin erken tarihli kabul edilmesinin gerektiğini gösterir ifadelerle karşılaşılabilir. Henüz akademik oryantalizmin ilk isimlerinden William Muir, *The Life of Mahomet*’in giriş kısmında otantik rivayetleri tesbit edebilmek için takip edilebilecek birtakım kriterlerden bahseder ve bunlar arasında Hz. Peygamber’in olumsuz tasvir edildiği haberler de vardır.³⁵⁸ Bu ilke daha sonraki oryantalistler tarafından da esas alınmaya devam etmiştir.³⁵⁹ Meselâ Montgomery Watt, Muir’in de atıfta bulunduğu garânîk hâdisesini bu tür bir gerekçeyle otantik kabul etmektedir.³⁶⁰ Watt gibi otantik siyer-megâzî rivayetlerini kabul eden isimlerden Johann Fück de garânîk olayını otantik kabul

354 Wellhausen’ın özetlenen görüşleri için bk. Kratz, “Wellhausen’s Method”, 383, 385.

355 Crone, *Slaves*, 7. Crone’un bu görüşü ile ilgili Donner’ın tenkit ve değerlendirmesi için bk. Donner, *Narratives*, 26.

356 Goldziher’in İslâm’a yaklaşımını reform kavramıyla birlikte incelediği makalesinde Dietrich Jung, onun dinî ortodoksilere yönelik şiddetli tepkisinden bahseder (Jung, “Islamic Studies and Religious Reform”, 112).

357 Ortodoksinin bir iktidar ağı olarak tanımlanması için bk. Salaymeh, *Beginnings*, 5 (Talal Asad’dan naklen).

358 William Muir, *The Life of Mahomet*, 4 cilt, (Londra: Smith, Elder & Co., 1861), 1: lxxii-lxiii. Motzki, Batı’da hadis sahasında yazılmış önemli makaleler seçkisi olan *Hadith: The Origins and Development* kitabına yazdığı girişte Weil, Muir, Dozy ve von Kremer gibi oryantalistlerin hadislerin arasında az sayıdaki otantik rivayeti ayıklama görevinin modern araştırmacılara düştüğünü dile getirdiklerini fakat bu konuda bir metot önerisinde bulunmadıklarını dile getirir. Motzki bunun tek istisnasının bazı kriterlerden bahseden Muir olduğunu ifade eder (Motzki, “Introduction”, *Hadith*, xvii, dn. 19). Gerçekten Muir’in kitabının girişinde daha sonra diğer oryantalistler tarafından geliştirilecek çok sayıda değerlendirmesi olduğu görülmektedir.

359 Goldziher’in dönemin kabullerine aykırı olması nedeniyle bir bilgiyi daha inandırıcı kabul etmesi için meselâ bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2: 39, dn. 7.

360 Hoyland, “Writing”, 5.

etmesinin yanı sıra³⁶¹ Hz. Peygamber'in gençliğindeki dinî görüşleri hakkında ortodoksi tarafından kabul edilmeyen rivayetleri esas almayı salık verdiğinde aynı noktadan hareket etmektedir.³⁶² Bu nedenle Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi putlara kurban kestiği şeklindeki bilgiyi doğru kabul etmiş, benzer şekilde Fück'ten çok sonra³⁶³ aynı konudaki rivayeti inceleyen M. J. Kister de bu rivayetin Hz. Peygamber'in Ehl-i sünnet tarafından üzerinde ittifak edilen ismet sıfatından farklı bir tablo çizmesi nedeniyle erken tarihli olduğunu dile getirmiştir.³⁶⁴ Nitekim Schoeler de Kister ve öğrencisi Lecker'in Fück tarafından ortaya konulan prensipten –Schoeler açıkça ifade etmese de aykırılık ilkesi- hareketle erken tarihli rivayetleri tesbit ettiklerine işaret etmektedir.³⁶⁵ Yakın dönemde ise İbn Sayyâd rivayeti hakkında makale kalem alan David Halperin hadisin İbn Ömer (ö. 73/692) tariklerinde geçen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hurma ağaçlarını siper edinerek İbn Sayyâd'ı dinlemesine³⁶⁶ dair ifadelerden hareketle olayın tuhaf ve utanç verici mahiyetinin otantikliği lehine delil teşkil ettiğini dile getirir.³⁶⁷ Görüldüğü üzere burada da açıkça ifade etmese de Halperin aykırılık ilkesinden hareket etmektedir. Yine daha önce isnad kronolojisi ile ilgili görüşlerinden bahsedilen Pavel Pavlovitch'in İbn Sîrîn'in isnadın ilk kez sorulmaya başlanması ile ilgili sözünün güvenilir olduğu şeklindeki kanaatini gerekçelendirirken kullandığı delillerden birisi de aykırılık ilkesidir.³⁶⁸ Pavlovitch, açıkça bu ilkeye atıfta bulunarak isnad uygulamasının Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra

361 Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", 16.

362 Bekir Ezer, *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Sünnet ve Hadis Hakkındaki Çalışmaları (1900–1950)* (yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007), 86. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bu tür rivayetlerin kullanılması hakkında ayrıca bk. Motzki, "Introduction", *The Biography of Muhammad*, xvi.

363 Fück'ün söz konusu görüşlerini dile getirdiği "Die Rolle des Traditionalismus im Islam" isimli makalesi 1939'da yayımlanmış, "Das Verhältnis Muhammads zum arabischen Heidentum" başlıklı notları ise ilk kez 1999'da yayımlanmışsa da 1941'de kaleme alınmıştır. Bk. <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/pageview/624167> (eriş. tar. 5 Nisan 2019).

364 M. J. Kister, "Torbadaki Et (Bir İlk Dönem Rivayeti Üzerine Çalışma)", çev. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 4 (2000): 178.

365 Schoeler, *Biography*, 7-8. Marco Schöller'in benzer bir yaklaşımı için bk. a.mlf., *Biography*, 12. Jonathan Brown, daha önce birçok oryantalist tarafından otantik kabul edilen Medine Vesikası hakkındaki müsbet değerlendirmenin bir nedeninin de yine aykırılık ilkesi olduğunu ifade eder. Zira Vesika, Yahudilerin ümmetin bir parçası olarak sayılması nedeniyle daha sonraki ortodoks kabule aykırıdır (Brown, *Hadith*, 222).

366 Buhârî, "Cenâiz", 79 (hadis nr. 1355); "Cihâd ve's-siyer", 178 (hadis nr. 3056); Müslim, "Fiten ve eşrâtü's-sâ'a", 95.

367 David J. Halperin, "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjâl", *Journal of the American Oriental Society*, 96/2 (1976): 219. Ayrıca bk. Hoyland, "Writing", 18, dn. 19.

368 Pavlovitch'e göre İbn Sîrîn'in sözünde geçen fitne, daha önce aktarıldığı üzere ikinci fitnedir.

başladığı şeklindeki sonraki kabule *aykırı* olması nedeniyle haberi güvenilir kabul etmektedir.³⁶⁹

Netice olarak, oryantalistlerin İslâm'la ilgili yerleşik ve 'resmî' görüşü şüpheli görmesi paradigma farklılığından bahsetmeyi zorunlu kılan hususlardan birisini teşkil etmektedir. Müslüman âlimler İslâm'ın teşekkül dönemi hakkında detaylarda farklılıklar arz etmekle birlikte üzerinde icmâ ettikleri bir tasavvura sahiptir. Oryantalistler bu icmâyı esas alarak kaynakları okumamakta, bilâkis bu icmâyı aşarak literatürü değerlendirmekte ve bunu salık vermektedir. Bu nedenle müslümanların şâz olarak niteledikleri haberleri asıl almaktan çekinmedikleri gibi, nasları veya selevin sözlerini gerektiğinde te'vil ya da Sünnî paradigma içerisinden olabildiğince hüsn-i zanla değerlendirme, tenkitten önce anlama çabasına girmezler. Zira bu tür bir yaklaşım ancak bu kaynakların 'kanonik'liğinin kabulüyle ve içeriden bir bakışla mümkündür. Burada anlatılmak istenilen konuyu somutlaştırma adına Nevevî'nin (ö. 676/1277), Hz. Abbas'ın (ö. 32/653) Hz. Ali'yi (ö. 40/661) "Ey müminlerin emiri! Benimle şu yalancı, günahkâr, vefasız, hain arasında hüküm ver."³⁷⁰ şeklindeki ifadelerle Hz. Ömer'e (ö. 23/644) şikâyeti hakkında Kādî 'İyaz (ö. 544/1149) vasıtasıyla Mâzerî'den (ö. 536/1141) naklettiği yorum örnek verilebilir. Mâzerî, bu sözlerin Hz. Abbas'a nisbeti ve Hz. Ali için kullanılmasının uygun olmayacağına işaret eder ve her ne kadar ismet sıfatı yalnız Hz. Peygamber için söz konusuysa da ona mülâkî olmuş sahâbe hakkında bu tür sözlerin hüsn-i zanla te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre bu sözlerin öncelikle nisbeti sorgulanmalı eğer sözün sâbit olduğu ortaya çıkarsa o zaman Hz. Abbas'ın oğlu gibi olan yeğeni hakkında muhtemelen onu hatasından döndürmek üzere gerçeği yansıtmadıklarını bilerek bu ifadeleri kullandığı şeklinde bir yoruma gidilmelidir.³⁷¹ Görüldüğü üzere bu tür bir yorumu mümkün kılan ve aktarılan sözlerin hüsn-i zanla te'vil edilmesini gerektiren husus, bu iki önemli şahsiyete verilen kıymettir. Bu tür yorumlar, Batı'da Kitâb-ı

369 Pavlovitch, "Origin", 41. Pavlovitch aykırılık ilkesinin William Muir tarafından yapılan tarifine de işaret etmektedir. Oryantalistlerin çalışmalarında ilk nesilden itibaren ilkenin uygulanmasına çok sayıda örnek göstermek mümkündür. Meselâ bk. Donner, *Narratives*, 29 vd.; Shoemaker, "'Urwa", 330 (ifk hâdisesi ile ilgili olarak). Andreas Görke ise aykırılık ilkesinin her zaman erken tarihli rivayetleri tesbitte yardımcı olmadığına, ilkenin ihtiyatlı şekilde kullanılması gerektiğine işaret etmektedir (Andreas Görke, "Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muḥammad and Zaynab bt Ḡaḥṣ", *Arabica*, 65 [2018]: 63).

370 Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 49.

371 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 18 cilt, (Kahire: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1349/1930), 12: 72. Ayrıca krş. Mâzerî, *Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzeli Neyfer (Tunus: Beytü'l-hikme, 1991), III, 18. Wilferd Madelung'a göre ise Hz. Abbas ve Ali'yi menfî bir şekilde tasvir eden bu rivayetin detayları Hâşimi karşıtı Emevî Sünniliğini yansıtmaktadır ve bu nedenle güvenilir olmaması muhtemeldir (Wilfred Madelung, *Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate* [Cambridge: Cambridge University Press, 2004], 63).

Mukaddes çalışmalarında “principle of charity/hüsn-i zan prensibi” şeklinde adlandırılan ilke kapsamında değerlendirilebilir. Jonathan Brown bu ilke hakkında şu yorumu yapmaktadır:

Bir dinî metnin kanonikliği, hüsn-i zanla okunması ve yorumlanması ile ölçülebilir. Eğer bir toplum, bir metni, metin içi çelişkileri olabildiğince aza indirmeye ve metnin tesbit ettiği hakikat ile dış dünyadaki gerçeklik arasındaki çelişkileri te'lif etmeye çalışarak, olabilecek en müsbet şekilde okuyorsa, bu okuma tarzı hüsn-i zanna (charity) dayalı bir okumadır ve metnin kanonikliği sabit demektir.³⁷²

Aktarılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere metnin yorumlayan kişi nezdindeki kıymeti nasıl anlaşılacağı konusunda belirleyici olmaktadır. Bu nedenle oryantalistlerin âyet ve hadisleri veya çeşitli âlimlerin görüşlerini müslümanlar gibi anlayıp yorumlaması söz konusu olmadığı gibi müslümanların muteber görmedikleri veya şâz saydıkları haber ve bilgileri aykırılık ilkesi gereğince kabul edebilmektedirler.

