HADİS TARİHİ



Prof. Dr. AHMET YÜCEL

Yirmi Dördüncü Baskı



HADİS TARİHİ

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 251

HADİS TARİHİ

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

24. Baskı

İstanbul 2016

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 251

ISBN 978-975-548-268-2
Sertifika No: 16209

Kitap Adı

Hadis Tarihi

Yazar

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

Kapak ve Sayfa Tasarım

Eren SAKIZ

Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 12027

24. Baskı

Şubat 2016 - İSTANBUL

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.
Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi:

M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR **9**
ÖNSÖZ **11**
GİRİŞ **13**
HADİS TARİHİ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR **13**

BİRİNCİ BÖLÜM
RİVÂYET DÖNEMİ

I. HİCRÎ BİRİNCİ VE İKİNCİ ASIRLAR **23**
A. Hz. PEYGAMBER DÖNEMİ 24
B. SAHÂBE DÖNEMİ 26
1. Hadîs Rivâyetinde İhtiyatlı Davranmak 27
2. Az Hadîs Rivâyet Etmek 29
3. Hatalı Rivâyetleri Düzeltmek 30
4. Hadîsleri Müzakere Etmek 31
5. Hatırlamak Amacıyla Hadisleri Yazmak 31
C. TÂBİÎN ve TEBE-İ TÂBİÎN DÖNEMİ 33
1. Siyasî ve Sosyal Gelişmelerin Hadîs İlminin Oluşumuna Etkisi 36
a. İsnad faaliyetinin başlaması 37
b. Cerh ve ta'dîl faaliyetinin başlaması 39
c. Yazılı rivâyete geçiş 43
ca. Tedvin faaliyetinin başlaması 44
cb. Yazıdan kaynaklanan problemler 45
cc. Alınan tedbirler 45
cca. Sahîfelerden yapılan istinsahlarda hatalar olacağına dikkat çekmek .. 46
ccb. Semâ ve kırâat metotlarını geliştirmek 46
ccc. Ehil olmayanların eline geçer endişesiyle kitaplarını yakmak 47
ccd. Rivâyet lafızlarını kullanmak 47
cd. Tasnif faaliyetinin başlaması 49
2. Ekoller ve Yaklaşımları 49
a. Ehl-i hadîs 50
b. Ehl-i re'y 58
c. Mu'tezile 61
d. Şia 66
e. Ehl-i zühd ve tasavvuf 67
D. HİCRÎ BİRİNCİ VE İKİNCİ ASIRLARIN TEMEL ÖZELLİKLERİ 69

II. HİCRÎ ÜÇÜNCÜ ASIR 70
A. EKOLLER ARASI TARTIŞMALAR 70
1. Haber-i vâhidin Bilgi Değeri 71
2. İnsan Fiilleri ve Kader 72
3. Rü'yetullah 74
4. Allah'ın Sıfatları 75
5. Halku'l-Kur'ân 76
B. TARTIŞMALARIN SONUÇLARI 77
1. Mihne Olayı 77
2. Ehl-i hadîsin Eleştiri Edebiyatı 78
3. Cerh ve Ta'dîle Etkisi 81
C. TEMEL HADİS KAYNAKLARININ YAZILMASI 83
1. Kütüb-i sitte 84
a. Câmi'ler 85
aa. Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh'i 85
ab. Müslim'in el-Câmiu's-sahîh'i 85
b. Sünen'ler 86
ba. İbn Mâce'nin es-Sünen'i 86
bb. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i 86
bc. Tirmizî'nin es-Sünen'i 86
bd. Nesâî'nin es-Sünen'i 87
2. Müsnedler 87
3. Musannefler 88
D. HADİS USÛLÜ VE İLİMLERİYLE İLGİLİ GELİŞMELER 89
III. HİCRÎ DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ ASIRLAR 92
A. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM 92
1. Dönemin Siyasî Olayları 93
2. Dönemin Fikrî Cereyanları 96
a. Mezhepler arası ilişkilerde dışlayıcı yaklaşım ve taassup 99
b. Ehl-i hadîs-Mu'tezile ve ehl-i re'y tartışmaları 101
c. Ehl-i hadîs'in Mu'tezile ve ehl-i re'y karşısında güç kazanması 103
B. HADİS İLMİYLE İLGİLİ GELİŞMELER 106
1. İlk Hadîs Usûlü Eserlerinin Yazılması 106
2. Temel Hadîs Kaynakları 113
3. Şia Temel Hadis Kaynaklarının Telifi 115
4. Ricâl ile İlgili Çalışmalar 115
5. Hadîs İlimleri İle İlgili Çalışmalar 119
6. Şerh Çalışmaları 121
7. Mevzû Hadislerin Mustakil Kitaplarda Toplanması 121
8. Temel Hadîs Kaynakları Üzerine Yapılan Çalışmalar 122
9. Temel Hadîs Kaynaklarını Eleştiren Çalışmalar 123
C. HİCRÎ DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ ASIRLARIN TEMEL ÖZELLİKLERİ 124

İKİNCİ BÖLÜM
NAKİL DÖNEMİ

I. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM 128
A. DÖNEMİN SİYASÎ OLAYLARI 128
B. DÖNEMİN FİKRÎ CEREYANLARI 133
II. HADİS İLİMLERİYLE İLGİLİ GELİŞMELER 139
A. TEMEL HADİS KİTAPLARININ NAKLEDİLMESİ 139
B. EĞİTİMDE KURUMSALLAŞMA ve DÂRÜLHADİSLER 141
C. TEMEL HADİS KAYNAKLARININ OTORİTE KAZANMASI 142
1. Kütüb-i Sitte'nin Otorite Kazanması 142
2. Şia'nın Temel Hadis Kaynaklarının Otorite Kazanması 145
D. HADİSLERİN SIHHATİNİ BELİRLEMEDE TEMEL HADİS KİTAPLARININ ESAS ALINMASI 145
E. KÜTÜB-SİTTE MERKEZLİ RİCÂL KİTAPLARININ YAZILMASI 150
F. KÜTÜB-İ SİTTE MERKEZLİ DİĞER ÇALIŞMALAR 152
1. Derleme (Cem') Niteliğindeki Çalışmalar 152
a. Kütüb-i Sitte'yi Cem' Eden Çalışmalar 152
b. Kütüb-i Sitte ve Müsnedleri Cem' Eden Çalışmalar 152
c. Şia'da Cem' Çalışmaları 153
2. Zevâid Çalışmaları 155
3. Etrâf Çalışmaları 156
4. Şerh Çalışmaları 157
5. Tahrîc Çalışmaları 160
6. Hadîs Fetvalarıyla İlgili Çalışmalar 162
G. HADİS USÛLÜ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR 163
H. HADİS KAVRAMLARININ TANIMLANMASI 165
III. NAKİL DÖNEMİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ 167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SON DÖNEM

I. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM 173
A. DÖNEMİN SİYASÎ OLAYLARI 173
B. DÖNEMİN FİKRÎ CEREYANLARI 179
II. HADİS İLMİYLE İLGİLİ GELİŞMELER 185
A. ORYANTALİSTLER VE HADİS 185
1. Müslümanların Diğer Dinler Hakkındaki Araştırmaları 185
2. Hristiyanlar ve Yahûdilerin İslâm Hakkındaki Araştırmaları 187
3. Oryantalizmin Doğuşu 189
4. Oryantalistik Hadis Araştırmalarının Tarihsel / Kültürel Arka Planı 191
5. Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları 194
a. Hadislerin Hz. Peygamber ile İlişkisi 195
b. Hadislerin Ortaya Çıkış Tarihini Tespit 198

ba. Yöntemleri 199
baa. Metin Esaslı Yöntem 200
baaa. Yöntemin Değerlendirilmesi 202
bab. İsnad Esaslı Yöntem 205
baba. Yöntemin Değerlendirilmesi 208
bac. Kaynak Esaslı Yöntem 210
baca. Yöntemin Değerlendirilmesi 212
B. İSLÂM DÜNYASI VE HADİS 213
1. Hindistan ve Pakistan'da Hadîs Çalışmaları 214
a. Hindistan'da Hadîs Çalışmaları 214
aa. Diyobend (Hanefî) Ekolü 214
ab. Ehl-i Hadîs Ekolü 217
ac. Aligarh Ekolü 220
ad. Ehl-i Kur'ân Ekolü 222
b. Pakistan'da Hadis Çalışmaları 223
ba. Üniversite ve medreselerde hadis çalışmaları 223
bb. Mevdûdî'nin hadis anlayışı 225
bc. Fazlurrahman ve hadis anlayışı 227
bd. A'zamî'nin hadis anlayışı 234
2. Arap Dünyasında Hadis Çalışmaları 235
a. Geneleksel Sünnet Anlayışını Eleştirenler 235
b. Geleneksel Sünnet Anlayışını Savunanlar 237
c. Islahatçıların Hadis Anlayışı 239
d. Temel Hadis Kaynaklarını Neşredenler 241
e. Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Arayışları 246
f. Akademik Çalışmalar 247
3. İran'da Hadis Çalışmaları 248
4. Türkiye'de Hadîs Çalışmaları 254
a. Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi 254
aa. Ahmed Naim 255
ab. İzmirli İsmail Hakkı 256
ac. Ahmed Hamdi Akseki 256
ad. Muhammed Zâhid el-Kevserî 257
ae. Yusuf Ziya Yörükan 258
af. Kâmil Miras 260
ag. Mûsâ Cârullah 261
ah. Zâkir Kâdirî Ugan 262
b. 1950-1980 Arası Dönem 264
c. 1980 Sonrası Dönem 266
III. SON DÖNEMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ 270
BİBLİYOGRAFYA 273
KARMA İNDEKS 295
VEFAT TARİHLERİ LİSTESİ 317

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.g.e	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale ve madde
a.mlf.	: aynı müellif
AÜFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: aynı yer
b.	: bin (oğlu)
bk.	: bakınız
bint.	: bint (kızı)
c.	: cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
r.a.	: radıyallahü anh (anhâ)
s.a.	: sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: sayfa
sy.	: sayı
trc.	: tercüme eden
ts.	: tarihsiz
vd.	: ve devamı

ÖNSÖZ

Yüce dinimizin kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in doğru olarak anlaşılmasının en temel şartlarından birinin onun tebliğcisi, ilk ve en yetkili yorumcusu olan Hz. Peygamber ile onun açıklamalarını başka bir ifadeyle hadislerini bilmek olduğu genel kabul görmüş bir gerçektir. Bu durum başlangıçtan itibaren Müslümanların Hz. Peygamber'in hadislerini öğrenip sonraki nesillere aktarmalarının en önemli âmili olmuştur. Hadisler önceleri genellikle şifâhî bir tarzda, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren ise yazıya geçirilerek günümüze kadar intikal etmiştir. Hz. Peygamber'e ait açıklamaların lafzen ve mânen rivâyeti, şifâhî ve yazılı nakli, tedvin ve tasnifi, Resûl-i Ekrem'e ait olup olmadıkları, yorumlanmasında kullanılacak yöntemler ve benzeri hususlara yönelik faaliyetler tarihsel bir süreci oluşturmaktadır ki buna, "Hadis Tarihi" denilmektedir. Söz konusu tarihin başlangıçtan günümüze kadar geçirmiş olduğu gelişim sürecinin bilinmesi elbette zarurîdir. Özellikle hadis/sünnet hakkında araştırma yapanların, bu tarihî süreçteki farklı yaklaşımları çok iyi bilmeleri gerekmektedir. Gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da hadis tarihiyle ilgili bir takım çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunlar hadis tarihinin tamamını kapsayacak mahiyette olmayıp, bazı dönemleri ve hadis âlimleri ile metodlarını inceleyen araştırmalardır. Hadis tarihinin birer halkası mahiyetinde olan bu tür bireysel çalışmaların devam etmesi, ileride daha kapsamlı Hadis tarihi kitaplarının yazılmasına katkı sağlayacaktır. Ancak bugün için bu alanla ilgili bilgiler, oldukça yetersizdir. Zira bu çalışmalar başlangıçtan günümüze kadar geçen tarihî süreci içerisine alacak miktara henüz ulaşmış değildir. Bu çalışmada bir taraftan bu husus göz önüne alınarak diğer taraftan İlahiyat Fakülteler'i müfredat programlarına uygunluğu düşünülerek başlangıçtan günümüze Hadis Tarihi genel çerçevesiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eser bir giriş üç bölüm olarak planlanmıştır. Hadis Tarihi ile ilgili çalışmaların ele alındığı giriş kısmından sonra birinci bölümde, hicrî birinci asırdan beşinci yüzyılın sonuna kadar geçen süre "Rivâyet Dönemi" başlığı altında incelenmiştir. İkinci bölümde VI. (XII.) asırdan XII. (XVIII.) yüzyıla kadar geçen sürede hadis ilmiyle ilgili gelişmeler "Nakil Dönemi" başlığı altında ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise, hadis tarihinin onsekizinci yüzyıldan günümüze kadarki süreci "Son Dönem" başlığı altında konu edilmiştir.

Eseri okuyarak eleştiri ve katkıda bulunan değerli meslektaşlarım Doç. Dr. İsmail Taşpınar ve Doç. Dr. İshak Emin Aktepe, Doç. Dr. Veli Atmaca, Doç. Dr. Mirza Tokpınar, Doç. Dr. Hüseyin Hansu, Mehmet Fatih Kaya Beyler'e, Araştırma Görevlileri Mustafa Macit Karagözoğlu, Hacer Kontbay ve Rahile Yılmaz'a, sevgili İbrahim Gökçe, sevgili öğrencilerim Fahreddin Yıldız ve Muhammed Enes Topgül'e, yayınlanmasını üstlenen M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı yetkililerine şükranlarımı sunarım.

Son olarak ilim ehlinden gelecek tenkit ve tavsiyeleri memnuniyetle beklediğimi ilâve etmeliyim.

Başta İlahiyat Fakültesi öğrencileri olmak üzere okuyanların istifade etmesi dileğiyle..

Ahmet YÜCEL

Üsküdar/İstanbul-2011

GİRİŞ

HADİS TARİHİ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Herhangi bir ilmin doğru olarak anlaşılabilmesi için geçirdiği tarihsel sürecini, usûl ve ıstılahlarını, o ilme katkıda bulunan ilim adamlarını ve literatürünü bilmenin gerekliliği ehli tarafından takdir edilen bir gerçektir. Bu araştırma, hadîs ilminin tarihini, bazı önemli temsilcilerini ve literatürünü incelemeyi amaçlamaktadır.

Hadîs tarihi, hadîslerin ilk kaynağı olan Hz. Peygamber'le başlayıp günümüze kadar devam eden yaklaşık onbeş asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu kadar uzun bir süreyi bir bütün olarak incelemenin zorluğu ise ortadadır. Bu durum ilk dönemlerden itibaren hadîs tarihinin farklı kriterler esas alınarak dönemlere ayrılarak incelenmesini gerekli kılmıştır.

İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *Kitâbü't-tabakât*'ı gibi konuyla ilgili eserlerde, önceki dönemler "tabaka" esaslı incelenmiştir. Daha sonra hadîs ricâli ve hadîs usûlü eserlerinde de aynı yöntem takip edilmiştir.[1] Hadîslerin naklinde ve Hz. Peygamber'e âidiyetini tespitte isnadın son derece önemli olduğunu düşünen ilk dönem âlimleri, râviler arasındaki hoca-talebe ilişkisi ve isnadların ittisâlini araştırmada sağlayacağı kolaylığı dikkate alarak[2] hadîs tarihini sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn şeklinde "tabaka"[3] esaslı ayırıma tâbi tutmuşlardır. Bu anlayış sonraki dönemlerde de devam etmiş ve sözü edilen ilk üç nesil hadîs usûlü eserlerinde ayrı tabakalar olarak incelendiği gibi hadîs tarihinin dönemlere ayrılmasında da belirleyici olmuştur. Bu ayırımın, amacını gerçekleştirmede başarılı olduğu söylense bile sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde hadîs tarihinin gelişimini ortaya koyması açısından yeterli olduğu söylenemez. Daha sonraki dönemlerde ise "mütekaddimûn" ve "müteahhirûn" şeklindeki ayırım yaygınlaşmıştır.

---

1 Misal için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 6-11; Hâkim, *Ma'rife*, s. 22, 41, 46.

2 Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", s. 8.

3 Hadîs ilminde nesil anlamında yaygın olarak "tabaka" tabiri kullanılmakla birlikte ilk dönemlerde aynı anlamda "karn" terimi de zikredilmekteydi. Konuyla ilgili bk. Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", s. 7.

Bu ayırıma göre yaklaşık ilk dört asırlık dönem "mütekaddimûn", sonraki dönem ise "müteahhirûn" olarak isimlendirilmektedir. Söz konusu iki dönemin ayırıcı özelliği ise gerek hadîslerin gerekse hadîs ilmiyle ilgili bilgilerin nakledilmesinde isnadın kullanılıp kullanılmamasıdır. Buna göre isnadlı bilgilerin bulunduğu ilk dönem "mütekaddimûn", hadîs ve hadîs ilmiyle ilgili bilgilerin isnadsız olarak nakledildiği dönem "müteahhirûn" olarak kabul edilmektedir.[4]

"Hıfz/ezber", "kitâbet/yazıya geçirme", "tedvîn/hadîsleri yazılı olarak toplama" ve "tasnif/hadîsleri konularına göre ayırma"[5] veya "tesbît", "tedvîn", tasnîf" ve "tehzîb"[6] şeklindeki ayırımlar ise sadece hadîslerin yazılı rivâyetinin tarihsel sürecini ifade etmektedir. Hadîs tarihiyle ilgili tabaka/nesil ve literatür merkezli yapılan çalışmaların yeterli olmadığını belirten Mehmet Emin Özafşar ise hadîs tarihinin "oluşum dönemi", "gelişim dönemi", "açılım dönemi", "daralma dönemi" ve "yeni dönem-dönüşüm dönemi" olmak üzere beş ayrı dönem olarak incelenmesi gerektiği görüşündedir.[7]

Görüldüğü gibi önceki dönemlerde hadîs tarihi hakkında bilgi toplayan eserler bulunmakla birlikte bu konuyu müstakil olarak ele alan çalışmaların varlığı bilinmemektedir. Hadîs tarihi ile ilgili müstakil çalışmalar son derece az ve yenidir. Nitekim hadîs tarihi hakkındaki müstakil çalışmaların yirminci asrın ilk çeyreğinde başladığı görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla hadîs tarihi başlığıyla yapılan çalışmaların ilki İzmirli İsmâil Hakkı'nın *Târîh-i Hadîs*'idir.[8] Türkçe'de "hadîs tarihi" başlığı ile ikinci eseri kaleme alan Talat Koçyiğit de hadîs tarihini inceleyen bir kitap telifinin bulunmamasından yakınır.[9] Bunların

4 "Mütekaddimûn" ve "müteahhirûn"dönemlerinin belirlenmesinde bilgilerin senedli veya senedsiz nakledilmesinin ölçü alındığına dair bk. İzmirli, *Hadîs Tarihi*, s. 283: Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 215-228.

5 Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 29-45; Cirit, *Hadîse Giriş*, s. 60-87.

6 Canan, *Hadîs Usûlü ve Tarihi*, s. 9.

7 Hadîs tarihi ile ilgili önceki çalışmaları değerlendiren Özafşar, bunlarda nesil ve literatür merkezli yaklaşımların tercih edildiğini ancak bunun yeterli olmadığını ifade etmektedir (Özafşar, "Hadîsin Neliği Sorunu ve Akademik Hadîsçilik", *İslâmiyât*, III (2000), sayı 1, s. 47-49; a.mlf., *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 12-15.

8 Dâru'l-Fünûn ile medrese eğitiminden üniversite eğitimine geçiş sonrası hadîs tarihi ismiyle ilk eserin 1921'de İzmirli İsmâil Hakkı tarafından yazıldığına dair bk. Özafşar, "Hadîsin Neliği Sorunu ve Akademik Hadîsçilik", s. 44. Eser, 2002'de *Hadîs Tarihi* ismiyle İbrahim Hatiboğlu tarafından neşredilmiştir.

9 Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, s. 3.

dışında Muhammed Abdülaziz el-Hûlî'nin *Miftâhu's-sünne ev târîhu funûni'l-hadîs*[10] Ali Osman Koçkuzu'nun *Hadîs İlimleri ve Hadîs Tarihi*,[11] Abdulfettah Ebû Gudde'nin *Lemehât min târîhi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*,[12] Selman Başaran ve M. Ali Sönmez'in *Hadîs Usûlü ve Tarihi*,[13] İbrahim Canan'ın *Hadîs Usûlü ve Tarihi*,[14] H. Musa Bağcı'nın *Hadîs Tarihi*[15] ile Ekrem Ziya el-Ömerî'nin *Buhûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe*[16] adlı eserleri de hadîs tarihi başlığı ile kaleme alınmışlardır. Ayrıca Muhammed Muhammed Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn ev inâyetü'l ümmeti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-nebeviyye*,[17] Muhammed Acâc el-Hatîb'in *es-Sünne kable't-tedvîn*,[18] Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi ve târîhi tedvînihi*[19] ve Ömer Özpınar'ın *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*[20] isimli eserleri de özellikle ilk dönem hadîs tarihi açısından önemli çalışmalardır. Söz konusu müelliflerden Talat Koçyiğit, Muhammed Acâc el-Hatîb ve Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin eserleri daha çok hadîslerin yazılı rivâyet tarihiyle ilgili ve yaklaşık ilk dört asırla sınırlıdır. Diğerleri ise genellikle hadîs usûlü, literatürü ve hadîs âlimleri esaslıdır. Bunlar arasında Muhammed Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn* isimli eseri literatür ve hadîs âlimleri merkezli olmakla birlikte hadîs tarihini dönemlere ayırarak incelemektedir.[21]

Görüldüğü gibi ilk dönem âlimlerinin hadîs tarihini genellikle râvi merkezli "tabaka" veya "mütekaddimûn" ve "müteahhirûn" şeklinde ayırıma tâbi tutarak incelemeleri son dönem çalışmalarını da etkilemiştir. Dolayısıyla son dönemde yazılan eserlerde hadîs tarihi genellikle nesil ve literatür esaslı olarak ele alınmış ve çoğunlukla ilk dört asırla sınırlı kalınmıştır. Söz konusu

10 1339/1921'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

11 1983'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

12 1404/1984'te Beyrut'ta yayımlanmıştır.

13 1993'te Bursa'da yayımlanmıştır.

14 1998'de Ankara'da yayımlanmıştır.

15 2009'da Ankara'da yayımlanmıştır.

16 1387/1967 senesinde Medine'de yayımlanmıştır.

17 1378/1958'de Mısır'da yayımlanmıştır. Eser Selman Başaran ve Mehmet Ali Sönmez tarafından *Hadîs Müdafaası ve Muhaddisler* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

18 1383/1963'te Kahire'de yayımlanmıştır. Eser Mehmet Aydemir tarafından *Sünnetin Tespiti* (İstanbul 2005) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

19 1405/1985'te Beyrut'ta yayımlanmıştır.

20 2005'de Ankara'da yayımlanmıştır.

21 İslâm dünyasında bunların dışında hadîs tarihiyle ilgili hemen aynı özellikleri taşıyan diğer çalışmalar için bk. Atiyye, *Delîlü'l-müellefât*, I, 27, 29, 30, 32; Muhammed Hayr, *el-Mu'cemü'l-musannef*, I, 28-29,30, 32, 34, 37, 62.

ayrımlarda hadîs tarihinin gelişiminde kişi ve nesillerin katkılarını, rivâyet esnasında kullanılan yöntemi ortaya koymakla birlikte siyasî, sosyal ve kültürel şartları ile ekollerin hadis anlayışlarına yeterince yer verilmemiştir. Özellikle İslâm düşünce tarihinde hadîslerin Hz. Peygamber'e âidiyetini tespitten ve yorumlanmasından kaynaklanan sebeplerle oluşan ekollerin hadîs anlayışları ile ilişkileri gerektiği gibi dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla hadîs tarihi incelenirken gelişimindeki kişi, nesil, siyasî, sosyal ve kültürel şartlar ile ekollerin hadîs anlayışlarını da ortaya koyan bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır. Hadîs tarihini dönemlere ayırırken ayrıca dönemlerin birbirinden ayırıcı özellikleri de ön plana çıkarılmalıdır. Bu durumda hadîs tarihinin önce "Rivâyet Dönemi", "Nakil Dönemi" ve "Son Dönem" olmak üzere üç döneme ayrılıp, daha sonra alt başlıklar halinde sözü edilen hususlar da dikkate alınarak incelenmesinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Rivâyet dönemi, Hz. Peygamber'den yaklaşık hicrî beşinci asrın sonlarına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu dönemin en ayırıcı özelliklerinden biri, hadîslerin çoğunlukla bizzat hocadan alınıp isnadıyla bir sonraki nesle aktarılmasıdır. Bir başka deyişle hadîslerin isnadlarıyla nakledilmesidir. Rivâyet dönemi olarak isimlendirilmesinin asıl sebebi de budur. İkinci ayırıcı özelliği ise hadîsin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit ile yorumlanmasının da belirleyici olduğu ekollerin ortaya çıktığı bir dönem olmasıdır.

Nakil dönemi, hicrî altı/miladî onikinci asırdan miladî XVIII. asrın başlarına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu dönemin en önemli özelliği, her bir hadîsin isnadıyla rivâyetin büyük oranda son bulmasıdır. İkinci ayırıcı özelliği ise rivâyet dönemi eserlerinin bir bütün halinde sonraki nesillere aktarılması; başka bir ifadeyle bu dönemin, hadîslerin değil hadîs kitaplarının nakledildiği bir dönem olmasıdır. Nakil dönemi olarak isimlendirmemizin asıl sebebi de budur. Bu dönemde yapılan çalışmalar rivâyet dönemi eserlerini tamamlayıcı mahiyette eserlerdir. Bu dönemin bir diğer temel özelliği de hadîs anlayışının oluşmasında rivâyet dönemi ekolleri ile eserlerinin belirleyici olmasıdır.

Son dönem, miladî XVIII. asırdan günümüze kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu dönemin temel özelliği, oryantalistlerin geliştirdikleri yöntemlerle hadîs tarihi, hadîs usûlü ve hadîs literatürü hakkında yaptıkları çalışmalarıdır. İkinci ayırıcı özelliği, İslâm dünyasında hadisle ilgili farklı yaklaşımların ortaya çıkmasıdır. Bir diğer özellik ise hadîs tarihi, hadîs usûlü ve hadîs literatürü hakkında yapılan akademik çalışmalardır.

Hadîs tarihini dönemlere ayırarak incelemeye başlamadan önce rivâyet döneminde özellikle hicrî birinci asır ile nakil dönemi hakkında gerekli bilgileri elde etmenin zorluğuna işaret etmeliyiz. Hicrî birinci asırla ilgili zorluğun sebebi, gerek rivâyetin gerekse diğer bilgilerin genelde şifahî olması, henüz yazılı rivâyete bütünüyle geçilmemesi ve bu dönemle ilgili bilgilerin daha sonraki dönemler vasıtasıyla elde edilmesidir. Nakil dönemiyle ilgili zorluk ise bu devredeki tarihî süreci ortaya koyan müstakil ilmî çalışmaların henüz gerçekleştirilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmada sözü edilen dönemler mevcut imkanlar çerçevesinde tetkik edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM
RİVÂYET DÖNEMİ

Rivâyet sözlükte "kuyudan su çekmek, birine su getirmek, su başına gitmek, kana kana su içmek, ip bükmek" gibi mânalara gelmektedir. Revâ (روى) fiilinin masdarı olan rivâyet, bir sözü veya olayı başkasına nakletmek demektir. Hadîs terimi olarak rivâyet, usûlüne uygun bir şekilde ve râvilerini zikrederek hadîsi nakletmek demektir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîne ait bir haberin kurallarına uyarak başkasına nakledilmesidir.

Hz. Peygamber'in hadîslerinin dinin doğru olarak anlaşılmasındaki önemi onun sonraki nesillere aslına uygun bir şekilde nakledilmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla hadîsler sonraki nesillere rivâyet yoluyla aktarılmıştır. Sahâbîler, Hz. Peygamber'den duyduklarını ve gördüklerini tabiîlere onlar da aynı şekilde sonrakilere nakletmişlerdir. Bu, nesiller boyu böyle devam etmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu durum yaklaşık dört asır boyunca devam etmiştir. Bu sebeple de hadîs tarihinde sözü edilen sürece *rivâyet dönemi* denilmiştir. Rivâyet dönemi aşağıda "Hicrî Birinci ve İkinci Asırlar", "Hicrî Üçüncü Asır" ve "Hicrî Dördüncü ve Beşinci Asırlar" olmak üzere üç ayrı başlık altında incelenecektir.

I. HİCRÎ BİRİNCİ VE İKİNCİ ASIRLAR

Hadîsin sonraki nesillere aslına uygun naklini temin etmek amacıyla ortaya konan kurallar, farklı yaklaşımlar tarafından ihtiyaç ve şartlara göre belirlenip uygulanmış ve tedrîcî bir gelişim seyri takip etmiştir. Hicrî birinci ve ikinci asırlar sözü edilen kuralların temelinin atıldığı, ekollerin farklı yaklaşımlarının ortaya çıktığı bir dönemdir.

Sistematiklik ve yaygınlıktan söz edilmemek şartıyla başlangıçtan itibaren yaklaşık yüz elli yıllık zaman dilimi, ihtiyaçlar ve şartlar dikkate alınarak bir takım rivâyet kurallarının Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından belirlendiği bir devredir. Bu sebeple aşağıda söz konusu dönemde hadîs tarihi "Hz. Peygamber Dönemi", "Sahâbe Dönemi" ve "Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn Dönemi" başlıkları altında ele alınacaktır.

A. Hz. PEYGAMBER DÖNEMİ

Tebliğ[1] görevinin yanında tebyin[2] vazifesinin de bulunduğunu, bunu açıklama ve uygulamalarıyla yerine getirdiğini belirten Hz. Peygamber, bu sebeple kendisinden öğrenilen bilgilerin orada bulunmayanlara iletilmesini istemiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.), "*Burada bulunanlar sözlerimi bulunmayanlara nakletsin*"[3] hadîsiyle sahâbeyi kendisinden öğrendikleri bilgileri nakletmeleri hususunda teşvik etmiştir. Gönderdiği elçiler ve ilim heyetlerinden kendisinden öğrendiklerini gittikleri yerlerdeki insanlara iletmelerini isteyen Resûl-i Ekrem aynı şekilde Medine'ye gelenlerden de yurtlarına döndüklerinde kendisinden duyduklarını nakletmelerini talep etmekteydi. Nitekim Medine'ye gelerek orada yirmi gün kalan Mâlik b. Huveyris ve arkadaşlarına; "*Şimdi ailelerinize dönüp öğrendiklerinizi onlara da öğretiniz*"[4] buyurmuştur. Heyet Hz. Peygamber'in söz konusu tavsiyelerine uyarak ondan öğrendiklerini ailelerine öğretme gayreti içinde olmuşlardır.

Sahâbe gerek Hz. Peygamber'den öğrenmekte gerekse başkalarına öğretmekte aynı imkanlara sahip değildi. Bazıları bütün zamanını buna tahsis ederek doğrudan öğrenme fırsatı bulurken buna imkânı olmayanlar da diğer sahâbîlerden öğrenmekteydi. Ebû Hüreyre'nin "Muhacir kardeşlerimiz pazarda ticaretle, ensar ise bahçelerinde meşgul olurken Ebû Hüreyre karın tokluğuna Peygambere hizmet ediyor, onların bilmediklerine de şahit oluyordu"[5] şeklindeki açıklaması sahâbenin çoğunun, işleriyle meşgul olduğunu, kendisinin ise zamanının çoğunu Hz. Peygamber'i takip etmeye tahsis ettiğini göstermektedir.

Bu dönemde nakledilen bilginin aslına uygunluğunun araştırılmasına dair hem âyet hem de hadîslerde temel kuralların söz konusu edildiği görülmektedir. Nitekim Allah Teâlâ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا "*Ey İman Edenler! Size fâsık* (yoldan çıkmış) *bir kimse haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*"[6] âyetiyle insanları sıradan haberlerin kabulünde bile dikkatli olmaları hususunda uyarmış, وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "*Bilmediğin*

1 Tebliğ, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahiyleri hiçbir değişikliğe uğratmadan insanlara iletmesidir.

2 Tebyin, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kerim'de açıklama ihtiyacı bulunan âyetleri sözlü ve uygulamalı olarak açıklamasıdır.

3 Buhârî, "İlim", 9; Müslim, "Hac", 446.

4 Buhârî, "İlim", 25.

5 Buhârî, "İlim", 42.

6 el-Hucurât 49/6.

bir şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi yaptığı işten sorumludur"[7] buyurmak suretiyle de peşine düşülecek bilginin araştırılmasını istemiştir. Hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'in de, "*Kim bile bile bana isnad ederek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*" hadîsiyle kendisine iftira ve yalan isnad etmenin büyük günah olduğunu ifade ettiği kaydedilmektedir.[8]

Kendisi ve gönderildiği ilk muhataplarının büyük bir kısmı okuma yazma bilmediği için Hz. Peygamber sadece Kur'ân'ı vahiy kâtiplerine yazdırmış, kendisine ait bilgilerin şifahî naklini teşvik etmiş, yazılmasını ise yasaklamıştır. Hz. Peygamber başta komşu devlet başkanlarını İslâm'a davet mektupları, vali ve komutanlarına tâlimatnâmeler, Hudeybiye Antlaşması ile Medine anayasası olmak üzere değişik vesilelerle kendisine ait bilgileri bizzat kendisi yazdırmakla birlikte[9] başlangıçta sahâbenin yazmasını yasaklamıştır. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî'nin nakline göre Resûlullah "*Benden Kur'ân'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'ân'dan başka bir şey yazmış kimse varsa onu imha etsin. Ancak, benden rivâyet edebilirsiniz, bunda hiçbir sakınca yoktur. Bir de her kim bile bile bana isnad ederek yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın*"[10] buyurmuştur. Sahâbeden Abdullah b. Amr b. Âs'ın bizzat Hz. Peygamber'den duyduklarını *es-Sahîfetü's-sâdıka*'sında toplaması, Yemenli Ebû Şah'ın istemesi üzerine Resûlullah'ın fetih hutbesini onun için yazdırması, kendisine ait bilgileri yazmak isteyen bazı sahâbîlere izin vermesi ve Hz. Ali, Amr b. Hazm gibi bazılarının Resûl-i Ekrem hayattayken yazdıklarının bilinmesi[11] söz konusu yasağın başlangıçta ve belli bir amaçla yapıldığını göstermektedir.

---

7 el-İsrâ 17/36.

8 Hadîs birçok kaynakta bulunmaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, II, 118; IV, 106, 107; Buhârî, "Menâkıb", 5; "İlim", 38.

9 Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle yazdırdığı anlaşma metinleriyle mektupları İslâm tarihi ve hadîs kitaplarının ilgili bölümleriyle bu konuya ayrılmış müstakil eserlerde yer almaktadır. Muhammed b. Tolûn ed-Dımaşki'nin (ö. 953/1546) *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn* (Şam 1348; Beyrut 1969, 1403/1983), Ebû Abdullah b. Hudeyde el-Ensârî'nin (ö. 783/1381) *el-Misbâhu'l-mudî' fi küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî ve rusulihî ilâ mülûki'l-arz min Arabiyyin ve 'Acemî* (Beyrut 1985) ve Muhammed Hamidullah'ın *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut 1403/1983) isimli eserleri konuyla ilgili önemli müstakil çalışmalardır.

10 Ahmed b. Hanbel, III, 12, 21, 39, 56; Dârimî, "Mukaddime", 42; Müslim, "Zühd", 72.

11 Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine ait bilgileri sahâbenin yazmasına izin verdiğine ve bazı sahâbîlerin de yazdıklarına dair bk. Yücel, "Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, sy. 16-17, (1998-99), s. 102-108.

Hz. Peygamber kendisine ait bilgilerin değerinin farklılığına işaret ederek bunların insanlara iletilmesini ve hadîslerinin nakli hususunda dikkatli olunması gerektiğini ifade etmiş ve kendisine yapılacak iftiranın herhangi bir kimseye yapılanla aynı olmayacağını, böyle bir iftirada bulunan kimsenin cehenneme gideceğini belirtmiştir. Resûlullah (s.a.) Kur'ân'la karışmasını önlemek amacıyla başlangıçta kendisine ait bilgilerin yazılmasını yasaklamış, böyle bir endişe söz konusu olmadığında ise izin vermiştir. Bütün bunlar hadîslerin sonraki nesillere aslına uygun olarak naklini sağlamak amacıyla bizzat Hz. Peygamber tarafından alınan ve uygulanan kurallardır.

Bunları üç madde halinde özetlemek mümkündür:

a. Nakledilen haberlerin araştırılarak kabul edilmesi,

b. Hz. Peygamber'den yapılan nakillerde titiz davranılması,

c. Kendisine ait bilgilerin yazılması konusunda Kur'ân ile karışmasını önlemek amacıyla ihtiyatlı davranmak.

Sahâbe başka sahâbîlerden öğrendikleri bazı hadîsleri bizzat Resûlullah'a gelip sormuş ve kendilerine ulaşan bilgiyi kaynağından tahkîk etmişlerdir. Buna dair örnekler[12] sahâbenin, haberlerin doğruluğunu araştırmaya Hz. Peygamber'in sağlığında alıştıklarını göstermektedir.

B. SAHÂBE DÖNEMİ

Sahâbe, sahâbî kelimesinin çoğulu olup "Hz. Peygamber'in Müslüman çağdaşları" anlamında kullanılmaktadır. Tanımıyla ilgili olarak İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerse[13] de genel kabule göre sahâbe, Hz. Peygamber'i müslüman olarak görüp Onun (s.a.) döneminde Müslüman olarak yaşayıp bu imanla ölen kimselerdir.

Sahâbe Hz. Peygamber'den bilgi almaya son derece arzulu ve bu işi gerçekleştirirken de son derece dikkatliydi. Ebû Saîd el-Hudrî sahâbenin bu dikkatini; "Onlar başlarına birer kuş konmuşçasına dinlemekteydiler"[14] sözleriyle ifade etmektedir. Ancak yukarıda da zikredildiği gibi sahâbe Hz. Peygamber'e ait bilgilerin tamamını doğrudan Resûl-i Ekrem'den öğrenme

12 Sahâbenin tespit edilen bu kurallara riayet ettiğine dair misaller için bkz. Yücel, *Hadîs Usûlü Tarihine Giriş*, s. 35-36

13 Sahâbenin tanımıyla ilgili İslâm âlimlerinin farklı görüş ve yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 1-14; Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA*, XXXV, 491.

14 Buhârî, "Cihâd", 37.

imkânına sahip değildi. Zira onlar hayatın tabii seyri içinde kendi işleriyle meşgul olurken bazen Resûlullah (s.a.) ile birlikte bulunma imkânından mahrum kalmaktaydılar.

Kendilerine nakledilen herhangi bir haberi bile araştırmaları tavsiye edilen sahâbenin Hz. Peygamber'den öğrendiklerinden farklı veya daha önce hiç duymadıkları haberler ulaştığında daha hassas davranmaları ve böyle bilgileri araştırmaları gerekmekteydi. Çünkü onlar Resûlullah'ın (s.a.) hadîslerinin naklinde yapılacak hatanın onun adına yalan isnad etmek anlamına gelebileceği endişesini taşımaktaydılar. Bu sebeple bir taraftan Hz. Peygamber'den rivâyette hataya düşmemek diğer taraftan da yapılan hataları düzeltmek amacıyla bir kısım kurallar geliştirmişlerdir. Ancak kaynaklarda zikredilen misallerden hareketle bu kuralların sistematik bir şekilde ve yaygın olarak kullanıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bunlar "hadîs rivâyetinde ihtiyatlı davranmak", "az hadîs rivâyet etmek", "hatalı rivâyetleri düzeltmek", "hadîsleri müzakere etmek" ve "hatırlamak amacıyla hadisleri yazmak" olmak üzere beş kuraldır. Aşağıda sahâbenin bu amaçla uyguladığı kurallar misalleriyle incelenecektir.

1. Hadîs Rivâyetinde İhtiyatlı Davranmak

Hadîs rivâyetinde ihtiyatlı davranıp kesin kanaat edinmedikçe nakletmemeye *tesebbüt*, bu amaçla gerekli araştırmayı yapmaya da *taharrî* denilmektedir. Sahâbîler bazen ilk defa duydukları, daha önce bilmedikleri Hz. Peygamber'e ait bilgiler kendilerine ulaşınca bunun doğruluğunu araştırırlardı.

Vefat eden torununun malından pay isteyen ninenin durumu hakkında Hz. Ebû Bekir'in takındığı tavır böyle bir yaklaşımın ürünüdür. Hz. Ebû Bekir sözü edilen nineye "Seninle ilgili Allah'ın kitabında bir şey bulamıyorum, Resûlullah'ın da bu konuda bir açıklamasını bilmiyorum" dedikten sonra konuyu insanlara sordu. Mugîre ayağa kalkarak "Resûlullah (s.a.) nineye 1/6 verdi" dedi. Hz. Ebû Bekir ona "Seninle birlikte buna şahit olan biri var mı?" diye sordu. Muhammed b. Mesleme'nin şahitlik yapması üzerine Hz. Ebû Bekir nineye torununun mirasından buna göre pay verdi.[15]

Kapının arkasından üç defa selâm verdiği halde kendisine izin verilmeyen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin dönüp gitmesi üzerine Hz. Ömer sebebini sorunca o; "*Sizden biri üç defa selâm verdiğinde izin verilmezse dönüp gitsin*" hadîsini nakletmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer "Buna delil getirmezsen ben sana ne

15 *el-Muvatta*, "Ferâiz", 4; Hâkim, *Ma'rife*, s. 15; Zehebî, *Tezkire*, I, 2.

yapacağımı biliyorum" diyerek onu tehdit etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî olayın devamını şöyle anlatmıştır: Ebû Mûsâ el-Eş'arî yüzü sararmış bir şekilde yanımıza gelerek olayı anlattı ve "Aranızda bunu Hz. Peygamber'den işiten biri var mı?" diye sordu. Orada bulunanlar "Hepimiz işittik" dediler ve şahitlik yapmak üzere içlerinden birini onunla gönderdiler.[16] Bunun üzerine Hz. Ömer "Resûlullah'ın bu emri galiba bize kapalı kalmış" demiştir.[17]

Boşanmış kadının nafaka ve barınma hakkı konusunda Fâtıma bint Kays'ın naklettiği haberi duyan Hz. Ömer "Ezberleyip ezberlemediğini, unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözü ile Allah'ın kitabını ve Peygamberinin sözünü değiştirmeyiz"[18] demiş ve Fâtıma'nın unutmuş olabileceği düşüncesiyle yaptığı rivâyeti ihtiyatla karşılamıştır.

Kaynaklarda zikredildiğine göre Hz. Ali de kendisine hadîs nakledenlere doğru söylediklerine dair yemin ettirmiştir.[19] Nitekim onun "Ben Resûlullah'tan bir hadîs işittiğim zaman Allah'ın dilediği kadar ondan istifade ederdim. Başkası bir hadîs naklettiğinde ise yemin ettirdikten sonra kendisini tasdik ederdim."[20] açıklamasını yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca o, insanlara bilinen ve meşhur olan hadîsleri rivâyet etmelerini, bilinmeyen hadîsleri rivâyetten sakınmalarını emretmiş, aksi takdirde Allah ve Resulüne yalan isnad edebilecekleri uyarısında bulunmuştur.[21]

Hz. Âişe hac sırasında yeğeni Urve'yi Resûlullah'tan çok ilim naklettiğini bildiği Abdullah b. Amr'dan hadîs öğrenmek üzere göndermiştir. Urve ondan duyduğu hadîsi rivâyet ettiği zaman Hz. Âişe hadîste söylenenleri çok önemli bulmuş, ancak daha önce duymadığı için yadırgamış ve "Sana bunu Resûlullah'tan bizzat işittiğini anlattı mı? diye tekit etme ihtiyacı duymuştur.

Hz. Âişe ertesi sene yeğenini aynı hadîsi sormak üzere yine Abdullah b. Amr'a göndermiş, o da hadîsi ilk seferinde olduğu gibi aynen tekrar etmiştir. Bu durumu gören Hz. Âişe, Abdullah'ın hâfızası karşısında duyduğu hayranlığı gizleyememiş ve "Vallahi Abdullah b. Amr ezberlemiş (ne ziyade etti ne de noksan bıraktı)" demiştir.[22]

16 Ahmed b. Hanbel, IV, 393-394; Buhârî, "İsti'zân", 13; Müslim, "Âdâb", 36-37.

17 Müslim, "Âdâb", 36-37.

18 Müslim, "Talâk", 46.

19 Ahmed b. Hanbel, I, 2, 10.

20 Ahmed b. Hanbel, I, 2; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; İbn Mâce, "İkâme", 193; Hâkim, *Ma'rife*, s. 15.

21 Buhârî, "İlim", 49.

22 Ahmed b. Hanbel, II, 162, 190, 203; Dârimî, "Mukaddime", 26; Buhârî, "İlim", 34; Müslim, "İlim", 14.

Ebû Eyyub el-Ensârî, "*Allah sadece kendi rızasını umarak 'lâ ilâhe illallah' diyen kimseye cehennemini haram kılar*" hadîsini nakleden Mahmud b. Rebi' el-Ensârî'ye, "Rasûlullah'ın senin dediğini söylemiş olabileceğini zannetmiyorum" diye söylemişti. Bunun üzerine Mahmud b. Rebi' Medine'ye geldiğinde söz konusu hadîsi Itban b. Mâlik'e sormuş; o da hadîsi aynı şekilde rivâyet ederek ona şahitlik yapmıştı.[23]

Verilen örneklerde gerek Hz. Ebû Bekir gerekse Hz. Ömer daha önce duymadıkları bilgiler hakkında onu nakleden sahâbîden Resûlullah'ın söylediğine dair şahit istemişlerdir. Bu durum onların böyle bir uygulamayı hadîslerin rivâyetinde ihtiyatlı davranmak ve daha önce duymadıkları bilgileri araştırmak amacıyla yaptıklarına delâlet etmektedir. Söz konusu uygulamanın örneklerinin çok fazla olmaması da sahâbenin bu prensibi sistematik ve yaygın bir biçimde değil ihtiyaç duydukça kullandığını göstermektedir.

2. Az Hadîs Rivâyet Etmek

Kaynaklar sahâbenin bildiği bütün hadîsleri istediği her zaman nakletmediğini haber vermektedir. Bu, onların bildikleri halde ihtiyaç ve zorunluluk duymadıkça hadîs rivâyetinden sakındıkları anlamına gelmektedir. Aşağıda verilen örnekler de bu durumu teyit etmektedir.

Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte bulunan Zeyd b. Erkam (ö. 68/687) "niçin bize hadîs nakletmiyorsun?" sorusuna "Biz yaşlandık ve unuttuk, Resûlullah'tan hadîs nakletmek zor bir iştir" diyerek cevap vermiştir.[24] Abdullah b. Zübeyr ve Enes b. Mâlik de, "Hz. Peygamber'in, *'Kim kasden benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın'* buyurması sizlere çok hadîs rivâyet etmeme engel oluyor" demekteydi.[25] Sâib b. Yezid, "Sahâbeden Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebû Vakkas, Mikdad b. Esved ve Abdurrahman b. Avf ile birlikte bulundum. Talha b. Ubeydullah'ın Uhud günüyle ilgili rivâyetinin dışında Resûlullah'tan bir şey rivâyet ettiklerini duymadım"[26] ifadesiyle sahâbeden bir kısmının benzeri tutumunu aktarmaktaydı.

Tâbiîn âlimlerinden Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın (ö. 83/702) mescidde yüz yirmi sahâbeyle karşılaştığını ve onlardan her birinin diğerinin hadîs rivâyet etmesini yeterli gördüğünü haber vermesi[27] sahâbenin bu konudaki genel tutumunu ifade etmektedir.

---

23 Buhârî, "Teheccüd", 36; Müslim, "Mesâcid", 47.

24 Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

25 Buhârî, "İlim", 38.

26 Buhârî, "Cihâd", 26.

27 Ebû Hayseme, *Kitâbü'l-İlim*, s. 87.

Sayıları altmış binle yüz on dört bin arasında olduğu ifade edilen[28] sahâbeden bin kadarının rivâyette bulunduğunun tespit edilmesi, bunlardan da sadece yedisinin binden fazla, dört yüz elli birinin ise sadece bir hadîs rivâyet etmesi, sahâbenin, çok hadîs rivâyet etmekten kaçındıklarını göstermektedir.[29]

3. Hatalı Rivâyetleri Düzeltmek

Sahâbe eksik duyma, yanlış öğrenme, iyi ezberleyememe gibi sebeplerle bazen hadîsleri hatalı rivâyet etmekteydi. Bu durumu fark ettiklerinden dolayı, sahâbîler gerekli uyarılarda bulunarak düzeltme yapmayı, böylece hadîsin doğru şeklini tespit etmeyi görev bilmekteydiler. Bu hususta en çok faaliyet gösteren ise Hz. Âişe olmuştur. Burada Hz. Âişe'nin hatalı rivâyetleri düzelttiğine dair birkaç misal vermekle yetinilecektir.

İbn Abbas şöyle anlatmaktadır: Ömer ile birlikte Mekke'den çıktım. Beydâ mevkiine varınca, ağaç altında gölgelenen bir kafile gördük; bana 'Git bak oradakiler kimmiş?' dedi. Gidip baktım, aralarında Suheyb'i gördüm. Bunu Ömer'e haber verince, 'Onu bana çağır!' dedi. Suheyb'e gidip, 'Müminlerin emirinin yanına buyur' dedim. İbn Abbas devamla şöyle dedi: Ömer suikaste uğrayıp yaralanınca, Suheyb 'Vah kardeşim, vah arkadaşım!' diye ağlamaya başladı. Bunun üzerine Ömer "Ey Suheyb! Resûlullah, 'ölü, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azap çeker' buyurduğu halde sen bana ağlıyor musun?' dedi." Ömer vefat edince İbn Abbas bu olayı hatırlattığında Hz. Âişe, "Allah Ömer'e rahmet eylesin. Hayır, vallahi Resûlullah Allah'ın birisinin ağlaması sebebiyle mümine azap edeceğini haber vermedi. O şöyle buyurdu: 'Allah ailesinin ağlaması sebebiyle kâfirin azabını artırır.' Sonra Hz. Âişe; "Size bu hususta Kur'ân yetmiyor mu? Allah, أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ "Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez."[30] buyurmakta demiştir."[31]

Abdullah b. Ömer'in "Ölü dirinin ağlamasıyla azap görür" dediği hatırlatılınca Hz. Âişe şöyle demiştir: Allah Ebû Abdurrahman'a rahmetini eksik etmesin, işitmiş ama tam ezberleyememiştir. Resûlullah (s.a.) etrafındaki insanların ağladığı bir Yahudi cenazesine uğramış ve "*Siz burada ağlıyorsunuz, o da azap çekiyor*" buyurmuştur.[32]

---

28 Karataş, *Hadîslerin Artması ve Sayısı*, s. 143-145.

29 Karataş, *a.g.e.*, s. 300, 322-337.

30 en-Necm 53/38.

31 Buhârî, "Cenâiz", 33; Müslim, "Cenâiz", 23.

32 Müslim, "Cenâiz", 25.

Bu örneklerde Hz. Âişe, Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın Resûlullah'tan yaptıkları rivâyetlerde yanıldıklarını tespit etmekte ve doğru olanı nakletmek suretiyle onların hatalarını düzeltmektedir. Aynı zamanda Hz. Âişe kendi yaptığı naklin doğruluğunu okuduğu âyetlerle de desteklemektedir.[33]

Sahâbe içinde Hz. Aişe dışındaki diğer bazı sahâbîlerin de hatalı rivâyetleri tespit ederek doğrusunu ortaya koydukları zikredilmektedir.[34] Ancak bunun yaygın ve sistematik bir şekilde uygulandığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

4. Hadîsleri Müzakere Etmek

Hz. Peygamber'in başlangıçta Kur'ân ile karışmasını önlemek amacıyla hadîslerin yazılmasını yasaklaması, şifahî rivâyeti teşvik etmesi ve çoğunun okuma yazma bilmemesi sahâbenin bilgilerini genellikle ezber yoluyla muhafaza etmelerini gerekli kılmıştır. Onlar hafızalarındaki bilgileri tazelemek ve korumak amacıyla da müzakere ihtiyacı duymuşlardır. Kaynaklarda sahâbenin bilgilerini muhafaza amacıyla müzakere ettiklerine dair misaller kaydedilmektedir.[35]

Ayrıca kaynakların bir kısmında Abdullah b. Mes'ud gibi bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'den nakilde bulunurken "Kemâ kâle: Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi" ve benzeri ihtiyat ifadeleri kullandıkları da kaydedilmektedir.[36]

5. Hatırlamak Amacıyla Hadisleri Yazmak

Sahâbenin büyük çoğunluğu hadisleri ezber yoluyla muhafaza etmekte ve şifahî olarak rivâyet etmekteydi. Ancak bazı sahâbîler hatırlamak amacıyla hadisleri yazmaktaydı. Hadisleri yazmasıyla tanınan sahâbîlerin başında Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684) gelmektedir. Bazı sahâbîler, duyduğu her sözü kaydetmesini doğru bulmayınca Hz. Peygamber'e müracaat etmiş, O (s.a.) da kendisinden duyduğu her sözü yazabileceğine dair izin vermiştir.[37] Abdullah b. Amr, yazılı olarak bir araya

33 Hz. Aişe'nin sahâbe'nin rivâyetlerini düzeltmelerini Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li îrâdi me'stedrekethu Âişe ale's-sahâbe* isimli eserinde toplamıştır. Söz konusu eser Bünyamin Erul tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler* ismiyle yayımlanmıştır (Ankara 2000).

34 Hatalı rivâyetleri tenkit eden sahâbîler ve tenkide konu olan yanılmalar için bk. Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 250-267.

35 bk. Aşık, *a. g. e.*, s. 97-103.

36 Dârimî, "Mukaddime", 28; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

37 Ahmed b. Hanbel, II, 192, 207.

getirdiği hadisleri ihtiva eden sahifeye *es-Sahîfetü's-sâdıka* ismini vermişti. Söz konusu sahife günümüze Abdullah'ın torunlarından Amr b. Şuayb rivâyetiyle gelmiştir. Sahifenin önemli bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmaktadır.[38] Sahâbe neslinden günümüze müstakil olarak gelen yazılı metin ise Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) talebesi Hemmâm b. Münebbih'e (ö. 132/750) yazdırdığı 138 hadis ihtiva eden ve *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* diye tanınan sahifedir.[39]

Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin tesbitine göre 52 sahâbî hatırlamak amacıyla hadis yazmıştır.[40] Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635), Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Amr b. Hazm el-Ensârî (ö. 53/673), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Abdullah b. Ebû Evfâ (ö. 86/705), Enes b. Mâlik (ö. 93/711) hadis yazan sahâbîlerdendir. Bu dönemde bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri yazma faaliyetine *kitâbetü'l-hadîs* denmektedir.

Sözü edilen bazı sahâbîler hadis yazmış olmakla birlikte bu dönemde hadîsler genellikle şifahî olarak öğrenilip nakledilmekteydi. Ezberlenerek korunmakta ve unutmamak amacıyla müzakere edilmekteydi. Başta Abdullah b. Amr b. Âs olmak üzere hadîs yazan sahâbîlerin amacı sonraki nesillere yazılı bir metin bırakmak değildi. Onlar yazıyı hâfızaya yardımcı olması amacıyla kullanmaktaydılar. Ayrıca hadîsler yazılı da olsa şifahî olarak nakledilmekteydi. Abdullah b. Amr b. Âs'ın "Ben Resûlullah'tan işittiğim her şeyi ezberlemek amacıyla yazıyordum"[41] şeklindeki açıklaması bu dönemde hadîslerin hâfızaya yardımcı olmak gayesiyle yazıldığını göstermektedir. İstanbul ve Roma şehirlerinden hangisinin önce fethedileceği sorulduğunda Abdullah b. Amr b. Âs'ın kulpları bulunan bir sandık getirterek içinden bir kitap çıkartıp "Biz Resûlullah'ın etrafında toplanmış yazıyorduk. Derken ona İstanbul ve Roma şehirlerinden hangisinin önce fethedileceği soruldu. O, (s.a.) İstanbul'u kastederek önce Herakleios'un şehri diye cevap verdi"[42] şeklindeki haberi de yazılı metinden de olsa sahâbe döneminde rivâyetin şifahî olarak gerçekleştirildiğine delâlet etmektedir.

---

38 Ahmed b. Hanbel, II, 158-226.

39 Söz konusu sahifenin Muhammed Hamidullah ve Rıfat Fevzi Abdulmuttalib tarafından yapılan iki ayrı neşri bulunmaktadır. Ayrıca başta Türkçe olmak üzere Fransızca, İngilizce ve Urduca gibi dillere de çevrilerek neşredilmiştir (bk. Erul, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi*, s. 8).

40 A'zamî, *Dirâsât*, I, 92-167.

41 Ahmed b. Hanbel, II, 162, 192; Ebû Dâvûd, "İlim", 3.

42 Ahmed b.Hanbel, II, 176; Dârimî, "Mukaddime", 43.

Sahâbenin hadîs rivâyetinde birbirini eleştirmesi ve sözü edilen kuralları uygulaması çok fazla yaygın olmayıp ihtiyaç duyuldukça gerçekleşmekteydi. Nitekim onların, birbirlerini eleştirirken "bir şey duydu, fakat ezberleyemedi", "hadîsi iyi işitmediği için rivâyetini doğru yapamadı", "unuttu", "yanıldı", "insanlar ne de çabuk unuttu", "vehmetti", "hata yaptı", "hadîsi iyi işitmedi", "kulak yanılır" gibi mazi sigası kullanmaları[43] yapılan hatanın sürekli olmadığını göstermektedir.

Sözü edilen prensipler içerisinde sahâbenin çoğu tarafından ve yaygın olarak kullanılan prensibin *çok hadîs rivâyetinden kaçınmak ve az hadîs rivâyetini teşvik etmek* olduğu anlaşılmaktadır. Bildikleri halde birçok sahâbînin hadîs rivâyet etmemesi ve rivâyette bulunan sahâbî sayısının az olması da bu durumu teyit etmektedir.

C. TÂBİÎN ve TEBE-İ TÂBİÎN DÖNEMİ

Tâbiî kelimesinin çoğulu olan tâbiîn, Hz. Peygamber'in ashâbından herhangi biriyle mümin olarak görüşen ve iman üzere ölen kimselere denilmektedir. Tâbiînden en önce Ebû Zeyd Ma'mer b. Zeyd (ö. 30/651), en son olarak da Halef b. Halîfe (ö. 180/796) vefat etmiştir. Dolayısıyla tâbiîn dönemi yaklaşık 170 yıllık bir zamanı kapsamaktadır. Tâbiîler bir taraftan sahâbe, diğer yandan kendilerinden sonra gelen tebe-i tâbiîn nesilleriyle iç içe yaşamışlardır.

Tebe-i tâbiîn veya etbâü't-tâbiîn, Hz. Peygamber'e iman etmiş olarak tâbiînden herhangi biriyle görüşen ve Müslüman olarak ölen kimselere denilmektedir. İkinci nesil olan tâbiîlerden sonraki üçüncü nesli ifade etmek üzere "tâbiîlerden sonra gelenler" anlamında kullanılmaktadır. Tebe-i tâbiîn dönemi en son sahâbînin vefatından (h. 110) başlayan ve hicrî 220'ye kadar devam eden zaman kesitini kapsayan bir devredir. Tebe-i tâbiîn önemli ölçüde tâbiîn nesliyle birlikte yaşamıştır.

Tâbiîn, bilgilerinin çoğunu sahâbeden almış, onların dizi dibinde yetişmiş bir nesildir. Hadîsin önemi, aslına uygun olarak naklinin gerekliliği, hadîs rivâyetinde titizlik, hatalı nakilleri tashih gibi meseleler tâbiîlerin sahâbede gördükleri ve onlardan öğrendikleri hususlardır. Nitekim Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) "Hadîs kadar mesuliyetinden korkulacak başka bir şey yoktur"[44], Şu'be b. Haccâc ise "Hadîs kadar cehenneme girmeme sebep olmasından

43 Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu*, s. 102; Âşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi*, s. 35-36.

44 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 177.

korktuğum başka bir şey yoktur"[45] açıklamalarıyla hadîs rivâyetinin gerektirdiği sorumluluğu ifade etmişlerdir. Şa'bî (ö. 104/722) "Selef çok hadîs rivâyet etmekten hoşlanmazdı. Şimdiki aklım olsaydı sadece ehl-i hadîsin üzerinde icmâ ettikleri hadîsleri rivâyet ederdim"[46] şeklindeki ifadesiyle az hadîs rivâyeti hususunda sahâbenin sergilediği tavrın yerinde olduğunu belirtmiştir. Hadîslerin genellikle şifahî olarak alınıp müzakere yoluyla zihinlerde pekiştirilmesi, gerektiğinde hadîs için ilmî yolculuklara çıkılması da tâbiîlerin sahâbe neslinden aldıkları ilmî alışkanlıklardı. *Ancak bu dönemde sahâbe zamanında söz konusu olmayan birtakım şartlar hadîsin nakli için yeni kurallar konulmasını gerektirmekteydi. Zira gerek tâbiîn gerekse tebe-i tâbiîn döneminde İslâm toplumunda sahâbe zamanında bulunmayan yeni siyasî, sosyal ve kültürel hadiseler meydana gelmişti.*

Hulefâ-yi Râşidîn devri hadîslerin naklinde titizlik gösterildiği, hadîslerin aslına uygun naklini temin etmek amacıyla zikredilen kuralların uygulandığı bir dönemdir. Ancak Hz. Osman'ın şehid edilmesi, ardından Hz. Ali döneminde Cemel ve Sıffîn vak'alarında birbirini öldüren Müslümanların durumu tartışma konusu haline gelmesi neticesinde büyük günah, iman-küfür sınırı, kader ve insanın ihtiyarî fiilleri gibi itikadî meseleler öne çıkmaya başlamıştır.[47]

Hem tâbiîn hem de tebe-i tâbiîn nesillerinin bulunduğu Emevîler dönemi itikadî konularda tartışmaların başladığı ve kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir devirdir. Bu dönem içinde vuku bulan siyasî olaylar sebebiyle Müslümanlar arasında devlet başkanlığı konusu, kader, irade, büyük günah, iman ve küfür kavramlarıyla ilgili tartışmalar yaşanmış ve bunun sonucunda bazı şahıslar etrafında gruplaşmalar meydana gelmişse de büyük itikadî ekoller henüz teşekkül etmemiştir. Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkî kader konusunu gündeme getirerek insan hürriyeti fikrini[48], Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân cebir görüşünü[49], Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd i'tizâl hareketini Emevîler döneminde başlatmışlardır.

Bu dönemde "ulûmü'l-evâil" diye isimlendirilen felsefe, matematik, tıp ve kimya gibi ilimlerle ilgili eserler Arapça'ya tercüme edilmeye, böylece yabancı ilim ve kültür ürünleri İslâm toplumu içinde yayılmaya başlamıştır.[50]

45 Zehebî, *Tezkire*, I, 197.

46 Zehebî, *a. g. e.*, I, 83.

47 Abdülhamîd, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205-206; Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 172-173.

48 Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *DİA*, XXVII, 281-282; Tunç, "Gaylan ed-Dımaşkî", *DİA*, XIII, 414-415.

49 Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-543; Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, 235-237.

50 Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 88-95, 97-101.

Genişleyen İslâm ülkesinde yeni birçok meselenin ortaya çıkması ve bunların fıkhî hükümlerinin tespiti ihtiyacı, buna bağlı olarak Hicaz ve Irak başta olmak üzere İslâm ülkesinin birçok bölgesinde fıkhın büyük bir gelişme göstermesi, müctehid hukukçuların farklı yorumlarına dayanan muhtelif yaklaşımların teşekkülüne yol açmıştır. Bunun neticesinde Irak'ta hadîse yer vermekle birlikte re'yi de etkin bir şekilde kullanan Ebû Hanîfe ve talebelerinin ortaya koyduğu ehl-i re'y yaklaşımı[51] hâkim olmuştu. Hicaz'da ise hadîse ve Medine'nin hukuk tatbikatına (amel-i ehl-i Medîne) özel bir ağırlık veren İmam Mâlik'in yaklaşımı[52] tercih edilmişti. İmam Şâfiî'nin, daha sonra ise çoğunlukla hadîsçi olarak bilinen ve hadîs ekolünün kuvvetli bir mensubu olan Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı söz konusu olmuştu.

Hem tâbiîn hem de tebe-i tâbiîn nesillerinin bulunduğu Abbâsîler dönemi, kelâm ilminin de sistemleştiği, bazı itikadî mezheplerin kurulup geliştiği, bazılarının ise sönüp gittiği bir dönemdir. Emevîler devrinde ortaya çıkan Mu'tezile; Halife Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde en parlak devrini yaşamış ve Abbâsî coğrafyasında taraftarlarını çoğaltmıştır.[53] Bağdat Mu'tezilesi halifeler nezdinde itibar kazanmaya çalışarak kendi görüşlerini devletin resmî mezhebi haline getirmişlerdir. Halku'l-Kur'ân meselesinde Sümâme b. Eşres ve İbn Ebî Duâd, Halife Me'mûn ve Mu'tasım'ın huzurunda Ahmed b. Hanbel ile yaptıkları münazaralar sonunda mihne devrinin ortaya çıkmasına yol açmışlardır.[54]

Abbâsîler dönemi filolojik, dinî, sosyal ve tabiî ilimlerle ilgili çalışmaların sistemleştiği ve müstakil birer ilim dalı haline geldiği bir devredir.[55] Bu dönemde Müslümanlar Helenistik, İran ve Hint kültürleriyle temasa geçmiş ve antik dünyanın felsefî eserlerini Arapça'ya tercüme etmeye başlamışlardır. Abdullah b. Mukaffa' başta Mani, İbn Deysân ve Markios'un kitapları olmak üzere birçok eseri Arapça'ya çevirmiştir. Bu dönemde başta ünlü tabip Hipokrat, filozof Eflatun ve Aristo'nun eserleri olmak üzere antik Yunan, Hint, İran ve Nabatî kültürlerine ait ilmî ve felsefî birçok eser de Arapça'ya tercüme edilmiş, mantık bir metodoloji olarak İslâm kültür dünyasına girmiştir. Abbâsî halifelerinin İran, Hint ve özellikle Helenistik ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya kazandırmak

51 Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-2.

52 Kaya, "Maliki Mezhebi", *DİA*, XXVII, 519-521.

53 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 201-210*, s. 25.

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 416-419; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 372; a. mlf., "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 431.

55 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 141-160*, s. 13.

için zemin hazırlamaları ve bu alandaki çalışmaları maddî ve mânevî açıdan desteklemeleri İslâm dünyasında felsefe ekollerinin Abbâsîler döneminde ortaya çıkmasını sağlamıştır.[56]

Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemindeki siyasî ve sosyal gelişmeleri özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren İslâm toprakları sürekli genişlemiş, fethedilen bölgelerdeki milletlerden birçok kimse İslâm'ı kabul etmiştir. "el-Fitnetü'l-kübrâ" diye isimlendirilen Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayıyla İslâm toplumunda siyasî bölünmeler başlamış ve bu durum iç savaşlara kadar varmıştır. Bu savaşlarda taraflardan binlerce Müslüman ölmüştür. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren yapılan fetihler sonucu İslâm topraklarının genişlemesiyle dışa açılma ve farklı kültürlerle karşılaşma gündeme gelmiş ve Abbâsîler döneminde zirveye ulaşarak bu kültürlere ait eserlerin tercümesi faaliyeti başlatılmıştır.

1. Siyasî ve Sosyal Gelişmelerin Hadîs İlminin Oluşumuna Etkisi

İslâm tarihinde "el-fitnetü'l-kübrâ" diye tanımlanan Hz. Osman'ın 18 Zilhicce 35 (17 Haziran 656) tarihindeki şehadetiyle başlayıp Hz. Ali'nin halife olması üzerine patlak veren Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı ile süren gelişmeler sonucunda etkisi günümüze kadar devam eden siyasî ve itikadî gruplaşmalar oluşmaya başlamıştır. Bu siyasî grupların mensuplarından bazı kimseler kendi görüşlerini destekleyen, karşı tarafın düşüncelerini yeren hadisler uydurmuşlardır.

İslâm dünyasında meydana gelen siyasî gelişmeler sonucunda yeni nesillerle birlikte durum değişmiştir. Böylece bir taraftan insanlar arasında mevcut olan güven duygusu zayıflamış diğer taraftan uydurma faaliyetleri artmaya devam etmiştir. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687) "Hz. Peygamber şöyle buyurdu, Hz. Peygamber böyle buyurdu" diyerek hadîs nakleden Büşeyr el-Adevî'yi dinlemeyip bunun gerekçesini de "Hadîse yalan karışmadan önce birisi: 'Hz. Peygamber şöyle buyurdu' dediği zaman gözlerimiz ona dikilir, kulaklarımız onun sözlerine eğilirdi fakat doğru veya yalan demeden rastgele konuşulmaya başlandıktan sonra artık bildiğimiz şeylerden başkasını almaz olduk"[57] şeklinde açıklaması, ayrıca Hz. Ali'nin verdiği hükümlerle ilgili kendisine getirilen bir kitabın bir kısmı hariç çoğunu imha etmesi,[58] Muğîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) "Ali'den hadîs

56 Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 31-35, 40-45.

57 Müslim, "Mukaddime", 4; Dârimî, "Mukaddime", 38.

58 Müslim, "Mukaddime", 4.

rivâyeti konusunda Abdullah b. Mes'ûd'un talebelerinden başka doğru sözlü olanı yoktu"[59] diyerek endişesini dile getirmesi uydurma faaliyetlerinin artmasıyla insanlar arasında güven duygusunun zayıfladığını ve gruplaşmalardan sonra hadîs uydurmanın hız kazandığını göstermektedir.

Bunun üzerine İslâm âlimleri hadîs uydurma faaliyetini engellemek amacıyla tedbir alma ihtiyacı duymuşlardır. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) "önceden isnad sormuyorlardı, fitne olayı meydana gelince râvilerinizin isimlerini bize söyleyin demeye başladılar. Bu suretle sünnet ehlinden olanların hadîsleri alınır, bid'at ehlininki ise terkedilirdi"[60] şeklindeki haberi, fitne olayından sonra ortaya çıkan uydurma faaliyetlerine karşı tedbir olarak isnadın uygulanmaya başladığını göstermektedir. İbn Sîrîn'in söz konusu ettiği 'fitne' olayının ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak gerek Abdullah b. Abbas'ın gerekse Muğîre b. Şu'be'nin yukarıdaki açıklamaları göz önünde tutulduğunda fitne ile Müslümanlar arasında meydana gelen savaş ve gruplaşmaların başlamasına sebep olan Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayının kastedildiği görüşü güç kazanmaktadır.[61] Yalancılığı ile bilinen ve peygamberlik iddiasında bulunduğu için katledilen Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) zamanına kadar isnadın sorulmadığını ifade eden haber[62] de bu görüşü teyit etmektedir. Bu haber, uydurma faaliyetinin özellikle Muhtâr es-Sekafî zamanında yaygınlaştığını ve buna karşı isnadın kullanılmaya başladığını ortaya koymaktadır. Nitekim Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî'nin (ö. 63/682) "Oğlum! Hz. Peygamber'den sadece güvenilir kimselerin naklettiği kabul edilir"[63] uyarısında bulunması, bu dönemde güven duygusunun zayıflamaya başladığını göstermektedir.

a. İsnad faaliyetinin başlaması

Hadîs ilminde isnad, "hadisi nakleden râvileri rivâyet sırasına göre zikrederek hadîs metnini ilk söyleyenine ulaştırmak" anlamına gelmektedir.

Yukarıda nakledilen haberler, hadîslerin aslına uygun naklini engelleyen hadîs uydurma tehlikesine karşı alınan en önemli tedbirin isnad olduğunu ifade etmektedir. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinin isnad hakkındaki açıklamaları

59 Müslim, "Mukaddime", 4.

60 Müslim, "Mukaddime", 5; Dârimî, "Mukaddime", 38; Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 209.

61 İbn Sîrîn'in açıklamasında kastedilen 'fitne' hakkındaki farklı görüşler ve bunların değerlendirilmesi için bk. Polat, *Hadîs Araştırmaları*, s.24-32; Âşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi*, s. 47-48; Güner, *Doğuş Devrinde Hadîs*, s. 119-121.

62 Hatîb, *el-Câmi*, I, 179.

63 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 29.

da bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn "Bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin"[64], Evzâî (ö. 157/773) "İlmin yok olması isnadın yok olmasıyladır"[65], Süfyân es-Sevrî "İsnad müminin silâhıdır, yanında silâhı olmayan ne ile savaşacaktır?"[66], Şu'be b. Haccâc "İçinde 'ahberenâ' ve 'haddesenâ' olmayan her hadîs abur cuburdur"[67], Abdullah b. Mübârek "İsnad dindendir. İsnad olmasaydı herkes istediğini söylerdi"[68] ve "Dinini isnadsız alan, merdivensiz yükseklere çıkmak isteyen kimse gibidir"[69] demek suretiyle, isnadın hadîslerin aslına uygun nakledilmesini temin etmek ve hadîs uydurma faaliyetlerine engel olmak amacıyla kullanıldığını ifade etmektedirler.

İsnadı ilk kullanan âlimin İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) olduğuna dair kaynaklarda[70] zikredilen haberin "isnad kullanımını yaygınlaştıran" şeklinde anlaşılması gerekmektedir. İbn Şihâb ez-Zührî'nin isnadın yaygınlaşması için özel gayret gösterdiğine dair haberler de bu durumu desteklemektedir. Nitekim onun isnadsız hadîs rivâyetinde bulunan İshak b. Ebû Ferve'yi (ö. 144/761) "Allah seni kahretsin, hadîsi niçin isnadsız nakledîyorsun? Hangi cesaretle bize bağı ve zinciri olmayan hadîsler rivâyet ediyorsun?" diyerek azarladığı[71], isnad kullanma konusunda gevşek davranan Şamlılar'ı da "Ey Şamlılar! Size ne oluyor ki hadîslerinizi ipsiz kulpsuz, isnadsız rivâyet ediyorsunuz"[72] sözüyle uyardığı kaynaklarda kaydedilmektedir.

Görüldüğü gibi; isnad fitne olayından sonra ortaya çıkan siyasî ve itikadî grupların kendi görüşlerini desteklemek, diğer grupların görüşlerini ise kötülemek amacıyla hadîs uydurmaları üzerine önemli bir tedbir olarak uygulanmaya başlamıştır. Verilen bilgilerden isnadın hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren uygulanmaya başladığı ve zamanla gelişip yaygınlaşarak hicrî birinci asrın sonlarına doğru hadîsin ayrılmaz bir parçası haline geldiği görülmektedir.

Bu dönemde isnadın yaygınlaşıp hadîsin ayrılmaz bir parçası haline gelmesinde tâbiîn âlimlerinden özellikle Şa'bî (ö. 104/722), Muhammed b. Sîrîn ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin önemli katkıları olmuştur. İkinci asrın başlarından

64 Müslim, "Mukaddime", 4.
65 İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 57.
66 Süyutî, *Tedrîb*, II, 160.
67 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 517.
68 Müslim, "Mukaddime", 5; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 433.
69 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 432.
70 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 66; Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 208.
71 Hâkim, *Ma'rife*, s. 6.
72 Zehebî, *Siyer*, V, 334.

itibaren tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinin hemen tamamının hadîs naklinde isnadın kullanılması konusunda ittifak ettikleri görülmektedir. Ancak bu, başlangıçtan itibaren isnadın mükemmel haliyle kullanıldığı anlamına gelmemektedir. İkinci asırdan günümüze ulaşan eserler incelendiğinde bu durum açıkça görülür. Nitekim ikinci asırdan günümüze ulaşan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi*'indeki rivâyetlerin çoğu mürsel ve münkatı' çok az bir kısmı ise muttasıldır. İsnadların birçoğunda mübhem ve mechul râviler bulunmaktadır. İkinci asır âlimlerinden İmam Mâlik, Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî'nin eserlerinde de isnadlarla ilgili benzeri durum söz konusudur.[73] Dolayısıyla hicrî ikinci asırda isnad sistemi tam olarak oturmamış, senedlerin muttasıl olma şartı aranmamıştır.[74]

b. Cerh ve ta'dîl faaliyetinin başlaması

Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren isnadın yaygınlaşıp hadîsin ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başlamasıyla senedde yer alan râvilerin ehliyetleri açısından araştırılması da zorunlu hale gelmiştir. Böylece râvinin hadîs rivâyetine ehil olmadığını ortaya koymak suretiyle *cerh*, güvenilir olduğunu tespit etmekle de *ta'dîl* faaliyetine başlanmıştır.

Hadîs ilminde fısk, tedlîs ve yalancılık gibi şahsında veya güvenilir râvilere muhalefet etmek gibi rivâyetinde bulunan bir kusurdan dolayı râviyi ve rivâyetini reddetmek *cerh*; râvinin rivâyetinin kabulünü gerektirecek güvenilirlik vasıflarına sahip olduğunu belirlemek ise *ta'dîl* olarak isimlendirilmiştir.[75]

Râvilerin aleyhlerinde açıklamada bulunmanın dinin yasakladığı gıybet olacağı düşünülse de âlimler cerh ve ta'dîl faaliyetinin hadîslerin sağlıklı rivâyeti için gerekli olduğunda ittifak etmişler ve râvilerle ilgili kusurları gizlemeyi doğru bulmamışlardır.[76] Zira âlimlerin temel amacı insanları karalamak ve onların gıybetini yapmak değil, hadîsleri nakleden râvilerin ehliyetlerini araştırmaktı. Nitekim tâbiîn âlimlerinden İsmâil b. Uleyye (ö. 93/712) cerh ve ta'dîli gıybet değil, râvinin rivâyet ehliyeti hakkında verilen bir hüküm olarak değerlendirmiştir.[77] Şu'be b. Haccâc'ın cerh ettiği bir

73 Erul, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu I", s. 35, 37, 50, 51, 57; a. mlf, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu II", s. 54.

74 Şia'da isnad ve kullanımı hakkında bk. Kuzudişli, *Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad Kullanımı*, İstanbul 2011. Oryantalistler ise isnadla ilgili Müslüman âlimlerin görüşlerini paylaşmazlar. Oryantalistlerin isnadla ilgili görüşleri "Oryantalistler ve Hadîs" başlığı altında ele alınacaktır.

75 Cerh ve ta'dîlin sözlük ve terim anlamları hakkında bk. Âşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi*, s. 17-18

76 Müslim, "Mukaddime", 5.

77 Müslim, "Mukaddime", 5.

râvi hakkında "Onun yakasını bırakmak helâl olmaz, çünkü bu din meselesidir"[78] açıklamasını yapması, "râvilerin cerhi bana ağır geliyor" diyen kimseye Ahmed b. Hanbel'in "Sen ve ben bu durumu açıklamazsak, cahil kimseler sahîh ile zayıfı nereden bilebilirler?"[79] karşılığını vermesi de bu durumu teyit etmektedir.

Hadîslerini terkettiği kimselerin ahirette kendisine düşman olacağı hatırlatılan Yahyâ b. Saîd el-Kattân da "Onların bana düşman olması, yalana karşı niçin hadîsimi korumadın? diyerek Resûlullah'ın bana düşman olmasından iyidir" şeklinde mukabele etmiştir.[80] Şu'be b. Haccâc "gelin Allah rızası için biraz gıybet edip hadîsçileri cerh ve ta'dîl edelim"[81], bir râvi hakkında Süfyân es-Sevrî; "Allah'a yemin olsun ki o yalancının biridir. Eğer ondan bahsetmemek helâl olsaydı adını bile ağzıma almazdım"[82] demek suretiyle âlimlerin râviler hakkında yaptıkları gıybetin amacını açıklamışlardır. İbn Hibbân da "Hz. Peygamber hakkında yalan uyduran kimse haramı helâl, helâli ise haram yapmak suretiyle cehenneme girmeyi haketmiştir. Böyle bir kimse hakkında konuşmak neden caiz olmasın?"[83] şeklindeki açıklamasıyla râvilerin hadîs rivâyetine ehil olup olmadıklarını tespit amacıyla haklarında konuşmanın gerekliliğini gerekçesiyle birlikte ortaya koymuştur.

Sahâbe döneminde başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Selâm, Ubâde b. Sâmit, Enes b. Mâlik ve Hz. Âişe gibi münekkitler hata yapan sahâbîleri tenkit etmişlerse de bunun genel ve yaygın bir uygulama olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaynakların verdiği bilgiler, hicrî birinci asırda sistematik ve yaygın bir cerh ve ta'dîl faaliyetinin uygulanmadığını göstermektedir. Nitekim "hadîsini isnadıyla naklet" diyen kimseye Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728); "Allah'a yemin olsun ki biz ne yalan söyler ne de başkasını yalanla itham ederdik. Horasan'da savaşa katıldığımızda beraberimizde 300 sahâbî vardı"[84] şeklindeki açıklaması bu dönemde insanlar arasında genelde güven duygusunun yaygın olduğunu ifade etmektedir. Hasan-ı Basrî ve Ebü'l-Âliye (ö. 106/724) gibi âlimlerin râvilerin durumlarını açıklama ihtiyacı duymamalarının[85] sebebi de bu olmalıdır.

78 Zehebî, *Mîzân*, I, 11-12.
79 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 63.
80 Hatîb, *a. g. e.*, s. 61.
81 Hatîb, *a. g. e.*, s. 62.
82 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 21.
83 *a. g. e.*, I, 19.
84 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, V, 452.
85 Hatîb, *a.g.e.*, s. 431.

Sahâbe ve büyük tâbiîlerin çoğunlukla hayatta olduğu hicrî birinci asırda tenkide uğrayan râvilerin Hâris el-A'ver (ö. 65/684), Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687), Âsım b. Damre (ö. 74/693) olmak üzere çok az kimseyle sınırlı olduğu görülmektedir.[86] Bu sebeple bu dönemde münekkitlerin sayısı da fazla değildir. Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728) dönemin münekkitleri olarak kaydedilmektedir.[87]

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren ise hadîs uydurmaya en büyük engel olan sahâbenin çoğunluğunun vefat etmesi, buna mukabil zenâdıka, Râfızîler, Havâric ve diğer fırkaların hadîs uydurmaya yoğun biçimde devam etmeleri cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin artırılmasına ve râvilerin güvenilir olup olmadıkları bakımından takibe tabi tutulmalarına sebep olmuştur. Bu hususta en geniş faaliyeti Şu'be b. Haccâc yapmıştır. Onun ricâl hakkında konuşan ilk şahıs olduğunu ifade eden haber[88], bu konuda onun gerçekten ilk olduğunu değil geniş faaliyetini açıklamaktadır. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/743), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Hişâm b. Urve (ö. 145/762) dönemin önde gelen diğer münekkitleridir.

Râviler ehliyetleri açısından incelenirken sadece kendilerinin güvenilirliğiyle yetinilmemiş, rivâyetleri de dikkate alınmıştır. Nitekim Ebû İshak el-Fezârî'nin (ö. 188/804) "Bakıyye'den mâruf kimselerden rivâyet ettiklerini yaz, tanınmamış kimselerden naklettiklerini yazma" ve "İsmâil b. Ayyâş'tan tanınmış kimselerden rivâyet ettiklerini de bunun dışındakilerini de yazma"[89] şeklindeki uyarıları bu durumu göstermektedir.

Bu dönemde Abdülmelik b. Umeyr (ö. 136/753), Süleyman et-Teymî (ö. 143/760), Zâide b. Kudâme (ö. 161/778), Muâz b. Muâz (ö. 196/811) gibi bazı âlimler güvenilir olmayanlara hadîs rivâyet etmekten sakınmışlardır.[90] Sa'd b. İbrâhim'in (ö. 125/743) "Hadîsi güvenilir râvilerden alınız denilirdi"[91] açıklamasından anlaşıldığına göre bazı âlimler böyle bir ortamda hadîsin sadece güvenilir râvilerden alınması gerektiğini düşünmüşlerdir. Kaynaklarda Muhammed b. Sîrîn, Şu'be b. Haccâc, İmam Mâlik ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerin sadece güvenilir râvilerden hadîs

86 Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavlüh*, s. 173.

87 Sehâvî, *el-Mütekellimûn*, s. 94-96.

88 Hatîb, *el-Câmi*, II, 299.

89 Müslim, "Mukaddime", 5.

90 Hatîb, *a. g. e.*, I, 515-516, 520, 522.

91 Hatîb, *a. g. e.*, II, 297-298.

aldıkları kaydedilmektedir. Ancak hicrî ikinci asır âlimlerinin çoğu sika râvilerin yanında zayıf olanlardan da rivâyette bulunmuşlardır.[92] Nitekim Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) "hadîsi din edinmek, araştırmak ve uydurma olduğunu bilme gibi amaçlardan biri için alırım"[93] ve Evzâî'nin "Hadîslerden kendisiyle amel edileni öğrendiğin gibi amel edilmeyeni de öğren"[94] sözleriyle ortaya koydukları tavır dönemin genel anlayışını yansıtmaktadır. Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) zayıf râvilerden hadîs yazmasının sebebini, o dönemde ayırıma tabi tutulmaksızın herkesten hadîs yazılması olarak belirtmesi[95], Tirmizî'nin "Birçok hadîs imamı zayıf râvilerden rivâyet etmiştir"[96] ve İmam Şâfiî'nin "Hem güvenilir hem de zayıf râvilerden rivâyet etmeyen hiçbir kimseyle karşılaşmadım", "Tâbiîlerden sonraki râviler, rivâyeti aldıkları şahıslar hakkında çok gevşektirler"[97] şeklindeki açıklamaları da bu durumu desteklemektedir.