Son olarak oryantalist geleneğin şimdiye kadar sıralananlar dışında daha önce müstakil bir makalede ele alındığı için³⁷³ burada ayrıca ele alınmayacak ortak bir iddiasını hatırlatmakta fayda vardır. Söz konusu iddia, bilhassa ilk nesil yahudi oryantalistlerin çalışmalarından itibaren sıklıkla vurgulanan, İslâm medeniyetinin diğer din ve kültürlerle borçluluğunu ifade eden “kültürel ödünç alma” iddiasıdır. Akademik oryantalizmin başlangıcından bugüne hemen her oryantalist bu konuya değinmiş ve bir şekilde bir etkilenme ve ödünç alma iddiasında bulunmuştur. Bununla birlikte oryantalist geleneğin içerisinde her benzerliğin, ödünç almaya hamledilmesine itiraz eden isimlerin varlığı da ifade edilmelidir.

Sonuç Yerine: Batı’da Akademik Hadis Çalışmalarının Bugünkü Durumu ve Müslümanların Bu Araştırmalara Yaklaşımı:

Batı’daki hadis araştırmaları açısından gelinen durum ve bir gelecek projeksiyonu yapmak gerekirse; isnad-metin analizinin uygulandığı doktora çalışmaları ve makalelerde bir artış olsa da revizyonistlerin neden olduğu aşırı şüpheciliğin oryantalist paradigmanın hâkim tonu olmaya devam edeceğini öngörmek mümkündür.³⁷⁴ Bu bağlamda, Harald Motzki’nin Şubat 2019’daki

372 Brown, *Canonization*, 30.

373 Meselâ bk. Fatma Kızıl, “Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan ve Toplum*, 3/6 (2013), 323-332.

374 Chase Robinson da benzer bir değerlendirme yapmaktadır (Chase F. Robinson, “Crone and the End of Orientalism”, *Islamic Cultures, Islamic Contexts Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi v.dğr., [Leiden-Boston: Brill, 2015] 597, 612). Fakat onun makalenin genelinde revizyonistler öncesi Batı’da İslâm

vefatının da mutavassıt oryantalistler için büyük bir kayıp olduğu belirtilmelidir. Bugün itibarıyla Wansbrough'un veya *Hagarism*'de dile getirdikleri şekliyle Crone-Cook'un temsil ettiği revizyonizm derecesinde olmasa da aşırı şüpheciliğin oryantalizm içerisinde tâli bir eğilimi teşkil etmediği söylenebilir. Bu durum günümüzde Batı'daki çalışmaları takip edip, gerektiğinde tenkit edecek araştırmacıların arkeoloji, nümizmatik, papiroloji,³⁷⁵ paleografya, epigrafi³⁷⁶ ve kodikoloji gibi sahalarla daha fazla meşguliyetini veya bu sahalardaki gelişmeleri eş zamanlı izlemesini gerektirmektedir.³⁷⁷ Zira aşırı şüphecî yaklaşım daha önce de açıklandığı üzere belgesel nitelikteki delillere kıymet vermekte, ayrıca bu özellikte deliller bilhassa oryantalistlerin *e silentio* (sessizlik) argümanını kullanarak öne sürdükleri iddialarına itirazda ve tartışmaları bitirmekte bilhassa belirleyici olmaktadır.³⁷⁸ Ayrıca yalnızca aşırı şüphecilere cevap verme refleksinin dışında İslâm medeniyetini öncelikle Yakın Doğu³⁷⁹ medeniyetinin

araştırmalarında şüpheciliğin etkisini olduğundan az gösteren değerlendirmelerine katılmak mümkün değildir. Zira bilâkis revizyonizmin ortaya çıkması yönünde adımlar Schacht'la atılmıştır.

375 Avusturya Millî Kütüphanesi başta olmak üzere Batı'da çeşitli kütüphanelerdeki binlerce dokümanı ihtiva eden papirüs koleksiyonları hâlâ müslüman araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu konuda muasır araştırmacılar Raif-Georges Khoury, Eva Mira Youssef-Grob ve Petra M. Sijpesteijn'in çalışmaları örnek olarak incelenebilir. Papirolojinin Batı'da gelişen bir bilim dalı olmasında sömürgeciliğin etkisi hakkında bk. Salaymeh, *Beginnings*, 25-6.

376 Stephen Humphreys de İslâm tarihi alanında bu araştırma alanlarının önemine dikkat çekmektedir. Bk. Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi*, 21.

377 Söz konusu sahaların İslâm araştırmalarındaki yerini görmek açısından Jere L. Bacharach'ın ve Robert Hoyland'ın çalışmaları incelenebilir. Genç oryantalistlerin yanı sıra müslüman araştırmacıların epigrafi ve paleografi sahalарında yakın tarihteki çalışmalarına 2015'ten itibaren yayımlanan *Arabian Epigraphic Notes* dergisinden ulaşılabilir.

378 Elbette bu, daha önce işaret edildiği üzere, belgesel delillerin her zaman isabetli yorumlandığı ve her şartta yazılı (edebî) kaynakların üstün olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat bu sahalardaki çalışmaların önemini göstermek üzere meselâ David Powers'ın peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile sona erdiği inancının daha sonra ortaya çıktığı ve Zeyd'in (ö. 8/629) oğlu Üsâme'nin (ö. 54/674) bu tür bir iddiada bulunmasının önüne geçmek için evlâtlıkların gerçek oğullar gibi olmadığı inancının yanı sıra Ahzâb Süresi'nin 36-40. âyetlerinin uydurulduğu iddiası hatırlanabilir. Sean Anthony, Powers'ın bu iddialarını *Zayd: The Little Known Story of Muḥammad's Adopted Son* (Philadelphia 2014) isimli kitabına yazdığı değerlendirmede radyokarbon testyle 645-679 yılları arasında tarihlenen Tübingen Mushafı'nda Ahzâb süresinin tamamının yer alması ile cevap vermektedir. Bk. Sean W. Anthony, "David S. Powers, *Zayd: The Little Known Story of Muḥammad's Adopted Son*", https://www.academia.edu/11376884/Review_of_David_S._Powers_Zayd_Philadelphia_University_of_Pennsylvania_Press_2014_ (eriş. tar. 04 Kasım 2016).

379 Yaygınlığı nedeniyle "Yakın Doğu" terimi kullanılmıştır. Aksi takdirde bu isimlendirmenin ideolojik bir coğrafi ayrıma delâlet ettiğine mebzûl miktarda çalışmada işaret edilmiştir. En son olarak Lena Salaymeh de tam bir coğrafi sınıra işaret etmeyen bu siyasî isimlendirme yerine "Güneybatı Asya" ifadesini tercih etmiştir (Salaymeh, *Beginnings*, 9).

bir parçası olarak anlamak ve dünya tarihindeki yerini teslim edebilmek için bu alanlardaki yeterliklere de ihtiyaç vardır.

Bugün, Batı'da yeni ve sayıları artan bir araştırmacı grubundan da söz edilmelidir. Bunlar, Jonathan A.C. Brown, Scott C. Lucas gibi iyi üniversitelerden mezun olmuş Batılı mühtediler ile yine bu üniversitelerde oryantalist epistemik cemaat içerisinde yetişen müslüman ya ikinci veya üçüncü nesil göçmenlerdir. Öte taraftan M. J. Kister, Michael Lecker veya Lena Salaymeh gibi İsraili İslâm araştırmacıları söz konusudur. Bu durum, artık 'oryantalist'i "gayri müslim Batılı" yerine "oryantalist paradigmaya mensup kişi" şeklinde tanımlamak gerektiğini göstermektedir.³⁸⁰ Aksi takdirde Brown'ın yanı sıra Wael b. Hallaq gibi isimleri değerlendirmek de zorlaşacaktır. Bu isimlerin Batı'daki hadis çalışmalarına uzun vadedeki etkisi ise zaman içerisinde görülecektir.

Makalenin sonunda, oryantalistlerle ilgili çok sık tekrar eden yanlış bilgileri de tashih etmek gerekmektedir. Öncelikle, Arapçalarının iyi olmadığı iddiasının çoğu durumda gerçeği yansıtmayan bir genelleme olduğu ifade edilmelidir. Bilâkis ilk nesil oryantalistlerin, Arapça bir tarafa karşılaştırmalı Sâmi dilleri uzmanı olduğu unutulmamalıdır. Akademik İslâmiyat araştırmaları öncesindeki oryantalistlerin, Oxford Üniversitesi'nin ilk Arapça profesörü Edward Pococke gibi "kusursuz Arapça bilgisi"³⁸¹ ile övülen istisnalar dışında, Arapçalarının daha sonraki oryantalistler kadar iyi olmadığı doğrudur. Fakat bu durum Arapça'yı çoğunlukla kendi imkânları ve Doğu seyahatleri vasıtasıyla öğrenen oryantalistlerin yerini eğitimlerini üçüncü veya dördüncü nesil Arapça profesörlerinin yaptığı Arapça kürsülerinde alan nesle bıraktığı XIX. yüzyılın ortalarından itibaren değişmiştir.³⁸² Günümüzde İslâm tarihinin teşekkül dönemine ağırlık veren oryantalistlerin dışında, daha ziyade sosyal bilimler çerçevesinde bölge araştırmalarıyla meşgul oryantalistlerin ise İslâmi ilimler alanındakiler kadar dil yeterlikleri bulunmayabilir. Zira bu alanlarda ortalama bir dil bilgisi yeterli olmaktadır.

Oryantalistlerle ilgili dile getirilen, kaynakları kasıtlı biçimde tahrif ettikleri iddiasına gelince, XIX. yüzyıl oryantalizmi için bu iddianın doğru olduğu kabul edilebilir.³⁸³ Bu dönemin eserleri ayrıca ifade ve üslûp açısından Edward Said'in

380 Batılı olmayan araştırmacıların da oryantalist paradigmayı takip edebilmesi hakkında bk. Fatma Kızıl, "In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western *Hadî* Studies", *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 6/10 (2015): 12, dn. 8. Ayrıca krş. Lena Salaymeh, *Beginnings*, 13.

381 Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 98.

382 Krş. Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 13. Leiden Üniversitesi 2013 yılında Arapça öğretiminin 400. yılını kutlamıştır (Vrolijk, "Arabic Studies", 13.

383 Örnekler için bk. Mehmed S. Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, 6/2 (1992): 105-13. Yine Guillaume'un Arapça metni ispatlamak istediği maksada yönelik İngilizce'ye çevirmesi hakkında bk. Kister, "Bir Torba Et",

Orientalism'inde çizdiği tabloyu doğrulayan örneklerle doludur. Fakat günümüzde hakemlik, editörlük, jüri üyeliği gibi kontrol mekanizmalarının kuvvetli işletildiği yayınevleri, dergiler, üniversiteler ve enstitüler bünyesinde gerçekleştirilen akademik standartlardaki faaliyetlerde bu tür kasıtlı tahrifler istisnadır ve vuku bulmaları halinde gözden kaçması çok da mümkün değildir. Bu tür tahrif ve çarpıtmaların bilhassa metinlerin yorumu ve kaynaklara veya verilere seçmeci ya da çifte standartla yaklaşma neticesinde oryantalistler tarafından yapıldığında ise öncelikle diğer oryantalistler tarafından tesbit ve tenkit edilmektedir. Meselâ, Crone, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında "militan bir vâiz" dediğinde yorum yoluyla hakikati tahrif etmektedir ve benzer örnekler bilhassa aşırı şüpheciler ve revizyonist oryantalistlerin çalışmalarında bugün de görülmektedir.³⁸⁴ Fakat Crone örneği aynı zamanda oryantalistlerin paradigma içi kontrollerinin ne kadar güçlü işletildiğini de gösterir. Zira Crone'un iktibas edilen ifadesinin yer aldığı kitaba en sert eleştirilerden birisi Fred Donner'dan gelmiştir.³⁸⁵ Bu bağlamda yine Robert Serjeant'ın³⁸⁶ (ö. 1993) Crone ve Wansbrough'un, hatta Juynboll'un Cook ve Wansbrough'un kitaplarına yazdığı tenkitler de hatırlanabilir. Söz konusu kontrol mekanizmasının daha önceki dönemde de işlediğini gösteren bir örnek olmak üzere, Goldziher'in Kubbetü's-sahra'nın Abdülmelik tarafından bir hac mekânı olarak inşa edildiği iddiasına Talât Koçyiğit'in (ö. 2011) 1967'de yazdığı tenkide benzer değerlendirmeleri Goitein'in 1950'de yayımladığı makalesinde görmek mümkündür.³⁸⁷ Hadis sahasında bu kontrol mekanizmasının yakın tarihteki en yetkin örneklerini ise şüphesiz Harald Motzki vermiştir.³⁸⁸ Dolayısıyla Bernard Lewis'in oryantalistlerin en müdekkik ve müteşeddid münekkithlerinin yine oryantalistler olduğu şeklindeki görüşüne katılmamak mümkün değildir.³⁸⁹

Daha önce de ifade edildiği üzere meselâ revizyonist oryantalistlere yönelik

169, dn. 12, 13.

384 Crone, *Slaves*, 5.

385 Fred M. Donner, "Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity", *Journal of the American Oriental Society*, 102/2 (1982): 367-371; ayrıca bk. a.mlf., *Narratives*, 26, dn. 67.

386 Serjeant, Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin doktora tez danışmanıdır.

387 Bk. Talât Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967): 48-51; Goitein, *Studies*, 135-138. Oryantalist paradigmanın kendi içindeki tenkit mekanizmasına örnek olmak üzere *Encyclopaedia of Islam*'ın birinci ve ikinci edisyonlarındaki Abdullah b. Abbas maddeleri karşılaştırılabilir. Öte taraftan oryantalizmin şüphecilerden mutavassıtlara doğru bir çizgi üzerinde ilerlemediklerini, oryantalist paradigma içerisindeki üç grubun bugün eş zamanlı olarak mevcudiyetini göstermek üzere ise üçüncü edisyonda ilgili maddeye bakılabilir.

388 Motzki'nin kaynak kullanımında seçmeci yaklaşımla kaynaklardaki bilgiyi çarpıtmasının tesbit edilebilen tek örneği için bk. Harald Motzki, "The Prophet and the Cat", 59, dn. 121.

389 Lewis, "The Question of Orientalism".

en sert tenkitler bizzat diğer oryantalistler tarafından dile getirilmiştir. Veriler arasında bir seçime gidilmesi, diğer bir ifadeyle resmin tamamının sunulmaması revizyonistler dışında bilhassa XIX. yüzyılda aktif oryantalistlerin eserlerinde çok sık görülen bir durumdur. Ayrıca bugün de oryantalistlerin mevcut verileri kendi paradigmalarına uygun şekilde anlayıp yorumladıkları da göz önünde bulundurulmalıdır. O nedenle bir hadisi daha önce hiçbir İslâm âliminin yapmadığı gibi anlayıp yorumlayabilir ya da bir bilgiden müslüman okuyucunun beklemediği bir sonucu çıkarabilirler. Oryantalistlerin bir meseleyi, konuyu yanlış anladığı veya tahrif ettiği şeklindeki tenkitlerin büyük kısmı da paradigma farklılığının³⁹⁰ söz konusu etkisinden kaynaklanmaktadır.

Son dönemde yaygın bir kanaat de Batı'da hadis çalışmalarının sayısının ve etkinliğinin azaldığı şeklindedir. Söz konusu kanaatin de gerçeği yansıttığını söylemek mümkün değildir. Öncelikle Avrupa'nın yanı sıra Kuzey Amerika'da birçok yüksek lisans ve doktora tezi hazırlanmakta,³⁹¹ ayrıca yaklaşık 150 yıllık geçmişe sahip olanlardan başlamak üzere çok sayıda süreli matbuat hâlen yayın hayatına devam etmekte ve düzenli aralıklarla makaleler yayımlamaktadır. Birçok yayınevi tarafından basılan kitapların yanı sıra³⁹² 1683'te kurulan Brill Yayınları'nın son yıllardaki kataloglarına bakmak dahi bu kanaatin yanlışlığını göstermek için yeterli olacaktır. Burada iki noktaya da dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelikle Batı'da bilhassa hadis, fıkıh, siyer ve İslâm tarihi birbirinden tamamen ayrı ihtisas sahaları şeklinde temayüz etmemiş, bu alanlar sürekli birbiri ile irtibatlı biçimde ele alınmıştır. Hatta söz konusu halkanın zaman zaman kelâm ve tefsiri de içine alacak şekilde genişlediği görülmektedir. İkinci olarak bu değerlendirme muhtemelen XVIII. yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Doğu üzerine çalışmaların inanılması güç kapsam ve hacmi yapılan mukayeseden kaynaklanmaktadır.

Yukarıdaki mülâhazaların ışığında, sıkça yöneltlen, “oryantalistlerin

390 Bk. Humpreys, *İslam Tarih Metodolojisi*, s. 24.

391 Meselâ, Kanada McGill Üniversitesi'nde 1952-2016 yılları arasındaki hazırlanan tezlerin listesi için bk. https://www.mcgill.ca/library/files/library/Islamic_Studies_theses_1952_2006.pdf (eriş. tar. 6 Mart 2019); son on yılda dokuz Hollanda ve bir Belçika üniversitesini ihtiva eden the Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS) çerçevesinde hazırlanmış doktora tezleri için bk. <https://nisis.sites.uu.nl/dissertations/> (eriş. tar. 6 Mart 2019). Yalnız Michael Cook'un danışmanlığında bitirilmiş tezlerden bazıları için bk. <https://nes.princeton.edu/people/michael-cook> (eriş. tar. 6 Mart 2019).

392 Başlangıçtan bugüne yapılan çalışmaların boyutlarını görmek için hâlen yayımlanan *Orientalistische Literaturzeitung* (1898'den itibaren) ve *Bibliotheca Orientalis* (1943'ten itibaren) gibi literatür değerlendirmesine yer veren bibliyografik dergiler ve Müslümanların Batı dillerinde yazdığı çalışmalarını da ihtiva etmekle birlikte 590 binden fazla kayıt içeren Index Islamicus (1906'dan itibaren) veri tabanı (<https://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus> (eriş. tar. 18 Mart 2019) incelenebilir.

alışmalarından istifade edilmeli mi?" sorusuna da cevap vermek gerekmektedir. Öncelikle Batılı araştırmacıların, köklü kurumlarda; kütüphane, seyahat ve dil öğrenimi noktasında iyi imkânlarla yazmalar başta olmak üzere İslâm kaynaklarına ulaşma ve bu kaynakları kullanma açısından gerekli altyapı ve birikime sahip yetiştiğı teslim edilmelidir. Oryantalistlerin meselelere dışarıdan bakışı sorununa gelince, 'dışarıdan' bir medeniyet ve dinin ne kadar isabetli anlaşılabileceğı sorusu üzerinde şimdiye kadar sosyal bilimlerin çeşitli sahalarında verilen literatürde fazlasıyla durulmuş ve bu noktada artık bir farkındalık seviyesine ulaşılmıştır. Bu farkındalık hem oryantalistlerde hem de onların çalışmalarını takip eden müslümanlarda mevcuttur ve bu nedenle oryantalistlerin çalışmalarının sorunlu yönleri dikkatli araştırmacıların gözünden kaçmayacak öngörülebilir problemler hâline gelmiştir. Hatta daha önce 'içeriden' dile getirilenlerden farklı soruları gündeme getirmesi nedeniyle 'dışarıdan' bakışın müsbat katkısından dahi söz edilebilir. Bu nedenle, Batılı araştırmacıların çalışmaları, tezler hazırlanırken yapılan literatür değerlendirmelerinde göz ardı edilmemeli, konunun uzmanları tarafından takip ve kritik edilmeli, ayrıca literatürle ilgili tesbitlerinin yorumlardan ayrılması şartıyla -ki söz konusu ayırım bilhassa paradigma farklılığının bilincinde olanlar için gerçekten mümkündür- bu çalışmalardan ve birikimden istifade edilmelidir.³⁹³ Esasen, açıkça atıfta bulunulmasa da fiiliyatta böyle bir istifadenin hâlihazırda hem çalışma konularının seçimleri hem de tartışılan meseleler açısından mevcudiyeti alanın uzmanları tarafından kolaylıkla tesbit edilebilmekte, dolayısıyla "oryantalistlerin çalışmalarından istifade edilmeli mi?" sorusu hem gereklilik hem de vâkıa itibarıyla "cevaptan müstağni bir soru" haline gelmektedir.

393 Bu konuda Caetani gibi oryantalist geleneğinin en problemlili olduğı dönemden bir oryantalistin çalışmalarından bile yorum-bilgi/veri ayırımı yapılarak istifade edilebileceğine dair benzer bir değerlendirme için bk. Ahmad, "Leone Caetani's Annali", 216.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm**, *el-Musannef*, 11 cilt, nşr. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Aerts**, Stijn, "The Prayers of Abū Muslim and al-Ma'mūn. An Exercise in Dating Ḥadīth", *Journal of Abbasid Studies*, 1 (2004): 66-83.
- "İsnād", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/isnad-COM_32616?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Isnad (eriş. tar. 8 Nisan 2019).
- Ahatlı**, Erdinç, *Yahya b. Main ve Cerh-Ta'dildeki Metodu*, yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 1992.
- Ahmad**, Bilal, "Leone Caetani's Annali dell-İslām on Sirah of the Prophet Muḥammad", *Islamic Studies*, 54/3-4 (2015): 203-16.
- Ahmed**, Asad Q., *The Religious Elite of Early Islamic Hījāz: Five Prosopographical Case Studies*, Oxford: University of Oxford, 2011.
- Ahmed b. Hanbel**, *Kitābü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricāl*, 3 cilt, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Riyad: Dārü'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed**, Shabab, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016.
- Ali b. el-Medîni**, *el-İlel*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Anthony**, Sean W., "Early Arabo-Islamic Epigraphy and the Positivist Fallacy: A Brief Communication", *Al-Uşûr al-Wusûâ*, 26 (2018): 201-207.
- "David S. Powers, Zayd: *The Little Known Story of Muḥammad's Adopted Son*", https://www.academia.edu/11376884/Review_of_David_S._Powers_Zayd_Philadelphia_University_of_Pennsylvania_Press_2014_ (eriş. tar. 04 Kasım 2016).
- Arslan**, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyoloji Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- Aydınlı**, Abdullah, "Hadis Karşıtlığının Yeni Gerekçeleri", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 141-51.
- Azami**, M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996.

Bedruddîn ez-Zerkeşî, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, çev. ve düzenleyen Bünyamin Erul, Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Bennett, Clinton, *In Search of Muhammad*, Londra: Cassell, 1999.

Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon Press, 2000.

Bertaina, David, "The Debate of Theodore Abū Qurra", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas v.dğr., 8 cilt, Leiden-Boston: Brill, 2009-2016, 1: 556-64.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 11 cilt, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Beyrut: Dâru kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.

Boekhoff-van der Voort, Nicolet, "The Kitâb al-Maghâzî of 'Abd al-Razzâq b. Hammâm al-San'ânî: Searching for Earlier Source-Material", *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort v.dğr., Leiden-Boston, Brill, 2011, 27-47.

Brockelmann, Carl, "Almanya'da Oryantalistik Çalışmalar", çev. Bekir Ezer, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2 (2009): 159-69.

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (Türkçe çevirisi: *İslam Düşüncesinde Sünnneti Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu, 2002).

Brown, Jonathan A. C., *The Canonization of Al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Ḥadîth Canon*, Leiden: Brill, 2011.

Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World, Oxford: Oneworld Publications: 2009.

"Sunnî Hadis Tenkidi Silsilesinden Bir Kesit: Hatîb el-Bağdâdî ile Hâkim en-Nisâbûrî Arasındaki Gizemli İrtibat", çev. Dilek Tekin, *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2/2 (2016): 123-31.

"How We Know Early Ḥadîth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islamic Law and Society*, 15 (2008): 143-84.

"How Should Rationalists Deal with Dogmatism? The Case of the Birmingham Quran Pages", <http://www.jadaliyya.com/Details/32431/How-Should-Rationalists-Deal-with-Dogmatism-The-Case-of-the> (eriş. tar. 26 Nisan 2018).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 9 cilt, nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır, Beyrut: Dâru tavk'in-necât, 1422/ [2001].

Kitâbü'd-Du 'âfi's-sagîr, nşr. Muhammed İbrâhim Zâyed, Beyrut 1406/1986.

Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

“Oryantalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 33: 428-37.

Burton, John, “Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna”, *Hadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, 39-53.

Buskens, Léon, “Introduction”, *Islamic Studies in the Twenty-first Century: Transformations and Continuities*, ed. Léon Buskens ve Annemarie van Sandwijk, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016, 11-27.

Brugman, J., “Dozy, A Scholarly Life According to Plan”, *Leiden Oriental Collection 1850-1940*, ed. Willem Otterspeer, Leiden: E. J. Brill, 1989, 62-81.

“Snouck Hurgronje’s Study of Islamic Law”, *Leiden Oriental Collection 1850-1940*, ed. Willem Otterspeer, Leiden: E. J. Brill, 1989, 82-93.

Conrad, Lawrence I, “The Dervish’s Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1990): 225-66.

Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma’mûn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Crone, Patricia ve Michael Cook, *Hagarism: The Making of Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Meccan Trade and the Rise of Islam, Piscataway: Gorgias Press, 2004.

“What do we actually know about Mohammed?”, http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp (14 Ağustos 2009).

Dayhan, Ahmet Tahir, “İstişrâk ile İstişhad Edilir mi? -Eleştirel Bir Bakış-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007): 7-45.

Demirkent, Işın, “Herakleios”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17: 210-5.

Dickinson, Eerik, *The Development of Early Ḥadīth Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (240/854-327/398)*, Leiden-Boston: Brill, 2001.

Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: The Darwin Press, 1998.

Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

“Was Marwan ibn al-Hakam the First ‘Real’ Muslim”, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies Understanding the Past*, ed. Sarah Bowen Savant ve Helena de Felipe, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, 105-114.

“Islam’s Origins: Myth and Material Evidence”, <https://vimeo.com/315189668> (eriş. tar. 5 Mart 2019).

Duri, A. A., “al-Zuhri: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 19/1 (1957): 1-12.

Dursun, Davut, “Avusturya (İslâm Araştırmaları), *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 4: 179-82.

Ebû Reyze, Mahmûd, *Edvâ’ ‘ale’s-sünneti’l-Muhammediyye ev difâ’ ‘ani’l-hadīs*, Kahire: Dârü’l-ma’ârif, t.y.

Eckelamn, Dale F., “The Underneath of Academic Life: Gudrun Krämer and Islamic Studies Today”, *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies Studies in Honour of Gudrun Krämer*, ed. Bettina Gräf v.d.ğr., Leiden: Brill, 2018, xxiv-xxxiv.

Ehlert, Trude, “Muḥammad (The Image in Mediaeval Popular Texts and in Modern European Literature)”, *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, 7: 381-87.

Ezer, Bekir, *Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Sünnet ve Hadis Hakkındaki Çalışmaları (1900-1950)*, yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007.

Fayda, Mustafa, “Siyer Sahasında İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu: Tebliğ ve Müzakereler*, 16-18 Eylül, 1985, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985, 357-67.

- Feingold**, Mordechai, "Learning Arabic in Early Modern England", *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop v.dğr., Leiden-Boston: 2017, 33-54.
- Fück**, Johann, "The Role of Traditionalism in Islam", *Ḥadith: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, 3-26.
- Gilliot**, Claude, "'Abdallāh b. 'Abbās", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abdallah-b-abbas-COM_23549?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Abdallah+b.+Abbas (eriş. tar. 25 Mart 2019).
- Glei**, Reinhold F., "Peri hairesēōn, 'On heresies, ch. 100', 'De haeresibus, cap. 100'", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas v.dğr., 8 cilt, Leiden-Boston: Brill, 2009-2016, 1: 297-301.
- Goitein**, Shelomo Dov, *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill: Leiden-Boston, 2010.
- Goldziher**, Ignaz, *The Zāhiris: Their Doctrine and their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, Leiden: Brill, 2008.
- Muslim Studies*, 2 cilt, ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern, Albany: State University of New York Press, 1977.
- "Müslümanlarda Rivâyet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", çev. Hüseyin Akgün, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2015): 81-119.
- Görke**, Andreas, "Eschatology, History, and The Common Link: A Study in Methodology", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden-Boston: Brill, 2003, 179-208.
- "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak [Hz.] Muhammed'in Araştırmasında Beklentiler ve Sınırlar", çev. Fatma Kızıl, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2015): 207-219.
- Harald Motzki ve Gregor Schoeler, "First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate", *Der Islam*, 89/2 (2012): 2-59.
- "Between History and Exegesis: the Origins and Transformation of the Story of Muḥammad and Zaynab bt Ḡaḥṣ", *Arabica*, 65 (2018): 31-63.
- Groot**, Alexander H. de, "Hollanda [Hollanda'da İslâm Araştırmaları]",

TDV İslâm Ansiklopedisi DİA, 18: 229-32.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, nşr. Fuâd Abdülmün'im, İskenderiye: Dârü'd-Da've, t.y.

Hallaq, Wael b., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

"The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2/1 [2002-2003]: 1-31.

Halperin, David J., "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjâl", *Journal of the American Oriental Society*, 96/2 (1976): 213-25.

Harman, Ömer Faruk, "Yuhannâ ed-Dımaşkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 43: 580-2.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'*, 2 cilt, nşr. Mahmûd et-Tahhân, Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1403/1983.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara: Otto, 2016.

"Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, 6/2 (1992): 105-13.

Heschel, Susannah, "German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism", *New German Critique*, 39/3 (2012): 91-107.

"The Rise of Imperialism and the German Jewish Engagement in Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018, 61-92.

"Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a Response to Christian Europe", *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, ed. Susannah Heschel ve Umar Ryad, London: Routledge, 2019, 147-67.

Horovitz, Josef "The Antiquity and Origin of the *Isnâd*", *Ḥadîth: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, 151-58.

Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*,

Princeton: Darwin Press, 1997.

“Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal”, *The Biography of Muḥammad: The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden-Boston: Brill, 2000, 276-97.

“Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions”, *History Compass*, 5/2 (2007): 1-22.

Hourani, George F. “Joseph Schacht, 1902-69”, *Journal of the American Oriental Society*, 90/2 [1970]: 163-7.

Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. Murteza Bedir, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

“The Scholarship of Michael A. Cook: A Retrospective in Progress”, *The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Asad Q. Ahmed v.dğr., Leiden-Boston: Brill, 2011, xxi-xxvi.

İbn ‘Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fî’d-du ‘afâ*, 9 cilt, nşr. Ali M. Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü’l-kütüb’i-‘ilmiyye: t.y.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1371-3/1952-3.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Şürûtü’l-e’imme: Risâle fî beyâni fazli’l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli’l-âsâr ve hakikati’s-sünen ve tashîhi’r-rivâyât*, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, Riyad: Dârü’l-müslim li’n-neşr ve’t-tevzî’, 1416/1995.

İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmü’l-hadîs*, nşr. Nûreddin İtr, Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1406/1986.

Irwin, Robert, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Jeffery, Arthur, “The Quest of the Historical Mohammad”, *The Moslem World*, 16/4 (1926): 327-48.

Johnston-Bloom, Ruchama, “Gustave Weil’s *Koranforschung* and the Transnational Circulation of Ideas: The Shaping of Muhammad as Reformer”, *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018, 95-118.

Jung, Dietrich, "Islamic Studies and Religious Reform. Ignaz Goldziher – A Crossroads of Judaism, Christianity and Islam", *Der Islam*, 90/1 (2013):106-26.

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

Muslim Tradition: Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Encyclopedia of Canonical Ḥadīth, Leiden-Boston: 2007.

"Introduction", *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University, 1982, 1-7.

"Wansbrough, J., 'Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation' (Book Review)", *Journal of Semitic Studies*, 24 (1979): 293-6.

"Nāfi", the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature", *Der Islam*, 70 (1993): 207-44.

"Shu'ba b. al-Hajjāj (d. 160/776) and His Position among the Traditionists of Baṣra", *Le Muséon*, 111 (1998): 187-226.

"Abū Hurayra", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hurayra-SIM_0175?s.num=0&s.rows=20&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Hurayra (eriş. tar. 02 Nisan 2019).

Kabakçı, Enes, "Bir yeniden yorumlama örneği: Ahmed Rıza'nın 'Pozitivizm'i", *Sosyoloji Dergisi*, 3/28 (2014): 27-58.

Kahraman, Hüseyin, "Oryantalistlerin Fıkḥī Hadislerin Menşei ile İlgili Görüşleri ve Tenkidi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 15/2 (2006): 45-76.

Khan, Ali, "Hagarism: The story of a book written by infidels for infidels", <https://ssrn.com/abstract=944295> (6 Mart 2019).

Kırbaçoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Kızıl, Fatma, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

- “İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, 173-222.
- “Ravi”, *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, 236-71.
- “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 7/2, 2009: 45-62.
- “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/ 21 (2013): 303-331.
- “In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western *Hadīṭ* Studies”, *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 6/10 (2015): 11-32.
- “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/2 (2015): 7-25.
- “Juynboll, Gualtherus Hendrik Albert”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/juynboll-gualtherus-hendrik-albert> (eriş. tar. 12 Mart 2019).
- Kister**, M. J., “Torbadaki Et (Bir İlk Dönem Rivayeti Üzerine Çalışma)”, çev. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 4 (2000): 167-78.
- Koçyiğit**, Talât, “I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967): 43-55.
- Koningsveld**, P. S. van, “The Apology of Al-Kindî”, *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27-28 April 2000*, ed. Theo L. Hetteema ve Arie van der Kooij, Assen: Royal Van Gorcum, 2004, 69-92.
- “Revisionism and Modern Islamic Theology”, *Hikma: Journal of Islamic Theology and Religious Education*, 1 (2010): 6-20.
- Koren** J. ve Y. D. Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.
- Kramer**, Martin “The Jewish Discovery of Islam” <http://martinkramer.org/sandbox/reader/archives/the-jewish-discovery-of-islam/> (16 Nisan 2017).
- Kratz**, Reinhard G., “Eyes and Spectacles: Wellhausen’s Method of Higher Criticism”, *Journal of Theological Studies*, 60/2 (2009): 381-402.

Kurtuluş, Rıza, “Almanya (Almanya’da İslâm Araştırmaları)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2: 522-24.

Kuzudışli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İstanbul: İham-İşaret, 2007.

“Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl: İslam Araştırmaları* (2016): 7-30.

Lecker, Michael, “The Preservation of Muḥammad’s Letters”, *People, tribes, and society in Arabia around the time of Muḥammad*, Aldershot: Ashgate, 2005, 1-25.

“Wāqidī’ (d. 822) vs. Zuhri (d. 742): The Fate of the Jewish Banū Abī l-Ḥuqayq”, *Le judaïsme de l’Arabie antique*, Turnhout: Brepols Publishers, 2015, 495-509.

“Wāqidī’s Account on the Status of the Jews of Medina: A Study of a Combined Report”, *Journal of Near Eastern Studies*, 54/1 (1995): 15-32.

“Constitution of Medina”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24415 (eriş. tar. 2 Nisan 2019).

Lewis, Bernard, “The Question of Orientalism”, *New York Review of Books*, 24 Haziran 1982, <https://www.nybooks.com/articles/1982/06/24/the-question-of-orientalism/> (eriş. tar. 26 Ekim 2017).

Lindstedt, Ilkka, *Transmission of al-Madā’inī’s Material: Historiographical Studies*, doktora tezi, University of Helsinki, 2013.

“Muhājirūn as a Name for the First/Seventh Century Muslims”, *Journal of Near Eastern Studies*, 74/1 (2015): 67-73.

Loop, Jan, *Johann Heinrich Hottinger Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

“Introduction: The Qur’an in Europe: The European Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies*, 20/3 (2018): 1-20.

Lucas, Scott C., *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in, and Ibn Ḥanbal*, Leiden-Boston: Brill, 2004.

“al-Ḥākim al-Naysābūrī and the Companions of the Prophet: An Original Sunnī Voice in the Shī‘ī Century”, *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz, Aram A. Shahin, Leiden-Boston: Brill, 2016, 236-49.

Madelung, Wilfred, *Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Martin, Richard C. ve Heather J. Empey, “Islamic Studies (History of the Field)”, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0395> (eriş. tar. 20 Haziran 2017).

Melchert, Christopher, “Early History of Islamic Law”, *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden-Boston: Brill, 2003, 293-324.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ 'r-ricâl*, 35 cilt, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992.

Motzki, Harald, *Reconstruction of a Source of Ibn Ishâq's Life of the Prophet and Early Qur'ân Exegesis: A Study of Early 'Abbâs Traditions*, Piscataway, NJ: 2017.

“The Question of Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article”, *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden-Boston: Brill, 2003, 211-257.

“Introduction”, *The Biography of Muḥammad: The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden-Boston: Brill, 2000, xi-xvi.

“The Murder of Ibn Abî l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of Some Maghâzî-Reports”, *The Biography of Muḥammad*, ed. Harald Motzki, Leiden-Boston: Brill, 2000, 170-239.

“Introduction”, *Ḥadîth: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, xiii-lxiii.

“Whither Ḥadîth Studies”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Ḥadîth*, Leiden-Boston: Brill, 2010, 47-124.

“The Prophet and the Debtors: A Ḥadîth Analysis under Scrutiny”, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzî Ḥadîth*, Leiden-Boston: Brill, 2010, 125-208.