Cerh ve ta'dîl faaliyetinin yapıldığı hicrî ikinci asırda râvilerin güvenilirliğini belirlemek için ölçüler tespit edilip uygulanmıştır. Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) "Mâruf râvilerden, meşhur muhaddislerin bilmediği hadîsleri çokça rivâyet edenin hadîsi alınmaz, hadîs uydurmakla itham edilen kimsenin hadîsi alınmaz, hatası çok olanın hadîsi alınmaz"[98] şeklindeki uyarısı ve Mâlik b. Enes'in "Hevâ sahibi olan ve insanları buna çağıranlardan, akılsız olan veya böyle bilinenlerden, insanlarla konuşmalarında yalan söyleyenlerden, ibadet ve fazilet sahibi de olsa ne rivâyet ettiğini iyice bilmeyelerden hadîs alınmaz"[99] tarzındaki açıklaması hadîsi terkedilecek râvilerin niteliklerini belirleme amacına yöneliktir. Buna göre râviler yalancılık, yalancılıkla itham, fısk, bid'at, cehâlet sıfatlarını taşımasıyla adâlet; çok yanılmak ve güvenilir râvilere muhalefet etmekten dolayı ise zabt bakımından cerh edilmekteydi. Râviler hem adâlet hem zabt bakımından araştırılmakla birlikte bu asırda kullanılan cerh ve ta'dîl lafızları "kezzâb, deccâl, sadûk, sika" gibi râvinin adâlet yönünden güvenilir olup olmadığıyla ilgili olup râvinin zabt cihetiyle ilgili ıstılahlara nadiren rastlanmaktadır.[100]

92 Tirmizî, *el-Câmi*, V, 755.

93 Hatib, *el-Kifâye*, s. 441.

94 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 419.

95 *a. g. e.*, s. 417, 446.

96 Tirmizî, *el-Câmi*, V, 742.

97 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 209, 251.

98 Hâkim, *Ma'rife*, s. 62.

99 Râmehürmüzî, *a. g. e.*, s. 403.

100 Cerh ve ta'dîl konusunda geniş bilgi için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul 2015); Âşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi* (İstanbul 1997); el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn* (Riyad 1410/1990).

c. Yazılı rivâyete geçiş

Hadîslerin yazılmasıyla ilgili Hz. Peygamber'den hem yasaklayan hem de buna izin veren ve görünüşte birbiriyle çelişen hadîsler nakledilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin *"Benden Kur'ân'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'ân'dan başka bir şey yazmış kimse varsa onu imha etsin. Ancak benden rivâyet edebilirsiniz; bunda hiçbir beis yoktur. Bir de her kim bile bile bana isnad ederek yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın!"*[101] şeklindeki rivâyetinde Hz. Peygamber hadîslerinin yazılmasını yasaklamıştır. Hadîslerin yazılmasına izin verildiğini ifade eden rivâyetler ise çoktur. Hz. Peygamber'in hadîslerini bizzat yazdırdığı, başta Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Şâh olmak üzere izin isteyen sahâbîlerin yazmasına müsaade ettiği ve gerek Resûlullah (s.a.) hayattayken gerekse onun vefatından sonra bazı sahâbîlerin hadîs yazdıkları hususunda kaynaklarda bol miktarda bilgi bulmak mümkündür. Burada hadîsler arasında görünüşte var olan ihtilâfı çözmeyi bir tarafa bırakıp sahâbe ve tâbiîn nesillerini kapsayan *kitâbet* döneminin temel özellikleri üzerinde durarak yazılı rivâyetten kaynaklanan problemler ve bunları gidermek amacıyla alınan tedbirleri inceleyeceğiz.[102]

Arap toplumunun sözlü kültüre önem vermesi sebebiyle sahâbe döneminde hadîs yazımı yaygın değildi. Yukarıda işaret edildiği üzere bu dönemde bazı sahâbîler tarafından yazılsa da hadîsler genellikle hıfz yoluyla muhafaza edilmekte ve genel olarak yazıya ihtiyaç duyulmamaktaydı. Ebû Saîd el-Hudrî'nin kendisinden hadîs yazmak isteyenlere "Bizim Resûlullah'tan ezberlediğimiz gibi siz de ezberleyiniz."[103] tavsiyesinde görüldüğü üzere sahâbe, tâbiîleri de hadîslerin muhafazası için ezberleme yöntemini kullanmaya teşvik etmekteydi. Sahâbe ve büyük tâbiîlerin çoğunlukta olduğu hicrî birinci asrın ilk üç çeyreğinde hadîslerin muhafaza ve naklinde yazmaktan çok ezberlemeye önem veriliyordu.

Sahâbe ve büyük tâbiîler döneminde hadîsler genellikle müzâkere yoluyla hâfızalarda korunmaktaydı. Ancak bazı sahâbî ve tâbiîlerin unuttuklarında hatırlamak amacıyla hadîsleri yazdıkları da vaki olmaktaydı. Daha önce de ifade edildiği gibi *hadîsleri yazmanın amacı sonraki nesillere yazılı metin bırakmak*

101 Ahmed b. Hanbel, III, 12, 21, 39, 56; Dârimî, "Mukaddime", 42; Müslim, "Zühd", 72.

102 Hadîslerin yazılmasını yasaklayan ve buna izin veren rivâyetlerin tenkit ve değerlendirilmesi ile aralarındaki ihtilâfın giderilmesi için bk. Yücel, "Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *MÜİFD*, sy. 16-17 (1998-99), s. 92-117.

103 İbn Abdilber, *Câmi*, I, 64.

değil, unuttuklarında hâfızaya destek sağlamasıydı. Bu dönemde yazılı metinler oluşturulmuş bulunsa bile hadîsler şifahî olarak nakledilmekteydi. Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684) ile ilgili rivâyet bu durumu teyit etmektedir. Ebû Kâbil şöyle anlatmaktadır: Abdullah b. Amr b. Âs'ın yanındaydık. Ona "Kostantiniyye (İstanbul) mi yoksa Rûmiyye (Roma) mı önce fethedilecek?" diye soruldu. Bunun üzerine Abdullah kulpları bulunan bir sandığın getirilmesini istedi ve içinden bir kitap çıkartarak şöyle dedi: Bir gün Resûlullah'ın huzurunda bulunuyor ve onun söylediklerini yazıyorduk. Kendisine bu soru yöneltildi ve Hz. Peygamber, "*Önce Kostantiniyye fethedilecektir*" cevabını verdi.[104] Görüldüğü gibi Abdullah b. Amr b. Âs kendisine sorulan soruyla ilgili Hz. Peygamber'den öğrendiği hadîsi hatırlayamamış ve böyle bir hadîs varsa onu yazmış olacağını düşünerek hadîs sahifesine müracaat etmiştir. Soruyla ilgili hadîsi daha önce yazdığını tespit eden Abdullah, onu yazdırmamış şifahî olarak rivâyet etmiştir.

ca. Tedvin faaliyetinin başlaması

Hadîslerin yazılıp yazılmaması başlangıçta bir müddet tartışılmakla birlikte hicrî birinci asrın son çeyreğinde, kaynağı sahâbenin hatırlamak amacıyla tuttuğu özel notlar olan yazılı malzemenin hadîs talebelerinin elinde dolaşmaya başladığı görülmektedir.[105] Âlimlerin yok olup gitmesi endişesini taşıyan halife Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) Medine Valisi Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'a (ö. 120/738) gönderdiği "Hz. Peygamber'in hadîslerini, sünnetlerini ve Amra bint Abdurrahman'ın rivâyetlerini araştır ve yaz; zira ben bunları bilen âlimlerin ölüp gitmesiyle ilmin kaybolmasından korkuyorum" tâlimatıyla resmî tedvîni başlatması,[106] yazılı hadîs metinlerinin çoğalmasına vesile olmuştur. Muhtelif sahâbîler tarafından yazılmış olan sahîfeleri bir araya toplayarak bir kitap meydana getirmeye veya farklı sahâbîlerin rivâyet ettikleri hadisleri yazılı olarak bir kitapta toplama faaliyetine *tedvin* denilmekteydi. Ömer b. Abdülazîz'in tedvinle ilgili emrini ilk gerçekleştiren İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) olmuştur. Kaynaklarda, "hadisi ilk tedvin eden kimse İbn Şihâb ez-Zührî'dir" şeklindeki açıklama onun bu hususta geniş faaliyetine işaret etmektedir.[107] Hicrî ikinci asrın ilk yarısında tedvîn faaliyeti öylesine yaygınlaşmıştı ki hemen her muhaddisin bir konuda hadîs cüz'ü bulunmaktaydı. İkinci asırda hadîslerin yazılması işi

104 Ahmed b. Hanbel, II, 176; Dârimî, "Mukaddime", 43.

105 A'zamî, *Dirâsât*, II, 334.

106 Dârimî, "Mukaddime", 43; Buhârî, "İlim", 34.

107 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 200-205.

artık hadîs naklinin vazgeçilmez vasıtası haline gelmişti.[108] Böylece birinci asırda hadîsler genellikle şifahî olarak nakledilirken ikinci asırdan itibaren yazılı rivâyet dönemi başlamıştır.

cb. Yazıdan kaynaklanan problemler

Yazıya geçirilmesi bir taraftan hadîsin kaybolmasını önlerken diğer taraftan ehil olmayanların ona el atmasına sebep olmuştur. Evzâî'nin "Bu ilim, ehlinden alındığında şerefli idi, kitaplara yazılmaya başlayınca ehil olmayanlar da işin içine karıştı"[109] açıklaması bu gerçeği dile getirmektedir. Bu kişiler hadîsleri onu rivâyet eden râvilerden değil doğrudan sahîfelerden alıyorlar ve Arap yazısının henüz yetersiz oluşu sebebiyle rivâyetlerde tashîf ve tahrifler oluşuyordu. Zira bu dönemde Arap yazısı henüz nokta ve harekeden mahrum olduğu[110] için şeklen birbirine benzeyen harflerin karıştırılması söz konusuydu. Nitekim dönemin önde gelen muhaddislerinden Katâde, Şu'be b. Haccâc, Abdurrahman b. Mehdî gibi âlimlerin, hadîs râvilerinin isimlerinde hata ve tashîf yaptıkları, Mekhûl ve Abdurrahman b. Mehdî'nin hadîs metinlerini doğru okuyamadıkları kaynaklarda zikredilmektedir.[111]

Bu noktada İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Arap olmayan Müslümanlardan İslâmî ilimlerle meşgul olanların arttığı da dikkate alınmalıdır. Arap dilini telaffuzda dahi hata yapabilen bu Müslümanların henüz gelişmini tamamlamamış yazının kullanıldığı kitaplardan rivâyette bulunurken tashîf yapmaları doğal karşılanmalıdır. Kitap haline gelmiş ve birçok Müslüman tarafından ezberlenmiş olmasına rağmen Kur'ân'da yapılabilecek muhtemel tahrifleri önlemek ancak harflere hareke ve nokta koymakla mümkün olabilmiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesi, sahâbenin değişik bölgelere dağılmış bulunması ise hadîslerin Kur'ân gibi tek kitap haline getirilmesine engel teşkil etmiştir. Bu durumda muhaddisler hadîste yapılabilecek tashîf ve tahrifleri, Arap yazısından kaynaklanan diğer hataları önlemek için bazı tedbirler almayı gerekli görmüşlerdir.

cc. Alınan tedbirler

Arap yazısının yazılı metinlerden doğrudan nakil yapmak için yetersiz olduğu bu dönemde muhaddisler, hadîslerin tashîfsiz naklini temin etmek amacıyla aşağıdaki tedbirleri almışlardır.

---

108 Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, s. 104.

109 Dârimî, "Mukaddime", 42.

110 Arap yazısının bu dönemdeki yetersizliği hakkında bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 25-26.

111 Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu*, s. 32; Ayrıca bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 219, 285.

cca. Sahîfelerden yapılan istinsahlarda hatalar olacağına dikkat çekmek

Muhaddisler sahîfelerden yapılacak istinsahlarda hataların olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) "Bir kitap yüz defa bile mukabele edilse yine de tamamıyla hatadan kurtulamaz"[112] açıklamasıyla bu dönemde doğrudan yazılı metinlerden yapılan nakillerde hatadan kurtulmanın adeta mümkün olmadığını ifade etmiştir. Amr b. Dînâr (ö. 126/744) kendisinden hadîs yazanların hata yaptıklarını belirtmiş[113], Haccâc b. Ertât (ö. 149/766); "(Doğrudan) kitaptan rivâyet edenlerden sakının, zira onların Amr'ı Ömer yapma gibi hataları her zaman mümkündür"[114] uyarısıyla doğrudan sahîfeden yapılan rivâyetin tashîfe çok açık olduğuna dikkat çekmiştir. Yahyâ b. Ebû Kesîr de (ö. 129/746) hadîsi yazıp ehline arzetmeyen kimseleri tuvalete gidip su ile temizlenmeyenlere benzetmiştir.[115]

Hadîslerinin yazıldığı kendisine haber verilen Nâfi'in (ö. 117/735) "Getirsinler düzelteyim, tashih edeyim"[116] demesi de doğrudan yazılı metinlerden yapılan istinsahlarda hataların meydana gelebileceğini ve bunların düzeltilmesi gerektiğini göstermektedir. Önceleri hadîslerin yazılmasına karşı olan Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/748) daha sonra kendisine arzolunan yazılı hadîs metinlerini tashih etmesi[117] de doğrudan kitaplardan yapılan nakillerde hataların meydana gelebileceğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Söz konusu bilgiler sahîfelerden yapılan istinsahlarda yazı hatalarının olabileceğini ve muhaddislerin bunu önlemek üzere istinsah edilen metinlerin, ehline arzedilmesi hususunda uyarılarda bulunduklarını göstermektedir.

ccb. Semâ ve kırâat metotlarını geliştirmek

Yazılı hadîs metinlerinin artmasıyla ehil olmayanların hadîs rivâyetine el atmaları sonucu muhaddisler, doğrudan sahîfelerden rivâyet edenleri *sahafî* diye tanıtmak suretiyle bunların rivâyetlerinin geçersizliğini ilân etme gereğini duymuşlardır. Süleyman b. Mûsâ'nın (ö. 119/737) verdiği habere göre muhaddisler

112 İbn Abdilber, *Câmi*, I, 78.
113 Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 19.
114 Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 167.
115 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 544.
116 Hatîb, *el-Câmi*, II, 191.
117 Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 238.

"Kur'ân'ı doğrudan mushaftan öğrenenlerden, hadîsi de yazılı metinlerden rivâyet eden sahafîlerden almayın"[118] diyerek hadîs talebelerini uyarmışlardır. Bu açıklamadan sahafîlerden rivâyetin ikinci asrın başlarında yaygınlaştığı ve muhaddislerin bunlara karşı hocadan öğrenme geleneğinin terkedilmemesini savunarak mücadele ettikleri anlaşılmaktadır.

Muhaddislerin sahafîlerin rivâyetlerini geçersiz ilân etmeleri, yazılı hadîs metinlerinin arz edilip edilmediğini sormaları ve nihayet hadîs talebelerine "getiriniz hataları tashih edelim, düzeltelim" ifadeleriyle uyarılarda bulunmaları, hadîs talebelerini hadîs metinlerini ehline arzetmeye zorlamıştır. Böylece yaklaşık birinci asrın sonuna doğru semâ ve kırâat metotlarının hadîs rivâyetinde uyulması gereken zorunlu prensipler olarak geliştirildiği görülmektedir.

ccc. Ehil olmayanların eline geçer endişesiyle kitaplarını yakmak

Semâ metoduyla aldıkları hadîsleri ezberlemek amacıyla yazan bazı muhaddisler, doğrudan yazılı hadîs metinlerinden rivâyette bulunan sahafîlerin eline geçer endişesiyle yazdıklarını imha yolunu tercih etmişlerdir. İmam Mâlik'in "Hadîs yazanlar ezberlemek amacıyla kaydediyorlar, ezberleyince imha ediyorlardı"[119] açıklaması bu gerçeği dile getirmektedir. Bu amaçla ömürlerinin sonunda bütün kitaplarını yakanlar veya yakılmasını vasiyet edenler olmuştur. Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), Abîde b. Amr (ö. 72/691), Urve b. Zübeyr (ö. 94/712), Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/746), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748), Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö. 141/758), Hişam b. Hassan (ö. 147/764), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ali b. Müshir (ö. 189/804), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) kitaplarını imha eden veya imha edilmesini vasiyet eden muhaddislerdendir.[120]

ccd. Rivâyet lafızlarını kullanmak

Yazıdan kaynaklanan tashîf ve tahrifleri[121] önlemek amacıyla muhaddislerin aldıkları söz konusu tedbirlerin sonunda yazılı hadîs metinlerindeki hataları tashih etmek ve rivâyet hakkını almak üzere semâ ve kırâat meclisleri

118 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 31; Ramehürmüzî, *a.g.e.*, s. 211.

119 İbn Abdilber, *Câmi*, I, 64.

120 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu*, s. 35-39.

121 Tashif ve tahrif, sened ve metinde yazılışı birbirine benzeyen harfleri harf veya hareke olarak yanlış okumak demektir.

oluşturulmaya başlanmıştır. Zira tashîf ve fâhiş hatadan kurtulmanın en sağlıklı yolu hadîsi semâ ve kırâat yollarından biriyle almaktan geçmekteydi.[122] Böylece muhaddisler önce hadîsi istinsah ediyor, sonra da onu ehlinden semâ veya kırâat metotlarından biriyle alıyorlardı. *Semâ* ve *kırâat* metotlarının öncelikli gayesi yazıdan kaynaklanan hataları tashih etmek olmakla birlikte tek amacı bundan ibaret değildi. Semâ ve kırâat meclislerinde yazıdan kaynaklanan hatalar tashih edildikten sonra hadîsin yorumu, sıhhati ve hadîsin kime ait olduğuna dair ilâve bilgiler de verilmekteydi.[123]

Muhaddisler bir taraftan hadîslerin, semâ ve kırâat yoluyla alınmasında ısrar ederken diğer taraftan bu durum genişleyen İslâm coğrafyasında gittikçe artan hadîs metinlerinden yararlanma imkânını zorlaştırıyordu. Bu sıkıntı hadîs talebelerine kolaylık sağlayacak bir çıkış yolu bulmayı zaruri hale getirmişti. Bu amaçla yaygın olmasa da, daha hicrî ikinci asrın başlarından itibaren *icâzet*, *münâvele* ve *mükâtebe* metotlarına, kolaylığı temin edici çareler olmaları yönüyle müsaade edilmişti.

İcâzet ve münâvele metotları genelde, talebenin bir şekilde elde ettiği hocaya ait nüshayı ondan rivâyet etme hakkı istemesi şeklinde olmaktaydı. Bu durumda yazılı metindeki hataların düzeltilmeden nakledilmesi söz konusuydu. Bu endişeyle sözü edilen metotların bazı muhaddisler tarafından tenkit edilerek geçerli olmayacağı belirtilmiştir.[124]

Muhaddisler hadîslerin rivâyetinde tashîf yapılmasına müsait oldukları için *i'lâm*, *vasıyyet* ve *vicâde* metotlarıyla hadîs rivâyetini güvenilir yol olarak kabul etmemişlerdir.[125]

Hadîs öğrenimi ve öğretimi ile ilgili metotların, hadîsi aslına uygun olarak nakletmek açısından aynı değerde olmaması ve rivâyetlerin değerlendirilmesinde en önemli kriter kabul edilmesi, rivâyet esnasında hadîsin hangi metotla alındığına delâlet etmek üzere her biri için farklı lafız kullanılmasını gerekli kılmıştır. Ancak edâ sîgaları olarak da isimlendirilen rivâyet lafızlarının kullanımında bu dönemde belirli bir ittifakın oluştuğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

122 Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda muhaddislerin hadîsi yazdıktan sonra ehline arz ettiklerine veya semâ yoluyla aldıklarına dair örnekler için bk. Yücel, *a.g.e.*, s. 54-56.

123 Semâ ve kırâat metotlarının amaçları için bk. Yücel, *a. g. e.*, s. 59-60.

124 Zehebî, *Siyer*, VI, 331.

125 Geniş bilgi için bk. Yücel, *a. g. e.*, s. 72-79.

cd. Tasnif faaliyetinin başlaması

Yukarıda ifade edildiği üzere hicrî ikinci asrın başlarında başlayan tedvin faaliyeti kısa sürede yaygınlaşmıştı. Ancak konu esaslı olmayan bu tür kitaplardan hadisleri bulup istifade etmek son derece zordu. Hadislerden daha çok istifadeyi sağlamak amacıyla hicrî ikinci asrın ortalarına doğru konu esaslı hadis kitapları telif edilmeye başlandı. Hadisleri konularına göre tertip etmeye *tasnif*, bu şekilde meydana getirilen eserlere ise *musannef* denilmektedir. Bu dönemde birçok hadis âlimi konu esaslı hadis kitabı telif etmişti. İbn Cureyc (ö. 150/772), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/772), Rebi' b. Subeyh (ö. 160/776), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777), Hammad b. Seleme (ö. 167/783), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Hüşeym b. Beşir (ö. 193/808), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813) bu dönemde konu esaslı hadis kitabı yazan âlimlerdendir.[126] Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi* ile Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'ı bu dönemden günümüze ulaşan musannef eserlerdir.

Konu esaslı kitaplardan kısa bir süre sonra hadisleri sahâbî râvilerin isimleri altında bir araya getiren yeni bir eser türü telif edilmeye başlanmıştır. Bu tür eserlere *müsned* ismi verilmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayalisî (ö. 204/819), Esed b. Mûsa (ö. 212/827), Ubeydullah b. Mûsa (ö. 213/828) hicrî ikinci asrın sonlarına doğru müsned türü eser telif eden âlimlerden bir kaçıdır.

2. Ekoller ve Yaklaşımları

Tahkîm olayından sonra, Hz. Ali'yi terk edenlerden meydana gelen ve hakem heyeti tayin etmeyi, bu heyetin verdiği kararlara uymayı benimseyenler başta olmak üzere bütün Müslümanları -büyük günah (mürtekib-i kebîre) işlediklerini ileri sürerek- tekfir eden ve onlara savaş açan Hâricîler ortaya çıktı[127]. Hâricîlerin bu tutumu, Cemel ve Sıffîn savaşlarında ölen ve öldürülenlerin dünyadaki ve ahiretteki durumlarının ne olacağı tartışmasını başlattı. Bu tartışmalar sonucunda Mürcie,[128] Cebriyye,[129] Kaderiyye[130] ve Cehmiyye[131] gibi siyasî ve itikâdî mezhepler ortaya çıktı. Ancak başta Hâricîler olmak üzere bu dönemde oluşan siyasî ve itikadî mezhepler birer ekol olmaktan çok belirli görüş ve anlayışları savunan, belirli kişilere bağlı ve onların isimleriyle anılan fırka özelliğini taşımaktaydılar.

126 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 611-613.

127 Hâricîler hakkında geniş bilgi için bk. Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, VI, 169-175.

128 Mürcie'nin doğuşu hakkında bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, s. 41-64.

129 Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205.

130 İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, III, 93-94; Tunç, "Gaylân ed-Dımeşkî", *DİA*, XIII, 414-415.

131 Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, 234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, VII, 235.

Siyasî ve itikadî mezhep taraftarları; görüşlerini desteklemek, karşı tarafı tenkit etmek, kendi liderlerini övmek, diğerlerini yermek amacıyla hadîs uydurmuşlardır. Bu durum söz konusu fırkaların, İslâm dışı ve bid'at görüşleri savundukları gerekçesiyle dışlanmalarına[132] ve ekolleşemeyerek marjinal kalmalarına sebep olmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla bu marjinal fırkaların kendi görüşleri uğruna hadîs uydurduklarına dair bilgiler dışında[133] hadîsin sıhhatinin tesbiti, yorumu ve hadîs metodolojisiyle ilgili diğer konularda farklı yaklaşımları ve iddiaları söz konusu değildir. Hicrî ikinci asır, siyasî ve itikadî fırkaların yanında İslâm düşüncesiyle ilgili farklı ekollerin oluştuğu bir dönemdir. Bu dönem başta hadîsin sıhhatini tespit olmak üzere hadîsle ilgili farklı metot ve yaklaşımlara sahip "ehl-i hadîs", "ehl-i re'y", "Mu'tezile", "Şia" ile "ehl-i zühd ve tasavvufun" da ortaya çıktığı bir zamandır.

Sünneti dinin ikinci kaynağı kabul etmekle birlikte itikadî ve fıkhî hususlarda olduğu gibi hadîslerin bilgi açısından değeri, sıhhatini tespit, yorumlanması ve benzeri konularda farklı metot uygulayan ehl-i hadîs, ehl-i re'y ve Mu'tezile'nin ayrı birer ekol olarak incelenmeleri hadîs tarihi açısından önem arzetmektedir. Aşağıda ihtilâflara girilmeden özellikle hadîs metodolojisinin oluşumunda etki ve katkıları olduğu görülen ehl-i hadîs, ehl-i re'y, Mu'tezile, Şia ile ehl-i zühd ve tasavvuf ekolleri, ayrıca bunların yaklaşım tarzları ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Ehl-i hadîs

Kaynaklarda "ashâbu hadîs", "sâhibu hadîs", "ashâbu'l-hadîs", "ehl-i hadîs", "ehl-i eser", "ehl-i ilm" gibi tabirlerle[134] de ifade edilen ve hadîs taraftarları anlamına gelen ehl-i hadîs, hicrî ikinci asırda teşekkül etmiş önemli ekollerden biridir. Başlangıçta hadîs öğrenim ve öğretimiyle meşgul olan, râvilerin

132 Ehl-i bid'at olarak kabul edilen söz konusu fırkaların dışlanması anlayışı daha sonraları da devam etmiştir. Nitekim Buhârî, Cehmiyye ve Râfızîler'e mensup kimselere selâm verilmeyeceğini, hastalarının ziyaret edilmeyeceğini, onlarla evlenilmeyeceğini, kestiklerinin yenilmeyeceğini, şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini, arkalarında namaz kılınmayacağını söylemekteydi. Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 22.

133 Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 86-87, 97-98.

134 Örnek için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 385; Râmehürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 220, 262; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 30. Ayrıca Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 227/841) bir eserinin ismi *Kitab alâ ashâbi'l-hadîs fi't-teşbîh* olduğu gibi Hâkim el-Kebîr diye tanınan Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî de ehl-i hadîsin itikadî ve fıkhî bazı görüşlerini incelediği eserine *Şiâru ashâbi'l-hadîs* ismini vermiştir. Ehl-i hadis ile ilgili kullanılan diğer tabirler hakkında bk. Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 31-78.

durumlarını bilen ve hadîsle ilgili olan bütün konularda söz sahibi kimseler hakkında kullanılırken zamanla "hadîse göre amel etmeye gayret eden kimseler" anlamını da kazanmıştır.[135]

Bu ekol, sahâbe ve tâbiîn döneminde "Medine ekolü" veya "Hicazlılar" diye anılırken Abbâsîler devrinde yaygın ismiyle ehl-i hadîs olarak anılmaya başlamıştır.[136] Ehl-i hadîs ekolünün başta hadîsle ilgili olmak üzere görüşlerinin teşekkül etmesinde, içinde bulundukları şartların önemli bir etkisi söz konusudur.

Sahâbe döneminden itibaren, zaruret olmadıkça fetva vermekten ve istinbatta bulunmaktan kaçınan, re'y ile hüküm vermeyi doğru bulmayan ve mesâilerini Hz. Peygamber'den rivâyete adayan bir grup âlim bulunagelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in altının veya gümüşün, ağırlığından fazlasına satılmamasını nehyettiğini hatırlatınca Muâviye'nin "Ben bunda bir sakınca görmüyorum" diye karşılık vermesi üzerine Ebü'd-Derdâ "Ben Hz. Peygamber'den bir haber naklediyorum, o da bana kendi re'yini söylüyor. (Ey Muaviye) seninle birlikte hiçbir yerde oturmam" diyerek çıkışmıştır.[137] Hz. Peygamber'in yasakladığı bir alışverişten bahsettiği esnada oradakilerden birinin, "Peşin olursa ben bu alışverişte bir mahzur görmüyorum" demesi üzerine Übâde b. Sâmit de "Vallahi, seninle ebediyen bir çatı altında bulunmayacağım"[138] diyerek o kişiyi azarlamıştır. Bu tavırlarıyla onlar, hadîsin yanında re'ye müracaatı uygun görmediklerini ifade etmekteydiler.

Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/713) Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) "Allah'ın kitabı veya Resûlullah'ın sünneti dışında fetva verme!"[139] demiş, İbn Ömer de "Sadece Kur'ân ve uygulanmış sünnetle fetva ver. Bunun dışında hem helâk olur hem de helâk edersin!"[140] uyarısında bulunmuştur.

Hicrî birinci asırda meydana gelen olaylar sonucunda ortaya çıkan siyasî ve itikâdî mezhepler, Irak bölgesinde hüküm istinbatında re'y kullanımını ön plana çıkaran ehl-i re'y taraftarları ile Emevî idaresinin sonuna doğru ortaya çıkan zındıklık faaliyeti, ehl-i hadîs görüşünün yaygınlaşmasına ve dolayısıyla taraftarlarının çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Hicrî birinci asrın

135 Ehl-i hadisin ortaya çıkışı hakkında bk. Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 19-107.

136 Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 509.

137 Nesâî, "Büyû'", 47; Muvatta, "Büyû'", 33.

138 Dârimî, "Mukaddime", 40.

139 Dârimî, "Mukaddime", 20.

140 Dârimî, "Mukaddime", 20.

son çeyreğinden itibaren bid'at fırkaları ve onların fikirlerine karşı ilk mücadeleyi farklı bölgelerde İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Mücâhid (ö. 103/721), Âmir eş-Şa'bî (ö. 105/724), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741) gibi âlimler yapmaktaydı. Bunlar söz konusu grupların ileri sürdükleri görüşleri, sonradan ortaya çıkmış re'y veya bid'at kabul etmiş ve sahiplerini "ehlu bid'a", "sâhibu bid'a" veya "sâhibu re'y" olarak nitelendirmiş, bunların dışında kalanlar ise Hz. Peygamber'in ve ashabının yolundan gidenler anlamında "sâhibü's-sünne", "ehlü's-sünne" kavramlarıyla ifade edilmişlerdir. Bu yaklaşımın en temel özelliği, bid'at ve re'ye karşı çıkarak Hz. Peygamber ve ashabının yolunu takip etmekti. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki ehl-i hadîs temsilcileri Kur'ân ve sünnete bağlılığı teşvik etmek suretiyle "hadîsten bağımsız re'y kullanmak"tan sakındırmayı amaçlamaktaydılar.

Yaklaşık hicrî ikinci asrın başlarından itibaren ise hadîs ve re'yle ilgili bazı prensip ve anlayış farklılıkları belirginleşmeye, buna bağlı olarak değişik görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır[141]. Tâbiînin önde gelen âlimlerinden Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 105/724); "Sahâbeden rivâyet edileni al, kendi görüşü (re'y) olarak nakledileni ise kaldır at"[142], "Şunların Resûlullah'tan rivâyet ettiklerini al, kendi görüşleriyle söylediklerini ise helâya at"[143], "Âsârı terkedip kıyasa başvurduğunuzda helâk olursunuz"[144], "Vallahi şarkı söylemek kendi görüşümü söylemekten daha hoştur"[145]; Evzâî'nin, "İnsanlar seni dışlasa da, seleften nakledilen âsâra sarıl, insanların görüşlerinden sakın"[146], "İlim Resûlullah'ın ashabından gelendir"[147] şeklindeki açıklamaları; Ömer b. Abdülazîz'in sünnetin hakkında kanaat belirttiği konularda görüş beyan edilemeyeceğini söylemesi,[148] hadîs rivâyet ettiğinde bir adamın, "bu konuda falan şöyle dedi" diye karşılık vermesi üzerine İbn Sîrîn'in, "Ben sana Resûlullah'ın hadîsini

141 Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 509.
142 İbn Abdilber, *Câmi*, II, 32.
143 Dârimî, "Mukaddime", 23; Hatîb, *Şeref*, s. 74.
144 İbn Abdilber, *Câmi*, II, 137.
145 Dârimî, "Mukaddime", 17.
146 Hatîb, *Şeref*, s. 7; İbn Abdilber, *Câmi*, II, 277.
147 İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 29.
148 İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 34.

söylüyorum, sen kalkıp falan şöyle dedi diyorsun!"[149] diyerek çıkışması ve "Âlimler âsâra sarıldıkça doğru yolda olduklarını kabul ederlerdi"[150] demesi bu yaklaşımın yaklaşık ikinci asrın başlarından itibaren ekolleşmeye başladığını göstermektedir[151].

Nitekim İbn Sîrîn kendi görüşüyle hüküm vermez, sadece duyduğunu nakleder, Katâde b. Diâme ise (ö.118/736) otuz seneden beri kendi görüşüyle hüküm vermediğiyle övünürdü. Bir konuda ne düşündüğü sorulan Atâ, görüşünün din edinilmesinden endişe ettiğini belirtmiş, Şa'bî de "dinin, şahsî görüşünden daha üstün olduğu"nu ifade etmiştir. Şa'bî ayrıca "Kıyas yapmaktan sakının! Kıyas yapmayı kabul ederseniz haramı helâl, helâli haram yaparsınız. Ashâbtan size ulaşanlarla amel ediniz"[152] uyarısında bulunmuştur. Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683), kıyas yaptığında ayağının kayacağı endişesini taşımış[153], Saîd b. Cübeyr de (ö. 95/713) aynı gerekçeyle sorulan sorulara cevap vermekten kaçınmıştır.[154] Bu dönemde sorulan soruyu "bu konuda bilgim yok" demek suretiyle cevapsız bırakarak susmayı tercih eden birçok âlim bulunmaktaydı[155]. Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 107/725) "Siz bizim daha önce sormadıklarımızı soruyor, araştırmadıklarımızı araştırıyorsunuz"[156] diye çıkışmış, Urve b. Zübeyr (ö. 94/712) ise İsrâiloğulları'nın muhtelif milletlerden esir aldığı kadınların çocuklarının kendi görüşleriyle hüküm vermesi sonucu sapıttıklarını[157] belirtmiştir[158]. Bu durum ehl-i hadîsin gerekli olmadıkça re'y ve kıyasa başvurmadıklarına delâlet etmektedir. Evzâî'nin ehl-i re'y ve ehl-i hadîsi kastederek ehl-i Irak ve ehl-i Hicâz'dan söz etmesi,[159] bu iki ekolün yoğun oldukları merkezleri ve ikinci asrın ilk çeyreğinde iyice belirginleştiklerini göstermektedir.

149 Dârimî, "Mukaddime", 40.

150 İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 137.

151 Ehl-i hadîsin teşekkül süreci hakkında ayrıca bk. Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 44-57.

152 Dârimî, "Mukaddime", 17.

153 Dârimî, "Mukaddime", 22; İbn Abdilber, *Câmi*, II, 137.

154 Dârimî, "Mukaddime", 19.

155 Dârimî, "Mukaddime", 19.

156 Dârimî, "Mukaddime", 17.

157 Dârimî, "Mukaddime", 17.

158 İbn Mâce rivâyetinde bu bilgi Resûlullah'a nisbet edilmektedir. bk. İbnMâce, "Mukaddime", 8.

159 Hâkim, *Ma'rife*, s. 65.

Şahsî görüşlerin din edinileceği, kıyas yapmak suretiyle haramların helâlleştirileceği,[160] yabancı kültüre kapı aralanacağı ve hadîslerin devre dışı bırakılacağı endişelerini taşıyan Ehl-i hadîs, "dinin asârdan ibaret olduğu", "dinin re'ye değil nakle dayandığı" görüşünü savunmaktaydı.[161] Zira önceki milletler âsârı terkedip kendi görüşlerini esas aldıkları için helak olmuşlardı.[162] Havâric, Mürcie, Şîa, Mu'tezile gibi mezheplerin yanında genellikle İran kökenli Zerdüşt, Mani, Mazdek dinlerine mensup olan ve Abbâsîler devrinde Kûfe'yi merkez edinen zındıklık faaliyetlerinin bu anlayışın oluşmasında önemli etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira zındıklar Müslüman toplum içinden çıkmış olmalarına rağmen İslâm'ın Allah, peygamber ve ahiret inancı gibi temel kavramlarına karşı bu inançları eleştirmeye ve reddetmeye yönelik entelektüel bir görünüm arzetmekteydiler.[163] Bu dönemde İslâm toplumu siyasî ve kültürel olarak İran etkisine maruz kalmıştı. Nitekim devlet katında önemli mevkiler kazanan İran asıllı Bermekî ailesi, Hârûnurreşîd zamanında devletin en yüksek mevkisine kadar yükselebilmişti.[164] Başta İbnü'l-Mukaffâ (ö. 145/762) olmak üzere bazı kimseler diğer kültürlere ait kitaplar tercüme etmekte ve bu kültürlerin fikirlerini yaymaktaydı.

Ayrıca bu dönemde Kur'ân'la yetinerek hadîsi reddeden bazı fert ve gruplar da bulunmaktaydı.[165] Nitekim Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/748) "Hadîs rivâyet ettiğinde 'bize sadece Kur'ân'dan bahset' diye mukabele eden kimse hem sapıtmış hem de saptırmıştır"[166] uyarısı bu anlayışa sahip kişi veya grupların bulunduğunu göstermektedir.[167] Bütün bunlar ehl-i hadîsi dini korumanın ve olumsuz dış tesirleri etkisiz kılmanın en önemli şartının "hadîsleri rivâyet etmek" olduğu görüşünü benimsemeye sevketmiş, bu sebeple de onlar hayatlarını hadîs öğrenme ve öğretmeye tahsis etmişlerdi. Üçüncü asrın önemli cerh ve ta'dîl âlimi Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) "Bizim mezheb ve

160 İbn Abdilber, *Câmi*, II, 134.

161 Hatîb, *Şeref*, s. 6; İbn Abdilber, *Câmi*, II, 137; Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, s. 98, 104.

162 İbn Abdilber, *Câmi*, II, 137-138.

163 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, s. 11-12.

164 Hodgson, *İslâmın Serüveni*, I, 238-239, 249.

165 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 214-218.

166 Hatîb, *el-Kifâye*, s. 31.

167 İmam Şâfiî de ikinci asırda hadîsleri bütünüyle veya kısmen reddeden grupların bulunduğunu "Haberlerin Tamamını Reddedenler" (*el-Üm*, VII, 250) ve "Haber-i Hâssayı Reddedenler" (*a. g. e.*, VII, 254) olmak üzere iki ayrı başlıkta ele almaktadır.

tercihimiz Hz. Peygamber'e, ashabına ve tâbiîne ittiba etmektir"[168] açıklaması da bu durumu teyit etmektedir. Ehl-i hadîs, insanları hadîslere bağlanmaya teşvik etmeyi, Kur'ân ve Sünnet dışındakilere tutunmaktan sakındırmayı amaçlamaktaydı.

Ehl-i hadîs, genellikle sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu,[169] Kur'ân'ın sünnete müracaat etmeden doğru olarak anlaşılamayacağını[170] kabul etmekte, Hz. Peygamber ve sahâbeden rivâyetin bulunmadığı konularda konuşmayı ve yeni fikirler ortaya atmayı bid'at saymakta, her bid'atın bir sünneti yok edeceğini[171] düşünmekteydi. Ehl-i hadîse göre "*Sünnetime ve hidayet üzere olan halifelerin sünnetine sımsıkı sarılınız. Sonradan ortaya çıkan işlerden uzak durunuz. Çünkü sonradan ortaya çıkan her şey bid'at, her bid'at ise sapıklıktır*"[172] hadîsi buna delâlet etmekteydi. Aksi takdirde İsrailoğullarının başına gelen durum söz konusu olabilirdi. Nitekim onlara göre Hz. Peygamber "*İsrâiloğulları'nın durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan muvelledûn türeyinceye kadar normaldi. Bunlar türeyip kendi görüşleriyle hüküm vermeye başlayınca, hem kendileri dalâlete düştüler, hem de İsrâiloğulları'nı dalâlete düşürdüler*"[173] buyurmak suretiyle ümmetini uyarmıştı. Bu sebeple ehl-i hadîs, Kur'ân'ı re'yle yorumlamaktan kaçınmayı, hadîsleri mümkün olduğu kadar yoruma tabi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamayı ve aklî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmeyi temel prensip edinmişti.

Ehl-i hadîs, ilmî mesaisinde rivâyeti ve rivâyet keyfiyetini öncelemiştir. Ancak bazı hadîsçiler işi tamamen nakilciliğe dökmüş ve hadîsleri anlama yönünde bir gayret göstermemişlerdir.[174] Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, "Ehl-i hadîsin fıkhı azdır"[175] şeklindeki açıklaması; Süfyân b. Uyeyne'nin, ehl-i re'ye üstün gelebilmek için ehl-i hadîsi fıkıh öğrenmeye teşviki[176] ve önemli cerh ve ta'dîl

168 Zehebî, *Siyer*, XIII, 260.

169 Sünnetin de Kur'ân gibi vahiy kaynaklı olduğuna dair Hassân b. Atiyye'nin (ö. 120/737) açıklaması için bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 27; Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, s. 75.

170 Hatîb, *a.g.e.*, s. 28-31.

171 Süyûtî, *Savnu'l-mantık*, s. 58.

172 Ahmed b. Hanbel, IV, 126-127; İbn Mâce, "Mukaddime", 6; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim", 16.

173 İbn Mâce, "Mukaddime", 8; İbn Abdilber, *Câmi*, II, 136, 138.

174 Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, I, 4; Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 507.

175 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 329.

176 Hâkim, *Ma'rife*, s. 66.

âlimlerinden Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) ahkâm istinbatında başarılı olmayıp Ebû Hanîfe'nin ictihadına tabi olması[177] ehl-i hadîs'in, muhtevadan çok rivâyete önem verdiğini göstermektedir.

Ehl-i hadîs fakihleri, sahâbe veya daha sonraki âlimlerin amel ettikleri sahîh hadîsleri esas almakta, selefin terkinde ittifak ettiklerini ise "haklı bir gerekçeye dayandırarak terkettikleri" düşüncesiyle reddetmekteydi. Nitekim Ömer b. Abdülazîz'in "Sadece sizden öncekilerin görüşlerine uygun düşeni alın, zira onlar sizden daha çok bilgiliydiler"[178] açıklaması bu anlayışı ifade etmektedir.

Ehl-i hadîs genelde naslardan bağımsız re'ye, aklî istidlâllere ve kişisel yorumlara karşı çıkmaktaydı. Onlara göre re'y kişisel çıkarlara zemin hazırlamakta ve fertleri bid'ate düşürmekte, şahsî zanna dayandığı için kesin bilgi ifade etmemektedir.[179] Bu sebeple onlar, re'y taraftarlarını eleştirmekle kalmamış, onları sünnet düşmanı ve ehl-i bid'at olarak nitelendirmişlerdir.[180] Hadîsin, eskiden mi yoksa şimdi mi daha fazla olduğu sorusuna Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/748) "Bugün kelâm (re'y) fazla, dün ise hadîs daha fazlaydı"[181] diye cevap vermesi, Evzâî'nin (ö. 157/775) "Biz Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiğinden dolayı ayıplamıyoruz. Zira biz de re'y ile hüküm vermekteyiz. Biz onu, kendisine hadîs ulaştığı halde başka bir görüşle hadîse muhâlefet ettiğinden dolayı kınıyoruz"[182] ifadesi ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Onlar bid'atçı ve sapıktırlar, sünnete ve esere düşmandırlar, hadîsleri iptal edip Resûlullah'a karşı çıkarlar, Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünenleri imam ve onların dinini din edinirler. Onlar Resûlullah'ın hadîslerini, ashabının yolunu terkedip Ebû Hanîfe ve taraftarlarının yoluna tabi olmuşlardır"[183] sözleri, ehl-i hadîs'in Ebû Hanîfe'nin kullandığı yöntemin "hadîsi devre dışı bıraktığı" endişesini taşıdığını ve ehl-i re'ye bu sebeple karşı çıktığını göstermektedir. Ehl-i hadîs'in Ebû Hanîfe ve ekolüne karşı çıkmalarının bir başka sebebinin de Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/ 720) döneminde Medine'de sadece hadîs toplamak ve rivâyet etmekle meşgul olan muhaddislerin özellikle Irak fakihlerinden ellerindeki mevcut hadîslere aykırı düşen fetvalar işitmeleri olduğu anlaşılmaktadır. Onlar bu fetvaları işittikçe Ebû

177 Zehebî, *Tezkire*, I, 307; İbn Hacer, *Tehzib*, X, 450.

178 İbn Receb, *Fazlü ilmi's-selef*, s. 32.

179 İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 32, 33.

180 İbn Ebî Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 35; İbn Abdilber, *a. g. e.*, II, 135.

181 Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 159.

182 İbn Kuteybe, *Hadîs Müdafası*, s. 71.

183 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 35-36.

Hanîfe ekolünün hadîsi terkedip re'y ile hüküm verdikleri zannına kapılmaktaydılar.[184] Bişr b. Gıyâs, İbn Ebî Duâd gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunan ve akılcı bir ekol olarak bilinen Mu'tezile'ye mensup âlimlerin fıkıhta daha çok Hanefî Mezhebi'ne bağlı olmalarının da ehl-i hadîsin ehl-i re'y hakkında olumsuz düşünmesinde etkili olduğu bilinmektedir.[185]

Ehl-i hadîs re'y ve kıyası inkâr etmemekle birlikte ona nâdiren başvurmakta, zayıf bile olsa hadîsi re'ye tercih etmekte[186], hadîslerden başka sahâbe ve tâbiîn fetvalarını da delil olarak kullanmakta, hadîs ve esere hiçbir şeyi tercih etmemektedir. Onlara göre çok bilgili de olsa sahâbe ve tâbiîne muhalefet eden kimse dalâlettedir. Çünkü ashâbtan nakledilmeyen şey ilim değildir. Din insanlara açıklanmış olup onlara düşen ittibadır. Din Allah'tan gelmiştir ve insanların akıl ve re'ylerine bırakılmamıştır. Dinde tartışma da (cidâl) kelâm da bid'at olup kalpte şüphelerin artmasına ve hakikatin bilinmesine engeldir.[187] Bu sebeple İmam Mâlik kelâmdan hoşlanmadığını, bölgesindeki âlimlerin de aynı görüşte olduklarını haber vermiştir.[188] İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) "Kurtuluş kitap ve sünnete ittiba iledir. Dinde tartışmaya girmek haram, bundan uzak durmak kurtuluştur. Âlim kimse sabit bir "asl"a kıyas yapabilir. Kur'ân ve sünnetin yorumu sahîh rivâyetle çelişmez. Ashâbü'l-hevâ, ashâbü'r-re'y ve ehl-i kıyâsın sünneti terketmeleri, sünnetin onlara ağır gelmesindendir. Birbiriyle çelişen iki hadîs bilmiyorum. Ehl-i ilim, çelişkili rivâyet edilen hadîslerin farklı anlamlarının bulunduğunu bilmektedir. Selefin takip ettiği metot budur"[189] sözleri de aynı durumu ifade etmektedir. "Dinde Cidal ve Tartışmanın Zemmi" başlığı altında ehl-i hadîsin dinde cidâl ve tartışmadan kaçınmasının hadîslerden delillerini de zikreden Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî (ö. 360/970) şöyle demektedir: "Tâbiîn ve sonraki ilim ehli bu hadîsleri işittikleri zaman dinde cidâl ve tartışmaktan uzak durdular. Müslümanları da cidâl ve tartışma hususunda uyararak onları sünnetlere sarılmalarını, ashabın yolunu takip etmelerini emrettiler. Bu, hak yolunda olanların takip ettiği metottur."[190] Âcurrî daha sonra

184 Ehl-i hadîsin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği tenkitler ve bunların değerlendirilmesi için bk. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadîs Anlayışı*, s. 219-265.

185 Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 523.

186 Ahmed b. Hanbel'in bu hususta açıklaması için bk. Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, s. 98.

187 Bâzmûl, *el-İntisâr li-ehli'l-hadîs*, s. 88.

188 İbn Abdilber, *Câmi*, II, 95.

189 Bâzmûl, *a.g.e.*, s. 93.

190 Âcurrî, *eş-Şerîa*, s. 52.

Mâlik b. Enes, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Kâsım b. Sellâm ve daha başka âlimlerin de bu anlayışta olduklarını belirtmektedir.[191]

Dinde cidâl ve tartışmayı, ehl-i eser aleyhinde konuşmayı bid'at; hadîsçileri Haşviyye[192] diye isimlendirmeyi ise zındıklık alameti kabul eden ehl-i hadîs, bu özelliğe sahip kimselerle birlikte bulunmamak, onlarla konuşmamak, onlara buğzetmek gerektiği görüşündedir. Zira ehl-i bid'at Hz. Peygamber'in hadîslerini nakledenlere düşmanlık beslemekte, onları Haşviyye olarak isimlendirmekte ve cahillikle itham etmektedirler.[193] Nitekim Ahmed b. Sinân el-Kattân (ö. 256/869) "Dünyadaki her bid'at sahibi ehl-i hadîse düşmanlık besler, çünkü bir kimse bid'ata düştüğünde kalbinden hadîs sevgisi giderilir"[194] demiş, kendisine ashâb-ı hadîsi karalayan biri hatırlatıldığında Ahmed b. Hanbel'in o kimsenin zındıklığına hükmettiğini de sözlerine eklemiştir.[195]

İmam Müslim'in de ifade ettiği gibi hadîslerin sahîh ve zayıfını ayırt etmek ehl-i hadîsin ihtisas alanıdır. Çünkü onlar dinî anlayışlarını Hz. Peygamber döneminden itibaren nakledile gelen sünnet ve âsâra dayandırmakta ve bunları diğer ekollerden daha iyi bilmektedirler. Onlar, râviler hakkındaki bilgileriyle de diğer ekollerden ileri seviyededirler.[196]

Sonuç itibariyle ehl-i hadîs; doğru İslâm anlayışının, rivâyetlerden ve onların zahirî yorumundan elde edilebileceği görüşünü benimseyen bir ekoldür. İtikad alanında "Kitâbü's-sünne", "Kitâbü'l-îman" ile fıkıhla ilgili "Kitâbü's-sünen" ve "el-Câmi'" isimleriyle telif ettikleri eserler onların rivâyetlere dayalı ve zahiri yorumu benimseyen İslâm anlayışlarını ortaya koyan çalışmalarıdır.

b. Ehl-i re'y

"Re'y taraftarı kimse" anlamına gelen ehl-i re'y veya ashâbü'r-re'y terimi, yaklaşık olarak hicrî ikinci asrın başlarından itibaren Kûfe merkezli fıkıh taraftarlarını ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Hâkim unsur Müslüman

191 *a. g. e.*, s. 58.

192 Haşviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen isimdir (bk. Yurdagür, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426).

193 Sâbûnî, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, s. 298-299, 304.

194 Hâkim, *Ma'rife*, s. 4.

195 *a. y.*

196 Müslim, *Kitabü't-Temyiz*, s. 218.

Araplar olmakla birlikte Kûfe halkı Mecûsî, Mazdeist, Maniheist, Yahudi ve Hıristiyanlardan meydana gelen zımmîler ile İslâm'ı kabul etmiş gayri Arap mevâlîlerden teşekkül etmekteydi[197]. Ayrıca Kûfe hadis rivâyeti ve yaşayan sünnet açısından Hicaz bölgesi kadar zengin olmadığı gibi karşılaşılan ve cevaplandırılması gereken meseleler de çok ve çeşitliydi. Bu durum re'yle hüküm vermeyi zorunlu kılmaktaydı. Irak ekolü bu metodu başarılı bir şekilde kullanmalarından dolayı ehl-i re'y olarak isimlendirilmişlerdir. Sahâbe ve tâbiîn döneminde "Irak ekolü" veya "Iraklılar" olarak anılırken İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714) sonra ehl-i re'y diye anılmaya başlamışlardır.

Kûfe ekolünün kuruluşunda, Kur'ân ve Sünnet bilgilerinin yanı sıra re'y ve ictihadlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un etkin bir role sahip olduğu bilinmektedir. Ehl-i re'y'in tâbiîn neslindeki temsilcisi İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) görüşlerinin, öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye intikal etmesiyle ve onun öğrencilerinin de katkılarıyla ekolleştiği kabul edilir.[198] Sahâbe ve tâbiîn döneminde Medine ve Kûfe merkezli Hicazlılar-Iraklılar şeklinde kendini gösteren fıkhî gruplaşma, hicrî ikinci yüzyıldan itibaren daha çok "ehl-i hadîs" ve "ehl-i re'y" diye anılmaya başlamış ve bu durum asırlar boyunca devam etmiştir. Başlangıçta sözü edilen iki grup arasında hoca, çevre ve dinî bilgi kaynakları açısından farklılık mevcutken, yaklaşık ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren hadîs ve re'yle ilgili prensip ve anlayış farklılıkları da belirginleşmeye, buna bağlı olarak farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır.[199]

Hicrî ikinci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Kûfe'de oluşan ehl-i re'y'in Medine merkezli ehl-i hadîs'ten en önemli farkı, meselelerin çözümünde re'ye daha fazla yer vermesi ve re'y ile hüküm vermeyi farazî meseleleri de kapsayacak şekilde geliştirip sistemleştirmesiydi. Nitekim bir talebesinin "Bir takım kimseler gördüm. Onlar, 'Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber'in ashabı bu konulara girmedi, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir,' demektedir." diye haber vermesi üzerine Ebû Hanîfe (ö. 150/767) "Onlar sana 'Hz. Peygamber'in ashabı için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?' dediklerinde, 'evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de olurdu' diye cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız aynı değildir" şeklinde

197 Söylemez, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe*, s. 158, 161, 281, 292-294.

198 Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521.

199 Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 508-511.

karşılık vermiştir.[200] Bu durum Hz. Peygamber ve sahâbeden rivâyetin olmadığı veya bulunmadığı konularda susmayı tercih edenlerin bulunduğunu, ehl-i re'y'in imamı Ebû Hanîfe'nin ise ashâb dönemindeki şartların farklı olduğunu ve nas bulunmayan hususlarda yeni çözümler bulmak gerektiği görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Ebû Hanîfe, Basralı âlim Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta "Bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi sünnettir"[201] tavsiyesinde bulunarak öğrenilmesi ve öğretilmesi gereken en önemli bilginin sünnet olduğunu belirtmiştir. Ancak o, hadîslerin sıhhatini tesbitte ihtiyatlı davranmakta ve râvilerinin güvenilirliğiyle yetinmeyerek onu Kur'ân'a arzetmekteydi. Bir talebesinin Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar güvenilir râviler yoluyla nakledilen bir hadîsi kabul etmemesi durumunda râvilerin de kendisini Hz. Peygamber'in hadîsini tekzip etmekle suçlayacaklarını hatırlatması üzerine Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Tekzip etmek ancak "Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum" diyen kimsenin yalanlamasıdır. Bir kimse "Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye îman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, Kur'ân'a da muhalefet etmedi" derse, bu söz o kimsenin Hz. Peygamber'i ve Kur'ân-ı Kerîm'i tasdik etmesi; Allah'ın Resûlünü, Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer Hz. Peygamber, Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursaydı Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilir: "وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ *Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı.*"[202] Allah'ın Peygamber'i, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivâyet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir. Şu halde Kur'ân'ı Kerîm'in hilâfına Hz. Peygamber'den hadîs nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Resûlullah'ı reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis Hz. Peygamber adına bâtılı rivâyet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye yöneliktir. Hz. Peygamber'in söylediğini duyduğumuz/ duymadığımız her şey can baş üstünedir. Biz onların hepsine îman ettik, onların Allah'ın Resûlü'nün söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz. Keza Hz. Peygamber'in Allah'ın yasakladığı bir şeyi emretmediğine, Allah'ın kullarına ulaştırılmasını emrettiği bir şeye de mâni olmadığına şahitlik ederiz. O hiçbir şeyi Allah'ın tavsif ettiğinden başka şekilde

200 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 10.

201 Ebû Hanîfe, *er-Risâle*, s. 68.

202 el-Hâkka 69/44-47.

tavsif etmez. Yine şehâdet ederiz ki o bütün işlerde Allah'ın emrine muvâfakat etmiş, ortaya hiçbir bid'at koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de, Allah'a isnat etmemiştir. Bunun için Allah مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ *"Kim Resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur"*[203] buyurmaktadır.[204]

Hadîslerin sıhhatini tespit edebilmek için Kur'ân'a arz edilmesi konusunda Ebû Yûsuf'un açıklaması ise şöyledir: "Rivâyetler çoğaldıkça, bilinmeyen, fıkıh ehlinin bilmediği, Kitaba ve Sünnet'e uygun olmayan rivâyetler ortaya çıkar. Şâz (âlimlerin bilmediği) hadîslerden sakın! Hadîsçilerin ve fakihlerin bildikleri ile, Kitap ve Sünnet'e uygun olanları al, diğerlerini buna göre değerlendir. Çünkü Kur'ân'a aykırı olan, Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş dahi olsa ondan değildir."[205] Böylece başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere ehl-i re'y, hadîsleri kabul, başka bir ifadeyle sıhhatini tespit etmek için Kur'ân'a arz metodunu gerekli görmekteydi.

Ehl-i re'y'in en önemli temsilcisi Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen açıklaması dışında hadîsleri kabulde hangi şartları esas aldığına dair kendisinden herhangi bir bilgi nakledilmemiştir. Ancak daha sonra onun amel ettiği veya terkettiği hadîslerden hareketle kullandığı prensipler tespit edilmiştir. Buna göre rivâyet edilen haber-i vâhid dinin temel kaynaklarından elde edilen usullere, meşhur ve ma'rûf sünnete aykırı veya umûmü'l-belvâ[206] bir konuda ise reddedilmelidir.[207]

c. Mu'tezile

Henüz kavramlaşmadan önce, iç savaşlara katılmayan ve bir köşeye çekilen tarafsızlar grubu da Mu'tezile olarak anılmaktaydı.[208] Ancak ilk Kaderî ve Cehmî görüşlerin Mu'tezile tarafından benimsenmesinden dolayı özellikle ricâl kitaplarında Kaderiyye ve Cehmiyye olarak da isimlendirilen[209] Mu'tezile'nin ortaya çıkışı genel kabule göre[210], ilk dönem Müslümanları arasında meydana gelen savaşlardan sonra zuhur eden büyük günah işleyen kimsenin (mürtekibü'l-kebîre) dinî durumu konusundaki tartışmalardan sonradır.

---

203 en-Nisâ 4/80.

204 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 24-25.

205 Ebû Yusuf, *er-Red*, s. 31-32.

206 Umûmü'l-belvâ, genel olarak bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı varsayılan hususlardır.

207 Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadîs Anlayışı*, s. 171-172.

208 Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 32.

209 Hansu, *Mu'tezile'nin Hadîs Anlayışı*, s. 52, 54, 59, 61.

210 Mu'tezile'nin ortaya çıkışı hakkında ileri sürülen farklı görüşler için bk. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 146-162; Hansu, *a. g. e.*, s. 41-52.

Söz konusu savaşlarda ölen ve öldürülenlerin dünya ve ahiretteki durumları hakkında farklı görüşler ileri sürülmekteydi. Konunun Hasan-ı Basrî'nin meclisinde tartışılması esnasında Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) yeni bir görüş ortaya atarak büyük günah işleyenin kâfir, mümin veya münafık olarak isimlendirilemeyeceğini, böyle bir kişinin küfürle iman arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) olduğunu, tevbe etmeden ölürse cehennemde ebedî olarak kalacağı görüşünü ileri sürdü.[211] Daha sonra Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) onunla aynı görüşü savunmaya başladı ve böylece Mu'tezile'nin temeli atılmış oldu.

Şîa ve Havâric siyasî olaylar sonucu ortaya çıkarken Mu'tezile tamamen fikrî bir hareket olarak doğmuştur. Fetihler sonucu Müslümanların çeşitli inanç ve kültüre sahip milletlerle karşılaşmasıyla İslâm dinine yönelik eleştiriler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde Mu'tezile, Allah'ı ve Peygamberi inkâr edenlere, Seneviyye, Yahudi, Hıristiyan, Sâbie ve çeşitli ateist gruplara karşı İslâm dinini ikna edici aklî delillerle savunmuş, bunların görüşlerini aynı metotla reddetmiştir. Mu'tezilî âlim Câhız (ö. 255/869) nübüvvet konusunda yazdığı kitabı sebebiyle hadîs âlimi Zehebî (ö. 748/1348) tarafından rahmetle anılırken, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) aynı konuda yazdığı *Tesbîtü delâili'n-nübüvve* isimli eserindeki güçlü delil ve üslûbundan dolayı övülmüştür.[212]

Emevîler devrinde Basra'da ortaya çıkan Mu'tezile, Halife Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik (227-232/842-847) dönemlerinde en parlak devrini yaşamıştır. Özellikle İbn Ebî Duâd'ın (ö. 240/854) bu üç Abbasî halifesi üzerindeki geniş nüfuzunun yanı sıra başkadılık görevinde de bulunması, Mu'tezile'nin resmî mezhep haline gelmesini ve sarayın görüşünü belirleyen bir güç olmasını sağlamıştır. Bu dönemde Basra ekolüne nisbetle felsefeden daha çok etkilenen Bağdat Mu'tezilesi halifeler nezdinde itibar kazanarak kendi görüşlerini devletin resmî mezhebi haline getirmiştir[213]. "Kişilerin aklî tefekkürlerinden daha lezzetli bir şey yoktur"[214] diyerek akla verdiği önemi belirten, aynı zamanda hadîs öğrenip rivâyet etmesiyle de tanınan Me'mûn[215] Mu'tezile'nin ortaya attığı Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini

211 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 137-138.

212 Kevserî, "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış" (trc. Seyit Bahçıvan), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12 (2001), s. 45-46.

213 Gimaret, "Mu'tezile", *EI*^{2} (İng.), VII, 784; Yavuz, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 431.

214 Zehebî, *Siyer*, X, 282.

215 Halife Me'mûn'un hadîs ilmine olan ilgisi ve hadîs öğrenip rivâyette bulunduğuna dair bk. Sakallı,"Halife Me'mun ve Hadîsçilerle Olan Münasebetleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1989), s. 264-270.

benimseyerek İbn Ebî Duâd'ın kışkırtmaları ile bütün Müslümanları bu fikri kabule zorlamıştır. Nitekim o Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ile Hâris b. Miskîn (ö. 250/864) başta olmak üzere, "Kur'ân Allah kelâmıdır" diyerek bu görüşü benimsemeyen âlimlere baskı uygulayıp onları hapse mahkum etmiş, aynı uygulama Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsik (ö. 232/846) dönemlerinde de devam etmiştir. Ancak âlimlere yapılan baskılar sonucu oluşan tepkiyi azaltmak durumunda kalan Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde Mu'tezile devlet desteğini kaybetmeye başlamıştır. Zira Mütevekkil, Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili tartışmaları yasaklamıştır.[216] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) ayrılmasıyla Mu'tezile gücünü iyice kaybetmiş ve Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) Büveyhî veziri olmasıyla elde ettiği devlet desteğiyle bir süre tekrar güçlenmişse de özellikle Bâkıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yönelttikleri tenkitler sonucunda zayıflayarak zamanla gücünü tamamen yitirmiştir. Mu'tezile'nin temel prensipleri, Allah'ın yaratılmışlara ait her türlü sıfattan tenzihi ile âdil olma sıfatını ihlâl eden anlayışları reddetmeyi amaçlamakta ve bu iki gaye etrafında şekillenmektedir.

Allah'ın zâtı ve sıfatlarında birliğini ve yaratılmışlardan hiçbirinin ona ortak olmadığını ifade eden tevhit, Mu'tezile'nin fikirlerinin temelini teşkil eden en önemli prensiptir. Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) ve Allah'ın ahirette görülmesi (rü'yetullah) konularını bu temel prensip çerçevesinde ele almaktadır. Tevhit ve adalet prensiplerine verdikleri önem sebebiyle Mu'tezile *ehlü't-tevhîd ve'l-adl* olarak da isimlendirilmiştir. Büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kâfir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehenneme gideceği fakat cezasının daha hafif olacağı anlamına gelen *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşü, Mu'tezile'nin en önemli prensipleri arasında yer alır. İyilik yapanları ödüllendireceğini vadeden Allah'ın bu sözünden asla dönmeyeceği ve mükâfatını vereceği; günah işleyenleri, kötülük ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın bu tehdidinden dönmeyeceği anlamına gelen *va'd ve'l-vaîd* Mu'tezile'nin ikinci önemli prensibidir. Şerrin, kötülüğün giderilebilmesi, fesadın yok edilebilmesi için kalple, lisanla ve elle mücadele etmek, kısaca iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak mânasındaki *emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker*[217] prensibi, Mu'tezilî âlimlerin usulden sayılması konusunda ittifak

216 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 372.

217 Bu prensibin önceleri zulme karşı koyma ve adaletsiz idarecilere isyan anlamında siyasî, daha sonraları ise iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî mânada kullanıldığına dair bk. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 67-75.

ettikleri bir hususturu. Allah'ın fiillerinde insanlara hür irade verdiği ve bunun sonucunda oluşan eylemlerine göre onları ödüllendirip cezalandıracağını, O'nun her hususta adalet ilkesine uyduğunu ifade eden *adalet* anlayışı da Mu'tezile'nin bir başka önemli prensibidir. Söz konusu beş prensip Mu'tezile'nin bütün konularda temel kabul ettiği ve kendilerini başkalarından ayıran hususlardır.[218]

Mu'tezile iman konularında bile aklı kullanan, imana akla uygun bir anlam verme girişiminde bulunan ve her şeyin akılla halledilebileceğini savunan akılcı bir ekoldür.[219]

Sünnetin gerekliliği ve delil oluşu hususunda Mu'tezile âlimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Sünnet koyma yetkisi Resûlullah'a aittir. Allah ona sünnet koyma yetkisi vermiştir. Mu'tezileye göre sahâbe ve tâbiîn uygulamaları sünnet olarak kabul edilemez. Sünnet Hz. Peygamber'in yaptığı ve insanların uymasını istediği davranışları ve yerine getirilmesini istediği emirleridir. Bir davranışın sünnet olabilmesi, Hz. Peygamber'e ait olduğunun icmâ ile tespiti ve dinî bir nitelik taşıması şartlarına bağlıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e ait olduğu hususunda ihtilâf edilenlerle dinî nitelik taşımayan haberler sünnet kabul edilmemektedir.[220]

Sünneti bize ulaştıran rivâyetleri güvenilirlikleri ve delil olmaları açısından hâs (haber-i hâs) ve âm (haber-i âm) şeklinde iki kısma ayıran Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ hüccet olabilecek haberi, "Üzerinde anlaşma, yazıyla iletişim ve ittifak mümkün olmayan her haber hüccettir. Bu şartları taşımayan haberler ise reddedilir"[221] şeklinde tanımlamaktadır. Câhız'a göre de delil olabilecek hadîs, aslında kasıt ve yalanın bulunmadığı hadîstir. Birbirleriyle karşılaşmamış, yazışmamış kimselerin farklı sebeplerden dolayı aynı anlamı ifade eden haberi nakletmeleri ve kendilerinden de aynı şekilde nakledilmesi şeklinde gelen haberler kesin bilgi ifade ederler.[222] İlk dönem Mu'tezilî âlimleri tarafından belirlenen delil (hüccet) olabilecek haberin söz konusu şartları, Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Murtezâ gibi son dönem âlimleri tarafından da benimsenmekte ve bazı şartlar ilâve edilerek mütevâtir terimiyle ifade edilmektedir.

---

218 Mu'tezile'nin söz konusu esasları hakkında bk. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 50-92; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 162-168.

219 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 67; Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", *AÜİFD*, XVI (1970) s. 108.

220 Hansu, *Mu'tezile'nin Hadîs Anlayışı*, s. 106-109.

221 Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 234.

222 Câhiz, *el-Osmâniyye*, s. 116.

Doğru veya yanlış olma ihtimali taşıyan ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan mânasında kullanılan haber-i vâhid, Mu'tezile'ye göre kesin bilgi ifade etmemektedir. Amr b. Ubeyd, sübût açısından güvenilir olmadığı gerekçesiyle haber-i vâhide bilgi kaynağı nazarıyla bakılamayacağı görüşündedir. İnanç esasları zanna dayalı olamaz ve sadece kesin delillerle belirlenebilir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre tek râviye dayandığından haber-i vâhidin yalan ve yanlış olma ihtimali vardır. Ancak güvenilir, adalet ve zabt sahibi râvilerin Kur'ân'a aykırı olmayan rivâyetleri amelî konularda kabul edilebilir. Zan ifade etmeleri sebebiyle bu tür haberlerin naklinde kesinlik belirten lafızlar yerine "Resûlullah'tan şöyle rivâyet edilir" gibi ihtimal bildiren ifadeler kullanılmalıdır.[223] Nazzâm dışındaki Mu'tezile âlimlerine göre haber-i vâhid zannî bilgi ifade etmekte, bu sebeple de akâid konularında delil olarak kullanılamamaktadır.[224] Hayyât (ö. 300/913), *er-Red alâ men esbete habere'l-vâhid* isimli eserini ehl-i hadîs'in görüşünü reddetmek ve Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşünü savunmak amacıyla kaleme almıştır.[225]

Mu'tezile, haber-i vâhidin sıhhatinin hem isnad hem de metin tenkidi ile belirleneceği kanaatindedir. Hadîsin sahîh olabilmesi için isnadının güvenilir olması gerekmektedir. Güvenilir isnadın temel şartı ise, isnadın büyük günah işlemeyen, şahsiyetini zedeleyen davranışlardan uzak duran zabt sahibi râvilerden meydana gelmesidir.[226] Ancak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf haber-i vâhidin delil olabilmesi için her nesilden en az dört râvi tarafından rivâyet edilmesini şart koşmuştur.

Mu'tezile, hadîsin sıhhatini tespitte isnadın güvenilir olmasını gerekli görmekle birlikte öncelikle ve çoğunlukla muhteva tenkidine önem vermektedir. Mu'tezile âlimleri, hadîslerin isnadından çok metnine önem vermiş ve hadîsin sahîh olması için muhteva tenkidine daha çok ehemmiyet vermişlerdir.[227] Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî akla aykırı haberin kabul edilemiyeceği,[228] Kâdî Abdülcebbâr da akla aykırı haberin reddedileceği ancak akla uygun rivâyetlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunun söylenebileceği görüşündedir.[229]

223 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 383-384.

224 Mu'tezile'nin haber-i vâhid konusundaki görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, s. 769-770; Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 353; Hansu, *Mu'tezile'nin Hadîs Anlayışı*, s. 138-142.

225 Gölcük, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin", *DİA*, XVII, 104.

226 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 608.

227 Câhiz, *Resâil*, I, 287.

228 Ebü'l-Hüseyin Basrî, *a. g. e.*, II, 549.

229 Ebü'l-Hüseyin Basrî, *a. g. e.*, II, 549; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 770.

Mu'tezile âlimleri, hadîsin sahîh kabul edilebilmesi için muhtevasının; Kur'ân'a, mütevâtir sünnete, icmâya, sahâbe uygulamasına ve akla aykırı olmaması, geneli ilgilendiren (umumü'l-belvâ) konularla ilgili olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[230]

d. Şia

Hz. Ali'nin 40 (661) yılında bir Hâricî tarafından şehid edilmesinden sonra Muâviye, Suriye halkından "emîru'l-mü'minîn" ünvanıyla biat almıştı. Hz. Hasan'ın Müslüman kanının dökülmesini istemeyerek hilâfet mücadelesinden vazgeçerek 41 (661) yılında biat etmesiyle Muâviye, İslâm dünyasının tamamını hakimiyeti altına almıştı. Emevîler, Hz. Peygamber'in kurduğu istişare temeline dayalı, ehliyeti esas alan hilâfet müessesesini saltanata dönüştürmüştü. Buna karşı mücadele eden Şiî, Zübeyrî ve Hâricîler siyasî muhalefete devam ettiler. Yezîd'in halifeliğini tanımayan Hz. Hüseyin ve beraberindekiler 61 (680) yılında hunharca şehid edildi. Bu hâdise, Şiîliği siyâsî bir taraftarlık olmaktan çıkarıp hilâfetin Hz. Ali evladının hakkı olduğu inancını bir nas olarak kabul eden siyasî ve dinî bir grup haline getirdi.

Şia, ehl-i beyt mensuplarının günah işlemekten korunmuş (mâsum) oldukları ve Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir imamın özel bilgilere sahip olduğu görüşündedir. Bu sebeple onlara itaat eden Hz. Peygamber'e itaat etmiş olur, onları seven Allah'a ibadet etmiş sayılır.[231] Şia'nın bu yaklaşımı hadîs anlayışının da esasını teşkil eder. Şia'ya göre mâsum imamlar vahiy almasalar da ilham yoluyla özel bilgiye sahiptirler. Bu sebeple onlar, imamların söz, fiil ve takrirlerini de sünnet saymışlardır. Ancak buna genel mânasıyla sünnet adını vermekle birlikte, daha çok *ahbâr* tabirini kullanmışlardır. Onlara göre imâmet nübüvvetin devamı olarak kabul edildiği için, delil olma bakımından Hz. Peygamber'in sünnetiyle "imamların ahbârı" arasında herhangi bir fark yoktur. Dolasıyla İmâmiyye'ye göre geniş anlamıyla sünnet, mâsum'dan yani Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirler mânasına gelmektedir.[232]

Şia'nın hadîsle ilgili farklı yaklaşımlarından biri de *ashâbu'l-icmâ'* anlayışıdır. Buna göre her nesilde altışar kişiden oluşan ve üç grupta toplanan on sekiz kişilik âlimler grubu[233], sahîh hadîs kaynaklarını oluşturmakta ve bunla-

230 Hansu, *Mu'tezile'nin Hadîs Anlayışı*, s. 131-135.

231 Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, 499.

232 Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*, s. 52.

233 Ashâbu'l-icmâ'ı oluşturan on sekiz kişi için bk. Ünalan, *Şia'da Hadîs Usûlü*, s. 79-80.

ra dayanan hadîslerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bunlardan birinin rivâyet ettiği hadîs, onunla mâsum arasındaki râvi zincirinin güvenilirliğine bakılmaksızın sahîh kabul edilmektedir. Bu durum تصح ما يصح عنهم (tasıhhu mâ yesıhhu anhüm: onlardan gelen hadîslerin sahîh kabul edilmesi gerekir) tabiriyle ifade edilmektedir. Bu anlayış, *ashâbu'l-icmâ*'ın zayıf hadîs rivâyet etmedikleri, yanlış bilgi vermedikleri ve güvenilirliğin en üst seviyesinde bulundukları esasına dayanmaktadır.[234]

Ehl-i beyte mensup sahâbîlerden gelmeyen rivâyetlerin güvenilir kabul edilemeyeceği görüşü de Şia'nın temel görüşlerinden biridir. Zira Şia'ya göre sahâbenin çoğu yalancı, münâfık hatta mürteddir. Mâsum imamlardan Ca'fer es-Sâdık, sahâbenin Hz. Peygamber hakkında doğru söylediğini belirtmesine rağmen Şia, sadece Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir gibi belirli sahâbîleri güvenilir kabul etmektedir.[235] Bu durum Şia'nın ehl-i hadîs anlayışını önemli ölçüde devre dışı bıraktığını, ehl-i hadîs ile birbirlerini karşılıklı olarak dışlayıcı bir tavır sergilediklerini göstermektedir. Söz konusu iki ekolün çok farklı yaklaşımlar sergilemeleri sebebiyle hadîsler konusunda karşılıklı tartışmak yerine birbirlerini dışlayıcı bir uslüp benimsedikleri söylenebilir.

e. Ehl-i zühd ve tasavvuf

Kur'ân'ın; dünya hayatının geçiciliği, onun oyun ve eğlenceden ibaret olduğu, ahiretin ebediliği hususlarındaki uyarıları ile Hz. Peygamber'in yaşadığı zühd hayatı, İslâm toplumunda sahâbeden itibaren özellikle dünyaya değer vermeyen, nefsi "yaratılmış her türlü bağdan koparan", başka bir ifadeyle zühd anlayışını benimsemeleriyle öne çıkan Müslümanların bulunmasını sağlamıştır. Bu anlayış yaklaşık hicrî ikinci asrın sonlarına kadar geçen sürede bazı fertlerin zühd hayatını tercih ettikleri bir dönem ve "zühd hareketi" olarak isimlendirilmektedir. Bu hareketin hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren bir ilmi disiplin şeklinde İslâm toplumunda yerini almasıyla "tasavvuf dönemi" başlamıştır. Tasavvuf hareketi hicrî altıncı asırdan itibaren ise "tarikat dönemi" olarak devam etmiştir.

Ehl-i zühd ve tasavvufun hadîs anlayışını "zühd hareketi" ve "tasavvuf dönemi" şeklinde iki ayrı dönem olarak incelemek gerekmektedir. Zühd hareketi hadîs tarihi açısından rivâyet döneminde ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'i

234 Şia'da ashâbu'l-icmâ ile ilgili genel yaklaşım bu olmakla birlikte farklı görüşler de bulunmaktadır. Bu konuda bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiası'na göre Cerh ve Ta'dîl*, s. 266-269; Ünalan, *a.g.e.*, s. 77-78.

235 Kandemir, "Hadîs", *DİA*, XV, 40.

kendilerine örnek aldıklarını ifade eden sûfiler arasında bu dönemde hadîs rivâyet edenler bulunmaktadır. Ancak ibadetler ile diğer dinî vazifelere engel olacağı ve benzeri düşüncelerle bu dönemde genellikle sûfîler hadîs rivâyetiyle meşgul olmayı doğru bulmamışlardır.[236] Bu dönemin zahidleri, hadîs âlimlerinin râvilerin hadîs rivâyetine ehliyetlerini tespit amacıyla yaptıkları cerh-ta'dîl faaliyetini de gıybet olarak nitelemişlerdir.[237]

Sufîler, hadîsle rivâyet için değil öğüt almak ve amel etmek amacıyla meşgul oldukları için isnada önem vermemişlerdir. Ayrıca onlar aynı gerekçelerle hadîsleri eserlerinde mâna ile rivâyet etmişlerdir.[238]

Hicrî üçüncü asırdan itibaren ise zühd hareketinden tasavvuf dönemine geçildi. Bu dönemde sûfîler kalbi arındırarak kendilerinden başkasının anlayamayacağı gaybî mânâları keşfedebileceklerini ve tasavvufun sırlar ilmi olduğunu iddia ettiler. Onlara göre keşf, müşâhede ve ilham yoluyla elde ettikleri ve *ma'rifet* olarak isimlendirdikleri bilgi, akıl-nakil ve öğrenme vasıtalarıyla elde edilen ilimden üstündür.[239] Bu anlayış onları akıl ve nakil ile elde edilen bilgiden çok kendi yöntemleri olan keşf ve benzeri yollarla bilgi edinmeye yönlendirmiştir. Dolayısıyla nakille elde edilen bilgiler tasavvuf ehli için birinci derecede önem arzetmemektedir. Üstelik onlar hadîsleri nakille değil keşf, rüya ve ilham yollarıyla doğrudan Hz. Peygamber'den alabileceklerini ileri sürmekteydiler. Hadîslerin sıhhatini tespitteki yöntem farklılıkları da keşf ve benzeri yollarla elde edilen bilgileri belirleyici kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.

İlk zamanlarda belirginleşen ehl-i tasavvufun bu anlayışı daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Nitekim önde gelen mutasavvıflardan Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), "Hadîsçilerin zayıf kabul ettiği bazı kimseler âhiret âlimlerinden ve marifet ehlindendir. Onların hadîs rivâyetinde kendilerine özgü metotları vardır. Bu durumda hadîsçilerin onlar hakkındaki açıklamaları kendi aleyhlerinde bir delildir"[240] açıklaması da bu durumu teyit etmektedir. Tasavvuf

236 Sûfîlerin hadîs rivâyetiyle meşgul olmamalarının sebepleri hakkında bk. Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, s. 135-155.

237 Aydınlı, a.g.e., s. 115-116.

238 Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, s. 34-40.

239 Tasavvufun dönemleri ve bilgi kaynağı olarak keşfi tercih etmeleri hakkında bk. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, s. 32-37; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 161-166.

240 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, 300.

kitaplarında zikredilen, "Bu hadîs keşfen sahîh naklen sabit değildir"[241] ifadesi de onların hadîslerin nakille değil keşf, rüya ve ilham yollarıyla doğrudan Hz. Peygamber'den alınabileceği hususundaki görüşlerini belirtmektedir.

Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/922) ve Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi bazı tasavvuf ehli, "her güzel ve hikmetli söz Hz. Peygamber'in söylediğidir" şeklinde bir prensibi benimsemiş ve buna delil olacak rivâyetlerde bulunmuşlardır.[242] Buna göre kelâm-ı kibar, hikmetli veya güzel bir söz, her ne kadar başkalarına ait de olsa, onu veya onun aslını mutlaka Hz. Peygamber söylemiştir.[243]

Ekoller ve ekoller arası ilişkiler hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir:

Sözü edilen ekoller, Kitap ve Sünnet'in İslâm'ın temel kaynakları olmasında ittifak etmektedir. Ancak ehl-i hadîs menkul eseri, akla ve kıyasa tercih ederken ehl-i re'y ve Mu'tezile akla nakilden daha çok güvenmektedir. Ehl-i re'y ile Mu'tezile hadîsin sıhhatini tesbitte metin tenkidine, ehl-i hadîs ise isnad tenkidine öncelik vermektedir. Şia ehl-i beyte mensup olmayan sahâbîlerin rivâyetlerini dikkate almamakla hadîslerin çoğunu kabul etmemektedir. Ehl-i tasavvuf akıl ve nakilden çok kendi yöntemleri olan keşf ve benzeri yollarla bilgi edinmeyi önemsemişlerdir.

D. HİCRÎ BİRİNCİ VE İKİNCİ ASIRLARIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Sahâbe, tabiîn ve tebe-i tâbiîn olmak üzere ilk üç neslin belirleyici olduğu ilk iki asır, hadîs tarihi açısından doğuş dönemi özelliğini taşımaktadır. Hicrî birinci asır şifahî rivâyetin hakim olduğu, sistematik rivâyetin bulunmadığı bir devredir. Sahâbe ve tabiîn nesillerinin belirleyici olduğu bu dönemde uydurma hadîslerin ortaya çıkması üzerine isnad uygulaması ve cerh-ta'dîl faaliyetine başlanmıştır. Ancak her iki faaliyet de henüz sistematik ve yaygın değildir.

Hicrî ikinci asırda yazılı rivâyete geçilmiştir. Ancak Arap yazısının henüz yeterli seviyede bulunmaması bir takım problemlere sebep olmuştur. Bu asırda bir taraftan yazılı rivâyete geçilirken diğer taraftan yazıdan kaynaklanan problemleri çözmek üzere hadîs eğitim ve öğretim metotları ile rivâyet lafızları geliştirilmiştir. İsnad uygulaması yaygınlaşmaya devam etmiş, cerh-ta'dîl faaliyetleri de artmıştır.

241 İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 744.

242 Hakîm et-Tirmizî'nin bu prensibe delil olarak naklettiği hadîs ve konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadîs Usûlü*, s. 155-159.

243 Sûfîlerin hadis meseleleri hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, s. 207-240.

Ayrıca ikinci asırda yukarıda söz konusu edilen ekollerin hadîsle ilgili farklı yaklaşımları da belirginleşmiştir. Bu asırda ekoller tarafından ihtiyaç duyulan hadîs usûlüyle ilgili kurallar belirlenmiş ancak bunlar henüz sistematik ve yazılı hale getirilmemiştir. Semâ ve kırâat meclislerinde isnad, metin, râviler hakkında cerh-ta'dîl açıklamaları yapılmakla birlikte bunlar da yazılı hale getirilmemiştir.

II. HİCRÎ ÜÇÜNCÜ ASIR

Hicrî üçüncü asır, İslâm düşünce tarihi açısından en yoğun fikrî tartışmaların olduğu bir dönemdir. Bu dönemdeki ehl-i hadîs, Mu'tezile ve ehl-i re'y arasındaki tartışmalar hadîs tarihi açısından önem arzetmektedir.

Hadîs tarihi açısından hicrî üçüncü asır gelişme dönemi olarak nitelendirilebilir. Zira söz konusu asırda ehl-i hadîs'e yöneltilen eleştirilere cevaplar verilmiş, daha önce belirlenen hadîs usûlü kural ve ıstılahlarının bir kısmı yazılı hale getirilmiş, hadîs ilimleriyle ilgili temel eserler kaleme alınmış ve ehl-i hadîs'in İslâm anlayışı temel hadîs kaynaklarında ortaya konulmuştur.