“Abraham, Hagar and Ishmael at Mecca: A Contribution to the Problem of Dating Muslim Traditions”, *Books and Written Culture of the Islamic World Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, ed. Andrew Rippin, Roberto Tottoli, Leiden-Boston: Brill, 2015, 361-84.

“İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkıhı: Bir Kaynak Tenkidi Denemesi”, çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri*, 3/2 (2005): 129-68.

“The Prophet and the Cat”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998): 18-83.

“Kur’ân’ın Toplanması: Son Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Bakış Açısını Yeniden Düşünmek”, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudişli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, 129-73.

“Dating Muslim Traditions: A Survey”, *Arabica*, 52/2 (2005): 204-253.

“Review of G. H. A. Juynboll. *Encyclopedia of canonical ḥadīth*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36 (2009): 539-49.

Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, 5 cilt, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi’l-kütübî’l-‘Arabiyye, 1412/1991.

Kitâbü’t-Temyîz, nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *Menhecû’n-nakd ‘inde’l-muhaddisîn: neş’etuhu ve târihu* içinde), (y.y.: Mektebetü’l-Kevser, 1410/1990.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi şerhi’n-Nevevî*, 18 cilt, Kahire: el-Matbaatü’l-Mısriyye, 1347-9/1929-30.

Noth, Albrecht, “Muḥammad (The Prophet’s image in Europe and the West)”, *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, VII: 377-81.

Okiç, Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959.

Osman, Amr, “‘Adâlat al- Şahāba: A Contruction of a Religious Doctrine”, *Arabica*, 60 (2013): 272-305.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Özyıldırım, Ali Emre, “Bir Menti Neşretmek”, *Metin Neşri: Problemler, Tespitler, Öneriler*, haz. Hatice Aynur v.dğr., İstanbul: Klasik, 2017, 16-25.

Pahlitzsch, Johannes, “Doctrina Iacobi nuper baptizati”, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas v.dğr., 8 cilt, Leiden-Boston: Brill, 2009-2016, 1: 117-119.

Palma, Óscar de la Cruz ve Cándida Ferrero Hernández, “Lex Mahumet pseudo-prophete que arabice Alchoran, id est collectio preceptorum, vocatur, ‘The law of the pseudo-prophet Muḥammad, called in Arabic the Qur’an, which is a collection of rules’”, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas v.dğr., 8 cilt, Leiden-Boston: Brill, 2009-2016, 3: 510-515.

Pavlovitch, Pavel, "The Manda Family: A Dynasty of Isfahani Scholars", *Arabica*, 65 (2018): 640-74.

"The Origin of the Isnād and al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd's Revolt in Kūfa (66-7/685-7)", *al-Qanṭara*, 39/1 (2018): 17-48.

"Ḥadīth", *The Encyclopaedia of Islam, Three*, Leiden-Boston: Brill, 2018, 4. fskl., 48-61.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Metin Tenkidi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.

"Müzakere", *İslâmî İlimlerde Usûl/Metodoloji Mes'elesi II*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 846-54.

Robinson, Chase F., "Crone and the End of Orientalism", *Islamic Cultures, Islamic Contexts Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. Behnam Sadeghi v.dğr., Leiden-Boston: Brill, 2015, 597-620.

Qādī, Wadād, "In The Footsteps Of Arabic Biographical Literature: A Journey, Unfinished, In The Company Of Knowledge", *Journal of Near Eastern Studies*, 68/4, 2009: 241-52.

Quinn, Frederick, *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Raven, Wim, "Biography of the Prophet", *Encyclopaedia of Islam, Three*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/biography-of-the-prophet-COM_23716?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=biography (eriş. tar. 16 Mart 2019).

Robson, James, "The Isnād in Muslim Tradition", *Ḥadīth: Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, Aldershot: Ashgate, 2004, 163-74.

"İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çev. Talât Koçyiğit, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1962): 117-26 (Orijinali: "Ibn İshāq's Use of the Isnād", *Bulletin of the John Rylands Library*, 38 [1956]: 449-65).

Romanov, Maxim G., *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunnī World (661-1300 CE)*, doktora tezi, University of Michigan, 2003.

"Toward Abstract Models for Islamic History", *The Digital*

Humanities and Islamic & Middle East Studies, ed. Elias Muhanna, Berlin: De Gruyter, 2016, 117-49.

Rubin, Uri, *The Eye of The Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims, A Textual Analysis*, Princeton: The Darwin Press, 1995.

Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülgener, İstanbul: Metis Yayınları 2003.

"Orientalism: An Exchange," *New York Review of Books*, 12 Ağustos 1982, <https://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/> (eriş. tar. 26 Ekim 2017).

Salaymeh, Lena, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1979.

"Christiaan Snouck Hurgronje", *Der Islam*, 24 (1937), 191-5.

"The *Kitāb al-Tārīḥ* of Ḥalifa b. Ḥayyā", *Arabica*, 16/1 (1969): 79-81.

Schoeler, Gregor, *Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*, çev. Uwe Vagelpohl, ed. James E. Montgomery, New York-Londra, Routledge, 2011.

"Foundations for a New Biography of Muḥammad: the Production and Evaluation of the Corpus of Traditions from 'Urwa b. al-Zubayr", *Method and Theory in the Studies of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden-Boston: Brill, 2003, 21-8.

"Mūsā b. 'Uqba's *Maghāzī*", *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki, Leiden-Boston: Brill, 2000, 67-97.

Shoemaker, Stephen J., "Muḥammad", *Routledge Handbook on Early Islam*, <https://books.google.com.tr/books?id=Q20wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Routledge+Handbook+on+Early+Islam&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwiXsemhnajiAhWKwsQBHThXBQM6AEIKTAA#v=onepage&q&f=false> (12 Nisan 2019).

"In Search of 'Urwa's Sira: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", *Der Islam* 85 (2011): 257-344.

Shalem, Avinoam, "Conclusion", *Constructing the Image of Muhammad*

- in *Europe*, ed. Avinoam Shalem, Berlin/Boston: 2013, Walter de Gruyter, 143-9.
- Stillman**, Noam A., "İslamici nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies", *Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging*, ed. Ottfried Fraisse, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018, 181-98.
- Stroumsa**, Guy G., *A New Science: The Discovery of Religion in The Age of Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Sönmez**, Mehmet Ali, *İbnu Hibbân ve Cerh – Tâdil Metodu*, İstanbul: Umran Yayınevi, t.y.
- Szilágyi**, Krisztina, *After The Prophet's Death: Christian-Muslim Polemic and The Literary Images of Muhammad*, doktora tezi, Princeton University, 2014.
- "A Prophet like Jesus? Christians and Muslims Debating Muḥammad's Death", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009): 131-71.
- Togan**, Zeki Velidi, "Prof. A. Guillaume'ın İstanbul Üniversitesinde 'Garp'te İslam Tedkikleri' Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1/1-4 (1953): 119-145.
- Tolan**, John, "Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti", *Journal of Medieval History*, 22/1 (1996): 25-41.
- "European Accounts of Muḥammad's Life", *The Cambridge Companion to Muḥammad's Life*, ed. Jonathan E. Brockopp, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 226-50.
- Tommasino**, Pier Mattia, *The Venetian Qur'an: A Renaissance Companion to Islam*, çev. Sylvia Notini, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Troupeau**, G., "Kindî, 'Abd al-Masîḥ", *Encyclopaedia of Islam (EI²)*, 5: 120-1.
- Turhan**, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Ugan**, Zâkir Kâdirî, "Dinî Rivayetler", transliterasyon: Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001): 207-57.
- Ulu**, Arif, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi (İbn Sîrin'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 119-166.

Vikør, Knut S., "The Origins of Sharia", *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, ed. Rudolph Peters ve Peri Bearman, Farnham: Ashgate, 2014, 13-25.

Voltaire, M. De, *An Essay on Universal History, the Manners, and Spirit of Nations, from the Reign of Charlemagne to the Age of Lewis XIV*, I-IV, çev. Thomas Nugent, Londra: J. Nourse, 1759.

Vrolijk, Arnoud, "Arabic Studies in the Netherlands and the Prerequisite of Social Impact: A Survey", *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop v.d.gr., Leiden-Boston: Brill, 2017, 13-32.

Wakin, Jeanette, "Additum: Joseph Schacht, 1902-69", *Journal of the American Oriental Society*, 90/2 (1970): 168.

Wensinck, A. J. "The Importance of Tradition for The Study of Islam", *The Moslem World*, 11/3, 1921: 239-245.

Witkam, Jan Just, "The Philologist's Stone. The Continuing Search for the Stemma", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*, 2013: 34-8.

Wokoeck, Ursula, *German Orientalism: The Study of Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Londra-New York: Routledge, 2009.

Yanagihashi, Hiroyuki, *Studies in Legal Hadith*, Leiden-Boston, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Kindî, Abdülmesîh b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 38-9.

Yücel, Ahmet, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İstanbul: İFAV, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, "Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl", *Erba' u resâ'il fî 'ulûmi'l-hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebû'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1419/1998, 169-227.

<https://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus> (eriş. tar. 18 Mart 2019).

<https://iqsaweb.wordpress.com/2018/11/05/review-of-quranic-research-vol-4-no-10-2018/> (eriş. tar. 11 Kasım 2018).

<https://www.kent.ac.uk/ewto/map/map.html> (5 Mart 2019).

https://www.mcgill.ca/library/files/library/Islamic_Studies_theses_1952_2006.pdf (eriş. tar. 6 Mart 2019).

<http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/pageview/624167>
(eriş. tar. 5 Nisan 2019).

<https://nes.princeton.edu/people/michael-cook> (eriş. tar. 6 Mart 2019).

<https://nisis.sites.uu.nl/dissertations/> (eriş. tar. 6 Mart 2019).

<http://primarysources.brillonline.com/browse/early-western-korans>
(eriş. tar. 14 Mart 2019).

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/theology-and-society-online>
(eriş. tar. 14 Mart 2019).

<https://twitter.com/shahanSean/status/1087720122989625344> (22
Ocak 2019).

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu

Bekir Özüdoğru

Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018, 265 sayfa

Genel mânada bir olayı, haberi veya sözü nakletmeyi ifade eden rivayet mefhumu, bir hadis terimi olarak kullanıldığında Allah Resûlü’ne (s.a.v.) dair haberleri sonraki nesillere ulaştırma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve onun hakkında aktarılan rivayetlerin dinî bir hüviyet kazandığı, bu nedenle nakledilen metnin her dönemde pratik bir karşılık gerektirdiği söylenebilir. Mervînin pratik karşılığı olarak nitelendirilebilecek “amel”, rivayetten daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve kişinin anlayışına göre rivayetin amel şeklindeki tezahürü farklılık gösterebilir. Nitekim bir rivayeti olduğu gibi alıp amel eden sahâbîler bulunduğu gibi aynı hadisi Hz. Peygamber’in sîret ve sünnetini bütünlük içinde değerlendirerek farklı bir uygulama ortaya koyan sahâbenin varlığı, henüz ilk dönemden itibaren “rivayetin amele dönüşmesinde çok farklı etkenler”in bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bekir Özüdoğru’nun *Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* isimli doktora tezi de teorinin pratiğe, yani rivayetin amele nasıl yansıdığını ortaya koymak üzere kaleme alınmış olup en genel anlamıyla rivayet-amel ilişkisini konu edinmektedir. Ancak çerçevesi oldukça geniş olan mesele; amelin, rivayetin sıhhati ve anlamı hakkında fikir verip veremeyeceği temel sorusu etrafında sınırlandırılarak rivayet ile bireysel amel ilişkisi bağlamında râvinin rivayetine muhalefeti, rivayet-bölge ameli ilişkisinde Medine ve Kûfe ameli ve son olarak da rivayet-âlimlerin ameli konusunda icmâ, telakkî bi’l-kabul, amel-i ehl-i ilim ve amel-i mütevâres/mütevâtir kavramları üzerinden irdelenmiştir. Yazarın da belirttiği üzere, amel hakkında daha önce yapılmış çalışmaların mevcudiyetine mukabil amelin rivayet ile ilişkisi konusuna yoğunlaşılması çalışmanın öne çıkan yönü olarak kabul edilebilir.