A. EKOLLER ARASI TARTIŞMALAR

Hicrî ikinci asırda oluşan ekoller arasındaki ilmî tartışmalar üçüncü asırda da devam etmiştir. Haber-i vâhidin bilgi değeri, kulların fiillerinin yaratılması ve kader, Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülmesi, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân gibi konular ehl-i hadîs ile Mu'tezile arasındaki tartışma konularıydı. Bunlar arasında özellikle Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı (halku'l-Kur'ân) ve Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülmesi (rü'yetullah) konularının Mu'tezile ile ehl-i hadîs arasındaki en önemli tartışma konuları olduğu anlaşılmaktadır.[244] Nitekim halife Vâsik (227/842-232/847) ehl-i hadîs'in önemli temsilcilerinden Ahmed b. Nasr el-Huzâî'yi (ö. 231/846) bu iki hususla imtihana tabi tutmuş, görüşünden vazgeçmeyince idama mahkum etmişti.[245]

Bu tartışmalarda ehl-i hadîs âyet, hadîs, sahâbe ve tâbiîn görüşlerini, Mu'tezilî âlimler ise bunlarla birlikte felsefe, tabiat ilimleri ve diğer dinlerle ilgili bilgileri de kullanmaktaydı. Mu'tezilî âlimler felsefe, mantık, riyâziyat, tıp, astronomi, fizik, kimya ve tabiî ilimler gibi sahalarda Yunanca, Latince, Süryânice ve Hintçe'den

244 Bu dönemde Mu'tezile ile tasavvuf ehli arasında da fikrî tartışmaların olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvuf ehlinin en önemli bilgi kaynağı olarak ilhamı kabul ettiği ve Câhiz'ın *Kitâbü'r-red alâ ashâbi'l-ilhâm* isimli eserini bu anlayışın yanlışlığını ortaya koymak amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır (Şeşen, "Câhiz", DİA, VII, 21-22).

245 Kandemir, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, II, 110.

yapılan tercümelerden istifade etmekteydi. Nitekim yaşadığı dönemde zındıklar, Mecûsîler ve Maniheistler'le münazaralar yaparak İslâm dinini dirayetle savunan Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Câhiz (ö. 255/869), kelâm ilmiyle meşgul olacak kimselerin felsefe ve tabiat ilimlerini de öğrenmeleri gerektiğini söylemiş, kendisi de Aristo'dan yapılan tercümelerden faydalanmış, Arap mirasından, eski Yunan-Hint kültüründen faydalı gördüğü şeyleri dindaşlarına öğretmeye çalışmış, bilgi teorisini de tabiat felsefesine dayandırmıştır. Câhiz'ın Yunan felsefesine bağlı tabiatçı filozoflardan, ayrıca Aristo'dan etkilendiği de kabul edilmektedir.[246] Diğer taraftan Hint ve İran dinleri, Yahudilik ve Hıristiyanlığı inceleyen, çeşitli din, mezhep, felsefî akım ve şahıslara yazdığı eleştirilerle tanınan Nazzâm (ö. 231/845), tabiat felsefesiyle ilgili de birçok risâle kaleme almıştı.[247] Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî dinlerine mensup pek çok kimseyle başarılı münazaralar yapan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise Beytülhikme'nin reisi Sehl b. Hârûn ile dostluk kurmuş ve Arapça'ya tercüme edilen felsefe kitaplarını okumuştu.[248]

1. Haber-i vâhidin Bilgi Değeri

Bu dönemde Mu'tezilî âlimler haber-i vâhidle oluşturulan itikadî inançlara güvenilemiyeceğini, haber-i vâhid hakkında sırf isnada dayanarak verilen kararların yeterli olmadığını ifade etmekteydi. Nitekim Mu'tezilî ve Hanefî olan Bişr b. Gıyas el-Merîsî'ye (ö. 218/833) göre Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirilmeyen ve içerisine pek çok uydurma rivâyet karışan hadîs literatürüne dayanarak belirlenmiş olan kabir azabı, Münker ve Nekir Melekleri'nin sorgulaması, Mizan ve Sırat'ın mevcudiyeti gibi konulardaki itikadî inançlara güvenilmez.[249] Câhiz, nakledilen hadîslerin kabul edilebilmesi için çok meşhur olmalarının ve senedlere dayanmalarının yeterli olmadığını ifade etmekte, üzerinde ittifak edilmeyen haberlerin güvenilir bilgi kaynağı olamayacağını belirtmekteydi. Ona göre duyuların yanılması ve haberin sahîh olmaması ihtimali bulunduğundan bilgi kaynaklarının en güveniliri akıldır. Aynı konuda farklı rivâyetlerin doğru olanını belirleyebilmek için onları tarihî olaylarla karşılaştırmak ve aklî tenkitten geçirmek lazımdır. Ona göre özellikle hadîsler objektif bilgi vasıtalarının ışığı altında incelenmeli, bu ölçülere uymayan haberler reddedilmelidir.[250] Nazzâm'a (ö. 231/845) göre bir haberin

246 Şeşen, "Câhiz", *DİA*, VII, 20-21; Yavuz, "Câhiz", *DİA*, VII, 24, 25.

247 Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, 466, 468.

248 Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330.

249 Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220

250 Akyüz, *el-Câhız'ın Sünnet Anlayışı*, s. 115-117; Şeşen, "Câhiz", *DİA*, VII, 21; Yavuz, "Câhiz", *DİA*, VII, 24.

doğru kabul edilebilmesi için akla veya tecrübeye dayanan bir karîne ile teyit edilmiş olması gerekir. Karîne bulunması halinde haber-i vâhidle de kesin bilgi hasıl olur. Aksi takdirde mütevâtir haberle bile bilgi oluşmaz.[251]

Mu'tezilî âlimler, aralarında tenâkuz bulunması sebebiyle haber-i vâhide güvenilemeyeceği görüşündeydi. Nitekim kaynakların zikrettiğine göre Basra Mu'tezilesi âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) aralarında tenâkuz bulunan rivâyetleri tespit amacıyla *Kitâbü tenâkuzi'l-hadîs* ismiyle bir eser telif etmişti.[252]

Tanınmış Mu'tezilî âlim Hayyât (ö. 300/913) *er-Red alâ men esbete habere'l-vâhid* isimli eserinde[253] inanç alanında bilgi vasıtaları için kesinlik şartı koyan kelâm âlimlerinin metodunu ve haber-i vâhid konusundaki görüşlerini ele almıştır. Muhtemelen o, bu eseri haber-i vâhidin her alanda delil olduğunu savunan ehl-i hadîs'e karşı reddiye amacıyla yazmıştır.

Ehl-i hadîs'e göre ise, sahîh olan haber-i vâhid başta ibâdet ve inanç olmak üzere her konuda delil olarak kullanılmalıdır. Bu dönemde Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*'inin "Kitâbü ahbâri'l-âhâd" bölümünü haber-i vâhidin dinde delil olması konusuna tahsis etmiştir. Altı bâb[254] ve yirmi iki hadîsten meydana gelen bu bölüme Buhârî, ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm konularında doğru sözlülüğüyle tanınan bir kişinin verdiği haberle amel etmenin câiz olduğunu kaydetmekle başlamaktadır. Böylece o, haber-i vâhidin delil olabilmesi için ilave şartlar ileri sürenlere cevap vermekte ve onların görüşlerini reddetmekteydi. Dolayısıyla ehl-i hadîs'e göre güvenilir bir isnadla rivâyet edilen haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmekte ve dinde delil olarak kullanılabilmektedir.[255]

2. İnsan Fiilleri ve Kader

İnsan fiillerinin kader sonucu olup olmadığı ile insanın özgür iradesiyle hareket edip etmediği hususları da bu dönemde tartışılan iki önemli konudur. Mu'tezile, özellikle zulümlerin ilâhî kadere havale edilmesi halinde bunun Allah'ın adaletiyle ve Kur'ân'da insan iradesine vurgu yapan âyetlerle çelişeceği görüşündedir. Nitekim kader probleminin odak noktasını oluşturan insanların fiilleri konusunda Kur'ân'da dileyenin iman, dileyenin inkâr edebileceği, itaat ve isyanın insanın iradesine bağlı kılındığı, kişilerin işledikleri ameller karşılığında cennete

251 Çelebi, a.g.m., DİA, XXXII, 467.

252 Öz, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX, 275.

253 Gölcük, "Hayyât Ebü'l-Hüseyin", *DİA*, XVII, 104.

254 Hadîs kitaplarında "bab", alt başlık anlamında kullanılmaktadır.

255 Ertürk, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 349-351.

veya cehenneme girecekleri, iyi işlerinin lehlerine, kötü fiillerinin aleyhlerine olduğu ve Allah'ın kullarına asla zulmetmediği ifade edilmiştir.[256] Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri sorumluluk doğuran beşerî fiilleri kader ve kazânın dışında tutmuşlardır.

Mu'tezilî âlimlerden Cubbâî'ye (ö. 303/916) göre bir fiil iki fâil tarafından meydana getirilemeyeceği için insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmaz. Ona göre Müslümanlar, insanın sorumlu olduğu bütün fiillerini hür iradesiyle kendisinin yaptığını kabul etmişken ilk defa Muâviye b. Ebî Süfyan bu tür fiillerin Allah'ın takdiriyle vuku bulduğunu ve dolayısıyla kişinin cebir altında olduğunu iddia etmiş, böylece yanlış icraatını mâzur göstermeye çalışmış, ondan sonra da bu görüş yayılmaya başlamıştır.[257]

Ehl-i hadîs'e göre ise kulların kendileri gibi fiilleri de mahluktur. Kul, fiilinin yaratıcısı kabul edildiği takdirde Allah'a eş koşulmuş olur. Mu'tezile'nin, ilâhî fiillerin hâdis olduğunu savunurken insanlara ait ihtiyarî fiillerin kendi irade ve kudretlerinin eseri olup Allah tarafından yaratılmamış olduğunu iddia etmesi Müslümanların ashâb devrinden itibaren öğrendikleri bilgilere aykırı düşmektedir. İnsanlar sadece Allah tarafından haklarında önceden takdir edilip yazılan filleri yerine getirirler. Hidâyet-dalâlet, saadet-şekâvet, hatta akıllı ve aptal olmak dahil her şey kadere göre cereyan eder. Birçok âyet ve hadîs bunu açıkça ifade eder.[258] Kulların fiillerini ilâhî iradenin dışında tutmak, bu iradeyi sınırlandırmayı ve dolayısıyla ulûhiyet hakkında acz ve eksikliği gerektireceğinden mümkün değildir. Ehl-i hadîs bu konudaki rivâyetleri görüşlerinin delili olarak zikretmişlerdir. Temel hadîs kaynaklarının kader bölümlerinde rivâyet edilen kadere iman etmenin gerekliliği[259], insanın cennet ve cehennemdeki yerinin yazıldığı[260], Hz. Adem'in günah işleyip cennetten çıkmasının önceden belirlenmiş bir kader sonucu gerçekleştiği[261], Hz. Peygamber'in dualarında kaderin kötüsünden Allah'a sığındığı ve bunu ashabına da tavsiye ettiği[262] hususlarında nakledilen hadîsler ehl-i hadîs'in delillerinden bir kısmıdır.[263]

256 el-Kehf 18/29; es-Secde 32/19-20; Sebe' 34/37-38; Yâsîn 36/54, 63-64.

257 Yavuz, "Cubbâî, Ebû Ali", DİA, VIII, 101.

258 Yavuz, "Buhârî Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 373.

259 Müslim, "İman", 37

260 Müslim, "Kader", 6.

261 Buhârî, "Kader", 34; Müslim, "Kader", 14-15.

262 Buhârî, "Kader", 13.

263 Mu'tezile ve ehl-i hadîsin insanın fiillerinin yaratılması ve kader konusundaki görüşleri için bk. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 66-71; Yavuz, "Kader", *DİA*, XXIV, 58-63; Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64-65; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 390-404.

3. Rü'yetullah

Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görülmesi bu dönemde *rü'yetullah* terimiyle ifade edilmektedir. Mu'tezilî âlimler Allah'ın cisim olmadığını dolayısıyla gözle görülemeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlar Allah'ın ahirette görüleceğine delil olarak zikredilen, "O gün parlak yüzler vardır, rablerine bakarlar"[264] mealindeki âyetin "... rablerinin nimetlerini beklerler" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmekteydi. Onlara göre bu konuda öne sürülen hadîsler delil olarak kabul edilecek seviyede değildir.[265] Aklî bilgiler de Allah'ın görülemeyeceğini teyit eder, çünkü gözler sadece bir yerde ve bir yönde bulunan sonlu ve sınırlı maddî varlıkları görebilir; Allah ise bu türden bir varlık değildir ve maddî özellikler taşımaktan münezzehtir. Teşbih ve tecsimden kaçınmak için rü'yetullahı reddetmek aklî bir zorunluluktur.

Ehl-i hadîs'e göre ise Allah'ın âhirette görülmesine iman etmek farzdır. Zira Kur'ân'da müminlerin rablerine bakarak mutlu olacakları, buna karşılık kâfirlerin rablerinden mahrum bırakılacakları bildirilmiş,[266] birçok hadîste de bu husus açıkça ifade edilmiştir. Rü'yet bazı naslarda "bilmek" mânasında kullanılmakla birlikte rü'yetullahı konu edinen âyet ve hadîslerde "görmek" anlamında kullanılmıştır. Söz konusu naslara bilmek mânasını vermek imkânsızdır, çünkü âhirette ister mümin ister kâfir olsun yaratıkların hiçbiri Allah'ın varlığından ve birliğinden şüphe etmeyecektir. Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden âyetin[267] hükmü ise âhirete değil dünyaya aittir. Yani gözler bu dünyada Allah'ı göremez demektir. Nitekim inkarcıların rablerinden mahrum bırakılacağını belirten âyet[268] de bu durumu teyit etmektedir.[269]

---

264 el-Kıyâme 75/23.

265 Mu'tezile'nin ru'yetullah hakkındaki görüşü hakkında bk. Dârimî, *Nakzü Osman b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 167-174, 523-530; Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadîste Ru'yet Meselesi*, s.9, 21-39; Yeşilyurt,"Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 313.

266 el-Kıyâme 75/23; el-Mutaffifîn 83/15.

267 el-En'âm 6/103.

268 el-Mutaffifîn 83/15.

269 Ehl-i hadîsin ru'yetullah ile ilgili görüşü hakkında bk. Dârimî, *Nakzü Osman b. Saîd ale'l-Merîsî*, s. 166, 524-533; Koçyiğit, *Kur'ân ve Hadîste Ru'yet Meselesi*, s. 9-10, 39-86; Yeşilyurt, a.g.m., *DİA*, XXXV, 312-313; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 367-370.

4. Allah'ın Sıfatları

Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatlarda öne çıkan unsur tenzihtir.[270] Allah duyularla algılanamayan kadîm, hay, alîm, adl, hakîm, vâhid, ganî bir varlıktır; fakat böyle oluşu zâtında müstakil mânalar halinde sıfatlarının olduğu anlamına gelmez. Sıfatlar Allah'ın zâtında gerçek mânada bulunmayıp sadece insan zihni tarafından O'na yöneltilen nitelemelerden ibarettir. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'ın yanında başka kadîm varlıkların mevcudiyeti (teaddüdü kudemâ) sonucuna götüreceğini düşünerek Allah'ın zâtından başka varlıkla nitelenebilecek kadîm sıfatlara sahip olmasını tevhid ilkesine aykırı görmüştür. Onlara göre sıfatlar açısından Allah hakkında ancak şu tabirler kullanılabilir: Allah zâtıyla veya zâtından dolayı yahut zâtındaki halden dolayı hay, alîm, kadîr, mürîd, semî', basîrdir; bunların zıtları ise Allah hakkında muhaldir.[271] Dolayısıyla Mu'tezilî âlimler sıfatları zât ile kaim ezelî mânalar olarak telakki etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesini gerektireceği düşüncesiyle reddetmiş ve sıfatların hâdis olduğunu söylemişlerdir.[272]

Allah'ın birliği inancına halel getirmemek amacıyla Allah'a bazı kadîm sıfatları nispet etmekten kaçınan Mu'tezile'yi "muattıla" olarak isimlendiren ehl-i hadîs'e göre sıfatların kadîm oluşu tevhid inancıyla çelişmez, çünkü sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir.[273] Ayrıca teşbihe kapı aralayacağı endişesiyle naslarda Allah'a nisbet edilen sıfatları reddetmek tutarlı bir yol değildir. Çünkü her biri bir üstünlük ifade eden sıfatları nefyetmek de O'nu hiçbir üstünlüğe sahip olmayan putlara benzetmeyi gerektirir. O'nu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise onlara benzetmemek için naslarda bildirilen sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır. Çünkü tenzihte aşırı gitmek başka türlü bir teşbihe yol açar. Teşbih ve aşırı tenzih görüşünün taşıdığı mahzurlardan kurtulmanın yegâne yolu, naslarda bildirilen sıfatları kabul edip bunların mahiyet ve keyfiyet itibariyle yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır. Dolayısıyla teşbihten kaçınmak için söz konusu nasları te'vil etmek isabetli olmadığı gibi bunları te'vil etmeyi zaruri gören kelâmcılarca yapılan te'viller de isabetli değildir.

---

270 Tenzih, Allah'ın kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden uzak ve yüce olduğunu benimsemek demektir.

271 Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 102; a.mlf., "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 395-396; Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 331.

272 Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüş ve delilleri için bk. Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 112-137.

273 Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83.

Zâtı gibi O'ndan ayrılmayan isimleri, sıfatları ve fiilleri de kadîmdir. Bunların dışında kalan her şey yaratılmış olduğundan zât, isim, sıfat ve fiil açısından O'na benzeyen hiçbir varlık yoktur.[274]

Sonuç itibariyle Mu'tezile ehl-i hadîs'i ilâhî sıfatlar konusunda teşbih ve tecsim inancını benimsemekle itham ederken, ehl-i hadîs de Mu'tezile'yi özellikle haberî sıfatları ve ilâhî fiilleri yorumlamak suretiyle geçersiz kılmak, hatta bunları inkar etmekle suçlamıştır. Bu sebeple ehl-i hadîs Mu'tezile'yi "muattıla" ve "nüfât"[275]; Mu'tezile de ehl-i hadîs'i "haşviyye"[276], "müşebbihe" ve "mücessime" olarak adlandırmıştır.[277]

5. Halku'l-Kur'ân

Mu'tezile âlimleri, sıfatları zât ile kaim ezelî mânalar olarak kabul etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesini gerektireceği düşüncesiyle reddetmiş ve sıfatların hâdis olduklarını söylemişler, bu sebeple de ilâhî bir sıfatın tecellisi olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini savunmuşlardır. Onlar Kurân'ın hem lafzı hem de mânası itibariyle mahlûk olduğunu ileri sürüp bu görüşü aklî ve naklî delillerle kanıtlamaya çalışmışlardır. Halku'l-Kur'ân meselesinin Müslümanlar arasında itikâdî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler[278] ileri sürülse de II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı ancak Mu'tezilî âlim İbn Ebû Dûad'ın (ö. 240/854) Abbâsî Devleti'nde başkadılık görevine gelmesiyle mihne olayı ile farklı bir boyut kazandığı genel kabul gören bir hususdur.[279]

Ehl-i hadîs ise Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemekle onun bir beşer sözü olduğunu iddia etmek arasında hiçbir fark bulunmadığını savunmuştur.[280] Onlara göre Kur'ân-ı Kerîm Allah kelâmı olup mahluk değildir. Zira kelâm Allah'ın zâtından ayrılmayan bir sıfattır. Dolayısıyla "Kur'ân mahlûktur" demek küfür, "mahlûk değildir" demek ise bid'attır. Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu âyet ve hadîslerle sabittir, ashâb ve tâbiîn âlimleri de bu hususta farklı

274 Ehl-i hadîsin sıfatlarla ilgili görüş ve delilleri için bk. Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 137-145; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 360-367; Kırbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, s. 173-298.

275 Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 8, 12.

276 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 162.

277 Çelebi, "Sıfat", DİA, XXXVII, 102.

278 Bu konudaki farklı görüşler ve Ku'ân'ın mahlûk oluşunun aklî ve naklî delilleri için bk. Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371-373.

279 Dârimî, Nakzü Osman b. Saîd ale'l-Merîsî, s. 309-310. Yavuz, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, X I X , 430-431.

280 Dârimî, a.g.e., s. 15.

bir görüş beyan etmemişlerdir. Bu sebeple sadece, "Kur'ân Allah kelâmıdır" demekle yetinmek ve Kur'ân'ın telaffuz edişin mahlûk olup olmadığı tartışmasına girmemek gerekir.[281]

B. TARTIŞMALARIN SONUÇLARI

1. Mihne Olayı

Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile ile ehl-i hadîs arasındaki tartışma fikrî seviyede kalmamış zamanla siyasî bir baskıya dönüşmüştür. Câhiz, muhaddislerin teşbihe dair fikirlerini red amacıyla *Kitâbü'r-red ale'l-müşebbihe* ismiyle bir eser kaleme almış, daha sonra kitabını tanıtmak ve onların Mu'tezile'ye karşı tehlike oluşturduklarını belirtmek üzere başkadı İbn Ebû Duâd'a hitaben *Risâle ilâ Ahmed b. Ebû Duâd fî Kitâbi'r-red ale'l-müşebbihe* başlıklı bir mektup yazmıştır.[282] Bu mektup İbn Ebû Duâd'ın mihne olayını başlatmasında bir etken olarak ehl-i hadîsin tehlikeli olmaya başladığı düşüncesine vardığını da göstermektedir. Aşağıda "Ehl-i hadîsin Eleştiri Edebiyatı" başlığı altında zikredileceği üzere ehl-i hadîsin Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla yazdığı red edebiyatı da bu durumu teyit etmektedir.

Abbâsî sarayında vezirlik makamına ulaşan Mu'tezilî âlim İbn Ebû Duâd, "Kur'ân mahlûktur" demeyen Müslümanları kâfir kabul edip eşlerinin kendilerinden boşanmış sayılacağını düşünmüş[283] ve bu aşırı görüşlerini halifelerin nüfuzlarından faydalanarak bütün İslâm âlimlerine zorla benimsetmek için her türlü baskıyı uygulama kararına varmıştır. Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) verdiği bigiye göre Mu'tezile'nin söz konusu siyasî baskısı Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmaları ateşleyen unsur olmuştur. Onun nakline göre Ahmed b. Hanbel'in, "Mu'tezile Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesini gündeme getirmeden önce bu konuda sükût etmeyi tercih ediyorduk; fakat onlar böyle bir tezle ortaya çıkınca biz de iddialarını çürütmeyi gerekli gördük" şeklindeki açıklaması da bu durumu desteklemektedir.[284]

Halife Me'mûn, 212 (827) yılında Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra Ahmed b. Ebû Duâd'ın teşvikiyle 218 (833) yılında Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini,

281 Dârimî, *a.g.e.*, s. 310-313, 330-333; Yavuz, a.g.m., DİA, XV, 373; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 130-140, 378-389.

282 Şeşen, "Câhiz", *DİA*, VII, 22.

283 Zehebî, *Siyer*, XI, 263 .

284 Dârimî, *er-Red ale'l-Merîsî*, s. 110.

Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini emretmiştir. Muhammed b. Nuh (ö. 218/833), Nuaym b. Hammad (ö. 229/843), Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/845) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin dışındakiler resmî görüşü benimsemek zorunda kalmışlardır. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ise, "Kur'ân Allah kelâmıdır, bunun dışında ilave bir söz söylemeyiz" tarzında cevap verip resmî görüşe karşı direndikleri için işkenceye maruz kalmışlardır. Muhammed b. Nûh işkence sonucu ölmüş, Halife Mu'tasım Ahmed b. Hanbel'i işkenceye tâbi tutmaya devam etmiş, Ahmed b. Nasr el-Huzâî Halife Vâsik tarafından öldürülmüş, Nuaym b. Hammâd ise hapiste ölmüştür.

Me'mûn zamanında başlayan mihne olayı Mu'tasım ve Vâsik'ın dönemlerinde de devam etmiştir. Halife Me'mûn'un ölümünden sonra İbn Ebû Duâd, Kur'ân'ı mahlûk saymamak suretiyle dinden çıkan bir kimseyi serbest bırakmanın doğru olmayacağını, halkın bunu, "Mu'tasım kardeşi Me'mûn'un yolundan ayrıldı, üstelik İbn Hanbel her iki halifeyi mağlup etti" diyerek yanlış değerlendireceğini söyleyerek hadîs âlimleri üzerindeki baskının devamını sağladı. Onun etkisinde kalan halife kızgın güneş altında cellâtların daha çok kamçılamak suretiyle yaptıkları işkencelere bizzat nezaret etti. Ahmed b. Hanbel halife Vâsik'ın ölümüne kadar evinde göz hapsinde tutuldu. Cuma namazlarına bile gidemedi.[285] Hadîs âlimleri üzerinde on altı yıl kadar devam eden bu baskı ve işkence 234'te (849) Halife Mütevekkil döneminde sona ermiş ve Kurân'ın mahlûk olup olmadığı tartışması yasaklanmıştır.[286]

2. Ehl-i hadîsin Eleştiri Edebiyatı

Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin belirttiği üzere Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesini gündeme getirmesi ehl-i hadîsin eleştiri edebiyatının ortaya çıkmasındaki en önemli etken olmuştur.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-îmân'ı*[287], Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz el-Kinânî'nin (ö. 240/854) *Kitâbü'l-hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân'ı*[288] Ahmed b. Hanbel'in

285 Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 76.

286 Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 372; Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-27.

287 Nasıruddin el-Elbânî tarafından *Resâilü Erbaa* içerisinde (s. 47-102) 1985'te Kuveyt'te yayımlanmıştır.

288 Ali b. Muhammed b. Nasr el-Fakih tarafından 2001'de Medine'de yayımlanmıştır. Eser Halife Me'mûn huzurunda gerçekleştirilen müellif ile Bişr el-Merîsî arasındaki tartışmayı konu edinmektedir.

(ö. 241/885) *er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye'si*[289], Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd'ı*[290], İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilaf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-müşebbihe'si*[291] Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye'si*[292] İbrahim b. İshak el-Harbî'nin (ö. 285/898) *Risâle fî enne'l-Kur'ân gayru mahlûk'u*[293], İbn Ebî Asım'ın (ö. 287/900) *Kitâbü's-sünne'si*[294], Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) *Kitâbü's-sünne'si*[295], Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Kitâbü's-sünne'si*[296] ehl-i hadîs âlimleri tarafından sözü edilen tartışma konularında görüşlerini ortaya koymak ve kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme alınmış eserlerdir. Bu eserlerde imanın tanımı, imanın artıp eksildiği, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, kulların fiillerinin mahlûk olduğu, kader, büyük günah işleyenin durumu, rü'yetullah, Allah'ın sıfatları, arşın mahiyeti konularında Mu'tezile'ye cevap verilmiş ve bu konularla ilgili ehl-i hadîsin görüşleri ortaya konulmuştur.[297]

Bunların dışında İbn Kuteybe'nin *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'i Mu'tezile ve ehl-i re'y tarafından hadîsçilere yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Osman b. Saîd ed-Dârimî ise *Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osman b. Saîd ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fîme'f-terâ ale'llahi mine't-tevhîd*[298] isimli eserini hadîslerin Hz. Peygamber ve ilk üç halife zamanında yazılmadığı, dolayısıyla delil olamayacağı ve sahâbeden Ebû Hüreyre ile Abdullah b. Amr b. As'a güvenilemeyeceği iddialarına reddiye amacıyla kaleme almıştır. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *er-Red alâ ehli'l-kader* ve *er-Red ale'l-kaderiyye*

289 Eserin farklı baskıları için bk. Kandemir, a.g.m., *DİA*, II, 78.

290 Eserin farklı baskıları için bk. A'zamî, "Buhârî Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 371.

291 1349/1930'da Zahid el-Kevserî tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

292 1960'ta Gösta Vitestam tarafından Lund-Leiden'da yayımlanmıştır. Eserin bir başka neşri ise Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından 1971 tarihinde İskenderiye'de Akâidü's-selef içinde (s. 253-356) yapılmıştır.

293 Kandemir, "Harbî", *DİA*, XVI, 115.

294 Bâsim b. Faysal el-Cevâbire tarafından 1998 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.

295 Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî tarafından 1994 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.

296 Atıyye ez-Zehrânî tarafından 1989'da Riyad'da yayımlanmıştır.

297 Ehl-i hadîsin diğer ekollere cevap mahiyetinde telif ettiği eserler hakkında geniş bilgi için bk. Özer, *Ehl-i Hadîsin Red Literatürü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008)

298 Eserin farklı baskıları için bk. Aydınlı, "Dârimî Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 496.

adlarıyla da anılan *Kitâbü'l-kader*[299] isimli eseri de Kaderiyye'ye reddiye amacıyla kaleme alınmıştır. İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *er-Red ale'l-Cehmiyye* isimli eseri de aynı amaca yöneliktir.

Ayrıca Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde "Kitâbü'l-îmân", "Kitâbü't-tevhîd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve gayrihim", "Kitâbü'l-kader" bölümlerinde açtığı bâb başlıklarında imanın tarifi, unsurları, iman-amel, iman-günah münasebetleri, sıfat, zat-sıfat ilişkisi, tekvin-mükevven, meşîet-irâde, rü'yetullah konularıyla ilgili zikrettiği âyet, ashâb ve tâbiînin açıklamalarını verdikten sonra ilgili hadîsleri zikretmek suretiyle de dönemindeki sözü edilen konulardaki görüşleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Ehl-i hadîsin önde gelen âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye göre ilâhî sıfatları kabul etmeyerek Kur'ân'a muhâlefet eden, Allah kelâmı olan Kur'ân'la insan sözü arasında yaratılmışlık açısından fark görmeyen, ashabın görüşlerine ve icmâa aykırı inançlar benimseyen zümreler ehl-i kıbleye dahil değildir. Durumları buna uyan *Cehmiyye* ve benzeri fırkalara mensup kimselere görüşlerinden dönmeleri teklif edilir, kabul etmedikleri takdirde mürted sayılırlar. Allah'ın sıfatlarını gerçek mânasından saptırıp hâdis kabul etmek, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemek, rü'yetullahı inkâr etmek, kadere iman etmemek İslâm'dan çıkmayı gerektirir.[300] Nitekim Buhârî de *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek gibi hadîs âlimlerinin Kur'ân'ı mahlûk olarak niteleyenleri kâfir, zındık, müşrik ve dinden çıkmış olarak itham ettiklerini nakletmektedir.[301] O, Ebû Hanife'nin talebesi ve ehl-i re'y'in önde gelen âlimi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi de şiddetle eleştirdiği *Cehmiyye*'den saymaktadır.[302]

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel[303] ile İbn Kuteybe[304] Ebû Hanife'yi âyet ve hadîs bulunan konularda re'yiyle hüküm verdiği iddiasıyla eleştirmektedir. Ayrıca ehl-i hadîs, eserlerinde bazı bâb başlıklarını dönemlerindeki yanlış görüş ve anlayışları eleştirmek amacıyla atmış ve ilgili rivâyetleri zikrederek doğrusunun ne olduğuna işaret etmek istemişlerdir. Nitekim Buhârî *el-Câmiu's-sahîh*'indeki "Kitâbü'l-menâkıb" bölümünün "Alâmâtü'n-nübüvve fi'l-İslâm" adını taşıyan başlık altında konuyla ilgili elliden fazla rivâyet kaydetmek suretiyle dönemindeki nübüvvet inkarcılarına cevap vermeyi amaçlamış olmalıdır.

299 Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, X, 121.

300 Yavuz, "Dârimî Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 497; a.mlf., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 76.

301 Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 14, 17, 18.

302 Buhârî, *a.g.e.*, s. 24.

303 Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, s. 180-229.

304 İbn Kuteybe, *Hadîs Müdâfası*, s. 70-81.

Ehl-i hadîs sadece itikadî konularda Mu'tezile'ye eleştiri yöneltmekle kalmamış, fıkıh alanında da ehl-i re'yi tenkit etmiştir. Nitekim Buhârî "bazı insanlar, insanlardan biri" tabirini kullanarak Ebû Hanife'ye itirazlarda bulunmuş,[305] İbn Ebû Şeybe de *el-Musannef*'inde Ebû Hanîfe'yi eleştirmek üzere "Kitâbü'r-red alâ Ebî Hanîfe" ismiyle açtığı bölümde Ebû Hanife'nin 124 meselede Hz. Peygamber'den gelen hadîslere muhâlefet ettiğini ispat amacıyla 485 rivâyet nakletmiştir.[306]

Ehl-i hadîs, eserlerinde Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ammâr b. Yasir gibi sahâbîlerin henüz vuku bulmamış olaylar hakkında soru sormayı yasaklayan rivâyetlerine yer vermek[307] suretiyle de farazî fıkıhla uğraşmakta bir sakınca görmeyen ehl-i re'yi eleştirmekteydi.

Ehl-i hadîse göre hadîslerin reddedilmesinin temelinde, Hz. Peygamber zamanında tedvin edilmeyişinin yanı sıra ortada asılsız bazı rivâyetlerin var oluşu, sıfat, rü'yet ve nüzûle dair hadîslerin *Cehmiyye* ile *Muattıla*'nın ulûhiyet anlayışına aykırı oluşu gibi sebepler yatmaktadır ki bunların hiçbiri sahîh hadîslerin mevcudiyetini ve önemini ortadan kaldırmaz.[308]

3. Cerh ve Ta'dîle Etkisi

Hadîs âlimleri, Kur'ân ve sünnette bulunmayan veya bunlarda yer almakla birlikte ayrıntılarına girilmemiş olan bir itikadî meselenin münakaşa konusu haline getirilmesini bid'at olarak görmekteydi. Onlara göre Mu'tezile'nin itikadî konularda hataya düşmesinin sebebi hadîslere itibar etmemesiydi. Hadîslerin bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek, neticede kişiyi Kur'ân'ı yanlış anlamaya götürmekteydi.[309] Ehl-i hadîs, akaid konularında sadece nakle bağlı kalınması gerektiğini savunmuş ve bid'at kabul ettiği kelâm ilmine karşı çıkmıştır. Onlara göre ehl-i bid'atın alâmeti ehl-i hadîsin görüşlerine karşı çıkmak, *Cehmiyye*'nin alâmeti ehl-i hadîse *müşebbihe*, *nâbite* ve *mücbire* nazarıyla bakmaktır.

---

305 Öğüt, "Buhârî Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 376.

306 İbn Ebî Şeybe'nin eleştirilerine verilen cevaplar için bk. Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanife* (Kahire 1365); Muhammed Kasım Abduh el-Harisî, *Muhaddisler Nazarında İmam Ebû Hanife* (çev. Ahmet Yücel-İbrahim Tüfekçi), İstanbul 2004; Efendioğlu, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 238; Ataullah Şahyar, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*, İstanbul 2011.

307 Dârimî, "Mukaddime", 23.

308 Aydınlı, "Dârimî Osman b. Saîd", DİA, VIII, 495.

309 Yavuz, "Buhârî Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 372.

Mihne olayı, hem hadîs râvileri hakkındaki değerlendirmelerde hem de hadîs âlimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu dönemde ehl-i hadîsin mu'tezilî âlimler hakkındaki yaklaşımı yukarıdaki açıklamalarından anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere Buhârî; Süfyan es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek gibi hadîs âlimlerinin Kur'ân'ı mahlûk olarak niteleyenleri kâfir, zındık, müşrik ve dinden çıkmış olarak itham ettiklerini nakletmiştir.[310] Ayrıca Buhârî *et-Târîhu'l kebîr*'inde halku'l-Kur'ân konusundaki görüşü sebebiyle Ebû Hanife'nin 'müşrik' diye nitelendiğini rivâyet etmektedir.[311] O, talebesi ehl-i re'y'in önde gelen âlimi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi de şiddetle eleştirdiği *Cehmiyye*'den saymaktadır.[312] Daha sonraki hadîs münekkitlerinden de ehl-i re'y hakkında benzeri yaklaşımı sergileyenler olmuştur.[313] Mihne olayı hadîs âlimlerinin Mu'tezile ve ehl-i re'y hakkında olumsuz yaklaşımlarını etkilediği gibi hadîs âlimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde de belirleyici olmuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel, mihnede olumlu cevap vermeleri sebebiyle daha önceleri takdirle karşıladığı Ali b. Medînî ile yakın dostu olan Yahya b. Maîn'den hadîs yazmanın uygun olmayacağını ifade etmiştir. Devrinin önemli hadîsçilerinden Muhammed b. Yahya ez-Zühlî (ö. 258/871), insanların Kur'ân okumalarının yaratılmış olduğu görüşü sebebiyle Buhârî gibi bir hadîs âliminin bid'atçı olabileceğini, kendisiyle bir mecliste oturulamayacağını ve konuşulamayacağını belirtmiştir. Zühlî'nin aleyhindeki açıklamaları ve yazdığı bir mektup sebebiyle Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî Buhârî'den hadîs rivâyet etmeyi bırakmışlardır.[314]

Ehl-i hadîsin Mu'tezile'ye karşı yaptığı mücâdelenin sonuçlarından birinin de daha önce mu'tezilî iken ehl-i hadîs çizgisini takip eden Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) Mu'tezile mezhebini terk etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Onun Bağdat'ta ziyaret ettiği Hanbeliler'in ileri gelenlerinden Hasan b. Ali el-Berbehârî'ye Mu'tezile âlimleriyle yaptığı fikrî mücadeleleri anlatması da bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Eş'arî de ehl-i hadîs gibi eserlerinde bid'atçi görüşleri ve başta Aristoculuk olmak üzere felsefî fikirleri tenkide tabi tutmaktaydı.[315]

310 Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 14, 17, 18.

311 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, IV, 127. Ebû Hanifi hakkındaki olumsuz değerlendirmeler için ayrıca bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 60-73.

312 Buhârî, *a.g.e.*, s. 24.

313 Misal için bk. Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 227.

314 Zehebî, *Siyer*, XI, 43, 87; XII, 456, 462.

315 Abdülhamid, "Eş'arî Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 444, 445.

C. TEMEL HADİS KAYNAKLARININ YAZILMASI

Hicrî ikinci asırda ortaya çıkan hadîslerin sıhhatinin tespit ve yorumlanmasıyla ilgili ekoller arasındaki farklı yaklaşım ve tartışmalar, üçüncü asırda eleştiri ve cevap şeklinde yazılı olarak devam etmiş ve bu durum temel hadîs kitaplarının telifi ile hadîs usûlü ve ilimlerinin gelişmesinde etkili olmuştur.

Hicrî üçüncü asır, daha sonra "Kütüb-i sitte" veya "Sünen-i Erbaa veya Kütüb-i erbaa" diye isimlendirilen temel hadîs kitaplarının yazıldığı dönemdir. Yukarıda işaret edildiği üzere hadîs âlimleri, Kur'ân ve sünnette bulunmayan veya bunlarda yer almakla birlikte ayrıntılarına girilmemiş olan meselelerin münakaşa konusu haline getirilmesini bid'at olarak görmekteydi. Bu sebeple onlar bid'ata bulaşmamış bir İslâm anlayışının âyet, hadîs ve ilk nesillerin (sahâbe-tâbiîn) görüşleriyle ortaya konulabileceğini düşünmekteydi. Bunlar içerisinde özellikle belirleyici ve bağlayıcı olan ise Hz. Peygamber'in hadîsleriydi. Böylece ehl-i hadîs, beşerî görüş olarak kabul ettikleri re'y ile yabancı kültüre dayalı anlayışlara karşı Kur'ân, hadîs ve sahâbe-tâbiîn görüşlerine dayalı bir İslâm anlayışı oluşturmayı amaçlamaktaydı.

Onlara göre bir taraftan doğru İslâm anlayışını ortaya koymak diğer taraftan yanlışları eleştirmek gerekliydi. Hadîs âlimlerinin eserlerini böyle bir düşünceyle telif ettiklerini temel hadîs kaynaklarının bâb başlıklarında da görmek mümkündür. Nitekim bazı temel hadîs kaynaklarında yer alan "Haber-i Vâhidlerin Bilgi Değeri"[316], "Hz. Peygamber'in Hadîsine Saygı ve Ona Muhâlefet Edenlerle Mücadele Etmek"[317], "Re'y ve Kıyastan Uzak Durmak"[318], "Re'yi Kabul Etmenin Mekruhluğu"[319], "Bid'atçı ve Münakaşacılardan Uzaklaşmak"[320], "Bid'atçılardan Uzaklaşmak ve Onlara Buğzetmek"[321], "Bid'atçılara Selam Vermemek"[322] gibi alt başlıklar (bâb başlıkları) söz konusu amaca yönelik gayretlerdir.[323]

316 Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1-6.
317 İbn Mâce, "Mukaddime", 2.
318 İbn Mâce, "Mukaddime", 8.
319 Dârimî, "Mukaddime", 23.
320 Dârimî, "Mukaddime", 35.
321 Ebû Dâvûd, "Sünne", 3.
322 Ebû Dâvûd, "Sünne", 4.
323 Hadîs kaynaklarının telifini etkileyen faktörler hakkında geniş bilgi için bk. Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 58-144, 157-167, 216-224.

Tirmizî'nin verdiği bilgiye göre üçüncü asır öncesinde hadîs âlimleri sadece güvenilir râvilerden rivâyette bulunmadıkları gibi eserlerine de sadece sahîh hadîsleri almamaktaydılar.[324] Bu durum üçüncü asrın başlarında hadîs âlimlerinin çelişkili, zayıf ve uydurma rivâyetleri nakletmeleri sebebiyle eleştirilmelerine sebep olmuştu.[325] Hadîs âlimleri bu eleştirilere bir taraftan "ihtilafu'l-hadîs" başlığıyla kaleme aldıkları eserlerde diğer taraftan da sadece sahîh hadîsleri bir araya getiren eserler telif etmek suretiyle cevap vermişlerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla kitabına sadece sahîh hadîsleri alan ve eserini sahîh olarak niteleyen ilk âlim İbâziyye'nin imamı Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) olmuştur.[326] Sahîh hadîsleri müstakil eserlerde toplama faaliyeti ise hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda gerçekleşmiştir. Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *es-Sahîh*'i[327] ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Müsnedü's-sahîh*'i[328] bu dönemde sadece sahîh hadîsleri ihtiva etmek amacıyla telif edilen kitaplardır.

Bu dönemde yazılan hadîs kitapları genellikle hadîsin râvilerine göre (ale'r-ricâl) ve konularına göre (ale'l-ebvâb) olmak üzere iki türde telif edilmiştir. İmam Şâfiî ile merfû hadîse yapılan vurgu sonucu ortaya çıkan müsnedler özellikle merfû hadîsleri bir araya getirmek amacıyla telif edilen eserlerdi.[329] "Müsned" başlığıyla yazılan eserler, hadîsin râvilerine göre telif edilen türüdür. "Câmi'", "sünen", "musannef", başlığıyla yazılan kitaplar ise, konularına göre (ale'l-ebvâb) telif edilen eserlerdir. "Kitâbü's-salât" gibi bölüm (kitab), "bâbü keyfe furideti's-salâtü fi'l-isrâi" ve benzeri alt başlıklar (bâb) şeklinde kaleme alınmaları, konularına göre telif edilen hadîs kitaplarının müşterek özelliğidir. Bu dönemde konularına göre telif edilen eserlerden altısı daha sonra *Kütüb-i sitte* olarak tanınmıştır.

1. Kütüb-i sitte

Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri ile Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *Sünen*'leri *Kütüb-i sitte* (altı temel hadis kitabı) olarak isimlendirilmektedir. Söz konusu altı kitaptan İbn Mâce'nin *Sünen*'i dışındakiler ise *el-usûlü'l-hamse* (beş temel hadis kitabı) olarak adlandırılmıştır.[330]

---

324 Tirmizî, *es-Sünen*, V, 742.

325 İbn Kuteybe, *Hadîs Müdâfası*, s. 3.

326 Rebi' b. Habîb ve eseri hakkında bk. Erul, "Rebi' b. Habîb", *DİA*, XXXIV, 494-495.

327 Dörtte bir kadarı günümüze ulaşan *es-Sahîh*'i Muhammed Mustafa el-A'zamî tarafından *Sahîhu İbn Huzeyme* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1395/1975).

328 Eserin farklı baskıları için bk. Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, 63.

329 Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s. 233-241.

330 Kütüb-i sitte müelliflerinin eserlerine hadis alma şartları hakkında bk. Mehmet Dilek, *Hadis Tahric Şartları Açısından Kütüb-i Sitte*, İstanbul 2009.

a. Câmi'ler

Câmi' türü eserler iman, ahkâm, zühd, yeme içme âdâbı, siyer, menâkıb, fiten ve melâhim gibi ana başlıklarla ifade edilen dinî konuların hemen tamamını kapsayan hadîs kitaplarıdır. Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri hicrî III. (IX.) asırda tasnif edilen ve sözü edilen konuları ihtiva eden eserlerdir. Câmi' türü eserler çoğunlukla merfû, az da olsa mevkûf ve maktû' hadîsleri ihtiva ederler.

aa. Buhârî'nin el-Câmiu's-sahîh'i

el-Câmiu's-sahîh ihtiva ettiği hadislerin sahîh olması açısından en güvenilir hadis kitabı olarak kabul edilmektedir. "el-Câmiu's-sahîh", "Sahîhu'l-Buhârî" diye tanınan eserin tam adı, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî* şeklindedir. Buna göre "el-Câmi" ile eserde hemen her konuda hadis bulunduğu belirtilmektedir. "el-Müsned" ifadesi eserdeki hadislerin muttasıl ve merfû olduğuna işaret etmektedir. "es-Sahîh" ile eserde bulunan hadislerin sahîh olduğu, "el-Muhtasar" ifadesiyle tüm hadisleri ihtiva etmediği belirtilmektedir. "min umûri Resûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî" ifadesi ile ise Buhârî, savaşları başta olmak üzere Hz. Peygamber'le ilgili her konudaki hadislerin eserinde bulunduğunu söylemektedir. Eserin 97 bölüm (kitab), 3889 alt başlıktan (bâb) meydana gelmesi de konu zenginliğini göstermektedir. Eserde mükerrerleriyle birlikte toplam 7275 hadis bulunmaktadır. Tekrarsız muttasıl hadis sayısı ise 2761'dir.[331]

ab. Müslim'in el-Câmiu's-sahîh'i

"Sahîh'i Müslim" diye de bilinen esere bizzat müellifi *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar mine's-süneni bi nakli'l-adli ani'l-adli an Resûlillah sallallahu aleyhi ve sellem* ismini vermiştir.[332] Böylece o, kitabının Hz. Peygamber'e kadar güvenilir raviler vasıtasıyla ulaşan sahîh rivâyetlerden meydana gelen ve tüm sahih hadisleri ihtiva etmeyen muhtasar bir eser olduğunu belirtmiştir. Ancak eser daha çok *el-Câmiu's-sahîh* olarak tanınmıştır. Eserde 54 bölüm (kitab), 1329 alt başlık (bâb) bulunmaktadır. Bölüm adlarını bizzat müellif tespit etmiş, eserin alt başlıkları (bâbları) ise Nevevî (ö. 676/1277) tarafından konulmuştur. Eserde İbnü's-Salâh'a göre mükerrerleriyle birlikte 7275 hadis bulunmaktadır. Tekrarsız hadis sayısı ise 3033'tür. Bir hadisin güvenilir rivâyetlerinin tamamını muhtelif senetlerle bir araya toplamak eserin ayırt edici özelliklerindendir.[333]

---

331 Geniş bilgi için bk. Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh" *DİA*, VII, 114-123.

332 Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn*, s. 33, 38, 49-52.

333 Geniş bilgi için bk. Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh" *DİA*, VII, 124-129.

b. Sünen'ler

Sünen türü hadîs kitapları fıkıh konularına göre tasnif edilmiş hukukî (ahkâm) hadîsleri ihtiva eden eserlerdir. Sünen başlığını taşıyan hadîs kitapları genellikle merfû hadîsler içerirler. Genel durum bu olmakla birlikte Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) ve Dârimî (ö. 255/869) gibi bazı âlimlerin Sünen'lerinde mevkûf ve maktû' hadîsler de azımsanmayacak kadar çoktur. Sünenler, ehl-i re'ye reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, fıkıh konularına göre tertip edilmiştir. Fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözleri yer almasına karşılık; sünenler Hz. Peygamber'in hadîslerinin, kısmen de sahâbe ve tâbiûn fetvalarının toplanmasından meydana gelmiştir.[334] Saîd b. Mansûr, Dârimî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî'nin kitapları bu dönemde telif edilen en tanınmış sünenlerdir. Bunlardan İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin Sünen'leri *Kütüb-i erbaa* olarak tanınmışlardır.

ba. İbn Mâce'nin es-Sünen'i

Eserde 37 bölüm (kitab), 1513 alt başlık (bâb) ve 4341 hadis bulunmaktadır. Eserdeki 4341 hadisten 3002'si Kütüb-i sitte'ye dahil diğer kitapların tamamında veya bir kısmında da yer almaktadır. Geriye kalan 1339 hadis ise, sadece İbn Mâce'de bulunan hadislerdir. Zehebî'ye göre eserdeki 1000 kadar rivâyet delil olma niteliğine sahip değildir. Ona göre, İbn Mâce eserine münker, az da olsa mevzû hadis almak suretiyle eserinin değerini düşürmüştür. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ilk defa İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) tarafından Kütüb-i sitte'ye dahil edilmiştir. O, *Şurûtü'l-eimmeti's-sitte* isimli eserinde el-Usûlü'l-hamse'de (beş temel hadis kitabı) bulunmayan birçok hadisi ihtiva etmesi dolayısıyla bunlara İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini ilave ederek Kütüb-i sitte adını vermiştir. Böylece eser VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Kütüb-i sitte'nin altıncı kitabı olarak kabul edilmiştir.[335]

bb. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i

Eser, 40 bölüm (kitab), 1889 alt başlıktan (bâb) ve ahkâmla ilgili 4800 hadisten oluşmaktadır. Eserde sahîh ve hasen hadisler bulunduğu gibi zayıf olanlar da vardır. Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde zayıf hadislerin bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir. Ona göre, aşırı derecede zayıf olmayan hadis re'y ve kıyasa tercih edilmelidir.[336]

bc. Tirmizî'nin es-Sünen'i

"el-Câmiu's-sahîh", "Sahîhu't Tirmizî", "el-Müsnedü's-sahîh" gibi adlarla da anılan eser, daha çok *es-Sünen* ismi ile meşhur olmuştur. Ahkâm hadisleriyle

334 Yardım, *Hadîs II*, s. 78.

335 Geniş bilgi için bk. Erkaya, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, s. 61-201; Kandemir, "es-Sünen" *DİA*, XXXVIII, 143-145.

336 Geniş bilgi için bk. Kandemir, "es-Sünen" *DİA*, XXXVIII, 145-147.

birlikte câmi türü eserlerde bulunan diğer konulara dair hadisleri de ihtiva ettiği için *el-Câmiu's-sahîh* veya *Câmiu't-Tirmizî* isimleri de yaygın olarak kullanılmaktadır. Eserin tam adı, *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-süneni an Resûlillahi sallallahu aleyhi ve sellem ve ma'rifetü's-sahihi ve'l-ma'lûli ve mâ aleyhi'l-amel* şeklindedir.[337] İsminden de anlaşıldığı gibi eser "*câmi*", "muhtasar" olarak nitelenmekte, "sahih", "illetli" ve özellikle "amel edilen" hadisleri ihtiva etmektedir.[338] Eser, sonundaki "ilel" konusuyla birlikte 46 bölüm (ebvâb), 2496 alt başlıktan (bâb) meydana gelmektedir. Farklı sayımlara göre eserde 3956 veya 4051 hadis bulunmaktadır. Eserde bölüm adlarını verirken "kitâb" yerine "ebvâb" kelimesini kullanması sadece Tirmizî'ye ait bir özelliktir.[339]

bd. Nesâî'nin es-Sünen'i

el-Müctebâ diye de anılan eser, müellifin *es-Sünenü'l-kübrâ* adını verdiği 82 bölüm (kitab) ve 11.700 hadis ihtiva eden kitabından sahîh olanları seçmesiyle meydana gelmiştir. 51 bölüm (kitab), 2538 alt başlık (bâb) ve 5758 (5761) hadis ihtiva etmektedir. Ahkâma dair hadisleri bir araya getirdiği eserine müellif "seçilmiş hadisler" anlamında *el-Müctebâ* (*el-Müctenâ*) adını vermiştir. *es-Sünenü's-süğrâ* olarak da anılan eserde ahkâm hadisleri dışında sadece iman konusundaki rivâyetlere yer verilmiştir. *Sünen*'ler içinde en az zayıf hadis ihtiva ettiği kabul edilir.[340]

2. Müsnedler

Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren telif edilen hadis kitabı türlerinden biri de müsnedlerdir. Hadislerin râvi adlarına göre tasnif edildiği kitab türüne *müsned* denilmektedir. Müsned her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivâyet ettiği hadisleri sıhhat derecelerine veya konularına bakılmaksızın onların adı altında bir araya getiren kitab anlamında "ale'r-ricâl: râvi esaslı" tasnif sisteminin bir türüdür. Müsned tertip eden müellif, kendisine ulaşan genellikle merfû hadisleri sahâbîlerin İslâm'a giriş sırasına, neseplerinin Hz. Peygamber'e yakınlığına, kabile adlarına veya dindeki önceliklerine göre sıralar. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ilk müsned müellifi olarak kabul edilmektedir. Onun *el-Müsned*'i 281 (veya 285) sahâbînin rivâyet ettiği 2890 hadis ihtiva etmektedir.

Bu türün en çok tanınan eseri ise Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'idir. Eserde 904 kadar sahâbînin rivâyet ettiği 27.647 hadis yer almaktadır. Bunların yaklaşık 10.000 kadarı *el-Müsned*'in râvilerinden Abdullah b. Ahmed ve Ebû Bekir el-Katîî'nin ilaveleri olduğu belirtilmektedir.

337 Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn*, s. 55, 57, 78, 79, 84.

338 Ebû Gudde, sahih olmayan hadisleri ihtiva etmesi sebebiyle "es-Sahîh" şeklindeki isimlendirmenin yanlış olduğuna da dikkat çekmektedir.(Ebû Gudde, a.g.e., s. 60.)

339 Geniş bilgi için bk. Çakan, "el-Câmiu's-sahîh" *DİA*, VII, 129-132.

340 Geniş bilgi için bk. Kandemir, "es-Sünen" *DİA*, XXXVIII, 147-148.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel'den başka Esed b. Mûsâ (ö. 212/827), Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî (ö. 213/828) Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), Yahya b. Abdülhamîd el-Hımmânî (ö. 228/842) Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843) bu dönemde müsned telif eden âlimlerden bir kısmıdır.[341]

3. Musannefler

Musannef, hüküm ihtiva eden merfû, mevkûf ve maktû rivâyetlerin fıkıh konularına göre sınıflandırılarak yazıldığı kitaplara denmektedir. Musannefler-de câmi ve sünen türü eserlerden farklı olarak mevkûf ve maktû rivâyetler de bulunmaktadır. Bu tür eserlerde sünenlerden farklı olarak hukukî içerikli hadislerin yanında tarih, zühd ve ahlâka dair rivâyetler de yer almaktadır. Musannefler konuları açısından câmi türü eserlere benzemektedir. Musanneflerde sahîh rivâyetlerin yanında sahîh olmayanlar da bulunmaktadır. Abdürrezzak b. Hemmam (ö. 211/826) ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*[342] isimli eserleri bu türün en tanınmış örnekleridir.[343]

Abdürezzak es-San'ânî'nin *el-Musannef*inde 2133 bâb ve 19.418 hadis bulunmaktadır. Eserdeki hadislerin 4000 kadarı merfû geri kalanı ise mevkûf ve maktû hadistir. Eserde mürsel ve münkâtı' rivâyetler de yer almaktadır. *el-Musannef*in muhtevasının büyük bir kısmını (yaklaşık 16.000 hadis) Abdürrezzak'ın hadis tahsilinde önemli bir yeri olan hocası Ma'mer b. Râşid'den alınan hadisler oluşturmaktadır.[344]

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*i 37 bölüm (kitab), 4876 alt başlıktan (bâb) meydana gelmektedir. Eserde yaklaşık 34.840 rivâyet bulunmaktadır. *el-Musannef* 6916 merfû, 681 merfû mürsel, 11.245 mevkûf, 15.998 maktû rivâyet ihtiva etmektedir. Eserin önemli özelliklerinden biri

341 Müsned türü eserlerin yazılış sebebi hakkında bk. Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 228-240. Müsnedler hakkında ayrıca bk. Hatiboğlu, "Müsned" *DİA*, XXXII, 99-101; Kandemir, "el-Müsned", *DİA*, XXXII, 103-105.

342 Abdürrezzak b. Hemmam'ın eseriyle ilgili Mirza Tokpınar'ın, *Abdürrezzak b. Hemmam ve Musannaf*ı ismiyle yaymlanmamış doktora tezi bulunmaktadır (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998). Nihat Yatkın'ın *İbn Ebî Şeybe ve Kitâbü'l-musannef*i adlı doktora tezi ise *Musannef İbn Ebî Şeybe* ismiyle yapılan *Musannef* tercümesinin ilk cildi olarak yayımlanmıştır (İstanbul 2009)

343 Geniş bilgi için bk. Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe*, s. 48-52; Hatiboğlu, "Musannef" *DİA*, XXXI, 235-236.

344 Tokpınar, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 236-237.

Ebû Hanîfe'yi eleştirmek amacıyla "Kitâbü'r-red alâ Ebû Hanîfe" bölümünün bulunmasıdır. İbn Ebû Şeybe bu bölümde Ebû Hanîfe'nin 124 meselede Hz. Peygamber'den gelen hadislere muhalefet ettiğini ispat etmek amacıyla 485 rivâyet nakletmiştir. Onun bu iddiasını cevaplamak üzere birçok eser yazılmıştır.[345]

Bu dönemde "câmi'", "sünen", "musannef" isimleriyle telif edilen hadîs kitapları gerek konu başlıkları gerekse merfû, mevkûf ve maktû hadîs ihtiva etmeleri açılarından kısmî farklılıklarıyla birlikte önemli benzerliklere de sahiptirler. Kaynaklarda konularına göre yazılan hadîs kitaplarının hem câmi' ve sünen hem de musannef ve sünen şeklinde iki farklı isimle anılmalarının sebebi de bu durum olmalıdır.[346]

D. HADİS USÛLÜ VE İLİMLERİYLE İLGİLİ GELİŞMELER

Daha önce ifade edildiği gibi Arap yazısının yeterince gelişmediği II. asırda yazılı metinlerde yazıdan kaynaklanacak hataları asgariye indirmek amacıyla semâ', kırâat gibi rivâyet metotları ve bunlara işaret eden rivâyet lafızlarıyla ilgili kurallar,[347] hadîs rivâyetine ehliyetleri açısından râvileri inceleyen cerh ve ta'dîl prensipleri[348] geliştirilerek uygulanmaya başlanmış ancak hadîslerle karışır endişesiyle bunlar yazılmamıştır.

İkinci asırda geliştirilip uygulanan hadîs usulü kuralları III. asırda kısmen yazılmaya başlanmıştır. Nitekim İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *Cimâu'l-ilm* isimli eserleri, Ali b. Medînî'nin (ö. 234/ 848) farklı konularda yazdığı cüzler,[349] İmam Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's sahîh*'inin "Kitâbü'l-İlm" ve "Kitâbü Ahbâri'l-âhâd" bölümleri, İmam Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'ine yazdığı mukaddimesi, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'inin sonundaki "Kitâbü'l-İlel"i, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) eserini tanıtmak üzere Mekkeliler'e yazdığı mektup III. asırda hadîs usulünün temel konularını yazılı hale getiren çalışmalardır.

345 Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe*, s. 91-92, 176-177; Efendioğlu, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 237-238).

346 Kaynaklarda iki farklı isimle anılan hadîs kitaplarına misal için bk. Çakan, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 129; Aydınlı, "Dârimî Abdullah b. Abdurrahman", *DİA*, VIII, 495; Efendioğlu, "Saîd b. Mansûr", *DİA*, XXXV, 562; a.mlf., "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 237.

347 Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu*, s. 53-98.

348 Âşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi*, s. 54-56.

349 Hâkim, *Ma'rife*, s. 71.

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda kelâm ve usûl âlimleri hadîsçileri ihtilaflı rivâyetlerde bulunmaları, zahiri teşbih ifade eden hadîsler rivâyet etmeleri, rivâyet ettiklerini anlamamaları gibi gerekçelerle eleştirmişlerdir.[350] Bu durum söz konusu eleştirilere cevap vermek ve hadîslerin anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla ikinci asrın sonlarından itibaren hadîs âlimlerinin "muhtelifü'l-hadîs", "nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh", "garîbü'l-hadîs" başlıklarıyla müstakil kitaplar telif etmelerini gerektirmiştir. Ayrıca yaklaşık ikinci asrın başlarından itibaren devam eden râviler hakkındaki cerh ve ta'dîl faaliyetleri ile ilgili kuralları tespit amacıyla "cerh ve ta'dîl" başlığıyla müstakil eserler telif edilmiştir. Hadîslerin sıhhatini zedeleyici mahiyetteki gizli sebepler başka bir ifadeyle illetler hakkındaki iki asırlık birikim de "ilelü'l-hadîs" başlığıyla müstakil eserlerde toplanmıştır. Dolayısıyla hicrî üçüncü asır; "cerh ve ta'dîl", "ilelü'l-hadîs", "garîbü'l-hadîs", "ihtilâfü'l-hadîs" "nâsih ve mensûh", gibi hadîs ilimleriyle ilgili müstakil eserlerin kaleme alındığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde ayrıca râvilerin şahıslarını başka bir ifadeyle kimlik bilgilerini tanıtan eserler de telif edilmiştir.

Cerh ve ta'dîl ilmiyle ilgili bu dönemde telif edilen İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*[351] adlı kitabı daha sonraki dönemlerde de en önemli kaynak kabul edilmiştir. Ali b. Medînî'nin *İlelü'l-hadîs*'i,[352] Yahyâ b. Maîn'in *et-Târîh ve'l-ilel*'i,[353] Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*'i,[354] Tirmizî'nin *el-İlelü'l-kebîr*'i[355], İbn Ebû Hâtim'in *İlelü'l-hadîs*'i[356] hicrî üçüncü asırda ilel konusunda telif edilen eserlerdir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),[357] İbn Kuteybe

350 Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar*, s. 58-61.

351 Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî tarafından neşredilmiştir (Haydarâbâd 1941-1953).

352 Eserin biri Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut 1972) diğeri Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Halep 1400/1980) tarafından gerçekleştirilen iki neşri bulunmaktadır.

353 Ahmed Muhammed Nûr Seyf tarafından neşredilmiştir (Mekke 1979).

354 Eserin Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu (Ankara I, 1963; II, İstanbul 1987), Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Beyrut 1408/1988),Subhî Bedrî es-Sâmerrâî (Riyad 1988) ve Muhammed Hüsâm Beyzûn (Beyrut 1990) tarafından hazırlanmış dört ayrı baskısı bulunmaktadır.

355 Eserin Ebû Tâlib el-Kâdî tarafından fıkıh konularına göre tertip edilen şeklinin biri Hamza Dîb Mustafa (Amman 1406) diğeri Subhî Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut 1409/1989) tarafından gerçekleştirilen iki farklı baskısı bulunmaktadır.

356 Muhibbüddin el-Hatîb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1343; Beyrut 1985).

357 Eserin biri Muhammed Azîmüddin (Haydarâbâd 1384-87/1964-67) diğeri Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire 1405/1984) tarafından gerçekleştirilen iki neşri bulunmaktadır.

(ö. 276/889),[358] Ebû İshak İbrâhim b. İshak el-Harbî (ö. 285/898)[359] bu dönemde *garîbü'l-hadîs* sahasında eser yazan âlimlerdir. Bu dönemde telif edilen İmam Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-hadîs*'i[360] ile İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*'i[361] muhtelifü'l-hadîs ilminin ilk kaynaklarıdır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Esrem (ö. 270/883), Ebû Dâvûd (ö. 275/888) bu dönemde hadîslerdeki nâsih ve mensuh hakkında eser yazan âlimlerdir.[362]

Râvinin kimlik bilgileri, onu hiçbir şüphe ve karışıklığa meydan bırakmayacak şekilde başkalarından ayırt etmeye yarayan bilgilerdir. Kimlik bilgileriyle râvinin kendisinin ve babasının adı, künyesi, lakabı ve nisbesi kastedilir. Bu bilgiler sayesinde râvi diğerlerinden ayırt edilebilmektedir. Hadîs âlimleri, adlarıyla meşhur olanların künyelerini, künyeleriyle meşhur olanların adlarını belirli eserlerde alfabetik sırayla toplayarak râvilerin kimliklerinin doğru tespit edilmesini temin etmeye ve birbiriyle karıştırılmasını önlemeye çalışmışlardır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Esmâ ve'l-künâ*[363] ve Müslim b. Haccâc'ın *Kitâbü'l-künâ ve'l-esmâ*[364] isimli eserleri bu amaçla telif edilmiştir. Yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adı, künye, lakap ve nisbeleri çeşitli karışıklıklara yol açmaktaydı. Bu dönemde böylesi karışıklıkların önüne geçmek amacıyla "mü'telif ve muhtelif" başlığı altında eserler yazılmıştır. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*[365] adlı eseri bu amaçla kaleme alınmıştır. Baba adı aynı olan râviler kardeş zannedilebilmektedir. Bu karışıklığı önlemek amacıyla "el-İhve ve'l-ehavât" başlığını taşıyan eserler telif edilmiştir. Bu tür eserlerde kardeş olan râvilere yer verildiği gibi kardeş olmadığı halde öyle zannedilebilecek

358 İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-hadîs* isimli eserinin Abdullah el-Cübûrî (Bağdat 1398/1977), Rızâ es-Süveysî (Tunus 1399/1978, 1402/1981), Süleyman b. İbrâhim el-Âyid (Cidde 1985) ve Semiye Muhammed Ahmed (Beyrut 1988) tarafından gerçekleştirilen dört farklı neşri bulunmaktadır.

359 Harbî'nin eseri Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid tarafından neşredilmiştir (Cidde 1405/1985).

360 Âmir Ahmed Haydar (Beyrut 1405/1985) ve Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut 1406/1986) tarafından neşredilmiştir.

361 Eserin çeşitli baskıları bulunmakta olup (bk. Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 145) M. Hayri Kırbaşoğlu tarafından Türkçe'ye de tecüme edilmiştir (İstanbul 1979).

362 Kettânî, *Hadîs Literatürü*, s. 119; Koçkuzu, *Hadîste Nâsih Mensûh*, s. 51-52.

363 1406/1985'te Abdullah b. Yusuf el-Cüdey' tarafından Küveyt'te neşredilmiştir.

364 1404/1984'te Muhammed el-Kâşgârî tarafından Medine'de neşredilmiştir.

365 1406/1986'da Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.

râvilerin adlarına da yer verilmiştir. Ali b. Medînî'nin *el-İhve ve'l-ehavât*[366]ve Ebû Dâvûd'un *Tesmiyetü'l-ihve ellezîne ruviye anhümü'l-hadîs* isimli eserleri[367] bu dönemde telif edilmiştir.

Râvilerin hadîs rivâyeti açısından ehliyetlerini belirleyen eserler de hicrî üçüncü yüzyılda yazılmaya başlamıştır. Bu dönemde tabakât, târih, cerh ve ta'dîl adlarıyla yazılan eserler, hem râvinin şahsını araştırmak, hem de hadîs rivâyetine ehil olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktaydı. İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*,[368] Yahyâ b. Maîn'in *Kitâbü't-târîh*[369] ve *Ma'rifetü'r-ricâl*,[370] Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr, et-Târîhu'l-evsat, et-Târîhu's-sağîr, Kitâbü'd-Duafâi's-sağîr*[371]; Ebü'l-Hasan el-İclî'nin (ö. 261/875) *Târîhu's-sikât*,[372] Cûzcânî'nin (ö. 259/873) *Ahvâlü'r-ricâl*,[373] Fesevî'nin (ö. 277/890) *el-Ma'rife ve't-târih*,[374] Nesâî'nin (ö. 303/915) *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*'u[375] üçüncü asırda râvilerin hadîs rivâyetine ehliyetlerini tespit amacıyla yazılmışlardır.

III. HİCRÎ DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ ASIRLAR

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar önemli siyasî ve fikrî gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Burada önce söz konusu iki asrın sosyo-kültürel ortamı anahatlarıyla ele alınacak sonra hadîs tarihi açısından incelenecektir.

A. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

IV. ve V. yüzyıllar siyasî açıdan Abbâsîler ile emirlikler veya hânedanlıklar dönemi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde Endülüs bölgesinde "mülûkü't-tavâif: emirlikler" hâkimdir. İlmî ve fikrî açıdan ise IV. ve V. asırlar İslâmî ilimlerin tamamen teşekkül ettiği, mezheplerin kökleştiği, Bâtınîler ile Karmatîler'in önemli ölçüde etkili olduğu, İslâm felsefesi ve tasavvufun gelişmeye yüz tuttuğu zengin bir kültür ortamı görünümündedir.

366 Bâsim Faysal el-Cevâbire tarafından 1408/1988 tarihinde Riyad'da neşredilmiştir.

367 Bâsim Faysal el-Cevâbire tarafından neşredilmiştir (Riyad 1408/1988).

368 İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1957-1968).

369 Ahmed Muhammed Nur Seyf tarafından neşredilmiştir (Mekke 1399/1979).

370 Eserin günümüze ulaşan eksik bir nüshası neşredilmiştir (Dımaşk 1985).

371 Buhârî'nin söz konusu eserleri ve baskıları için bk. A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil" *DİA*, VI, 371.

372 Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1984).

373 Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985).

374 Ekrem Ziya el-Umerî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1401/1981)

375 Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1984)

1. Dönemin Siyasî Olayları

IV. ve V. asırlar Abbâsî Devleti'nde merkezî otoritenin zayıfladığı ve başta bütün Kuzey Afrika olmak üzere ülkenin değişik bölgelerinde bağımsız ve yarı bağımsız devletlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde Endülüs'te Endülüs Emevî Emirliği'nden Endülüs Halifeliği devresine geçilmiştir. 317 (929) tarihinde III. Abdurrahman ile Endülüs Halifeliği dönemi başlamış, 422 (1031) yılında Endülüs Emevî Devleti yıkılarak "mülûkü't-tavâif: emirlikler" dönemi başlamıştır. 423 (1031) tarihinde başlayan bu dönem 483 (1090) yılında sona ermiştir. Mülûkü't-tevâif devrinin en önemli özelliklerinden biri emirlikler arasında yoğun bir mücadelenin sürmesidir. Mülûkü't-tavâif'te toplum farklı dinleri ve milletleri bünyesinde barındıran kozmopolit bir yapıya sahipti. Ancak nüfusun büyük çoğunluğu Müslümanlardan meydana geliyordu. Resmî mezhep Mâlikîlik'ti. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) başlattığı tartışmalar sonucu Zâhirîlik bu devirde en çok konuşulan mezhep haline gelmişse de halk arasında etkili olmamıştır.[376]

Abbâsî Devleti'nde merkezî otoritenin zayıfladığı bu dönemde Fas'ın Sicilmâse şehrinde hüküm süren bir hânedan olan *Midrârîler* (156/772-376/976), Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da hüküm süren Türk-İslâm hânedanı olan *Karahanlılar* (226/840-609/1212), Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren bir İslâm hânedanı olan *Sâmânîler* (204/819-396/1005), doğu İran'da Sistan bölgesinde hüküm süren bir İslâm hânedanı olan *Saffârîler* (247/861-394/1003), Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'de hüküm süren *Hamdânîler* (293/905-395-1004), Mısır, Suriye ve Filistin'de hüküm süren bir Türk hânedanı olan *İhşîdîler* (324/935-359/969), Mağrib'de hüküm süren bir Berberî hânedanı olan *Hammâdîler* (406/1015-547/1152), Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında hüküm süren bir Berberî hânedanı olan *Murâbıtlar* (448/1056-547/1147), Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da hüküm süren bir Müslüman-Türk hânedanı olan *Gazneliler* (352/963-582/1186) ve *Büyük Selçuklular*'ın (432/1040-552/1157) birbirleriyle ve Abbâsî Devleti ile aralarında hâkimiyet mücadeleleri olmaktaydı. Nitekim Abbâsî Halifeleri yarım asır kadar Selçuklular'ın siyasî hâkimiyetleri altında varlıklarını devam ettirmişlerdi.

Bu dönemde merkezî otorite olan Abbâsî Devleti'ni hem siyasî hem de fikrî açıdan en çok meşgul eden Büveyhîler ve Fâtımîler olmak üzere iki Şiî devlet bulunmaktaydı. Aslen Mecûsî ve putperest iken IV. (X.) yüzyıl başlarında

376 Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 213-214; a.mlf., "Mülûkü't-tavâif", *DİA*, XXXI, 554-555.

İslâm'a girerek Şiîliği benimseyen Deylemliler'in zamanla İran ve Irak'taki bazı siyasî olaylarda etkin rol oynamaya başlamaları, Büveyh'in üç oğlunun Huzistan, Isfahan, Şiraz, Kirman ve Hazar denizi kıyılarını ele geçirmeleri ile sonuçlanmış, 334/945 yılında ise daha sonra Muizüddevle ünvanını alan Ahmed b. Büveyh'in Bağdat'a girmesi ile Bağdat Abbâsî Hilafeti tarihinde yeni bir dönem başlamıştı. Abbâsî Devleti bundan sonra bir çöküş devresi içine girmiş ve halifelik otoritesi zayıflamıştı. Abbâsî Halifelerinin güçsüz durumda bulundukları Büveyhîler döneminde Şia dışındaki diğer İslâm mezhep taraftarlarına baskılar yapılmaktaydı.

Nihayet yüzyıl sonra Bağdat'ta Büveyhiler'in baskısı altında yaşayan Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillah (ö. 467/1074) Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk hükümdarı Tuğrul Bey'i (ö. 455/1063) davet ederek kendisini Büveyhiler'den kurtarmasını istemişti. Tuğrul Bey daveti kabul ederek 447/1055'te Bağdat'a girmiş, asileri cezalandırmış ve Bağdat'taki 110 yıllık Buveyhi hakimiyetine son vermişti.[377]

297 (909) yılında İfrîkıye'de kurulan Fâtımî Halifeliği, Muiz-Lidînillâh döneminde 358 (969) tarihinde Mısır'ı ele geçirmişti. Böylece İslâm tarihinde ilk defa ismen bile olsa Bağdat'a bağlı olmayan bir hükümet Mısır'a hâkim olmuştu. Fâtımîler bundan böyle dinî, felsefî ve içtimâî hareketlere liderlik etmekteydi. Ancak özellikle Hâkim-Biemrillâh (386/996-403/1021) döneminde zimmîler ile Ehl-i sünnet mensupları baskılara maruz kaldı. Sahâbeye hakaret etme âdeti yaygınlaştı ve halifenin emriyle hakaret ibareleri mescid duvarlarına, ev ve dükkân kapılarına yazılmaya başlandı. Bu dönem, Mağrib-i Aksâ'da hüküm süren İdrîsîler ile Fâtımîler arasındaki hâkimiyet mücadelelerine de şahit olmuş, İdrisî emîr'i II. Hasan'ın 375 (985) yılında öldürülmesiyle İdrisî hânedânı sona ermişti.[378] Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki siyasî mücadele devam etmiş, Fâtımîler tarafından Bağdat istilâ edilmiş, Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh 450 (1058) yılında bir müddet nezaret altına alınmıştı. Ancak dönemin Sünnî Selçuklu Türkleri Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in başkanlığında Abbâsi Halifeliği'ni Fâtımîlerin eline düşmekten kurtarmıştı. Sonuçta Fâtımîler, Suriye bölgesindeki hâkimiyetlerinin 468 (1075) yılında Selçuklular'ın eline geçmesine engel olamamıştı.[379] Dönemin Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Şiî Fâtımîler'in Sünnî Abbâsîler'i

377 Erçil, "Büveyhîler", *DİA*, VI, 496-498.

378 Rezûk, "İdrîsîler", *DİA*, XXI, 496.

379 Seyyid, "Fâtımîler", DİA, XII, 229-231.

ve Selçuklular'ı yıpratmak amacıyla siyasî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra ilmî açıdan da yoğun bir propagandaya giriştikleri dönemde Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek amacıyla ülkenin her tarafına medreseler açmaya karar verdi. Nizâmülmülk tarafından Büyük Selçuklu hâkimiyetindeki çeşitli şehirlerde kurulan bu medreseler kurucusunun adıyla "Nizâmiye Medreseleri" olarak anıldı.[380]

Abbâsîler daha sonraki Selçuklu Hükümdarlarını da tasdik etmişlerdir. Nitekim Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh 465'te (1073) babası Alparslan'ın yerine geçen Sultan Melikşah'ın hükümranlığını tasdik etmiştir. Melikşah'ın ölümünden sonra yerine geçen Berkyaruk da Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh tarafından "Rükneddin" lakabıyla sultan ilan edilmiş ve adına hutbe okutulmuştur. Bu devrede Abbâsî halifeleri dünyevî yetkilerini Selçuklu sultanlarına devretmelerine rağmen mânevî bir otorite olarak kendilerine saygı duyulmaya devam edilmekteydi. [381]

Bu dönemde Şiîlik, bir katiller şebekesi halini alan ve te'vil metodunu aşırı bir şekilde kullanarak Batınî mânayı ortaya koyma gayretlerinden dolayı Bâtıniyye diye adlandırılan gruba kadar çok çeşitli ve karmaşık bir yapıya sahip bulunmaktaydı. Karmatîler ismiyle anılan aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup bir grup bu dönemde Abbâsî, Fâtımî ve Büveyhi yönetimleriyle mücadele etmekteydi. Nitekim Karmatîlerin lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî Güney Irak'a bir dizi saldırı başlatmış ve 317 (930) yılının hac mevsiminde gerçekleştirdiği Kâbe baskınında binlerce kişiyi öldürerek Hacerü'l-esved'i Bahreyn'deki Hecer'e götürmüş ve burada yirmi yıl kadar tutmuştu.[382] Bir grubu Fâtımîleri desteklerken güney Irak Karmatîleri Fâtımî-İsmâiliyye'ye muhalefetlerini sürdürmekteydi. Bahreyn Karmatîleri ile Fâtımîler arasındaki gizli düşmanlık Fâtımîler'in Mısır'ı zapdetmesiyle (358/969) açık bir mücadeleye dönüşmüştü. Diğer taraftan Güney Irak'ta Büveyhîler'e karşı güçlerini ortaya koymak isteyen Bahreyn Karmatîleri 373'te (983) Basra'ya saldırarak burayı vergiye bağlamıştı. Fakat sonuçta Büveyhîler karşısında tutunamayarak çekilmeye mecbur kaldılar ve bir daha da Irak'ta söz sahibi olamadılar. Karmatîler bulundukları yerlerdeki farklı kabileler tarafından mağlûp edilerek 469 (1076) tarihinde bütün bölgelerde hâkimiyetlerini yitirmişlerdi.[383]

380 Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *DİA*, XXXIII, 188.

381 Sümer, "Seçuklular", *DİA*, XXXVI, 368-370.

382 Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s. 52-57.

383 Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, 511-512.

2. Dönemin Fikrî Cereyanları

IV. ve V. asırlar itikâdî, fıkhî, felsefî görüşlerin tartışıldığı, karşılıklı eleştirilerin ve savunmaların yapıldığı, fikrî cereyanların yoğun olduğu bir dönemdir. Söz konusu alanlarda etkileri günümüze kadar devam eden âlimlerin önemli bir kısmı bu dönemde yaşamıştır.

İtikâdî alanda daha sonraki dönemlerin hâkim mezhepleri olan Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye mezheplerinin kurucuları Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) bu dönemde yaşamışlardır. Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek (ö. 406/1015) de bu dönemin önde gelen âlimidir. İmâmü'l-Haremeyn ünvanıyla tanınan ve Nizâmülmülk'ün onun adına inşa ettiği Nîşâbur Nizâmiye medresesinde yirmi yıldan fazla müderris olarak görev yapan Eş'arî âlim Cüveynî (ö. 478/1085) de dönemin önde gelen âlimlerindendir. Mâtürîdiyye mezhebini sistemleştiren, temellendiren ve ikinci kurucusu kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) bu dönemin âlimidir.

Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-K'abî (ö. 319/931), Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436//1046) gibi âlimlerin yanında, aynı zamanda itikatta Mu'tezilî olan Hanefi mezhebinin usülcüleri Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980) ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) de dönemin önde gelen âlimleridir.

Hanefî fıkıh usûlünün kurucuları olarak kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) ile Buhara hukuk mektebinde hukuk teorisinin gelişmesine önemli katkılarda bulunan Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060) ve kelâmcılık yönü ağır basan Mâtürîdî ve Hanefî olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de dönemin önde gelen âlimleri içerisinde yer almaktadır.

Şiî propagandacılarına, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarına karşı şiddetli mücadeleleri ile tanınan, devrinde selef akidesinin imamı olarak kabul edilen ve çağdaşı Hanbelîler üzerinde etkili bir âlim olan Berbehârî (ö. 329/940) Hanbelî mezhebinin önde gelen temsilcisiydi. O, 323/934 yılında içki dükkanlarının yağmalanıp müzik aletlerinin kırıldığı "Hanbeli fitnesi" adı verilen olayların sorumlusu kabul edilmekteydi. Hanbelî mezhebine dair ilk klasik metin kabul edilen *el-Muhtasar*'ın müellifi Hırakî (ö. 334/946) de dönemin önde gelen Hanbelî fakihi idi. Hırakî'den sonra mezhebin ilk büyük fakihlerinden kabul edilen

Gulâmü'l-Hallâl (ö. 363/974), Hanbelî fıkıh usûlüne dair temel kaynaklardan biri olan *el-Udde fî usûli'l-fıkh* eserinin yazarı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) dönemin önde gelen Hanbelî âlimleridir.[384]

Mâlikîler'in önderi olan ve mezhebin temel metinlerinden biri kabul edilen *er-Risâle*'nin[385] müellifi İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996), ehl-i hadîs anlayışını da temsil ettiği için "eserî" diye de nitelenen ve *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd* ismiyle İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ına yazdığı şerhle de tanınan İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) Mâlikî mezhebinin bu dönemdeki önde gelen âlimleriydi. Ebû Bekir el-Ebherî (ö. 375/986) ve Berâzîî (ö. 430/1039) de Mâlikî mezhebinin tanınmış âlimlerindendi. "Ehl-i sünnet'in keskin kılıcı", "sünnî akîdenin önderi" gibi ünvanlarla anılan ve daha çok Eş'arî kelâm âlimi olarak da tanınan Bâkıllânî (ö. 403/1013) dönemin önde gelen Mâlikî fakihlerindendi.

Önde gelen mezhep temsilcilerinden sayılan ve mezhep fıkhının derlendiği ilk temel metinlerden kabul edilen *et-Telhîs*[386] müellifi İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Rüknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084), Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında "imam" tabiriyle anılan, aynı zamanda Eş'arî mezhebinin de temsilcisi olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve eserleriyle sonraki devirlerin Şâfiî fıkıh literatürü üzerinde önemli etkileri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) dönemin önde gelen Şâfiî âlimleridir.

Yukarıda zikredilen Hanbelî âlimleri dışında dönemin önde gelen ehl-i hadîs temsilcileri ise İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), ilk hadîs usûlü müellifleri olan Râmehürmüzî (ö. 360/971), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ile Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) idi. Aşağıda görüleceği üzere ilk hadîs usûlü müellifleri yazdıkları eserlerde ehl-i hadîse yöneltilen eleştirileri cevaplandırıp Mu'tezile ve ehl-i re'yi eleştirmekteydi.

Şiî İmâmî âlimlerinin, Şia'nın şeyhi ve yüz akı, insanların en güveniliri olarak niteledikleri Küleynî (ö. 329/941), Şeyh Sadûk diye tanınan İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu dönemde Şia'nın önde gelen âlimleriydi.

---

384 Söz konusu Hanbelî fakihleri ve eserleri hakkında bk. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 57-66; Özen, "Hırakî", *DİA*, XVII, 322-323; Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253-255.

385 Eser ve farklı baskıları hakkında bk. Çavuşoğlu, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, 119-122.

386 Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından yayımlanmıştır (Mekke-Riyad 1416/1995).

İslâm felsefe geleneği bu dönemde zirveye ulaşmıştı. Zira İslâm dünyasında Kindî'nin (ö. 252/866) başlattığı felsefî hareket ve onun şekillendirdiği Meşşâî akımın takipçisi ve kazandığı haklı şöhretten dolayı "Muallim-i Sânî" ünvanıyla anılan Fârâbî (ö. 339/950) ile İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu İbn Sînâ (ö. 428/1037) bu dönemde yaşamışlardı.[387] Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu eğilimleriyle tanınan Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001), "filozofların edibi, ediplerin filozofu" ünvanlarıyla anılan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) ile Büveyhîler devrinin ünlü düşünür ve filozofu İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) bu dönemin önde gelen âlimleridir. Aynı dönemin Eş'arî kelâmcısı, Şafiî fakihi ve mutasavvıfı Gazzâlî âlemin kıdemi, Allah'ın ilminin cüz'iyyâtı kapsamaması ve cismanî haşrin inkârı yönündeki görüşleri sebebiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofları tekfir etmişti. O, *Tehâfütü'l-felâsife*[388] isimli eserini onların tutarsızlığını ortaya koymak amacıyla kaleme almış ve onların ilâhiyyât ile metafiziğe dair görüşlerini eleştirmişti. Bununla beraber Gazzâlî, filozoflara ait her şeyin reddedilmesinin yanlış olduğunu da ifade etmekteydi.