Tez, sünnetin tespitinde amelin rolü ve sonrasında sahih merfû hadisin bizzat kendisinin sünnet olarak değerlendirilmesine uzanan süreç ile araştırmanın konusu, bağlamı, metodundan bahsedilen kısa bir girişten sonra üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Çalışmanın ilk bölümü “Rivayetler Karşısında Râvinin Ameli” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, “Râvinin bir

rivayeti nakletmesi, aynı zamanda onunla amel ettiği/etmesi gerektiği anlamına gelir mi?”, “Rivayetin aidiyetini tespitte râvinin muhalif ameli bir ölçüt olabilir mi?” gibi soruların cevabı aranmış, Hanefilerin haber-i vâhidi kabul şartları arasında da zikrettikleri râvinin rivayetine muhalefeti meselesi, daha ziyâde sahâbe ve tâbiîn nesli üzerinden ele alınarak râvinin rivayet ettiği hadise aykırı amel etmesinin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ilk olarak muhaddislerin konuyla ilgili görüşlerine değinilerek onların nezdinde râvinin rivayetine muhalefetinin hadisin sıhhatini etkilemeyeceğini belirttikleri ancak buna karşın çok nadir de olsa rivayete muhalif amelin haberin sübûtuna zarar verdiğine işaret eden ifadelerine rastlandığı belirtilmiştir. Söz konusu durumla ilgili *Sünen*’indeki Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazda sedli yasaklayan hadisi rivayet eden râvinin hadise aykırı davranması üzerine Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) hadisin za’fına işaret etmesi hakkında bir örnek zikredilmiştir. Ancak meselâ Beyhakî (ö. 458/1066), bu durumu râvinin rivayeti unutmuş olabileceği gibi ihtimaller üzerinden yorumlayarak hadisin sıhhatine bir hâlel gelmeyeceğini söylemiştir. Bununla birlikte Bekir Özüdoğru’nun Ebû Dâvûd’un rivayeti zayıf kabul etmesinin nedeni açıkça görülürken neden “Ebû Davud’un burada tam olarak ne kastettiği bilinmemektedir. Çünkü râvinin ameline dair rivayetin merfû rivayeti neden zayıflatıldığını belirtmemektedir.” şeklinde bir ihtiyat payı bıraktığı anlaşılmamaktadır. Fakat yine de genel olarak rivayetine muhalif davranan bir râvi bulunduğu muhaddislerin bunu hadisin za’fını gerektiren bir durum olarak görmedikleri, rivayetin mensûh olduğu veya râvinin rivayetindeki hükmü nedb ile yorumlaması sebebiyle hadisine muhalefet ettiği gibi muhtelif şekillerde te’vil ettikleri ortaya konmuştur.

Muhaddislerin konuya bakış açısından bahsedildikten sonra bölümün devamında Hanefilerin râvinin rivayetine aykırı amel etmesi meselesine nasıl yaklaştıkları örnekler üzerinden incelenmiştir. Buna göre kaynaklarında rivayetine muhalif davranan râvinin gafletine veya kizbine hükmolunabileceği söylene de mesele örnekler üzerinden incelendiğinde kâhir ekseriyetle rivayetin neshe ve nedbe yorulduğu görülmektedir. Nitekim Hanefiler mevzubahis şartı haberin sübûtu ile ilgili değil normatif değeri açısından bir başka deyişle ma’mûlün bih olup olmaması üzerinden işletmektedirler. Zira konu çoğunlukla sahâbî râvi üzerinden tartışılmıştır ve onlar hakkında cerh mânasına gelebilecek ihtimallerin ortadan kaldırılması gibi bir mesele gündemdedir. Bunun neticesinde Hanefiler, Kur’an, sünnet, kıyas, umûmü’l-belvâ gibi kriterlerin tamamını dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım sergilemişler ve böylece rivayetleri sadece râvinin rivayetine muhalif olmasından dolayı delil olmaktan düşürmemişlerdir.

“Rivayetler Karşısında Medine ve Kûfe Ehli’nin Ameli” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise rivayet ile bir bölgenin ameli ilişkisi üzerinden amele uygun zayıf rivayetlerin sahih, sahih olmakla birlikte muhalif olanlarının ise zayıf kabul

edilip edilemeyeceği sorusunun cevabı aranmış ve bu bağlamda konu amel-i ehl-i Medine ile ma'rûf sünnet kavramları üzerinden incelenmiştir. Zikredilen maksada binaen Medine ve Kûfe'deki amel kendi kaynaklarından yani İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/905) eserlerinden hareketle bir mukayese yapılarak incelenmiş ve Medine'de mekân merkezli bir amel anlayışı olmasına karşın Resûlullah'ın (s.a.v.) uygulamalarına doğrudan tanıklık etmemesi sebebiyle Kûfe'de metin merkezli amel telakkisinin bulunduğu ifade edilmiştir. Ayrıca her iki ekolün sünnet algısının benzer şekilde merfû rivayetlerin yanında sahabenin uygulamasıyla ilişkisini vurgulayan yazar, Kûfe ve Medine amelinin sünnet olarak kabul edilmesinin arkasındaki temel sebebi bu duruma bağlamıştır. Öte yandan yazar, kaynağının merfû veya mevkuf oluşu ayırt edilmeksizin İmam Mâlik için Medine ameli, İmam Şeybânî nezdinde ise ma'rûf hadisin öncelikli olduğunu ve dolayısıyla onların bir hadîşçi mantığıyla rivayetin aidiyetinden öte sünnetin tespit edilmesi gayesiyle hareket ettiklerini vurgulanmıştır. Son olarak rivayetler arası tercih meselesinde Medine ve Kûfe ehlinin muhalif rivayetleri kendi bölgelerindeki amele göre anladıkları ve amelin bir tercih kriteri olarak görüldüğü bu bölümde değinilen konular arasında zikredilebilir.

Tezin temel iddiasının ispatına ayrılan üçüncü bölüm "Rivayetler Karşısında Âlimlerin Ameli" başlığını taşımaktadır. Burada, ilk dönemde bölge amellerinden sonraki süreçte sıhhat kavramının öne çıkması ve rivayetlerin doğrudan sıhhat açısından değerlendirilmesi sonucunda kendisiyle amel edilegelen birtakım rivayetlerin zayıf konuma düşmesi fakat yine de bu 'zayıf' rivayetlerle amel edilmeye devam edilmesi üzerinde durulmuştur. Bununla ilgili olarak Hanefî ve Mâlikî âlimlerinin zikredilen durumdaki rivayetleri; geliştirdikleri haber teorilerine göre mütevâtir, meşhur kapsamında değerlendirdikleri ve böylece isnad değerlendirmesinin dışında bıraktıkları veya meselâ sahâbe ve tâbiîn mürsellerinin zayıf sayılamayacağını savunduklarından bahsedilmiştir. Diğer yandan sıhhat tespitinde isnadı esas alan Şâfiî, Hanbelî ve Zahirî ulemânın bir kısmı rivayet zayıf da olsa ümmetin amelinin bizatihi hadisin sıhhatine işaret ettiğini, bir kısmının ise amelin rivayetin sübûtuna etki etmeyeceğini ileri sürdükleri belirtilmiştir. Yazar bu noktada asıl sorunun sıhhat meselesinin isnad üzerinden belirlenip sahih hadislerle amel edilip zayıflarla amel edilmemesi gerektiği anlayışının toplumda yerleşmesi olduğunu söylemektedir. Bu durumda sünnete tikel bir yaklaşım söz konusu olmakta ve her bir rivayetin tek tek değerlendirilmesi gerekmektedir.

Üçüncü bölümde zayıf hadis ile icmâ ilişkisine de değinen yazar, za'fına rağmen ümmetin icmâ ettiği rivayetler bağlamında darb-ı mesel haline gelen "varise vasiyet yoktur" hadisini örnek olarak incelemiştir. Bilhassa "Eğer bir konuda sahih bir hadis varsa benim mezhebim odur" diyen İmam Şâfiî'nin (ö.

204/820) bu hadis hakkındaki değerlendirmeleri önemlidir. Zira İmam Şâfi, ortaya koyduğu sünnet anlayışının gerektirdiği üzere zikredilen hadisi isnad açısından munkatı', dolayısıyla zayıf duruma düşmesi nedeniyle terk etmek yerine üzerinde icmâ olduğunu söyleyerek hadisin sıhhatini ima etmektedir. Yazar, İmam Şâfi'nin bu tavrını, onun herkesin amel ettiği fakat isnad açısından zayıf hadislerle ilgili olarak ne yapılacağı sorununa çözüm üretme maksadıyla ilişkilendirmiştir. Yine hicri ilk üç asırda ortaya konan sıhhat şartlarının geriye dönük olarak işletilip belirlenen kriterleri taşıyor diye bazı hadislerin zayıf şeklinde nitelenemeyeceğini belirten yazar, bu durumdan “en az hasarla çıkabilmek” adına hasen ve garib kavramlarının devreye girdiğini belirtmiştir. Bununla bağlantılı olmak üzere yazar Tirmizi'nin (ö. 279/892) *Câmi*'ni incelemiş ve sonuç olarak onun, ilim ehlinin amelini haberlerin sıhhatine bir karine olarak görmediğini, ma'mûlün bih hadisleri eserine aldığını, bununla birlikte kendisiyle amel edilen bazı zayıf rivayetleri de görmezden gelemediğini ve bu rivayetleri “hasen” olarak nitelediğini ifade etmiştir. Ayrıca yine bu bölümde yazar, bazı âlimlerden yaptığı nakillere dayanarak telakkî bi'l-kabûlün zayıf rivayetleri sahih derecesine yükseltebileceğini dile getirmektedir.

Son olarak yazar, sahihlik kavramıyla ilgili birtakım problemlere işaret etmiş ve söz konusu terim yerine “ma'mûlün bih” mefhumunun kullanımını önermiştir. Zira sahih kavramı, sünneti kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanıldığında amel doğrultusundaki rivayetlerin zorunlu olarak sıhhati söz konusu olacaktır. Öte yandan sahih kavramını yalnızca metni merkeze alarak anlamanın; hadisin söylendiği ortamın göz ardı edilmesi, râvinin anlayışındaki eksiklerin görmezden gelinmesi gibi mahzurlara neden olması mümkündür. Bu sebeple senedine bakılarak za'fına hükmedilen ancak nefsü'l-emrde sahih olması kuvvetle muhtemel rivayetleri içine alacak bir kavram olan “ma'mûlün bih” terimi, zayıf fakat aslı olduğu düşünülen rivayetleri yekten tasfiye edilmekten kurtaracağı gibi sahih olup da amel edilmeyen hadisleri de geleneğe, ortama ve zamana göre açıklama imkânı tanıyacaktır.

Tezin, yazarının da ifade ettiği üzere amel-rivayet ilişkisi konusuna yoğunlaşarak alandaki bir boşluğu doldurduğu belirtilmelidir. Yine her konunun peşi sıra zikredilen zengin örneklerle çalışmadan istifadenin kolaylaştırıldığı da ifade edilmelidir. Tezin, olukça sistemli bir planlama üzerine oturtulduğu ve okuyucunun rahatlıkla anlayacağı açık bir dille kaleme alındığı söylenebilir. Bununla birlikte yer yer tekrara düşülmesi metinde durağanlığa yol açmaktadır. Ayrıca tezde geniş bir kaynak kullanımı fark edilmekle beraber oryantalistlerin çalışmalarına yapılan atıfların azlığı dikkat çekmektedir. Oysa münasebet düştükçe meselelerin oryantalizm cephesindeki karşılığına dipnotlarda da olsa işaret edilmesi uygun olabilirdi. Bunun dışında, çok nadir olmakla birlikte bazı bilgilerin kaynağına işaret edilmediği (mesalâ Hz. Peygamber'in [s.a.v.] veda

haccında dahi [illet ortadan kalktıktan sonra] remel yaptığı hakkındaki rivayet [s. 72]) belirtilmelidir. Dikkat çeken bir başka mesele ise yazarın müselleme bir hakikat gibi zikrettiği “Aynı zamanda itikadî konularda Hammad b. Ebi Süleyman ve Ebû Hanife tarafından ırcâ görüşünün benimsenmesiyle hadis ehlinin ayrışmışlardır.” (s. 163) cümlesidir. Tez içinde bu konuda yazarın başka bir değerlendirmesine rastlanmamakla birlikte söz konusu iddianın müselleme bir hakikat gibi ve ırcâ ile neyin kastedildiği açıklanmaksızın mutlak biçimde ifade edilmesi uygun olmasa gerektir. Neticede, tezin alanla ilgili kişilerin müstağni kalamayacakları son derece faydalı bir çalışma olduğu ifade edilebilir.

Zeynep Ekici

(Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı)

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR
RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE



Araştırma Notu / Research Note

İbn Hacer'e Göre İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde Metrûk/Metrûkü'l-hadîs Olarak Tavsif Edilen Râvilerin Durumu

Zühal Karakaya*

I. GİRİŞ

İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eseri, çok sayıda râvi biyografisi ihtiva etmesi, özellikle de kendisinden önce yaşamış cerh-ta'dîl münekkitlerinin râvi hakkındaki görüşlerine yer vermesi açısından önemli bir kaynaktır. Eseri önemli kılan bir diğer özellik ise, ilk defa İbn Ebû Hâtim'in kitabının başında râvi hakkındaki cerh-ta'dîl lafızlarını derecelere ayırması ve bu lafızlardan biriyle tavsif edilen râvinin hadisiyle ilgili hükmü belirtmesidir.

İbn Ebû Hâtim derecelere ayırdığı cerh-ta'dîl lafızlardan metrûk/metrûkü'l-hadîs lafzını, dördüncü mertebede kezzâb, zâhibü'l-hadîs gibi lafızlarla birlikte zikrederek böyle bir râvinin hadisinin yazılamayacağını ve hadisin hem ihticâc hem de i'tibar için kullanılamayacağını ifade eder. Ancak ne var ki cerh-ta'dîl hem ictihâdidir hem de nisbî değerlendirmeler içerir. Bir münekkidin metrûk dediği bir râvi başka bir münekkit tarafından metrûk sayılabılır. Bu durum, o râvinin hadisiyle ilgili verilen hükmü de doğrudan etkilemektedir. Zira pek çok kişi tarafından metrûk olduğu belirtilen râvinin hadisi hiçbir surette kullanılmazken, sadece bir veya iki âlimin metrûk dediği başka bir ifadeyle terkinde ittifak edilmeyen râvi, diğer âlimlerin geneli tarafından güvenilir kabul edilmiş ise hadisi ihticâc veya i'tibar için; şiddetli za'fı gerektirmeyecek şekilde zayıf kabul edildiği takdirde ise i'tibar için kullanılmaya elverişli hâle gelmektedir.

Rivayetin i'mâli için önem arz eden bu durumu incelemek aynı zamanda metrûk şeklinde tavsif edilen râvilerle ilgili değerlendirmelerde münekkitler arasında çok büyük farklılıkların bulunup bulunmadığını görmek için İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzibü't-Tehzib* ile *Takrîbü't-Tehzib* temelinde bir karşılaştırma yapılacak ve bu karşılaştırma bir şema ile gösterilecektir. Mukayeseye dâhil edilebilecek âlimler ve eserleri genişletilerek daha derin bir incelemenin

* Arş. Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
z.karakaya@hotmail.com.

yapılması gerekmele birlikte, yapılan bu çalışmanın en azından mütekaddimûn âlimleriyle İbn Hacer'in râvi tenkidinde birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmadıklarına dair bir fikir vermek üzere ilk adım olması umulmaktadır.

II. *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de Metrûk/Metrûkü'l-hadîs Şeklinde Tavsif Edilen Râvilerin *Tehzîb* ve *Takrîb*'deki Durumuyla İlgili Şema

<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i> 'de metrûk/metrûkü'l-hadîs olarak tavsif edilen râviler	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alanlar ve hakkında ta'dîl lafzı kullanılanlar	<i>Takrîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati
1. Ahmed b. Hâris el-Gassânî ¹	-	-
2. İbrahim b. Muhammed b. Ebû Yahya el-Eslemî ²	+ -	+ Metrûk
3. İbrahim b. Hirâse Ebû İshâk ³	-	-
4. İbrahim b. Yezîd Ebû İsmail el-Hûzî ⁴	+ -	+ Metrûkü'l-hadîs
5. İsmail b. Ebân el-Ganevî ⁵	+ -	+ Metrûk, rumiye bi'l-vaz'
6. İsmail b. Abdullah Ebû Yahya et-Teymî ⁶	-	-
7. İshak b. Abdullah b. Ebû Ferve ⁷	+ -	+ Metrûk
8. İshak b. Yahya b. Talha el-Kuraşî ⁸	+ -	+ Zayıf
9. Eyyûb b. Hût ⁹	+ -	+ Metrûk
10. Eyyûb b. Müdrik ed-Dımeşki ¹⁰	-	-
11. Eş'as b. Saîd Ebu'r-Rebî' Semmân ¹¹	+ -	+ Metrûk
12. Ebân b. Ebû Ayyâş ¹²	+ -	+ Metrûk
13. Bişr b. Nümejr ¹³	+ -	+ Metrûk, Müttehem
14. Ca'fer b. Zübeyr ¹⁴	+ -	+ Metrûkü'l-hadîs, ve-kâne sâlihan fi nefsihi
15. Cerrâh b. el-Minhâl Mevlâ Benî Âmir ¹⁵	-	-

<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i> 'de metrûk/metrûkü'l-hadîs olarak tavsif edilen râviler	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alanlar ve hakkında ta'dîl lafzı kullanılanlar	<i>Takrîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati
16. el-Hasen b. Dînâr Ebû Saîd et-Temîmî ¹⁶	+	-
17. el-Hasen b. Amr b. Seyf ¹⁷	+	+
18. el-Hasen b. Umâra ¹⁸	-	Metrûk
19. el-Hüseyn b. Abdullah b. Damîra ¹⁹	+	+
20. el-Hüseyn b. 'Ulvân el- Kûfî ²⁰	-	Metrûk
21. el-Hâris b. Nebhân el- Cermî ²¹	-	-
22. Habîb b. Ruzeyk el-Fezârî ²²	+	+
23. el-Hakem b. Zuheyr el- Fezârî ²³	-	İbn Hacer'de Habîb b. Ebû Habîb olarak geçiyor. Metrûk, kezzebehû Ebû Dâvûd ve cemâa
24. el-Hakem b. Abdullah el-Eylî ²⁴	+	+
25. el-Hakem b. Ya'lâ b. 'Atâ ²⁵	-	Metrûk, rumîye bi-rafz, ittehemehu İbn Main
26. Hafs b. Süleyman el- Esedî ²⁶	-	-
27. Hafs b. Ömer el-Basrî ²⁷	+	+
28. Husayn b. Ömer el- Ahmesî ²⁸	-	Metrûkü'l-hadîs mea imâmetihi
29. Hakîm b. Hizâm ²⁹	-	-
30. Haram b. Osman el- Ensârî ³⁰	+	-
31. Hâlid b. İlyas el-Kuraşî ³¹	-	+
32. Hâlid b. 'Amr el-Kuraşî ³²	+	Metrûkü'l-hadîs
33. Hâlid b. el-Kâsım Ebu'l- Heysem ³³	-	+
	-	Ramâhu İbn Main bi'l-kizb, nesebehu Sâlih Cezere ve gayruhu ile'l-vaz'
	-	-

<i>el-Cerh ve't-ta'dil'de metrûk/metrûkû'l-hadîs olarak tavsif edilen râviler</i>	<i>Tehzîbü't-Tehzîb'de yer alanlar ve hakkında ta'dil lafzı kullanılanlar</i>	<i>Takrîbü't-Tehzîb'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati</i>
34. Hâlid el-Abd ³⁴	-	-
35. Halef b. Yahya el- Horasânî ³⁵	-	-
36. Dâvûd b. İbrahim ³⁶	-	-
37. Ziyâd b. el-Münzir Ebu'l- Cârûd ³⁷	+ -	+ Râfîzî, kezzebehu Yahya İbn Maîn
38. Zeyd b. Cebira el-Ensârî ³⁸	+ -	+ Metrûk
39. Saîd b. Simâk b. Harb ³⁹	-	-
40. Sa'd b. Tarîf el-İskâf ⁴⁰	+ -	+ Metrûk, ramâhu İbn Hibbân bi'l-vaz' ve kâne Râfîziyyen
41. Süleyman b. Erkâm ⁴¹	+ -	+ Zayîf
42. Süleyman b. Dâvûd eş- Şâzekûnî ⁴²	-	-
43. Süleyman b. Seleme el- Habâirî Ebû Eyyûb el-Hımsî ⁴³	-	-
44. Süleyman b. 'Amr en- Nehaî ⁴⁴	-	-
45. Sâlim b. Abdula'lâ Ebu'l- Feyz ⁴⁵	-	-
46. Sevvâr b. Mus'ab el- Hemedânî ⁴⁶	-	-
47. Salt b. Dînar Ebû Şuayb el-Mecnûn ⁴⁷	+ -	+ Metrûk, Nâsibî
48. Sile b. Süleyman el-Attar el-Vâsîti ⁴⁸	-	-
49. Abdullah b. Ziyâd b. Sem'ân ⁴⁹	+ -	+ Metrûk, ittehemehu bi'l-kizb Ebû Dâvûd ve gayruhu
50. Abdullah b. Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî ⁵⁰	+ -	+ Metrûk
51. Abdullah b. Muhammed b. Yahya b. Urve b. ez-Zübeyr ⁵¹	-	-
52. Abdullah b. Muharrar er-Rakkî ⁵²	+ -	+ Metrûk

<i>el-Cerh ve't-ta'dîl'de metrûk/metrûkû'l-hadîs olarak tavsif edilen râviler</i>	<i>Tehzîbü't-Tehzîb'de yer alanlar ve hakkında ta'dîl lafzı kullanılanlar</i>	<i>Takrîbü't-Tehzîb'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati</i>
53. Abdurrahman b. Abdullah b. Ömer b. Hafs el-Ömerî ⁵³	+ -	+ Metrûk
54. Abdurrahman b. Müshir ⁵⁴	-	-
55. Abdülmelik b. Hârûn b. Antera ⁵⁵	-	-
56. Abdülazîz b. İmrân Ebû Sâbit ⁵⁶	+ -	+ Metrûk, ihterakat kütübühü, ve haddese min hıfzihi , feştedde galatuhu
57. Abdulgaffâr b. el-Kâsım Ebû Meryem el-Gifârî ⁵⁷	-	-
58. Abdulkuddûs b. Habîb el-Kilâî ⁵⁸	-	-
59. Ubeyde b. Mu'atleb Ebû Abdurrahman ed-Dabbî ⁵⁹	+ -	+ Zayıf, ihtelela biebara, Buhârî'de bir hadisi var.
60. Ömer b. Ebî Bekr el-Adevî el-Mevsilî ⁶⁰	-	-
61. Ömer b. Sa'd el-Esedî ⁶¹	-	-
62. Ömer b. Suhbân el- Eslemî ⁶²	+ +	+ Zayıf
63. Ömer b. Kays yu'rafu bi- Sendel ⁶³	+ -	+ Metrûk
64. Ömer b. Mûsâ b. Vecîh eş-Şâmi ⁶⁴	-	-
65. Ömer b. Yezîd er-Rifâ' eş- Şeybânî ⁶⁵	-	-
66. Osman b. Abdurrahman el-Vakkâsî ⁶⁶	+ -	+ Metrûk, kezzebuhu İbn Main
67. Ali b. Karîm el-Basrî ⁶⁷	-	-
68. Amr b. Hâlid el-Kuraşî ⁶⁸	+ -	+ Metrûk, ramâhu Veki bi'l-kizb
69. Amr b. Abdulgaffâr İbn ehi'l-Hasen b. Ömer el- Fâkîmî ⁶⁹	-	-
70. Amr b. 'Ubeyd el-Kaderî Ebû Osman ⁷⁰	+ -	+ Meşhûr mu'tezili, bidatına davet ederdi, âbid olmasına rağmen cemaat ona ithamda bulunmuştur.