Ünlü mutasavvıf Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ve talebesi Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 456/1072) de bu dönemde yaşamıştı. *er-Risâle*'siyle tanınan Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî, tasavvufun temeli olan konuların Sünnî akîdeye tam anlamıyla uyduğunu ortaya koyarak sûfîlerin Sünnî çevrelerde uğradıkları eleştirilere cevap vermekte, ayrıca onların bu çerçeve dışına çıkmalarını önlemeye çalışmaktaydı. Tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde ele alan ilk kitap olan *Keşfü'l-mahcûb* müellifi Hücvîrî (ö. 465/1072) bu dönemde yaşamıştı. Tasavvufun belli başlı konularını düzenli bir biçimde bir araya getiren, inceleyip yorumlayan ve eleştiren önemli bir kaynak olan *el-Lüma*'ın müellifi Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) da bu dönemin önde gelen tasavvuf âlimlerindendi. O da Kuşeyrî gibi eserini Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı ortaya koymak, tasavvufa yöneltilen itiraz ve tenkitleri cevaplandırmak, tanımladığı tasavvuf anlayışına uymayan aşırı mutasavvıfları reddetmek amacıyla kaleme almıştı. Tasavvufun temel kaynaklarından olan *et-Tearruf*'un müellifi Kelâbâzî (ö. 380/990) de dönemin tasavvuf âlimlerindendi. O söz konusu eserinde sûfîlerin akâid konularında Ehl-i sünnet mezhebini takip ettiklerini isbata, başka bir ifadeyle Sünnî tasavvufun varlığını ortaya koymaya çalışmaktaydı.[389] Kaynakların zühd ve takvâ derecesi-

387 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve etkileri hakkında bk. Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 327-369.

388 Maurice Bouyges tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1927).

389 Söz konusu mutasavvıflar ve eserleri hakkında bk. Uludağ, "Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, XXVI, 474; a.mlf., "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, 258-259; "Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim", *DİA*, XXV, 192-193.

ne ulaşmış bir sûfî olduğunda ittifak ettikleri aynı zamanda dönemin önde gelen Eş'arî âlimlerinden İbn Fûrek (ö. 406/1015) de *el-İbâne an turuki'l-kâsıdîn ve'l-keşf an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ibâdeti rabbi'l-âlemîn*[390] isimli eserinde tasavvufî terimlerin ilk sûfîlere göre tariflerini bir araya getirmişti.

Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren mezhep olarak ortaya çıkan Bâtıniyye, hiçbir dine bağlı olmayan, materyalist fikirlere dayanan bir mezheptir. Bu mezhep yaptıkları tutarsız te'villerle temel İslâmî hükümleri iptal etmek suretiyle peygamberlere düşmanlık beslenmesine ve haramların helâl sayılmasına sebep olmaktaydı. Bâtınîler genellikle Müslüman çoğunluğun benimsediği İslâm akâidine uymayan inançları telkin etmekte ve İslâm ülkelerinde idareyi hedef alan siyasî faaliyetlerde bulunmaktaydı.[391] Bu dönemde de Bâtıniyye gerek kültürel gerekse siyâsî açıdan toplumu etkileyecek bir konumdaydı. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) kurduğu Nizâmiye medreselerinde Şiî-Bâtınî anlayışlarla ilmî olarak mücadele edilmesini de amaçlamaktaydı. O, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve talebesi Gazzâlî gibi itikatta Eş'arî fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup âlimleri müderris olarak tayin etmek suretiyle bir taraftan Bâtınî düşüncenin sağlam delillerle bertaraf edilmesini diğer taraftan topluma Eş'arî-Şâfiî düşüncenin benimsetilmesini amaçlamaktaydı. Nitekim Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*[392] ve *el-Kıstâsü'l-müstakîm*[393] isimli eserlerini Bâtınîleri eleştirmek amacıyla yazmıştı. O, Bâtıniyye'yi kendi kaynaklarından itikadî görüşlerini tespit ederek dinin prensiplerini değiştiren ve İslâm'ı başka bir kalıba sokan aşırı te'villerinden örnekler vererek eleştirmekteydi. Böylece Gazzâlî Bâtınîlerin yıkılışında ilmî olarak en önemli katkı sağlayan âlim olmuştu. Bu dönemde Eş'ariyye âlimleri daha çok Mu'tezile ve Bâtınıyye ile fikrî mücadelelerde bulunmuşlardı. İslâm dünyasında huzursuzluk ve anarşi kaynağı olan, başta Selçuklu Veziri Nizâmülmülk olmak üzere birçok devlet adamı ile bazı Sünnî âlimleri öldüren Bâtıniyye hareketinin gücü, Büyük Selçuklu sultanlarının mücadeleleri sonunda kırılmış ve sönmeye yüz tutmuştu.

a. Mezhepler arası ilişkilerde dışlayıcı yaklaşım ve taassup

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar ilk yüzyıllarda ortaya çıkan siyasî, itikadî ve fıkhî mezheplerin giderek birbirinden uzaklaştığı, her birinin kendi dışındaki grupları ehl-i bid'at kabul ederek onlara Müslüman muamelesi yapılamayacağını,

390 Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX, 498.

391 Bâtınıyye hakkında bk. İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, V, 190-194.

392 I. Goldziher (Leiden 1916) ve Abdurrahman Bedevî (Kahire 1383) tarafından yayımlanmıştır.

393 Victor Chelhot tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1900, 1936).

dolayısıyla cenaze namazlarının kılınamayacağını, kestiklerinin yenilemiyeceğini, kadınlarıyla evlenilemiyeceğini, onlara vâris olunamayacağını ifade ederek birbirlerini tekfir ettikleri, kendilerinin haklılıklarını savunurken diğer ekollerin yanlışlıklarını ortaya koymaya çalıştıkları, başka bir ifadeyle hemen her mezhebin kendisini kurtuluşa eren grup (fırka-i nâciye), diğerlerini ise sapık olarak nitelendirdiği bir dönemdir.[394] Bu dönemin mezhepler tarihçilerinin eserlerini fırka-i nâciye ve ehl-i bid'at fırkalarını tesbit etmek amacıyla yazmaları da bu durumu desteklemektedir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî eş-Şâfiî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida*'[395] isimli eserini ehl-i bid'atı uyarmak ve onlara reddiye amacıyla, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Kitâbu'l-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*[396] adlı kitabını mezhepler arasındaki farkları tesbit etmek ve fırka-i nâciyenin belirlenmesi gayesiyle, Ebü'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078), *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn*[397] başlığını taşıyan çalışmasını fırka-i nâciyeyi helâk olacak fırkalardan ayırmak maksadıyla kaleme almışlardır.

Bu dönemin önde gelen Mu'tezilî âlimi Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) fırka-i nâciyenin büyük çoğunluk değil doğruya isabet edenler olduğunu, Hâricîler, Mürcie, Şîa ve ashâbü'l-hadîs gibi diğer mezheplerin çoğunlukta olmalarına rağmen yanlış görüşler savunduklarını, birbirine zıt fikirler ileri sürdüklerini, bu sebeple gerçeği temsil edemeyeceklerini belirterek doğruyu savunanın Mu'tezile olduğunu iddia etmekteydi.[398]

Aynı dönemde Şîa da kendi mezhebinin fırka-i nâciye olduğunu, diğer mezheplerin dalâlette bulunduğunu iddia ediyordu. Onlara göre Şiî olmayanların tek kurtuluş yolu, görüşlerini benimsemeseler de Şiîler'i sevmekti.[399] Bu dönemde imamlardan gelen haberlerin Şia doktrin ve uygulamasında yegâne kaynak olarak kabul edilmesi sebebiyle İmâmiyye bünyesinde kelâm, fıkıh ve akla dayanan diğer ilimlere karşı bir muhalefet düşüncesi gelişmişti. Dönemin önde gelen Şiî âlimlerinden Küleynî (ö. 329/941) her nevi ictihad, istidlâl ve akla dayalı düşünceye karşı çıkan Kum Medresesi mensuplarının Şiî kelâmındaki

394 Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 176, 287.

395 Sven Dedering tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1936).

396 Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1367/1948).

397 Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983).

398 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl* s. 186.

399 Küleynî, *el-Kâfî*, VIII, 145, 256, 304.

aklî gelişmelere ve Mu'tezile'nin metotlarını kabule yönelen Nevbahtîler'e karşı şiddetli muhalefetlerine katılmakta, İmâmiyye'yi diğer mezhepler yanında savunmak için bile olsa aklî tartışma ve açıklamalara karşı çıkmaktaydı.[400] Aynı dönemin önde gelen Şiî âlimlerinden Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) de İmâmiyye akaidine dair yazdığı *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde imâmet ilkesi karşısında yer alan grupları tekfir etmekteydi.[401]

Ehl-i sünnet ve ehl-i hadîs de Hz. Peygamber'in ve ashâbının yolunda olanların yani fırka-i nâciyenin kendileri olduğunu; Hâricîler, Râfizîler, Mu'tezile gibi fırkaların bid'ata düştüklerini savunmaktaydı.[402] Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ashâbü'l-hadîsin dışındaki her fırkanın bid'ata bulaştığını, dayanaklarının Kur'ân ve sünnet olması sayesinde onların bid'atlara ve re'ye meyletmediklerini ifade etmekteydi.[403]

b. Ehl-i hadîs-Mu'tezile ve ehl-i re'y tartışmaları

Hicrî üçüncü asırda olduğu gibi dördüncü ve beşinci yüzyıllarda da ehl-i hadîse yapılan eleştiriler çoğunlukla Mu'tezile ve ehl-i re'y ekollerinden gelmekteydi. Aslında bu dönemde özellikle Irak bölgesinde Mu'tezile ve ehl-i re'y biri itikad diğeri fıkıhta olmak üzere bir ekolün iki kolu durumundaydı. Nitekim Hanefîliğin ana merkezi olan Irak'ta Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/980), Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) gibi önde gelen Hanefî âlimleri itikadda Mu'tezile mezhebini benimsemişlerdi.[404] Mu'tezilî bir âlim olan Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) hadîsçileri tenkit etmek amacıyla yazdığı *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl* isimli eserinde bazı hadîsçilerin kasten yalan söylediklerini, açık hatalar içeren ve ümmetin icmâına aykırı rivâyetlerde bulunduklarını belirterek bununla ilgili birçok örnek vermekte, hasımlarının onlar hakkında ileri sürdüğü çelişki ve cahillik iddialarını değil, bizzat hadîsçilerin birbirleri hakkında söylediklerini delil göstererek onların güvenilir olmadıklarını ortaya koymaya çalıştığını ifade etmekteydi.[405] Râmehürmüzî'nin verdiği

400 Öz, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 538.

401 Öz, "Evâilü'l-makâlât", *DİA*, XI, 514.

402 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, s. 25; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 21.

403 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 7-9.

404 Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 308; Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165.

405 Ka'bî, *Kabûlü'l-ahbâr*, I, 18.

bilgiye göre Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl* isimli eserini Ahmed b. Hanbel'in talebesi Harb b. İsmâil es-Seyrecânî'nin (ö. 280/893) pek çok yanlışlık ihtiva eden *es-Sünne ve'l-cemâa* adlı kitabını eleştirmek amacıyla yazmıştı. Kaynakların verdiği bilgiye göre Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî hadîsçileri eleştirmek amacıyla *et-Ta'n ale'l-muhaddisîn* isimli bir eser daha yazmıştı.[406]

Hicrî dördüncü asrın önde gelen Hanefî âlimleri de ehl-i hadîsi eleştirmekteydi. Nitekim Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038), bid'atların çoğunun akaid ve amelde âhâd haberlerin Kur'ân'a ve sünnete arzedilmeden kabul edilmesinden, Kur'ân'ın haber-i vâhidler esas alınarak yorumlanmasından ve böylece tâbi olması gerekenin metbû yapılmasından kaynaklandığını söylemekteydi.[407] Serahsî de (ö. 490/1096) bid'at ve hevâların asıl sebebinin, âhâd haberlerin Kur'ân ve meşhur sünnet kriterlerine vurulması işinin terkedilmesi olduğunu, bazı rivâyetlerin Resûlullah'a ulaşıp ulaşmadığında şüphe bulunduğu ve yakinî bilgi ifade etmedikleri halde ehl-i hadîsin onları asıl kabul ettiklerini, bunlara dayanarak Kur'ân'ı ve meşhur sünneti te'vil ederek tâbi olması gerekeni metbû yaptıklarını belirterek doğru yolun ehl-i re'y'in takip ettiği metot olan Kitap ve meşhur sünneti âhâd haberlerin sıhhatini tesbitte ölçü kabul etmek olduğunu ifade etmekteydi.[408]

İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) verdiği bilgi de bu dönemde ehl-i hadîs ve ehl-i re'y'in ilişkileri ile yöneltilen karşılıklı eleştirileri gösterir mahiyettedir. Ona göre âlimler iki gruba ayrılmaktadır ve onlardan bir kısmı şehirleri dolaşıp haber toplayan hadîs talebeleridir. Bunların bütün amacı inceliklerini öğrenmeye gerek görmeksizin hadîs yazmak ve ezberlemek, sahîhini zayıfından ayırmadan hadîs toplamaktı. Sonunda halk onları sahih-zayıf, doğru-yanlış demeden ne bulursa alan anlamına gelen *haşviyye* diye isimlendirmiştir. Diğer grup ise bütün gayretlerini farklı görüşleri öğrenmek ve bunları tartışmak için harcayan fakihlerdi. Bunlar da sünnetleri ve içeriklerini ezberlemekten, haberlerin kabulü için gerekli şartları öğrenmekten, bunların sahîh olanıyla olmayanını birbirinden ayırdetmekten yüz çevirmişlerdir. Dahası bunlar sünnetleri kesin bir biçimde kulak ardı etmişlerdir.[409]

406 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 309-310.

407 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 197.

408 Serahsî, *el-Usûl*, I, 367-368.

409 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 11.

c. Ehl-i hadîs'in Mu'tezile ve ehl-i re'y karşısında güç kazanması

Yukarıda ifade edildiği üzere hicrî üçüncü asırda dinde sadece nakille yetinen ehl-i hadîs ile nakli gerektiği ölçüde kullanmayan ve aklı öne çıkaran Mu'tezile arasında ciddi tartışmalar bulunmaktaydı. Bu dönemde ise nakille aklı uzlaştıran iki itikadî mezhep ortaya çıkmıştı. Bunlardan biri Eş'ariyye diğeri Mâtürîdiyye'dir. Bunlar ehl-i hadîs ile Mu'tezile'nin iki aşırı ucu temsil ettiğini düşünmekteydi. Eserlerinde ehl-i hadîsin, özellikle Ahmed b. Hanbel'in akîdesini benimsediğini belirten ancak inanç esaslarını kelâmî delillerle kanıtlamaya çalışan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ile akılcılığa daha çok önem veren ve kökleri Ebû Hanife ile onun ilmî silsilesine dayanan Mâturîdî ve taraftarlarının ilmî faaliyetleri Mu'tezile'nin zayıflamasına sebep olmuştu.[410]

Tahâvî'nin (ö 321/933) *Beyânü akâidi Ehli's-sünne ve'l-cema'a,*[411] Eş'arî'nin *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cema'a*[412] ve Allah'ın sıfatları, kader, iman konularını incelediği *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'i*[413] Mâtürîdî'nin *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*, *Reddü Evâili'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddü Tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bî*[414] isimli eserleri, İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *Şerhu mezâhibi Ehli's-sünne ve ma'rifetü şerâi'id-dîn*'i,[415] İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *er-Red ale'l-Cehmiyye*'si,[416] Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*'si,[417] Beyhakî'nin *el-İ'tikâd alâ mezhebi Ehl-i's-sünne ve'l-cema'a*'sı[418] ile Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Lüma'u'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünne*[419] adlı kitabı Ehl-i sünnet anlayışını güçlendiren, başta Mu'tezile olmak üzere diğer itikadî mezhepleri zayıflatan eserler olmuştu.

---

410 Yavuz, "Ehl-i sünnet", *DİA*, X, 527.

411 1934 yılında Mekke'de yayımlanmıştır.

412 1987 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.

413 1408/1988 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

414 Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 149.

415 Âdil b. Muhammed tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1415/1995).

416 Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî tarafından yayımlanmıştır (Medine 1401/1981).

417 Eser Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde ve Muhammed Mahmûd el-Hudayrî (Kahire 1366/1947), R. J. Mc Carthy (Beyrut 1957) ve İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut 1407/1987) tarafından yayımlanmıştır.

418 1984 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

419 Fevkıyye Hüseyin Mahmud tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1385/1965).

Başta Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) olmak üzere bazı âlimlerin hadîsçilerin önem ve faziletine dair eserler yazmaları da ehl-i hadîsi desteklemeyi amaçlamakta ve onları güçlendirmekteydi. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin (ö. 471/1079) *Şerefü ashâbi'l-hadîs* isimli eserleri, Abdullah b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 481/1088) *Kitâbü menâkıbı ehli'l-âsâr*'ı, Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî'nin (ö. 488/1095) *Kasîde fi'r-red alâ men âbe'l-hadîs ve ehleh* ve Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs* isimli eserleri aynı amaçla kaleme alınmışlardı.[420]

Bu dönemde ehl-i hadîs-Mu'tezile mücadelesine Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) Mu'tezile'den ayrılmasıyla birlikte Ehl-i sünnet kelâmı da katılmıştı. Dönemin mezhepler tarihçileri Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî eş-Şâfiî (ö. 377/987) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) Mu'tezile'yi sert bir dille eleştirmişlerdi. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî Mu'tezile'yi ehl-i kıblenin muhâlifi fırkalar arasında sayarak, onların kendilerini İslâm dairesi dışına çıkaran ve bu sebeple eserinde yer vermeyi uygun görmediği birçok görüşlerinin bulunduğunu ifade etmekte,[421] Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Mu'tezile'yi "haktan ayrılmış" olarak nitelemekte, ayrıca bazı Mu'tezilî fırkaların küfre düştüğünü ifade etmekteydi.[422] İbn Hazm (ö. 456/1063) ise bu mezhep ile ilgili değerlendirmelerini "Mu'tezile'nin Rezillikleri"[423] başlığı altında vermekte ve onları küfre düşmüş olmakla itham etmekteydi.[424] Hicrî beşinci asrın mezhepler tarihçisi Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî de (ö. 471/1078) eserinde "Mu'tezile'nin Görüşlerinin Açıklanması ve Rezilliklerinin Ortaya Konulması" başlığı altında Allah'ın sıfatlarını reddetmeleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmeleri, menzile beyne'l-menzileteyn anlayışı, mirac, şefaat, kabir azabı ve benzeri konularda Mu'tezile'yi eleştirmekteydi.[425] Aşağıda zikredileceği üzere Râmehürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi dönemin ehl-i hadîs âlimleri de Mu'tezile'yi eleştirmeye devam etmekteydi.

IV-V. (X-XI.) yüzyıllardan itibaren Eş'ariyye ve Mâturîdiyye ekolleri İslâm dünyasının birçok bölgesinde ana mezhepler haline gelmiş ve âlimler zümresiyle Müslüman ekseriyetini kendisine bağlamıştı. Bu iki mezhebin hâkimiyeti

420 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, (nâşirin mukaddimesi), s. 27.

421 Malatî, *et-Tenbîh*, s. 41.

422 Abdülkâhir el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 82.

423 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 57, 65, 69.

424 Bu dönemde mezheplerde taklit ve taassup zihniyetinin hakim olduğu ve bunun doğurduğu sonuçlar için bk. Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, s. 27-36.

425 İsferâyînî, *et-Tabsîr f'id-dîn*, s. 63-67.

Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe gibi grupların zayıflayıp zamanla fiilen ortadan kalkması sonucunu doğurmuştu. İnanç esaslarının belirlenmesinde âyet ve hadîsleri esas almakla birlikte, onları kelâmî delillerle kanıtlamaya çalışan Eş'arî ve akılcılığa daha çok önem veren Mâturîdî ile birlikte ehl-i hadîs yerine söz konusu iki itikadî mezhep kastedilerek "Ehl-i sünnet" veya "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" kavramları kullanılır olmuştu.[426] Nitekim Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) eserlerinde "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" tabirini çokça kullanmakta, bununla ashâb ve tâbiînin devamı olarak fıkıh ve kırâat âlimlerini, sûfîler ve ashâbü'l-hadîsi kastetmekteydi.[427] Ayrıca bu dönemin önde gelen âlimleri "Ehl-i sünnetin keskin kılıcı", "sünnî akidenin önderi" gibi ünvanlarla anılmaya başlamıştı.[428]

Abbasî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsik dönemlerinde siyasetin desteğini alan Mu'tezile, Mütevekkil ile birlikte önemli ölçüde siyasî gücünü kaybetmişti. İkinci Büveyhî hükümdarı Adudüddevle'nin Mu'tezilî âlim ve devlet adamı Sâhib b. Abbâd'ı vezir yapması, Kâdı Abdülcebbâr'ı kâdılkudâtlığa tayin etmesi ve önemli mevkilere Mu'tezilîlerin getirilmesiyle mezhep tekrar canlılık kazanmıştı. Sâhib b. Abbâd'ın ölmesi, Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın (381-422/991-1031) kendilerine cephe almasıyla Mu'tezile'nin gücü tekrar zayıfladı. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in veziri Kündürî'nin önemli mevkilere Mu'tezilîleri getirmesiyle yeniden güç kazandı. Ancak bu durum fazla sürmedi. Kündürî'nin görevden alınması ve ardından öldürülmesiyle Mu'tezile'nin siyasî desteği sona erdi. Koyu bir Eş'arî taraftarı olan Nizâmülmülk'ün kurduğu Nizamiye medreselerinde özellikle İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlere görev vermesi ve bunların yönelttiği tenkitler sonucu Mu'tezile Bağdat'tan uzaklaşmak zorunda kaldı. Böylece Mu'tezile bu dönemde hem ilmî hem de siyasî olarak önemli ölçüde zayıfladı.[429]

IV. asırda Mu'tezile'nin zayıflaması itikat konularında Mu'tezile'ye yakın olan ehl-i re'y'in ondan uzaklaşmasını gerektirmişti. Bu dönemde Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* (*el-Usûl*) adlı risâlesinde hadîs imamlarının tertibini esas alarak ashabın faziletlerinden bahsetmiş, Ömer b. Abdülaziz'in üstünlüklerini dile getirmiş, Kur'ân'ın mahlûk

426 Kılavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 527; Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 167.

427 Aruçi, "Pezdevî Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 267.

428 Bâkıllânî hakkında kullanımı için bk. Gölcük, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 533.

429 Çelebî, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 392-393.

olduğuna inananların ve Mu'tezilî görüşü benimseyenlerin fikirlerinin yanlışlığını ispat etmeye çalışmıştı. Ayrıca onun 408/1017 tarihinde Hanefî fakihlere Mu'tezilî görüşlerinden tevbe ettirmesi de Mu'tezile'nin ehl-i re'y desteğini kaybetmesi ile sonuçlanmıştı.[430]

B. HADİS İLMİYLE İLGİLİ GELİŞMELER

Ehl-i hadîs ile Mu'tezile ve ehl-i re'y arasındaki tartışmaların devam ettiği ve ehl-i hadîs lehine geliştiği bu dönemde hadîs usûlü eserlerinin yanında rivâyet usûlüne uygun temel hadîs eserleri telif edilmiş ayrıca ilk dönem hadîs kaynaklarına dayalı eserler de kaleme alınmıştır.

1. İlk Hadîs Usûlü Eserlerinin Yazılması

İlk hadîs usûlü müellifleri kabul edilen Râmehürmüzî (ö. 360/971), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu dönemde yaşamış ve hadîs usûlü eserlerini telif etmişlerdi.

Aşağıda görüleceği üzere ilk hadîs usûlü eserleri hadîsçilerin Mu'tezile ve ehl-i re'y tarafından ağır ifadelerle eleştirildiği bir ortamda yazılmışlardı. Bu sebeple ilk hadîs usûlü eserleri önemli ölçüde ehl-i hadîsi eleştirilere karşı savunmak ve eleştirenleri de benzeri ifadelerle tenkit etmek amacıyla kaleme alınmıştı. Dolayısıyla Râmehürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâî*, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* isimli hadîs usûlü eserlerinin yazılmasında bu tartışma ve eleştirilerin etkili olduğu görülmektedir. Nitekim ilk hadîs usulü müellifleri Râmehürmüzî, Hâkim en-Nisâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî eserlerinin girişinde başta Mu'tezile ve ehl-i re'y olmak üzere diğer fırkaların ashâb-ı hadîsi eleştirdiklerini, hadîsçileri *Haşviyye* diye isimlendirdiklerini ve bu hususta aşırı gittiklerini ifade etmekteydi. Râmehürmüzî, Allah'ın hadîs ve onunla meşgul olanları yüceltmesine rağmen bazılarının hadîsçileri eleştirdiklerine ve bunda da aşırı gittiklerine işaret etmekte; Hâkim en-Nisâbûrî, ilhad ve bid'at taraftarlarının Allah'ın yardımına mazhar olmuş ehl-i hadîsi küçümsediklerini ve *Haşviyye* diye isimlendirdiklerini belirtmekte; Hatîb el-Bağdâdî ise, ehl-i bid'at ve âsarı terkedip re'ye yönelen kendini beğenmiş kimselerin hadîsçilere ta'n ettiklerini kaydetmekteydi.[431]

430 Hansu, *Mutezile ve Hadîs*, s. 74; Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 26; Küçükaşcı, "Kâdir-Billâh", *DİA*, XXIV, 128.

431 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 159-162; Hâkim, *Ma'rife*, s. 1, 4; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 19.

Bütün bu ifadelerden hadîs usûlü eserlerinin yazılış amacının ashâbü'l-hadîse yönelik eleştirileri cevaplamak olduğunu ve bu tenkitlerin hadîs usûlü eserlerinin şekillenmesinde önemli etkisinin bulunduğunu anlamak mümkündür. Nitekim bu dönemde ehl-i hadîs cahil oldukları, muhtevasını bilmeden hadîs naklettikleri, hadîslerin muhtevası hakkında düşünenleri bid'atçılıkla, ehl-i re'y ve kelâmcı olmakla suçladıkları, öğrenilmesi gerekli ilmin hadîs olduğunu iddia ederek bu uğurda anne baba, çoluk çocuk hakkını gözetmeden uzun hadîs toplama yolculuklarına çıktıkları şeklinde eleştirilmekteydi.[432]

İlk hadîs usûlü müellifleri eserlerinde ehl-i hadîse yöneltilen eleştirilere cevap vermekte, ehl-i re'y ve Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmekte, konu başlıklarının ve muhtevalarının oluşturulmasında söz konusu eleştirileri dikkate almakta ve ehl-i hadîsin daha güçlü olmasını temin amacıyla öz eleştiri yapmakta, hadîsçilere uymaları gereken tavsiyelerde bulunmaktaydı.

Râmehürmüzî ehl-i hadîsin ehl-i re'y tarafından cahillikle itham edildiğini belirttikten sonra Hasan b. Ali es-Serrâc'ın "Ashâb-ı hadîsin cahil ve sadece bilgi hamalı olduğunu iddia ediyorlar, kelimelerde geçen ve yazılış şekli itibariyle birbirine benzeyen "ب: ya" harfi ile "ت: ta" harflerini birbirine karıştırmadan hadîsleri sağlam bir tarzda zaptedenler nasıl olur da böyle bir sıfatla nitelendirilebilirler?" açıklamasına yer vermektedir.[433] Ayrıca o, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Kâ'biyye fırkasının reisi Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl* adıyla Ahmed b. Hanbel'in talebesi Harb b. İsmâil es-Seyrecânî'nin (ö. 280/893) *es-Sünne ve'l-cemâa* isimli eserine yazdığı reddiyesinde objektif olmadığını ifade etmekte, birbirlerini tenkit ettikleri ve aralarında ihtilâf bulunduğu tarzında hadîsçilere yönelttiği eleştirilerin, aslında Mu'tezile için söz konusu olduğunu belirtmekteydi.[434]

Hadîsçilere yöneltilen eleştirilerden bir diğeri öğrenilmesi gerekli yegâne ilmin hadîs olduğunu iddia etmeleri, bu amaçla anne baba, çoluk çocuk hakkını dikkate almadan uzun yolculuklara çıkmaları, böylece bir takım hakları çiğnemeleri ve dünya nimetlerinden istifadeyi kendilerine haram kılmak suretiyle âhirette de cezayı hak etmiş olmalarıydı. Râmehürmüzî'nin bu eleştiriye cevabı "Muhaddisler bütün bu sıkıntılara âsârı muhafaza etmek, râviler hakkında bilgi edinmek, hadîslerin farklı isnadlarını elde etmek, cerh ve ta'dîl faaliyetinde

432 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, s. 216-219.

433 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, s. 262.

434 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, s. 309.

bulunmak amacıyla katlanmışlardır. Hadîsçilerin şeriatı zapdetme hususundaki söz konusu gayretleri olmasaydı, rivâyet edilen hadîs ve sünnetler esas alınarak verilen fetvalar ortaya çıkmaz, bu amaçla fetva meclisleri kurulamazdı." şeklindeydi.[435] Bu durum Râmehürmüzî'nin "el-Kavl fi't-teâlî ve't-tenezzül (âlî ve nâzil isnad konusu)"[436] başlığını taşıyan bir bölümü eserine almasının sebebinin bu hususta hadîsçilere yöneltilen eleştirilere cevap vermek olduğunu göstermekteydi.

Râmehürmüzî'nin eserine *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâî* ismini vermesi de amacının "râvi" ile "fakih" arasındaki farkı ortaya koymak ve birinin diğerine olan ihtiyacını belirtmek olduğunu göstermektedir. Nitekim o, Allah'ın hadîs ve onunla meşgul olanları yüceltmesine rağmen bazılarının hadîsçileri eleştirdiklerine ve bunda aşırıya gittiklerine işaret ettikten sonra muhaddislerin fazilet ve mertebe bakımından üstün olmalarının gerekçelerini açıklamaktaydı. Ona göre ümmet içinde dini en iyi muhafaza edenler hadîsçilerdi. Onlar, vahiyle ilgili haberleri naklettiler, nâsih ve mensuhu, muhkem ve müteşâbihi tesbit ettiler. Hz. Peygamber'in sünnetini naklettiler, onunla ilgili haberleri toplayıp tasnif ettiler, onun mucizelerini, ailesinin ve arkadaşlarının menâkıbını, aşiret ve atalarını tesbit ettiler. Peygamberlerin sîretini, evliyanın, şehid ve sıddîkların haberlerini derlediler. Hz. Peygamber'in hazarda ve seferde her türlü hareketini, yolculuğunu, ikametini, uykulu ve uyanık hallerini, imalı ve açık konuşmalarını, susması, konuşması, oturuşu kalkışı, yemesi içmesi, giyinişi, binmesi, kızgınlığı, hoşnutluğu, reddi, kabulü gibi kişilik özelliklerini, tırnaklarını kesme şeklini, kısacası onunla ilgili her şeyi tesbit edip haber verdiler. İslâm'ı ve Hz. Peygamber'in konumunu bilen bir kimse, Resûlullah'ın yolunu takip edenleri, vahye tabi olup, dini koruyan, ahkâmı ve Kur'ân'ı nakledenleri eleştiremez. Çünkü Allah onları Kur'ân'ı Kerîm'inde övmektedir.[437] Bütün bu gerçekleri öğrenmek isteyen kimsenin hadîs râvilerine müracaattan başka çaresi yoktur.[438]

Râmehürmüzî ashâbü'l-hadîsin râvi isimleri konusunda gösterdiği hassasiyeti misalleriyle gözler önüne sermekte, böylece isnad konusunda hadîsçilerin uzman olduklarına dikkat çekmekteydi.[439] Hatîb el-Bağdâdî de eserini ehl-i

435 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 216-219.

436 Râmhürmuzî, *a.g.e.*, s. 214-228.

437 et-Tevbe 9/100.

438 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, s.159-161.

439 Râmehürmüzî, *a.g.e.*, s. 262-265.

hadîsin bilmesi gereken hususlar ile fakihin hadîs usûlü ilmi hakkında ihtiyaç duyduğu bilgileri vermek, önceki hadîs âlimlerinin takip ettikleri usûlü ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını haber vermekte ve bütün bunların hadîsçilerin dini koruma hususundaki üstünlüklerini göstereceğini ifade etmekteydi.[440]

Hatîb el-Bağdâdî eserinde hadîsçilerin faziletini zikretmekle yetinmemekte ayrıca onları eleştiren ehl-i re'y ve Mu'tezile'yi de tenkit etmektedir. O, "Şayet şu kötü re'y sahipleri faydalı ilimlerle meşgul olup âlemlerin Rabbinin elçisine ait sünnetleri araştırsalar, fakih ve muhaddislerin âsârını toplasalardı, re'ye başvurmaz, ihtiyaç duydukları her konuyu eserle çözerlerdi" diyerek ehl-i re'yi sünnetten yüz çevirmek; "Hayatını hadîs semâına ve haberleri korumaya adamış hadîs âlimlerini ayıplayanların, bu ümmetin doğru sözlü imamlarının naklettiği sahîh hadîsleri yalanlayanların, hakikat peşinde koşanları alaya alanların bulunduğunu bilmekteyiz. Hidayet yolundan sapmış, bid'atların peşine düşmüş kimselerden bundan başkası beklenemez. Onların sapıklıklarının en açık göstergesi Kur'ân'ın ahkâmından yüz çevirmeleri, onun açık âyetlerini delil olarak kullanmayı terk etmeleri, sünnetlere sırt çevirmeleri ve dinde kendi görüşleriyle amel etmeleridir"[441] şeklindeki açıklamasıyla da Mu'tezile ve ehl-i re'yi bid'atların peşine düşmeleri ve sünnetlere sırt çevirmeleri sebebiyle eleştirmekteydi.

Hatîb el-Bağdâdî özellikle fakihlerin hadîsçiler hakkındaki olumsuz görüşlerine de işaret etmekte ve bunların yanlışlığını ortaya koymaktaydı. Nitekim ashâbü'l- hadîsi; "Onların ilmî değerleri yoktur" diye eleştiren ve fakih olduğu ifade edilen bir şahıs ile Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Ebbâr arasında geçen konuşmayı nakletmekte, söz konusu fakihin Resûlullah'ın namaza başlaması, ellerini kaldırması, rükû ve secdesi ile ilgili hadîs bilmediğini ifade etmekte ve bu anlayıştaki fakihin hadîsi sadece âlî isnadla elde etmeyi makbul sayan hadîsçi ile aynı konumda olabileceğini belirtmekteydi. Daha sonra Hatîb el-Bağdâdî, gerçek âlimlerin Hz. Peygamber'in koyduğu ahkâmı koruyan, Kur'ân'ı muhafaza eden, Kur'ân'ın nâsih ve mensuhunu, muhkem ve müteşabihini tesbit eden, Resûlullah'ın söz, fiil ve değişik hallerini kaydeden, sahâbenin menkıbelerini, peygamberlerin sîretlerini, evliyanın makamlarını ve fakihlerin ihtilâflarını nakleden hadîsçiler olduğunu belirtmekteydi. Ona göre ashâbü'l- hadîsin sünneti muhafaza ve nakil hususundaki gayret ve hizmeti olmasaydı şeriat ortadan kalkardı. Bu sebeple Allah'ın *"İlk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi*

440 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 22.

441 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, s. 3-4.

olanlardan Allah razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur"[442] âyetinde söz konusu edilenler ashâbü'l- hadîs olup isimlerinin Resûlullah ile birlikte zikredilmesi onlar için yeterli bir şereftir.[443]

Ehl-i hadîse yöneltilen söz konusu eleştiriler, ilk hadîs usûlü müelliflerinin eserlerine öncelikle sünnetin dindeki yeri ve önemini, hadîsçilerin fazilet ve hizmetlerini ortaya koymakla başlamalarının en önemli sebebi olmuştu. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin eserindeki ilk konu başlığı "Amel Edilmesi ve Sorumluluk Açılarından Allah'ın Kitabı ile Resûlullah'ın Sünnetinin Aynı Seviyede Olduğu", Râmehürmüzî'nin ilk iki konu başlığı da "Resûlullah'ın Sünnetini Nakleden Kimsenin Fazileti"[444] ve "Resûlullah'ın Sünnetini Öğrenen ve Araştıran Kimsenin Fazileti"[445] şeklindeydi. O, birinci başlık altında hadîsleri rivâyet edip insanlara öğretenlerin Resûlullah'ın duasına mazhar olacakları, ikincide ise Hz. Peygamber'in "Ümmetim içinde kıyamete kadar hak üzere olan bir grup bulunacaktır"[446] hadîsi ile ashâbü'l-hadîsin kastedildiği yorumlarına yer vermekteydi. Hâkim en-Nîsâbûrî de söz konusu hadîsin yorumunu giriş kısmında vermekte ve hak üzere olan grubun ashâbü'l-hadîs olduğunu vurgulamaktaydı.[447]

Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* isimli hadîs usûlü eserinde hadîsçilerin faziletine dair ayrı bir başlığa yer vermemesinin sebebi, sünneti delil olarak kullanmayıp her şeyi akılla çözmek isteyen ve bundan dolayı muhaddisleri eleştiren ve onlarla alay eden ehl-i hadîs muhaliflerine karşı *Şerefü ashâbi'l-hadîs* adıyla müstakil bir eser yazması ve başka eserlerinde bu konuyu ayrı başlıklar[448] altında ele almasından olmalıdır. Nitekim o söz konusu esrinde ehl-i hadîsin bid'atların önündeki en büyük engel olduğunu belirterek şöyle demekteydi: Allah, hadîs ehlini şeriatın koruyucuları yaptı ve onlar vasıtasıyla her türlü çirkin bid'atı ortadan kaldırdı. Onlar Allah'ın yarattıkları içerisindeki emin kulları, peygamberle ümmeti arasındaki vasıtalar olup dine sahip çıkan müctehidlerdir. Ashâbü'l-hadîsin dışındaki tüm fırkalar bid'ata bulaştığı halde dayanakları Kur'ân ve sünnet olduğu için onlar bid'atlara ve re'ye

442 et-Tevbe 9/100.

443 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 19-21.

444 Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 163.

445 Râmehürmüzî, *a.g.e*, s. 175.

446 Buhârî, "İ'tisâm", 10; Müslim, "İmân", 247; "İmâre", 170, 173, 174.

447 Hâkim, *Ma'rife*, s. 2-4.

448 Misal için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 118-119, 124.

meyletmezler. Ehl-i hadîs güvenilir ve âdil kimseler olup Hz. Peygamber'den yaptıkları rivâyetler makbuldür ve herhangi bir hadîs hakkında ihtilâf edildiğinde onların vardığı hükme göre hareket edilir.[449]

Görüldüğü gibi ekolleşme sürecinde söz konusu olan ehl-i hadîsi diğer gruplara karşı güçlü kılma anlayışının[450] ilk hadîs usûlü eserlerinde de devam ettiği görülmektedir. Bu amaçla ilk hadîs usûlü müellifleri hadîs talebelerinin eksik ve yanlışlıklarını tesbit ederek onları bu hususlarda uyarmakta, başka bir ifadeyle öz eleştiri yapmaktaydı. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî hadîs öğrencilerinin râviler hakkında gerekli bilgilere sahip olmadıklarını, sahîh hadîslerden uzaklaştıklarını, garîb ve münker hadîsler ile mecrûh râvilerin rivâyetleriyle meşgul olduklarını, bu durumun ise önceki hadîs imamlarının takip ettiği metoda aykırı olduğunu hatırlatmaktaydı.[451] Ayrıca o, *el-Fakih ve'l-mütefakkih* ve *Nasîhatü ehli'l-hadîs* isimli eserlerini de birbirini suçlayan fıkıhçılarla hadisçileri yaklaştırmak ve bunların birbirinin bilgisine ve metoduna muhtaç olduğunu göstermek, özellikle hadis talebelerini rivâyetle daha az meşgul olmaya, hadisler üzerinde düşünmeye ve onların fıkhını anlamaya teşvik etmek amacıyla yazmıştı. Dönemin Mâlikî âlimi ve muhaddisi İbn Abdilber de (ö. 463/1071), "Günümüzde birçok hadîs talebesi ehl-i ilmin doğru bulmadığı bir şekilde anlamını düşünmeden hadîs öğrenmek istemektedir"[452] şeklindeki açıklamasıyla dönemindeki hadîsçileri uyarmaktaydı.

Burada işaret edilmesi gereken bir husus da Hatîb el-Bağdâdî'nin daha önce telif ettiği iki hadîs usûlü eserinde söz konusu edilmeyen haberlerin âhad-mütevâtir şeklindeki taksimidir. İbnü's-Salâh, Râmehürmüzî ve Hâkim en-Nîsâbûrî'de bulunmayan bu taksimin ilk defa Hatîb el-Bağdâdî'de yer almasını, ehl-i hadîsin metoduna uymamak şeklinde değerlendirmektedir.[453] Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sinde gerek haberlerin söz konusu taksimine yer vermesi[454] ve haberlerin bilgi değerini tartışması gerekse hadîslerin sıhhatini tesbitte Kur'ân'a, akla ve

449 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, s. 8-9.

450 Hicrî ikinci asırda ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) kendi grubunun ehl-i re'y karşısında daha güçlü olmasını temin etmek amacıyla; " Ey ehl-i hadîs, hadîslerin fıkhını öğrenin ki ashâb-ı re'y size üstün gelmesin; zira biz Ebû Hanîfe'nin görüş belirttiği her konuda bir veya iki hadîs rivâyet etmekteyiz." (Hâkim, *Ma'rife*, s. 66) şeklinde yaptığı açıklama ekolleşme dönemindeki bu anlayışın bir örneğidir.

451 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 172.

452 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 127.

453 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 267.

454 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 32-35, 41-48.

sünnete uygun olması şartlarını ileri sürmesi,[455] ehl-i hadîsin metodunu terketmesi sebebiyle değil kendisinin fakihliği, akâid okutması ve bu konularda döneminde yapılan tartışmalardan istifade etmesiyle açıklanmalıdır. Zira mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade ettiği ve akaid başta olmak üzere her konuda delil olacağı, haber-i vâhidlerin ise sadece ahkâmla ilgili meselelerde delil olarak kabul edileceği yolundaki dönemin genel kanaatiyle[456] Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşü aynıdır. Asıl amacı selefin metodunu canlandırmak olan Hatîb el-Bağdâdî'nin bir yandan Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) gibi döneminin kelâm âlimlerinden istifade etmesi,[457] bir taraftan da usûlcü ve kelâmcıları tenkit ederek hadîsçilerin isabetli olduğunu savunması[458] bu durumu desteklemektedir.

Âhad haberlerin sıhhatini tesbitte Kur'ân'a, akla ve sünnete uygun olması şartlarının öne sürülmesi de dönemin genel anlayışı olup Hatîb el-Bağdâdî de bu görüşü benimsemiştir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) "Doğru mu, yanlış mı olduğu bilinmeyen haber-i vâhid, akla ve naslara uygun düşüyor, diğer şartları da taşıyorsa onunla amel gerekir"[459] sözü ile Hatîb el-Bağdâdî'nin; "Akla, muhkem Kur'ân hükmüne, maruf sünnete, sünnet kabul edilen yerleşik tatbikata ve kesin olan delile aykırı haber-i vâhid reddedilir"[460] açıklaması aynı hususları ifade etmektedir.

İlk hadîs usûlü eserleri bir taraftan sadece âlî isnad elde etmeye ve hadîsleri toplamaya gayret gösterip râvinin ve metnin durumunu ihmal eden, onları inceleyip anlamaya çalışmayan ehl-i hadîsi uyarırken diğer taraftan uzmanlık alanı olan konularda hadîsçilere tabi olmaları hususunda fakihleri uyarmaktaydı. Bu eserler her iki ekolün de ilmî konularda birbirine muhtaç olduğunu, uzmanlık alanlarında birbirlerinden istifade etmeleri gerektiğini hatırlatmakta, hadîsçilerin bilmesi gereken hususlar ile fakihin hadîs usûlü ilmi açısından ihtiyaç duyduğu bilgileri vermektedirler.

---

455 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e*, s. 472.

456 bk. Serahsî, *el-Usûl*, I, 282-295, 321-338; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 11-14, 20-23; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 255-256; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 769.

457 Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Bekir Bakıllânî'den istifadesi için bk. *el-Kifâye*, s. 41-42, 102, 118, 122, 135, 169, 184.

458 Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde usulcü ve kelâmcıları tenkit ederek hadîsçileri savunduğuna dair bilgi için bk. *a.g.e.*, s. 149-159, 386, 442.

459 Kādî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 769.

460 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 472. Aynı dönemin Hanefî usulcüsü Serahsî'nin benzer görüşleri ifade ettiğine dair bk. Serahsî, *a.g.e.*, I, 364.

2. Temel Hadîs Kaynakları

Önceki yüzyıllara göre az olmakla birlikte hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda da rivâyet metodunu esas alan hadîs eserleri telif edilmiştir. Bu dönemde telif edilen "Müsned" türü eserlerden Ebû Bekir en-Neccâd'ın (ö. 348/959) *Müsnedü Ömer b. Hattâb*'ı[461] ile Taberânî'nin (ö. 360/970) *Müsnedü'ş-şâmiyyîn*'i[462] günümüze gelmiştir.[463]

Bu dönemde "Mu'cem" başlığıyla yazılan eserler, hadîsin râvilerine göre (ale'r-ricâl) telif edilen türüdür. *Mu'cem*, ya ilk veya son râvilerini (müellifin hocalarını) alfabetik olarak sıralayıp her râvinin adı altında rivâyet ettiği bütün hadîsleri veya âlî isnadlarından seçtiği hadîsleri bir araya getiren kitaptır. Bu türün en tanınmış eserleri Taberânî'ye (ö. 360/971) aittir. Onun bu türden üç ayrı eseri bulunmaktadır. Bu türün en meşhur eserleri olduğundan "meâcim" diye de anılan üç mu'cemin ilki *el-Mu'cemü'l-kebîr* isimli eseri, en çok hadîs ihtiva edenidir. Eserde sahâbî râviler alfabetik olarak sıralanarak az hadîs rivâyet edenlerin (mukıllûn) bütün rivâyetleri, çok hadîs rivâyet edenlerin (muksirûn) ise rivâyetlerinden seçmeler yapılarak yaklaşık 25.000 hadîs bir araya getirilmiştir. Taberânî *el-Mu'cemü'l-evsat* isimli eserinde 2000 kadar hocasını esas almış ve onların 12.000 rivâyetine yer vermiştir. *el-Mu'cemü's-sağîr* isimli kitabı ise kendilerinden hadîs rivâyet ettiği 1161 hocasının alfabetik olarak sıralanıp birer, bazen de ikişer hadîsini zikrettiği eseridir.[464] Bu dönemde telif edilen Ebû Mansûr el-Bâverdî'nin (ö. 301/913) *Mu'cem*'inin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.[465]

Bu dönemde hicrî dördüncü asrın önde gelen hadîs âlimlerinden İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) kaynaklarda *Sahîhu İbn Hibbân*, *et-Tekâsîm ve'l-envâ'*, *Kitâbü'l-envâ' ve't-tekâsîm*, *es-Sünen* isimleriyle de anılan *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*'ını telif etmiştir. İbn Hibbân eserini klasik tasnif metotlarından farklı olarak emirler, nehiyler, haberler, mubahlar

461 Mahfuzurrahman Zeynullah tarafından yayımlanmıştır (Medine 1994).

462 Hamdi Abdülmecid es-Selefî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1409).

463 Bu dönemde telif edilen Müsnedler için bk. Güler, *İlk Yedi Asırda Hadîs İlimleri Literatürü*, s. 33-37.

464 Taberânî'nin söz konusu üç mu'ceminin baskıları ve bunlarla ilgili çalışmalar için bk. Hatiboğlu, "Mu'cem", *DİA*, XXX, 345-346.

465 Kettânî, *Hadîs Literatürü*, s. 282; Bu dönemde telif edilen diğer Mu'cem'ler için bk. Güler, *a.g.e.*, s. 41-45.

ve Peygamber'in fiilleri şeklinde beş bölüm halinde düzenlemiştir. İsminden de anlaşıldığı üzere İbn Hibbân söz konusu eserinde 7500 sahîh hadîsi toplamıştır. Ancak Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler İbn Hibbân'ın râvilerin ta'dîlinde müsamahakâr, cerhe yönelik tenkitlerde ise sert olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu eserde sahîh ve hasen hadîslerin yanı sıra zayıfların da bulunduğu belirtilmiştir. Eser daha çok *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* ismiyle İbn Balabân (ö. 739/1339) tarafından fıkıh konularına göre düzenlenmiş haliyle tanınmaktadır.[466]

Bu dönemde telif edilen temel hadîs kaynaklarından bir başkası Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sıdır. *es-Sünenü'l-kebîr* diye de anılan eser diğer hadîs kitaplarında bulunmayan birçok hadîsi, sahâbe ve tâbiîn görüşlerini muhtelif rivâyetleriyle birlikte ihtiva etmektedir.

Bunun dışında Beyhakî Şafiî fıkhının dayandığı hadîsleri, sahâbe ve tâbiîn sözlerini ihtiva eden *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile *es-Sünenü's-sügrâ* isimli iki eseri daha telif etmiştir.[467]

Bunların dışında kaynaklarda Ahmed b. Abîd es-Saffâr (ö. 341/952), Muhammed b. Yahya el-Hemedânî (ö. 347/958), Ebû Bekr en-Neccâd (ö. 348/959), Hattâbî (ö. 388/998), Cevzakî (ö. 388/998), Ebû Bekr b. Lâl (ö. 398/1007) ve Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) fıkıh konularına göre tertip edilmiş *Sünen*'lerinin bulunduğu kaydedilmektedir.[468]

Bu dönemde ehl-i hadîsin itikat anlayışını savunan *Kitâbü's-sünne* türü eserler de yazılmaya devam etmiştir.[469] Taberânî (ö. 360/970), Ebu'ş-Şeyh (ö. 369/979), İbn Şâhin (ö. 385/996), İbn Mende (ö. 395/1005), Lâlekâî (ö. 418/1027)[470] ve Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052) dönemin *Kitâbü's-sünne* müellifleridir. Bu eserlerde genellikle sünnete bağlanmanın gerekliliği, aklı esas alan Mu'tezile'nin eleştirisi, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, bid'at karşısında âlimlerin tavrı ve ehl-i hadîsin üstünlüğü ve inanç konularında ehl-i hadîsin yaklaşımı ele alınmaktadır.

---

466 Eser hakkında geniş bilgi için bk. Sönmez, "el-Müsnedü's-sahîh", *DİA*, XXII, 106-108; a.mlf., "İbn Hibbân", *DİA*, XX, 63.

467 Söz konusu eserler ve baskıları hakkında bk. Kandemir, "Beyhakî Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, VI, 59.

468 Kettânî, *Hadîs Literatürü*, s. 29-30; Uğur, *Hadîs Edebiyatı*, s. 291-292.

469 Kettânî, *a.g.e.*, s. 31-32; Uğur, *a.g.e.*, s. 294.

470 Lâlekâî'nin *Kitâbü's-sünne*'sinin farklı baskıları için bk. Hatiboğlu, "Lâlekâî", *DİA*, XXVII, 86.

3. Şia Temel Hadis Kaynaklarının Telifi

İmâmiyye âlimleri, başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların hadislerinin yazılıp derlendiğini kabul ederler. Genellikle Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) cevaplarından oluşan ilk dönem yazılı hadis metinleri Şia tarafından *dörtyüz asıl* (el-Usûlü'l-erbau mie)[471] diye isimlendirilmektedir. Ancak İmâmiyye Şia'sının *Kütüb-i erbaa* diye tanınan ve Şia'nın genelde sahih hadis kitapları olarak kabul ettiği temel hadis kaynakları da bu dönemde telif edilmiştir.[472]

İlmî faaliyetlerinden dolayı gerek kendi zamanında gerekse kendisinden sonra Şia'nın şeyhi ve yüz akı, insanların en güveniliri olarak niteledikleri Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî fî-ilmi'd-dîn*[473] isimli eseri bu dönemde telif edilmiştir. Çoğu Ca'fer es-Sâdık'ın ve diğer mâsum imamların sözlerinden ibaret olan 16.199 hadîs ihtiva eden eser, hadîs kaynağı olarak İmâmiyye Şia'sı açısından Ehl-i sünnet için Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i konumundadır. Şeyh Sadûk diye tanınan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i,[474] Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'ı[475] ve *el-İstibsâr*'ı[476] ve temel Şiî ricâl eserleri de bu dönemde telif edilmiştir.[477]

4. Ricâl ile İlgili Çalışmalar

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar râvilerin gerek kimliklerini gerekse güvenilirliklerini tespite yönelik temel ricâl kitaplarının yazıldığı bir dönemdir. Yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adı, künye, lakap ve nisbelerindeki karışıklıkları önlemek amacıyla telif edilen "mü'telif ve muhtelif" türü eserler bu dönemde telif edilmiştir. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i[478], Abdülganî

471 Dörtyüz asıl hakkında geniş bilgi için bk. Kuzudişli, *Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*, s. 177-183, 185-208; Kutluay, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, s. 116-125.

472 Kütüb-i erbaa'daki rivâyetlerin genelde sahih olduğu kabul edilmekle birlikte zayıf rivâyetleri ihtiva ettiği de ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Kutluay, *a.g.e.*, s. 205-214.

473 Eser ve farklı baskıları için bk. Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 387-443. Kutluay, *a.g.e.*, s. 127-131; Öz, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 538; Sofuoğlu, "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

474 Hasan el-Harsân tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1401/1981). Eser hakkında bk. Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 444-486; Kutluay, *a.g.e.*, s. 131-134.

475 Hasan el-Harsân tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1401/1981). Eser hakkında bk. Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 493-520; Kutluay, *a.g.e.*, s. 134-135.

476 Hasan el-Harsân tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1390).

477 Şîanın dört temel ricâl eserinden biri olan Keşşî'nin *Ma'rife*'si hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Enes Topgül, *Erken Dönem Şiî Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*, İstanbul 2015.

478 Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 140671986).

el-Ezdî'nin (ö. 409/1081) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâi nakalati'l-hadîs*'i[479], söz konusu iki eseri tamamlayıcı mahiyetteki Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Mü'tenif fî tekmileti'l-Mü'telif ve'l muhtelif*'i[480] ile her üç eserin eksikliklerini tamamlayıp hatalarını düzeltmek amacıyla telif edilen İbn Mâkûla'nın (ö. 475/1085) *el-İkmâl fî ref'il-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*'ı[481] bu dönemde kaleme alınan konuyla ilgili önemli eserlerdir.

Şahısları farklı (müfterik), adları, baba adları, bazen dede adları yahut künyeleri veya nisbelerinin hem yazılışı hem okunuşu aynı (müttefik) olan râvileri inceleyen eserler de bu dönemde yazılmıştır. Bunlar genellikle "müttefik ve müfterik" başlığını taşımaktadır. Konuyla ilgili ilk çalışmayı yapan Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin (ö. 374/985) eserinin ismi ise *Tesmiyetü men vâfeka ismuhû isme ebîhi mine's-sahâbe ve't-tâbiîn ve men ba'dehum mine'l-muhaddisîn*'dir.[482] Konuyla ilgil Cevzâkî'nin (ö. 388/998) *el-Müttefik ve'l-müfterik*'i[483] ile Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Müttefik ve'l-müfterik*[484] ve *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*[485] isimli eserleri de bu dönemde telif edilmiştir.

İsnadlarda yer alan râvilerin bir kısmı sadece künyesi veya ismiyle, bir kısmı ise hem künyesi hem de ismiyle tanınmıştır. İsmiyle tanınan bir râvinin künyesiyle veya künyesiyle bilinen bir râvinin ismiyle zikredilmesi karışıklıklara yol açabilmekteydi. Bu şekildeki râvilerin birbiriyle karıştırılmasını önlemek amacıyla "esmâ ve künâ" başlığıyla hadîs râvilerinin isim ve künyelerini konu alan eserler hicrî üçüncü asırdan itibaren telif edilmeye başlanmıştı. Bu dönemde de bu râvilerin isim ve künyelerini konu alan eserler telif edilmeye devam edilmiştir. Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin (ö. 374/985) *Men yu'refu bi künyetihi ve lâ yu'lemu ismuhû velâ delîle alâ ismihî*[486] ile *el-Künâ li men lâ yu'refu lehû ismun min ashâbi Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve selem*[487] adlı kitapları, Hâkim el-Kebîr'in (ö. 378/988) *Kitâbü'l-*

479 Muhammed Muhyiddin el-Ca'ferî ez-Zeynebî tarafından yayımlanmıştır (Allahâbâd 1327).

480 Eserin yazma nüshaları için bk. Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA*, XVI, 457.

481 Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd 1962-1967) ve Nâyif Abbas (Beyrut 1976) tarafından yayımlanmıştır.

482 Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1408/1988).

483 Eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

484 Muhammed Sâdık Aydın tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1417/1997).

485 Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî tarafından yayımlanmıştır (Medine 1966).

486 Abdullah Merhûl es-Sevâlime tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1409).

487 Ebû Abdirrahman İkbal tarafından yayımlanmıştır (Bombay 1410).

esmâ ve'l-künâ[488] ve İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İstiğnâ fî esmâi'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilmi bi'l-künâ* (*Kitâbü'l-İstiğnâ fî ma'rifeti'l-künâ*)[489] isimli eserleri esmâ ve künâ konusunda bu dönemde telif edilen eserlerdir.

İsim, nisbe, lakap veya künyelerinin yazılışı aynı okunuşu farklı olduğu için meydana gelen karışıklık *müştebih* veya *müteşâbih* tabirleriyle ifade edilmekteydi. Konuyla ilgili ilk eserler de bu dönemde telif edilmiştir. Abdülganî el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) *Müştebihü'n-nisbe*[490] ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm*[491] isimli eserleri günümüze de gelmiştir.

İsnad veya metninde "racül, imrae, şeyh, fülân, ibn fülân, bint fülân, sika" şeklinde kapalı bir ifadeyle bahsedilen râvi veya kişilerin bulunduğu hadîs *mübhem* tabiriyle belirtilmekteydi. Konuyla ilgili ilk asırlardan itibaren çalışmalar yapılmıştır. Abdülganî el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) *Kitâbü'l-gavâmiz ve'l-mübhemât*,[492] Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Esmâü'l-mübheme fî enbâi'l-muhkeme*,[493] İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *İzâhu'l-işkâl fî men übhime ismühû mine'n-nisâ ve'r-ricâl*[494] ve İbn Beşküvâl'in (ö. 507/1183) *Kitâbü gavâmizi'l-esmâi'l-mübheme el-vâkia fî mütûni'l-ehâdîsi'l-müsnede*[495] isimli eserleri bu dönemde telif edilmiştir.

Aynı tabakadan olmadıkları halde aynı kişiden hadîs rivâyet eden râvileri inceleyen *sâbık ve lâhik* konusundaki ilk eser de bu dönemde Hatîb el-Bağdâdî tarafından telif edilmiştir. Onun *es-Sâbık ve'l-lâhik fî tebâudi mâ beyne vefeyâti râviyeyn an şeyhin vâhid*[496] kitabı konuyla ilgili ilk eserdir.

Bu dönemde güvenilir (sika), zayıf ve metrûk râvilerle ilgili eserler de telif edilmiştir. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'[497] ve İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *Târîhu esmâi's-sikât*'ı[498] sadece güvenilir râvilerle ilgili eserlerdir. Muhammed

488 Yusuf b. Muhammed ed-Duhayl tarafından yayımlanmıştır (Medine 1994).

489 Abdullah Merhûl es-Sevâlime tarafından yayımlanmıştır (Riyad 140571985).

490 Muhammed Ca'fer ez-Zeynî tarafından müellifin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* isimli eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Allahâbâd 1327).

491 Sükeyne eş-Şihâbî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1405/1985).

492 Eserin yazma nüshaları için bk. Koçyiğit, "Abdülganî el-Ezdî", *DİA*, I, 205.

493 İzzeddin Ali es-Seyyid tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1405/1984).

494 Bâsim Faysal el-Cevâbire tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1408/1988).

495 Mahmûd Magrâvî tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1406).

496 Muhammed b. Matar ez-Zehrânî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1402/1982).

497 Bûrân ed-Dannâvî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988).

498 Subhî es-Sâmerrâî tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1402/1982).

b. Ömer el-Ukaylî'nin (ö. 322/934) *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*'i[499] İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-mecrûhîn*'i,[500] İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*'i[501] ve İbn Şâhin'in *Târîhu esmâi'd-duafâ ve'l-kezzâbîn*'i[502] ise hem zayıf hem de metrûk râvileri ihtiva eden eserlerdir. İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i[503] ise güvenilir, zayıf ve metrûk râvileri birlikte ele alan bir eserdir.[504]

Bu dönemde Buhârî ve Müslim'in râvileri hakkında da müstakil eserler yazılmıştır. Kelâbâzî'nin (ö. 398/1008) *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*'si[505] Buhârî râvileri, İbn Mencûye'nin (ö. 428/1036) *Ricâlü Sahîhi Müslim*'i[506] ise Müslim'in râvileri hakkında telif edilmiştir. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim*'i[507] ile Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Tesmiyetü men ahrecehümü'l-Buhârî ve Müslim*'i[508] ise hem Buhârî hem de Müslim'in râvilerini bir araya getiren eserlerdir. İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113), Kelâbâzî ve İbn Mencûye'nin eserlerini *el-Cem' beyne-ricâli's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*[509] adıyla birleştirmiştir. Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmii's-Sahîh*[510] isimli eseri ise eleştirilen ve güvenilir olduğu ifade edilen Buhârî râvilerini incelemektedir.

Hicrî üçüncü asırda ilk örneklerine rastlanan sahâbe nesli ile ilgili çalışmalar bu dönemde de devam etmiştir. İbn Kâni'in (ö. 351/962) *Mu'cemü's-sahâbe*'si,[511] İbn Hibbân'ın *Târîhu's-sahâbe*'si,[512] İbn Mende[513] (ö. 395/1005) ve Ebû Nu-

499 Abdülmu'tî Emin el-Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1984).

500 Mahmûd İbrahim Zâyed tarafından yayımlanmıştır (Halep 1395-1396/1975-1976).

501 1404-1405/1984-1985 tarihlerinde Beyrut'ta bir komisyon tarafından yayımlanmıştır.

502 Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgârî tarafından yayımlanmıştır (Medine 1409/1989).

503 Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî tarafından yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1941-1953)

504 Ricâl kitaplarının bir türü olan duafâ litaretürünün doğuşu ve gelişimi hakkında bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, s. 47-190.

505 Abdullah el-Leysî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987).

506 Abdullah el-Leysî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987).

507 1407/1987 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

508 Kemâl Yusuf el-Hût tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987).

509 1405/1985 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

510 Ebû Lübâbe Hüseyin tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1986).

511 Halil İbrahim Kutlay ve Hamdî ed-Demürdaş Muhammed tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1418/1998).

512 Bûrân ed-Dannâvî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988).

513 İbn Mende'nin eserinin tamamı günümüze gelmemiştir. Gelen kısımlarının yazma nüshaları

aym el-İsfahânî'nin[514] (ö. 430/1038) *Ma'rifetü's-sahâbe* isimli kitapları ile konuyla ilgili en geniş eserlerden biri olan İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*'ı[515] bu dönemde telif edilmiştir.

İbn Hibbân'ın *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*'ı,[516] Ebu'ş-Şeyh'in (ö. 369/979) *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân*'ı,[517] İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*'ü,[518] Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin (ö. 446/1055) *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*'i,[519] ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ı[520] bu dönemde telif edilmiştir.

Bu dönemde telif edilen Şia ricâliyle ilgili Ahmed b. Ali en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) günümüze de ulaşan *Kitâbü'r-ricâl*'i[521] önemli bir yere sahiptir. Metodu ve kişileri inceleme tarzıyla benzerlerinden üstün tutulmaktadır. Aynı ismi taşıyan Küleynî'ye (ö. 329/941) ve İbn Ukde'ye (ö. 332/944) ait eserlerin ise günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

5. Hadîs İlimleri İle İlgili Çalışmalar

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar hadîs ilimlerinden ilelü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsih ve mensûh konularında temel kaynakların telif edildiği bir dönem olmuştur. Nitekim Ebü'l-Fadl b. Ammâr eş-Şehîd'in (ö. 317/929) İmam Müslim'in *Sahîh*'indeki illetli hadîsleri konu ettiği *İlelü'l-ehâdîs fî kitâbi's-Sahîh li Müslim b. Haccâc*'ı,[522] İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) Ebû Zür'a er-Râzî ile babası Ebû Hâtim er-Râzî'nin hadîslerin illetleriyle ilgili açıklamalarını topladığı *İlelü'l-hadîs*'i,[523] Dârekutnî'nin müsned tertibindeki *el-İlelü'l-*

için bk. Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", *DİA*, XX, 178

514 Ebû Nuaym'ın eseri Muhammed Râdî b. Hâc Osman tarafından yayımlanmıştır (Medine-Riyad 1408/1988).

515 Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1992).

516 Merzûk Ali İbrâhim tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987).

517 Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1407-1412/1987-1992).

518 Rûhiye Abdurrahman es-Süyûfî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1417/1997).

519 Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1409/1989).

520 1349/1931 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

521 Muhammed Cevâd en-Nâinî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988).

522 Ali b. Hasan el-Halebî el-Eserî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1991).

523 Muhibbüddin el-Hatîb tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1985).

vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye'si[524] ile ahkâm hadîsleriyle ilgili telif ettiği[525] *es-Sünen*'i[526] bu dönemde ilelü'l-hadîs konusunda telif edilen temel kaynaklardır.

Bu dönemde telif edilen Darekutnî (ö. 385/995)[527] ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Garîbü'l-hadîs*[528] isimli eserleri ile Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1010) *Kitâbü'l-garîbeyn: Garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*'i[529] daha sonraki çalışmalara da kaynaklık etmiştir.

Bu dönemde telif edilen Tahâvî'nin (ö. 321/919) *Müşkilü'l-âsâr*[530] ve *Şerhu meâni'l-âsâr*[531] kitaplarıyla İbn Fûrek'in (ö. 406/1010) zâhirî anlamları yönünden teşbih inancını çağrıştıran ve ehl-i hadîs arasında meşhur hale gelen müteşâbih hadîsleri yorumladığı *Müşkilü'l-hadîs*'i[532] hadîsler arasındaki ihtilâflar yanında hadîse yönelik diğer itirazları da değerlendirmeleriyle mühtelifü'l-hadîs ilminin en önemli eserleridir. Bu dönemde telif edilen ve konusunda birkaç kaynak eserden biri olan İbn Şâhin'in (ö. 385/996) *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*[533] adlı eseri hadîslerdeki nesh konusunu incelemektedir.

Bu dönemde ayrıca hadîslerde geçen va'd-vaîd, haram-helal, iman-küfür gibi konularda Hz. Peygamber'in temsille anlatımlarını veya darbı mesel halinde yaygınlaşan özlü sözlerinin (emsâlü'l-hadîs) âyet, hadîs ve şiirlerle şerh edildiği çalışmalar da yapılmıştır. Râmehürmüzî'nin (ö. 360/971) *Emsâlü'l-hadîs*[534] ile Ebü'ş-Şeyh'in (ö. 369/979) *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*[535] isimli eserleri emsâlü'l-hadîs konusunda telif edilen eserlerdir.

---

524 Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1405-1415/1985-1994).

525 Dârekutnî'nin söz konusu eserinin diğer sünenlerden farklı ve illetli olan ahkâm hadîsleri hakkında telif edildiğine dair bk. Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 22-40.

526 Ebü't-Tayyib Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî tarafından yayımlanmıştır (Delhi 1306).

527 Eserin Hindistan'da (Râmpûr 511/1 lugat 316) bir nüshası bulunmaktadır.

528 Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1402-1403/1982-1983).

529 Mahmud Muhammed et-Tanâhî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1390).

530 Şuayb el-Arnaût tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1994).

531 1988'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

532 Abdülmu'tî Emin Kal'acî tarafından yayımlanmıştır (Haleb 1982).

533 Semîr b. Emîn ez-Züheyrî tarafından yayımlanmıştır (Amman 1408/1988).

534 Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî tarafından yayımlanmıştır (Bombay 1404/1983).

535 Abdülalî Abdülhamîd Hâmid tarafından yayımlanmıştır (Bombay 1408/1987).

6. Şerh Çalışmaları

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar kitap esaslı ilk şerhlerin yazıldığı dönemdir. Belirli hadîs kitaplarının şerhi onların otorite kazanmasında da etkili olmuştur. Kaynakların verdiği bilgiye göre kitap esaslı ilk şerh el-Hâkimü'l-Kebîr'in (ö. 378/988) *Şerhu'l-Câmii's-sahîh li'l-Buhârî*[536] isimli eseridir. Günümüze gelen ilk hadîs şerhi ise Hattâbî'ye (ö. 388/998) aittir. Onun *Meâlimü's-Sünen*'i[537] Ebû Dâvûd'un, *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'si[538] ise Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin ilk şerhidir.

Dâvûdî'nin (ö. 402/1011) İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ının muhtasar bir şerhi olan *en-Nâmî fî şerhi'l-Muvatta*'ı,[539] İbn Hacer ve Aynî gibi daha sonraki şârihlerin kaynaklarından olan İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) *Şerhu'l-Câmii's-sahîh*'[540] isimli Buhârî şerhi, özellikle Endülüs'te büyük kabul gören İbn Abdilberr'in *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*[541] ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Muvatta*' şerhi *el-Müntekâ*'sı[542] bu dönemde telif edilmiştir. Bunlardan başka yukarıda zikredilen garîbü'l-hadîs konusunda yazılan eserler ile Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr ve Şerhu meâni'l-âsâr*'ı ayrıca İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs* adlı eseri de bu dönemde telif edilen birer şerh eseri olarak kabul edilebilir.[543]

7. Mevzû Hadislerin Mustakil Kitaplarda Toplanması

Zayıf ve metrûk râviler hakkında önceki dönemlerde yazılan eserlerde aynı zamanda sözü edilen râvilerin rivâyetleri de kaydedilmekteydi. Nitekim İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-mecrûhîn*'i, İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'i râvilerin cerh sebepleri ile zayıf ve mevzû hadîsleri tanımada önemli bilgiler ihtiva etmekteydi. Dolayısıyla ilk dönem ricâl kitapları aynı zamanda zayıf ve mevzû hadîslerin de kaynaklarıydı. Mevzû hadîslerle ilgili ilk müstakil eser ise V. asırda İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) tarafından telif edilmiştir. Onun mevzû hadîsler hakkında iki eseri bulunmaktadır. O, *Tezkiretü'l-mevzûât*[544] isimli eserinde senedlerindeki zayıf ve yalancı râvileri eleştirerek 1113 rivâyeti bir araya getirmiştir. Müellif

536 Güler, *İlk Yedi Asırda Hadîs İlimleri Literatürü*, s. 76.

537 Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Hâmid el-Fakî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1367-1369/1948-1950).

538 Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1409/1988).

539 Eserin farklı yazmaları için bk. Kallek, "Dâvûdî Ahmed b. Nasr", DİA, IX, 51.

540 Eserin farklı yazmaları için bk. Sakallı, "İbn Battâl el-Kurtubî", *DİA*, XIX, 360-361.

541 Saîd Ahmed A'râb ve diğerleri tarafından yayımlanmıştır (Tıtvân 1387-1412/1967-1992).

542 1403'te Beyrut'ta yayımlanmıştır.

543 Hadis şerhçiliğinin doğuşu ve gelişimi hakkında bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara 2011.

544 Eserin farklı baskıları için bk. Kandemir, "İbnü'l-Kayserânî", *DİA*, XXI, 110.

bu eserinde İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-mecrûhîn*'ini esas almıştır. İbnü'l-Kayserânî söz konusu eserde tenkit edilen rivâyetlerin senedlerini çıkararak alfabetik sıraya koymuş, kısa olanların tam metnini, uzun olanların baş tarafından bir kısmını vererek senedlerdeki zayıf ve yalancı râvileri eleştirmiş ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen birtakım haberlerin asıl kaynaklarını göstermiştir. İbnü'l-Kayserânî mevzû hadîslerle ilgili *ez-Zahîre fi'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa*[545] isimli ikinci eserinde ise İbn Adî'nin *el-Kâmil*'ini esas almıştır. O bu eserinde İbn Adî'nin söz konusu eserinde tenkit edilen rivâyetleri bir araya getirip değerlendirmiştir.

8. Temel Hadîs Kaynakları Üzerine Yapılan Çalışmalar

Yaklaşık bir asır geçmeden hicrî üçüncü yüzyılda telif edilen temel hadîs kitaplarını esas alıp onları tamamlayıcı çalışmalar başlamıştır. "Müstedrek" ve "müstahrecler" bu amaçla telif edilen eserlerdir. *Müstedrek* türü eserler, önceki dönemdeki bir müellifin şartlarına uyduğu halde kitabına almadığı hadîsleri toplamak suretiyle onun eksikliklerini tamamlayan kitaplardır. Ancak eserleri esas alınan ilk dönem âlimleri genellikle hadîsleri hangi şartlara göre topladıklarını ifade etmemişlerdir. Esas alınan eserin şartlarını tespit, müstedrek müellifi tarafından yapılmaktadır. Bu hususta müstedrek müellifinin isabet etme ve yanılma ihtimali her zaman mevcuttur. Dolayısıyla müstedreklerin esas alınan eseri bütünüyle tamamladığı düşünülmemelidir. Bu türün en tanınmış çalışması Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*[546]isimli eseridir. Hâkim en-Nîsâbûrî bu eserinde *Sahîhayn*'da yer almamakla birlikte ikisinin ya da ikisinden birinin şartlarına uyan hadîsleri toplamaya çalışmıştır. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-İlzâmât ale's-Sahîhayn*[547] isimli eseri de *Sahîhayn*'da yer almayan yetmiş hadîsi bir araya getiren müstedrek türü bir çalışmadır. Ebû Zer el-Herevî'nin (ö. 434/1042) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*'ı ise Dârekutnî'nin *el-İlzamât*'ına yapılmış bir nevi istihraç çalışmasıdır.[548]

Müstahrec, daha önce telif edilen herhangi bir hadîs kitabında bulunan hadîsleri, teker teker ele alarak kitap sahibinin senedinden başka bir senedle rivâyet etmek suretiyle meydana getirilen hadîs kitabıdır. Müstahreçler, başka isnadlarını tespit etmek suretiyle esas aldığı eserdeki rivâyetleri kuvvetlendiren çalışmalardır. Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin (ö. 316/929) *Müstahrecü Ebî Avâne*

545 Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1416/1996).

546 *el-Müstedrek* ve farklı baskıları için bk. Hatiboğlu, "el-Müstedrek", *DİA*, XXXII, 134-135.

547 1405/1985'te Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.

548 Güler, *İlk Yedi Asırda Hadîs İlimleri Literatürü*, s. 78.

diye de tanınan *el-Müsnedü'l-muhrec alâ kitâbi Müslim b. Haccâc*'ı[549] ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1039) *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*'i[550] en tanınmış müstahreclerdir. Cevzakî (ö. 388/998) nisbesiyle tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah'ın *el-Müsnedü's-sahîh alâ Kitâbi Müslim* isimli eseri de bu dönemde telif edilmiş bir müstahrec olup günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.[551]

Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki hadîsleri bir araya toplayan eserlerin ilk örnekleri de bu dönemde telif edilmiştir. *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*[552] başlığını taşıyan bu türün ilki Cevzakî (ö. 388/998) tarafından tertip edilmiştir. Bu dönemde tertip edilen diğer iki cem' eseri, Berkânî'nin (ö. 425/1034) *Müsnedü'l-Hârizmî* diye de anılan *el-Müsned*'i[553] ile Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'ıdır.[554] Bu tür eserlerde *Sahîhayn* hadîsleri ya senedleri olmaksızın alfabetik şekilde veya sahâbî râvilerine göre müsned tertibinde bir araya getirilmiştir.

Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki hadîslerin fihristi mahiyetindeki etrâf türü eserlerin ilk örnekleri de bu dönemde telif edilmiştir. Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010) ve Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî'nin *Etrâfü's-Sahîhayn*'ları ile İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Etrâfü'l-Kütübi's-sitte* isimli eserleri hadîsin sahâbî olan râvisine göre düzenlenen eserlerdir.[555]

9. Temel Hadîs Kaynaklarını Eleştiren Çalışmalar

Bu dönemde hicrî üçüncü asırda telif edilen temel hadîs kaynaklarıyla ilgili müstedrek, müstahrec ve cem' türü tamamlayıcı çalışmaların yanında onlardaki eksiklik ve yanlışlıkları tespit etmeye yönelik eserler de telif edilmiştir. Buhârî ve Müslim üzerine yapılan söz konusu çalışmalardan da anlaşıldığı gibi eserlerinin öne çıkma süreci bu dönemde başlamıştı. Ancak IV. ve V. asırlar aynı zamanda Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerine yönelik eleştirilerin de yapıldığı bir dönemdir. Nitekim Dârekutnî (ö. 385/995) *et-Tetebbu*[556] isimli eserinde *Sahîhayn*'da 218 hadîsi isnadları açısın-

549 1419/1988'de Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî tarafından *Müsnedü Ebî Avâne* ismiyle Beyrut'ta yayımlanmıştır.

550 Muhammed Hasan Muhammed tarafından yayımlanmıştır (Beyrut1417/1986).

551 Bu dönemde telif edilen diğer müstahrecler için bk. Güler, *a.g.e.*, s. 61-65.

552 Eserin yazma nüshaları için bk. Çakan, "Cevzakî", DİA, VII, 465.

553 Eserin bilinen tek nüshası Haydarâbâd'da Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hadîs, nr. 595).

554 Ali Hüseyin Bevvâb tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1419/1998).

555 Eserlerin yazma nüshaları için bk. Kandemir, "Etrâf", *DİA*, XI, 499.

556 Eser *el-İlzâmât* ile birlikte Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985).

dan illetli olduğu sebebiyle eleştirmiştir. İbn Hazm (ö. 456/1063) *el-Muhallâ*'sında Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ndeki bazı hadîsleri râvileri, isnadlarındaki kopukluk ve metni açısından eleştirmiştir. Hatîb el-Bağdâdî de bir hadîs sebebiyle Buhârî'yi eleştirmiştir. Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104) *et-Tenbîh ale'l-evhâmi'l-vâkıa fi's-Sahîhayn min kıbeli'r-ruvât*'ında[557] Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerinde râvilerden kaynaklanan hataları tesbite çalışmıştır.[558] Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), İbn Hazm ve Ebû Ali el-Gassânî eserlerinde Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'indeki hadîsleri râvileri, isnadlarındaki kopukluk ve metinleri açısından eleştirmişlerdir.[559]

C. HİCRÎ DÖRDÜNCÜ VE BEŞİNCİ ASIRLARIN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Görüldüğü gibi hicrî dördüncü ve beşinci asırlar siyasî ve fikrî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemde ekol tartışmaları devam etmiş, Eş'arî-Mâtürîdî mezheplerinin genel kabul görmesi ve yoğun olarak yöneltilen eleştiriler sonucunda Mu'tezile giderek zayıflamış hatta ehl-i re'y onlardan uzaklaşma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak Mu'tezile ve ehl-i re'y'in hadîsle ilgili bir kısım anlayış ve kavramları bazı hadîs âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Özellikle Hatîb el-Bağdâdî hadîsin sıhhatini tespit ve haberlerin ahâd ve mütevâtir şeklindeki ayırımında eserlerinde Mu'tezile ve ehl-i re'y'in bir kısım görüşlerini aktarmıştır.

Bu dönemde telif edilen ilk hadîs usûlü eserleri ehl-i hadîsi savunma amaçlı kaleme alınmış, azımsanmayacak kısmı ilk defa olmak üzere gerek râvilerin kimliği gerekse güvenilirlikleriyle ilgili daha sonraki dönemlerde kaynak olarak kullanılan birçok eser telif edilmiştir. Bu dönemde müsned ve mu'cem türü eserler kaleme alınmıştır. Müstedrek ve müstahrec türü temel hadîs kaynaklarını tamamlayıcı çalışmalar yapılmış, ilk şerhler yazılmıştır. İsnadlarındaki kopukluk ile metinleri açısından temel hadis kaynaklarından bir kısmını eleştiren eserler de bu dönemde telif edilmiştir. Ayrıca temel hadîs kaynaklarının hadîslerini bir araya toplayan cem' türü eserlerin ilk örnekleri de bu dönemde telif edilmiştir.

Şia'nın sahîh hadîs kaynakları olarak kabul edilen ve *kütüb-i erbaa* diye tanınan *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn*, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr*[560] isimli dört temel eser de bu dönemde yazılmıştır.

---

557 Eser Muhammed Sâdık Aydın tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1407/1987).

558 Buhârî'ye yöneltilen eleştiriler hakkında bk. Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, s. 82-91, 138-139.

559 Özafşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-sahîh'i", s. 303-307.

560 Eser Hasan el-Harsân tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1390).

İKİNCİ BÖLÜM
NAKİL DÖNEMİ

Nakil dönemi yaklaşık VI. (XII.) asırdan XII. (XVIII.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden altı asırlık bir süreyi kapsamaktadır. Hicrî beşinci asırda rivâyet sona ermiş altıncı asırdan itibaren ise önceki dönemlerde rivâyete dayalı telif edilen temel hadîs kaynaklarının eser olarak nakli ve onları esas alan çalışmalar dönemi başlamıştır. Dolayısıyla nakil döneminin iki temel özelliğinden söz edilebilir. Birincisi rivâyetin sona ermesi ve bu dönemde telif edilen temel hadîs kaynaklarının eser olarak aktarılmasının başlaması; ikincisi ise yapılan çalışmaların orijinal olmak yerine rivâyet döneminde telif edilen eserler üzerine yapılmasıdır. Bunlara rivâyet döneminde oluşan ehl-i hadîs anlayışının sonraki dönemlerde de önemli ölçüde hakim olması ilave edilebilir.

Yukarıda zikredildiği üzere temel hadîs kaynaklarına dayalı müstedrek, müstahrec ve cem' türü çalışmalar önceki dönemlerde de yapılmıştı. Ancak onlar rivâyet usûlünü terk etmemişlerdi. Yaklaşık hicrî beşinci asrın ortalarından itibaren ise hadîs rivâyetinin sona erdiği ve yeni bir dönemin başladığı görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla temel hadîs kaynaklarını esas alarak ve rivâyet usûlünü terk ederek hadîs kitabı derleyen ilk âlim Begavî (ö. 516/1122) olmuştur. O, *Mesâbîhu's-sünne*[1] isimli eserini başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere Dârimî'nin *es-Sünen*, Mâlik'in *el-Muvatta'*, Şâfiî'nin *el-Müsned*, Dârekutnî'nin *es-Sünen*, ve Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân* adlı eserlerinden derleyerek meydana getirmiştir. Eserde sadece sahâbî râvi veya nâdiren tâbiî zikredilmiş böylece hadîs ilminde ilk defa olmak üzere hadîslerin isnadları terkedilmiştir. Begavî'nin ayrıca günümüze gelip gelmediği bilinmeyen *el-Câmi'* (*el-Cem'*) *beyne's-Sahîhayn* isimli eserinde de hadîsleri senedsiz olarak bir araya getirdiği kaydedilmektedir.[2] Hadîs usûlü eserlerinde rivâyet usûlünü terk eden ilk âlim ise Kâdî İyâz (ö. 544/1149) olmuştur. O, *el-İlma' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-sema'* isimli hadîs usûlü eserinde delil olarak zikrettiği hadîsler dışında naklettiği bilgileri senedsiz olarak vermektedir. Söz konusu iki eser hadîs rivâyetinin sona

1 Eser Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Muhammed Selîm İbrâhim ve Cemâl Hamdî ez-Zehebî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987).

2 Güngör, "Begavî Ferrâ", *DİA*, V, 340.

erdiğinin, yeni bir bir dönemin başladığının ilk işaretleri konumundadır. Nitekim daha sonra başta İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl* ve Sağânî'nin (ö. 650/1252) sonraki dönemlerin en yaygın hadîs kitabı olan *Meşâriku'l-envâr*'ı olmak üzere temel hadîs kaynaklarından derleme yapan birçok eserde hadîslerin isnadları zikredilmemekteydi.

Bu yeni dönemin en temel özelliğinin önceki dönemde rivâyet usûlüyle telif edilen temel hadîs kaynaklarının kitap halinde nakli ve onlar üzerine yapılan farklı çalışmalar olduğu görülmektedir. Hadîs rivâyetinin sona ermesi ve hadîsle ilgili yeni çalışmaların rivâyet dönemi eserlerini esas alması sebebiyle yaklaşık altı asır devam edecek olan bu devrenin "Nakil Dönemi" olarak isimlendirilmesi uygun olacaktır.

Aşağıda önce nakil döneminin sosyo-kültürel ortamı anahatlarıyla ele alınacak sonra hadîs tarihi açısından incelenecektir.

I. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

A. DÖNEMİN SİYASÎ OLAYLARI

Bu dönem siyasî olarak farklı bölgelerde değişik hânedan ve beylikler bulunmakla birlikte önemli ölçüde Müslüman Türk devletlerinin hüküm sürdüğü bir devredir. Bu dönemde İslâm dünyasında Eyyûbîler, Memlükler, Selçuklular ve Osmanlılar etkili olan devletlerdi. Türkler, Abbâsî halifesi Mu'tasım döneminden itibaren İslâm devletlerinde etkilerini hissettirmeye başlamışlardı. Halife Me'mûn'un ölümünden sonra kardeşi Mu'tasım Türkler'in desteği sayesinde hilâfet makamına geçmişti. Onun zamanında ordunun büyük bir kısmı Türkler'den meydana geliyordu. Türk kumandanları idarî kadrolara hâkim olarak büyük ölçüde söz sahibi olmuşlardı. Halife Mütevekkil'den itibaren halife istediklerini yapıyor, istemedikleri kimseleri de makamından uzaklaştırıyordu. Türklerin Abbâsî hilâfetine asıl katkısı ise onları Şiî Fâtımîler'e karşı korumalarıydı. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat'ı Şiî Fâtımîler'den kurtararak Abbâsî halifesine itibarını iade etmişti. Ancak Cengiz Han idaresindeki Moğollar 1218 yılından itibaren İslâm dünyasını istilâ etmeye başlamış ve 1258 yılında Bağdat'ı kuşatarak son Abbâsî halifesi Müsta'sım ve devlet erkânını idam ettirmişti. Böylece 132/750 yılında kurulan Abbâsîlerin uzun süren hakimiyeti 1258 tarihinde sona ermişti. Daha sonra Mısır Bahriyye Memlükleri sultanı Baybars (629/1260-676/1277) 1260 yılında Bağdat'ı Moğollar'dan kurtarmış ve Dımaşk'a kaçan el-Müstansır-Billâh Ahmed'i Kahire'ye getirerek bir

merasimle halifeliğini ilân etmişti. Böylece Mısır Abbâsileri dönemi başlamıştı. Ancak yetkileri olmayan bu dönem Abbâsî halifeleri sadece dinî maksatlarla vakfedilmiş mal ve mülkleri idare ediyor, yeni hükümdar tahta geçtiği zaman belli merasimleri icra ediyorlardı. 1517 yılında Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim Mısır'ı zaptedince, son Abbâsî halifesi Mütevekkil'i beraberinde İstanbul'a getirdi; böylece Mısır'daki Abbâsî hilâfeti sona ermiş oldu.[3]

564 (1168-69) tarihinde Haçlılar'ın Mısır'ı işgale teşebbüs etmeleri üzerine Fâtımî halifesi Âdıd-Lidînillah, Dımaşk ve Halep atabegi Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 569/1174) ve kumandanı Esedüddin Şîrkûh el-Mansur'dan (ö. 564/1169) yardım istemişti. Büyük çoğunluğu Türkler'den oluşan ordusuyla yardıma giden Şîrkûh Mısır'da idareyi ele geçirdi ve Fâtımî Halifesi tarafından vezir tayin edildi. Böylece Mısır'da Türk hâkimiyeti devri başlamış oldu. Şîrkûh iki ay sonra ölünce Halife Âdıd, kumandanların baskısıyla onun yerine yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi "el-Meliku'n-Nâsır" ünvanıyla vezir tayin etti. Selâhaddîn Mısır'a hâkim olunca Sünnî medreseleri ve yeni kurumlar açtı. Fâtımî bürokrasisini kademeli olarak tasfiye etti. Nihayet Nureddin Mahmud Zengî'den gelen emir üzerine 567'de (1171) Fâtımî hilâfetine son verdi. Nûreddin Mahmud Zengî ölünce yerine bir müddet oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçmişse de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bölgedeki başarıları sultanlığının Abbâsî halifesi tarafından tanınmasını sağladı. Böylece Suriye ve Mısır'daki hâkimiyeti onaylandı. O, bir taraftan Ortadoğu'da İslâm birliğini sağlamaya çalışmış diğer taraftan Haçlılar'la mücadele etmiştir. 583 (1187) tarihinde Kudüs'ü fethetmiş, Mısır, Libya, Yemen, Filistin, Suriye ile Malatya ve Ahlat'a kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya ve Hemedan'a kadar Kuzey Irak'a hâkim olmuş ve bu hâkimiyet uzun süre devam etmişti. 1250 tarihinde eğlenceye düşkün Sultan Turân Şah'ın Baybars el-Bundukdârî (ö. 676/1277) tarafından öldürülmesiyle Mısır'da Eyyûbîler devri sona erdi.[4]

Eyyûbî hükümdarı el-Meliku's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un (ö. 647/1249) Türk asıllı Memlükler'den oluşan özel birlikleri çok geçmeden Eyyûbî ordusunun en önemli unsuru haline gelmişti. Onların başarısını kıskanarak liderlerini tahtının ortakları gibi gören Eyyûbî hükümdarı Sultan Turan Şah'ın Memlük komutanları görevlerinden almaya başlaması üzerine Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları onu öldürmüşlerdi. Böylece Mısır'da Eyyûbîler yıkılmış ve yerine

3 Yıldız, "Abbâsîler", DİA, I, 35, 37, 38.

4 Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, XII, 20-23; a.mlf., "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *DİA*, XXXVI, 337-339.

Memlükler adıyla bilinen Türk devleti kurulmuştu. Memlük sultanı Kutuz'un (ö. 658/1260) Moğollar'a karşı, tarihin akışını değiştiren savaşlardan sayılan Aynicâlût Savaşı'nı (25 Ramazan 658/ 3 Eylül 1260) kazanmasıyla Memlükler İslâm dünyasının en büyük devleti haline gelmiş ve bu özelliklerini Osmanlılar'ın yükselme devrine kadar korumuşlardı. Şah İsmâil'i yenen Yavuz Sultan Selim'in Memlükler'e tâbi Dulkadıroğulları'nı ortadan kaldırması iki ülkeyi savaşın eşiğine getirmişti. Şah İsmâil ile ittifak kurması sebebiyle Memlük sultanı Kansu Gavri üzerine yürüyen Yavuz Sultan Selim Mercidâbık Savaşı'nda (25 Receb 922/ 24 Ağustos 1516) Memlük ordusunu hezimete uğrattı. Yavuz Sultan Selim son Memlük sultanı el-Melikü'l-Eşref Tomanbay'ı kendisine itaate çağırdı. Karşı çıkması üzerine çıkan ve iki gün süren Ridâniye Savaşı (29 Zilhicce 922/ 23 Ocak 1517) Osmanlılar'ın kesin zaferiyle sonuçlandı. Böylece Memlükler Devleti tarihe karıştı ve toprakları Osmanlılar'ın eline geçti.[5]

Üç gün devam eden ve 8 Ramazan 431 (23 Mayıs 1040) tarihinde Selçuk boylarının Gaznelileri mağlub etmesiyle sonuçlanan Dandanakan Savaşı, Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasının da başlangıcı olmuştur. Dandanakan zaferi, Türk-İslâm ve dünya tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştu. Selçuklular Horasan'da bir devlet kurduktan sonra bütün Sünnî-İslâm âleminin mümessili olarak her türlü iç ve dış tehlikelere karşı Müslümanları koruma görevini üstlenmişlerdi. Nitekim Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk hükümdarı Tuğrul Bey dönemin iki önemli Şiî devleti olan Büveyhîler ile Fâtımîlere karşı Abbâsî Halifeliği'nin yanında yer almıştı. Önce 447'de (1055) Abbâsî Halifeliği'ni Büveyhîler'e karşı korumuş ve 110 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son vermiş, sonra da 450 (1058) yılında Şiî Fâtımîler'in baskısı altındaki Abbâsî Halifeliği'ni kurtardığı gibi 468'de (1075) Suriye bölgesini onlardan almıştı. Bizans'ın Suriye ve Mısır'ı ülkesine katması tehlikesi Selçuklular sayesinde ortadan kalkmıştı. Selçuklu hâkimiyeti altındaki İran, Irak, Suriye ve Anadolu sosyal ve ekonomik açıdan ileri bir duruma yükselmişti. Büyük Selçuklu sultanlarının mücadelesi sonucunda Bâtınıyye hareketinin gücü kırılmış ve sönmeye yüz tutmuştu. Sünnîlik, İran'da Selçuklular sayesinde hâkim bir mezhep durumuna gelmişti. Selçuklular, çeşitli şehirlerde medreseler inşa ederek ve âlimlere değer vererek ilmin ve kültürün gelişmesinde önemli rol oynamışlardı.[6]

5 Yiğit, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 90, 93.

6 Sümer, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 368-371; Sevim, "Dandanakan Savaşı", *DİA*, VIII, 456-458; Seyyid, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 231; Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, VI, 497-498.

641 (1243) tarihinde Anadolu Selçukluları'nın Moğollar karşısında ağır yenilgiye uğradıkları Kösedağ savaşından sonra, Moğollar'ın bir kısmı Anadolu'ya yerleşmişti. Böylece Anadolu Selçukluları Kösedağ bozgunuyla tâbi devlet olmuştu. Selçuklu sultanları Moğollar'ın elinde kukla durumuna düşmüştü. Anadolu'da, Türk aşîretleri kendi başlarının çaresine bakıyorlardı. 1308 tarihinde Anadolu Selçuklu Devleti'nin son hükümdarı Gıyâseddîn Mes'ûd'un ölümü üzerine Anadolu'nun idaresi genel valilikle bir Moğol Bey'ine verilmişti. Ancak Moğollar'ın nüfûsu Anadolu'nun her yanına hâkim olmak için yetmiyordu. Selçuklu yıkıntısı üzerinde özellikle batı uç bölgelerinde Türkmen cemaatlerinin teşkil ettiği müstakil birçok beylik ortaya çıkmıştı. Bunların en büyükleri Karaman ve Germiyan Beylikleri, en küçüğü ise Osmanlı Beyliği idi.[7] 1302 tarihinde bu küçük beyliğin Osman Bey başkanlığında yerel Bizans idarecilerine karşı giriştiği mücadeledeki başarısı, onun müstakil Beylik olmasını sağlamıştı. 1360 yılında Orhan Gazî'nin vefatı üzerine I. Murad'ın başa geçmesiyle Osmanlı Beyliği, Anadolu ve Balkanlar'daki faaliyetleriyle Osmanlı Devleti pozisyonunu kazanmıştı. Edirne'nin alınışı ve 1371'deki Çirmen zaferinin ardından Makedonya'daki Sırp beyleri, Bizans imparatoru ve Bulgar kralının Osmanlılar'a bağlılığı sağlanmıştı. Yıldırım Bayezid dönemiyle Anadolu'daki eski beylikler Osmanlı sancağı haline getirilmişti. Aynı dönemde orta ve doğu Karadeniz beylikleri de hâkimiyet altına alınmıştı. 1396'da son Haçlılar Niğbolu önlerinde ağır bir yenilgiye uğratılmıştı. Taht için Yıldırım'ın oğulları arasındaki savaşlar sebebiyle Fetret Devri (1402-1413) yaşanmışsa da 1453'te Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi ile Anadolu ve Rumeli'deki topraklar birleştirilmiş ve Osmanlı Devleti "imparatorluk" sürecine girmişti. Daha sonra Trabzon Rum İmparatorluğu'na son verilmiş, Kırım Hanlığı da Osmanlı himayesi altına alınmıştı. II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûni Sultan Süleyman devirlerinde de bu gelişmeler devam etmişti. Önce Mercidâbık'ta (1516) ardından Ridâniye'de (1517) yapılan iki savaşla Memlükler tarih sahnesinden silinmişti. 1526'da Mohaç zaferiyle Macar Krallığı sona erdirilerek Orta Avrupa'da da hâkimiyet süreci başlamıştı. Kuzey Afrika'da Fas'a kadar nüfuz sahasını uzatıp Atlantik'e kadar sınırlar genişletilmişti. Ancak 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlılar'ın 1526'dan bu yana mücadele verip genişlettikleri sınır bölgelerinin elden çıkması ile sonuçlanmıştı. 1718 Pasarofça Antlaşması ile Tımışvar bölgesi, Küçük Eflak ve Belgrad Avusturya'ya bırakılmıştı. Böylece XVI. yüzyıldan beri elde tutulan

7 Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi*, s. 46; Beydilli, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 490.

ve parça parça elden çıkan Macaristan tamamıyla kaybedilmişti. 1768 savaşı ile Osmanlı askerî sisteminin yetersizliği ortaya çıkmıştı. Bu devreden itibaren artık Batı'nın örnek alınması âdeta tek çare olarak görülmeye başlamıştı.

Osmanlılar XVI. yüzyılın başlarından itibaren Sünnîliği devletin resmî siyaseti olarak benimsemişlerdi. Nitekim XVI. yüzyıl, geniş ölçüde Anadolu'daki Türkmen boylarının vücut verdiği Safevîler'in yeni bir siyasî-dinî ideolojiyle ortaya çıkıp Osmanlı-Sünnî idaresine alternatif bir yönetimin etkin olmasını önlemeye yönelik mücadelelerle doludur.[8]

İçeride beylikler arası taht kavgaları ile dışarıda Moğollar ve Haçlılar siyasî olarak bu dönemin İslâm devletlerini en çok meşgul etmişti.

XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının Türkler'i Anadolu'dan atmak ve bütün Ortadoğu'yu ele geçirmek amacıyla 490 (1096) senesinde başlayıp 691 (1291) yılına kadar süren haçlı seferleri yaklaşık iki yüzyıllık bir dönemi kapsamıştı. Müslümanların İslâm ülkelerinde yaşayan Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davrandığı bilindiği halde Haçlı seferlerini başlatan Papa II. Urbanus, Batı Hıristiyanlarına, Doğu'daki din kardeşlerini Türkler'in baskı ve zulmünden kurtaracak bir savaşa katılmanın çok şerefli bir görev olduğunu, Türkler'in hâkimiyeti altında yaşamanın ne kadar feci olduğunu, onların İstanbul için nasıl bir tehlike teşkil ettiğini ve Doğu Hıristiyanlarının Batılı kardeşlerinden yardım beklediğini anlatmıştı. Papanın bu sözleri Türkler'e karşı savaş açmak için ileri sürülmüş bir bahaneydi. Zira başlangıcından itibaren Avrupa'nın düşüncesi ve hedefi Anadolu ve Ortadoğu'yu ele geçirerek burada kendi hâkimiyetlerini kurmaktı. Haçlılar iki yüzyıl boyunca gerçekleştirdikleri seferlerde ele geçirdikleri Müslüman topraklarında malları yağmalamış, Müslümanlarla birlikte buralarda bulunan Mûsevileri de öldürmüşlerdi. Anadolu ve Ortadoğu topraklarında Urfa Kontluğu (1098-1144), Antakya Prinkepsliği (1098-1268), Kudüs Krallığı (1099-1291), Trablus Kontluğu (1109-1289) gibi Haçlı devletleri kurmuşlardı. Ancak 1453'te II. Mehmed'in İstanbul'u fethiyle Osmanlılar'ın Avrupa'daki üstünlüğü ispatlanmış ve Doğu Akdeniz hâkimiyeti Türkler'in eline geçmişti.[9]

Bu dönemde İslâm devletlerini en çok meşgul eden Moğollar ise, yaklaşık XIII. asırdan XVI. yüzyıla kadar önemli rol oynamış ve özellikle İslâm dünyasındaki tahribatlarıyla tanınmıştı. Nitekim 654/1256 tarihinde Hülâgû tarafından

8 Beydilli, a.g.m., *DİA*, XXXIII, 487, 490-496.

9 Demirkent, "Haçlılar", DİA, XIV, 526-527, 530-531, 544.

İran'da kurulan Moğol İlhanlı devleti, 656/1258'de Bağdat'ı zaptederek Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırdıktan sonra Irak, Azerbeycan ve Suriye'yi ele geçirmişti. Ayrıca 641/1243 yılında Kösedağ Savaşı'nda Anadolu Selçukluları'nı ağır yenilgiye uğratmalarından itibaren Moğol hakimiyeti altına giren Anadolu sıkı biçimde baskı altında tutulmaktaydı. Moğol hâkimiyeti sırasında Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük zararlar görmüş, milyonlarca insan öldürülmüştü. Kısaca İslâm tarihinde Moğol istilâsı ile mukayase edilebilecek başka bir felâket görülmemişti. Mescidler ahır haline getirilmiş, Mushaf sayfaları hayvanların ayakları altına serilmiş, İslâm kültür mirasına dair kıymetli eserler yakılmış veya nehirlere atılmıştı.[10]

B. DÖNEMİN FİKRÎ CEREYANLARI

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde Mu'tezile devlet desteğini kaybetmeye başlamış, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) ayrılmasıyla gücünü iyice yitirmiş ve Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) Büveyhî veziri olmasıyla elde ettiği devlet desteğiyle bir süre tekrar güçlenmişse de özellikle Bâkıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yönelttikleri tenkitler sonucunda zayıflayarak zamanla gücünü tamamen kaybetmişti. Ayrıca başta Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Kuteybe, Osman b. Saîd ed-Dârimî, İbn Ebî Hâtim, Râmehürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî gibi ehl-i hadîs anlayışını savunan âlimlerin yanında Malatî (ö. 377/987), Abdülkāhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) İbn Hazm (ö. 456/1063) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) gibi mezhepler tarihçilerinin yönelttiği eleştirilerle Mu'tezile'nin İslâm toplumundaki etkisi iyice zayıflamış ve dışlanmasına sebep olmuştu.

Eş'ariyye ve Mâturîdiyye mezheplerinin hâkimiyeti Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe gibi grupların zayıflayıp zamanla fiilen ortadan kalkması sonucunu doğurmuştu. İnanç esaslarının belirlenmesinde âyet ve hadîsleri esas almakla birlikte kelâmî delillerle kanıtlamaya çalışan Eş'arî ve akılcılığa daha çok önem veren Mâturîdî ile birlikte ehl-i hadîs yerine söz konusu iki itikadî mezhep kastedilerek "Ehl-i sünnet" veya "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" kavramları kullanılır olmuştu.[11]

Aristo mantığını esas alan, dinle felsefeyi ortak bir paydada toplayarak akılla nakli uzlaştıran ve Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi ünlü filozoflar tarafından temsil edilen Meşşâî okulunun bu

10 Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 102-103; Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 228.

11 Kılavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 527; Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 167.

dönemdeki son temsilcisi İbn Rüşd (ö. 595/1198) idi. Bu dönemde Meşşâîliğe karşı İşrâkîlik adıyla yeni bir felsefe akımı doğmuştu. "Maktûl", "Şeyhu'l-İşrâk", "Şehîd" lakaplarıyla tanınan Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından kurulan bu akım, gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılabileceğini, bu konuda mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunmaktaydı. O, temel eseri *Hikmetü'l-işrâk*'ta[12] rasyonel bilgi kanalıyla gerçeğe ulaşmanın imkânsızlığını savunmakta, insanın ancak derunî tecrübe ve mükâşefe yoluyla iç aydınlığına (işrâk) ereceği, nihayet giderek artan bir ilâhî feyizle aracısız olarak gerçekle yüzyüze gelinebileceğini anlatmaktaydı. Böylece felsefeyle tasavvufu özleştirmekte, gerçek felsefenin derunî sezgiye dayanan tasavvuf olduğunu belirtmekteydi. Onun bu akımı daha sonra Şemseddin eş-Şehrezûrî (ö. 680/1281), Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Devvânî (ö. 908/1502), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi âlimler tarafından devam ettirilmişti.[13]

Bu dönem kelâm ve tasavvufun felsefenin etkisinde olduğu, başka bir ifadeyle felsefî kelâm ve felsefî tasavvuf hareketlerinin yaygınlaştığı bir devredir. Nitekim bu dönemde Gazzâlî ile başlayan inanç alanında felsefî metotları da kullanma, diğer bir ifadeyle kelâm ve felsefeyi birleştirme faaliyeti dinler ve mezhepler tarihçisi Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), Beyzavî (ö. 685/1286), Cürcânî (ö. 816/1413), Devvânî (ö. 908/1502), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ile devam ettirilmişti. Hatta söz konusu âlimlerin eserlerinde felsefî bahisler kelâmî konulardan daha fazla bir hacim işgal etmeye başlamıştı.[14] Ayrıca dönemin kelâm âlimleri felsefe, mantık ve astronomi alanlarında da eserler yazmaktaydı.[15]

Bu dönemde bir taraftan felsefî tasavvuf gelişmiş diğer taraftan tarîkat şeklinde müesseseleşmişti. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi önceki sûfîlerin eserlerinde tasavvuf

12 Eser Tahir Uluç tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2009).

13 Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 314-315; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 265-279; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, (Mütercimin mukaddimesi) s. 17-22 .

14 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 32-33; Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 200.

15 Döneminin önde gelen âlimlerinden Molla Fenârî'nin Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı mantık kitabına yazdığı ve Osmanlı medreselerinde son zamanlara kadar okutulan *el-Fevâidü'l-Fenâriyye* ve Devvânî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm* isimli şerhleri misal olarak zikredilebilir. Ayrıca ünlü kelâm âlimi Cürcânî'nin söz konusu alanlardaki eserleri için bk.Gümüş, "Cürcânî Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, 136.

"batınî fıkıh"tı. Onlar hadîs, tefsir, kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarının karşısında tasavvufun mânevî ve kalp alanıyla ilgili bir ilim olduğunu söylemekteydi. Bu dönemde ise tasavvuf, hadîs ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil, başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştı. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı gelişmiş, metafizik tasavvuru tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlanmıştı.[16] Vahdet-i vücûd felsefesinin kurucusu ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) görüşlerini bu dönemde oluşturmuştu. O, felsefe ve kelâma dair birçok terimi kullanmış, tasavvufta "vahdet-i vücûd" ve Hz. Muhammed'in ezelde varlığını dile getiren "hakîkat-i Muhammediyye" kavramlarını yerleştirmişti. Eserlerinde Hipokrat, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâtun'a atfedilen bilgilere isim belirtmeden yer vermişti.[17] Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) vahdet-i vücûd düşüncesinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcileriydi. Felsefî-tasavvufî fikirleriyle tanınan ünlü sûfî filozof İbn Seb'în (ö. 669/1270) de bu dönemde yaşamıştı. O, aklî ve naklî ilimleri kendinde birleştirmiş, tasavvufu filozofların yöntemine dayandırmış, felsefî tasavvuf (irfan) hakkındaki fikirleriyle tanınmıştı. Onun intisap ettiği Şûziyye tarîkatı da felsefe ile tasavvufu mezcederek felsefî bir tasavvuf vücuda getirmişti. O, *Büddü'l-ârif*'i mantık ve tabiat felsefesine dair kaleme almıştı. Onun *el-Kelâm ale'l-mesâili's-Sıkılliyye*'si Sicilya Kralı I. Frederick'in felsefî sorularına cevap amacıyla telif edilmişti. *Resâil*'i ise felsefî-tasavvufî görüşlerini ihtiva etmekteydi.[18]

Özellikle Selçuklular, Kitap ve sünnet'e dayalı tasavvuf anlayışını koruma ve gelişmesine yardım etme hususunda gayret göstermişlerdi. Fethettikleri bölgelerde onlar için tekkeler inşâ ederek vakıflar tahsis etmişlerdi. VI. (XII.) ve VII. (XIII.) asırlarda Bağdad'ta Abdülkadir Geylânî (ö. 562/1166), Basra'da Ahmed Rifâî (ö. 578/1183), Türkistan bölgesinde Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Mâverâünnehir ve Buhârâ bölgesinde Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 595/1199), Kuzey Afrika'da Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şâzelî (ö. 657/1258) ilk tarîkat kurucularıydı. Bunlardan başka Kübreviyye Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221), Ekberiyye Şeyh-i Ekber ünvanıyla tanınan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Mevleviyye Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) tarafından

16 Demirli, "Sadreddin Konevi", *DİA*, XXXV, 421.

17 Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, 497, 506; Kaya, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, 521-522.

18 Kutluer, "İbn Seb'în", *DİA*, XX, 307, 311; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 226-230.

söz konusu dönemde kurulan ve etkileri uzun süre devam eden tarîkatlardı.[19] Tuğrul Bey'den (ö. 455/1063) itibaren Selçuklu sultanları tasavvufçulara karşı büyük saygı göstermişlerdi. Moğolların zulüm ve baskılarına mâruz kalan halkın mistik eğilimleri yoğunlaşmıştı. Bu durum İslâm dünyasında aklî ilimlerin gerilemesine yol açarken dinî-tasavvufî hareketlerin güçlenerek gelişmesi için uygun bir zemin hazırlamıştı.[20] Osmanlı döneminde ise özellikle Şah-ı Nakşibend Muhammed Bahâeddin Buhârî'ye (ö. 791/1389) nisbet edilen Nakşibendiyye ile Kâdiriyye, Ekberiyye, Halvetiyye, Bayrâmiyye ve Mevleviyye tarîkatları yaygınlaşmıştı. XIX. Asırda Nakşibendiyye tarîkatı Osmanlı ülkesinde ve İslâm Dünyasının her tarafında etkiliydi. Hacı Bayram Veli (ö. 833/1429), Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 855/1451), kardeşi Ahmed Bîcân (ö. 858/1454), Akşemseddin (ö. 863/1459), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469), Cemal Halvetî (ö. 899/1493), İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628), Niyâzî-i Mısrî (ö. 1150/1737), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772) dönemin önde gelen mutasavvuflarıydı.[21]

Bu dönemde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tasavvuf felsefesini en şiddetli şekilde eleştirmişti. İlk dönem mutasavvufları ile tasavvufun zühd ve ahlâk boyutuna olumlu yaklaşımda bulunan İbn Teymiyye, kendi döneminde vahdet-i vücûd anlayışını savunan başta İbnü'l-Arabî olmak üzere diğer tasavvuf ehlini "mütefelsife" ve "şeytanın velileri" olarak nitelemekteydi. Söz konusu düşüncenin tevhidi zedelediğini söylemekte, hatm-i velâyet, ricâlü'l-gayb gibi tasavvuf kavramlarını eleştirmekte ve felsefî tasavvufun Kitap ve Sünnetin dışına çıktığını belirtmekteydi.[22] Osmanlılar döneminde ise XVII. yüzyılda tasavvuf felsefesine yönelik en ciddi eleştiri İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Kadızâdeliler hareketinden gelmişti. Bu hareketin fikrî seviyedeki lideri kabul edilen Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) gayretleri özellikle zikredilir.[23]

Bu dönemin en temel özelliklerinden biri de mantık ilminin İslâm dünyasında meşruiyet kazanarak İslâmî ilimler için bir usul ve alet olarak kullanılmaya başlamasıydı. Bilindiği gibi İslâm dünyasında mantık çalışmaları Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle başlamıştı. Grek mantığının Arapça'ya

19 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 127-134.

20 Özgüdenli, "Moğollar", DİA, XXX, 228.

21 Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 134-148.

22 Kara, "İbn Teymiyye Takıyyüddin", *DİA*, XX, 413-414.

23 Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100.

tercümesi çalışmaları IV. (X.) yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştı. Muallim-i Sânî ünvanıyla anılan Fârâbî (ö. 339/950) Aristo'nun *Organon* adı altında toplanan mantık kitapları üzerinde çalışmış, ayrıca mantıkta ihtiyaç duyulan konularda risâleler yazmıştı. Mantık alanında ilk Müslüman sistemci düşünür ise İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmuştu. Ancak dillerine ve gramerlerine meydan okuyan gayri İslâmî bir medeniyetin unsuru olduğu gerekçesiyle mantık ilmine IV. (X.) yüzyılda nahiv âlimleri tarafından karşı çıkılmıştı. Onların dışında diğer bazı âlimler tarafından da mantık ilmi Hz. Peygamber ve ashabının kullanmadığı bir bid'at sayılmış, onunla meşgul olmak haram kabul edilmişti. Ancak Gazzâlî ile mantık ilmi İslâm dünyasında meşruiyet kazanma sürecine girmişti. İbn Teymiyye, öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı muhalif âlimler olmuşsa da İslâm âleminde meşruiyeti daha da pekiştirilen mantık ilmi hızlı bir şekilde yayılmış, sonunda onu öğrenmenin farz-ı kifâye olduğuna karar verilmişti.[24]

Bu dönemde medreseler fıkhî mezheplere göre oluşmaktaydı. Medreseler ilk defa Memlüklü Sultanı el-Melikü'z-Zâhir (ö. 676/1277) zamanında mezhepler esas alınarak inşa edilmeye başlanmıştı. Onun ünvanından dolayı Zâhiriye Medresesi diye anılan medrese dört eyvanlı plan şeması uygulanarak her mezhebe birer eyvan ayrılmıştı. Ayrıca daha sonraları her mezhep için müstakil medreseler inşa edilmişti. Nitekim Kahire medreselerinin on dördü Şâfiî, dördü Mâlikî, onu Hanefî mezhepleri üzerine eğitim yapmaktaydı. Memlükler döneminde Dımaşk'ta yirmi Hanefî, otuz altı Şâfiî, üç Mâlikî ve beş Hanbelî medresesi bulunmaktaydı. Medreselerde değişik görüş sahipleri arasında tartışmalar çıktığı, bu tartışmaların bazen çatışmaya dönüştüğü de olmaktaydı.[25]

Özellikle Selçuklu ve Osmanlılar döneminde farklı fikrî düşüncelere hoşgörüyle yaklaşılmasını sağlayan bir ortam hazırlanmıştı. Bu dönemde Fahreddin er-Râzî kelâmı iyice aklîleştirerek Eş'arî kelâmına yeni ufuklar açmış, felsefeyi kelâmla birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştı.[26] Ancak gerek itikadî gerekse fıkhî mezhepleşmenin yaygınlaştığı bu dönemde, zaman zaman mezhep taassubu sebebiyle âlimlerin sıkıntıya düştüğü de olmaktaydı. Nitekim *Kütüb-i Sitte*'de yer alan râviler hakkında kaleme aldığı *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* isimli

24 Taylan, *Mantık*, 43-48; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 45, 49; a.mlf., "Mantık", *DİA*, XXVIII, 20-23, 27.

25 Bozkurt, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 326; Eruz, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 98.

26 Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 376.

eseriyle tanınan Cemmâîlî (ö. 600/1203) bu sebeple sıkıntı çekenlerdendi. O, Musul'da İmam Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki rivâyetlere geniş yer veren Ukaylî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserini okuttuğu için Hanefîler'i öfkelendirmiş ve hapse atılmıştı.[27] Mısır'da da Şâfiî fakihlerinden bazıları onun Mücessime taraftarı olduğu ve halkın inancına zarar verdiği iddiasıyla öldürülmesine fetva verince Mağrib'e sürgün edilmesi kararlaştırılmıştı. Halbuki Cemmâîlî'yi takdirle anan Zehebî, dinden çıktığına dair fetva veren kimselerin, akaid esaslarının açıklanması konusunda metot bakımından onunla anlaşamayan bazı Eş'arîler'den ibaret olduğunu söylemekteydi. Onun Allah'ı insana benzettiği iddiası da ileri sürülmüştü. Ancak bu, naslarda Allah'a nisbet edilen "nüzûl: inmek", "istivâ: çıkmak" gibi kavramların mecazî manalarıyla te'vil edilmelerinin isabetli olmayacağı görüşünden kaynaklanmaktaydı. Aslında bu görüş Hanbelîler ile bazı muhaddislerin müşterek bir kanaatiydi.[28] Döneminin önde gelen hadîs âlimlerinden Mizzî de (ö. 742/1341) Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd*'ından Cehmiyye aleyhindeki bazı hadîsleri okutması sonucunda Şâfiî mezhebine mensup olduğu halde kendilerini hedef aldığını düşünen Şâfiîlerin şikayeti üzerine Şâfiî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ tarafından hapse atılmıştı.[29]

Bu dönemde hadîs âlimlerinin bir kısmı ilk dönem ehl-i hadîs ve selefî anlayışı benimsemişlerdi. Nitekim hadîs usûlünde kendisinden sonrakileri en çok etkileyen İbnü's-Salah (ö. 643/1245) selefî görüşü benimsemekte, Kur'ân ve hadîsleri te'vil etmeyi doğru bulmamakta, tartışmalı konulara girmeyi uygun görmemekteydi. İsmâilî-Bâtınîlerin felsefeyi Ehl-i sünnet'e karşı bir silâh, mantığı muhatabı aldatmak için safsata mantığı olarak kullandıklarını düşünen İbnü's-Salah, felsefeyle uğraşanların ilâhî yardımdan ve nübüvvetin aydınlığından mahrum kalacağını belirterek bu uğursuzluğun şerrinden Müslümanları korumanın ve onları medreselerden uzaklaştırmanın yöneticilere vâcip olduğunu söylemekteydi.[30] Yöneticiler onun bu görüşünü dikkate alarak Dımaşk'ta yıllarca felsefe ve mantık okutulmasını yasaklamışlardı.[31] Selef ve ehl-i hadîs çizgisini bir düşünce ekolü haline dönüştüren, fırkâ-i nâciye'den olmayı en fazla hak edenlerin ehl-i hadîs olduğunu belirten ve başta Eş'arîlik olmak üzere klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de

27 Ebû Şâme, *Terâcimü ricâli'l-karneyi's-sâdis ve's-sâbi'*, s. 46-47

28 Zehebî, *Siyer*, XXI, 443-471; XXII, 42-43, 317-319.

29 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, (neşredenin girişi), I. 21.

30 Zehebî, *Siyer*, XXIII, 143.

31 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, II, 114.

müteşâbihat hakkında Selef anlayışını savunmaktaydı. O, Selefî inanç ve hayat anlayışına aykırı bulduğu birçok görüşe eleştiriler yöneltmişti. Rü'yetullah ve arş üzerinde istivâya dair naslarda zikredilen hususları inkâr ettiklerinden dolayı yanlış yola saptıklarını belirttiği Mu'tezile kelâmcılarını eleştirmekteydi. Onların kullandıkları yöntemlerin ve vardıkları sonuçların Allah'ın koyduğu ve Resûlullah'ın tebliğ ettiği usûlü'd-dîn ile bir ilişkisinin bulunmadığını belirtmekteydi.[32] Ayrıca o, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*[33] isimli eserinde Aristo mantığını ve bu mantığı kullanan İslâm düşünürlerini eleştirmekteydi. *er-Red alâ felsefeti İbn Rüşd el-Hafîd*[34] isimli eserini ise İslâm filozofu İbn Rüşd'ü eleştimek amacıyla kaleme almıştı.

Öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de genel çerçeve itibariyle İbn Teymiyye'nin güçlü bir takipçisiydi.

II. HADİS İLİMLERİYLE İLGİLİ GELİŞMELER

Temel hadîs kaynaklarının nakledilmesi, otorite kazanmaları, hadîslerin sıhhatini belirlemede esas alınmaları, yapılan çalışmaların genellikle *Kütüb-i Sitte* merkezli olması, hadîs kavramlarının tanımlanması ve hadîs eğitiminde kurumsallaşmaya geçilerek dârülhadîslerin kurulması nakil döneminde gerçekleşen hadîs ilmiyle ilgili önemli gelişmeler olarak görülmektedir.

A. TEMEL HADİS KİTAPLARININ NAKLEDİLMESİ

Yukarıda da zikredildiği üzere hicrî dördüncü ve beşinci asırlar da rivâyet dönemi olarak görülmektedir. Zira rivâyet usûlüyle telif edilen müstedrek ve müstahreclerin büyük çoğunluğu hicrî IV. ve V. (X-XI.) yüzyıllarda telif edildiği gibi İbn Hibbân (ö. 354/965), Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimler de eserlerini rivâyet usûlüyle telif etmişlerdi. Ancak bu devre aynı zamanda başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadîs kaynaklarının kitap olarak nakledilmeye başlandığı bir dönemdi. Rivâyet döneminde eserlere her bir hadîs isnadıyla alınmaktaydı. Bu dönemde ise isnadlarıyla hadîslerin yer aldığı kitaplar sonraki nesillere aktarılmakta ve kitapların isnadları oluşmaktaydı. Böylece hadîs rivâyeti sona ermiş, hadîs kitaplarının nakli başlamıştı.

Bu dönemde temel hadîs kitaplarının sened zincirleri oluşmuştu. Burada misal olmak üzere Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerinin günümüze ulaşmasını sağlayan isnad zincirleri hakkında bilgi vermekle yetinilecektir. Buhârî'den

32 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzi'l-akl*, I, 41, 42, 73, 77, 270; VII, 238, 275.

33 Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî tarafından (Bombay 1386/1949) yayımlanmıştır.

34 Kahire'de (1328/1910) yayımlanmıştır.

el-Câmiu's-sahîh'i dinleyenler arasından Nesevî (ö. 290/903), Nesefî (ö. 295/908), Firebrî (ö. 320/932), Pezdevî (ö. 329/940) ve Mehâmilî (ö. 330/941) olmak üzere beş talebesi onu rivâyet etmiştir. Ancak zamanla diğer nüshalar şöhretlerini kaybetmiş ve yerlerini bugün elimizde bulunan Buhârî metninin yegâne rivâyeti olan Firebrî nüshasına bırakmıştır. Söz konusu nüshayı Firebrî'den en az on râvi nakletmiş, bunlar arasında ise Cürcânî (ö. 373/983), Müstemlî (ö. 376/986), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 379/989), Hamevî (ö. 381/991) ve Küşmîhenî (ö. 389/998) olmak üzere beş râvi meşhur olmuştur. Bir sonraki nesilde eseri Ebû Zeyd el-Mervezî'den alan Asîlî (ö. 392/1002), Müstemlî, Hamevî ve Küşmîhenî'den alan Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Küşmîhenî'den alan Kerîme bint Ahmed (ö. 495/1102) öne çıkmışlardır. Bunlar arasından sözü edilen eserin nüshasını Firebrî'nin üç tanınmış talebesinden alan ve onları birleştiren Ebû Zer el-Herevî daha ön plana çıkmıştır. Daha sonra *el-Câmiu's-sahîh*'in râvileri çoğalmış ve birçok nüshası meydana gelmiştir. Hicrî yedinci asırda Yûnînî nisbesiyle tanınan Ali b. Muhammed (ö. 701/1301) *el-Câmiu's-sahîh*'in Ebû Zer el-Herevî, Asîlî, Ebü'l-Kâsım ed-Dımaşkî, Ebü'l-Vakt nüshalarını birleştirmiştir. Bugün elimizde bulunan *el-Câmiu's-sahîh* metni de buna dayanmaktadır.

Müslim'den *el-Câmiu's-sahîh*'i dinleyenler arasından İbn Süfyân diye tanınan Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân en-Nîsâbûrî (ö. 308/920) ile Kalânisî diye bilinen Ebû Muhammed Ahmed b. Ali rivâyet etmiştir. İbn Süfyân'dan Kisâî (ö. 385/995) ve Cülûdî (ö. 368/979) rivâyet etmişlerdir. Daha sonra Cülûdî rivâyeti Abdülgâfir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056) >Muhammed b. Fazl el-Furâvî (ö. 530/1136) > Mansûr b. Abdülmü'min el-Furâvî (ö. 608/1212) > Ebû İshak İbrâhim b. Ömer el-Vâsıtî (ö. 664/1266) isnadıyla Nevevî'ye (ö. 676/1277) ulaşmıştır.[35]

Hadîslerin değil hadîs kitaplarının isnadlarıyla nakledildiği nakil döneminde *icâzet* metodunun kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu dönemde *vicâde* metodunun kullanımında da artış olduğu söylenebilir. Hadîslerin tek tek isnadlarıyla rivâyet edildiği rivâyet döneminde hadîsler çoğunlukla *semâ* ve *kırâat* metotlarıyla alınıp nakledilmekteydi. Temel hadîs kaynaklarının isnadlarında yer alan rivâyet lafızları incelendiğinde, *semâ* ve *kırâat* dışındaki metotların ilk üç asırda yaygın olarak kullanılmadıklarının görülmesi de söz konusu metodun rivâyet döneminde değil daha sonraları yaygınlaştığını göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir araştırmada özellikle icâzet metodunun hicrî beşinci asırdan sonra yaygınlaştığının ifade edilmesi de bu durumu desteklemektedir.[36]

35 Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 116-117, 124-125.

36 Düzenli, *Hadîs Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münâvele*, s. 150-155.

Hadîs kitaplarının bütün halinde nakledildiği bu dönemde nüshaların rivâyetinde meydana gelen hatalar ve bunların tashîhi ile ilgili farklı kurallar geliştirilip uygulanmıştır. Dikkat çekmek amacıyla hatalı kısmın üzerine "sah" (صح) işareti konulması, hatalı kısım üzerine "sah" (صح) işareti konulup kenarına doğrusunun yazılması, hatalı kısmın üzerinin çizilerek iptal edilmesi (darb ضرب), hatalı kısmın başına ve sonuna (0...0) şeklinde sıfır konulması, hatalı kısmın bıçak ve benzeri keskin bir aletle kazınması (keşt كشط), mürekkebin ıslak parmak veya bez parçasıyla silinmesi (mahv محو) bunlardan bir kısmıdır.[37]

B. EĞİTİMDE KURUMSALLAŞMA ve DÂRÜLHADİSLER

Mekke döneminde Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim faaliyeti insanlara ulaşabildiği her yer olmakla birlikte Dârülerkam'ın merkez olarak kullanıldığı bilinmektedir. Medine döneminde ise eğitim ve öğretimin merkezi Mescid-i Nebevî olmuştur. Resûl-i Ekrem burada etrafında iç içe daire şeklinde oturan sahâbîlerine Allah'tan aldığı bilgileri iletiyor ve aynı zamanda onları eğitiyordu. Mescidde barınan ashâb-ı Suffe, vakitlerinin büyük bir kısmını öğrenimle geçiriyordu. Mescidlerin eğitim öğretim merkezi olması Hz. Peygamber zamanında başlamış daha sonraki dönemlerde de devam etmişti. İslâm düşünce tarihinde Hasan-ı Basrî, İmam Ebû Hanife, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Taberî gibi birçok önde gelen âlim öğrenimlerini mescidlerde almış ve öğrencilerini de buralarda yetiştirmişlerdi. Dolayısıyla yaklaşık ilk dört asırda eğitim-öğretim için resmî kurumlar yerine mescid ve câmiler ilim öğrenilen ve öğretilen merkez olma özelliğine sahipti. İslâm tarihinde ilk resmî eğitim kurumu Nizâmiye medreseleri olmuştur. Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) kendi adıyla anılan Nizâmiye medreselerini Sünnî Abbâsîler ile Selçuklular'ı yıpratmak amacıyla Fâtımîler'in yaptığı Şiî-Bâtınî propagandaya karşı Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek amacıyla kurmuştu. Böylece eğitim-öğretimde kurumsallaşma dönemi de başlamıştı.[38]

Medreselerden sonra eğitim ve öğretimde kurumsallaşmanın bir diğer ayağını ise dârülhadîsler teşkil etmekteydi.[39] Müstakil bir öğretim müessesesi olarak ilk dârülhadîs ise hicrî altıncı asırda Dımaşk'ta (Şam) kurulmuştu. Kurucusu olan Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'ye (1146-1174) nisbetle Dârülhadîs'in-Nûriyye diye adlandırılan bu müessese, büyük muhaddis ve tarihçi İbn Asâkir

37 Geniş bigi için bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 162-173; Polat, *Metin Tenkidi*, s. 96-99.

38 Medreseler hakkında geniş bilgi için bk. Bozkurt, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 323-327; İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 327-333.

39 Dârülhadîslerin doğuşunu hazırlayan sebepler hakkında bk. Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri*, s. 11-37.

(ö. 571/1175) adına yaptırılmıştı. Hadîs tarihi açısından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) tarafından 630/1233 tarihinde yaptırılan Eşrefiyye Dârülhadîsi'nin ayrı bir önemi vardı. Zira kendisinden sonraki dönemi en çok etkileyen hadîs âlimlerinden İbnü's-Salah (ö. 643/1245) daha sonra da Nevevî (ö. 676/1277) ve Mizzî (ö. 742/1341) hayatlarının sonuna kadar burada hocalık ve idarecilik yapmışlardı. Dârülhadîsler diğer medreselerden daha ileri seviyede bir eğitim kurumu kabul edilmekteydi. Buralarda okuyan öğrencilerin arasına girebilmek için genel eğitim veren medreselerde belli bir seviyeye kadar çıkmak gerekiyordu.[40] Nitekim II. Murad döneminde Edirne Dârülhadîsi, Kanûnî döneminde ise Süleymaniye Dârülhadîsi, medrese yapılanmasında en yüksek mevkiye sahipti.[41]

Dârülhadîslerde farklılıklar olmakla birlikte genellikle İslâm dünyasında otorite kazanmış temel hadîs kitapları okutulmaktaydı. *Sahîhayn*, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leri, Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'si, onun üzerine yapılmış çalışmalar olan Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i ile Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtîh*'i ve Radıyyüddîn es-Sâğânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı, Kâdî Iyâz'ın *eş-Şifâ*'sı dârülhadîslerde okutulan hadîs kitaplarıydı. Hadîs usûlü eseri olarak ise genellikle Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Takrîb*'i, Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyetü'l-hadîs*'i, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nühbetü'l-fiker* ve şerhi *Nüzhetü'n-nazar*'ı okutulmaktaydı.[42]

C. TEMEL HADİS KAYNAKLARININ OTORİTE KAZANMASI

1. Kütüb-i Sitte'nin Otorite Kazanması

Hicrî üçüncü asırda telif edilen ve özellikle nakil döneminde "kütüb-i erbaa", "kütüb-i hamse" ve "kütüb-i Sitte", gibi kavramlarla anılan temel hadîs kaynakları yazıldıkları dönemde henüz otorite kazanmamışlardı. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, Buhârî'nin yaşadığı asırda *el-Câmiu's-sahîh*'den çok ricâl bilgisiyle tanındığı ifade edilmektedir. Tesbit edilebildiği kadarıyla, Buhârî'nin eserine sadece sahîh hadîsleri aldığına dair ilk açıklama yapan, İbn Adî (ö. 365/976) olmuştur. Daha sonra aynı asırda yaşayan İbn Mende

40 Dârülhadîsler hakkında geniş bilgi için bk. Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-Hadîslerin Yeri*, 137-201; Bozkurt, "Dârülhadîs", *DİA*, VIII, 527-529; Yardım, "Dârülhadîs", *DİA*, VIII, 529-532; Çelik, *Halkın Hadîs Bilgisi*, s. 72-82.

41 Osmanlı devri Dârülhadîsleri için bk. Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri*, s. 38-203.

42 Dârülhadîslerde okutulan hadîs kitapları hakkında bk. Yardım, "Dârülhadîs", *DİA*, VIII, 532; İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 329; Çelik, *Halkın Hadîs Bilgisi*, s. 76-78, 81. Son dönem Osmanlı medreseleri ve dârülhadîslerinde okutulan hadîs kitapları hakkında bk. Karacabey, "Osmanlı Medreselerinin Son Döneminde Hadîs Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, cilt: 8, yıl: 1999, s. 149-167.

(ö. 395/1004) rivâyet ettiği hadîslerin ardından bunların Buhârî ve Müslim'in eserlerinde de bulunduğu açıklamasını yapmak suretiyle onların hadîs konusunda otorite olduklarına ilk işaret eden âlim olmuştur. Böylece Buhârî hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren dikkatleri çekmeye başlamış ve olumlu yaklaşımların yanı sıra olumsuz tenkitlere de maruz kalmıştır.[43]

Tesbit edilebildiği kadarıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin İslâm dünyasında yayıldığından ilk defa bahseden Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) olmuştur.[44] Nitekim yukarıda zikredildiği üzere hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda Dârekutnî (ö. 385/995), Kelâbâzî (ö. 398/1008) Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Mencûye (ö. 428/1036), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) Buhârî ve Müslim'in râvileri hakkında müstakil eserler yazmışlardı. Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri üzerine müstedrek; Ebû Avâne el-İsferâyinî (ö. 316/929), Ebû Bekr el-İsmâilî (ö. 371/982) Cevzakî (ö. 388/998) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1039) ise müstahrec telif etmişlerdi. Cevzakî (ö. 388/998), Berkânî (ö. 425/1034) ve Humeydî (ö. 488/1095) Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki hadîsleri bir araya toplayan eserlerini telif etmişlerdi. Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010), İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki hadîslerin fihristi mahiyetindeki etrâf türü eserlerini kaleme almışlardı. *Terâcümü Kitâbi's-Sahîh* isimli eseriyle Ahmed b. Reşîk el-Kâtib (ö. 440/1048) de Buhârî'nin bâb başlıklarını konu edinen eserini yazmıştı. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri Dârekutnî, Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî (ö. 401/1010), İbn Hazm (ö. 456/1063) Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104) gibi âlimler tarafından ise eleştirilmişlerdi.[45] Bu bilgiler Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin İslâm dünyasında yayıldığına dair Hâkim en-Nîsâbûrî'nin açıklamasını desteklemektedir.

Bütün bunlar hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda İslâm dünyasında Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin yaygınlaştığını ve diğer temel hadîs kaynaklarından daha özel bir konuma sahip olduklarını göstermektedir. İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Şurûtü'l-eimmeti's-sitte*'sini[46] telif gerekçesi olarak bazı kimselerin mü-

43 Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", s. 101, 103.

44 Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 41.

45 Konuyla ilgili bk. Ahmet Tahir Dayhan, Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), Yavuz Köktaş, "Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin ilelü'l-ahâdîs fî Kitâbi Sahîhi Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 5/3, 2005, s. 29-56.

46 Söz konusu eser İbrahim Canan tarafından "Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi*, 3, 1979, Prof. Dr. Tayyip OKİÇ Armağanı).

elliflerin hadîsleri eserlerine almak için esas aldıkları şartları sormaları olarak zikretmesi[47] altı temel hadîs kaynağının belirli bir otorite kazanma sürecinde olduğunu göstermektedir. Onun söz konusu risâlesini yazmasıyla birlikte bir taraftan temel hadîs kaynakları arasında Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ilk iki sıradaki yerlerini pekiştirirken diğer taraftan onlarla birlikte zikredilen dört *Sünen*'in otorite kazanma süreci hızlanmıştı. Hicrî yedinci asırda İbnü's-Salah (ö. 643/1245) ile birlikte -altıncı kitap olarak İbn Mâce veya Dârimî'nin *Sünen*'ini tercihte ihtilaf bulunsa da- altı temel hadîs kitabının (el-Kütübü's-sitte) diğerlerinden daha üstün kabul edilmesi anlayışı yerleşmişti. Mizzî'nin (ö. 742/1341) "Kütüb-i Sitte'nin her biri için ehline malum olan bir üstünlüğü vardır. Bu kitaplar insanlar arasında meşhur olmuş ve İslâm beldelerinde yayılmıştır" açıklaması[48] ile meslekten olmayan İbn Haldun'un (ö. 808/1405) "ummehâtu'l-hamse" tabiriyle beş temel hadîs kitabının üstünlüğüne işaret etmesi[49] söz konusu kitapların otoritelerinin hicrî sekizinci asırdan itibaren İslâm dünyasında yaygın olarak kabul edildiğini göstermektedir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de temel hadîs kaynaklarının otorite kazanmalarında sıhhat ve şöhretin belirleyici olduğuna dikkat çekerek sözü edilen iki özellik açısından birinci sıraya *el-Muvatta* ile *Sahîhayn*'ı yerleştirmiştir. Diğer hadîs kaynaklarından daha üstün kabul edilen *Kütüb-i sitte*'yi zamanla "es-Sıhâhu's-sitte: altı sahîh kitap" şeklinde sahîh hadîs kaynakları olarak isimlendirenler de olmuştur. Nitekim Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1980) *Kütüb-i Sitte* hakkında yazdığı eserine *el-Hıtta fî zikri's-Sıhâhi's-sitte*[50] ismini vermiştir.[51]

Söz konusu temel hadîs kaynaklarının otorite kazanmaları zamanla bazı kimseler tarafından kutsallaştırılması sonucunu da doğurmuştur. Bu anlayışı benimseyenlerce söz konusu edilen temel hadîs kaynakları Hz. Peygamber'i ve takip ettiği yolu bize öğreten bir kitap olmak yerine olağanüstü bir şekilde sıkıntılardan kurtaran, isteklerimize kavuşturan kutsal bir metin olarak kabul edilmiştir. Temel hadîs kaynakları arasında özellikle Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin kutsallaştırıldığı görülmektedir. Nitekim bu kitap sevap kazanmak maksadıyla olduğu gibi maddî ve mânevî sıkıntılardan, hastalık ve belâlardan kurtulmak ve her türlü murada nâil olmak arzusuyla da okunmuştur.[52] İbn Ebî Cemre

47 İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtü'l-eimmeti's-sitte*, s. 17.

48 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 147.

49 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 475-476.

50 Eserin 1977 Lahor ve 1405/1985, 1987 Beyrut olmak üzere farklı baskıları bulunmaktadır.

51 Mübârekpûrî'nin (ö. 1935) *Sıhâh-ı sitte* kavramını kullanımı için bk. *Tuhfetü'l-ahvezî*, I, 131, 421; IX, 219.

52 Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 18.

(ö. 699/1300) *Sahîh-i Buhârî*'nin sıkıntılı günlerde okunduğu takdirde insanları huzura kavuşturduğunu, deniz seyahatine çıkarken birlikte götürülmesi halinde geminin batmadığını söylemiştir. *el-Câmiu's-sahîh* şarihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384) kendi devrinde İslâm ülkelerinden birinde sultanın rahatsızlandığını ve şifa bulma ümidiyle *Sahîh-i Buhârî* okunmasını arzu ettiğini haber vermektedir. Fas Sultanı İsmâil b. Şerif (1646-1727) zenci kölelerden oluşan "Abîdü'l-Buhârî: Buhârî'nin hizmetkarları" adında bir muhafız alayı kurmuş, *Sahîh-i Buhârî* üzerine yemin ettirerek onlardan sadakat sözü almış ve kendilerine bir *Sahîh-i Buhârî* nüshası teslim edip onu titizlikle korumalarını, ata bindikleri zaman yanlarından ayırmamalarını ve İsrâiloğulları'nın ahid sandığını taşıdıkları gibi onu savaşlarda en önde taşımalarını emretmişti. Fas'ta yaşamakta olan bir inanışa göre bir velînin kabrini ziyaret ederken *Sahîh-i Buhârî*'nin herhangi bir sayfasını açıp gözüne ilk ilişen hadîsi okuyan, sened zincirindeki râviler ve Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'tan muradının hâsıl olmasını isteyen bir kimsenin dileği çok geçmeden yerine gelir. 1798'de Ezher Camii'nde Napolyon Bonapart'ın şehre girmemesi dileğiyle, 12 Eylül 1902'de yine aynı yerde kolera tehlikesi sebebiyle *Sahîh-i Buhârî* hatmedilmişti.[53]

2. Şia'nın Temel Hadis Kaynaklarının Otorite Kazanması

Kur'ân-ı Kerim'den sonra en çok itibar edilen ve *kütüb-i erbaa* diye tanınan Kuleynî'nin (ö. 329/940) *el-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk diye tanınan İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr*'ı İmâmiyye Şîası'nda dört temel hadîs kitabı olarak otorite kazanmıştır. Nitekim usûlî fakihler söz konusu eserlerde bulunan rivâyetler arasında sahîh olmayanların da bulunduğunu[54] ileri sürseler de ahbârî ekolüne mensup Şiî âlimler *kütüb-i erbaa*'daki hadîslerin tamamıyla sahîh olduğunu düşünmekteydi.[55]

D. HADİSLERİN SIHHATİNİ BELİRLEMEDE TEMEL HADİS KİTAPLARININ ESAS ALINMASI

Rivâyet döneminde hadîslerin sıhhati genellikle isnad ve metinle ilgili belirli şartları taşıyıp taşımamasına göre tespit edilmekteydi. Hicrî dördüncü asırdan itibaren ise sıhhat belirlemede eserlerin esas alınması süreci başlamış ve

53 Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 117-118; Sahîh-i Buhârî'nin hatmedilmesi hakkında yapılan çalışmalar için bk. Sandıkçı, *a.g.e.*, s. 126-130.

54 Kütüb-i erbaa'daki rivâyetlerin tamamının sahîh olmadığına dair ileri sürülen deliller için bk. Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, I, 22-36, 89-92, 93-94, 95-97.

55 Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *a.g.e.*, I, 22, 87, 93, 95.

yedinci asırda İbnü's-Salah ile yerleşmiştir. Bu ölçüyü ilk defa kullanan Hâkim en-Nisâbûrî olmuştur.[56] O, sahîh hadîslerin en üst mertebesine "müttefekun aleyh" dediği Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettikleri hadîsleri yerleştirmiştir.

Kâsımî'nin nakline göre daha önce yaşayan Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) de hadîs âlimlerinin Buhârî ve Müslim'in eserlerine aldıkları hadîslerin sahîh olduğunda icmâ ettiklerini, bu sebeple onlara aykırı olarak verilen hükümlerin reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[57] Hâkim en-Nisâbûrî'den sonra sahîh hadîsleri Buhârî ve Müslim'e göre değerlendirmeyi gündeme getiren İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) olmuştur. Nitekim O, Ebû Dâvûd'un hadîsleri hakkında bilgi verirken sahîh olarak ilk sırayı Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde yer alanlara vermektedir.[58] Begavî (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'sinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde müştereken rivâyet ettikleri hadîsleri sıhah, dört *Sünen*'de yer alan hadîsleri ise *hısan* (hasen) olarak nitelemek suretiyle bu anlayışı genişleterek devam ettirmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı ile Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinde bulunan hadîslerin sahîh olduğu hususunda âlimlerin icmâı bulunduğunu ifade etmiştir.[59] Hâzimî[60] (ö. 584/1188) ve İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210)[61] de Hâkim en-Nisâbûrî'ye atıfta bulunarak konuyla ilgili görüşlerini paylaşmıştır. Ancak hadîslerin sıhhatinin tesbiti ve sahîh hadîslerin sınıflandırılmasında kitapların esas alınması anlayışı İbnü's-Salah (ö. 643/1245) ile yerleşmiştir. Ona göre Buhârî ve Müslim bütün sahîh hadîsleri eserlerine almamışlardır.

Ancak onların eserlerindeki hadîsler sahîhtir. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri sahîh hadîsin ilk kaynaklarıdır. "Sahîhun muttefekun aleyh: Buhârî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri sahîh hadîs" tabiriyle Buhârî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri hadîsler kastedilir. Ancak ümmet Buhârî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri hadîslerin kabul edilmesi görüşünde ittifak ettikleri için "müttefekun aleyh" tabirinden ümmetin ittifakı da anlaşılır ve bunların sahîh olduğu kesindir. Bu iki eserden sonra tamamı sahîh hadîslerden meydana gelmese de Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî'nin eserleri ikinci derecede

56 Geniş bilgi için bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal*, s. 33-41.

57 Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 87.

58 İbnü'l-Kayserânî, *Şurûtü'l-eimmeti's-sitte*, s. 19.

59 Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr*, I, 5.

60 Hâzimî, *Şurûtü'l-eimmeti'l-hamse*, s. 35.

61 İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, I, 92.

sahîh hadîslerin kaynağıdır.[62] Eserinde sadece sahîh hadîsleri bir araya getirdiğini belirten İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i ile Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*leri üzerine yapılan Ebû Avâne el-İsferâyinî (ö. 316/929), Ebû Bekr el-İsmâilî'nin (ö. 371/982) *Müstahrec*'leri ve Berkânî'nin (ö. 425/1034) söz konusu eserlerdeki hadîsleri cem' eden *el-Müsned*'i gibi sahîh hadîsleri toplamak amacıyla telif edilen kitaplar da sahîh hadîsin kaynaklarıdır.

Ancak Buhârî ve Müslim'in birlikte veya birinin tek başına rivâyet ettiği hadîsin sahîh olduğu görüşüne itiraz eden âlimler olmuştur. Bunlara göre Buhârî ve Müslim'in hadîslerinin sıhhati üzerinde icmâ iddiası doğru değildir.[63] Ayrıca mütevâtir olmayan *Sahîhayn* hadîsleri âhâd özelliğine sahip oldukları için zan ifade etmeleri açısından diğer âhâd hadîslerden farklı değildir.[64]

İbnü's-Salah sahîh hadîsleri Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilmesini esas alarak en güvenilir olandan başlamak üzere yedi dereceye ayırmıştır. Bunlar:

1. Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa *el-Câmiu's-sahîh*'lerine aldıkları, başka bir ifadeyle *muttefekun aleyh* olan hadîsler,

2. Buhârî'nin yalnız başına rivâyet ettiği hadîsler,

3. Müslim'in yalnız başına rivâyet ettiği hadîsler,

4. Kitaplarına almamış olsalar da Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olan hadîsler,

5. Yalnız Buhârî'nin şartlarına uygun olan hadîsler,

6. Yalnız Müslim'in şartlarına uygun olan hadîsler,

7. Buhârî ve Müslim'in dışındaki hadîs âlimlerinin sahîh kabul ettiği hadîsler.

İbnü's-Salah da Hâkim en-Nisâbûrî gibi Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettikleri hadîsleri "müttefekun aleyh" olarak nitelemekte ve ümmetin söz konusu iki eserin güvenilirliğinde ittifak ettikleri gerekçesiyle bunları sahîh hadîslerin en üst mertebesi kabul etmektedir. Dolayısıyla "muttefekun aleyh" olan söz konusu eserlerdeki hadîsler kesin bilgi ifade etmektedir.[65] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî,

62 Aynı sıralama için bk. Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 494.

63 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 310.

64 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 20.

65 İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 17-21, 27-28.

"Muhaddisler *Sahîhayn*'da bulunan muttasıl merfû bütün hadîslerin kesinlikle sahîh olduğunda, bu iki kitapta yer alan hadîslerin, müelliflerinden bize kadar ulaşmasının tevâtür yoluyla olduğunda, onları dikkate almayan kimsenin doğru yoldan sapmış bit'atçi olduğunda ittifak etmişlerdir" açıklamasıyla bu konuda hadîs âlimlerinin görüş birliğinde olduklarını ifade etmektedir.[66]

Haber-i vâhidin kesin bilgi değil zan ifade edeceği hususunda genel bir kabul söz konusudur. Ancak İbn Hacer gibi âlimler karîne ile desteklenen haber-i vâhidin sıhhatinin kesinleşeceği ve nazarî ilim ifade edeceğini savunmuşlardır. Ona göre haber-i vâhidi destekleyen karînelerin başında ise hadîsin Buhârî ve Müslim tarafından rivâyet edilmesi gelmektedir.[67]

Daha önceki dönemde âlimler, kendi ölçülerine göre hadîslerin sıhhati hakkında karar vermeye çalışıyorlardı. Bazen aynı hadîsin sıhhatiyle ilgili ihtilaf edip farklı sonuçlara vardıkları da oluyordu. Ancak başta Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin otorite kazanıp hadîslerin sıhhatini belirlemede esas alınması, önemli ölçüde sıhhat belirleme faaliyetlerinin durdurulmasına sebep olmuştu. Nitekim tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İbnü's-Salah hadîsler hakkında yeniden sıhhat hükmü verilemeyeceği görüşünü ortaya atmıştı. Ona göre, gerek kendi dönemindeki gerekse daha sonraki âlimler, hadîsleri araştırıp sahîh veya zayıf hükmü verebilecek yeterliliğe sahip değillerdi. Hadîslerin sıhhatiyle ilgili Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Hâkim en-Nisâbûrî gibi önceki âlimlerin verdiği hükümlerle yetinmek gerekiyordu. Onun bu konudaki açıklaması şöyleydi: "Hadîs cüzlerinde veya başka bir yerde *Sahîhayn*'da bulunmayan, güvenilir hadîs imamlarının eserlerinde yer almayan ve güvenilir hadîs imamlarının eserlerinde sıhhati hususunda herhangi bir hüküm verilmemiş, isnadı sahîh bir hadîs bulmuşsak, onun sahîh hadîs olduğuna dair kesin bir hüküm veremeyiz. Zira son asırlarda sadece senedden hareketle hadîsin sahîh olduğunu tespit etmek zorlaşmıştır. Çünkü bu tür hadîslerin isnadı içinde, sahîh hadîsin isnadında bulunması şart olan hıfz, zabt ve itkandan yoksun olmasına rağmen rivâyetinde, kendi kitabında bulunanlara itimat edenlerin olduğunu görürsün. Şu halde artık sahîh ve hasen hadîsi bilme hususunda tağyir ve tahriften korundukları meşhur olan eserlerindeki hadîs imamlarının açıklamalarına itimat edilmelidir."[68]

66 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 493.

67 İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, s. 73-76.

68 İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 16-17.

İbnü's-Salah'ı söz konusu görüşe sevkeden delil, her senedde, rivâyet ettiği hadîsleri ezberlemeden kitabındaki bigilere dayanarak nakleden râvilerin bulunmasıdır. Onun bu yaklaşımı daha sonraki bazı âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Onlara göre de önceki âlimlere nisbetle sonrakilerin bu hususta gerekli yeterliliğe sahip olmamaları ile onların sıhhat hükmü vermediği bir hadîsin bulunmayacağı en temel sebeplerdir.[69]

İbn Haldun'un, "Çağımızda hadîslerin sıhhat dereceleri, zaafı icap ettiren başka cihetleri ve illetleri tamamiyle açıklanmış bir haldedir. Hadîs ilminin önde gelen bilginleri, hadîs ilminin bu gibi bütün hallerini incelemiş ve açıklamışlardır. Bu sebeple bundan önce tashih edilmeyen hadîsleri tashih etme yolları tamamıyla kapanmıştır"[70] şeklindeki açıklaması İbnü's-Salah sonrası dönemde bu anlayışın etkisinde olan âlimlerin bulunduğunu göstermektedir.

İbnü's-Salah'ın bu görüşüne Bulkînî (ö. 824/1421), İbn Hacer, Sehâvî, Süyûtî ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler muhalefet etmişlerdir.[71] İbn Hacer'e göre İbnü's-Salah'ın, "Artık sahîh ve hasen hadîsi bilme hususunda hadîs imamlarının açıklamalarına itimat edilmelidir" şeklindeki görüşü tartışmalıdır. Zira önceki âlimlerin sahîh olduğuna hükmettikleri birçok hadîsi, diğer âlimler sahîhlik derecesinden düşürecek illetinin bulunduğunu tespit etmişlerdir. Nitekim İbn Huzeyme'nin kitabında sahîh olduğuna hükmedilmiş nice hadîsler vardır ki; hasen seviyesinde bile değildir. İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde de durum aynıdır. Bazen hâfız derecesine ulaşmış bir âlim, hadîsteki bazı illetlerin gizli kalması sebebiyle kendi bulgularına göre onun sahîh olduğuna hükmeder. Bir başkası da bu hadîsteki illetleri tespit edip onu reddedebilir.[72] İbn Hacer'in de işaret ettiği gibi önceki âlimlerden ehliyetli olanların yanında hadîslerin sahîh olduğuna hüküm verme seviyesinde olmayanlar da bulunmaktaydı. Sonraki âlimlerden de buna muktedir olmayanların yanında araştırma neticesinde muktedir olanlar da bulunabilir. Nitekim öncekilerin sahîh olduğunu söylemedikleri birçok hadîs hakkında sonraki âlimler sahîh hükmü vermişlerdir. Bu durum sonrakilerin sahîh hükmü veremiyecekleri görüşünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

---

69 Süyûtî, *Tedrîb*, I, 143; Semâhî, *el-Menhecü'l-hadîs*, s. 87.

70 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 479.

71 Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, s. 47.

72 İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I, 270-271.

Netice itibariyle bazı âlimler İbnü's-Salah'a muhalefet etmişlerse de diğer hususlarda olduğu gibi bu konuda ondan etkilenmişlerdir. Nitekim hadîslerin sıhhatini tesbitte eserlerin esas alınmasıyla ilgili İbnü's-Salah'ın söz konusu yaklaşımı kendisinden sonra gelen Nevevî (ö. 676/1277),[73] İbn Hacer (ö. 852/1449),[74] Süyûtî (ö. 911/1505),[75] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762),[76] Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768),[77] Şevkânî (ö. 1250/1834),[78] Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890)[79] gibi hadîs âlimleri tarafından da benimsenmiştir.

E. KÜTÜB-SİTTE MERKEZLİ RİCÂL KİTAPLARININ YAZILMASI

Kütüb-i sitte'nin yaklaşık hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren otorite kazanmasının bir diğer sonucu ise bu dönemden itibaren yazılan ricâl kitaplarının önemli ölçüde *Kütüb-i sitte* merkezli olmasıdır. *Kütüb-i sitte*'de adı geçen râvilerin hemen hepsini ihtiva eden ilk çalışma Cemmâîlî nisbesiyle tanınan Abdülganî b. Abdilvâhid el-Makdisî (ö. 600/1203) tarafından telif edilmiştir. O, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*[80] isimli eserini bu amaçla telif etmiştir. *el-Kemâl* kendisinden sonraki Kütüb-i sitte râvileriyle ilgili eserlerin temeli olmuş, onu esas alan birçok çalışma yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*[81] isimli eseridir. Eser Mizzî'nin birçok eksik ve hata bulunduğunu belirttiği *el-Kemâl*'i tehzîb yani düzenleme, tertib ve tashih etme çalışmasıdır. O, *el-Kemâl*'de gözden kaçan *Kütüb-i Sitte* râvilerini eklemiş, tashih ve yeniden tertib etmiş, ona Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki beş,

73 Nevevî, *İrşâd*, s. 60, 62, 64-65.

74 İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, s. 89-90.

75 Süyûtî, *Tedrîb*, s. 122-123, 131-134. Süyûtî'nin başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere yetmiş bir hadîs kitabındaki hadîsleri bir araya getirdiği *el-Câmiu's-sagîr* isimli eserinde İmam Mâlik, Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Ebû Avâne el-Vâsıtî, İbnü's-Seken, İbnü'l-Cârûd, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ziyâeddin el-Makdisî'den aldığı bütün hadîsleri sahîh kabul ettiğine dair bk. Uğur, "el-Câmiu's-sagîr", *DİA*, VII, 113.

76 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 491-496.

77 Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, I, 86-90.

78 Yavuz, *Muhammed b. Ali eş-Şevkânî*, s. 315-316.

79 O, *Sahîhayn*'da bulunan muttasıl merfû hadîslerin tamamının kesin sahîh olduğunda hadîs âlimlerinin icmâ ettiklerini belirterek bunları hafife alan kimsenin bid'atçı ve Müslümanların yolunu terk etmiş olacağını ifade etmiştir (*el-Hıtta*, s. 210-211).

80 *el-Kemâl*'in yazma nüshalarından bazıları Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmed Bölümü (no: 2848) ve Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümü'nde (no: 1506-1508) bulunmaktadır.

81 Beşşâr Avvâd Ma'rûf tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1402-1413/1982-1992).

Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i dışındaki yedi, Nesâî'nin *es-Sünen*'i dışındaki dört kitabında geçen 1700'den fazla râviyi eklemiş ve böylece 8045 râvinin biyoğrafisine yer vererek *el-Kemâl*'i üç misli genişletmiştir.

Tehzîbü'l-Kemâl'in telifinden sonra *el-Kemâl* önemini kaybetmeye başlamış, Kütüb-i sitte ricâli ile ilgili çalışmalar *Tehzîbü'l-Kemâl* üzerinde yoğunlaşmıştır. Mizzî'nin talebesi Zehebî (ö. 748/1347) *Tehzîbü'l-Kemâl* üzerine dört çalışma yapmıştır. Onun *Tezhîbü't-Tehzîb*'i[82] bazı isimlerle ölüm tarihlerini tashih edip yeni bilgiler ve biyografiler eklemek suretiyle *Tehzîbü'l-Kemâl*'i ikmal ve ihtisar ettiği çalışmadır. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*[83] isimli ikinci eseri *Tehzîbü'l-Kemâl*'deki sadece Kütübi's-sitte râvilerini ihtiva etmektedir. Eser bu haliyle aslının yaklaşık onda biri hacmindedir. Zehebî'nin üçüncü eseri *el-Mücerred min Tezhîbi'l-Kemâl*'inde sadece Kütüb-i sitte râvilerini on tabaka halinde incelemektedir. Dördüncü eseri *el-Muktedab min Tehzîbi'l-Kemâl*'i ise Kütüb-i sitte müelliflerinin diğer eserlerinde bulunan râvileri ihtiva etmektedir.

Tehzîbü'l-Kemâl üzerine yapılan en geniş ve önemli çalışmalardan biri İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Tehzîbü't-Tehzîb*'idir.[84] O, *Tehzîbü'l-Kemâl*'i üçte biri hacminde kısaltmış, bunun yanında *el-Kemâl*'de Mizzî'nin çıkardığı biyografileri yeniden alarak hacminin üçte biri nisbetinde ilâvede bulunmuştur. Mükerrerleriyle birlikte 12.415 râviyi ihtiva etmektedir. İbn Hacer söz konusu kitabını esas aldığı *Takrîbü't-Tehzîb*[85] isimli eserinde ise sadece râvinin adını, güvenilirlik derecesini, hangi tabakadan olduğunu belirterek bir ihtisar çalışması yapmıştır.

Kütüb-i sitte râvileri hakkında bunların dışında başka çalışmalar da yapılmıştır.[86] Kütüb-i Sitte râvileri hakkında yapılan söz konusu çalışmalar ilgili kavramların oluşmasına da sebep olmuştur. Nitekim رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ (*Kütüb-i sitte* müelliflerinin hepsi ondan hadîs rivâyet etmiştir), مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ veya اتَّفَقَا عَلَيْهِ (Buhârî ve Müslim ondan hadîs rivâyet etmiştir) kavramları sözü edilen eserlerde râvilerin güvenilirliğini belirlemede *Kütüb-i sitte* merkezli olarak kullanılan terimlerdir.

82 Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 6314-6316) bulunmaktadır.

83 1983'te Beyrut ve 1992'de Cidde'de yayımlanmıştır.

84 1325-1327 tarihlerinde Haydarâbâd'da ve 1412/1991'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

85 Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire-Medine 1380/1960) ve Muhammed Avvâme (Beyrut 1398/1978) tarafından yayımlanmıştır.

86 Kütüb-i sitte râvileri hakkındaki diğer eserler için bk. Özşenel,"Bir Kemâlin Hikâyesi: Makdisî'nin el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl'inin Dört Asırlık Serüveni", *Dîvân Dergisi*, sayı: 11, 2001/2, s.156-161.

F. KÜTÜB-İ SİTTE MERKEZLİ DİĞER ÇALIŞMALAR

Nakil döneminde Kütüb-i sitte ile ilgili yapılan çalışmalar söz konusu edilenlerden ibaret değildir. Bunların dışında başta Kütüb-i sitte'de yer alan hadîsleri bir araya getiren *cem'*, onlardan her biri hakkında yapılan *şerh* ve *zevâid* olmak üzere başka çalışmalar da yapılmıştır.

1. Derleme (Cem') Niteliğindeki Çalışmalar

a. Kütüb-i Sitte'yi Cem' Eden Çalışmalar

Yukarıda zikredildiği üzere *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* başlığı altında Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'lerindeki hadîsleri bir araya toplayan eserler Cevzakî (ö. 388/998), Berkânî (ö. 425/1034) ve Humeydî (ö. 488/1095) gibi âlimler tarafından hicrî dört ve beşinci asırlarda telif edilmişti. İbn Mâce'nin *Sünen*'i yerine İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını koyarak *Kütüb-i Sitte*'nin hadîslerini ilk defa bir araya toplayan âlim ise Rezîn b. Muaviye es-Sarakustî (ö. 535/1140) olmuştur. O *el-Cem' beyne'l-usûli's-sitte* (*et-Tecrîd li's-sıhâh ve's-sünen*) adlı çalışmasında söz konusu altı kitaptaki hadîsleri bir araya getirmiştir. Daha sonra söz konusu derlemesinde Rezîn'in hadîsleri yerli yerine koymadığını düşünen Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209) onu *Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-resûl*[87] adıyla yeniden düzenlemiştir. Müellif, sahâbî râvi dışında senedleri tümüyle hazfetmiştir. Hadîs metinlerinin başına esas aldığı müelliflerin isim ve eserlerine en çok delâlet eden seçtiği rumuzlar koyarak kaynağına işaret etmiştir. Abdulkâdir el-Arnaût neşrine göre *Câmiu'l-usûl*'de 9523 hadîs bulunmaktadır. Eser İbnü'd-Deyba' (ö. 944/1537) tarafından *Teysîru'l-vusûl ilâ Câmii'l-usûl*[88] adıyla ihtisar edilmiştir.

b. Kütüb-i Sitte ve Müsnedleri Cem' Eden Çalışmalar

İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Câmiu'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li akvami's-senen*[89] isimli eserinde *Kütüb-i sitte* ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Bezzâr'ın müsnedleriyle Taberânî'nin iki *Mu'cem*'inde mevcut hadîsleri ele almış, bu eserlerdeki sahâbîleri alfabetik olarak sıralayıp bütün rivâyetleri bir araya getirmiştir.

87 Muhammed Hamid el-Faki (1346 Beyrut) ve Abdülkâdir el-Arnaût (Şam 1969-1974) tarafından yayımlanmıştır. Eser Kemal Sandıkçı ve Muhsin Koçak tarafından tercüme ve şerh edilmiştir.

88 Eser 1388/1968 tarihinde Mısır'da yayımlanmıştır. Ayrıca eser İbrahim Canan tarafından *Hadîs Ansiklopedisi Kütüb-i sitte* (İstanbul ts.) adıyla tercüme ve şerh edilmiştir.

89 Abdülmelik b. Abdillah b. Dehîş (Mekke 1411/1990) ve Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır.

Süyûtî ise önce başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere yetmiş bir hadîs kitabındaki bütün hadîsleri bir araya getirmek üzere *Cem'u'l-cevâmi*'ini[90] daha sonra da *el-Câmiu's-sagîr*[91] isimli eserini telif etmiştir. Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) de Süyûtî'nin söz konusu iki eseri ile *el-Câmiu's-sagîr* üzerine 4440 hadîs ilâve ederek telif ettiği *Ziyâdetü'l-Câmi'* adlı zeylindeki hadîsleri *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*[92] isimli eserinde bir araya getirmiştir.

Münâvî (ö. 1031/1622) *el-Câmiu'l-ezher min hadîsi'n-nebiyyi'l-enver*[93] isimli eserinde sıhhatlerine de işaret ettiği 30.000 hadîsi bir araya getirmiştir. Onun *Künûzü'l-hakâik min hadîsi hayri'l-halâik*'i[94] de kırk dört hadîs kitabından seçtiği 10.349 kısa metinli hadîsi bir araya getirmekte ve hadîslerin hangi kaynaklarda yer aldığına rumuzlarla işaret etmektedir.

Rûdânî diye tanınan Muhammed b. Muhammed el-Mağribî (ö. 1094/1683) Cem'u'l-*fevâid min* Câmii'il-*usûl ve Mecmai'z-zevâid*[95] isimli eserinde İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ü ile Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâid*'ine İbn Mâce ve Dârimî'nin *es-Sünen*'lerini ilâve etmek suretiyle on dört temel hadîs kitabının tekrarları önemli ölçüde ayıklayarak ve isnadlarını hazfederek hadîslerini bir araya getirmiştir.

c. Şia'da Cem' Çalışmaları

Bu dönemde Sünnî dünyada olduğu gibi Şia'da da derleme faaliyetleri söz konusu olmuştur. Nitekim Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) *el-Vâfî*[96] ile *en-Nevâdir*'i[97] Şia'nın dört hadîs kitabında bulunmayan rivâyetleri ihtiva eden rivâyet kitaplarıdır. Aynı dönemde yaşayan Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) *Vesâilü'ş-Şia* adıyla tanınan *Tafsîlü vesâili'ş-Şia ilâ tahsîli mesâili'ş-şerîa*[98] adlı eseri, Şia hadîs külliyatının dört ana kitabı (*kütüb-i erbaa*) yanında çok sayıda güvenilir kaynakta

90 Eserin bir kısmı Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye tarafından kurulan üç kişilik bir komisyon tarafından IV cilt olarak 1992'de yayımlanmıştır.

91 Eser ilk defa 1286'da Kahire'de yayımlanmıştır.

92 Farklı baskıları için bk. Canan, "Kenzü'l-ummâl", *DİA*, XXV, 262.

93 1400/1980 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

94 Ebû Abdirrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut 1417/1996) tarafından yayımlanmıştır.

95 Farklı baskıları için bk. Yücel, "Rûdânî", *DİA*, XXXV, 185. Eser *Büyük Hadîs Külliyâtı* ismiyle Naim Erdoğan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-V İstanbul 1996).

96 1404/1984 tarihinde Kum'da yayımlanmıştır.

97 1339 tarihinde Tahran'da yayımlanmıştır.

98 Abdurrahîm er-Rabbânî eş-Şîrâzî tarafından (Beyrut 1412/1991) yayımlanmıştır.

yer alan hadîsleri bir araya getirmektedir. Müellifi, eseri tekrarları ve rivâyetlerin isnadlarını çıkararak *Hidâyetü'l-ümme ilâ ahkâmi'l-eimme*[99] adıyla ihtisar etmiştir. Ayrıca Hür el-Âmilî'nin *el-Cevâhirü's-seniyye fi'l-ehâdîsi'l-kudsiyye*[100] adlı eseri bir Şiî muhaddis tarafından kudsî hadîslere dair yazılan ilk eserdir. Eserde Sünnî âlimlerin kitaplarında da bulunan bazı hadîslerin yanında çoğunlukla Şia doktrinini destekleyen kudsî hadîsler yer almaktadır. Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihârü'l-envâr*'ı[101] Şiî-İmâmî rivâyetlerin tamamını bir araya getirmeyi amaçlayan bir eserdir. Meclisî *Bihârü'l-envâr*'ını başta Küleynî, İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin eserleri olmak üzere 400 civarındaki Şiî müellifin kitabından istifade ederek hazırlamıştır. Ayrıca müellif Şiî olmayan birçok kaynaktan da istifade etmiştir. Eser, Şia rivâyetlerinin hemen hepsini toplamayı amaçladığı için sahîh haberler yanında uydurma rivâyetleri de ihtiva etmektedir.[102]

Bunların dışında belirli konulardaki hadîsleri bir araya getiren eserler de derleme çalışmaları olarak kabul edilmelidir. Nitekim Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr*'ı ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 883/1429) *el-Hısnü'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn* isimli eserleri başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere temel hadîs kaynaklarından zikir ve duaya dair hadîsleri bir araya getiren çalışmalardır. Münzirî (ö. 656/1258) de *et-Terğîb ve't-terhîb* isimli eserinde çeşitli konularda dinin yapılmasını ve yapılmamasını istediği şeylere dair hadîsleri başta *Kütüb-i sitte*, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'leri, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin *Müsned*'leri, Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'i gibi hadîs kaynaklarından seçerek bir araya getirmiştir.[103]

Sahîh-i Buhârî ile *Sahîh-i Müslim*'deki ahkâmla ilgili 420 kadar hadîsi konularına göre bir araya getiren Cemmâîlî'nin (ö. 600/1203) *Umdetü'l-ahkâm*'ı[104] ve başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere temel hadîs kaynaklarından seçilen 1356 hadîs ihtiva eden İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*'ı[105] ise ahkâm hadîslerini bir araya getiren derleme çalışmalarının en tanınmış olanlarıdır.

---

99 1412-1413 tarihinde Meşhed'de yayımlanmıştır.

100 1405 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

101 1376-1394/1956-1974 tarihlerinde Tahran'da yayımlanmıştır.

102 el-Cevâmiu'l-müteahhira diye isimlendirilen Şia'nın cem' edebiyatı hakkında bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, s. 137-139.

103 Söz konusu eserlerin farklı baskıları bulunmaktadır.

104 Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır.

105 Eserin farklı baskıları için bk. Koçkuzu, "Bulûğu'l-merâm", *DİA*, VI, 413.

Hicrî altıncı asırdan itibaren mevzû ve kudsî hadîsleri müstakil eserlerde toplama faaliyetleri de derleme çalışmasıdır. Uydurma olduğu tespit edilen 1850 haberi fıkıh konularına göre bir araya getiren Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzûât*'ı,[106] Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*'sı,[107] İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) *Tenzîhu'ş-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri'ş-şenîati'l-mevzûa*'sı,[108] Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*'sı,[109] Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*'sı[110] mevzû hadîsleri bir araya getiren derleme çalışmalarıdır. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Ehâdîsü'l-kudsiyye* ve Abdurrauf el-Münâvî'nin 1031/1622) *el-İthâfâtü's-seniyye bi'l-ehâdîsi'l-kudsiyye* eserleri ise kudsî hadîsleri bir araya getiren çalışmalardır.[111]

2. Zevâid Çalışmaları

Herhangi bir hadîs kitabının bir başka hadîs eseri veya eserleriyle karşılaştırılıp birincisinin ikincisinden fazla olarak ihtiva ettiği hadîsleri bir araya getiren eserlere *zevâid* kitapları denilmektedir. Zevâidin tespitinde genellikle *Kütüb-i sitte* esas alınmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk zevâid kitapları Moğoltay b. Kılıç (ö. 762/1361)[112] ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) tarafından hicrî sekizinci asırda telif edilmiştir.[113] Bu türün en tanınmış eseri ise Heysemî nisbesiyle tanınan Ali b. Ebî Bekr'in (ö. 807/1404) *Mecma'u'z- zevâid ve menba'u'l-fevâid*[114] adlı kitabıdır. Heysemî bu eserinde Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî ve Bezzâr'ın *Müsned*'leri ile Taberânî'nin üç *Mu'cem*'inin *Kütüb-i sitte*'de bulunmayan hadîslerini bir araya getirmiştir. Heysemî'nin bunun dışında İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i, Hâris b. Ebî Üsâme'nin (ö. 282/896) *Müsned*'i, Taberânî'nin iki

106 Farklı baskıları için bk. Kandemir. M. Yaşar, "el-Mevzûât", *DİA*, XXIX, 497-498.

107 Eserin farklı baskıları için bk. Kandemir, M. Yaşar, "el-Mevzûât", *DİA*, XXIX, 497.

108 Farklı baskıları için bk. Kandemir, M. Yaşar, a.g.m., *DİA*, XXIX, 495.

109 Eserin farklı baskıları için bk. Özel, "Ali el-Kârî", *DİA*, II, 403-404.

110 Farklı baskıları için bk. Polat, "el-Fevâidü'l-mecmûa", *DİA*, XII, 502.

111 Kudsî hadîsler ve ilgili eserler için bk. Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri*, s. 13-16; Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, s. 163-164; Yılmaz, "Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1, s. 163-197.

112 Onun İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde bulunup *Sahîhayn*'da yer almayan hadîsleri bir araya getirdiği *Zevâidü İbn Hibbân ale's-Sahîhayn* isimli eserinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

113 İbnü'l-Mülakkın'ın günümüze ulaştığı bilinmeyen zevâidleri için bk. Karahan, *Hadîs Edebiyatında Zevâid Kitapları*, s. 46-48.

114 Eserin ikinci baskısı 1967'de Beyrut'ta yapılmıştır.

Mu'cem'inde bulunup *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan hadîsleri bir araya getirdiği üç zevâidi ile İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde bulunup *Sahîhayn*'da yer almayan 2647 hadîsi ihtiva eden *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*[115] isimli eseri de bulunmaktadır.

Bûsîrî nisbesiyle tanınan Ahmed b. Ebî Bekir (ö. 840/1436) de zevâid türü eserleriyle tanınan bir âlimdir. Onun *İthâfü's-sâdeti'l-mehere* adıyla da tanınan *İthâfü'l-hıyere bi zevâidi'l-mesânîdi'l-aşere*[116] isimli kitabı Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Müsedded, Humeydî, İbn Ebî Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Meni', İbn Ebî Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebî Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin *Müsned*'lerinde olup *Kütüb-i sitte*'de bulunmayan hadîsleri bir araya getiren eserdir. Bundan başka Bûsîrî'nin biri İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde bulunduğu halde *kütüb-i hamse*'de yer almayan hadîsleri diğeri Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında olup *Kütüb-i sitte*'de bulunmayan hadîsleri toplayan iki zevâid çalışması daha vardır.[117]

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-Metâlibü'l-'âliye bi- zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*[118] isimli eseri de günümüze ulaşan önemli zevâidlerdendir. İbn Hacer bu eserinde Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Müsedded, Humeydî, İbn Ebî Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Meni', İbn Ebî Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebî Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin *Müsned*'lerinde bulunduğu halde *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almayan 4702 hadîsi konularına göre bir araya getirmiştir.[119]

3. Etrâf Çalışmaları

Hadîslerin baş tarafından bir kısmı zikredilmek suretiyle sahâbe adına veya hadîs metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen eserler etrâf diye isimlendirilmektedir. Bu tür çalışmaların da *Kütüb-i sitte* merkezli olduğu görülmektedir. Nitekim ilk etrâf müellifleri olan Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010) ve Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'nin (ö. 401/1010) *Etrâfü's-Sahîhayn* isimli eserleri Buhârî

115 Eserin farklı baskıları için bk. Kandemir, "Heysemî", *DİA*, XVII, 293.

116 Ebû Abdirrahman Âdil b. Sa'd ve Ebû İshak es-Seyyid b. Mahmûd (Riyad 1419/1998) tarafından yayımlanmıştır.

117 Söz konusu zevâidler hakkında bk. Çakan, "Bûsîrî Ahmed b. Ebû Bekir", *DİA*, VI, 468.

118 Habîburrahman el-A'zamî (Küveyt 1390-1393/1970-1973) ve Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut 1407/1987) tarafından yayımlanmıştır.

119 Söz konusu zevâid kitapları hakkında geniş bilgi ve günümüzde yapılan zevâid türü çalışmalar için bk. Karahan, *Hadîs Edebiyatında Zevâid Kitapları*, s. 43-130; Muhammed Hayr, *el-Mu'cemü'l-musannef*, II, 928-940.

ve Müslim'in *Sahîh*'leriyle ilgilidir. İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Etrâfü'l-Kütübi's-sitte* isimli eseri ise isminden de anlaşıldığı gibi *Kütüb-i sitte*'yle ilgilidir. Bu tür çalışmaların en tanınmışları ise Mizzî (ö. 742/1341) ile Abdülganî en-Nablusî'nin eserleridir. Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*[120] isimli eseri *Kütüb-i sitte* ile Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*'ini, Tirmizî'nin *Şemâilü'n-nebî* adlı eserini, Nesâî'nin *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*'sini ihtiva etmektedir. Abdülganî en-Nablusî'nin *Zehâirü'l-mevârîs fi'd-delâleti 'alâ mevâzı'i'l-ahâdîs*[121] isimli eseri ise *Kütüb-i sitte* ile *el-Muvatta*'ı ihtiva etmektedir. Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki hadîsleri kolayca tesbit etmek amacıyla telif edilen Muhammed Şerif Tokadî'nin (ö. 1312/1897) *Miftâhu's-Sahîhayn*'ı[122] da tanınmış etrâf türü eserlerdendir.

4. Şerh Çalışmaları

Hadîslerin başlangıçta genelde şifahî rivâyet edilirken ikinci asrın başlarından itibaren yazılı nakil dönemine geçildiği bilinmektedir. Sözlü geleneğe sahip bir ortamda söylenen sözlerin bağlamından uzaklaştıkça anlaşılmasının zorlaşması da tabii bir durumdu. Zira zaman ilerledikçe rivâyetlerle muhatapları arasına tarihsel ve kültürel mesafeler girmekteydi. Hadîslerle karışır endişesiyle isnadların dışında hadîsle birlikte başka bir şeyin yazılmaması geleneğinin hakim olduğu ilk üç asırda semâ ve kırâat meclisleri ile müzâkere ortamlarında hadîslerin anlaşılmasıyla ilgili yapılan açıklamalar da kayda geçirilmemekteydi.[123] Üçüncü asır âlimlerinin bâb başlıklarında yaptıkları açıklamalar ile ihtilâfü'l-hadîs ve garîbü'l-hadîs konularında yazılan eserler de hadîslerin anlaşılmasına yönelikti. Hemen hadîslerin tamamının râvilerine veya konularına göre kitaplara geçtiği üçüncü asırdan sonra ise hadîslerin anlaşılmasına yönelik şerh çalışmaları genellikle[124] kitaplar esas alınarak yapılmaya başlanmıştı. Tespit edilebildiği kadarıyla kitap

120 Abdüssamed Şerefeddin tarafından (Bombay 1965-1966) yayımlanmıştır.

121 Mahmûd Rebî' tarafından (Kahire 1352/1934) yayımlanmıştır.

122 1313 tarihinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

123 İkinci asrın önde gelen hadîs âlimlerinden Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814), "Son vardığım kararı daha önce düşünebilseydim her hadîsin tefsirini yanına yazardım..." (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 262) şeklindeki açıklaması söz konusu ilim meclislerinde hadîslerin yorumlarının da yapıldığını ancak kayda geçirilmediğini göstermektedir. İkinci ve üçüncü asırlarda müzakere meclislerinde de hadîslerin anlaşılması için ilmî tartışmaların yapıldığına dair misaller bulunmaktadır (bk. Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu*, s. 52).

124 Nitekim hicrî dördüncü asır mutasavvıflarından Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'l-Resûl*'ünde, Kelâbâzî (ö. 380/990) *Meâni'l-ahbâr*'ında ibadet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili hadîsleri şerh etmişlerdir.

esaslı ilk şerh çalışması hicrî dördüncü asırda Hattâbî (ö. 388/998) tarafından yapılmıştı. Onun Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i üzerine yaptığı *Meâlimü's-Sünen*[125] isimli kitabı ilk hadîs şerhi olarak kabul edilmektedir. Onun *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*[126] isimli kitabı da Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin ilk şerhidir. Hicrî beşinci asırda İbn Abdilber (ö. 463/1071) özellikle *el-Muvatta* üzerine yaptığı şerhlerle tanınmaktadır. Onun *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*[127], *et-Takassî li-hadîsi'l-Muvatta ve Şuyûhi'l-İmâm Mâlik*[128] ve *el-İstizkâr*[129] isimli eserleri *el-Muvatta* hakkında telif edilmiş en önemli şerhlerdir.

Kütüb-i sitte'nin otorite kazanma sürecine girdiği hicrî altıncı asırdan itibaren yapılan şerhler de önemli ölçüde söz konusu eserler çerçevesinde olmuştur. Hatta söz konusu şerhlerin önemli bir kısmının bu dönemde yapıldığı görülmektedir. Nitekim bir araştırmada Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'iyle ilgili 197 şerh çalışması yapıldığı tespit edilmiştir.[130] Bunlardan 186 şerh hicrî altıncı asır sonrasında telif edilmiştir. Bunlar arasında Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî*'si, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîh'il-Buhârî*'si, Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'si ve Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'si en tanınmış olanlarıdır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'iyle ilgili yapılan başta muhtasarlar olmak üzere müşkil kelimeler ve bâb başlıkları hakkındaki diğer çalışmalar da önemli ölçüde hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[131] Ayrıca Buhârî'nin bâb başlıklarını açıklamak amacıyla da müstakil eserler yazılmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *Kitâbü'l-mütevârî alâ terâcimi'l-Buhârî*'si,[132] İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) bâb başlıkları ile altında yer alan hadîsler arasındaki münâsebeti açıklayan *Münâsebetü terâcimi'l-Buhârî li-ehâdîsi'l-ebvâb*[133] isimli eseri ve Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *Şerhu terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî*'si[134] bunların en tanınmış olanıdır.

125 Farklı baskıları için bk. Karacabey, "Hattâbî", *DİA*, XVI, 491.

126 Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âl-i Suûd tarafından (Mekke 1409/1988) yayımlanmıştır.

127 Saîd Ahmed A'râb ve diğerleri tarafından (Muhammediye-Tıtvân 1387-1412/1967/1992) yayımlanmıştır.

128 Kahire (1350/1931) ve Beyrut'ta (ts.) yayımlanmıştır.

129 Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır.

130 Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 23-89.

131 Sandıkçı, a.g.e., s. 110-115, 135-138, 139-140.

132 Selâhaddin Makbûl Ahmed (Küveyt 1407/1987) tarafından neşredilmiştir.

133 Muhammed İshak İbrahim es-Selefî (Bombay 1404/1984) tarafından yayımlanmıştır.

134 Şerefeddin Osman (Haydarâbâd 1402/1982) tarafından yayımlanmıştır.

Bilindiği kadarıyla Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'iyle ilgili ilk şerh olan Mâzerî'nin (ö. 536/1141) *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'i[135] ve diğer önemli şerhleri de nakil döneminde yapılmıştır. Bunlar arasında Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*'i,[136] Nevevî'nin *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*'ı,[137] Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Übbî'nin (ö. 827/1424) *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim*'i[138] en tanınmış olanlarıdır. *el-Câmiu's-sahîh*'le ilgili yapılan başta muhtasarlar olmak üzere diğer çalışmalar da genellikle hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[139]

Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i hakkında yapılan şerhler de önemli ölçüde hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[140] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ârizatü'l-ahvezî*'si[141] ve Mübârekpûrî'nin (ö. 1935) *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*'si[142] en tanınmış şerhlerdir. Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'iyle ilgili yapılan başta muhtasarlar olmak üzere diğer çalışmalar da çoğunlukla hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[143]

Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i hakkında yapılan şerhler de hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[144] Azimâbâdî'nin (ö. 1857/1911) *Avnü'l-ma'bûd*'u[145] ile Sehârenpûrî'nin *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*'u[146] *es-Sünen*'in en önemli şerhleridir. *es-Sünen*'le ilgili yapılan başta muhtasarlar olmak üzere diğer çalışmalar da genellikle hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir.[147] Nesâî ile İbn Mâce'nin eserlerinde de durum aynıdır. Nitekim Nesâî'nin tespit edilen ilk şerhi Ali b. Abdillah b. Halef el-Ensârî'ye (ö. 567/1171) aittir. Nesâî'nin en tanınmış şerhi ise Süyûtî'nin *Zehru'r-rubâ ale'l-Müctebâ*[148] isimli eseridir.[149]

135 Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer (Tunus 1987-1988) tarafından yayımlanmıştır.

136 Yahyâ İsmâil (Mansûre 1419/1998) tarafından yayımlanmıştır.

137 Eserin farklı baskıları için bk. Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 126.

138 Muhammed Sâlih Hâşim (Beyrut 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır.

139 Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 128.

140 Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, s. 284-285.

141 1350-1352 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

142 1349-1353/1930-1934 tarihlerinde Kahire'de yayımlanmıştır.

143 Uğur, *a.g.e.*, s. 285; Çakan, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 131-132.

144 Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen* dışındaki Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i ile ilgili şerhlerin hemen tamamı hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir (bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 280-282).

145 Eserin biri Delhi (1918-1923) diğeri Medine (1388/1968) olmak üzere iki farklı baskısı bulunmaktadır.

146 Muhammed Zekeriyya b. Yahya'nın ta'likiyle 1973'te Kahire'de yayımlanmıştır.

147 Uğur, *a.g.e.*, s. 282.

148 Kahire'de (1312, 1348 , 1932) yayımlanmıştır.

149 Nesâî'nin diğer şerhleri için bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 287.

İbn Mâce'nin tespit edilen ilk şerhi hicrî sekizinci asır âlimlerinden Moğoltay b. Kılıç'a (ö. 762/1361) aittir. *es-Sünen*'le ilgili yapılan muhtasarlar ve diğer çalışmalar da hicrî altıncı asır sonrasında gerçekleştirilmiştir [150]

Hadîs şarihleri inceledikleri hadîs kitabındaki hadîslerin sened ve metin tahlilini yaparlar. Genellikle hadîslerin senedlerini ittisal ve inkıtâ, râvilerin cerh ve ta'dîli açılarından ele alırlar. Hadîs metinlerini ise garîbü'l-hadîs, ihtilâfü'l-hadîs, müşkilü'l-hadîs, fıkhu'l-hadîs açılarından incelerler.[151]

Bazı hadîslerde görülen anlaşılması güç veya birkaç anlama gelen kelimeleri açıklamak üzere yazılan, aynı zamanda birer lügat olan garîbü'l-hadîs kitapları da bu tür çalışmalardandır. Bu eserlerde hadîslerde yer alan garîb kelimelerin sözlük anlamlarının yanında Arap dilcilerinin ifadelerinden, eski Arap şairlerinin şiirlerinden, Arap atasözlerinden örnekler verilerek sözü edilen kelime açıklanmakta ve edebî incelikleri ortaya konulmaktadır. Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Sahîhayn* hadîsleriyle İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ında geçen garîb kelimeleri açıklayan *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhı'l-âsâr*'ı,[152] Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i[153] ve garîbü'l-hadîs alanında daha önce telif edilen kitapların muhtevasını da içeren ve kendisinden sonraki Arap lügatçıları tarafından da kaynak olarak kabul edilen İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*'i[154] bunların en tanınmışlarıdır.

5. Tahrîc Çalışmaları

Tahrîc hadîs ilminde iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birincisi rivâyet dönemi olarak kabul edilen ilk beş asırda, "bir kimsenin bir hadîsi, sözlü veya yazılı olarak ilk kaynaklarından alıp senediyle birlikte eserine alması"; ikincisi ise sonraki dönemlerde, "bir hadîsin veya bir kitaptaki hadîslerin temel hadîs kaynaklarındaki yerlerini tespit ederek değişik açılardan değerlendirmesini yapmak" manâsında kullanımıdır.[155] Tahrîc çalışmaları ile de genellikle hadîs ilminin dışındaki diğer

150 İbn Mâce'nin *Sünen*'inin şerhleri ve muhtasarları için bk. Uğur, *a.g.e.*, s.288- 289.

151 Buhârî'nin en önemli iki şarihi olan İbn Hacer ve Aynî'nin sened-metin tahlilleri ve mukayesesi için bk. Köktaş, *Fethu'l-Bârî*, s. 93-287.

152 Eserin farklı baskıları bulunmaktadır. Son olarak Ahmed Yeken el-Bel'amşî (Rabat 1403/1982) tarafından neşredilmiştir.

153 Ali Muhammed el-Bicâvî ile Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire 1364/1945) tarafından neşredilmiştir.

154 Eserin farklı baskıları için bk. Hatiboğlu, "en-Nihâye", *DİA*, XXXIII, 101.

155 Tahrîc tabirinin tanımları hakkında geniş bilgi için bk. Aydın, *Hadîslerin Kaynaklarını Bulma Yolları*, s. 16-24.

ilim dallarına ait kitaplarda mevcut hadîslerin temel hadîs kaynaklarındaki yerlerine işaret eden kitaplar kastedilmektedir. Zira kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi temel İslâm bilimlerinde yazılan kitaplarda her zaman hadîslerin bütünü zikredilmemiş ve kaynakları gösterilmemiştir. Dolayısıyla tahrîc çalışmalarıyla fıkıh, akâid, tasavvuf gibi İslâm ilimleriyle ilgili yazılan eserlerdeki hadîslerin temel hadîs kaynaklarındaki yerleri tespit edilmiş ve özellikle sıhhatleri açısından değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu tür çalışmalar çoğunlukla IX. (XV.) asırdan sonra yapılmıştır.

Cemâleddin ez-Zeylaî (ö. 762/1360), Zeynüddin el-Irâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) tahrîc çalışmaları en tanınmış olanlardır. *Nasbu'r-râye fî ehâdîsi'l-Hidâye* adlı eser Hanefî mezhebinin en tanınmış ve en çok güvenilen metinlerinden biri olan Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si üzerine Zeylaî tarafından yapılan bir tahric çalışmasıdır. Bazı âlimlerin *el-Hidâye*'de zayıf hadîslerin delil olarak kullanıldığını iddia etmeleri üzerine eserdeki hadîslerin tahrîci için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Zeylaî'nin söz konusu eseri bunların en önemlisidir. Eserde, *el-Hidâye*'nin tertibi esas alınarak her konuyla ilgili hadîslerin kaynakları zikredilmiş ve sıhhat durumları hakkında bilgiler verilmiştir. Kaynağı bulunamayan hadîsler de ayrıca zikredilmiştir.

Bir diğer tanınmış tahric eseri İmam Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eseri üzerine Zeynüddin el-Irâkî'nin çalışmasıdır. Gazzâlî'nin söz konusu eseri ile ilgili en önemli eleştiriler kitabına aldığı hadîslerin sıhhati hakkında olmuştur. Kitapta çok sayıda zayıf ve uydurma hadîs bulunduğu ileri sürülmüştür. Bunun üzerine Zeynüddin el-Irâkî ilk defa *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de bulunan hadîslerin tahrîcini yapmaya başlamıştır. Irâkî *İhyâ*'daki hadîslerin tahrîci için büyük, orta ve küçük hacimde olmak üzere üç eser kaleme almıştır. Bunlardan en küçüğü *el-Muğnî* diye tanınmaktadır. Tam adı *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr* olan bu eser günümüze ulaşmıştır.[156] Irâkî, tahrîcini yaptığı hadîsin baş tarafından bir bölümü onu rivâyet eden sahâbî râvisiyle zikretmekte, yer aldığı temel hadîs kaynaklarını vermekte ve hadîsin sıhhat durumunu ifade etmektedir. Irâkî *İhyâ* hadîslerinden 271 rivâyetin isnadını bulamadığını dolayısıyla bunların mevzû olduğunu belirtmiştir. Onun *Tahrîcü ehâdîsi muhtasari'l-Minhâc*[157] isimli eseri de Beyzavî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usûlüne dair *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı kitabında yer alan 107 rivâyetin sıhhat durumlarına işaret ettiği bir diğer tahric çalışmasıdır.

156 *el-Muğnî İhyâ* ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1332/1913).

157 Subhî es-Sâmerrâî (Bağdat 1397/1976) ve Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Beyrut 1409/1989) tarafından neşredilmiştir.

İbn Hacer el-Askalânî, Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı gibi alanlarıyla ilgili temel kitapların hadîslerinin tahrîciyle de tanınmaktadır. Onun en çok bilinen tahrîc çalışması ise *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiiyyi'l-kebîr* adlı eseridir. Bu çalışmada İmâm Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı fıkıh kitabına Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî tarafından yazılan *eş-Şerhu'l-kebîr*'deki hadîslerin tahrici yapılmaktadır.

Ahmet Yıldırım'ın *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*[158] ile Muhittin Uysal'ın *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*[159] adlı çalışmaları da tasavvuf eserlerindeki hadîslerin tahricini yapan Türkçe eserlerdir.[160]

6. Hadîs Fetvalarıyla İlgili Çalışmalar

Bilindiği üzere fetva kelimesi genellikle fıkıh ilmiyle ilgili bir terimdir. Fetva, fıkhî bir meseleyle ilgili sorulan bir soruya fakihin yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap anlamına gelmektedir. Hadîs tarihinde ise "hadîsle ilgili sorulan sorular ve hadîs âliminin bunlara verdiği cevaplar" manâsında kullanılmaktadır. Bu konuda yazılan eserler *el-fetâva'l-hadîsiyye* ismiyle anılmaktadır.

Rivâyet döneminde râvilerle ilgili sorulan sorulara verilen cevapları ihtiva eden eserler de bu türdendir. İlk dönemdeki bu tür eserler genellikle *süâlât* veya *icâbât* isimlerini taşımaktaydı. Muhammed b. Ebî Şeybe'nin (ö. 297/910) hadîs rivâyeti yanında cerh ve ta'dîl konularında Ali b. Medînî'ye sorduğu veya başkaları tarafından sorulan 260 meselenin cevabını ihtiva eden *Süâlâtü Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li-Ali b. Medînî*[161] isimli eseri süâlât türünün ilk örneklerindendir. *Sünen* müellifi Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) talebesi Ebû Ubeyd el-Âcurrî'nin râvilerin cerh ve ta'dîline dair sorduğu sorulara verdiği cevapları ihtiva eden *İcâbât alâ süâlâti Ebî Ubeyd Muhammed b. Ali b. Osman el-Âcurrî*[162] isimli eseri ise icâbât türünün ilk örneklerindendir.[163]

158 Eser 2000 yılında Ankara'da yayımlanmıştır.

159 Eser 2001 yılında Konya'da yayımlanmıştır.

160 Tahric kitapları hakkında bk. Aydınlı, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, s. 300-303; Muhammed Hayr, *el-Mu'cemü'l-musannef*, II, 988-1035; Aydın, *Hadîslerin Kaynaklarını Bulma Yolları*, s. 123-139.

161 Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad 1404/1984) tarafından yayımlanmıştır.

162 Köprülü Kütüphanesi'ndeki üçüncü cüzü Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî (Medine 1403) tarafından yayımlanmıştır.

163 Süâlât Türü eserler hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Tatlı, Hadis Edebiyatında Süâlâ Türü Eserler (Yayımlanmamış Yüksek Lisasn Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enestütüsü, 2015).

Hadîs fetvaları hakkındaki eserler ise hadîs ilmiyle ilgili çeşitli sorulara verilen cevapları ihtiva etmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla hadîs fetvalarıyla ilgili literatür hicrî yedinci asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. İbnü's-Salah'ın (ö. 643/1245) *Fetâvâ ve mesâil*'i[164] bu türün ilk örneğidir.

İbnü's-Salah eserde akaid, tefsir, hadîs ve fıkıhla ilgili kendisine sorulan sorulara cevap vermektedir. Eserde hadîsle ilgili 39 sorunun cevabı bulunmaktadır. Başta İbnü's-Salah'ın talebesi Nevevî (ö. 676/1277) olmak üzere İbn Teymiyye (ö. 7281328), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1447), Sehâvî (ö. 902/1496), Süyutî (ö. 911/1505), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566) gibi âlimler *Fetâvâ* veya *el-Ecvibe* başlığıyla yazdıkları eserlerinde hadîs ve hadîs ilmiyle ilgili sorulan sorulara cevap vermişlerdir. Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1886) *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*[165] isimli eseri bu türün son dönemdeki örneğidir. *el-Fetâva'l-hadîsiyye* türü kitaplar dönemlerindeki toplumların hadîsle ilgili meraklarını, sorularını ve cevaplarını ihtiva eden eserlerdir.[166]

G. HADİS USÛLÜ İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Günümüze kadar hadîs usûlünün kaynakları ve ders kitapları olarak okutulacak olan hadîs usûlü eserleri bu dönemde telif edilmiştir. Bu eserler kendilerinden önceki Râmehürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin hadîs usûlü konusunda telif ettikleri kitaplardan istifade etmiş ve adeta onları unutturmuşlardır.

Bu dönemde telif edilen Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*[167] adlı eseri, önemli ölçüde hadîs öğrenim ve öğretim metotları ile yazılı metinlerin doğru şekilde tespiti için gerekli kuralları ihtiva etmektedir. Bunların dışında hadîs öğrenmenin gerekliliği, hadîs ilminin ve hadîsçilerin önemi, hadîs öğrencisinin taşıması gereken ahlâkî vasıflar, hadîs öğrenmek için uygun olan yaş, rivâyet lafızları, lafzen ve mânen rivâyet konularına da yer vermektedir. Eserde delil olarak zikredilen hadîsler dışındaki bilgiler senedsiz olarak nakledilmektedir.

164 Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır.

165 Abdülfettah Ebû Gudde (Halep 1384/1984) tarafından yayımlanmıştır.

166 Hadîs fetvaları hakkında Yavuz Köktaş'ın *Hadîs Fetvâları* (Rize 2010) ismiyle müstakil bir çalışması bulunmaktadır. Geniş bilgi için bu esere bakılabilir.

167 1970 ve 1978 yıllarında Kahire'de Seyyid Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır.

Yazıldıktan sonra en çok okunan ve okutulan, yazıldığı dönemde hadîs usûlünün yeniden ihyası olarak kabul edilen İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddimetü İbni's-Salah* diye de tanınan *Ulûmu'l-hadîs*'i de bu dönemde telif edilmiştir.[168]

Müellif eseri Eşrefiyye Dârülhadîsindeki hocalık yıllarında ders notu olarak kaleme almış ve derslerinde imlâ etmiştir. Râvi, mervî, hadîs öğrenim ve öğretim metotları ve bunlarla ilgili hadîs usûlünün hemen tüm konularını ihtiva etmektedir. Ders notları şeklinde kaleme alındığı için tertibi güzel değildir. Kendisinden önceki usûl eserlerinin iyi bir özetidir. Müellif sadece nakil yapmamış kavramların tanımını yapmış, konularla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu özellikleriyle kendisinden sonrakilerin en önemli kaynağı olma özelliğini kazanmıştır. *Ulûmu'l-hadîs*'in telifinden sonra hadîs usûlü konusunda yazılan eserlerin hemen tamamı onu esas almıştır. *Ulûmu'l-hadîs* üzerine şerh ve ihtisârlar yazılmış, nazma çekilmiştir. Ancak *Ulûmu'l-hadîs* üzerine yazılan manzum ve muhtasar eserler bazı konuların anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu defa onları açıklayan eser yazma ihtiyacı doğmuştur. Böylece *Ulûmu'l-hadîs*'i esas alan birçok eser yazılmıştır. Nevevî'nin (ö. 676/1277) *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ve et-Takrîb ve't-teysîr li ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*'i, Zeynüddin el-Irâkî'nin (ö.806/1404) *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Kitâbi İbni's-Salâh*'ı ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Nüzhetü'n-nazar*'ı bunların en meşhur ve mütedâvel olanlarıdır. Ayrıca Nevevî'nin söz konusu eserinin şerhi olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrîbü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*'si de en çok müracaat edilen hadîs usûlü eserlerindendir.[169]

Bu dönemde telif edilen bir diğer önemli hadîs usûlü eseri ise *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*'tır.[170] İbn Dakîku'l-Îd diye tanınan Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kuşeyrî'ye (ö. 702/1302) aittir. Eser hadîs ilmine giriş mahiyetinde olup hadîs usûlü konularını ihtiva etmektedir. Eseri İbn Dakîku'l-Îd'in talebesi Zehebî (ö. 748/1347) *el-Mûkıza fî ilmi mustalahı'l-hadîs*[171] isimli eserinde özetlemiştir.

---

168 1966 yılında Nureddin Itr tarafından Halep'te; 1974, 1989 ve 1990 yıllarında ise Aişe Abdurrahman tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

169 İbnü's-Salâh'ın kitabını esas alarak telif edilen söz konusu eserlerin hepsi yayımlanmıştır.

170 Eserin farklı neşirleri için bk. Özel, "İbn Dakîku'l-Îd", *DİA*, IXX, 408.

171 1405 yılında Abdulfettah Ebû Gudde tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır.

Şia'nın önemli hadîs usûlü kitaplarından *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye* de bu dönemde yazılmıştır. Şehid-i Sânî diye tanınan Zeynüddin b. Ali el-Âmilî'nin (ö. 966/1558) yazdığı eser müellifi tarafından *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye* adıyla şerhedilmiştir.[172]

H. HADİS KAVRAMLARININ TANIMLANMASI

Gazzâlî ile mantık ilminin İslâm dünyasında meşruiyet kazanmasıyla birlikte İslâmî ilimlerde kullanılan kavramların tanımının yapılmaya başlaması da bu dönemin bir başka özelliğiydi. Esîrüddîn Ebherî (ö. 663/1265), medreselerde okutulan ilk ders kitabı olma özelliğini taşıyan ve daha sonraki çalışmalarda esas alınan *er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-mantık* adıyla da tanınan *Îsâgûcî fi'l-mantık*'ını bu dönemde yazmıştı.[173] Mantık ilminde tanım (had, tarif) müstakil bir başlık altında incelenmekte ve "bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen tanımlama" şeklinde ifade edilmekteydi.[174] Hadîs ilminde kavramların tanımlanma süreci de mantık ilminin İslâm dünyasında meşruiyetini kazanması ve yerleşmesi sonrasında gerçekleşmişti. Nitekim başta temel hadîs kaynakları olmak üzere hadîs râvileriyle ilgili kitaplar ve hadîs usûlü eserlerinde birçok terim kullanılmıştı. Hatta hadîs ilmindeki ıstılahları incelemesi sebebiyle hadîs usûlü "*mustalahu'l-hadîs*" olarak da isimlendirilmişti. Ancak kullanılan hadîs terimlerinin mantık ilmindeki tanım şartlarına uygun olarak, başka bir ifadeyle bütün fertlerini içine alacak, kendisine yabancı fertleri de dışarıda bırakacak şekildeki tanımları nakil döneminde yapılmıştır. İmam Şâfiî (ö. 204/819) haber-i vâhidin delil olabilmesi için taşıması gereken şartları tespit etmiş,[175] şâz hadîsi tanımlamış,[176] Tirmizî (ö. 279/892) kullandığı hasen teriminin özelliğini zikretmişti.[177] İlk hadîs usûlü müellifi kabul edilen Râmehürmüzî eserinde herhangi bir kavram tanımına yer vermemiş, Hâkim en-Nîsâbûrî birkaç kavramın tanımından söz etmiş,[178] Hatîb el-Bağdâdî bazı kavramların kısa tanımlarını

172 1408/1987 yılında Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkâl tarafından Kum'da yayımlanmıştır.

173 Bingöl, "Îsâgûcî", *DİA*, XXII, 488.

174 Tanımın şartları hakkında bk. Taylan, *Mantık*, s. 101; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 87-88.

175 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 205-206.

176 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 171.

177 Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, V, 758.

178 Tespit edildiği kadarıyla Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımladığı kavramlar müsned, mürsel, şâz ve müdebbec'ten ibarettir (bk. *Ma'rife*, s. 17, 25, 119, 215).

vermişti.[179] Ancak mantık ilminde zikredildiği şekilde hadîs terimlerinin tanımını yapma gayreti ilk defa İbnü's-Salah tarafından ortaya konulmaya çalışılmıştır. O, öncelikle eserini *sahîh*, *hasen*, *zayıf*, *müsned*, *muttasıl*, *merfû*, *mevkûf*, *maktû'*, *mürsel*, *munkatı'*, *mu'dal*, *tedlis*, *şâz*, *münker* şeklinde hadîs kavramlarını esas alarak telif etmiştir. Ayrıca *sahîh*, *hasen*, *zayıf* hadîslerin tanımlarında görüldüğü gibi mantık ilmindeki tanımda aranan "efrâdını câmi, ağyarını mani: kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen" şartını uygulamaya çalışmıştır. Nitekim sahîh hadîsin tanımını verdikten sonra zikredilen bu özelliklerin sahîhi mürsel, munkatı', mu'dal, şâz ve muallel hadîsten ayırdığına dikkat çekmiştir. Hasen hadîsin tanımını vermeden önce Tirmizî ile Hattâbî'nin tanımlarını hasen hadîsi sahîh hadîsten belirgin şekilde ayırmadığı için yeterli görmemiştir.[180] Böylece İbnü's-Salah, Nevevî (ö. 676/1277) Süyûtî gibi hadîs âlimleri mantık ilmine karşı çıkıp onu eleştiren eserler yazıp fetva vermişlerse[181] de kavramların tanımında ondan etkilenmişlerdir. Başta İbnü's-Salah olmak üzere nakil dönemi hadîs usûlü âlimlerinin hadîs terimlerinin tanımlanmasında mantık ilminde tanımın tam olması prensibine uygun yapmaya çalıştıkları görülmektedir.

Yukarıda işaret edildiği gibi mantık ilmine göre tanım esnasında tanımlanan şeyin tüm unsurları tanımın içine girmeli, ona ait olmayanlar ise alınmamalıdır. Klasik mantık ilmindeki ifadesiyle, "tarif, efrâdını câmi, ağyarını mani" olmalıdır. Nakil dönemi hadîs usûlü âlimlerinin hadîs terimlerinin tanımında bu prensibe uymaya çalıştıkları görülmektedir. Kavramların bu şekildeki tanımı sürecin tabiî bir sonucu kabul edilmelidir. Ancak burada mantık ilminin belirlediği şekildeki kavramların tanımının olumlu katkılarının yanı sıra olumsuz yönü bulunduğuna da işaret edilmelidir. Terimlerin bir kısmının tanımlarının temel hadîs kaynaklarındaki kullanımların tamamını kapsamaması, bu tanımların olumsuz yönüdür. Başka bir ifadeyle, yapılan kavram tanımları her zaman rivâyet dönemindeki kullanımıyla örtüşmemektedir. Burada iki misal vermekle yetinilecektir. Bilindiği gibi nakil döneminde en çok kabul gören hasen hadîs tanımı İbn Hacer el-Askalânî'ye aittir. Buna göre *hasen* hadîs, sahîh hadîsin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahîh hadis râvisinin zabtı kadar kuvvetli olmayan hadîstir. Bu durumda hasen

179 Mütevâtir, haber-i vâhid, müsned, mürsel, mu'dal, merfû, mevkûf, munkatı', müdelles, mechûl, münâvele, icâzet, tedlis Hatîb el-Bağdâdî'nin kısa tanımlarını verdiği kavramlardır (bk. *el-Kifâye*, s. 32, 37, 38, 111, 363, 382, 383, 395).

180 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 11-12, 31-32.

181 Taylan, *Mantık*, s. 48; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 45; Kandemir, "İbnü's-Salah", *DİA*, XXI, 199.

hadîsin sahîh hadîsten ayrıldığı tek yön râvisinin zabtının sahîh hadis râvisinin zabtı kadar kuvvetli olmamasıdır. İsnadın muttasıl olması açısından ise aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Sahîh hadîste olduğu gibi hasen hadîsin isnadı da muttasıl olmalıdır. Halbuki Tirmizî *es-Sünen*'inde isnadı muttasıl olmayan hadîsleri de hasen olarak nitelendirmiştir.[182] Ayrıca rivâyet dönemi temel hadîs kaynaklarında hasen teriminin müttefekun aleyh, sahîh ve zayıf hakkında kullanıldığı da tespit edilmiştir.[183] Nakil dönemi âlimlerinin kullanımları değil de önceki âlimlerin açıklamalarını esas alarak tekrar yapmak suretiyle de bir kısım terimlerin ilk kaynaklardaki bazı kullanımlarını dikkate almadıkları da olmuştur. Nitekim cerh ve ta'dîl lafızlarının delâletleri konusunda ilk açıklama yapan âlim olan İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) ضَعِيفُ الْحَدِيث lafzını hadîsi terk edilmeyen, rivâyetleri i'tibar için yazılan râviler hakkındaki lafızlar arasında zikretmektedir. Söz konusu lafızla ilgili İbnü's-Salah ve Süyûtî de aynı bilgileri tekrar etmektedir.[184] Halbuki İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve ta'dîl*'de görüşlerine yer verdiği hadîs münekkitlerinin bu terimi metrûk râviler hakkında da kullandıkları görülmektedir.[185]

Bu husus nakil dönemi hadîs usûlü âlimlerinin mantık ilminde istenildiği şekilde tanımın tam olması prensibine uygun tanım yapmaya çalışırken kavramların bir kısmının ilk dönemdeki bütün kullanımlarını dikkate almadıklarını, başka bir ifadeyle kavramla ilgili ilk dönemdeki kullanımların bir kısmını dışarıda bıraktıklarını göstermektedir.

III. NAKİL DÖNEMİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Nakil döneminin en temel özelliği rivâyetin sona ermesi ve rivâyet döneminde telif edilen hadîs kaynaklarının aktarılmasının başlamasıdır. Rivâyet döneminde her hadîs isnadıyla rivâyet edilmekteydi. Nakil döneminde ise isnadlarıyla hadîsleri bir araya getiren câmi', sünen, müsned ve musannef gibi temel hadîs kitaplarının isnadları oluşmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde isnad hadîsle değil hadîs kitaplarıyla ilgilidir. Özellikle dârülhadîslerin eğitim kurumu olmasıyla kitap esaslı bir eğitime geçilmiş ve bu müesseseler vasıtasıyla temel hadîs kitapları oluşan isnadlarıyla korunmuş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Dârülhadîslerde öğrenci bir hadîs kitabını hocadan dinleyince (semâ) veya ona okuyunca (kırâat) bu durumu belgelemek üzere kitabın ilk veya son sayfasına

182 Tirmizî, "Salât", 124, 234, 270; "Kırâât", 9; "Edeb", 40; "Menâkıb", 8.

183 Medhalî, *Taksîmü'l-hadîs*, s. 38-56, 57, 61, 66, 84, 111, 112, 116, 144.

184 İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 125; Süyûtî, *Tedrîb*, I, 346.

185 Yücel, *Hadîs İlminde Tenkit Terimleri*, s. 34.

icâzet yazılmaktaydı. Böylece bir taraftan öğrenci kitabı rivâyet yetkisini elde etmekte, diğer taraftan da kitabın isnadına dahil olmaktaydı. Rivâyet döneminde *icâzet*, semâ veya kırâat yoluyla alınamayan bir hadîs metnini belirli şartlarla hocadan rivâyet izni alma anlamına gelmekteydi. Bu dönemde ise *icâzet*, öğrencinin semâ veya kırâat yollarından biriyle aldığı bir kitabı rivâyet yetkisine sahip olduğunu bildiren bir belge anlamında kullanılmaktaydı.[186]

Bu dönemde başta Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri olmak üzere *Kütüb-i sitte* otorite kazanmış ve diğer hadîs kaynaklarından daha çok ön plana çıkmıştır. Telif edilen cem', zevâid, etrâf, şerh gibi edebî türlerin telifinde genellikle *Kütüb-i sitte* esas alınmıştır. Dolayısıyla bu dönemde yapılan telifler orijinal olmak yerine rivâyet dönemi eserleri üzerine yapılan çalışmalardır. Bu dönemde kaleme alınan râvilerle ilgili kitapların önemli bir kısmı da *Kütüb-i sitte* merkezli olmuştur.

Hadîslerin sıhhatini belirlemede başta Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'leri olmak üzere temel hadîs kaynaklarının esas alınmasının da bu dönemde ön plana çıktığı görülmektedir.

Bu dönemin bir diğer ayırıcı özelliği ise terimlerin tanımlarının yapılmasıdır. Zira önceki dönemlerde çok miktarda hadîs terimi kullanılmakla birlikte genellikle tanımları yapılmamıştı. Bu dönemde özellikle İbnü's-Salah ile birlikte hadîs terimlerinin hemen tamamının tanımları yapılmıştır.

Şia açısından da bu dönem derleme devresi olarak kabul edilebilir. Nitekim Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693) ve Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698) gibi dönemin Şiî âlimleri başta *kütüb-i erbaa* olmak üzere kendilerinden önceki Şiî müellifler tarafından yazılan hadîs kitaplarındaki rivâyetleri bir araya getirmişlerdir.

Dönemin bir başka özelliği de hadîs anlayışında ehl-i hadîs yaklaşımının genel kabul görmesi, Mu'tezile ve ona yakın olan ehl-i re'y anlayışının ise zayıflamasıdır. Zira yukarıda zikredildiği üzere Mu'tezile, Mütevekkil'in hilafete gelmesiyle siyasî desteğini kaybetmişti. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısından itibaren ise Mâtürîdî ve Eş'arî ile Sünnî akîde ekolleri teşekkül etmişti. Bu durum Mu'tezile'nin ilmî desteğini kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Ayrıca Râmehürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî gibi ehl-i hadîs anlayışını savunan âlimlerin yanında Malatî (ö. 377/987), Abdülkāhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) İbn

186 Bu konuda geniş bilgi için Salâhuddîn el-Müneccid'in "İcâzâtu's-semâ' fi'l-mahtûtâti'l-kadîme" (*Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, Kahire, Rebîulevvel 1375/Kasım 1955, s. 232-251) adlı makalesine bakılabilir.

Hazm (ö. 456/1063) ve Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) gibi mezhepler tarihçilerinin yönelttiği eleştiriler de Mu'tezile'nin İslâm toplumundaki etkisini iyice zayıflatmıştı. Aynı durum ehl-i re'y'in İsa b. Ebân, Cessâs, Kerhî, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin temsil ettiği Mu'tezile'ye yakın olan kolu için de söz konusu olmuştur. Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ile hicrî altıncı asırdan itibaren ise ehl-i re'y'in Mâtürîdî kolu güçlenmiştir. O, ehl-i re'y'in Irak kolu olarak da ifade edilen ve inanç alanında Mu'tezile'ye yakın olan söz konusu âlimlerin bazı konularda Mu'tezile etkisinde kaldıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.[187]

Bu dönemde Alâuddîn es-Semerkandî ve Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi âlimlerin temsil ettiği Mâverâünnehir kolu bazı temel konularda Irak kolundan farklı düşünmekteydi. Bu durum hadîsle ilgili konular için de geçerliydi. Hanefîlerin Mâverâünnehir kolu hadîsle ilgili bazı hususlarda ehl-i hadîs gibi düşünmekteydi. Nitekim Irak kolu fakih olmadığı gerekçesiyle Ebû Hureyre rivâyetlerini ihtiyatla karşılarken Mâverâünnehir kolu bu konuda da ehl-i hadîs gibi düşünmekteydi.[188] Dolayısıyla bu dönemde hadîsle ilgili Mu'tezile ve ona yakın olan Hanefî Irak kolunun zayıfladığı, Mâverâünnehir kolunun ise ehl-i hadîse yakınlaştığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle ehl-i hadîs anlayışının bu dönemde de hâkim olduğu söylenebilir.

Hadîs usûlü sahasında esas kabul edilen eserler de bu dönemde kaleme alınmıştır. Bunlar arasında sahasında ilk derli toplu eser olduğu için en büyük ilgiyi İbnü's-Salah'ın *Ulûmü'l-hadîs*'i görmüştür. Üzerinde şerh, ihtisar, ikmal gibi birçok çalışma yapılmıştır. Onun şerhi ve hadîs usûlü konularını özlü bir şekilde ele alan İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nüzhetü'n-nazar*'ı ise medreselerde ders kitabı olarak en çok tercih edilen eser olmuştur. Dönemin önde gelen ve hadîs usûlü sahasındaki *Ulûmü'l-hadîs* isimli eseriyle kendisinden sonrakileri en çok etkileyen hadîs âlimi olan İbnü's-Salah selefî görüşü benimsemekteydi. Nitekim O Kur'ân ve hadîsleri te'vil etmeyi doğru bulmaz, tartışmalı konulara girmezdi. İsmâilî-Bâtınîlerin felsefeyi Ehl-i sünnete karşı bir silâh, mantığı muhatabı aldatmak için safsata olarak kullandıkları gerekçesiyle felsefeyi saçmalık, şaşkınlık ve sapıklık olarak nitelemekteydi. Felsefeyle uğraşanların şerrinden Müslümanları korumanın ve kendilerini medreselerden uzaklaştırmanın sultana vâcip olduğunu söylemekteydi.[189]

187 Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 2-3.

188 Hanefîlerin Mâverâünnehir kolunun ehl-i hadîse yakınlaştığına dair geniş bilgi ve misaller için bk. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 26, 217, 220, 239, 240, 260, 293, 297, 298, 397, 426-427, 411-413, 432-433.

189 Zehebî, *Siyer*, XXIII, 143.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SON DÖNEM

"Son dönem" ile yaklaşık XIII. (XIX.) asırdan günümüze kadar geçen süre kastedilmektedir. Oryantalistlerin hadîs tarihi, usûlü ve literatürü hakkında yaptıkları çalışmalar ile gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında yapılan akademik araştırmaların bu dönemi öncekilerden ayırt eden temel özellik olduğu söylenebilir. On dokuzuncu yüzyıl, Hıristiyan misyonerliğinin ve özellikle Hindistan'daki dinler arası tartışmaların yoğun olduğu, Müslümanların İslâm rivâyet geleneğinin güvenilirliğine yönelik eleştirel bir tavrı başlatan oryantalistlerin giderek artan itirazlarıyla karşılaştıkları bir dönemdi. Oryantalistler, özellikle hadis literatüründe yer alan hadislerin Hz. Peygamber'e âidiyeti ile sahîh olan hadisleri sahîh olmayanlardan ayırt etmeye dair klasik metotların geçerliliğini sorgulamaktaydı. Oryantalistlerin hadisle ilgili sözü edilen itirazlarının ilk gündeme geldiği yer ise Hindistan olmuştu.[1] Dolayısıyla bu dönemde Hindistan, hadisle ilgili ehl-i Kur'ân, ehl-i hadîs, Diyobend, Aligarh gibi farklı ekollerin ortaya çıktığı bir bölge olmuştur. Batılı devletlerin sömürgesinden kurtulan İslâm ülkelerinde kurulan üniversitelerde hadîs tarihi, usûlü ve literatürü hakkında yapılan akademik çalışmalar da bu dönemin bir başka özelliğidir. Aşağıda dönemin sosyo-kültürel yapısı ele alındıktan sonra söz konusu çalışmalar ayrı başlıklar altında incelenecektir.

I. SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

A. DÖNEMİN SİYASÎ OLAYLARI

Bu dönem başta Ortadoğu, Balkanlar, Orta Asya gibi büyük bir coğrafyaya hakim olan Osmanlı Devleti'nin sürekli zayıfladığı, birçok bölgenin önce dönemin büyük devletleri tarafından sömürgeleştirildiği, daha sonra uzun mücadeleler sonucunda bağımsızlıklarına kavuşarak yeni millî devletlerin ve Türkiye sınırları içinde Cumhuriyetin kurulduğu bir devredir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti XVII. yüzyıla kadar Avrupa karşısında güçlü durumdaydı. XVIII. yüzyıldan itibaren ise gerilemeye başlamıştı. Bu gerilemeyi engellemek amacıyla önce III. Selim (1789-1807) sonra yeğeni II. Mahmud (1808-1839) tarafından gerçekleştirilen askerî ve sivil kurumların geniş kapsamlı olarak çağdaş ihtiyaçlara cevap

1 Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 37.

verebilecek şekilde yenilenmesi, yeni bir düzene kavuşturulması faaliyetleri söz konusu gerilemeyi durduramamıştı. XIX. yüzyılda İslâm dünyası Hıristiyan Batı'nın üstün teknik ve askerî gücüyle yüzyüze gelmişti. Dolayısıyla bu yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı toprakları düvel-i muazzama (büyük devletler) diye de isimlendirilen sömürgeci güçlerin diplomatik, askerî, ekonomik, siyasî, kültürel ve dinî mücadele alanı haline gelmişti. Böylece Osmanlı Devleti'nin askerî ve ekonomik bakımdan zayıflaması ve sürekli toprak kaybetmesi, topraklarının sömürgeci Avrupa devletleri tarafından paylaşılması için rekabete girişmelerine sebep olmuştu. Nitekim İngiltere, Fransa ve Rusya yaptıkları gizli antlaşmalarla Ortadoğu'yu kendi aralarında paylaşmışlardı. Fransa 1830'da Cezayir'i, 1881'de Tunus'u; İngiltere 1878'de Kıbrıs'ı, 1882'de ise Mısır'ı; İtalya Libya ve Oniki Adaları işgal etmişlerdi.[2]

Müslüman olmayan milletlerin millî akımların tesiriyle başlattıkları ve başta Rusya olmak üzere sömürgeci güçler tarafından desteklenen isyanlar da zaman içinde Osmanlı eyaletlerinin birer millî devlet haline dönüşmesi sonucunu doğurmuştu. Nitekim Sırp ve Yunan milliyetçi ayaklanmaları sonucu Sırbistan ve Yunanistan devletleri kurulmuştu. Bu durum Balkanlar'daki diğer Hıristiyan halklar üzerinde etki yapmış ve yükselmekte olan milliyetçilik akımlarına hız kazandırmıştı. Trakya hariç Balkanlar'ın tamamı Osmanlı Devleti'nden kopmuş, Avrupa'daki Osmanlı topraklarında Romanya, Karadağ, Arnavutluk ve Bulgaristan olmak üzere dört devlet daha oluşmuştu.[3]

30 Ekim 1918 tarihinde gerçekleştirilen Mondros Mütarekesi, Osmanlı Devleti'nin mutlak yenilgisi anlamına gelmekteydi. Artık Osmanlı Devleti'nin müstakil bir devlet olarak ayakta duramayacağı anlaşılmıştı. Zira mütareke gereğince ordularının büyük bir kısmı terhis edilmiş, stratejik noktaları ele geçirilmiş, silah depoları kontrol altına alınmıştı. İngilizler Musul'u işgal etmiş, Fransızlar Trakya'ya girmişti. Çanakkale Boğazı işgal edilmiş, 1918'de İstanbul'a gelen müttefik donanması Osmanlı yönetimini kontrol altına almıştı. İngilizlerle Fransızlar, Güneydoğu Anadolu'yu ve Çukurova'yı ele geçirmiş, İtalyanlar Antalya'ya girmişti. Maraş, Urfa ve Antep Fransızlar'a devredilmişti. İzmir Yunanlılar tarafından işgal edilmişti. Yunanlılar ve İngilizler tarafından

2 Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, 106-114, 118-120 Beydilli, "Nizâm-ı Cedîd", *DİA*, XXXIII, 175; a. mlf., "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII. 496-502; "Selim III", *DİA*, XXXVI, 420-425; Macfie, *Osmanlının Son Yılları*, s. 16-26, 169-179.

3 Yıldız, *a.g.e.*, XII, 84-99,18-130; Macfie, *a.g.e.*, s. 70-82.

desteklenen birçok isyan çıkarılmıştı. Bu durum, öz vatanında esir olmak istemeyen Türk milletini yeniden harekete geçirdi ve Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde örgütlenerek bir istiklâl savaşı vermesine sebep oldu. Vatanın kurtarılması amacıyla Anadolu'daki millî direniş başladı. Çeşitli yerlerde yapılan kongreler Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla sonuçlandı. 26 Ağustos 1922 günü başlayan Büyük Taarruz'la ülke düşman işgalinden kurtarıldı. 24 Temmuz 1923'te yapılan Lozan Antlaşması ile Birinci Dünya Savaşı sona ermiş, Osmanlı Devleti hukukî ve malî açıdan tasfiye edilmiş, milletlerarası câmia tarafından yerine Türkiye Devleti kabul edilmişti. Böylece 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla Türkiye toprakları üzerinde yeni bir dönem başlamıştı.[4]

Sanayileşmiş ülkeler arasında dünyada iktisadî ve siyasî hâkimiyeti ele geçirme mücadelesi sebebiyle çıkan Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sonucunda, söz konusu devletlerin mandasında Ortadoğu'da yeni krallıklar kuruldu. 1920'de önce Filistin ve Lübnan'ı da içine alan Büyük Suriye Krallığı'nın kuruluşu ilan edildi. Daha sonra aynı yıl içinde Filistin, Suriye'den ayrılarak Suriye ve Lübnan Fransız mandasına, Irak ise İngiltere mandasına verildi. 1921'de Ürdün Suriye'den ayrılarak İngiliz mandasında ayrı bir devlet olarak ilan edildi. İngiltere Filistin'in mandasını da ele geçirdi ve Yahudiler'in Filistin'e gelip yerleşmesine göz yumdu. Sonunda bu topraklarda 1948 yılında İsrail Devleti kuruldu.[5]

1517'de Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı hâkimiyetine alınan Mısır, 1798'de Napolyon Bonapart tarafından işgal edilmişti. Ancak Osmanlı-İngiliz ittifakıyla gerçekleştirilen saldırılara dayanamayan Fransız kuvvetleri 1801'de Mısır'ı terk etmek zorunda kalmışlardı. Ardından içerdeki iktidar mücadelesinde Memlük beylerini mağlup eden Mehmed Ali Paşa dönemi başlamıştı. 1882'den itibaren uzun bir süre İngilizler'in işgali altında kalan Mısır, Eğitim ve Adalet Bakanlığı görevlerinde bulunan Sa'd Zağlul'un bağımsızlık mücadelesi sonucunda İngiltere 1922'de tek taraflı olarak Mısır'ı bağımsız devlet ilan etti. Böylece Mısır 1922'den itibaren bağımsızlığını kazanmış oldu.[6]

---

4 Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, 283-287; Küçük, "Millî Mücadele", *DİA*, XXX, 76-83; Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 59-76; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 239-261.

5 Yıldız, *a.g.e.*, XII, 170-200; Kuran, "Birinci Dünya Savaşı", *DİA*, VI, 196, 200.

6 Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri*, s. 7-19; Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX, 569-572.

Uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde olan Kuzey Afrika ülkeleri de bu dönemde sömürgeci güçler tarafından önce işgal edilmiş, daha sonra ise gördükleri baskılar sonucu gerçekleştirdikleri millî mücadeleyle bağımsızlıklarına kavuşabilmişlerdi. 1830 yılına kadar Osmanlı hâkimiyetinde olan Cezayir, bu tarihten itibaren Fransızlar tarafından işgal edilmeye başlandı. Fransa'nın işgal hareketi 1857 senesinde tamamlanabildi. Bu tarihten bağımsızlığa kavuştuğu 1962 yılına kadar Müslüman Cezayir halkı, hiçbir sömürge idaresinin göstermediği baskı ve şiddete maruz kaldı. 1574'den itibaren Osmanlı hâkimiyetinde kalan Tunus, 1881'de Fransızlar tarafından işgal edilmişti. Tunus halkı uzun mücadele sonucu ancak 1955 yılında bağımsızlığa kavuşabildi.[7] XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı hâkimiyetine giren Libya, 1912 yılında İtalyanlar tarafından işgal edildi. Libya, 30 yıl süren mücadele sonucunda 1951'de bağımsızlığına kavuştu.[8] XIX. yüzyılda İngiltere, Fransa ve İspanya gibi büyük devletlerin şiddetli nüfûz mücadelesine konu olan Fas, 1956 senesinde bağımsızlığına kavuşabilmiştir.[9]

1839 yılında İngiliz sömürge idaresi altına giren Yemen, uzun süren mücadeleler sonucunda 1967 tarihinde Kuzey Yemen (Yemen Arap Cumhuriyeti) ile Güney Yemen (Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti) şeklinde iki ayrı devlet olarak bağımsızlığa kavuşabildi.[10] 1990 tarihinde ise bu iki devlet birleşerek Yemen Cumhuriyeti'ni kurdular.

Dinî bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik daha sonra siyasî bir güç haline geldi. Vehhâbîlerin 1773 yılından başlayarak başta Riyad, Mekke, Medine, Irak'ın bazı bölgeleri olmak üzere Osmanlı Devleti'nden aldığı topraklar üzerinde 1932 senesinde bugünkü Suudi Arabistan Krallığı kuruldu.[11] 1861 tarihinden itibaren İngiliz sömürge yönetimi altında kalan Bahreyn, Katar, Uman, Küveyt, Ebu Dabi, Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri gibi Körfez Arap Ülkeleri bağımsızlıklarına 1960'lı yıllarda kavuşabilmişlerdir.[12]

---

7 Göksoy, *a.g.e.*, s. 26-43.

8 Göksoy, *a.g.e.*, s. 51-55.

9 Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 151-189; Göksoy, *a.g.e.*, s. 57-61; Dursun, "Fas", *DİA*, XII, 192-195.

10 Göksoy, *a.g.e.*, s. 86.

11 Göksoy, *a.g.e.*, s. 86-88; Macfie, *Osmanlının Son Yılları*, s. 149-156.

12 Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, 123-128; Lapidus, a.g.e., s. 138-148; Göksoy, *a.g.e*, s. 82-83, 90-91.

XIX. ve XX. yüzyıllarda İngiltere ve Rusya'nın müdahaleleriyle karşılaşan İran, 1925'den 1979 senesine kadar Pehlevî Hânedanı tarafından yönetildi. 1979 Humeynî devrimi İran için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. XIX. yüzyılda Rusya ve İngiltere gibi iki büyük sömürgeci devletin rekabet alanı olan Afganistan ise 1919'da bağımsızlığa kavuşabildi.[13]

XVII. yüzyıldan itibaren İngiliz sömürgesi olan Hindistan'da Müslümanların 1857 yılında gerçekleştirdikleri ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bu tarihten itibaren Hindistan Müslümanları İngilizler'in şiddetli baskılarına maruz kaldılar. Uzun mücadeleler sonucunda Hint Müslümanları 1947 yılında Pakistan ismiyle bağımsız bir devlet kurabildiler. Yirmi dört yıla yakın bir süre Pakistan Devleti'nin bir eyaleti olan Bengladeş ise 1971'de bağımsızlığını ilan etmiştir.[14]

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Orta Asya ve Kafkaslar Ruslar tarafından işgal edildi. XVIII. yüzyılda Kırım, Dağıstan, Gürcistan, Türkistan, Kazak bölgeleri Ruslar tarafından işgal edildi. XIX. yüzyılda ise Azerbeycan işgal edildi. 1917 yılına kadar Kafkasya ve Azerbeycan bölgesi "Kafkasya Genel Valiliği" adı altında bir Rus valinin yönetiminde kaldı. Bu geniş coğrafyada Müslümanlar tarafından yapılan bağımsızlık mücadelelerinden sonuç alınamadı. Ancak 1985'lerden sonra devlet başkanı Mihail Gorbaçov'un öncülüğünde yürütülen "glasnost: şeffaflık" ve "perestroyka: yeniden yapılanma" politikaları sonrasında 1990 yılında Sovyetler Birliği dağıldı. Böylece 1991 yılında Orta Asya ve Kafkasya'daki Azerbeycan, Türkmenistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Kazakistan gibi ülkeler bağımsızlıklarına kavuşabildi.[15]

Güneydoğu Asya ülkelerinden Endonezya, önce Hollanda daha sonra Japonya tarafından işgal edilmişti. Endonezya, 1949'da bağımsızlığa kavuşabildi. Hollanda, İngiltere ve Japonya'nın sömürge mücadelesi yaptıkları Malezya ise 1963 yılında bağımsızlığa kavuşabildi.[16]

Batı Afrika'da bulunan Moritanya, Mali, Senegal, Nijerya ve Çad ile Doğu Afrika'daki Sudan ve Somali gibi İslâm ülkeleri de bu dönemde Batılı devletler tarafından sömürgeleştirilmişti. Uzun süre Fransa, İngiltere, İtalya ve Almanya gibi Batılı Devletler'in sömürgesi olan Sudan 1956, Moritanya 1958, Mali, Senegal, Nijerya, Çad ve Somali 1960 yılında bağımsızlığa kavuştu.[17]

13 Göksoy, *a.g.e.*, s. 106-113, 118-119.

14 Lapidus, *a.g.e.*, s. 195-229; Göksoy, *a.g.e.*, s. 136-137, 149, 153.

15 Lapidus, *a.g.e.*, s. 269-305; Göksoy, *a.g.e.*, s. 156-178.

16 Lapidus, a.g.e., s. 231-268; Göksoy, *a.g.e.*, s. 182-195, 199-204.

17 Lapidus, *a.g.e.*, s. 313-355; Göksoy, *a.g.e.*, s. 209-212, 220, 222, 229, 231.

XX. yüzyılın başında Avrupalı büyük güçler, yeryüzünün birkaç ülkesi hariç tamamını işgal edip sömürgeleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu dönem Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı, topraklarının sömürgeci güçler tarafından paylaşıldığı ve daha sonra XX. yüzyılda İslam ülkelerinin uzun mücadeleler sonucu bağımsızlıklarını kazandıkları bir devredir. 1970'li yılların sonuna kadar bütün sömürgeler bağımsızlıklarını kazanmıştır. Ancak bağımsızlıklarını kazanmalarına rağmen eski sömürgeci devletler bazı ülkelerde uzun süre ekonomik denetimi devam ettirmiştir. [18]

1858'de Bâbürlü Hânedanı'nın sona ermesiyle XIX. yüzyılın başlarından itibaren İngilizler Hindistan'a fiilen hâkim olmuştu. Bu durum Hindûlar için sadece bir yönetim değişikliği iken Müslümanlar için tarihlerinde ilk defa siyasî hâkimiyetin kaybedilmesi ve gayri müslimlerin egemenliği altında yaşamak anlamına gelmekteydi. Bu durum Hint Müslümanlarını dönemin en güçlü İslâm devleti durumundaki Osmanlılar'a daha fazla yakınlaştırmıştı. Nitekim 1853'te Kırım Savaşı ve Balkan savaşları sırasında Hindistan'ın bazı şehirlerinde Türk ordusu için yardım toplanmıştı. Hint Müslümanları için Osmanlılar İslâm dünyasının ümit bağladığı tek devletti. Osmanlılar da bu anlayışı karşılıksız bırakmamışlardı. Nitekim Hindistan'a yönelik Osmanlı faaliyetleri sonucunda Sultan II. Abdülhamid'in şahsına karşı büyük bir bağlılık ve saygı oluşmuştu. Hint Müslümanları Sevr sonrasında Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketini de malî olarak desteklediler. Ancak Mart 1924'te hilâfetin kaldırılmasından itibaren Türkiye'ye karşı gösterilen ilgi yerini yavaş yavaş kayıtsızlığa bıraktı.[19] Hilâfetin kaldırılması üzerine Osmanlı devletinden ümitlerini kesen Hindistan Müslümanlarının da bağımsızlık arayışları yoğunlaştı. Uzun mücadeleler sonucunda Muhammed İkbal (ö. 1938), Hindistan'ın kuzey batısında ve doğusunda iki bölgeden oluşan ayrı bir Müslüman devleti kurma fikrini ortaya attı. 1940'ta Lahor'da yapılan Hindistan Müslümanları Birliği toplantısında ilk defa müstakil bir İslâm ülkesi olarak Pakistan adı ortaya atıldı ve Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerin bağımsız bir devlet çatısı altında birleştirilmesi fikri tartışıldı. 3 Haziran 1947'de İngiltere'nin çekilmesiyle Genel Vali Lord Mountbatten Hindistan'ın doğusunu ve batısını içine alan iki bölgeli bir devlet halinde Pakistan Devleti'nin kurulmasını öngören planını açıkladı. 18 Temmuz 1947'de İngiliz Parlamentosu durumu onayladı. Böylece bölgede Pakistan ismiyle yeni bir Müslüman devlet kuruldu.[20]

18 Kavas, "Sömürgecilik", *DİA*, XXXVII, 394-397.

19 Özcan, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 84.

20 Özcan, "Pakistan", *DİA*, XXXIV, 147-148.

B. DÖNEMİN FİKRÎ CEREYANLARI

Avrupa, XVIII. yüzyılda fikir hayatında ve zihniyette büyük değişikliklere sebep olan *Aydınlanma Çağını* yaşamaktaydı. Aydınlanma 1688 İngiliz Devrimi'yle başlamış ve 1789 Fransız Devrimi'yle doruk noktasına ulaşmıştı. Aydınlanma hareketi, fert ve toplum üzerindeki kilise ve ruhban sınıfının etkisine son veren bir akımdı. Böylece Avrupa'da fikir hayatı kiliseden ve taassuptan uzaklaştırılmıştı. Hür düşünce kilisenin hükümranlığından kurtulmuştu. Her türlü felsefî ve toplumsal proje akla ve akılla ya da akılda somutlaşan ilkelere dayanmak zorundaydı. Bu sebeple Aydınlanma aynı zamanda *Akıl Çağı* olarak da isimlendirilmekteydi. Bilim hayatı zenginleşmiş, akılcı düşünce ve fert ön plana çıkmıştı. Bu dönemde Avrupa'da John Locke (ö. 1704), Gottfried Leibniz (ö. 1716), George Berkeley (ö. 1753), Montesquie (ö. 1755), David Hume (ö. 1776), Voltaire (ö. 1778), Immanuel Kant (ö. 1804) gibi birçok filozof ve bilim adamı yetişmişti.[21] Aydınlanma Düşüncesi Avrupa'da dünyevî-dinî alanların kesin hatlarıyla belirlenip laik bir sistem geliştirilmesi sonucunu doğurmuştu. Avrupa'daki Aydınlanma Düşüncesi'nin Osmanlı toplumundaki etkileri ise özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısında görülmeye başlamıştır.[22]

XIX. yüzyılda ise Avrupa'da Auguste Comte (ö. 1857) tarafından kurulan; metafizik ve dinî bilgiyi kabul etmeyen, sadece bilimsel bilginin geçerli olacağını, tecrübe ile gerçekleşmeyen her şeyin terkedileceğini ileri süren *pozitivizm felsefesi* hâkim olmuştu. Bu felsefeye göre doğrudan doğruya deneyle sağlaması yapılamayan her bilgi teolojik veya metafiziktir ve hayal mahsülüdür. Dolayısıyla bilimsel ilerleme sebebiyle metafizik ve dinî bilgiye ihtiyaç kalmamıştır. Düşünce tarihi teolojik, metafizik ve pozitivizm olmak üzere birbirini takip eden üç dönem geçirmiştir. Bilimsel bilgi dönemi insanlığın bilgi birikiminin son noktasıdır.[23] Auguste Comte'tan sonra pozitivizm John Stuart Mill (ö. 1873), Ernest Renan (ö. 1892), Herbert Spencer (ö. 1903), Emile Durkheim (ö. 1917) gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir.[24] Bu dönemde Tanzimat'ın önde gelen adamlarından Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa (ö. 1858) ile Osmanlı Sadrazamlarından

21 Aydınlanma dönemi hakkında bk. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 9-21; Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 13-14, 19-20; Erkal, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, s. 48-49. Aydınlanma dönemi filozofları ve görüşleri hakkında bk. Cevizci, *a.g.e.*, s. 25-273.

22 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 64-70, 246-256.

23 Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 18-19, 22, 82; Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 213-217; Erkal, *a.g.e.*, s. 22-223.

24 Pozitivizm dönemi filozofları ve görüşleri hakkında bk. Korlaelçi, *a.g.e*, s. 84-170.

Midhat Paşa (ö. 1884) gibi devlet adamlarının pozitivistlerle ilişkileri bulunduğu ve yaptıkları yenilik hareketlerinde onlardan etkilendikleri bilinmektedir.[25] Beşir Fuad (ö. 1887), Ahmed Şuayb (ö. 1910), Ahmed Rızâ (ö. 1930), Salim Zeki (ö. 1921), Ziya Gökalp (ö. 1924), Rıza Tevfik (ö. 1949), Hüseyin Cahid Yalçın (ö. 1957) gibi bazı Osmanlı aydınları pozitivizm felsefesinden etkilenmişlerdi. Bunlara göre geri kalmışlığın sebebi bilimsel zihniyete sahip olmamaktı. Dolayısıyla onlar müsbet bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için pozitivist felsefeyi yaymaya çalışmaktaydılar.[26]

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Avrupa'da *Aydınlanma Çağı* ve *pozitivizm felsefesi* dönemi yaşanırken Osmanlı Devleti siyasî olarak gittikçe zayıflamakta, sömürgeci devletler ise sürekli güçlenmekteydi. Dolayısıyla söz konusu yüzyıllar, Müslümanlar açısından bulundukları bu durumdan kurtulma mücadelesinin verildiği bir dönemdi. Bu amaçla İslâm dünyasında birçok siyasî, dinî ve fikrî görüş ileri sürülmekteydi. Dönemin İslâm âlimleri bir taraftan Müslümanları bulundukları durumdan kurtaracak siyasî fikirler üretmekte diğer taraftan dinin doğru anlaşılmasına yönelik düşünceler geliştirmekte ve bunlar etrafında ekoller oluşmaktaydı. Tarihî süreç içinde *Osmanlıcılık*, *İslâmcılık*, *Türkçülük* ve *Batıcılık* bu dönemde sözü edilen amaçla ortaya atılan dinî-siyasî ideolojilerdi.

XIX. yüzyılda Müslüman olmayan milletlerin millî akımların tesiriyle başlattıkları ve sömürgeci güçler tarafından desteklenen isyanlar da zaman içinde Osmanlı eyaletlerinin birer millî devlet haline dönüşmesi sonucunu doğurmuştu. Özellikle Balkanlar'daki Sırp ve Yunanlar gibi Hıristiyan olan milletler ayrılıkçı temayüller göstermeye başlamıştı. Bu, zamanla Osmanlı Devleti'nin parçalanması anlamına gelmekteydi. Bu durumda devletin parçalanmasını engelleyecek tedbirler alma zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Düşünülen ilk tedbir, gerek din gerekse milliyet açısından her kesimi kucaklayan bir *Osmanlıcılık* anlayışını geliştirmek olmuştu.[27] Bu yaklaşıma göre Osmanlı topraklarında bulunan bütün milletler din ve mezhep ayırımı yapmadan Osmanlı Devleti'nde saygın konumda bir arada yaşamalıydı. Dönemin padişahlarından II. Mahmud'un (ö. 1255/1839), "Ben tebaamın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Mûsevîsini havrada fark ederim,

25 Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 194-195.

26 Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 226-374.

27 Osmanlıcılık ve eleştirisi hakkında bk. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 35-38, 48-54. Ayrıca bk. Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, 58-60; Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, s. 262-266; Özcan, "Osmanlıcılık", *DİA*, XXXIII, 485-487.

aralarında başka bir fark yoktur" şeklindeki sözleri Osmanlıcılık anlayışını ifade etmekteydi. Bu anlayış çerçevesinde Tanzimat'tan itibaren hukûkî düzenlemeler yapılmış, Müslüman olmayan milletlere daha çok haklar tanınmıştı. Ancak özellikle Balkanlar'daki toprakların elden çıkması, oralarda yaşayan Müslümanların gördükleri zulümler ve Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmaları, bu yaklaşımdan beklenen sonuçların elde edilemediğini göstermişti. Bunun üzerine Osmanlı Devleti'nin Müslüman unsurlarının dayanışmasıyla güçlenip eski günlerine kavuşabileceğini savunan *İslâmcılık* anlayışı ön plana çıkmıştı.[28] Arapların İngilizlerle işbirliği yapmaları, bu anlayıştan da beklenilen sonucun alınamayacağını göstermişti. Osmanlıcılık ve İslâmcılık anlayışlarının Osmanlı Devleti'ni parçalanmaktan kurtaramadığının görülmesi üzerine XX. yüzyılda bunlara alternatif bir siyasî yaklaşım olarak *Türkçülük* fikrî ortaya atılmıştı. İçinde yaşanılan asırda en güçlü akımın milliyetçilik olduğunu ifade eden Ziya Gökalp (ö. 1924)[29] Türkçülük akımının en önde gelen nazariyatçısıydı. Söz konusu iki siyasî yaklaşımın Osmanlı'yı parçalanmaktan kurtaramadığını ileri süren Yusuf Akçura (ö. 1935) da Osmanlı toplumundaki çeşitli ırk ve topluluklarla uzlaşma imkânı kalmadığını, Türk milliyetçiliği dışında hiçbir kurtarıcı fikir bulunmadığını savunmaktaydı.[30]

Osmanlı Devleti III. Selim'den itibaren Batı ile temaslarını arttırmıştı. Özellikle Tanzimat sonrasında Batı ile ilişkilerde farklı anlayış ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştı. Nâmık Kemal (ö. 1888), Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912), Ebüzziyâ Mehmed Tevfik (ö. 1913) gibi dönemin bazı fikir adamları millî ve dinî inançlarına bağlı kalarak, faydalı her türlü yeniliği benimseyerek gelişilebileceğini savunmaktaydı. Başka bir ifadeyle bu anlayışı benimseyenlere göre geleneksel kültür değerleri esas alınmakla birlikte Batı'nın teknolojik gelişmelerinden istifade edilmeliydi. Ancak özellikle Osmanlı'nın son döneminde toplumun içine düştüğü durumdan kurtulmasının topyekün Batılılaşmayla mümkün olabileceğini düşünen ve *Garpçılık* diye isimlendirilen bir anlayış da geliştirilmişti. Batı filozoflarından etkilenen bu

28 İslâmcılık ve eleştirisi hakkında bk. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 38-42, 54-58. İslâmcılık hakkında geniş bilgi için bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I,XXVII-LXVII; Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 26-38, 99-143.

29 Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 4-5. Onun *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul 1976) isimli eseri, Türkçülük düşüncesinin tekâmül etmiş halini ortaya koymaktadır.

30 Akçura, *a.g.e.*, s. 42-44, 58-62. Ayrıca bk. Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, XII, 62-65; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 341-350. Türkçülerin görüşlerinin İslâmcılar ve Osmanlıcılar tarafından eleştirileri için bk. Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Türk Düşüncesi*, s. 290-312.

anlayışı benimseyenler *Batıcılar* olarak bilinmekteydi. Bu yaklaşım Beşir Fuad (ö. 1887), Bahâ Tevfik (ö. 1914), Tevfik Fikret (ö. 1915), Abdullah Cevdet (ö. 1932), Hüseyin Cahit Yalçın (ö. 1957) ve Kılıçzâde Hakkı Bey (ö. 1960) gibi biyolojik materyalist ve pozitivist fikirleri benimseyen dönemin fikir ve siyaset adamları tarafından savunulmaktaydı. Bunlara göre dinî veya gayri dinî geleneksel değerler gelişmenin önündeki en büyük engeldi. Hatta katı kuralları sebebiyle İslâm da toplumsal gelişmeyi engellemekteydi. Avrupa medeniyetinden başka gerçek bir medeniyet bulunmamaktaydı. Dolayısıyla bu medeniyet benimsenmedikçe fert ve toplumun problemlerinin çözülmesi de mümkün değildi.[31]

İslâm'ın ilmî ve fikrî gelişmeye engel olduğu görüşünü ileri süren bu anlayışın yanlışlığını *İslâmcılar* ortaya koymaya çalışmaktaydı. İslâmcılar, İslâm'ı her alanda hayata hâkim kılmaya, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis etmeye, İslâm ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmaya yönelik faaliyette bulunmaktaydı. Nâmık Kemal (ö. 1888), Şeyhulislâm Musa Kazım (ö. 1920), Said Halim Paşa (ö. 1921), İskilipli Mehmed Âtıf (ö. 1926), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946) gibi İslâmcılık düşüncesine mensup fikir adamları Batı kaynaklı pozitivist dünya görüşlerine karşı eleştiriler yöneltmekteydiler. Bunlar, İslâm'ın değişen sorunlara cevap verebilecek bir din olduğunu söylemekte ve ictihad kapısının kapanmadığına vurgu yapmaktaydılar. İslâmcılara göre XX. yüzyıldaki ilmî anlayışlar Batıcıların savunduğu materyalizmi yıkmıştı. Batıcıların İslâm ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ve subjektif davrandıklarını belirten İslâmcılara göre ilk âyeti 'oku' ile başlayan bir kitabın getirdiği dinin ilim ve gelişmeye engel olduğu söylenemezdi. Onlara göre her türlü gelişmişliğin kaynağı İslâm'dı. Hatta Avrupa devletlerinin akıl ve hikmete uygun olarak ortaya koydukları kanunların kaynağı da İslâm'dı. Dolayısıyla İslâm, modern ihtiyaçları karşılayacak, değişmeleri açıklayacak evrensel siyasal ve sosyal yapıya sahiptir ve gelişmeye engel olmadığı gibi bizzat gelişmeyi emretmektedir. İslâmcılar İslâm dünyasının Osmanlı Devleti'nin liderliğinde bir araya gelerek kurtuluşa erebileceğini söylemekteydi. Müslümanların Batı karşısında güçlü olmasının tek yolu İslâm birliği (ittihâd-ı İslâm) idi.[32]

31 Garpçılık hakkında bk. Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat I*, 13-30; Deniz, *Türkiye'de Batıcılık*, s. 30-33, 116-117; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 375-380; Hanioğlu, "Batılılaşma", *DİA*, V, 148-152.

32 Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, 62-72, 95-102, 148-157, 245-253, 411-428; II, 170-178; a.mlf., *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 24-26; Türköne, "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, 60-62; Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk*, s. 63-68, 71-73, 77-79.

Batının özellikle felsefî ve kültürel alanlardaki üstünlüğüne karşı *gelenekçiler*, *İslâm modernistleri* ve *selefîler* olmak üzere üç ayrı anlayış fikrî mücadele etmekteydi.

İslâm gelenekçileri Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti ile bunların geçmişte âlimler tarafından yorumlanması sonucunda İslâm toplumunda uzun süre yaşanmış geleneği esas kabul etmektedir. Bunlara göre, İslâm'ın ilk ortaya çıkışı ve yükselişinin yaşandığı "Asr-ı Saâdet" diye isimlendirilen dönem Kur'ân'a göre oluşmuş insanların ürünüdür. İslâm, geçmişte Kur'ân rehberliğinde bilim, sanat, mimarî, siyaset ve iktisadî alan da dahil hemen her hususta, büyük bir medeniyetin temsilcisi olmuştur. O halde İslâmiyet'in doğuşundan günümüze kadarki birikimi olduğu gibi kabul edip hayata geçirilmesi gerekmektedir. Bunu gerçekleştirirken din ile dünya ve siyaset arasında herhangi bir ayırıma gidilmemelidir. İslâm'ı yükselten nedenleri aramak, algılamak, günümüz şartlarına göre yorumlamak tamamıyla Batılılar'dan farklı bir metodolojiyle mümkündür. Dolayısıyla Batı kültür ve medeniyetine karşı İslâmî kaynaklardan beslenen alternatif projeler üretilmelidir.[33]

*İslâm modernistleri*ne göre İslâm, modernitenin ortaya attığı fikrî-siyasî ve sosyal her ihtiyacı karşılayacak, değişmeleri açıklayabilecek, hayatın her alanına hakim kılınabilecek evrensel olarak genel-geçer bir siyasal ve sosyal kuramı ihtiva etmektedir. İslâmiyet bütün modern gelişmelere açık bir dindir, çağın yeniliklerine intibak ettiği gibi, ilerlemeye de engel değildir. İslâmiyet'in doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olan hususlar, dinle karışmış ve kudsiyet izafe edilmiş geleneklerdir. Bu sebeple dini, geleneklerin boyunduruğundan kurtararak, aslî biçimiyle yeniden hâkim kılmak gerekmektedir. Müslümanlar İslâmiyet'e aykırı olmamak şartıyla Batı'yı üstün kılan siyasî ve sosyal kurumları alıp uygulayabilmelidir. Modern İslâm düşüncesi, akıp giden bu hayata uyum sağlamaya çalışan, onunla barışık yaşamayı amaçlayan dinî düşünce olarak vasıflandırılmakta ve Müslüman toplumların son 150 yılında yaygın ve hakim olduğu kabul edilmektedir.[34] İslâm modernistleri, İslâm'ın akliliğini ve kültürel boyutunu ön plana çıkarmaktaydı. Onlara göre İslâm yalnız akla hitap etmekte ve yalnız onun vereceği hükmü kabul etmekteydi. Bu sebeple XX. yüzyılda aklilik İslâm modernistlerinin yorumlarında hâkim bir unsurdu. Aralarında yöntem ve anlayış farklılıkları bulunmakla birlikte Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Seyyid Ahmed

33 Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, s. 45-47.

34 Türköne, *Türk Modernleşmesi*, s. 363-365.

Han (ö. 1898), Muhammed Abduh (ö. 1905), İsmail Gaspıralı (ö. 1914), Said Halim Paşa (ö. 1921), Reşid Rıza (ö. 1935), Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Musa Cârullah (ö. 1949), Şemseddin Günaltay (ö. 1961) İslâm dünyasında İslâm modernistleri olarak tanınan isimlerdir.[35]

Selefî görüşü benimseyenlere göre ise ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafeler karışmış, âlimler arasında taklid yaygınlaşmış, fakihlerin, kelâmcıların ve müfessirlerin görüşleri Kur'ân ve sünnetin yerini almış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirmiştir. Bu durumda dinî inanç ve ilkeler geleneksel yorum ve ilâvelerden temizlenmeli böylece yeniden İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân ve sünnete dönülmelidir. Selefîlere göre geleneksel İslâm yorumları kadar Batı'dan gelen herşey de İslâm toplumundan uzaklaştırılmalıdır. Bu dönemde Suudi Arabistan'da ortaya çıkan ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yolundan gitmeyi amaç edinen Vehhâbilik de kendini selefî olarak tanıtmaktaydı. Bu hareket Hanbelîlik'in literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir yol takip etmekteydi. Selefî yaklaşım gerek Batı kaynaklı fikrî ve kültürel birikimi gerekse Müslümanların tarihî tecrübe ve birikimlerini, kültürel zenginliklerini reddetmekte ve İslâm'ın temel kaynaklarına dönmeye çağrı yapmaktaydı.[36]

XIX. yüzyıl Hindistan'ında ise birçok dinî hareket ortaya çıkmıştı. Bunların bir kısmı İslâm'ın klasik değerlerinin muhafaza edilerek dinî düşüncenin yönlendirilmesi, bir kısmı ise Batı düşüncesinin ışığında İslâm düşüncesine yeni bir yön verilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Vehhâbî, Ehl-i hadis ve kısmen Diyobend hareketleri birinci, Seyyid Ahmed Han önderliğindeki Aligarh hareketi ise ikinci görüşü savunmaktaydı.[37] Bunların dışında önce Mesihlik ve mehdîlik sonra peygamberlik iddiasında bulunan Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî'nin (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik[38] ile Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından kurulan ve hadîsleri dinî bir kaynak olarak kabul etmeyen ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) da bu dönemde ortaya çıkan önemli dinî hareketlerdi.

İngilizlerin Hint alt kıtasında hâkim güç olmasından sonra ortaya çıkan fikir akımları ve dinî cemaatler Pakistan Devleti'nin kuruluşundan itibaren burada da varlıklarını sürdürmüştür. Ehl-i hadis Pakistan'da toplum üzerinde etkin olan en eski gruptur. Bunlardan Hanefî mezhebine bağlı, tasavvufî neşveye

35 Alperen, *a.g.e.*, s. 54, 126-127.

36 Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 401-402; Alperen, *a.g.e.*, s. 51-53.

37 Nizami, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 88-89.

38 Fığlalı, *Kadiyanîlik*, s. 132, 146, 149.

sahip Diyobend hareketi ise en etkin gruptur. Mevdûdî (ö. 1979) önderliğinde Pakistan'ın kuruluşundan önce örgütlenen Cemâat-i İslâmî ile Muhammed İlyas Kandehlevî (ö. 1944) tarafından kurulan, tebliği temel prensip eden Cemât-i tebliğ de ülkedeki etkin gruplardandır.[39]

II. HADİS İLMİYLE İLGİLİ GELİŞMELER

Daha önce zikredildiği üzere hadîslerin sıhhatinin tespit ve yorumlanmasında ehl-i re'y ve ehl-i hadîs gibi bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, XVIII. yüzyıla kadar klasik sünnet anlayışı önemli ölçüde devam etmiştir. Ancak söz konusu tarihten itibaren İslâm dünyası sömürgeci güçler tarafından işgal edilince özellikle hadîslerle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim oryantalistler, hadîslerin Hz. Peygamber ile bir ilgisinin olmadığını, ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) İslâm'ın Kur'ân dışında bilgi kaynağı bulunmadığını, Seyyid Ahmed Han'ın önderliğinde gelişen modernist düşünce taraftarları ise Hz. Peygamber'in otoritesinin sadece kişiyle yaratıcısı arasındaki ilişkiyle sınırlı olduğunu ileri sürmekteydi. Bu anlayışlardan Kur'ân dışında bilgi kaynağı bulunmadığı gibi bir kısmı daha önceleri söz konusu edilse de fazla etkili olmamıştı. Bu dönemde ise gerek oryantalistlerin gerekse diğer yaklaşımların önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

A. ORYANTALİSTLER VE HADİS

Aşağıda zikredilecek sebepler Batı dünyasında yaklaşık XVIII. asırdan itibaren İslâm ve İslâm dünyası hakkında araştırma yapma ihtiyacını hissettirdi ve son üç yüzyılda yoğun araştırma faaliyetine girişildi. Bu dönemde İslâm ve İslâm dünyası hakkında araştırma yapan, değer yargıları üreten Batılı kimseler *oryantalist* olarak isimlendirilmekteydi. Müslümanlar ise aynı mânada *müsteşrik* ve *şarkiyatçı* kelimelerini kullanmaktaydı. Burada öncelikle başlangıçtan günümüze Müslümanların Hıristiyanlık ve Yahûdilik, Hıristiyan ve Yahûdilerin ise İslâm hakkındaki bilgi ve yaklaşımlarını anahatlarıyla tespit etmek oryantalistlerin genelde İslâm, özelde hadisle ilgili yaklaşımlarını doğru anlamak açısından önem arzetmektedir.