<i>el-Cerh ve't-ta'dil'de metrûk/metrûkû'l-hadis olarak tavsif edilen râviler</i>	<i>Tehzîbü't-Tehzîb'de yer alanlar ve hakkında ta'dil lafzı kullanılanlar</i>	<i>Takrîbü't-Tehzîb'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati</i>
71. Îsâ b. Meysera el-Gifârî/Îsâ b. Ebû Îsâ el-Hennâd ⁷¹	+ -	+ Metrûk
72. Âsım b. Süleyman el-Kûzî Ebû Şuayb et-Temîmî ⁷²	-	-
73. el-A'lâ b. Zeyd es-Sekafî yu'rafu Zeydel ⁷³	+ -	+ Metrûk, ramâhu Ebu'l-Velid bi'l-kizb
74. Ammâr b. Zerî Ebû'l- Mu'temir ed-Darîr ⁷⁴	-	-
75. Anbese b. Abdurrahman b. Anbese el-Kuraşî ⁷⁵	+ -	+ Metrûk, ramâhu Ebû Hâtım bi'l-vaz'
76. Ubeyd b. Meymûn Ebû Ubeyde et-Teymî ⁷⁶	+ -	Takrîb'te Ubeyde b. Meymûn et-Teymî olarak geçiyor. İbn Hacer zayıf der.
77. Gâlib b. Ubeydullah el- Cezerî ⁷⁷	-	-
78. Kâsım b. Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım ⁷⁸	+ -	+ Metrûk, ramâhu Ahmed bi'l- kizb
79. Muhammed b. el-Hâris el- Hârisî Ebû Abdullah Basrî ⁷⁹	+ +	+ Zayıf
80. Muhammed b. Ziyâd sahibu Meymûn b. Mihrân ⁸⁰	+ -	+ Kezzebûhu
81. Muhammed b. Sâlim Ebû Sehl el-Kûfî ⁸¹	+ -	+ Zayıf
82. Muhammed b. Şurahbîl (Muğîre b. Şu'be'den rivayet eden) ⁸²	-	-
83. Muhammed b. Abdurrahman Ebû Câbir el- Beyâzî ⁸³	-	-
84. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî el- Kuşeyrî ⁸⁴	+ -	+ Kezzebûhu
85. Muhammed b. el-Fazl b. Atiyye el-Horasânî ⁸⁵	+ -	+ Kezzebûhu
86. Muhammed b. Mervân el- Kûfî es-Süddî ⁸⁶	+ -	+ Müttehem bi'l-kizb

<i>el-Cerh ve't-ta'dîl</i> 'de metrûk/metrûkû'l-hadîs olarak tavsif edilen râviler	<i>Tehzîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alanlar ve hakkında ta'dîl lafzı kullanılanlar	<i>Takrîbü't-Tehzîb</i> 'de yer alan râviler ve İbn Hacer'in bu râvilerle ilgili kanaati
87. Muhammed b. Müzâhim ehu'd-Dahhâk b. Müzâhim ⁸⁷	+ -	+ Metrûk
88. Mûsâ b. Mutayr ⁸⁸	-	-
89. Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî ⁸⁹	-	-
90. Mualla b. Hilâl el-Cû'fî et-Tahhân ⁹⁰	+ -	+ İttefaka'n-nükkad alâ tezkîbihi
91. Mücâşî b. Amr ⁹¹	-	-
92. Nâfi Ebû Hürmüz ⁹²	-	-
93. Nasr b. Tarîf Ebû Cüzzi el-Kassâb ⁹³	-	-
94. Neşel b. Saîd b. Verdân en-Neysâbüri ⁹⁴	+ -	+ Metrûk, kezzebehû İshâk b. Râhûye
95. Nâsîh b. Abdullah Ebû Abdullah el-Hâik ⁹⁵	+ -	+ Zayîf
96. Hârûn b. Zâzî es-Sülemî ⁹⁶	-	-
97. Yahya b. Ukbe b. Ebî'l-Îrâz ⁹⁷	-	-
98. Ya'kûb b. el-Velîd el-Medîni ⁹⁸	+ -	+ Kezzebehû Ahmed ve ğayruhû
99. Yezîd b. Ebî Ziyâd eş-Şâmi ⁹⁹	+ -	+ Metrûk
100. Ebû Seleme el-Âmilî eş-Şâmi ¹⁰⁰	+ -	+ Metrûk, ramâhu Ebû Hâtîm bi'l-kizb

III. SONUÇ

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere İbn Ebû Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde metrûk/metrûkû'l-hadîs şeklinde tavsif edilen yüz râvi bulunmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu râvilerin yalnızca elli beşi *Tehzîb*'de yer almaktadır. Elli beş râviden elli üçü münekkitletlerin çoğunluğu tarafından yalan söylediği, hadis uydurduğu gibi birtakım gerekçelerle tenkid edilirken, iki râvinin diğerleri kadar ağır tenkide uğramadıkları, münekkitletlerin bir kısmına göre zayıf sayıldığı hatta haklarında sika lafzının kullanıldığı görülmektedir. Bu iki râviden biri olan Ömer b. Suhbân hakkında Ahmed b. Sâlih'in (ö. 248/862) sika dediği nakledilmekte;

diğer râvi Muhammed b. el-Hâris el-Hârisî de İbn Şâhin tarafından sika olarak tavsif edilmekte, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ında zikri geçmektedir. Bezzâr da (ö. 292/905) hadislerindeki sorunun, kendisinden değil hocasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Tabloda görüldüğü gibi bu iki râvi, İbn Hacer'in de *Takrîb*'inde zayıf saydığı râviler arasında yer almaktadır.

Takrîb'de ise yüz râviden elli üçü geçmektedir. İbn Hacer, bu râvilerden otuz altısını metrûk/metrûkü'l-hadîs, dokuzunu kezzebuhû, müttehem bi'l-kizb, ittefeka ehlü'n-nükkâd 'ala tekzîbihî şeklindeki ağır cerh lafızlarıyla tenkid etmiştir. Dolayısıyla İbn Hacer'in, kırk beş râvinin rivayetlerinin terkinde mütekaddimûn âlimleriyle ittifak hâlinde olduğunu söylemek mümkündür. Geri kalan sekiz râvi ise İbn Hacer'e göre zayıftır. Onun zayıf saydığı râviler arasında dikkat çeken isimlerden biri Süleyman b. Erkâm'dır. Çünkü Süleyman, münekkitlerin çoğu tarafından cerhe uğrayan ve metrûk olarak tavsif edilen bir râvidir. Şimdiye kadar yapılan incelemelerden edinilen kanaate göre normal şartlar altında İbn Hacer'in metrûk olarak tavsif edeceği râvi kategorisinde yer alması gerekirken, İbn Hacer onu zayıf olarak tavsif etmiştir. Süleyman dışındaki diğer râvilerin durumu incelendiğinde ise bu râvilerin terkinde ittifak olmadığı, yalancılık, hadis uydurma gibi nedenlerden çok sonradan ihtilâta uğrama, zayıf bir hocadan hadis nakletme, vehim gibi nedenlerden ötürü cerh edildikleri anlaşılmaktadır.

Şema Notları:

- 1 İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1371/1952, II, 47.
- 2 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 125-27; İbn Hacer, Şihâbeddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-IV, y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995, I, 83-85; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Haleb: Dârü'r-Reşid, 1411/1991, s.93.
- 3 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 143.
- 4 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 146-47; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 94; *Takrîb*, s. 95.
- 5 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 160; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 138; *Takrîb*, s.105.
- 6 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 181-82.
- 7 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 227-28; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 123-24; *Takrîb*, s. 102.
- 8 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 236-37; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 130; *Takrîb*, s. 103.
- 9 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 246; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 203; *Takrîb*, s. 118.
- 10 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 258-59.
- 11 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 272; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 177-78; *Takrîb*, s. 113.
- 12 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 295-96; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 55-56; *Takrîb*, s. 87.
- 13 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 368; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 233; *Takrîb*, s. 124.
- 14 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 479; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 304-05; *Takrîb*, s. 140.
- 15 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 523.
- 16 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 11-12; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 393-94.
- 17 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 26; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 410; *Takrîb*, s. 163.
- 18 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 27; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 407-09; *Takrîb*, s. 162.

- 19 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 57-58.
- 20 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 61.
- 21 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 91-92; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 338; *Takrîb*, s. 148.
- 22 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 100; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 349; *Takrîb*, s. 150.
- 23 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 118-19; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 464; *Takrîb*, s. 175.
- 24 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 120-21.
- 25 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 130-31.
- 26 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 173-74; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 450-51; *Takrîb*, s. 172.
- 27 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 183.
- 28 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 194; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 443; *Takrîb*, s. 170.
- 29 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 203.
- 30 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 282-83; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 369.
- 31 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 321; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 514; *Takrîb*, s. 187.
- 32 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 343-44; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 527-28; *Takrîb*, s. 189.
- 33 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 347-48.
- 34 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 363-64.
- 35 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 372.
- 36 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 407.
- 37 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 545-46; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 654-55; *Takrîb*, s. 221.
- 38 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 559; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 660-61; *Takrîb*, s.
- 39 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 32.
- 40 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 87; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 693-94; *Takrîb*, s. 231.

- 41 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 100-01; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 83; *Takrîb*, s. 250.
- 42 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 114-15.
- 43 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 121-22.
- 44 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 132.
- 45 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 186.
- 46 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 271-72.
- 47 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 437-38; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 216-17; *Takrîb*, s. 277.
- 48 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 447.
- 49 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 60-61; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 336-38; *Takrîb*, s. 303.
- 50 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 71; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 345-46; *Takrîb*, s. 306.
- 51 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 158.
- 52 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 176; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 418; *Takrîb*, s. 320.
- 53 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 253; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 525-26; *Takrîb*, s. 344.
- 54 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 291.
- 55 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 374.
- 56 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 390-91; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 591-92; *Takrîb*, s. 358.
- 57 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 53-54.
- 58 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 55-56.
- 59 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 94; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 46-47; *Takrîb*, s. 379.
- 60 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 100.
- 61 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 112.
- 62 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 116; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 234-35; *Takrîb*, s. 414.
- 63 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 129-30; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 247-48; *Takrîb*, s. 416.

- 64 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 133.
- 65 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 142.
- 66 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 157; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 69; *Takrîb*, s. 385.
- 67 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 201.
- 68 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 230; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 267; *Takrîb*, s. 421.
- 69 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 346.
- 70 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 346-47; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 288-90; *Takrîb*, s. 424.
- 71 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 289; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 364-65; *Takrîb*, s. 440.
- 72 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 344.
- 73 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 355-56; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 344; *Takrîb*, s. 435.
- 74 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 392.
- 75 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 402-3; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 333; *Takrîb*, s. 433.
- 76 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 34; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 47; *Takrîb*, s. 379.
- 77 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 48.
- 78 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 111-12; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 413; *Takrîb*, s. 450.
- 79 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 231; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 535-36 ; *Takrîb*, s. 473.
- 80 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 258; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 565; *Takrîb*, s. 479.
- 81 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 272; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 567-68; *Takrîb*, s. 479.
- 82 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 285.
- 83 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 324-25.
- 84 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 325; İbn Hacer, *Tehzib*, III, 631-632; *Takrîb*, s. 493.

- 85 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 56-57; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 674-75; *Takrîb*, s. 502.
- 86 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 86; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 692; *Takrîb*, s. 506.
- 87 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 90; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 293; *Takrîb*, s. 506.
- 88 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 162.
- 89 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 318.
- 90 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 331-32; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 123-25; *Takrîb*, s. 541.
- 91 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 390.
- 92 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 455-56.
- 93 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 466-68.
- 94 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 496; *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 243-44; *Takrîb*, s.566.
- 95 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 502-3; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 205; *Takrîb*, s. 557.
- 96 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 90.
- 97 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 179.
- 98 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 216-17; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 447-48; *Takrîb*, s. 609.
- 99 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 265; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 413; *Takrîb*, s. 601.
- 100 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 383-84; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 533; *Takrîb*, s. 645.

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. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine 15 adet, diğer bölümlerin yazarlarına 10 adet ayrı basım gönderilir. *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 Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşıkkutlu, *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-tibâa 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:

Âşıkkutlu, 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-tibâa 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 İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat 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 İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat 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

dn.	dipnot
ed.	editör
haz.	yayına hazırlayan
nşr.	neşreden (tahkik eden)
Krş/krş.	karşılaştırınız
ö.	ölüm/vefat tarihi
sy.	sayı
(s.a.v.)	Sallallahu aleyhi ve's-sellem
t.y.	tarih yok
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.y.	yayınevi yok/yayın yeri yok

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadıth and Sira Studies

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

MAKALELER | ARTICLES

Moğultay b. Kılıç'ın *el-Hasâisü'n-Nebeviyye*
Telifi Hakkında Bir İnceleme
Güllü Yıldız

Hadıth Indexes of the Ottoman Period before
Concordance (al-Mu'jam al-Mufahras)
Mustafa Celil Altuntaş

Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı:
Yazılı Rivayet Teorisi ve Etkileri
Hüseyin Hansu

Memlükler Döneminde Muallak Hadis Tartışmaları
ve Bedreddin ez-Zerkeşî
Fatih Çimen

"Mânası Sahihdir" Tabiri ve Hakkında Bu İfadenin Kullanıldığı
Rivayetler
Sinan Pala

Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları:
Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar
Fatma Kızıl

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini
Tespitte Amel Olgusu - Bekir Özudoğru
Zeynep Ekici

ARAşTIRMA NOTLARI VE YAZIşMALAR RESEARCH NOTES AND CORRESPONDANCE

İbn Hacer'e Göre İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inde
Metrûk/Metrûkü'l-hadıs Olarak Tavsif Edilen Râvilerin Durumu
Zühal Karakaya