1. Müslümanların Diğer Dinler Hakkındaki Araştırmaları

X. yüzyıldan itibaren siyasî meydan okumayı, kültürel algı izlemişti. Müslümanlar II./VIII. yüzyıldan itibaren sadece siyasî olarak değil aynı zamanda ilmî ve kültürel açıdan da dış dünyaya açılmıştı.[40] Nitekim ikinci Abbâsî halifesi Mansur

39 Bırışık, "Pakistan", *DİA*, XXXIV, 150-151.

40 Kalın, *İslâm ve Batı*, s. 39-40.

(ö. 158/775), kâtibi Abdullah b. Mukaffa'ya (ö. 142/759) Aristo'nun kitaplarından bir kısmı ile İran tarih ve kültürüne ait kitapları tercüme ettirmişti. Bir diğer Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218/833) Ortaçağın en büyük araştırma merkezi ve ilimler akademisi hüviyetindeki Beytülhikme'yi kurmuştu. Burada Grekçe, Süryanice, Sanskritçe ve Farsça'dan tercümeler yapılmaktaydı. Me'mûn külliyetli paralar harcayarak bu kütüphaneyi birçok bölgeden getirttiği felsefe ve tabiat bilimlerine ait kitaplarla zenginleştirmişti. Bu tercüme faaliyeti yaklaşık üç asır devam etmiştir.[41]

Söz konusu tercümeler İslâm dünyasında Aristo mantık ve doktrinini terminoloji, metot ve sistem olarak esas alan ve "Meşşâilik" diye isimlendirilen felsefe akımının doğmasına sebep olmuştu. Kindî (ö. 252/866), Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatını şerh eden Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) Meşşâî okulunun temsilcisi olarak Batı'yı da etkileyen İslâm filozoflarıydı. Nitekim başta Kindî ve İbn Sînâ'nın kitapları olmak üzere söz konusu âlimlerin eserleri Batı dillerine tercüme edilmişti.[42] Fârâbî'nin mantık külliyatı Hıristiyan Süryanîler'in temel kaynakları arasına girmişti. Onların teorileri Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan ve dolaylı etki yapmaktaydı.[43] XIII. yüzyıl Avrupası'nda İbn Sînâcılık ve İbn Rüşdçülük adıyla yaygın iki felsefî akım mevcuttu.[44] Netice itibariyle Rönesans'ın hazırlanmasında Batı'nın İslâm bilim ve felsefesine borçlu olduğu kabul edilmektedir.[45]

Aynı dönemde Müslüman kelâm ve mezhepler tarihi âlimleri de başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinleri kendi kaynaklarından incelemekte ve reddiyeler yazmaktaydı. Nitekim dinler üzerine mukayeseli ilk çalışmayı yapan İbn Rabben et-Taberî (ö. 247/861), ilk İslâm filozofu Kindî (ö. 252/866), Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Câhiz (ö. 255/869) Yahudilik ve Hıristiyanlığı inceleyip onlara reddiye yazan âlimlerdi.[46] Özellikle hicrî beşinci ve altıncı

41 Kaya, "Beytülhikme", *DİA*. VI, 88-90; Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 218-234.

42 Kaya, *Kindî*, s. 62; Karlığa, *a. g. e.*, s. 250-270.

43 İslâm filozoflarının Batı'ya etkileri için bk. Karlığa, *a. g. e.*, s. 308-325; Aydınlı, *Fârâbî*, s. 40-44; Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi*, s. 82-116; Alper, *İbn Sînâ*, s. 144-157.

44 Karlığa, *a. g. e.*, s. 36-42, 58.

45 Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 44; Alper, *İbn Sînâ*, s. 156.

46 İbn Rabben et-Taberî'nin *er-Red ale'n-nasârâ* isimli eseri 1959 tarihinde A. Khalifa ve W. Kutsch tarafından yayımlanmıştır. Kindî'nin Hıristiyanlık'taki teslis akidesini eleştiren *Makâle fi'r-red ale'n-nasârâ* isimli risâlesi günümüze ulaşmamıştır. Hıristiyanlığı ve Yahudiliği eleştiren ve kendi

asır mezhepler tarihi müellifleri diğer dinlerle ilgili önemli bilgiler derlemişlerdi. Nitekim Bîrûnî (ö. 453/1061) *Tahkîku mâ li'l-Hind*[47] adlı eserinde Hind din ve kültürünü incelemekte, İbn Hazm (ö. 456/1046) *el-Fasl*[48] isimli kitabında Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarını araştırıp eleştirmekteydi. Şehristânî'nin (ö. 584/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i[49] ise İslâmiyet dışındaki dinler hakkında verdiği bilgiler açısından günümüzde de en önemli eser kabul edilmektedir. Çağdaş dinler tarihçileri Müslüman âlimlerin söz konusu çalışmalarında gözlemleyici ve tasvirci bir yöntem takip ettiklerini, başka bir ifadeyle fikir ve görüşleri olduğu gibi verip günümüz dinler tarihi araştırmalarında uygulanan *nitelendirici* metodu kullandıklarını ifade etmektedirler. Nitekim İbn Hazm'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına yönelik tenkitleri çağdaş dinler tarihçileri tarafından da modern kutsal kitap eleştirisinin öncüsü olarak kabul edilmektedir.[50] Böylece güçlü bir kültür ve medeniyet üreten İslâm dünyası, X. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonlarına kadar bütün Avrupa'yı etkisi altına alan kapsamlı bir bilim, düşünce ve eğitim geleneği inşa etmişti.

2. Hristiyanlar ve Yahûdilerin İslâm Hakkındaki Araştırmaları

Hıristiyan ve Yahûdi dünyası İslâm'ı dinî-teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak algılamaktaydı. İslâm'ın Hıristyan ve Yahûdiliğe yönelttiği eleştiriler[51] ile kısa sürede yayılması, rekabet duygusunu güçlendirmekteydi. İslâm orduların a karşı sürekli toprak kaybeden Bizans'ın kurtarılması, Avrupa'nın ortak davası

dönemine kadar gayri müslimlerin sosyal durumları hakkında bilgi verdiği ifade edilen Câhiz'ın *er-Red ale'n-nasârâ ve'l-yehûd* isimli eserinin asıl metni de günümüze ulaşmamıştır.

47 1958 tarihinde Haydarâbâd'ta yayımlanmıştır.

48 İbn Hazm'ın dinler ve mezheplere dair eseridir. M. İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre tarafından yayımlanmıştır (Cidde 1402/1982; Beyrut 1985).

49 Eser 1388/1968 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

50 Waadenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, s. 73-74, 75-76, 79, 82, 83. Söz konusu eserlerde Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında Budizm, Hinduizm, Mazdeizm, Maniheizm hakkında da önemli bilgiler bulunduğuna dair bk. *A. g. e.*, s. 92-107.

51 Nitekim Hz. Peygamber, Yahudiler'in "Üzeyr Allah'ın oğludur", Hıristiyanlar'ın ise "Mesih Allah'ın oğludur" ve "Allah, üçün üçüncüsüdür" (*el-Mâide, 5/73; et-Tevbe, 9/30, 31*) *şeklindeki inançlarının* yanlış olduğunu belirtmişti (Buhârî, "Enbiya",48). Hz. Peygamber onlara tek olan Allah'a *ibadet etmeleri emredildiği* halde Yahudiler'in *hahamlarını, Hıristiyanlar'ın rahiplerini rab edindiklerini hatırlatmıştı* (*et-Tevbe, 9/31*). *Yahudilerin Allah'ın cimri olduğuna dair* (*Ali İmran, 3/181;* el-Mâide, 5/64) görüşlerini reddetmişti. Ehl-i kitab'ın peygamberlerin bir kısmına inanıp bir kısmını inkar etmelerinin (en-Nisa, 4/150-151) yanlışlığını ifade etmişti. Hz. Süleyman'ın büyü yapması gibi (el-Bakara, 2/102) Peygamberlere yakışmayan inançlarının yanlışlığını ortaya koymuştu. Kitaplarının tahrif edildiğini söylemişti (el-Bakara, 2/75, 79; en-Nisa, 4/46).

haline gelmişti. Müslümanların diğer dinler hakkında geniş bilgi birikimine sahip oldukları bu dönemde Hıristiyan dünyasında durum tersineydi. Emevî sarayında yetişen babasından sonra devletin malî işlerinde görev alan ve manastır papazlığı yapan Yuhanna ed-Dımaşkî'nin (ö. 132/749) yazdığı risâle ortaçağda İslâm hakkındaki bilgilerin temel kaynağıydı. Ona göre İslâm Hıristiyanlığın içinden çıkmış sapık bir mezhepti. Hz. Muhammed Eski ve Yeni Ahit'i görmüş, Bahîra ile karşılaşmış ve bunlardan istifade ederek sapık mezhebini kurmuş sahte bir peygamberdi. O, İslâm'a aynı zamanda "deccalin habercisi" olarak atıfta bulunmaktaydı.[52] Yuhanna ed-Dımaşkî'nin ortaya koyduğu bu anlayış Hıristiyan dünyasında ortaçağ boyunca devam etmiş hatta bugüne kadar gelmiştir. Nitekim ortaçağ boyunca Hıristiyan dünyasında Hz. Peygamber, insanları büyü yoluyla kandıran, kendisi de psikolojik olarak hasta, şehvet düşkünü olduğu için çok kadınla evlenen ve takipçilerini de buna teşvik eden, düşmanlarına karşı merhametsiz, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak isteyen sahte bir peygamberdi. Bu dönemde Müslümanların çok Tanrıya taptıkları, Hz. Muhammed'i de Tanrı kabul ettikleri ve heykelini diktikleri ifade edilmekteydi. Müslümanlar saldırgan, çapulcu, canavar, ahlaksız, zâlim, barbar, gaddar olarak tanıtılmaktaydı.

Ortaçağda Yahûdiler de İslâm hakkında Hıristiyanlardan farklı düşünmemekteydi. Onlar, genelde asılsız ve iftira türü efsanevi bilgileri kitaplarına almayı tercih etmişlerdi. Yahûdi kroniklerde İslâmiyet, başta Yahûdilik olmak üzere diğer dinî geleneklerin tahrif edilmiş şekliydi. Hz. Peygamber Yahûdi kökenli biri veya Hıristiyan kökenli bir kardinal olarak taktim edilmekte ve yakışıksız ifadelerle tanıtılmaktaydı.[53]

Kısaca ifade etmek gerekirse ortaçağ Batı dünyası İslâm ve Müslümanlar hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgiden yoksundu. Southern'in *Orta Çağda Batı'nın İslâm'a Bakışı* kitabındaki ifadesiyle bu dönem, bilim ve objektiflikten uzak cehâlet asrıydı.[54] Özetle belirtmek gerekirse ortaçağda İslâm ve Müslümanlar hakkında yazılanlar kendi kaynaklarına dayalı ve ilmî değil bütünüyle polemik türündeydi. Haçlı Savaşları da gerçekle hiçbir ilişkisi olmayan bu kışkırtmaların ürünüydü.[55]

---

52 Yuhanna ed-Dımaşkî'nin hayatı ve İslâm hakkındaki yaklaşımları ile ilgili bk. Taşpınar,"Doğunun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/2, sayı: 21, s. 23-54.

53 Arslantaş, *Yahûdilere Göre Hz. Muhammed*, s. 206-214.

54 Zakzûk, *Oryantalizm*, s. 12.

55 Kalın, *İslâm ve Batı*, s. 42, 72-73; Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, s. 96-97, 100-101, 106, 108-109, 112, 118-122; Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 428-429; Zakzuk, *a.g.e.*, s. 12.

3. Oryantalizmin Doğuşu

Fâtih Sultan Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethi ile Kanunî Sultan Süleyman (1526-1566) döneminde Avrupa'da gerçekleştirilen fetihler XV. ve XVI. yüzyıllarda Batı'nın İslâm dünyasına yönelik siyasî tehdit algısını artırmaktaydı. Ancak bu dönemde İspanyol Kardinal Segovialı John (ö. 1458) gibi bazı din adamları Müslüman dünyanın askerî ve siyasî manevralarla alt edilemeyeceğini söyleyerek, İslâm'ın teolojik argümanlarla önlenmesini önermekteydi. Onun bu yaklaşımı Avrupa'da kendi döneminde gerçekleştirilmese de özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hayata geçirilmeye başlamıştı. Zira genel olarak Doğu ve Uzak Doğu toplumlarını, özel olarak da İslâm tarihini konu edinen oryantalizmin ilk temelleri bu dönemde atılmaya başlanmıştı. Nitekim 1600'lü yıllarda Avrupa'da Arapça eserler basılmış, gramerler, sözlükler ve temel metinler neşredilmeye başlanmıştı. *İslam Ansiklopedisi*'nin ilk taslağı kabul edilen *Bibliothe'que Orientale*'ın ilk baskısı 1697 yılında yapılmıştı. XVII. yüzyılda Oxford Üniversitesi İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nün ilk başkanı olan İngiliz Edward Pococke (ö. 1691) *Specimen Historiae Arabum* adlı eserinde, İslâm dini, tarihi ve düşüncesi hakkında ulaşabildiği metinleri bir araya getirmişti. Onun takipçisi George Sale (ö. 1736) ise Kur'ân'ın ilk tam İngilizce tercümesini gerçekleştirmişti. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda temelleri atılan İslâmiyat çalışmaları, XIX. yüzyılda büyük bir patlama yaşadı. Bu dönemde Batı üniversitelerinde İslâmiyat kürsüleri kurulmakta[56], on binlerce kitap ve makale yazılmakta, birçok dergi yayımlanmakta[57], master ve doktora tezleri yapılmaktaydı.[58]

Silvestre de Sacy (ö. 1838), Karl Pfander (ö. 1865), E. W. Lane (ö. 1876), Ernest Renan (ö. 1892) ve William Muir (ö. 1905) XIX. yüzyılda oryantalizmin temellerini atan oryantalistlerdir. XX. yüzyıl ise oryantalizmin güçlendiği ve muazzam bir İslâm literatürü meydana getirdiği bir dönem olmuştur. Nitekim 1800-1950 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da İslâm hakkında 60 binin üzerinde yayın yapıldığı tahmin edilmektedir.[59] Ignaz Goldziher (ö. 1921), Snouck Hurgronje (ö. 1936), David Samuel Margoliouth (ö. 1940), Duncan Black Macdonald (ö. 1943), Louis Massignon (ö. 1962), Joseph Schacht (ö.

56 Misal olarak Fransa'da kurulan kürsüler için bk. Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, I, 138-141.

57 Misal olarak Fransa'da neşredilen dergiler için bk. Akîkî, *a.g.e.*, I, 146-151.

58 Kalın, *İslâm ve Batı*, s. 93-94, 116-117; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 51-52, 61-62, 69.

59 Said, *Oryantalizm*, s. 279-280.

1969), Henry Corbin (ö. 1978) ve Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) gibi isimler klasik oryantalizmi yeni ufuklara taşımış ve modern akademik İslâm araştırmalarının temellerini atmışlardır. Nitekim bu dönemde oryantalistler, Vâkıdî'nin *Megâzî*'si, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Taberî ve İbnü'l-Esîr'in *Târih*'leri, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı, İbn Hacer'in *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, Firdevsî'nin *Şehnâme*'si gibi klasik eserleri yayımlamışlardı.[60] Bu dönemde İslâm tarihi, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf konularında birçok eser kaleme almışlardır.

Oryantalistler, İslâm araştırmalarında dinî (hıristiyanlaştırma), ilmî, ticârî, siyasî ve sömürgecilik gibi farklı amaçlar taşımaktaydı.[61] Cambridge Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun Arap dili kürsüsü kurucusunun, "Asıl amacımız Doğu ülkeleriyle olan ticaretimiz aracılığıyla krala ve devlete yararlı bir hizmet sunmak, kilisenin sınırlarını genişletmek ve şu anda karanlıklar içinde yaşayan insanları Hıristiyanlığa davet etmek suretiyle Allah'ın şanını yüceltmektir"[62] şeklindeki ifadeleri, oryantalizmin dinî ve ticarî amaçlarına işaret etmekteydi. Önde gelen oryantalistlerin aynı zamanda sömürge hükümetlerinin verdiği görevleri üstlenmeleri onların araştırmalarını siyasî amaçlarla da yaptıklarını göstermekteydi. Nitekim Hollandalı şarkiyatçı Snouck Hurgronje 1889'da Hollanda sömürge hükümetinin hizmetinde çalışmak üzere Endonezya'ya gitmişti. Napolyon Mısır'ı işgal ederken de yanında çok sayıda oryantalist bulunmaktaydı. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ettiğinde, Cezayirliler'e hitaben yazılan bildiriyi Arapça'ya tercüme eden ünlü oryantalist Silvestre de Sacy (ö. 1838) idi.[63] Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Goldziher, Yakındoğu gezisine Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına çıkmış, seyahati süresince Macar İlimler Akademisi Kütüphanesi için Arapça yazma

60 Zakzûk, *Oryantalizm*, s. 55-56.

61 Cuha, *ed-Dirâsâtü'l-arabiyye*, s. 19-23.

62 Said, *a.g.e.*, s. 280-306, 365-366. Oryantalistlerin siyasî amaçlı çalışmaları ve sömürgeciliğe katkıları hakkında ayrıca bk. Taşcı, "C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *AÜİFD* 47 (2006), sayı 2, s. 143-164; Görmez "Klasik Oryantalizmi Hadîs Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* III (2000), sayı 1, s. 11-31; Polat, *Metin Tenkidi*, s. 124-126.

63 Göksoy, "Snouck-Hurgronje, Christian", *DİA*, XXXVII, 340; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 90-91, 103, 126; a. mlf., "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 436; Zakzûk, *Oryantalizm*, s. 33-38.

ve basılı kitaplar toplamıştı. Ayrıca o, 1910'da Macar Krallığı saray müşaviri olmuştu.[64] Onun takipçilerinden ünlü oryantalist Joseph Schacht İngiliz Enformasyon Bakanlığı adına Doğu uzmanı olarak çalışmıştı.[65] Bu durum onların İslâm'ı doğru anlamalarının önündeki önemli engellerden biriydi. Dolayısıyla aralarında objektif olanlar bulunmakla birlikte[66] oryantalistler genellikle İslâm'ın "orijinal" bir nitelik arz etmediğini, dinî temellerinin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Arap paganizmine; kültürel başarılarının ise İslâm öncesi Yunan, Hint ve Çin medeniyetlerine ait olduğunu ileri sürmekteydi. Bu durum oryantalistlerin İslâm ve Müslümanlar hakkındaki araştırmalarının Ortaçağ Batı dünyasının İslâm algısını değiştirmediğini, aksine pekiştirdiğini göstermektedir.[67]

4. Oryantalistik Hadis Araştırmalarının Tarihsel / Kültürel Arka Planı

Herhangi bir araştırmacının yaptığı araştırmada içinde bulunduğu kültürel ortamdan etkilenmemesi düşünülemez. Özellikle araştırma yaptığı konuyla ilgili kendi tarihsel ve kültürel arka planının etkisinden bütünüyle kurtulması beklenemez. Genel olarak İslâm özellikle hadis hakkında araştırma yapan oryantalistler de kendi tarihsel ve kültürel arka planlarından etkilenmişlerdir. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren tenkit ilminin gelişmesiyle Kitâb-ı Mukaddes ile ilgili çalışmaların oryantalistlerin hadis hakkındaki anlayış ve çalışmalarında önemli ölçüde etkili olduğu görülmektedir. Bu sebeple aşağıda önce Batı'da Kutsal Metinler hakkındaki gelişme ve yaklaşımlar ele alınacak, daha sonra oryantalistlerin hadisle ilgili görüşlerine yer verilecektir.

Oryantalizmin geliştiği çağdaş dönemde Yahudî ve Hıristiyan kutsal kitaplarının vahiy kaynaklı olup olmadığı hususu ciddi şekilde tartışma konusu olmuştu. Ortodokslar dışında modern Yahudi mezhepleri, Kutsal Kitabı araştırma konusu yapmış ve tenkit etmişlerdi. Liberal ve Reformist eğilimli mezhepler, kutsal kitabın Tanrı'nın yazdırmış olduğu bir kitap değil, çağlara ve şartlara göre değişen, ilahî unsurlar yanında beşerî unsurları da ihtiva eden bir kitap koleksiyonu olduğunu ileri sürmüşlerdi. Tora'da Allah kelâmı

64 Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadîse Yaklaşımına Etkisi" (*Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* içinde), s. 17-19.

65 Bedir, "Schacht Joseph", *DİA*, XXXVI, 224.

66 Zakzûk, *a.g.e.*, s. 22-24.

67 Zakzûk, *a.g.e.*, s. 66; Kalın, *İslâm ve Batı*, s. 118-119; Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 106-110.

bulunduğu ancak detaylardaki emir ve deyimlerin lafzı itibariyle Allah kelâmı olmadığı, Tora'nın İsrailoğulları'nın gerçeği ve kurtuluş yolunu bulma konusundaki ortak çabalarının bir ürünü olduğu anlayışları söz konusuydu. Kutsal Kitap, Yahudi halkının Tanrı'ya inanmasıyla ilgili tecrübenin kaynağıydı. Reformistler, Kutsal Kitab'ı eleştirerek Tora'daki yaratılış ile ilgili hikayelerin insan aklına ve modern bilime aykırı olduğunu iddia etmekte ve eleştirmekteydi. Liberal Yahudiler, vahyin devam eden bir sürece sahip olduğunu iddia etmekteydi. Liberal Yahudiler için Kutsal Kitap, İsa'dan yüzyıllar önce yaşamış İbranî yazarların, şairlerin ve dinî liderlerin öğretilerini, felsefesini, tarihini ve dramlarını içermekteydi. Başka bir ifadeyle Kutsal Kitap, Yahudi etik, manevî fikirler ve hayatın gelişimine bir tanıklıktı. Onlara göre Tora[68] ve Tanah'daki[69] farklılıkların ve çelişkilerin sebebi de bundan başkası değildi.[70] Netice itibariyle yapılan tarihî çalışmalar ve ilmî veriler Tevrat'ın muayyen bir dönemde ve bir tek kişi tarafından değil, farklı dönemlerde çeşitli yazarlar tarafından kaleme alındığını, düzeltme, değiştirme ve ilâveler yapıldığını, bu haliyle derleme bir kitap olduğunu, Yahudi geleneğinin kabul ettiği bir tek kişiye yani Hz. Mûsâ'ya nisbet edilemeyeceğini ortaya koymaktaydı. Kutsal metinlerde, yazarlarının rolü ve tasarruflarının bulunduğu, inananları tarafından da kabul edilmekteydi. Dolayısıyla Kutsal Kitabın belli şahıslara ait oluşuyla ilgili dinî gelenekler de geçerliliğini yitirmişti.[71]

Hıristiyanlara göre ise Tanrı, İsa ile bedenleşerek kendisini açıklamış ve böylece insanlara mesajını iletmişti. Kutsal Kitap, İncil yazarları tarafından kaleme alınmış ancak Tanrı, yazarların yaptığı işin sorumluluğunu üstüne almıştı. Bugünkü İnciller farklı kişilerce, muhtelif yer ve zamanlarda, çeşitli cemâatlere hitaben yazılmıştı. Dolayısıyla Kutsal metinler hem vahiy hem de tarihsel süreçte meydana gelen kişisel ve toplumsal tecrübeleri ihtiva etmekteydi. Kutsal metinlerde tarih ve muhteva bakımından birbirini tutmayan yazılı metinler ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine önce İznik Konsili'nde (325) daha sonra Trent Konsili'nde (1546) söz konusu kitaplar elemeye tabi tutulmuş, sahîh kabul edilenler seçilip karara bağlanmış ve böylece kanonik

68 Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye'den oluşan Eski Ahit'in ilk beş kitabı Tora olarak isimlendirilmektedir (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 371).

69 Yahudilerin Eski Ahit anlamında kullandıkları isimdir (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 358).

70 Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı*, s. 78-83.

71 Harman, "Ahd-i Atîk", *DİA*, I, 501.

(muteber) kitap listesi belirlenmişti.[72] XVIII. yüzyıldan itibaren filolojinin ve tarihî bilgilerin gelişmesi, ilmî araştırma ve keşiflerle birlikte tenkit ilminin Kitâb-ı Mukaddes'e uygulanması sonucunda tarihî gerçeklerle bağdaşmayan ifadeler, ilmî araştırma sonuçlarına ters düşen bilgiler, dil ve üslûptaki farklılıklar, Kitâb-ı Mukaddes'in bütününün aynı kutsal ruhun ilhamıyla Tanrı tarafından yazdırılan bir kitap olduğu inancını sarsmış, Kutsal metin yazarlarının eserlerine kendi damgalarını vurdukları kabul edilmişti. Tanrı kutsal metinlerin biricik yazarı değildi; söz konusu metinlerde yazarların da rolü vardı ve kutsal yazılar, temel yapı ve şekil açısından onların eseriydi. Dolayısıyla Kutsal metin yazarlarının karakterleri, hangi şartlarda ve ortamda, hangi sebeplerle ve kimin için yazıldıkları bilinmediği takdirde onları anlamanın mümkün olmayacağı kabul edilmekteydi.[73]

Görüldüğü gibi gerek Yahudiler gerekse Hıristiyanlara göre Kitâb-ı Mukaddes başlangıçta yazılmamış, daha sonra yazarlar tarafından kaleme alınmıştı. Ayrıca vahiy devam eden bir süreçti. Dolayısıyla kutsal metinler sadece ilahî değil beşerî unsurlar da ihtiva etmekteydi. Araştırmacılara düşen görev ise kutsal metinlerin hangi yazarlar tarafından ne zaman yazıldığını başka bir ifadeyle yazıldığı tarihi ve yazarını tespit etmekti. Böylece yazarların kendilerine has üsluplarından hareketle Kitâb-ı Mukaddes metinlerindeki beşerî katkılar ortaya çıkarılacaktı. Nitekim önde gelen oryantalistlerden Julius Wellhausen (ö. 1918), Kitâb-ı Mukaddes'teki her kitabın, müellifinin eğilimini belirlediğini ve bu yüzden telif edildiği dönemin tarih kaynağı olarak değerlendirileceğini ifade etmekteydi.[74]

Kutsal metinlerin önemli kaynağının metin yazarları olduğunu ve Kutsal metinlerin hem vahiy hem de tarihsel süreçte meydana gelen kişisel ve toplumsal tecrübeleri ihtiva ettiğini düşünen oryantalistlere göre Kur'ân da vahiy kaynaklı değildi. Oryantalistler tarafından onun kaynağı hakkında Peygamber'in kendisi, Yahudi ve Hıristiyanların Mukaddes kitapları, cahiliyye dönemindeki Hanifler, Sabiîler, İmruülkays veya Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi Arap şairleri olduğu yönünde görüşler ileri sürülmekteydi[75]

72 Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı*, s. 89-91; Harman, "İncil", *DİA*, XXII, 272.

73 Harman, "Ahd-i Cedîd", *DİA*, I, 507.

74 Dere, *Oryantalistlerin Hadîs'e Yaklaşımları*, s. 18-19.

75 Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler* (Çevirenin girişi), s. 19; Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, s. 80-86; Hatib, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, s. 232-270, 298-304.

5. Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları

Batı'da özellikle son iki yüzyılda hadis tarihi, hadis usûlü, hadis literatürü konularında birçok çalışma yapılmış, kitap ve makale yazılmıştır.[76] Reinhart Dozy (ö. 1883), Alois Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Leone Caetani (ö. 1935), Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Snouck Hurgronje (ö. 1936), Arthur John Arbery (ö. 1969), Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) gibi oryantalistler hadisle ilgili eserler neşretmiş ve hadis hakkında makaleler yazmışlardır. Ancak hadis alanında çalışan oryantalistleri en çok etkileyen, Batı'daki hadis çalışmalarının belirleyicisi olan üç önemli kişi bulunmaktadır. Bunların başında kendisini samimi ve katı bir Yahudi olarak niteleyen, çalışmalarına yahudiliğin İslâm'a tesiri ve Ortaçağ'da İslâmiyet-Yahudilik ilişkisi konularını okuyarak başlayan, Kitâb-ı Mukaddes'in XIII. Yüzyılda Arapça yazılmış bir tefsiri üzerine doktora yapan ve Şark kültürünün Yahudi kökenlerini konu edinen bir yazısıyla Macar Akademisi'ne takdim edilen Ignaz Goldziher'dir. Onun Batı'daki İslâmî incelemelerin kurucusu ve Batı'daki İslâm araştırmacılarının mânevi babası ve tartışılmaz üstadı olduğu kabul edilmektedir.[77] Goldziher'in hadis alanındaki en tanınmış eseri *Muhammedanische Studien* adlı kitabıdır. İki cilt olan eserin ikinci cildi hadise ayrılmıştır. Bu ciltte hadis ve sünnet, İslâm'da fırka kavgaları ve hadis, hadis uydurmalarına karşı tepki, tehzîb-i ahlâk ve "eğlence vasıtası" olarak hadis, hadislerin yazı ile tesbiti, hadis literatürü, hadis ve Yeni Ahid, hadis literatüründe kadınlar gibi hadisle ilgili konular yer almaktadır. Goldziher'in hadise yaklaşımı hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmı da bu eserinde yer almaktadır. Eser, hadis alanında Batı ilim dünyasında uzun süre başlıca kaynak olma özelliğini korumuştur.[78]

---

76 Batı'da yapılan hadîs çalışmalarının bir kısmı için bk. Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 66-255.

77 Nitekim Juynboll, hadîs alanında J. Fück'ün birkaç yazısı dışında Batı'da Goldziher'in ulaştığı sonuçlardan temel olarak farklı sonuçlara varan bir çalışma yapılmadığını ifade etmektedir (Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 18).

78 Goldziher'in hayatı ve söz konusu eserinin baskıları ile farklı dillere tercümeleri için bk. Hatiboğlu, M. Said, "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 102-104. Hatiboğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadîse Yaklaşımına Etkisi" (*Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* içinde), s. 25-27; Yücel, Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi, s. 34-35.

Goldziher'den sonra onun ayarında bir hadis araştırmacısı olarak kabul edilen[79] ve hadis alanında etkili olan ikinci önemli oryantalist Joseph Schacht'tır. Katolik bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Schacht, doktorasını Hassâf'ın *Kitâbü'l-Hiyel*'i hakkında yapmış, 1922'de Yeni Ahid üzerine yazdığı bir makale ile üniversite ödülü almıştır. Hadisle ilgili Goldziher'in takipçisi olan Schacht, Batı'da özellikle İslâm hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan etkili bir oryantalisttir. Onun şaheseri olarak kabul edilen *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli eseri İslâm hukuku ve hadisle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir.[80]

Hadis alanındaki görüşleriyle tanınan üçüncü önde gelen oryantalist Hollandalı Gautier Herald A. Juynboll'dur. O, Schacht'ın özellikle isnad ile ilgili ilk defa ortaya attığı *müşterek râvi* (common link) teorisini geliştirmiş ve önemli bir takipçisi olmuştur. Dolayısıyla Juynboll, kendisinden önceki söz konusu iki oryantalisti takip etmekle birlikte, hadis alanında daha çok isnad konusunda yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Hadisle ilgili birçok eseri ve makalesi bulunan[81] Juynboll'un doktora tezi *The Authenticity of the Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt*[82] adlı çalışmasıdır. *Muslim Tradition*[83] isimli eseri de hadis alanındaki önemli bir çalışmasıdır.

Goldziher, Schacht ve Juynboll Batı'daki hadis çalışmalarında kendilerine en çok müracaat edilen, dolayısıyla da oryantalistik hadis araştırmalarının belirleyicisi olan oryantalistlerdir. Bu sebeple aşağıda oryantalistlerin hadis anlayışı söz konusu üç müsteşrik çerçevesinde ve özellikle Harald Motzki ile Herbert Berg'in Batı'daki hadis araştırmalarını değerlendirmelerinden istifade edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Hadislerin Hz. Peygamber ile İlişkisi

Yukarıda işaret edildiği üzere oryantalistlere göre Kitâb-ı Mukaddes, tarihî süreç içerisinde Tora ve İncil yazarlarının katkılarıyla tamamlanmış metinlerden oluşur. Onlara göre Kur'ân da farklı kaynaklardan derlenmiş bir kitaptır. Kutsal

79 A'zamî, *Dirâsât*, I, 61.

80 Schacht'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Bedir, "Schacht Joseph", *DİA*, XXXVI, 223-226.

81 Juynboll'un kitap ve makalelerinin listesi için bk. Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", s. 47-48; Ertürk, "Son Dönem Oryantalist Anlayışın Modern Çehresi", s. 23-24.

82 1969 yılında Leiden'da yayımlanan eser, Salih Özer tarafından *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları* ismiyle tercüme edilmiştir (Ankara 2000).

83 1983 yılında Cambridge'de yayımlanan eser, Salih Özer tarafından *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşası* ismiyle tercüme edilmiştir (Ankara 2002).

kitapların tarihi süreçte tamamlandığını düşünen oryantalistlere göre hadislerin de Hz. Peygamber ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Özellikle ilk dönem oryantalistlerinin hadisleri ifade etmek üzere kullandıkları *tradition* (gelenek) kelimesi de bu durumu teyit etmektedir. Zira söz konusu kelime Hıristiyanlık açısından önemli ve belirleyici bir kavramdır. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in yanında özellikle Katolik kilisesinde geleneğin (*tradition*) önemli bir yeri vardır. "Dinî konularla ilgili olup Kitâb-ı Mukaddes'te bulunmayan bilginin nakledilmesi" anlamında *tradition* (gelenek), doktrinle ilgili gerçeğin kriteridir. Hıristiyanlık'ta gelenek, Mesih hakkındaki bilgilerle bunların teolojik açıdan önemi ve Hıristiyan hayatı için kullanımını içeren apostolik (havârilere ait öğreti) olarak nitelendirilir. Kutsal kitap bir geleneğin sonucu meydana gelmiştir. Katolik inancında menşelerine göre ilâhî, apostolik ve kiliseye ait olmak üzere üç çeşit *tradition* (gelenek) söz konusudur. Tanrı veya Mesih ilâhî geleneği başlatmıştır. Ruhulkudüs'ün ilhamı altında havâriler apostolik geleneği, havârîler sonrası kilise de kilise geleneğini oluşturmuştur. Hıristiyanlara göre gelenek, kilise babalarının inançlarından konsil kararlarına kadar geniş bir çerçeveyi ifade eder ve dogmanın kaynağıdır.[84]

Başta Goldziher olmak üzere önde gelen oryantalistlere göre İslâmiyet de Hz. Peygamber zamanında tebliğ edilerek tamamlanmış bir din değildir. Ona göre Hz. Peygamber'in tebliğiyle başlayan İslâmiyet onun vefatından sonra uzun bir süre içinde tamamlanabilmiştir.[85] Dolayısıyla hadisler Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin tamamlanması amacıyla ortaya atılan görüşlerin ona nispet edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Oryantalistlerin hadislerle ilgili araştırmalarında *tradition* (gelenek)[86], *living tradition* (yaşayan gelenek), *putting into circulation* (tedavüle sokmak), *progressing of growth* (gelişim süreci), *growth of traditions* (hadislerin çoğalması), *originating* (ortaya çıkmak), *appearing later* (sonradan ortaya çıkmak), *dating of traditions* (hadislerin tarihlendirilmesi) gibi ifadeleri sık sık kullanmaları da bu durumu teyit etmektedir. Zira söz konusu ifadeler belirli bir döneme değil gelişim sürecine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla oryantalistlere göre "traditions" diye ifade edilen hadisler Müslümanların zaman içerisinde geliştirdikleri geleneklerini ifade etmekte ve Hz. Peygamber ile bir ilişkisi

84 Aydın, "Hıristiyanlık", *DİA*, XVII, 341, 345.

85 Görgün, "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 107.

86 Ahmed Naim söz konusu kelimenin kilise ile ilgili bir kavram olduğuna dikkat çekmektedir. O, kelimenin uzun süre nakledile gelen ve kaynağı belli olmayan anonim bilgiler hakkında kullanıldığını ve râvileri bilindiği için hadislerle ilgili kullanımının isabetli olmayacağını ifade etmektedir (Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 85-86).

bulunmamaktadır. Söz konusu ifadenin oryantalist araştırmalarda merkezî bir konumda olması, özellikle dinlerinde geleneğin önemli bir yeri olduğu Batılılar tarafından, hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmasına da sebep olmuştur.

Goldziher hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisinin bulunmadığını açıkça ifade etmiştir. Ona göre İslâm kaynaklarında hadis olarak söz konusu edilen metinlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi bulunmamaktadır. Kaynaklarda hadis olarak zikredilen bilgiler Müslümanlar arasındaki siyasî çatışmalar ve fırka ihtilaflarında, tarafların kendi görüşlerini Peygamber'in otoritesiyle destekleme teşebbüslerinin başka bir ifadeyle İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, içtimaî, iktisadî birçok faktörün sonucudur.[87]

Schacht'a göre de hadislerin Hz. Peygamber'in mirasıyla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Hadisler peygamber ve ashâbından gelmemektedir. Hukukî hadislerin önemli bir kısmı hicrî ikinci asrın ortalarına doğru ortaya çıkmıştır.[88] Klasik eserlerdeki hadislerin büyük çoğunluğu ise Şâfiî'den sonraki bir zamanda tedâvüle çıkarılmıştır.[89] Zira Şâfiî'den önceki klasik hukuk ekollerine göre sünnet, onların *yaşayan geleneğini* (living tradition) teşkil eden, toplumun ideal geleneksel uygulamalarıydı. Onlar sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle Peygamber'in hadislerini aynı seviyede kabul etmekteydi. Bu sebeple Şâfiî'den önceki iki nesilde sahâbe ve tâbiîne atıf, onları esas alma kural; Peygamber hadislerini delil olarak kullanma istisna idi. Aynı durum mevkûf ve maktûlar için de söz konusudur. Önce maktûlar esas iken daha sonra mevkûflar esas olmuştur. Dolayısıyla maktûlar önce, mevkûflar ise daha sonra ortaya çıkarılmıştır.[90] Şâfiî ise, sünnetin Peygamber'le ilgili olmasını zorunlu görmeyen önceki âlimlerin aksine sünneti Peygamber'in örnek davranışı olarak tanımlayan ilk hukukçuydu. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre, sahâbe ve tâbiînin görüşleri yardımcı delil kabul edilse de sadece Peygamber'in davranışları otorite

87 Goldziher, *Muslim Studies*, II. 19; Schacht, *Origins*, s. 4; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları*, s. 9; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 9-12.

88 Schacht, *a.g.e.*, s. 140-141; Juynboll, *a.g.e.*, s. 10. Schacht'a göre bizzat Peygamber'den gelen sünnetler hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru muhaddisler tarafından piyasaya sürülmüştür (Schacht, *Origins*, s. 138; a. mlf., *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 45).

89 Schacht, *Origins*, s. 4-5. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları*, s. 10; Berg, *a.g.e.*, s. 13-14.

90 Schacht, *Origins*, s. 3, 33, 72-73, 80; a. mlf., *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 40-41; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları*, s. 10; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 13.

olmalıydı.[91] Görüldüğü üzere Schacht, Şâfiî'den önce hicrî ikinci asır âlimlerinin, sahâbe, tâbiîn ve kendi görüşleri ile toplumun örfünü yaşayan gelenek kabul edip esas aldıklarını ve Peygamber'in hadislerine istisnaî olarak müracaat ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre Peygamber hadislerinin önem ve otorite kazanması Şâfiî ile birlikte gerçekleşmiştir. Bu sebeple de hadislerin büyük çoğunluğu Şâfiî'den sonraki dönemde ortaya çıkmıştır.

Hadislerin önemli bir kısmının uydurma olduğuna ilk dikkat çeken oryantalistin Sprenger olduğunu ifade eden Juynboll, konuyla ilgili Goldziher ve Schacht'ın görüşlerini naklederek onlara katıldığını belirtmektedir. Nitekim o, Goldziher'in, "Hemen hemen hiçbir hadisin, Peygamber'in gerçek sözü veya O'nun davranışının güvenilir bir tasviri olduğu ispatlanamaz. Hadis literatürünün İslâm'ın ilk iki yüzyıldaki dinsel, tarihsel ve sosyal gelişiminin bir sonucu olarak mütâlaa edilmesi gerekir" açıklamasını naklettikten sonra onun bu görüşünün ilim dünyasını ikna ettiğini ifade etmektedir. O, Schacht'ın *Origins* adlı eserine hayranlığını dile getirmekte[92] ve Goldziher'in hadisle ilgili temel anlayışını Schacht'ın geliştirdiğini belirtmektedir. Ayrıca onun da hadislerin hicrî ikinci asırdaki mezhepler tarafından uydurulup yaygınlaştırıldığı şeklindeki görüşünü kaydeder.[93]

Netice itibariyle Juynboll'un ifadesiyle Goldziher ve Schacht'ın bulguları, hadis literatürünün büyük kısmının, onun sözde kaynaklarına (Peygamber, sahâbe veya daha sonrakilere bile) atfının sahîh olmadığını ortaya koymaktadır.[94]

b. Hadislerin Ortaya Çıkış Tarihini Tespit

Hadisler ilk asırlardaki fıkhî ve itikâdî görüşlere otorite kazandırmak amacıyla Müslümanlar tarafından Peygamber'e nisbet edildiğine göre, yapılması gereken bunların ne zaman ve kim tarafından ortaya atıldığını ve Peygamber'e nisbet edildiğini tespit etmektir. Bu amaçla yapılan faaliyet *dating of traditions* kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavramın Türkçe'ye "hadislerin tarihlendirilmesi" şeklinde tercümesi isabetli gözükmemektedir. Zira bunun Müslümanlar tarafından "Hz. Peygamber'in hadisi hangi tarihte söylediği" şeklinde anlaşılması mümkündür. Halbuki yukarıda da ifade edildiği gibi bu kavramı kullanan oryantalistlere göre hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu

91 Schacht, *Origins*, s. 2-3.

92 Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

93 Juynboll, *Modern Mısır'da Hadîs Tartışmaları*, s. 9-10. Schacht'ın sözü edilen iddiası için bk. Schacht, *Origins*, s. 140-141.

94 Junboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

kavramı oryantalistlerin kasıtları dikkate alınarak "hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit etmek" şeklinde tercüme etmek daha isabetlidir. Zira oryantalistler, aşağıda zikredilecek yöntemlerle, hadislerin nerede, ne zaman ve kim tarafından ortaya çıkarıldığını araştırmayı amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla "hadislerin tarihlendirilmesi" kavramıyla kastedilenin bu olduğu hatırdan uzak tutulmamalıdır.

Hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit etmek amacıyla kullanılan yöntemler Batıdaki dinler tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes alanında uygulanan metotlardan istifade edilerek geliştirilmiştir. Başka bir ifadeyle Batıdaki hadislerin ortaya çıkış tarihini belirleme faaliyetinin tarihî arka planında dinler tarihi ve Kitâb-ı Mukaddes alanında uygulanan metotlar bulunmaktaydı. Zira İslâm ile ilgili çalışmalar başlangıçta birçok üniversitede yalnız İbrânîce ve Kitâb-ı Mukaddes incelemelerinin bir kolu durumundaydı. Daha sonra filologların ve kutsal kitaplar üzerinde çalışan uzmanların incelemeleri bağımsız bir İslâmiyat araştırmaları geleneğinin doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır.[95] Söz gelimi oryantalistlerin hadislerle ilgili "kısa olan metin önceki, tam olan metin ise sonraki tarihlidir" prensibi de bunlardan biridir. Nitekim Alman bilim adamı Johann Jakob Griesbach'ın (ö. 1812) Kitâb-ı Mukaddes'in metin tenkidiyle ilgili tespit ettiği 15 kuraldan en önemlisi "metin farklılıkları konusunda kısa olanın tercih edileceği" prensibiydi.[96] Goldziher de hadislere uyguladığı tarihî tenkit yöntemini Yahudî dinî kaynaklarına bu yöntemi tatbik eden hocası Abraham Geiger'den (ö. 1874) almış;[97] Yahudi geleneği, efsane araştırmaları, dinler tarihi çalışmaları ve tarihî-filolojik metottan istifade etmiştir.[98]

ba. Yöntemleri

Oryantalistler, hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit etmek amacıyla "metin esaslı", "kaynak esaslı", "isnad esaslı", "metin ve isnad esaslı"[99] ve "diğer kriterler esaslı" olmak üzere farklı yöntemler kullanmaktadırlar.[100] Özellikle sözü

95 Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 432.

96 Polat, *Metin Tenkidi*, s. 73-74. Ayrıca bk. *a. g. e.*, s. 261.

97 Dere, *Oryantalistlerin Hadîse Yaklaşımları*, s. 39-40. Goldziher'in Kitâb-ı mukaddes tetkiklerinde kullanılan form analiz yönteminden yararlandığına dair bk. Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 132.

98 Görgün, "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 106.

99 H.Kramers, Gregor Schoeler ve Motzki gibi oryantalistler tarafından kullanılmaktadır. Konuyla ilgi bilgi için bk. Kızıl, *Oryantalistlerin Hadîslerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 59-68; Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadîsi Tarihlendirme Metotları", s. 113-114.

100 Oryantalistlerin kullandığı yöntemler hakkında bk. Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 131-143.

edilen üç oryantalist bunlardan "metin esaslı", "isnad esaslı" ve "kaynak esaslı" olmak üzere üç farklı yöntem kullanmışlardır. Aşağıda bu yöntemler ele alınıp anahatlarıyla bunların değerlendirmeleri yapılacaktır.

baa. Metin Esaslı Yöntem

Hadislerin ortaya çıkış tarihini belirlemede metni esas alan yaklaşımın önde gelen temsilcisi Goldziher'dir. İsnadların önemli ölçüde uydurma olduğuna inanması onu metni esas almaya yönlendirmiştir. Batılı araştırmacıların metni esas almalarının bir başka sebebi de râviler hakkındaki otobiyografilerin Müslümanlar tarafından hazırlanmasıydı. Zira onlara göre bu kaynakları esas alarak isnad zincirinin güvenilirliğini tespit etmek imkansızdı.[101] Goldziher, İslâm toplumunun ilk yüzyıllardaki sosyo-politik gelişiminin veya çatışmaların yansıması olarak gördüğü hadisleri, bu kurguya göre ait oldukları tarihsel kesite yerleştirmekte ve buna göre açıklamaktadır. O, Hz. Ali taraftarları-Emevîler, Emevîler-Abbâsîler gibi siyasî ve ehl-i hadis-ehl-i re'y gibi ilmî gruplaşmalar arasındaki tartışmaları hadislerin ortaya çıkış tarihini belirlemede en temel ölçü olarak kabul etmiştir.[102]

Nitekim Goldziher'e göre, "*Mescid-i haram, benim mescidim (Mescid-i nebevî) ve Beytü'l-makdis olmak üzere üç mescid için seyahat yapılır*"[103] hadisi siyasî gayelerle uydurulmuştur. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705), Mekke'de hüküm süren Abdullah b. Zübeyr'in oraya gidecek Suriyeliler'den biat alabileceğini düşünerek hacca gitmeyi yasaklamıştır. Karşı bir tedbir olarak da haccı Kudüs'teki Kübbetü's-sahra'ya çevirmenin çarelerini aramış ve Kâbe etrafında yapılan tavafla Kudüs'ün mukaddes mekânında yapılacak tavafın şer'an aynı derecede makbul sayılabileceğine dair bir karar çıkarmıştır. Zührî de bir hadis uydurarak siyasî sebeplerin gerektirdiği bu reformu haklı çıkarma görevini üstlenmiştir. Bu hadise göre haccın Mekke, Medine ve Kudüs'te olmak üzere makbul olduğu üç mescid vardır.[104]

O, siyasî, itikadî veya ilmî herhangi bir grubu doğrudan veya dolaylı olarak övme ya da görüşlerini destekleme ihtimali bulunan her hadisin, söz konusu grup tarafından ortaya atıldığını ileri sürmektedir. Ona göre herhangi bir grubu doğrudan veya dolaylı olarak yeren ya da görüşlerine aykırı olma ihtimali bulunan hadis ise karşı grup tarafından tedavüle sokulmuştur. Bu ikinci grup hadisler *karşı hadis: counter-hadith* olarak isimlendirilmektedir.[105]

101 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 152-153.

102 Goldziher, *Muslim Studies*, II. 19, 43-44, 46-47.

103 Buhârî, "Savm", 67; "Sayd", 26; Müslim, "Hac", 415, 511, 512; Nesâî, "Mesâcid", 10.

104 Goldziher, *Muslim Studies*, II. 44-45.

105 Goldziher, *a.g.e.*, II. 104.

Goldziher'e göre Abbâsiler döneminde sünnete uyma anlayışının ön plana çıkması ve ahkâm hadislerine duyulan ihtiyaç da hadislerin artışının önemli sebeplerinden biri olmuştur.[106] Fıkhî konularda hadisleri esas alma arzusu, ihtiyaçlarını karşılayan hadis bulamadıklarında ehl-i hadisi hadis uydurmaya yöneltmiştir. Ehl-i re'y ise aklı tercih ettiği için bu konuda daha dürüst davranmıştır.[107] Schacht'a göre de başlangıçta Medineli ve Iraklı eski hukuk ekolleri Peygamber devrine kadar vardığı ileri sürülen hadislerin temsil ettiği tedirgin edici unsura karşı güçlü bir direniş göstermişlerdi. Ancak sonunda hadisçiler hedeflerine ulaşmış ve daha önce re'y olarak zikredilenler hadis şekline sokulmuştu.[108]

Goldziher'e göre hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisi,[109] hadislerin güvenilir olmadığını düşünen ve onları delil olarak kullanmak istemeyen ehl-i re'y; hadislerin yazılmasına izin veren[110] hadisleri ise, hadislerin güvenilir olduğunu ve delil olarak kullanılması gerektiğini ileri süren ehl-i hadis ortaya atmıştır.[111]

Metnin uzun olması ve amacı daha kesin ifade etmesi de hadislerin ortaya çıktığı tarihi belirlemede metin esaslı ölçülerden biri olarak kullanılmaktadır. Bu anlayışa göre metin bakımından kısa olanlar önce, uzunlar ise daha sonra ortaya atılmıştır.[112]

---

106 Goldziher, *a.g.e.*, II. 76-77.

107 Goldziher, *a.g.e.*, II. 78, 81.

108 Schacht, *Origins*, s. 57; a. mlf., *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 46, 49-50.

109 Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber, "Benden, Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa onu imha etsin" buyurarak hadîslerin yazılmasını yasaklamıştı (Müslim, Zühd, 72). Hadîslerin yazılmasını yasaklayan rivâyetler ve değerlendirilmesi için bk. Yücel, "Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", s. 93-100.

110 Abdullah b. Amr Resûlullah'tan (s.a.) duyduğu her şeyi ezberlemek amacıyla yazmaktaydı. Bazı sahâbîler ise "Resûlullah da bir insandır, bazan neşeli, bazan da öfkeli hali olur" diyerek buna karşı çıkmaları üzerine o durumu Hz. Peygamber'e arzettiğinde Resûlullah "*Yazmaya devam et*" şeklinde ona izin vermişti. Abdullah'ın "Neşeli ve öfkeli olduğunuz hallerde söylediklerinizin hepsini yazayım mı?" diye sorması üzerine de Resûlullah "*Evet, rıza ve gazab halinde söylediklerimi de yaz*" dedikten sonra, eliyle mübarek ağızlarına işaret ederek "*Çünkü buradan yalnız hak söz çıkar*" buyurarak hadîslerin yazılmasına izin vermişti (*Müsned*, II, 162, 192, 207, 215; Dârimî, Mukaddime, 43; Ebû Dâvûd, İlim, 3).Hadîslerin yazılmasına izin veren rivâyetler ve değerlendirilmesi için bk. Yücel, "Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", s. 100-108.

111 Goldziher, *Muslim Studies*, II. 184-185.

112 Schacht, *Origins*, s. 156.

Sonuç itibariyle Goldziher'in yaklaşımına göre hadisler İslâm toplumundaki farklı gruplar tarafından karşılıklı olarak ortaya çıkarılmışlardır.[113] Goldziher'in takipçisi Schacht da aynı yöntemi kullanmıştır. Böylece onlar değişik görüşleri desteklemek için kullanılan hadisleri buna göre tarihsel bir çerçeveye yerleştirmişlerdir.[114]

baaa. Yöntemin Değerlendirilmesi

Kötü niyetli kimselerin kendi amaçları uğruna Hz. Peygamber'in otoritesini istismar ettiklerini tespit eden İslâm âlimlerinin mevzû rivâyetleri belirlemek amacıyla metni esas aldıkları bilinmektedir. Onlar da rivâyetlerin ilk dönemlerdeki itikadî, siyasî olay veya kişilerle ilgisini dikkate almışlar ve mezhepleri veya müntesiplerini öven veya yeren rivâyetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Hatta bu durumu hadisin uydurma olduğunun bir alâmeti olarak kabul etmişlerdir.[115] Ancak İslâm âlimleri hadislerin tamamının Hz. Peygamber ile bir ilişkisinin bulunmadığından ve özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asır âlimleri tarafından ortaya atıldığından söz etmemişlerdir. Dolayısıyla onlar metinlerden hareketle hadislerin ortaya atıldığı tarihi değil, her bir rivâyetin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını araştırmışlardır. Yukarıda görüldüğü gibi oryantalistler ise rivâyetleri Hz. Peygamber'le bir ilgisinin bulunmadığından hareketle onların ortaya çıktığı tarihi tespit amacıyla kullanmışlardır. Burada oryantalistlerin hadislerin ortaya çıktığı tarihi belirlemede kullandıkları metin esaslı yöntem, verilen misaller de dikkate alınarak değerlendirilecektir.

Sözü edilen oryantalistlerin İslâmiyet'i ve ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili rivâyetleri, oluş halindeki bir dinin tarihî verileri şeklinde değerlendirmeleri[116] ve yöntemlerini bu temel anlayışları çerçevesinde kullanmaları en temel yanlışları olarak görülmektedir. Zira onlar, bu temel anlayışları çerçevesinde teorilerine uymayan haberleri hemen gerçek dışı ve uydurma kabul ederek reddetmektedirler.[117] Ayrıca yöntemleri kullanırken bazı kaynakları görmezlikten gelerek ve birkaç misale dayanarak genellemelere gitmeleri de ortak hataları olarak kabul edilmektedir.[118]

113 Goldziher, *a.g.e.*, II. 43-44; Schacht, *a.g.e.*, s. 3.

114 Yöntem hakkında bk. Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadîsi Tarihlendirme Metotları", s. 99-103.

115 Kandemir, *Mevzû Hadîsler*, 27-45, 174, 175; Cihan, *Uydurma Hadîslerin Doğuşu*, s. 129-140.

116 Görgün, "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 106, 107.

117 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 53.

118 Motzki, *a.g.e.*, s. 67, 73, 74, 78, 84, 179, 227, 229; A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 210; a. mlf., *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 17.

Yukarıda verilen misallerin incelenmesi de bu durumu teyit etmektedir. Nitekim Goldziher, temel anlayışı çerçevesinde kullandığı yöntemle "*Mescid-i haram, benim mescidim (Mescid-i nebevî) ve Beytü'l-makdis olmak üzere üç mescid için seyahat yapılır*"[119] hadisinin siyasî gayelerle uydurulduğu sonucuna varmıştı. Bu, onun hadislerin siyasî gayelere hizmet için kullanıldığı anlayışının bir sonucudur. Nitekim söz konusu hadisin uydurucusu olarak gösterilen Zührî'nin bu teşebbüste herhangi bir rolünün bulunması tarih bakımından mümkün değildir. Zira *et-Târîhu's-sağîr* ve *Tezkiretü'l-huffâz* gibi bizzat Goldziher'in kullandığı kaynaklar, Zührî'nin kendisini hadis uydurmaya teşvik ettiği iddia edilen Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan ile görüşmesinin 81-84 (700-703) yılları arasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Buna göre Zührî'nin Abdülmelik'le görüşmesi Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinden çok sonradır. Ayrıca Zührî Emevîler lehine hadis uydurmuş olsaydı daha sonra gelen ve uzun süre yaşayan Abbâsî Devleti tarafından bu durumun ortaya çıkarılması gerekirdi. Kaynaklarda Abbâsîler'in Zührî hakkında olumsuz bir kanaat beslediklerine dair bir bilgi bulunmaması da onun Emevîler lehine hadis uydurduğu iddiasının gerçek dışı olduğunu göstermektedir. Ancak Goldziher, son derece önemli olan bu haberle ilgili temel anlayışı çerçevesinde Emevîler'e düşmanlığıyla tanınan Şiî Ya'kûbî'nin (ö. 292/904) *Târih*'ini kaynak olarak göstermektedir. Söz konusu haber bu haliyle onun dışında başka bir kaynakta da zikredilmemektedir. Ayrıca sözü edilen hadis, sahâbeden Hz. Ali, Abdullah b. Amr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Ebû Basra el-Gıfârî, İbn Ömer olmak üzere altı, tâbiînden ise başta Zührî,[120] Kazaa[121] ve Selman el-Eğar[122] olmak üzere birçok kişi tarafından rivâyet edilmiştir. Başka bir ifadeyle hadisi tâbiîn neslinden sadece Zührî değil birçok kimse rivâyet etmiştir.[123]

Goldziher'in hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisin ehl-i re'y, hadislerin yazılmasına izin veren hadislerin ise ehl-i hadis tarafından ortaya atıldığı görüşü de kendi anlayışı çerçevesinde ileri sürdüğü bir iddiadan ibarettir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-ilm* isimli eserini neşreden Yusuf el-Uş'un tesbitine göre

119 Buhârî, "Savm", 67; Müslim, "Hac", 415, 511, 512; Nesâî, "Mesâcid", 10.

120 Müslim, "Hac", 511, 512; Nesâî, "Mesâcid", 10.

121 Buhârî, "Savm", 67; Müslim, "Hac", 415.

122 Müslim, "Hac", 513.

123 Geniş bilgi için bk. A'zamî, *Dirâsât*, II, 459-460; Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadîsle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", s. 48, 49-52. Goldziher'in kendi anlayışı çerçevesinde metinlere yanlış anlamlar yüklediği misaller için bk. *a. g. m.*, s. 46-47, 53-55.

söz konusu dönemde ehl-i re'yden olup hadislerin yazılması taraftarı olanlar bulunduğu gibi ehl-i hadisten hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar da mevcuttu.[124] Bütün bu bilgiler Goldziher'in sözü edilen yöntemi kendi anlayışı çerçevesinde kullandığını ve yanlış sonuçlara ulaştığını göstermektedir.

Schacht, rivâyetlerin de zamanla daha ayrıntılı ve düzenli hale getirildiğini dolayısıyla kısa metinlerin önce, detaylı bilgi verenlerin ise daha sonraki bir tarihe ait olduğunu iddia etmekteydi.[125] Buna göre bir hadis, ne kadar ayrıntılı olarak düzenlenmişse, onun düzeltilmiş versiyonu da o kadar geç bir tarihe aittir. Bu anlayış, hadislerin başlangıçta kısa iken daha sonra detaylandırıldığını ifade etmektedir. Bir hadisin farklı rivâyetleri arasında bu özellikleri taşıyanlar bulunabilir. Nitekim hicrî ikinci asrın başlarından itibaren âlimlerin önemli bir kısmı *ihtisâr* veya *iktisâr* diye isimlendirilen ve anlatılmak istenileni tam aktarmak kaydıyla hadisin kısa olarak rivâyet edilebileceği görüşünü benimsemiştir.[126] Dolayısıyla sonraki dönemlerde hadis kaynaklarında daha tam olarak zikredilen hadislerin, önceki dönemlerde ihtisâr veya iktisâr edilerek nakledilenlerin aslı olmaları mümkündür. Ayrıca hadis kitaplarının gelişim süreci dikkate alındığında da Schacht'ın iddiasının tam aksi bir durumun söz konusu olduğu görülür. Zira hadislerin yazılı rivâyeti *kitâbet*, *tedvin* ve *tasnif* olmak üzere birbirini takip eden üç dönemde gerçekleşmiştir. İlk iki dönemde amaç hadislerin yazılması ve kitaplarda kaydedilmesiydi. Üçüncü dönemde ise hadisler kitaplarda konu esas alınarak bir araya getirilmişti. Hicrî ikinci asırda başlayan tasnif faaliyeti, temel hadis kaynaklarının telif edildiği üçüncü yüzyılda önemli bir gelişme kaydetmişti. Dolayısıyla hadislerin kitaplarda konu esaslı kaydedilmesi Schacht'ın iddiasının aksine bir hadisin ihtiva ettiği konulara göre farklı başlıklar altında zikredilmesini gerektirmekteydi. Bu ise, daha önce tam olarak kaydedilen bir hadisin kitapta belirli bir kısmının yazılması anlamına gelmekteydi.[127] *Takti'u'l-hadîs* diye isimlendirilen bu durum, birkaç konu ihtiva eden bir hadisi, konularına göre parçalara ayırıp her birini kitabın ilgili yerine koymak şeklinde gerçekleşmekteydi.[128] Başta Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i olmak üzere temel hadis kaynaklarında azımsanmayacak kadar

124 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm* (Nâşirin Girişi), s. 21-22.

125 Schacht, *Origins*, s. 156, 165.

126 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 224-227.

127 Motzki de kısa metinlerin uzun metinlerin kısaltılmışı olduğuna dair misallerden hareketle "Kısa metinler uzun ve tavsif edici olanlardan daha eskidir" ön kabulünün her zaman doğru çıkmadığını ifade etmektedir (Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 133).

128 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 227-228.

takti' ile rivâyet edilen hadis bulunmaktaydı. Nitekim İbn Huzeyme (ö. 311/923) bu durumu bilmeyen kimseleri eleştirmekte ve rivâyetleri *el-haberü'l-muhtasar* ve *el-haberü'l-mütekassî* şeklinde iki kısımda incelemektedir.[129] Bu durumda da Schacht'ın iddiasının tam aksine daha önce uzun olarak rivâyet edilen bir hadis üçüncü asır kitaplarında kısa haliyle yer alabilmiştir. Ayrıca hadis âlimleri yapılan ilaveler açısından hadisleri araştırmışlar ve ilavenin durumuna göre *idrâc* ve *ziyadetü's-sika* olarak isimlendirmişlerdir.[130] Bu durum hadis âlimlerinin isnad veya metinlerinde rivâyetlere yapılan ilaveleri takip ettiklerini ve yapılan ilaveleri farklı isimlerle ifade ettiklerini göstermektedir.

bab. İsnad Esaslı Yöntem

Hadislerin ortaya çıktığı tarihini belirlemede isnadı esas alan yaklaşımın ilk temsilcisi, Joseph Schacht'tır. O, Goldziher'in metin esaslı teorilerini kabul etmekle birlikte, hadis araştırmalarında isnadın da önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre isnadlar üzerine yapılan çalışmalar genelde hadislerin ortaya çıktığı tarihin tespitine imkan vermektedir.[131] *Müşterek râvi* (common link) ve *isnadların geriye doğru gelişme eğilimi göstermesi* (backward growth of isnads) teorileri, onun hadislerin ortaya çıktığı tarihi isnad esaslı belirlemede geliştirdiği yöntemlerdir.

Schacht, "müşterek râvilerin varlığı bize çoğu hadisin ve bunlar tarafından temsil edilen çoğu doktrinin kesin tarihini belirleme imkanı verir"[132] şeklindeki açıklamasıyla, hadislerin ortaya çıktığı tarihi belirlemede, bu kavramla ifade edilen râvilerin merkezi bir konumda olduklarını belirtmiştir. İlk defa Schacht ortaya atmakla birlikte müşterek râvi teorisi, daha sonra onun takipçisi Juynboll tarafından geliştirilmiştir. Nitekim Juynboll de, çalışmalarında Schacht'ın isnadlarla ilgili müşterek râvi teorisini geliştirmeyi amaçladığını belirtmektedir.[133]

---

129 İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 18.

130 Hatîb el-Bağdâdî senedinde ve metninde idrâc bulunan 111 rivâyeti *el-Fasl li'l-vasli'l-müdrec fi'n-nakl* (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî/Riyad 1997) isimli eserinde toplamıştır. Ziyâdetü's-sika hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 464-469.

131 Schacht, *Origins*, s. 4, 5; Schacht'ın hadîslerle ilgili görüşlerinin özeti için bk. Schacht, "Hadîslerin Yeniden Değerlendirilmesi", (trc. İshak Emin Aktepe), *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2, yıl: 2007, s. 135-144.

132 Schacht, *a.g.e.*, s. 163, 171, 175; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 15-16.

133 Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 20.

Söz konusu iki oryantaliste göre tebe-i tâbiîn nesline kadar isnadlar Hz. Peygamber > Sahâbî > Tâbiî şeklindedir. Tebe-i tâbiîn neslinden itibaren ise isnadlar kollara ayrılmaktadır. Schacht'a göre bu nesilde isnadların kendisinden kollara ayrıldığı kimse *müşterek râvi*dir. Juynboll sözü edilen tabirin tanımını geliştirmiş ve isnadın ilk defa kollara ayrıldığı ve birçok kısmî müşterek râviye[134] sahip kimsenin müşterek râvi kabul edilebileceğini söylemiştir. Kısmî müşterek râvilerin de birçok öğrencisi olmalıdır.[135] Her iki oryantaliste göre de hadisin metin ve isnadından müşterek râvi sorumludur. Başka bir ifadeyle hadisi de, isnadını da tedavüle çıkaran ve uyduran müşterek râvidir. Dolayısıyla isnadın müşterek râviden Hz. Peygamber'e doğru giden kısmı uydurmadır. Bu kısım, müşterek râvinin kendi ürünü olan metne otorite kazandırma amacının sonucudur. Juynboll'e göre müşterek râviden sonraki kısımda sadece kısmî müşterek râvi ile desteklenenler sahîh iken Schacht'a göre ise müşterek râviden kollara doğru ayrıldığı kısımlar tarihî yani gerçektir.[136] Ona göre, isnadlar keyfî bir şekilde sık sık bir araya getirilmişlerdir. Doktrinleri eski bir otoriteye yansıtılan grubun herhangi bir temsilcisi rastgele seçilerek senede ilave edilmiştir.[137] Juynboll'e göre de Peygamber'e kadar uzanan en erken döneme ait isnad halkalarının şekillenmesinde ve hadislerin rivâyetinde rol alan müşterek râviler, hayalî olduğu kadar tarihî bir hüviyete sahip kişileri de sanki kendi râvileriymiş gibi göstererek bütün marifetlerini ortaya koymuşlardır.[138] Söz konusu iki oryantaliste göre isnadlar, müşterek râviye kadar Peygamber'in sözünün sadece bir sahâbî tarafından ve bu sahâbîden de yalnız bir tâbiî tarafından nakledilmesi şeklindedir. Hadis literatüründe binlerce hadis bu şekildedir. Hadisler arasında hem müşterek râvi hem de kısmî müşterek râvilere sahip bir isnad kümesiyle desteklendiği için savunulabilir birkaç yüz hadis bulunmaktadır.[139]

---

134 Juynboll, müşterek râviden sonra gelip kendisinin de birden fazla öğrencisi bulunan kimseye kısmî müşterek râvi demektedir. Juynboll'un kullandığı müşterek râvi ve ilgili diğer terimler için bk. Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", s. 21-22.

135 Juynboll, "Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 125-126.

136 Schacht, *Origins*, s. 171-172; Juynboll, *Oryantalistik Hadîs Araştırmaları*, s. 139; Kızıl, *Oryantalistlerin Hadîslerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, s. 25.

137 Schacht, *a.g.e.*, s. 163.

138 Juynboll, *Oryantalistik Hadîs Araştırmaları*, s. 140.

139 Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadîs Literatüründeki Yeri", s. 109; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 31.

Görüldüğü gibi Schacht ve Juynboll hadislerin kendisinden kollara ayrıldığı müşterek râviyi tesbit etmek suretiyle hadislerin ortaya çıktığı tarihin belirleneceği görüşündedirler.[140]

Schacht'a göre hicrî ikinci asırdaki hukuk ekollerinin önemli oranda re'ye dayanan yaşayan geleneği, mevkûf ve merfû hadislerden öncedir. Kendi görüşlerini daha üstün bir otoriteye dayandırma ihtiyacı bir süre sonra söz konusu ekollerin yaşayan geleneklerini önce mevkûf daha sonra da merfû hadisler şeklinde sunmalarına sebep olmuştur.[141] Dolayısıyla isnadlar geriye doğru gelişim ve Peygamber'e ulaşana kadar hep daha üstün bir otorite iddiası eğilimi göstermektedir.[142] İmam Şâfiî'nin merfû hadisler üzerindeki sürekli ısrarı[143] ile birlikte hadisler artmaya başlamış ve yükselen merfû hadis dalgası ondan sonraki elli yılda artış göstermiştir.[144]

Geriye (Peygamber'e) yansıtılma ile isnadların gelişmesi aynı paralelde seyretmiştir. Başka bir ifadeyle maktû ve mevkûf rivâyetlerin merfû hale getirilmesi süreci, isnadlardaki kusurların da giderilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece mürsel ve munkatı rivâyetler muttasıl hale getirilmiş, isnadlar klasik mecmualarda mükemmelleştirilmiştir. İsnadların bu şekilde büyümesi, "haber-i vâhidlere" yapılan itirazlara karşı koyma amacına yöneliktir.[145] Bu durumda genel olarak en mükemmel ve tam (kesintisiz) isnadların en son ortaya çıkan isnadlar olduğu söylenebilir.[146] Bu hususu "isnadların gelişmesi" yerine "isnadların sağlamlık açısından zamanla büyümesi"[147] şeklinde ifade eden Juynboll'e göre de en mükemmel isnadlar en geç ortaya çıkanlardır.[148] Hâlâ mükemmel olmayan isnad-

140 Müşterek râvi örnekleri için bk. Schacht, *Origins*, s.172-175.

141 Schacht, *a.g.e.*, s. 138, 156; a. mlf., *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 42; Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 101-102; a. mlf., "Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 123-124; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 14-15.

142 Schacht, *Origins*, s. 4, 5, 156, 171.

143 Schacht, *a.g.e.*, s. 11.

144 Schacht, *a.g.e.*, s.5, 140. Juynboll, rical kitaplarında "raffâ" olarak nitelenen sayısız râvinin bulunduğuna işaret ederek merfûlaştırma faaliyetinin büyük ölçüde meydana geldiğini ileri sürmektedir (Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 53; a. mlf. "Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 131-132).

145 Schacht, *Origins*, s. 163, 164, 166, 171.

146 Schacht, *a.g.e.*, s. 165, 166, 171; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 15.

147 Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 149.

148 Juynboll, a.g.e., s. 165.

lardaki kopuklukları gidermek için sıklıkla meşhur tarihsel şahsiyetler seçilmiş ancak daha çok uydurma kişilerin isimleri tercih edilmiştir. Böylece uydurulmuş yaşlı râvi (muammerûn) isimleri isnada dahil edilmiştir.[149]

baba. Yöntemin Değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi isnad esaslı yöntemin temel anlayışlarından biri, tebe-i tâbiîn nesline kadar isnadların Hz. Peygamber > Sahâbî > Tâbiî şeklinde olduğudur. Tebe-i tâbiîn neslinden itibaren ise isnadlar kollara ayrılmaktadır. Bu nesilde isnadların kendisinden kollara ayrıldığı kimse ise *müşterek râvi*dir.[150]

İddia edildiği gibi müşterek râvi öncesi Hz. Peygamber > sahâbî >tâbiî > şeklinde isnadlar bulunmakla birlikte bütün isnadların bu şekilde olduğu tezi ise gerçeği yansıtmamaktadır. Zira hadis kaynakları incelendiğinde azımsanmayacak sayıda hadisin Hz. Peygamber'den birden fazla sahâbî, aynı şekilde sahâbîden birden fazla tâbiî, onlardan da birden fazla râvi tarafından rivâyet edildiği görülmektedir. Bu durum söz konusu oryantalistlerin müşterek râvi ile ilgili teorilerini tüm isnadları dikkate alarak ortaya koymadıklarını göstermektedir. Şu halde misal olarak verilen isnadlar sözü edilen teoriyi ispatlamak amacıyla özel seçilmişlerdir. Nitekim söz konusu oryantalistlerin gerek misallerini gerekse kaynaklarını kendi iddialarını destekleyecek şekilde seçtikleri Batılı bilim adamları tarafından da ifade edilmektedir.[151]

Motzki'nin de belirttiği gibi bir haberin müşterek râviye kadar her nesilde tek kişi tarafından aktarılması, sürekli bir sözlü aktarım uygulaması düşüncesine dayanmaktadır. Ancak hicrî birinci asırda genelde sözlü aktarım hâkim iken ikinci yüzyılın başlarından itibaren yazılı ve sistematik rivâyete geçilmiştir. II./VIII yüzyılın ilk yarısı ise ana müşterek râvilerin (common linklerin) yaşadığı dönem olmuştur. Rivâyet şeklindeki değişiklik isnad zincirine de yansımıştır. Dolayısıyla bu geçiş döneminde yer alan ana müşterek râvilerin (common linklerin) ilk büyük müdevvinler ve öncekilerin rivâyetlerini toplayıp tanıtanlar oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Schacht'ın müşterek râvi (common link) olarak nitelediği İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn Uyeyne (ö. 198/814) gibi çok sayıda âlimin hadis toplayıcısı olduklarının tespit

149 Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 21-22, 71-73. İsnad esaslı yöntem hakkında ayrıca bk. Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadîsi Tarihlendirme Metotları", s. 107-113.

150 Müşterek râvi ve türleri hakkında bk. Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", s. 21-22.

151 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 227, 229.

edilmesi onların müşterek ravi olmalarının sebebini göstermektedir.[152] Bunlar kendilerinden önceki bilgileri eserlerde toplayıp sonraki nesillere aktarma görevini üstlenmişlerdir. Bu durum onların hadis rivâyetinde merkezî bir konumda olmalarına sebep olmuş ve birçok râvi kendilerinden hadis almıştır. Onlardan bir kısmı aldıkları hadisleri tek bir isnadla rivâyet etmeyi tercih etmişlerdir. Aynı hadisin müdevvin dışında farklı isnadlarının da bulunması bu durumu desteklemektedir. Diğer isnadları dikkate alınmadığında ise verilen misallerde görüldüğü gibi rivâyetin sahâbe ve tâbiîn nesillerinde tek râvi vasıtasıyla rivâyet edildiği zannedilebilmektedir. Daha sonra musannef veya müsned türünde telif edilen hadis kitaplarının ikinci asırdaki kaynaklarının söz konusu müdevvinler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aynı hadisin diğer rivâyetleri ya kaybolmuş veya daha geç döneme ait külliyatlara girmeden sözlü olarak aktarılmış olmalıdır.[153]

Netice itibariyle kendi döneminde veya sonraki dönemlerde hiçbir âlimin hakkında olumsuz bir açıklaması bulunmayan İbn Şihâb ez-Zührî gibi hadis âlimlerini sadece rivâyetlerin merkezi haline gelmelerinden hareketle uydurmacı olarak nitelendirmek isabetli görünmemektedir.[154]

Yukarıda ifade edildiği gibi isnad esaslı yöntemin temel anlayışlarından ikincisi ise, görüşlerini daha üstün bir otoriteye dayandırma ihtiyacında olan hicrî ikinci asırdaki hukuk ekollerinin önemli oranda re'ye dayanan yaşayan geleneklerini önce mevkûf daha sonra da merfû hadisler şeklinde sundukları, başka bir ifadeyle tâbiîn görüşlerinin önce sahâbeye daha sonra da Hz. Peygamber'e nisbet edilerek hadislerin oluşturulduğu iddiasıdır.

Bu iddiaya göre hicrî üçüncü asır eserlerinde mevkûf ve maktû' hadislerin bulunmaması gerekirdi. Halbuki sözü edilen asırda telif edilen özellikle Abdürrezzak b. Hemmâm ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*lerinde *merfû rivâyetler* kadar hatta onlardan daha çok maktû' ve mevkûf rivâyet bulunmaktadır. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*inde 7597 merfû, 11245 mevkûf ve 15998 maktû' rivâyet yer almaktadır.[155] Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef*inde

152 Motzki, a.g.e., s. 63.

153 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 140-141, 156-158. Motzki'nin konuyla ilgili görüşlerinin özeti için bk. Motzki, "Hicrî I. Asırdaki Sahîh Hadîslerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", (trc. Bekir Kuzudişli), *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, yıl: 2007, s. 117-141.

154 A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 211. Müşterek râvi teorisinin eleştirisi hakkında ayrıca bk. Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", s. 33-44.

155 Yatkın, *Ebû Bekir b. Ebî Şeybe*, s. 176-177.

de benzeri bir durum söz konusudur.[156] Ayrıca söz gelimi Atâ'nın Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef*'inde İbn Abbas'tan rivâyetleri Hz. Peygamber'in hadislerinden sayıca fazladır. Söz konusu eserde hicrî ikinci asır âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Cüreyc, Amr b. Dînâr'ın şahsî reylerinin yer alması, yaptıkları rivâyetlerde zıt görüşlerin bulunması, şüphelerini ifade etmeleri de bu durumu desteklemektedir. Zira eğer bu râvilerin amaçları sahâbe sözlerini merfûlaştırmak olsaydı söz konusu eserde mevkûf ve maktû hadisler bulunmamalıydı.[157]

İsnad esaslı yöntemin temel yaklaşımlarından bir diğeri de Schacht'ın ileri sürdüğü, isnadların zamanla mükemmelleştirildiği anlayışıdır. Buna göre isnadlar sonradan eksiklikleri giderilerek mükemmel hale getirilmiştir.[158] Ancak bizzat Schacht'ın kullandığı en eski kaynaklarda eksik ve mükemmel isnadların yan yana bulunması bu iddianın isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Nitekim Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef*'i gibi hacimli bir eserde azımsanmayacak sayıda hadisin isnadının bulunmaması, eksik olması veya Hz. Peygamber'den kusurlu bir isnadla rivâyet edilmesi bu iddiayı şüpheli hale getirmektedir.[159] Ayrıca iddia edildiği gibi zamanla isnadlar uydurulup mükemmel hale getirilseydi bütün isnadların güvenilir ravilerden oluşması gerekirdi. Halbuki isnadların tamamının böyle olmadığı mevcut hadis kaynaklarından anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle hicrî ikinci asırda isnadlarda inkıta ve ittisal olgularının varlığı isnad sisteminin tedricî gelişimiyle ilgilidir. Süreç ilerledikçe muttasıl isnadlar daha ön plana çıkmış ve tercih edilmiştir. Ancak munkatı isnadlı hadisler de eserlerde yerini almıştır. İsnadında kopukluk bulunan munkatı', mürsel ve mu'dal türü rivâyetler bu yüzyılda mürsel hadisleri toplayan *el-Merâsîl* ve *el-İlel* isimli eserlerde bir araya getirilmiştir.

bac. Kaynak Esaslı Yöntem

Schacht ve Juynboll, herhangi bir hadisin ortaya çıkış tarihinin tespitinde ilk defa geçtiği kaynağın da belirleyici olacağını iddia etmişlerdir. Bu anlayışa göre ekoller arasında tartışılan bir konuda herhangi bir hadis delil olarak

156 Bk. Motzki, *a.g.e.*, s. 95-114, 243-262.

157 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 98-99, 107, 253, 260. Hicrî ikinci asırda telif edilen İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Âsâr* isimli eserlerindeki sahâbe ve tâbiîne ait görüşler de sonraki eserlere merfû olarak intikal etmemiştir. Söz konusu eserlerdeki merfû, mevkûf ve maktû' rivâyetler için bk. A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 101.

158 Schacht, *Origins*, s. 165.

159 Motzki, *a.g.e.*, s. 62, 108, 282.

kullanılmıyorsa bu, söz konusu dönemde konuyla ilgili hadisin henüz tedavüle sokulmadığını gösterir. Başka bir ifadeyle ekoller arasında tartışılan konuda sözü edilen dönem eserlerinde hadis bulunmuyorsa bu, ilgili hadisin daha sonra ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Schacht bu durumu, "Hadisin belli bir dönemde mevcut olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, şayet mevcut olsaydı hadise müracaatı zorunlu kılacak bir tartışmada hukukî bir delil olarak kullanılmadığını isbatlamaktır" şeklinde ifade etmektedir.[160]

Bu yöntem, konunun tartışıldığı dönemin kaynaklarında ilgili hadisin bulunmadığını ifade etmek üzere *e silentio* (sessizlik, sükût) delili olarak isimlendirilmektedir. Bu yönteme göre, bir zamanlar hukukî bir tartışmada eğer hadise müracaat edilmeyip daha sonra gelen bir âlim fıkhî istidlâlinde hadisten istifade ettiyse, söz konusu hadis bu iki âlim arasındaki zaman diliminde uydurulmuş olmalıdır. Nitekim Schacht, Hasan-ı Basrî'nin Halife Abdülmelik'e kader ile ilgili görüşünü yazdığı risâlede âyetlerden söz edip herhangi bir hadis zikretmemesinden hareketle, konuyla ilgili hadislerin bu risâleden sonra hicrî ikinci yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıktığı sonucuna varmaktadır.[161] Schacht, bu yöntemle tarihini ortaya çıkardığı hadisleri "İbrahim en-Nehaî ile Hammâd Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "İbrahim en-Nehaî ile Ebû Hanîfe Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "İbrahim en-Nehaî ile Mâlik Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Atâ ile Şâfiî Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Evzaî ile Mâlik Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Ebû Hanîfe ile Şeybânî Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Ebû Hanîfe ile Klasik Kaynaklar Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Mâlik ile Şeybânî Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Mâlik ile Şâfiî Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Mâlik ile Klasik Kaynaklar Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler", "Ebû Yusuf ile Şeybânî Arasındaki Dönemde Ortaya Atılan Hadisler" şeklindeki başlıklarla kaydetmektedir.[162]

Juynboll'e göre, kitap sahibi hadis âlimleri kendilerinden öncekilerin eserlerinde bulunan bütün hadisleri kitaplarına almaktadırlar. Bu durumda önceki âlimlerin eserlerinde yer almayıp sonraki hadis kitaplarında bulunan hadisler

160 Schacht, *Origins*, s. 140; Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 14.

161 Schacht, *a.g.e.*, s. 74, 141.

162 Schacht, *a.g.e.*, s. 141-149. Schacht'ın bu delilden hareketle tespit ettiği tarihlendirme, eserinin farklı sayfalarında bulunmaktadır (Misaller için bk. *a. g. e.*, s. 168, 202, 217, 263).

e-silentio (sükût) yöntemi gereğince daha sonra ortaya atılmıştır. Başka bir ifadeyle sözü edilen hadisin ortaya çıkış tarihi sonraki dönemdir.[163] Juynboll, bu yöntemi kullanarak Kindî'nin *Kitâbü'l-vulât ve'l-kudât*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ* ve İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-safve* eserlerinde bulunmadığı için Nâfi'in tarihî bir şahsiyet olmadığı görüşünü iddia etmiştir. Böylece o, Nâfi kanalıyla gelen hadislere güvenilemeyeceğini ifade etmektedir.[164]

baca. Yöntemin Değerlendirilmesi

Bu yöntem, bir âlimin bir tartışma esnasında o konuyla ilgili bütün hadisleri mutlaka bildiği ve söyleyeceği ön kabulüne dayanmaktadır. Ayrıca ilk devir âlimlerinin tartışmalarını yansıtan bütün bilgilerin şu anda elimizde olduğu, bir âlimin bilmediği bir hadisin diğerleri tarafından da bilinmemesinin gerektiği ön kabullerini de içermektedir.

Bir hadisin fıkhî tartışmalarda bir âlim tarafından kullanılmamış olmasının pek çok sebebi olabilmektedir. Öncelikle söz konusu hadis fakih tarafından henüz bilinmiyor olabilir. Bu ise, o hadisin gerçekte olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca bu fakih, konuyla doğrudan ilgili görmemesi, delil olacak seviyede bulmaması gibi bizim bilmediğimiz bazı sebeplerle de hadisi zikretmemiş olabilir. Metodun uygulanmasında elde mevcut eserlerden hareket edilmesi de metodun en zayıf yönünü oluşturmaktadır. Zira bu metotla varılan sonuçların isabetli olabilmesi için öncelikle kaynakların tamamının günümüze ulaşması, ikinci olarak da uygulayanın tüm kaynakları görmesi gerekmektedir. Halbuki birçok temel kaynağın dünyanın değişik kütüphanelerinde yazma halinde bulunduğu bilinmektedir.[165] Nitekim son dönemde yapılan araştırmalarda günümüze ulaşan Arapça yazma sayısının 3,5-4 milyon civarında olması da bu durumu teyit etmektedir.[166]

Metodun uygulanmasında elde mevcut eserlerden hareket edilmesi ise metodun en zayıf yönünü oluşturmaktadır. Nitekim yukarıda Juynboll'un bu yöntemi kullanarak Nâfi ile ilgili vardığı sonuç bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Juynboll'un kullandığı söz konusu kaynaklardan ilki vali ve

163 Juynboll, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 129-130.

164 Juynboll, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfî ve Onun Hadîs Literatüründeki Yeri", s. 110-116. Kaynak esaslı yöntem hakkında ayrıca bk. Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadîsi Tarihlendirme Metotları", s. 104-107.

165 Motzki, *Batıda Hadîs Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 136; A'zami, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 148-157.

166 Polat, *Metin Tenkidi*, s. 192.

kadıları ihtiva etmektedir. Diğer iki eser ise bütün râvileri ihtiva ettikleri iddiasında değildirler. Dolayısıyla bu metot, ilmi olmaktan çok, istenilen metinler esas alınarak sonuca varmaya müsait gözükmektedir. Nitekim Motzki de Juynboll'u bu açıdan eleştirmiştir.[167]

Söz konusu eksiklikleri sebebiyle hadislerin ortaya çıktığı tarihi belirlemede e-silentio en zayıf yöntem olarak kabul edilmektedir.[168]

Sonuç itibariyle oryantalistlere göre hadislerin Hz. Peygamber'le bir ilişkisinin bulunmadığı ve geliştirdikleri yöntemlerin de bunu tespite yönelik olduğu söylenebilir. Ayrıca geliştirdikleri yöntemlerin de tartışmaya açık olduğu ifade edilmelidir.

B. İSLÂM DÜNYASI VE HADİS

Konuya girmeden önce son dönem İslâm dünyasında hadis anlayışlarının oluşmasında büyük oranda etkili olan iki önemli âlimden bahsedilmelidir. Bunlardan biri Hindistanlı Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) diğeri ise Yemenli Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)'dir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, hadis bilgisini zamanının önde gelen hadis âlimlerinden Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kûrânî'den (ö. 1733) almıştı. O, hadis ilmine büyük önem vermekte, hadisi bütün ilimlerin esası ve dinî ilimlerin dayanağı kabul etmekteydi. Araştırma yapmadan, yalnızca taklitle fıkıh mezheplerinin kurallarına tabi olunmamasını savunmaktaydı. Fıkıh mezheplerinin sünnetin altında yer alması gerektiğini vurgulamaktaydı. Bu sebeple Hindistan'da muhaddis lakabıyla şöhret bulmuştu. Sahîh hadislerin ve özellikle fiilî sünnetin terk edilmesini uygun bulmayan Dihlevî, müctehidlerin zayıf rivâyetlere dayanarak verdikleri hükümleri eleştirmekte ve hadislerle teyit edilen bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışmaktaydı. O, muhaddis kimliğinden dolayı Ahmed b. Hanbel'e yakınlık duymuş ve fakih hadisçilerin yaklaşımını tercih etmiştir.[169]

Şevkânî ise, Yemen Zeydîliği içinde yetişmesine rağmen Sünnî hadis kaynaklarının benimsenmesi için çalışmaktaydı. Ona göre Zeydîlik gibi Sünnî ilim geleneği de hadise yeterince önem vermemişti. Nitekim hem kelâm ve fıkıh sahalarında

167 Motzki, *a.g.e.*, s. 166, 169, 170, 171, 172, 179. Motzki, Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannef*'ini dikkate almadığı gerekçesiyle Juynboll'un "men kezebe" ve "niyaha" hadîsleriyle ilgili yaptığı araştırmayı da geçersiz kabul etmektedir (Motzki, *a.g.e.*, s. 182-183).

168 Motzki, *a.g.e.*, s. 143.

169 Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 40-42; Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *DİA*, XXXVIII, 262-263.

senedi sahîh kabul edilen hadisin tek başına yeterli delil teşkil etmemesi ve Sünnî ilim dünyasına hâkim olamaması hem de Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi pek çok âlimin hadis alanına yeterince emek vermemesi bunu net bir şekilde göstermektedir. O, öğrenciliğinden beri ehl-i hadis Selefîliğini benimsemiş ve savunmuştu. Dolayısıyla ona göre senedi sahîh hadislerin zahir anlamıyla amel edilmesi gerekmekteydi. Müslümanlar herhangi bir mezhebin öğretilerini değil, Kur'ân ve sünneti takip etmekle sorumludur. Mezheplerin görüşleri ancak araştırılıp Kur'ân ve sünnete uygunluğu tespit edildikten sonra takip edilebilir. Aksi takdirde re'ye tabi olunur ki bu, bid'at olup yasaklanmıştır. Şevkânî'nin bu tutumu, onun Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi hadisi dinî ilimlerin dayanağı kabul ettiğini, dolayısıyla esas itibariyle hadisçi yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.[170]

Görüldüğü gibi Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Şevkânî taklidi eleştirip hadis esaslı bir İslâm anlayışı geliştirmeye çalışmışlardı. Onların bu gayretlerinin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hadise dayalı ıslah hareketleri ve hadisle ilgili çalışmaların yoğunlaşmasında özellikle "Ehl-i hadis" ekolünün oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.[171]

1. Hindistan ve Pakistan'da Hadîs Çalışmaları

a. Hindistan'da Hadîs Çalışmaları

Bu dönemde özellikle İngiliz işgal ve yönetimi altında bulunan Hindistan'da İslâm'ın doğru anlaşılmasına yönelik farklı ekoller oluşmuştu. Bunlar arasından özellikle "Hanefî Ekolü" veya "Diyobend Ekolü" ile "Ehl-i Hadîs Ekolü" hadîs ilmine katkıları ve hadîs tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Hadîsle ilgili bir diğer okul ise Sir Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) tarafından kurulan Batı etkisindeki "Aligarh Ekolü"dür. Dinin tek kaynağının Kur'ân olduğunu ileri süren "Ehl-i Kur'ân" ise hadislerin delil olamayacağı görüşündeydi. Aşağıda söz konusu ekoller ve bunların hadîsle ilgili yaklaşım ve çalışmaları ele alınacaktır.

aa. Diyobend (Hanefî) Ekolü

İngiliz Hindistan yönetiminin baskılarına mâruz kalan Müslümanlar eğitime ağırlık verilmesi gerektiğini düşünerek eğitim kurumları açmaya başladı. Bu amaçla kurulan müesseselerden biri Dârülulûm-i Diyobend Medresesi idi. Bu medrese inançta Ehl-i sünnet ve'l-cemaat, fıkıhta ise Hanefî mezhebi

170 Brown, *a.g.e.*, s. 42-44; Kaya-Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, XXXIX, 23-25.

171 Brown, *a.g.e.*, s. 44-47.

esasları üzerine eğitim ve öğretim yapmaktaydı. Burada görev yapan âlimler fıkıhta Hanefî, tasavvufta ise Nakşibendî tarikatına mensuptu. Diyobend Medresesinin, ekolün en önemli eğitim kurumu olması ve taraftarlarının bu müesseseden yetişmesi sebebiyle hareket "Diyobend ekolü" olarak da anılmaktaydı. Ekol, siyasî olarak İngiliz yöneticileriyle herhangi bir şekilde irtibat kurmayı uygun görmemekte, her fırsatta Osmanlı Devleti'nin desteklenmesini savunmaktaydı.

Diyobend ekolü Hanefîler'in klasik dönem hadîs anlayışını benimsemektedir. Nitekim onlara göre haber-i vâhidler zan ifade eder. İlk üç nesildeki isnad kopukluğu dikkate alınmaz, dolayısıyla mürsel rivâyetler makbul sayılır. Buhârî'nin hadîs ilmindeki otoritesi kabul edilmekle birlikte ihtilaf durumunda İmam Ebû Hanife'nin görüşü esas alınır.

Diyobend ekolünden hadîs ilmine katkılarıyla tanınan âlimler arasında Ahmed Ali Sehârenpûrî (ö. 1880), Abdülhay Leknevî (ö. 1886), Feyzu'l-Hasen Gangohî (ö. 1886), Fahru'l-Hasen Gangohî (ö. 1897), Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1906), Mahmud Hasan Diyobendî (ö. 1920), Sehârenpûrî (ö. 1927), Enver Şah el-Keşmirî (ö. 1933), Eşref Ali Tehânevî (ö. 1943) gibi âlimler bulunmaktadır.[172]

Söz konusu âlimlerin önemli bir kısmının *Kütüb-i Sitte* üzerine şerh veya hâşiyeleri bulunmaktadır. Ahmed Ali Sehârenpûrî'nin *Mukaddime ve şerh alâ Sahîhi'l-Buhârî*[173], *Hâşiye alâ Câmii't-Tirmizî*[174], *Hâşiye alâ Sünen'i Ebî Dâvûd*'u[175], Abdülhay el-Leknevî'nin *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'i'l-İmâm Muhammed*'i,[176] Fahru'l-Hasen Gangohî'nin *et-Ta'lîku'l-mahmûd alâ Süneni Ebî Dâvûd*'u,[177] Reşid Ahmed Gangohî'nin *Lâmiu'd-derârî alâ Câmii'l-Buhârî*[178], *el-Kevkebü'd-dürrî alâ Câmii't-Tirmizî*[179], *el-*

172 Diyobend ekolünün önde gelen âlimlerinin hayatı ve eserleri hakkında bk. Nedvî, *Ulemâü'l-hadîsi's-şerîf fî bilâdi'l-Hind*, s. 158-190, 341-356, 357-377, 408-419, 518-532; Mahmûd Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 32-37, 308-334, 507-518; Gavrî, *A'lâmü'l-muhaddisîn*, s. 46-71, 87-100.

173 1969 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır.

174 1988 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır.

175 1855 tarihinde Delhi'de yayımlanmıştır.

176 İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyetinin şerhi olan eser, Takıyyüddin en-Nedvî tarafından (Dımaşk 1412/1991) yayımlanmıştır.

177 İslâmâbâd'da yayımlanmıştır.

178 1975 tarihinde Mekke'de yayımlanmıştır.

179 1987 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır.

Hallü'l-müfhim li Sahîhi Müslim[180], *el-Feydü's-semâî alâ Süneni'n-Nesâî*'si,[181] Mahmud Hasan Diyobendî'nin *Hâşiye alâ Süneni Ebî Dâvûd*[182], *et-Takrîr li't-Tirmizî*'si[183] Sehârenpûrî'nin *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*'u,[184] Enver Şah el-Keşmirî'nin *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîh'i-Buhârî*,[185] *el-Arfu'ş-şezî alâ Câmii't-Tirmizî*,[186] *Envârü'l-mahmûd alâ Süneni Ebî Dâvûd*'u[187] bunlardan bir kısmıdır. Onun *et-Tasrîh bimâ tevâtere fî nuzûli'l-Mesîh*[188] isimli eseri de hatırlanmalıdır.

Hanefî ekolü âlimleri hadîs usûlü ile ilgili eserler de telif etmişlerdir. Nitekim Abdülhay el-Leknevî'nin *Zaferü'l-emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*'si[189] hadîs usûlüyle ilgili önemli bir şerhidir. Onun *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*'i[190] cerh ve ta'dîl konusundaki bir kısım yanlışlıkları tespit etmekte, *el-Ecvibetü'l-fâzıla*'sı[191] ise hadîs meseleleriyle ilgili sorulan on soruya verdiği cevapları ihtiva etmektedir.[192]

Burada son olarak temel hadis kaynaklarının tahkîkiyle tanınan Habîburrahman el-A'zamî'yi (ö. 1991) de zikretmeliyiz. O, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/827) *el-Musannef*'ini[193], Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*'ini[194], Saîd b. Mansur'un (ö. 228/843) *es-Sünen*'ini[195] Heysemî'nin

180 1983 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır.

181 1405/1984 tarihinde Sehârenpûr'da yayımlanmıştır.

182 Delhi'de yayımlanmıştır.

183 Karaçi'de yayımlanmıştır.

184 Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin şerhi olup 1393/1973 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

185 1357/1938 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

186 1988 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır.

187 Karaçi'de yayımlanmıştır.

188 Abdülfettah Ebû Gudde tarafından Multan'da yayımlanmıştır.

189 Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs* isimli eserinin şerhi olan eser Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından 1416/1994 tarihinde Beyrut'ta yayımlamıştır.

190 Eser Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından 1407/1987 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

191 Eser Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından 11384/1964 tarihinde Halep'te yayımlamıştır.

192 Diyobend ekolü ve hadîsle ilgili görüşleri hakkında bk. Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 130-140; Özşenel, *Pakistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 100-107; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 233-238, 291-295; Mahmûd Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 38-47, 308-337; Özcan, "Dârülulûm", *DİA*, VIII, 554.

193 1403/1983 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

194 1962 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

195 1985 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

(ö. 807/1405) Bezzâr'a ait *el-Müsned*'inde bulunduğu halde *Kütüb-i sitte*'de yer almayan 3698 rivâyeti konularına göre bir araya getirdiği *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*'ını[196], İbn Hacer el-Askalânî'nin ilk dönem müsnedlerinde bulunduğu halde *Kütüb-i sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer almayan 4702 rivâyeti konularına göre bir araya getirdiği *el-Metâlibü'l-'âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*'sini[197] ve önemli bir Kur'ân ve hadis lügatı kabul edilen ve Kur'ân ile *Kütüb-i sitte* hadislerindeki garîb kelimeleri ihtiva eden Hindistanlı âlim Fettenî'nin (ö. 986/1578) *Mecmau'l-bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr*'ını[198] tahkîk etmiştir. Ayrıca Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserindeki râvilerle ilgili *el-Hâvî li-ricâli't-Tahâvî*, Hanefî mezhebine mensup hadis âlimleriyle ilgili *el-İthâfâtu's-seniyye bi-zikri muhaddisî'l-hanefiyye* ve hadis inkarcılarına yönelik *Nusratü'l-hadîs* isimli eserlerin de müellifidir.[199]

ab. Ehl-i Hadîs Ekolü

Bilindiği gibi Hindistan birçok dinî hareketin bulunduğu geniş bir coğrafyadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi bu bölge, özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllarda çok sayıda dinî hareketin mücadelesine sahne olmuştu. Yaklaşım tarzları itibariyle bu hareketleri İslâm'ın klasik değerlerini öne çıkarmayı amaçlayanlar ve Batı düşüncesinin ışığında İslâm düşüncesine yeni bir yön vermeyi amaçlayanlar şeklinde iki grupta incelemek mümkündür. XIX. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i hadîs, birinci grubun en önemli temsilcisidir. Burada, aralarında benzerlikler bulunmakla birlikte söz konusu hareket ile ilk asırlarda ortaya çıkan Ehl-i hadîs'in karıştırılmaması gerektiğine işaret etmeliyiz.

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda hadîs âlimleri tarafından temsil edilen ehl-i hadîs çizgisini devam ettiren son dönem ehl-i hadîsin kurucusu 1805-1902 yılları arasında yaşayan Nezir Hüseyin'dir.[200] Önceleri Hanefî mezhebine bağlı olan Nezir Hüseyin, daha sonra herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan

196 1399-1405/1979-1985 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

197 1393/1973 tarihinde Küveyt'te yayımlanmıştır.

198 1415/1994 tarihinde Medine'de yayımlanmıştır.

199 Habîburrahman el-A'zamî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Gavrî, *A'lâmü'l-muhaddisîn*, s. 134-151.

200 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Nedvî, *Ulemâü'l-hadîsi's-şerîf fi bilâdi'l-Hind*, s. 241-244.

Kur'ân ve hadîsin zâhirine göre hüküm vermeye yönelmiş ve Hint altkıtasında Ehl-i hadîs olarak anılacak olan Selefî hareketin temellerini atmıştı. Ehl-i hadîs, re'y ictihadını devre dışı bırakıp Kur'ân ve sünneti esas alarak Müslümanların meselelerine çözüm üretmeyi amaçlayan bir hareketti. Bu sebeple söz konusu hareket aşırı bir çizgiye kayarak bid'at ve hurafe kabul ettiği fıkıh mezheplerine bağlı kalmadan Kur'ân ve hadîsin zâhirine göre hüküm vermeyi temel prensip olarak kabul etmekteydi. Onlara göre Müslümanların tefrikaya düşmesinin en önemli sebebi re'ye başvurmalarıydı. Dolayısıyla bu ekole göre amelde herhangi bir mezhebi taklit etmeden nasların zâhirine bağlanmak daha isabetlidir. Bu sebeple de ekol, sadece Kur'ân ve hadîse dayanarak ortaya koydukları fetvalarını fıkhu'l-hadîs (hadîslerin ortaya koyduğu fıkıh) olarak isimlendirmekteydi. Ehl-i hadîs ekolüne mensup âlimlerin fetvâları *Fetâvâ-yı ulemâ-i hadîs*[201] ismiyle yayımlanmıştır. Ekol, itikadda sahîh rivâyetlere dayanan Selef'in görüşlerine tâbi olmayı benimsemekte, âlimlerin görüşlerinin de Kitap ve Sünnet ışığında değerlendirilmesini savunmaktaydı. Onlara göre daha fazla bilgi ve ehliyete sahip olmaları sebebiyle hadislerin sıhhatini tespitte ilk dönem âlimlerinin görüşleri esas alınmalı ve başta Buhârî ve Müslim olmak üzere temel hadis kaynakları eleştirilmemelidir.

Ekole göre, hadisler Kur'ân'ı doğru anlamak için en önemli kaynaktır. Ehl-i Kur'ân'ın iddia ettiği dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu ve anlamının açık olması sebebiyle Kur'ân'ın tefsire ihtiyacı bulunmadığı anlayışı, onun anlamıyla kolayca oynamaya yönelik bir yaklaşımdır. Nitekim Peygamber'in otoritesini devre dışı bırakan sözü edilen ekol, Kur'ân'ı kendi arzularına göre yorumlamıştır. Dolayısıyla Ehl-i hadîs açısından Kur'ân ve sünnet birbirinden ayrılamaz. Zira sünnet de ilâhî iradenin somut bir uygulamasıdır.

Onlara göre kurtuluşa erecek tek grup (fırka-i nâciye) Ehl-i hadîstir. Gerek önceki dönemlerdeki fıkıh mezheplerine müntesip fakihler gerekse Hindistan'da yaygın olduğu üzere aşırı mezhep taassubuna sahip olanlar kurtuluşa erenlerden olamaz. Tasavvufu ve tarikatları İslâmî bulmayan ehl-i hadîs mensupları, yayınlarında Hıristiyanları, bid'at fırkalarını, Ehl-i Kur'ân ekolünü, Kâdiyânîler'i, mezhep imamlarını taklit edenleri, modernistleri ve sünnetten çok re'ye önem verdiklerini düşündükleri Hanefîler başta olmak üzere diğer fıkhî mezhepleri sert bir dille eleştirmekteydi.

201 Söz konusu eser 1971 tarihinde Lahor'da yayımlanmıştır.

Yukarıda işaret edildiği üzere Ehl-i hadîs, Hanefî ekolünü taklid ve mezhep bağlılığı ile özellikle hadîs konusunda zayıf oldukları ve hadîs yerine kıyası tercih ettikleri gerekçeleriyle eleştirmekteydi. Onlara göre Hanefî âlimleri hüküm verirken hadîse değil kıyasa dayanmakta ve birçok konuda hadîse muhalefet etmekteydi. Diyobend ekolü buna karşı Hanefî imamların delil olarak kullandıkları hadîsleri bir araya getiren eserler telif etmişlerdir. Nitekim Eşref Ali Tehânevî *Câmiu'l-âsâr* adlı eserine bu amaçla başlamış daha sonra yeğeni Zafer Ahmed Osmânî onu tamamlamış ve *İ'lâü's-sünen* ismini vermiştir.[202] Muhalifleri ise Ehl-i hadîs'i Vehhâbîlik'le, İslâm'ın özünde var olan esnekliğe engel olmak ve değişen şartlara toplumun uymasını imkansız hale getirmekle itham etmekteydi.

Ehli hadîs hareketinin önde gelenleri arasında Abdullah b. Muhammed Gaznevî (ö. 1881), Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), Muhammed Hüseyin Mevlevî (ö. 1920), Azîmâbâdî (ö. 1911), Vahîduzzaman (ö. 1919), Mübârekpûrî (ö. 1935) gibi daha çok hadîs alanındaki çalışmalarıyla tanınan âlimler bulunmaktadır.[203]

Kurucusu Nezir Hüseyin ve öğrencilerinin çalışmaları sonucunda Ehl-i hadîs bugün Hindistan, Pakistan ve Bengladeş'te birçok taraftarı, kurumları, üniversite ve medreseleri bulunan büyük bir cemaat konumundadır. Hindistan alt kıtasında hadîs ilminin canlanmasına önemli katkıları olan ehl-i hadîs ekolünün mensupları, başta temel hadîs kaynakları ve şerhleri olmak üzere birçok eserin neşrini gerçekleştirmiş, bunlara yeni şerhler yazmış ve bu kaynakları Urduca'ya tercüme etmişlerdir.

Söz konusu âlimlerin önemli bir kısmının *Kütüb-i Sitte* üzerine şerh veya hâşiyeleri bulunmaktadır. Sıddîk Hasan Han'ın *'Avnü'l-Bârî li-halli edilleti'l Buhârî*'si[204], *es-Sırâcü'l-vehhâc min keşfi metâlibi Sahîhi Müslim b. Haccâc*'ı[205],

202 Eser bir heyet tarafından *Hadîslerle Hanefi Fıkhı* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmekte ve 2006 yılından itibaren yayımlanması devam etmektedir.

203 Ehl-i hadîs hareketinin önde gelen âlimlerinin hayatı ve eserleri hakkında bk. Nedvî, *Ulemâü'l-hadîsi's-şerîf fî bilâdi'l-Hind*, s. 191-134, 267-296, 305-309, 378-403; Mahmûd Saîd, *el-İttticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 38-41, 335-360, 523-542; Gavrî, *A'lâmü'l-muhaddisîn*, s. 101-111.

204 Zebîdî'nin *et-Tecrîdü's-sarîh* adlı kitabının şerhi olan eser 1984 tarihinde Halep'te yayımlanmıştır.

205 Münzirî'nin *Muhtasaru Sahîh-i Müslim*'inin şerhi olan eser Ahmed Ferîd Mezîdî tarafından (Beyrut 1425/2004) yayımlanmıştır.

Fethu'l-'allâm li-şerhi Bulûği'l-merâm'ı;[206] Azîmâbâdî'nin *Avnü'l-Ma'bûd*'u[207], *et-Ta'lîku'l-muğnî 'alâ Süneni'd-Dârekutnî*'si[208], Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmii't-Tirmizî*'si[209] bunlardan bir kısmıdır. Mübârekpûrî'nin *Mukaddimetü Tuhfetü'l-ahvezî*[210] ile Tirmizî'nin *el-İlelü's-sağîr*'inin şerhi olan *Şifâü'l-ğilel fî şerhi Kitâbi'l-İlel*[211] isimli eserleri ise hadîs usûlü ve tarihi hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Sıddîk Hasan Han'ın *el-Hıtta fî zikri's-Sıhâhı's-sitte*'si[212] de *Kütüb-i Sitte* hakkında kıymetli bir çalışmadır.[213]

ac. Aligarh Ekolü

Bu ekolün kurucusu Hindistan'da İngiliz yönetimine yakınlığıyla tanınan Seyyid Ahmed Han'dır. 1817'de doğan Seyyid Ahmed, babasının ölümü üzerine yirmi yaşları civarında hayatını kazanmak için çalışmak zorunda kaldı. Önce mahkemede zabıt kâtipliği yaptı, sonra da girdiği imtihanı kazanarak hâkim oldu. 1869 yılında İngiltere'ye giden Seyyid Ahmed, İngiliz devlet adamlarından büyük ilgi gördü. Hindistan'a dönüşünde yazılarıyla Müslümanları Batı kültürüne ve İngiliz hükümetine ısındırmaya çalıştı. İngiliz hükümetine ve İngilizler'e verdiği destek sebebiyle İngiliz hükümetince kendisine "Sir" ve "Şövalye" ünvanları verildi. Edinburg Üniversitesi tarafından fahrî doktor unvanıyla taltif edildi. İngiliz yönetimi ve Müslümanlar

206 İbn Hacer'in ahkâm hadîsleriyle ilgili *Bulûğu'l-merâm* adlı kitabının şerhi olan eser Muhammed Subhî Hasan Hallâk tarafından 1422/2001 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

207 Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin en meşhur şerhi olan eser, Abdurrahman Muhammed Osman tarafından (Medine 1388/1968) yayımlanmıştır.

208 Dârekutnî'nin *Sünen*'inin şerhi olan eser 1910 tarihinde Delhi'de yayımlanmıştır.

209 Özellikle Keşmirî'nin (ö. 1933) *el-Arfü'ş-şezî 'alâ Câmii't-Tirmizî* isimli şerhinde Tirmizî'nin kitabını Hanefî fıkhına uygun bir eser haline çevirdiğini düşünen müellif, yaptığı bu şerh ile ehl-i hadîs anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

210 Müellifin *Tuhfetü'l-ahvezî* isimli Tirmizî şerhine yazdığı mukaddime olan eser hadîs tarihi hadîs literatürü ve Tirmizî'nin hayatı hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser *Tuhfetü'l-ahvezî* ile birlikte yayımlanmıştır.

211 Eser *Tuhfetü'l-ahvezî*'nin sonunda yayımlanmıştır.

212 1987 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

213 Ehl-i hadîs ekolü ve hadîsle ilgili görüşleri hakkında bk. Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 140-148; Özşenel, *Pakistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 108-115; Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 251-255; Mahmûd Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 30-41 335-341, 523-527; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 45-53, 75, 77; Bırışık Abdülhamit-Eren A. Cüneyt, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 93-95; Çavuşoğlu, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 95-96.

arasındaki ilişkilerin iyileşmesi için çalıştı. Bundan Müslümanların da istifade etmesi için gayret etti ve kısmen başarılı oldu. Seyyid Ahmed Han 1898 tarihinde Aligarh'ta öldü.

Müslümanların 1857 yılında İngiliz yönetimine karşı gerçekleştirdiği Sipahi ayaklanmasındaki başarısızlıkları bağımlı olmaları sonucunu doğurmuştu. Böyle bir durumda Müslümanlar kimliklerini koruma ihtiyacı hissetmişti. Bu amacı gerçekleştirmek üzere Seyyid Ahmed Han, 1875 yılında kendisinden sonra birçok öğrencinin yetiştiği Aligarh Mohammadan Anglo-Oriental College'i (Muhammedî Şarkiyat Koleji) kurdu ve Aligarh Ekolünün temelini attı. Çerağ Ali (ö. 1895), Nuvab Muhsin el-Mülk (ö. 1907), Altaf Hüseyin Hali (ö. 1914) ve Seyyid Emir Ali (ö. 1924) onun yaklaşımını devam ettirdiler. Onların Kur'ân ve Hz. Peygamber'le ilgili iyi niyetlerinden şüphe edilmemekteydi. Nitekim Aligarh ekolü aynı zamanda dışarıdan yapılacak saldırılara karşı İslâm'ı savunmayı amaçlamaktaydı. Ancak Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinden önemli ölçüde etkilenen Ahmed Han, İslâm'ı bu çerçevede yorumlamaya çalışmaktaydı.

Ahmed Han 1870'li yıllara kadar Ehl-i hadis görüşünü benimsemekteydi. Bu dönemde misyoner-oryantalist William Muir'in Hz. Peygamber hakkında yazdığı eserini eleştirmekte ve ona cevap vermeye çalışmaktaydı. İsnad tenkidinin önemini savunmakta, Muir'in ilk dönem râvilerine dair ön yargılarında haklı olmadığını ileri sürmekte ve muhalifinin, hafıza gücünün değerini büyük ölçüde hiçe saydığını öne sürmekteydi. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in yorumunda aklı merkeze almaya başladığı söz konusu tarihten itibaren onun için yeni bir dönem başladı. Zira Batılı fikir ve eleştiriler Ahmed Han'ın fikirlerinin şekillenmesinde etkili olmaya başlamış ve hadisle ilgili görüşlerinde Muir'den etkilenmişti. Ona göre Kur'ân bize sağlam yollarla gelmişti. Hadîsler ise Kur'ân gibi güvenilir değildi. Her şeyden önce hadîsler bizzat Hz. Peygamber'in lafızlarıyla nakledilmemiş, hadîs kitaplarına da son râvinin ifadesiyle girmişti. Dolayısıyla râvilerin Hz. Peygamber'in ifadesini korudukları meselesi tartışmaya açıktı. Hadîs âlimleri hadîsin isnadını incelediklerî halde metni hakkında tenkitte bulunmamışlardı. Asıl itibariyle özü bulunan Hz. Peygamber'le ilgili bilgiler etrafında birçok menkıbe üretilmişti. Dolayısıyla râvilerle ilgili yapılan açıklamalar kesin değil tahminî bilgi ifade etmekteydi. Bu durumda kalabalık bir grup tarafından görüldüğü ya da söylendiği halde tek bir râvi kanalıyla gelen, herkesin bilmesi gereken bir şeyi sadece hadîsin râvisinin bildiğine delâlet eden, İslâm'ın temel kaidelerine ters düşen rivâyetler sahîh olamazdı. *Kütüb-i Sitte* hadîsleri, Müslümanların ilk birkaç kuşağının yaşantı ve düşüncelerinin kaynaklarıydı. Bütün bu sebeplerle de ona göre sahîh hadîs yok

denecek kadar azdı. Sadece Kur'ân'ın ruhuna uyan ve aklın süzgecinden geçirilen hadîsler makbul olabilirdi. Ekolün temsilcilerinden Çerağ Ali'ye göre Müslümanların İslâm'ı yanlış anlamalarının sebebi hadîse aşırı değer vermeleriydi. Böylece Aligarh ekolü, hadîsin güvenilirliğini kabul etmemekte ve Kur'ân'la yetinme düşüncesini benimsemekteydi. Ekole göre hadis esaslı tefsir, Kur'ân'ın manasını belirli bir tarihî durumla sınırlamaya neden olmaktaydı. Bu ise Kur'ân'ın evrenselliğine engel olmaktaydı. Bu ekolün hadîslere yönelik sözü edilen güvensizlik anlayışı hadîsi bütünüyle reddeden Ehl-i Kur'ân ekolünün doğmasına zemin hazırlamıştı.

Ekolün kurucusu Seyyid Ahmed Han, gerek babasının gerekse 1837'den itibaren kendisinin çalıştığı Doğu Hindistan şirketinde Avrupalılar ile tanışmıştı. Bu döneminde Delhi kolejinin müdürü Alois Sprenger (ö. 1893) ve misyoner-oryantalist William Muir (ö. 1905) ile de tanışmış ve Batılı ilmî araştırma yöntemlerinden etkilenmişti. Bu ve benzeri durumlar sebebiyle Aligarh ekolü, Ehl-i hadîs ve Diyobend ekolleri tarafından İngiliz yanlısı olmak, Batı'yı taklit etmek, Aligarh College'inde öğrencileri kültürel düzeyde Hıristiyanlaştırmak, aşırı şüphecilik ve hadîsleri devre dışı bırakmakla eleştirilmekteydi. Böylece Aligarh ekolü, modern dönemde hadislerin tümünün güvenilirliğini inkar etmeye yönelik ilk önemli itirazın sahibi olmuştu.[214]

ad. Ehl-i Kur'ân Ekolü

Hadîsleri bütünüyle reddeden ve dinin tek kaynağının Kur'ân olduğunu ileri süren ehl-i Kur'ân, "Kur'âniyyûn" olarak da isimlendirilmektedir. Ekol, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın çalışmaları, bu ekolün alt yapısını oluşturmuştu. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettiği düşünceyi savunanlara "Münkirîn-i hadîs: hadîs inkarcıları" denirken Abdullah Çekrâlevî ile birlikte bu ekol, "Ehl-i Kur'ân" olarak anılmaya başlamıştır. Ekol, Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından 1902 yılında "Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân" adıyla kurulmuştu. O, başlangıçta ehl-i hadîs taraftarı iken XIX. yüzyılın sonlarında bu hareketten kopmuş ve katı bir hadîs muhâlifi olmuştur. Ehl-i Kur'ân'ın faaliyetleri, Ehl-i hadîsin iki önemli merkezi olan Batı Pencap'taki Lahor ve Amritsar'da yoğunlaşmaktaydı.

---

214 Aligarh ekolü ve hadîsle ilgili görüşleri hakkında bk. Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 297-300; Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, s. 205-207; Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 87-90; Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm*, s. 132-133, 137-138; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 85-124; Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 31-40, 110-112, 148; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 53-59, 68-69, 140-141; Öz, "Ahmed Han Seyyid", *DİA*, II, 73-75; Wahidur Rahman, "Modernist Müslümanların Hadîse Yaklaşımı: Aligarh Okulu", s. 3, 5-6, 8, 12.

Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914), Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936), Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955) ve Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985) ekolün önde gelen temsilcileridir.

Bu ekole göre Müslümanların ilerleme ve gelişmelerine engel olan din anlayışını besleyen asıl kaynak hadîslerdir. Dolayısıyla hadîsler dinî bir kaynak olarak kabul edilmemeli, Kur'ân ile yetinilmelidir. Zira Kur'ân Peygamber'in tefsirine ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Hz. Muhammed'in görevi de sadece Kur'ân'ı insanlara iletmekten ibarettir. Hadîsler dinî kaynak olsaydı Hz. Peygamber onları da Kur'ân gibi yazdırarak kayıt altına aldırırdı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah'ın kitabını insanlara iletmekten başka bir görevi bulunmamaktadır. Onun (s.a.) kararları ve fiilleri daha sonraki Müslüman nesiller için bağlayıcı değildir. Nitekim *"Hüküm ancak Allah'ındır"*[215] âyeti Hz. Muhammed'e itaatin şirk olduğuna delâlet etmektedir. Orucun herhangi bir ayda tutulabileceği, oruç müddetinin sadece dokuz gün olacağı, Resûlullah'ın Kur'ân'dan başka mucizesinin bulunmadığı, namaz için kıbleye dönmenin şart olmadığı gibi görüşleri savunan bu anlayışa göre hadîslerle ve ictihadla amel etmek ise şirktir.[216]

Hadîslerin sağlam bir şekilde bize ulaşmadığını dolayısıyla onlar esas alınarak din anlayışı geliştirilemeyeceğini savunan ekol, "Kur'ân bize yeter" sloganıyla tanınır olmuştur. Ancak ehl-i Kur'ân, Hz. Peygamber'in konumu hakkındaki âyetleri parçacı olarak ele almak, yanlış yorumlamak ve ilgili bir kısım âyetleri görmezlikten gelmekle eleştirilmiştir.[217]

b. Pakistan'da Hadis Çalışmaları

Pakistan'da hadis çalışmaları üniversite ve medreseler olmak üzere iki farklı alanda yürütülmektedir. Ayrıca Mevdûdî, Fazlurrahman ve Mustafa el-A'zamî gibi Pakistanlı âlimler hadisle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymaya çalışmışlardır.

ba. Üniversite ve medreselerde hadis çalışmaları

Birçok üniversitenin bulunduğu ülkede özellikle Pencap, Peşaver, Karaçi ve Uluslararası İslâm Üniversiteleri'nde hadis ilmi alanında yüksek lisans ve doktora programları bulunmaktadır. Dolayısıyla özellikle sözü edilen üniversitelerde

215 el-En'âm, 6/57.

216 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 275-280; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 60-64, 69-72, 74, 100-102; Bırışık, "Kur'âniyyûn", *DİA*, XXVI, 428-429; İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn*, 19-24, 210-256, 366-382, 396-401.

217 Kur'ân'ın yeterli olduğunu savunanların delilleri ve eleştirisi için bk. Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 148-166; İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn*, 210-256; Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 211-245.

hadis ilmiyle ilgili önemli araştırmalar yapılmaktadır.[218] Ayrıca İngilizler'in Hint alt kıtasındaki hâkimiyetinden sonra ortaya çıkan fikir akımları ve dinî cemaatler de Pakistan Devleti'nin kuruluşunun ardından bu ülkede varlıklarını sürdürmektedirler. Bugün başlangıçtaki kadar güçlü olmasa da bunlar arasında en eskisi Ehl-i hadis ekolüdür. En etkini ise Hanefî mezhebine bağlı, tasavvufî neşveye sahip Diyobend ekolü ile Mevdûdî'nin önderliğinde Pakistan'ın kuruluşundan önce örgütlenen Cemâat-i İslâmî hareketidir. Bunların dışında büyük çoğunluğu Ca'ferîler'den meydana gelen Şiîler, Ehl-i Kur'ân ve Kâdiyânîler gibi farklı gruplar da bulunmaktadır.[219]

Söz konusu her ekolün devletten bağımsız medreseleri bulunmaktadır. Her ekol kendisine bağlı medreseler arasında birliği ve düzeni sağlamak amacıyla "vifak" adı verilen üst birlikler oluşturmuştur. Bunlardan "Tanzîmu Medâris-i Ehl-i Hadîs" Ehl-i hadis'e, "Vifâku'l-Medârisi'l-Arabiyye" Diyobend ekolüne, "Tanzîmu'l-Medârisi'l-Arabiyye" Birelvi ekolüne, "Râbıtatü'l-Medâris" Cemaat-i İslâmî'ye ve "Tanzîmu Medâris-i Şia İsna Aşeriyye" İsna Aşeriyye'ye aittir. Her ekolün kendine ait bazı özellikleri bulunmakla birlikte bu medreselerde genellikle geleneksel eğitim yapılmaktadır. Hadis alanında özellikle başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere temel hadis kitapları ile *Mişkâtü'l-Mesâbîh* ve *Riyâzü's-salihîn* gibi derleme kitaplar okutulmaktadır. Bazı medreselerin iki yıllık ihtisas kısmında ilmî araştırmalar da yapılmaktadır.[220]

Muhammed Ataullah Hanif Bucyani (ö. 1987) ve Bediuddin Şah Raşidi Pakistan'daki ehl-i hadis ekolünün önde gelen temsilcileridir.[221] Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1949), İşfakurrahman Kandehlevî (ö. 1957), Muhammed İdris Kandehlevi (ö. 1974), Zafer Ahmed Tahanevi (ö. 1974), Muhammed Yusuf Bennurî (ö. 1977), Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî (ö. 1999) Diyobend ekolünün Pakistan'daki önde gelen temsilcileridir.[222]

---

218 Söz konusu üniversiteler ve buralarda yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri hakkında bk. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 129-140.

219 Birışık, "Pakistan", *DİA*, XXXIV, 150-151.

220 Söz konusu medreseler ve ders programları hakkında bk. Özşenel, *a.g.e.*, s. 140-154.

221 Sözü edilen âlimler ve eserleri hakkında bk. Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 167-170, 175-176.

222 Sözü edilen âlimler ve eserleri hakkında bk. Nedvî, *Ulemâü'l-hadîsi's-şerîf fî bilâdi'l-Hind*, s. 435-448, 449-469, 501-517, 518-532, 538-550; Mahmûd Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 478-493, 553-568; Özşenel, *a.g.e.*, s. 155-179.

Pakistan'da Ehl-i hadis ekolü Hanefî Mezhebini hadisleri dikkate almadıkları ve kıyası hadise tercih ettikleri gerekçesiyle eleştirmekteydi. Bunlara karşı Diyobend ekolü Hanefîler'in hadis konusundaki hizmetleri ve Hanefî muhaddisler üzerinde araştırma yapmanın önemi üzerinde durmakta, ricâl kitaplarında Hanefî râviler aleyhinde söylenen sözlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret etmekteydi. Ayrıca ekol Hanefîler'in delil olarak kullandıkları hadisleri bir araya getiren eserler telif etmekteydi. Nitekim daha önce de zikredildiği gibi 1897 tarihinde Diyobend'te yayımlanan Eşref Ali Tehânevî'nin *Câmiu'l-âsâr* isimli eseri bu amaçla telif edilmişti. Ancak müellif bu amacını namaz bölümünün sonuna kadar gerçekleştirebilmiş, daha sonra kızkardeşinin oğlu Zafer Ahmed Osmânî *İ'lâü's-sünen*[223] ismiyle eseri tamamlamıştı. Hadis usûlünde de Hanefî Mezhebi'ne ait usûl kitaplarının dikkate alınması gerektiği üzerinde durulmakta, İbnü's-Salah ve İbn Hacer tarafından dile getirilen bazı görüşlerin de ihtiyaç duyulduğunda tahkîk ve tenkide tabi tutulması gerektiği belirtilmekteydi.[224] Zafer Ahmed Tahanevi tarafından *İnhâü's-seken ilâ men yutâliu İ'lâe's-sünen* ismiyle yazılan *İ'lâü's-sünen* mukaddimesi de Hanefî âlimlerin hadîs usûlü ilkelerini açıklamak amacıyla telif edilmişti.[225]

Son dönem Pakistan'ında farklı siyasî ve ilmî tercihlere sahip iki âlimin hadisle ilgili geleneksel hadis anlayışını da eleştiren yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bunlardan Mevdûdî (ö. 1979) Hint-Pakistan alt kıtasında kurulan en büyük İslâmî teşkilat olan Cemâat-i İslâmî'nin lideridir. Fazlurrahman (ö. 1988) ise çağdaş eğitimi dinî açıdan sakıncalı bulan gelenekçi âlimlerin aksine İslâm'ın çağdaş gelişmelerle hesaplaşması ve böylece rekabet gücü kazanması gerektiğini savunan bir ilim ve fikir adamıdır. Dolayısıyla söz konusu iki âlimin hadislerle ilgili yaklaşımlarına burada işaret etmek yerinde olacaktır.

bb. Mevdûdî'nin hadis anlayışı

Mevdûdî'ye göre İslâm dünyasında Batı'nın sömürge faaliyetleri giderek kültür ve kimlik alanına yayılmıştır. Bunun karşısında geleneksel muhafazakâr kesim, eskimiş ve birçok bakımdan işlevini yitirmiş bir kültür mirasına sahip çıktığından dolayı kendi toplumlarının kurtuluşu için yeni projeler üretip devreye sokamamıştır. Bir kısım ulemâ da Batı düşüncesine bigâne kalmış ve geleneksel

223 Eserin farklı baskıları bulunmaktadır. Ayrıca eserin ilk sekiz cildi bir heyet tarafından tercüme edilerek 2006-2009 tarihinde Misvak Neşriyat tarafından yayımlanmıştır.

224 Özşenel, "Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî", s. 227.

225 Abdülfettah Ebû Gudde tarafından *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs* adıyla 1972 tarihinde tahkik ederek yayımladığı eser İbrahim Canan tarafından *Yeni Usûl-i Hadîs* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İzmir 1982).

mirasa körü körüne sahip çıkmıştır. O, Batılı sömürgecilerin İslâm ülkelerinde uyguladıkları seküler eğitim sistemini tenkit ettiği gibi geleneksel taklitçi medrese tedrîsatını da eleştirmiştir. Ona göre mevcut durumdan kurtulmanın çaresi sahîh İslâm inancını yeniden tesis edecek bir tecdid hareketidir. Mevdûdî'nin tecdid hareketinde bir taraftan Batı'ya ve sömürgeciliğe karşı çıkıldığı, diğer taraftan da fikirlerinin İslâm adına bir modernleşme sürecini de bünyesinde barındırdığı görülür.

Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber, vahyi insanlara ulaştırmak yanında söz ve fiilleriyle ilâhî emirleri açıklamakta, toplumu sâlih ve ıslah edici bir devlet şekline sokarak mükemmel bir kültür nizamının nasıl kurulacağını göstermekteydi. Dolayısıyla sünnet, kâmil ve kusursuz bir İslâmlaştırma örneğiydi. Bu sebeple o, İslâm'ın ana kaynaklarından saydığı sünneti müdâfaa etmekte ve Hint alt kıtasında Hz. Peygamber'in sözlerinin otoritesini ve önemini reddedenlere karşı mücadele vermekteydi. Hz. Peygamber'in, ilâhî mesajın doğru anlaşılmasının kaçınılmaz güvencesi olduğunu vurgulamaktaydı. Zira Resûlullah (s.a.) Kur'ân'ın en yetkin müfessiridir. Hiç kimse Kur'ân'ın âyetlerini Hz. Peygamber'den daha iyi anlayamaz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in açıklamaları dikkate alınmadığında Allah'ın emrini yerine getirmede hatalar olacak ve bunları düzeltecek kimse de bulunmayacaktı. Resûl-i Ekrem'in dindeki söz konusu rolünü inkâr etmek, Allah'ın göndermiş olduğu vahye O'nun istediği tarzda uymaktan vazgeçip, kendi arzusuna göre yeni bir din oluşturmak anlamına gelmektedir.

Kur'ân'ın doğru olarak anlaşılması için Hz. Peygamber'in hadislerinin vazgeçilmezliğine vurgu yapan Mevdûdî'ye göre hadis rivâyetlerinin sıhhat derecesini ölçmek için muhaddislerin benimsediği klasik usûller yeterli değildi. Nitekim birçok yalan rivâyetin hadis kaynaklarında yer alması engellenememiştir. Bu sebeple de hiç kimse, bize ulaşan hadis kitaplarında bulunan hadislerin tamamının sahîh olduğunu iddia edemez. Zira muhaddisler tamamen isnad merkezli bir sıhhat tespiti yapmışlardı. Râviler hakkında yapılan değerlendirmeler de bireysel ve zannî kararlar olduğu için büyük problemler taşımaktaydı. Bir hadisin sıhhatini tespitte, içinde yer aldığı kaynak önemli olmadığı gibi, isnadının sahîh olması zorunlu olarak hadisin de sahîh olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla rivâyetin sıhhatini tespitte isnad incelemesi önemli olmakla birlikte hadisin içeriğinin de incelenmesi gerekmektedir. Ona göre, ilk dönem muhaddislerinin özellikle isnadla ilgili çalışmaları son derece önemlidir. Ancak o, hadis âlimlerinin körü körüne taklit edilmesini doğru bulmamış ve onların vardığı sonuçların kesin olmadığını belirtmiştir. Mevdûdî'ye göre, "Fıkhî bakış açısı" olarak isimlendirdiği muhteva incelemesi muhaddisler tarafından ihmal edilmiştir. Bu sebeple günümüzde öncelikle muhteva tenkidine yoğunlaşmak gerekmektedir. Mevdûdî, geliştirmeye

çalıştığı anlama merkezli yeni tenkit usûlünü, İmam Ebû Hanife'nin düşünce ve yöntemine dayandırmaya çalışmaktaydı. Dolayısıyla Mevdûdî'nin bir taraftan hadisleri bütünüyle reddeden Ehl-i Kur'ân (Münkirîn-i hadis) diğer taraftan geleneksel anlayışı savunan Ehl-i hadis ile mücadele ettiği görülmektedir.[226]

Sünnet ki Âinî Haysiyyet (*Sünnetin Anayasal Niteliği*)[227] ve *Sünnetin Anayasal Konumu*[228] isimli eserleri Mevdûdî'nin hadis anlayışını ortaya koyan kitaplarıdır. Ayrıca Mevdûdî'nin farklı tarihlerde kaleme aldığı hadisle ilgili makaleleri *Tefhîmu'l-ehâdîs* ismiyle bir araya getirilmiştir.[229]

bc. Fazlurrahman ve hadis anlayışı

Fazlurrahman,[230] çağdaş İslâm dünyasının fikrî ve içtimaî meselelerinin çözümlenmesine, İslâmî ilimlerin söz konusu meseleleri çözmeye elverişli kılınması için gerekli olan metodolojiyi kuramsal planda geliştirmeye çalışan bir âlimdir. Ona göre, tarihteki büyük şahsiyetlerin verimli faaliyetleri sonucu oluşan gelenekler son derece önemliydi. Ancak dinî geleneğin sonraki nesillerin sağlıklı düşünme ve gelişmelerine katkıda bulunabilmesi için ona yeniden hayatiyet kazandırılması ve ıslah edilmesi gerekiyordu. Bu anlayışı onu, İslâm'ın temel kaynaklarını yeniden yorumlamaya ve bunun için gerekli metodolojiyi kurmaya sevketmekteydi.

1962 yılında General Eyyûb Han yönetimi Fazlurrahman'ı İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'ne (Central Institute for Islamic Research) genel müdür olarak tayin etti. O, bu görevi 1968 yılına kadar sürdürdü. Söz konusu müessese yönetimin ihtiyaçlarına cevap verecek modernist İslâmî yorumları yayma konusunda yardımcı olması için kurulmuştu. Fazlurrahman, hadis, sünnet ve

226 Mevdûdî ve hadîsle ilgili görüşleri hakkında bk. Anıs, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX, 433-435; Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadîsle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine I", s. 17, 19-21, 27-28, 40-47; Hatiboğlu, "Çağdaş Hadîs Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", s. 31-33, 38, 39-41, 44, 48; Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 257-268; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 75-76, 162-163.

227 Eser, N. Ahmet Asrar tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1997).

228 Eser, Durmuş Bulgur ve Hâlid Zaferullah Dâvûdî tarafından *Sünnetin Anayasal Konumu* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Konya 1997).

229 Mevdûdî'nin hadîsle ilgili makaleleri arkadaşı Mevlana Abdulvekîl Alevî tarafından bir araya getirilmiş ve ilk cildi 1993'te Lahor'da neşredilmiştir.

230 Fazlurrahman'ın hayatı, görüşleri, eserleri ve değerlendirmeleri hakkında bk. Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, s. 9-19; Açıkgenç, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-281, 286; Dayhan, *Fazlurrahman'ı Doğru Anlamak*, İzmir 2011.

bunların birbirleriyle ilişkileri hakkındaki görüşlerini söz konusu kuruluşta yaptığı yöneticilik döneminde açıklamıştı. Dolayısıyla onun hadisle ilgili yaklaşımlarını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Zira aynı dönemde hadisleri tamamen reddeden Kur'âniyyûn ekolünün önde gelenlerinden Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985) sünnetin dindeki konumunu sert bir üslupla eleştirmekte, Kur'ân'ı açıkladığı belirtilen hadislerin sağlam bir şekilde günümüze intikal etmediğini iddia etmekteydi.[231] Diğer taraftan gelenekçi âlimler hadis metinlerini ilahî birer yasa gibi görmekteydi. Fazlurrahman'a göre her iki yaklaşım da isabetli değildi. Başarısı tartışılsa da o, söz konusu iki uç görüş arasında denge kurmaya çalışmaktaydı.[232]

Fazlurrahman sünneti, davranış kanunu olarak görmekte ve gelecek nesiller için kural haline gelen tarihî bir olgu şeklinde tanımlamaktadır.[233] O, sünnetin kavram olarak Hz. Peygamber'le birlikte var olduğunu, Kur'ân'ın Resûl-i Ekrem'i örnek almayı tavsiye etmesinin[234] de bunu gösterdiğini belirtmektedir. Fazlurrahman'a göre Müslümanların Allah elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemezdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünneti bilmezden gelinmeyecek ve ihmal edilmeyecek kadar önemliydi.[235] Ancak ona göre Nebevî sünnet kesin kurallar dizisi olmaktan çok, yön gösteren şemsiye bir kavramdı. Sünnetin içeriği Hz. Peygamber'in vefatından sonra gittikçe zenginleşmişti.[236] O, bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını *mutlak sünnet*, İslâm toplumunun mutlak sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardıkları çözümleri ise *yaşayan sünnet* (*living sunnah*) olarak isimlendirmektedir. Ona göre, bir tarafta miktarı az da olsa Hz. Peygamber'in sahîh sünneti, diğer tarafta ilk devir Müslümanlarının Nebevî modele bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve uygulama bulunmaktaydı. Dolayısıyla yaşayan sünnet sadece Resûl-i Ekrem'in davranışlarını değil aynı zamanda sahâbe ve tâbiînin ictihadlarını da içermekteydi. Özellikle

231 Gulâm Ahmed Pervîz'in hadîsle ilgili yazdığı *Makâm-ı Hadîs* isimli eserinde hadîs ve sünnet malzemesini yok hükmünde gördüğüne ve eserlerinde hadîslere yer vermediğine dair bk. Birışık, "Pervîz Gulâm Ahmed", *DİA*, XXXIV, 248.

232 Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, s. 184; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 146, 149.

233 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 13-14; a. mlf., *İslâm*, s. 54, 69, 71.

234 el-Ahzâb 33/21; el-Kalem 68/4.

235 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 45-46.

236 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 18, 45.

hicrî birinci ve ikinci asırlar ictihad açısından çok zengindi ve "ictihad asırları" olarak isimlendirilmeliydi. Bu açıdan yaşayan sünnet Müslüman toplumun örf ve âdetler sistemini de içine almaktaydı. Ancak İslâm toplumunun oluşturduğu bu sünnet, Hz. Peygamber'e dayanmış ve kaynağını ondan almıştı.[237]

Fazlurrahman'a göre hadis, sünnetten farklı bir kavramdır. Zira hadislerin oluşumu, sünnetin ardından gelen bir süreçtir. Fazlurrahman, kaynaklarda zikredilen hadisleri *tarihî hadis* ve *teknik hadis* olmak üzere iki kısımda ele alır. Ona göre *tarihî hadis* Hz. Peygamber'in biyografisidir ve bunlar şüpheye mahal vermeyecek şekilde tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu hadis, teknik hadisin yorumunda belirleyicidir. *Teknik hadis* ise, yaşayan sünnetin sonradan düzenlenmiş (formüle edilmiş) şekli ve Hz. Peygamber'e isnad edilmiş rivâyetlerdir. Yaşayan sünnet, canlı ve devamlı bir oluşum olmasına rağmen; teknik hadis, resmî ve ilk üç asrın yaşayan sünnetinin sentezine kesin istikrar kazandırma çabasıdır. Kısaca teknik hadis, Hz. Peygamber hakkında Müslümanlar tarafından formüle edilmiş vecizeler toplamıdır. O, ilk Müslüman toplumun Hz. Peygamber hakkında yaptığı muazzam ve abidevî bir yorumudur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e dayanmış da olsa, aynı zamanda ilk dönem Müslümanlarının ortaya koydukları hikmetin özetinden ibarettir.

Allah'ın Hz. Peygamber'i Kur'ân'da örnek olarak göstermesi hadis rivâyetinin Resûl-i Ekrem devrinde başlamasına sebep olmuştu. Ancak özellikle hicrî üçüncü yüzyılda hızla artan hadis rivâyeti ve hadisin bir ilim olarak teşekkülü *yaşayan sünneti* ortadan kaldırmayı amaçlamaktaydı ve bu tutum birçok bakımdan zararlı olmuştu. Bu hareket öncelikle ictihad hareketlerini engellemeye çalışmak suretiyle İslâm düşüncesini donuklaştırmaktaydı. Dolayısıyla günümüz Müslümanlarının düşünce donukluğundan kurtulabilmesi, sünneti tekrar yaşayan sünnet anlayışına döndürmekle mümkündür.[238]

Fazlurrahman'a göre, hicrî ikinci asırda fakih ve hâkimler yaşayan sünnete bağlı kalarak fetva veriyorlardı. Onların bu kararları yaşayan sünneti genişletiyordu. Ancak İmam Şafiî ile bu sürekli ve hür yorumlama hareketi zayıflamaya başladı. Zira İmam Şafiî yaşayan sünnetin yerine hadisi koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştü. Dolayısıyla İmam Şafiî'den sonra hadis hareketi güçlenmiş ve yaşayan sünnet yerine hadis geçmişti. Böylece hadisçiler yaşayan sünnet birikimini hadisleştirmiş ve ona kesin bir otorite kazandırmışlardı.[239]

237 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 46.

238 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 84-86, 90-91.

239 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 54, 57, 58, 147.

Hadis âlimlerinin isnadla ilgili faaliyetlerinden övgüyle söz eden Fazlurrahman[240] hadislerin sıhhatini tesbit için bunu yeterli görmez. Onun, "Buhârî ve Müslim'de yer alan ve siyasî karışıklıklardan haber veren hadislerin senetleri mükemmeldir. Ancak tarihî bakımdan dürüst olursak onları kabul edemeyiz"[241] şeklindeki açıklaması sıhhat tespitinde isnadı yeterli görmediğini ifade etmektedir. Nitekim o, "Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekten haber veren bir hadisin tarihî bakımdan sahîh bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gerekir. Biz gelecekle ilgili bütün haberleri değil, fakat sadece tam anlamıyla spesifik olanları reddediyoruz"[242] ifadeleriyle gelecekle ilgili hadislerin metinleri açısından sıhhatini tespit ölçüsünü ortaya koymaktadır. Böylece o, özellikle gelecekle ilgili spesifik bilgiler ihtiva etmesini haberlerin reddi için temel ölçü kabul etmektedir. O, hadis metninin herhangi bir mezhebin görüşüne uygun olmasını da sıhhatinin problemli olduğuna delil kabul eder. Ayrıca o, tarihî bilgilere hadisten daha çok güven duyduğunu ve bunun geleneksel yaklaşımdan farklı olduğunu da ifade etmektedir.[243]

Görüldüğü gibi Fazlurrahman metni esas alarak, gelecekle ilgili ve mezheplerin görüşlerini destekleyen rivâyetleri sahîh kabul etmemektedir. O, nebevî sünnetin içeriğini açık bir şekilde belirlemeyi imkansız hale getirdiği ve nebevî sünneti kesin olarak ortadan kaldıracağı endişesiyle bu durumun birçok Müslümanı rahatsız ettiğinin farkındadır. Ancak ona göre böyle bir endişeye gerek yoktur. Zira özellikle ibadetler ile Hz. Peygamber'in biyografisiyle ilgili birçok hadis, nebevî sünnetin içeriğinin tarihî olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetler, detaylı şekildeki uygulamalarıyla öylesine nebevîdirler ki, bu gerçeği sadece dürüst olmayan, ya da deli biri inkar edebilir. Bu nedenle söz konusu hadisler fıkhî, sosyal, ekonomik, siyasî konularla ilgili hadisi başka bir ifadeyle teknik hadisi, yorumlarken en önemli destek olarak işe yaramaktadır. Sadece Hz. Peygamber'in değil, aynı zamanda ilk cemaatin tüm özellikleri, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde tespit edilmiştir. Dolayısıyla özle ilgili hususlar hiçbir şekilde tartışmaya açık değildir.[244]

240 Bununla birlikte o, isnadı birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişme olarak görür (Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 83).

241 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 83.

242 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 59.

243 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 60, 82-83, 91.

244 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 90-91.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Fazlurrahman'a göre sünnet Hz. Peygamber'le birlikte vardır. Bu sebeple o, oryantalistlerin "sünnetin tamamen İslâm öncesi ve İslâm sonrası Arapların, Yahudî kaynakları ile Bizans ve İran'ın idarî uygulamalarına yeni unsurlar ilave eden ilk dönem İslâm hukukçularının hür düşünce faaliyetlerinin sonucu olduğu" şeklindeki görüşlerini eleştirmektedir.[245] Bu, aynı zamanda Fazlurrahman'ın kullandığı *yaşayan sünnet* (*living sunnah*) ile Schacht'ın temel kavramı *yaşayan gelenek* (*living tradition*) arasındaki farktır. Zira Schacht ve diğer oryantalistlere göre sünnetin Hz. Peygamber'le ilişkisi bulunmamaktadır. Fazlurrahman'a göre ise yaşayan sünnetin kaynağı Hz. Peygamber ve Nebevî modeli esas alan Müslümanların görüşleridir. Ancak Fazlurrahman, hadisle ilgili bütün görüşlerine katılmasa da oryantalistlerden özellikle Schacht'ın metodunu beğendiğini ifade eder.[246] Nitekim Fazlurrahman, Hz. Peygamber'in hadislerinin tabiî bir şekilde az olduğunu belirtir. Ona göre ikinci asra ait elimizdeki mevcut eserlerdeki fıkhî, hatta ahlakî hadislerin çoğu Hz. Peygamber'den gelmemiştir. Sahâbe, tâbiîn ve üçüncü nesle ait olan bu görüşler, hadisçiler tarafından Hz. Peygamber'e nisbet edilmiştir.[247] Görüldüğü gibi bu, Schacht'ın "Kendi görüşlerini daha üstün bir otoriteye dayandırma ihtiyacı, bir süre sonra söz konusu ekollerin yaşayan geleneklerini önce mevkûf daha sonra da merfû hadisler şeklinde sunmalarına sebep olmuştur"[248] şeklindeki açıklamasından farklı değildir. Dolayısıyla Fazlurrahman'a göre de hadis kitaplarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı ilk dönemlerin yaşayan sünnetine ravi zincirlerinin zorunlu olarak ilavesiyle hadisleşmiştir.[249]

Fazlurrahman İslâm'ın canlı mesajını modern insana ulaştırmak amacıyla bütüncül bir sünnet anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca onun özellikle hadis ve sünneti reddedenlere karşı mücadelesi takdirle karşılanmakla birlikte hadis ve sünnet anlayışı farklı ilim adamları tarafından eleştirilmiştir.

Fazlurrahman'ın eleştirildiği en önemli husus onun sünnet anlayışıdır. Zira öncelikle o, sünnetin Müslüman toplumunun ürünü olduğunu söylemek suretiyle Hz. Peygamber'in rolünü ikinci plana koymaktadır. Halbuki ilk dönem âlimleri Hz. Peygamber'in sünnetini, Onun (s.a.) dışında hiçbir uygulamayla

245 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 17-18.

246 Fazlurrahman, *İslâm*, s. 58.

247 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 47.

248 Schacht, *Origins*, s. 138, 156; a. mlf., *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 42.

249 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji*, s. 58. Ayrıca bk. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 148-149.

aynı değerde görmemişlerdir. Nitekim ilk dönem âlimleri Hz. Peygamber'e ait haberler ile sahâbe ve tâbiîn nesline ait olanları birbirinden kesin olarak ayırmış ve onları mevkûf ve maktû kavramlarıyla ifade etmişlerdir. Ayrıca ilk dönem fakih ve kadılarının görüş ve tatbikatının Peygamber sünnetine veya onun esprisine uygunluğu ile bu tatbikatı geniş anlamda bile olsa sünnet olarak mütalaa etmek aynı şey değildir. Zira ilk dönemlerden itibaren hadis veya sünnet denilince akla gelen ilk şey, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıdır. Bu sebeple Müslümanların kıyas ve ictihad yoluyla ortaya koydukları görüşlerini sünnet kavramına dahil etmek bazı yanlış anlamalara yol açabilir.[250]

Fazlurrahman'a göre teknik hadisin kaynakları olan geniş hadis külliyatı sonraki nesillerin ürünüdür. Ayrıca o, sonradan oluşturulduğunu söylediği bu hadisler için uydurma tabiri yerine düzenleme (formülasyon) tabirini kullanmayı tercih etmektedir.[251] Onun bu yaklaşımı da tartışmaya açık bir konudur. Çünkü ona göre, tabiî bir süreç olan bu oluşum, Nebevî modele dayanmakta ve cemaatin yaşayan sünnetini teşkil etmektedir. Ancak tarihî bilgiler hadis âlimlerinin Hz. Peygamber hakkında bir defa bile olsa hadis uyduranın tevbe etse bile rivâyetinin kabul edilemeyeceği konusunda hassas olduklarını göstermektedir. Bu durumda hiçbir istisnaya tabi tutulmadan söz konusu âlimlerin başkalarına ait görüşleri Hz. Peygamber'e nisbet ettiklerini iddia etmek tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır.[252] Fazlurrahman'ın hiçbir ayırıma tabi tutmadan hadisçilerin ahlâkî vecize, güzel söz ve hikmetlerin Resûlullah'a (s.a.) isnat edilebileceği anlayışında oldukları ve böylesi ifadelerin başına isnad getirerek bunları hadisleştirdikleri iddiası da isabetli değildir. Bu anlayışın "Ne kadar güzel söz varsa, beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz" hadisine dayandırıldığı iddiası ise son derece yanlıştır. Zira Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/922) ve Ebû Talîb el-Mekkî (ö. 386/996) gibi bazı tasavvuf ehli tarafından ileri sürülen bu prensibin[253] hadis âlimleri tarafından benimsendiği şeklindeki bu iddia ilk defa Fazlurrahman tarafından zikredilmektedir. Halbuki söz konusu ifade uydurma hadis kitaplarında bile bulunmamaktadır.[254]

---

250 Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, s. 85-88, 114, 127; Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", s. 290; Sifil, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*, s. 170.

251 Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 90.

252 Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", s. 294; Sifil, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*, s. 171-172.

253 Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usûlü*, s. 155-159.

254 Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, s. 131, 141.

Onun hadis hareketinin İmam Şafiî ile başladığı ve hadislerin ondan sonra önemsendiği şeklindeki görüşü de isabetli değildir. Nitekim Şafiî öncesinden Hemmam b. Münebbih'in (ö. 132/750) *es-Sahîfetü's-sahîha*'sı, Ma'mer b. Râşid'in *Câmii*, İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı gibi günümüze ulaşan ve kaynaklarda zikredildiği halde günümüze ulaşmayan hadis kitaplarının varlığı, hadis hareketinin daha önce başladığını göstermektedir. Hadis rivâyetinin Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başladığı ve gün geçtikçe yaygınlaştığı, ortaya çıkan yalan veya hatalı rivâyet ve isnadların çoğalmasıyla hadis rivâyetinin sistemleştiği tarihî birer gerçektir.[255]

Fazlurrahman'ın ilk dönem fıkıh ve kelâm âlimlerinin hadis hareketine dolayısıyla hadislere karşı koydukları tarzındaki iddiası da tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Gerek hadislerin sıhhatini tesbitte gerekse yorumlanmasında hadisçilerden farklı yaklaşımlara sahip olsalar da söz konusu âlimlerin, hadislerin dinin temel kaynağı olduğu hususunda farklı düşündükleri ileri sürülemez. Zira hadisler konusunda en çok eleştirilen Hanefî ekolü başta olmak üzere gerek fikhî gerekse itikadî konularda tüm mezhepler hadisi delil olarak kullanmışlardır. Nitekim Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kâdî Abdülcebbâr gibi ilk dönem Hanefî ve Mu'tezilî âlimlerin günümüze ulaşan eserlerinde delil olarak zikredilen birçok hadis bulunmaktadır.

Bunların dışında Fazlurrahman, rivâyetlerin naklinde daha titiz olmalarına rağmen hadis kitaplarını değil de siyer kitaplarını daha güvenilir görmesi,[256] Hz. Peygamber'in hadislerinin az olduğunu ifade etmesi ve dar çerçevede ele alması[257] ve bazı metinleri yanlış anlaması[258] sebebiyle de eleştirilmiştir.

Fazlurrahman hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini önce genel müdürlüğünü yaptığı İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün yayın organı Islamic Studies dergisinde yayımladı. Daha sonra bu makaleler *Islamic Methodology in History*[259] ismiyle kitap olarak neşredildi. Ayrıca onun *İslâm* adlı eserinde de hadis anlayışı ile ilgili temel görüşlerini ortaya koyan bir bölüm bulunmaktadır.[260]

---

255 Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 106, 113.

256 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, s. 287-288.

257 Kuzudişli, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, s. 90, 113.

258 Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", s. 288-289, 290, 291; Kuzudişli, *a.g.e.*, s. 119, 130, 132-133, 139-140.

259 Eser Salih Akdemir tarafından *Tarih Boyunca İslami Metodoloji* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1995).

260 Eser aynı adla Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1981). Hadisle ilgili konular eserin üçüncü bölümünde (s. 53-83) ele alınmaktadır.

bd. A'zamî'nin hadis anlayışı

Burada son olarak özellikle oryantalistlerin hadisle ilgili görüşlerine yöneltiği eleştirileriyle tanınan bu bölge âlimlerinden Muhammed Mustafa el-A'zamî söz konusu edilecektir. A'zamî, Diyobend Dârululûm'dan mezun olduktan sonra 1955'te Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisansını, 1966'da ise *Studies in Early Hadith Literature* adlı teziyle Cambridge Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Mekke'de Ümmü'l Kura Üniversitesi, Michigan, Princeton ve Colorado Üniversiteleri'nde çeşitli görevlerde bulunan A'zamî, Kral Suud Üniversitesi'nde İslamî Araştırmalar Bölümü'nden emekli oldu. Halen Kral Suud Üniversitesi onur profesörü olarak görev yapmaktadır.

Çok sayıda eseri bulunan Muhammed Mustafa el-A'zamî, çalışmalarını özellikle hadislerin güvenilir bir şekilde gelmediği iddiasını öne süren oryantalistlerin görüşlerini cevaplamak amacıyla telif etmiştir. O, öncelikle oryantalistlerin "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramının hicrî ikinci asırda kullanılmaya başlandığı iddiasının yanlışlığını ortaya koyar.[261] Eski fıkıh ekollerinde Hz. Peygamber'in rolü ve sünnetinin otoritesi konusundaki görüş ve iddialarını cevaplar.[262] A'zamî'nin hadislerin hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda ortaya çıktığını ispatlamak amacıyla oryantalistler tarafından kullanılan "yaşayan gelenek",[263] "müşterek ravi",[264] "e silentio: sessizlik"[265] kavramları ile ilgili eleştirileri de son derece önemlidir. Ayrıca o, oryantalistlerin isnad sistemi ile hadislerin sıhhati hakkındaki[266] iddialarını cevaplamıştır. Oryantalistlerin hadislerin ilk dönemlerde yazılmadığı iddialarına ise sahâbe ve tâbiîn nesillerinden hadis yazanların isimlerinin tespiti ile karşılık vermiştir.[267] Nihayet o, klasik ve modern dönemde sünneti inkar edenleri ve delillerini eleştirmiştir.[268] A'zamî'nin hadisle ilgili ilk eseri *Studies in Early Hadith Literature*[269] adıyla hazırladığı doktora tezidir. Onun *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*

261 A'zamî, *Dirâsât*, I, 5-11; a. mlf., *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 54-73.

262 A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 30-33, 91-120.

263 A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 75-90, 131-135.

264 A'zamî, *a.g.e.*, s. 237-246.

265 A'zamî, *a.g.e.*, s. 144-188.

266 A'zamî, *a.g.e.*, s. 201-236; *Dirâsât*, II, 392-404, 439-471.

267 A'zamî, *Dirâsât*, I, 92-325.

268 A'zamî, *a.g.e.*, I, 21-42.

269 Eser Hulusi Yavuz tarafından *İlk Devir Hadîs Edebiyatı* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1993).

ve târîhi tedvînihi[270] isimli eseri ise söz konusu doktora tezinin müellifi tarafından genişletilerek Arapça'ya tercümesidir. Hadis usûlü ve edebiyatıyla ilgili *Hadith Methodology and Literature*[271] ile cerh ve t'adîl konusundaki *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn*[272] isimli eserleri de önemlidir. *On Schacht's Origins of Muhammedan Jurisprudence*[273] isimli eseri Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı eserine eleştiri amacıyla kaleme alınmıştır. Bunların dışında A'zamî, Urve b. Zübeyr'in *Megazî*'si[274], İmam Müslim'in *Kitâbü't-temyîz*'i[275], Ali b. Medînî'nin *el-İlel*'i[276], İbn Mâce'nin *Sünen*'i[277], İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i[278] gibi hadisle ilgili ilk dönem temel eserlerini tahkîk ederek yayımlamıştır.

2. Arap Dünyasında Hadis Çalışmaları

Son dönem Arap dünyasında hadisle ilgili geleneksel sünnet anlayışını eleştirenler olduğu gibi geleneksel sünnet anlayışını savunanlar da bulunmaktadır. Bu dönemde ıslahatçıların hadis anlayışı da önem arzetmektedir. Ayrıca bu dönemde Arap dünyasında temel hadis kaynakları neşredilmiş, akademik çalışmalar yapılmış ve hadislerin anlaşılmasıyla ilgili yöntem arayışları da söz konusu olmuştur.

a. Geleneksel Sünnet Anlayışını Eleştirenler

Son dönemde Arap dünyasında hadis ilmiyle ilgili çalışma ve tartışmaların en önemli merkezi Mısır olmuştur. Mısır'da hadisle ilgili tartışmalar hadislerin dindeki konumu ve güvenilirliği olmak üzere iki noktada yoğunlaşmaktadır. Büyük çoğunluk hadislerin dinde önemli bir yeri olduğunu kabul ederken Reşid Rıza'nın arkadaşı, *el-Menar*'ın devamlı bir yazarı olan Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) İslâm dininin tek kaynağının Kur'ân olduğunu iddia etmişti. Sıdkî'nin 1906 yılında söz konusu dergide yayımladığı "el-İslâm huve'l-Kur'ân

270 Eser 1405/1985 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

271 Eser Recep Çetintaş tarafından *Hadîs Metodolojisi ve Edebiyatı* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1998).

272 1410/1990 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

273 1985 tarihinde Riyad'da yayımlanan eser, Mustafa Ertürk tarafından *İslâm Fıkhı ve Sünnet* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1996).

274 1981'de Riyad'da yayımlanmıştır.

275 Eser A'zamî'nin *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn* isimli eserinin sonunda 1410/1990 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

276 1972 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

277 1984 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.

278 1975 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

vahdehû: İslâm Kur'an'dan İbarettir" isimli makalesi dört yıl devam eden bir tartışmanın başlangıcı olmuştu. O, bu makalesinde Müslümanların tek kaynağının Kur'ân olduğu temel anlayışını dile getirmişti. Böylece o, hadislerin dinde delil olamayacağını da ifade etmekteydi. Ona göre, Hz. Peygamber'in hadisleri Kur'ân gibi yazdırmaması, dinî delil olmadıklarını göstermekteydi. Bu sebeple Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetler yine Kur'ân'la sınırlıdır. O, namaz, zekât gibi ibadetlerle ilgili Kur'ân'da bulunmayıp Hz. Peygamber tarafından belirlenen hususların zorunlu değil ihtiyarî olduğunu ileri sürmekteydi. Ona göre, sünnet geçici, değişken ve başlangıç niteliğinde bir yasa özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla Peygamber'in sözü, yalnızca kendi nesli için geçerlidir ve günümüz insanları için bağlayıcı değildir. Ona göre, Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivâyetlerin çok az kısmı sahîhtir. Sıdkî, başta Reşid Rıza ve es-Sibaî olmak üzere dönemin önde gelen âlimleri tarafından eleştirilmiştir. O, daha sonra Reşid Rıza'nın eleştirilerini kabul etmiş ve fikrinden vazgeçtiğini belirtmiştir. Başta Reşid Rıza olmak üzere birçok kimse tarafından eleştirilmiş olan Sıdkî'nin sünnet ve hadisle ilgili görüşleri herhangi bir âlim tarafından kabul edilip desteklenmemiştir.[279]

Mahmud Ebû Reyye (ö. 1970), Sıdkî'den sonra hadisle ilgili görüşleri en çok tartışılan ikinci kişidir. Zira onun *Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difa' ani'l-hadîs*[280] isimli eseri Mısır'da hadis tartışmalarının merkezini teşkil etmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân gibi hadislerini yazdırmadığı, hadislerin Peygamber'in vefatından bir asır sonra yazıldığı, hadislerin râviler tarafından tahrif edildiği ve çelişkili ifadeler taşıdığı, sahîhlik iddiasının sadece râvilerin şahsî görüşlerinden ibaret olduğu, sahîh ve hasen diye adlandırılan hadislerin son derece az olduğu, hadislerin sıhhatini tesbitte isnadın esas alındığı ve akla uygun olup olmamasına bakılmadığı onun hadislerle ilgili temel görüşleridir. Ayrıca o, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerindeki hadisleri eleştirmekte, onlardaki hadislerin önemli bir kısmının uydurma olduğunu iddia etmekte, hadis kitaplarının birbiriyle çelişen problemli hadislerle ve hurafe bilgilerle dolu olduğunu söylemektedir. O, sahâbenin âdil olduğu anlayışını eleştirmekte, özellikle Ebû

279 Sıdkî, "el-İslâm huve'l-Kur'ân", *el-Menâr*, s. 515-524. Ayrıca bk. Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 64-65, 72-73, 81, 100-101; Juynboll, *Modern Mısırda Hadîs Tartışmaları*, s. 33-38.

280 1958, 1969 tarihlerinde Kahire, 1416/1995 tarihinde ise Kum'da yayımlanmıştır. Eser Muharrem Tan tarafından *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması* (İstanbul 1988) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Hureyre'nin Emevîler'i ve Muâviye'yi desteklemek için hadis uydurduğunu iddia etmektedir. Bunlardan başka o, Ahmed b. Hanbel'in mürted râvilerden hadis naklettiğini ifade etmektedir.[281]

Ebû Reyye'nin söz konusu eserine birçok reddiye yazılmıştır. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî'nin *el-Envârü'l-kâşife limâ fî kitâbi Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâzefe*[282], Muhammed Abdürrezzak Hamza'nın *Zulümâtü Ebî Reyye emâme Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*[283] ve Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difa' ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muasırîn*'i[284] reddiyeler arasında en çok bilinenlerdir.[285] Sözü edilen reddiyelerde, "Bu eser, son derece ilmî kurallara riayet edilerek kaleme alınmıştır. Sahasında yazılmış tek eser, daha önce böyle bir eser kaleme alınmamıştır" ifadeleriyle kitabını takdim eden Ebû Reyye'nin, iddia ettiği gibi ilmî kurallara riâyet etmediği ortaya konulmuştur.

Ahmed Emin (ö. 1954) ve Taha Hüseyin (ö. 1956) gibi yazarlar da eserlerinde hadislerin başlangıçtan itibaren yazılmadığı ve mânen rivâyet edildiği için güvenilir yolla gelmediği, klasik hadis âlimlerinin hadislerin sıhhatini tespitte sadece isnad tenkidiyle yetindikleri, metin tenkidi yapmadıkları, günümüzde bilimsel gelişmeler de dikkate alınarak hadislerin metinleri açısından yeniden tenkit edilmeleri gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[286]

b. Geleneksel Sünnet Anlayışını Savunanlar

Hadislerin Hz. Peygamber ile hiçbir ilişkisi bulunmadığını ileri süren oryantalist görüşün yanında klasik dönemde gerçekleştirilen isnad esaslı rivâyet tenkidinin yetersizliği sebebiyle hadislere güvenilemeyeceği ve benzeri iddialar bu dönemdeki hadis çalışmalarının merkezini teşkil etmiştir. Nitekim başta Mısır olmak üzere Arap dünyasında yazılan birçok eser söz konusu iddialara reddiye

281 Ebû Reyye, *Edvâ*, s. 19, 25, 224-225, 234-237, 252-254, 270-271, 298, 347, 358. Ayrıca bk. Juynboll, *Modern Mısırda Hadîs Tartışmaları*, s. 49-53.

282 1378/1958 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

283 1379/1959 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

284 1387/1967 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

285 Söz konusu esere ülkemizde de reddiyeler yazılmıştır. Nitekim Mehmet Emin Özafşar ve Mehmet Görmez "Ebû Reyye ve Kitabı Üzerine" (*İslâmî Araştırmalar Dergisi*, V/1,Ankara 1991, s. 63-72), Zekeriya Güler ise "Ebû Reyye'nin Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme" (*SÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Konya 1991, s. 187-201) isimli makaleleriyle sözü edilen eserdeki yanlışlıkları ortaya koymuşlardır.

286 Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 130-134; Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 86-87.

amacıyla kaleme alınmıştır. Bunların başında aslen Suriyeli olan Ezher mezunu Mustafa es-Sibâî (ö. 1964) gelmektedir. O, bu amaçla Külliyetü'ş-şerîa'da *es-Sünne ve mekânetühâ fî't-teşrî'i'l-İslâmî* ismiyle bir doktora tezi hazırlamıştır. Tezde öncelikle sünnetin İslâm hukukundaki yeri ortaya konulmaktadır. Daha sonra oryantalistlerin özellikle Goldziher'in hadislerin sıhhati, râviler ve hadis müellifleri hakkındaki iddiaları[287] ile Ahmed Emîn ve Muhammed Ebû Reyye'nin sünnet ve hadislerle ilgili dile getirdikleri görüşleri eleştirilmektedir.[288] Böylece o, başta Goldziher olmak üzere Muhammed Tevfik Sıdkî, Muhammed Ebû Reyye, Ahmed Emin, Muhammed Huseyn Heykel gibi hadislerle ilgili yanlış fikirleri yayanlara cevap vermeye çalışmıştır.

Sibâî, özellikle son dönemde yaygın olarak zikredilen "hadis âlimlerinin metin tenkidi yapmadıkları" iddiası üzerinde durmaktadır. Ona göre hadis âlimleri metin tenkidi ile ilgili kurallar belirlemiş ve bunları uydurma hadislerin tespitinde kullanmışlardır. Ancak onlar Hz. Peygamber'in bilgi kaynağını dikkate alarak, metin tenkidini isnad tenkidi kadar yaygın olarak kullanmamışlardır. Zira vahiy alan ve cevâmiu'l-kelim olan Hz. Peygamber diğer insanların elde edemeyeceği, insanları aşan bilgilere sahiptir. Bizim sınırlı anlayışımızın, vahiy üzerine egemen olmasına izin verilemez. Metin tenkidini merkeze almak, aklı ön plana çıkarmak, vahyin önüne geçirmek anlamına gelmek demektir. Ayrıca her kişinin hükmü farklı olacağı için bu durum kaosa sebep olacaktır. Bu sebeple O'na (s.a.) ait bilgilerin sıhhatini metin tenkidiyle tespitte ihtiyatlı davranmak gerekmektedir.[289] Sibâî'nin eseri özellikle Ezher âlimleri arasında takdirle karşılanmıştır.

Abdülganî Abdülhâlik'ın *Hucciyyetü's-sünne*'si, Muhammed Muhammed Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*'u, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difa' ani's-sünneti ve reddü şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâb ve'l-muâsırîn*'i,[290] Subhi es-Sâlih'in *Ulûmü'l-hadîs*'i[291], Muhammed Acâc el-Hatîb'in *es-Sünne kable't-tedvîn*'i[292] ile *Ebû Hureyre râviyetü'l-İslâm*'ı[293], Muhammed Lokman es-Selefî'nin *İhtimâmü'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadîs seneden ve*

287 Sibâî, *es-Sünne*, s. 187-235.

288 Sibâî, *a.g.e.*, s. 236-374.

289 Sibâî, *a.g.e.*, s. 275-279.

290 Söz konusu eserler ve müellifleri hakkında bk. Hüseynî, *el-Muhaddisûn*, s. 309-312, 335-340.

291 Eser 1378/1959 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır. *Hadîs İlimleri ve Istılahları* ismiyle M. Yaşar Kandemir tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

292 1963 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

293 1402/1982 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

metnen ve dahdu mezâimi'l-müsteşrıkîn ve etbâihim'i[294], Müsfir Gurmullah ed-Dümeynî'nin *Mekâyîsü nakdi mutûni's-sünne*'si[295] gibi bu dönemde kaleme alınan eserlerin yazılmasında klasik dönem anlayışlarını savunma ve sözü edilen iddialara cevap verme amacı söz konusudur.

c. Islahatçıların Hadis Anlayışı

Arap dünyasında Muhammed Abduh (ö. 1905), öğrencisi Reşid Rıza (ö. 1935), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920) ve Muhammed Gazâlî (ö. 1996) gibi *Islahatçılar* olarak isimlendirilen âlimlerin hadis ve sünnete yaklaşımları da farklılık arz etmekteydi. Dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmeyi amaçlayan bu anlayışa göre, dinî ilimlerin yeniden canlandırılması gerekmekteydi. Dinin mezhep bağımlılığından kurtarılması ve günün problemlerine cevap verecek şekilde yorumlanması başlıca hedef olmalıydı. Dolayısıyla yeni meselelerin çözümünde belirli bir mezhebe bağlı kalınmadan maslahat prensibine özel önem atfedilmesi gerekmekteydi. Bunlara göre, ictihadın ve aklın rehberliği İslâm toplumlarının dinamizminin en önemli kaynağıydı. Bunlar, düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması ve dinin, henüz ihtilâfların çıkmadığı dönemde Selefin anladığı metotla ve ilk kaynaklarından hareketle anlaşılması gerektiğine vurgu yapmakta; dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas etmekteydiler. Bu anlayışta akıl İslâm'ın anlaşılmasında önemli bir vasıtadır. Akıl ile nakil çelişmez; çelişirse nakil te'vil edilir. Bu âlimler, ictihad ruhundan uzaklaşmanın, nasların hikmet ve maksatlarından çok lafız ve şekil unsuruna önem verilmesinin olumsuz sonuçları üzerinde durmaktaydılar. Islahatçı yaklaşım, Batı medeniyetinden İslâm ümmetinin gelişmesine katkı sağlayacak bilim ve teknoloji alanındaki bazı unsurların alınması, ancak ahlâkî açıdan zararlı yönlerini mutlaka terk edilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Geleneğe saplanıp kalınmaması yanında Batı hayranlığına da kapılmamayı temel prensip edinmekteydi. İslâm toplumlarının kalkınmasının, içinde yaşadığı dünya değerlerinin ve İslâm kültürünün iyice benimsenmesinden geçtiğini dile getirmekteydi.

Söz konusu âlimler, kaynaklara dönüşü savunmaları, fıkhî bir mezhebe bağlılığı zorunlu görmemeleri açısından *Selefî* bakış açısına sahip olmaları, birçok konuda akılcı yaklaşımları ve modern bilim ve gelişmelerden istifade etmeleriyle ise *yenilikçi* veya *ıslahatçı* özellikleriyle tanınmaktaydı.

---

294 1408/1987 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

295 Eser 1413/1992 tarihinde Medine'de yayımlanmıştır. *Hadîs'te Metin Tenkidi Metodları* ismiyle İlyas Çelebi-Adil Bebek ve Ahmet Yücel tarafından Türkçe'ye tercüme (İstanbul 1997).edilmiştir.

Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid Rıza'ya göre hadisler dinin ikinci önemli kaynağıdır. Ancak tartışmaların dışında olan tek sünnet kaynağı, Müslümanlardan her bir neslin mütevâtir bir şekilde birbirine aktardıkları ve amel ettikleri *sünnet-i ameliyye*dir. Sahîh hadis kitaplarında bulunanlar da dahil ahâd hadisler olarak isimlendirilen haberler, isnad tenkidi dışındaki kriterlere göre de tetkik edilmelidir. Bunların başında da Kur'ân-ı Kerîm'e uygunluk gelmelidir.[296] Müslümanların bazı haber-i vâhidleri doğrulamak için ilimde delili bulunmayan şeyleri savunması doğru olmaz. Dolayısıyla dinin temel ilkeleriyle, tecrübeyle ve akılla çelişmemek ile çok sayıda otorite tarafından rivâyet edilmesi, haber-i vâhidin sıhhatini belirlemede esas alınması gereken prensiplerdir. Ayrıca sünneti bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde iki kısımda değerlendirmek gerekir.[297]

es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs[298] isimli eseriyle tanınan Muhammed Gazâlî'ye göre de bir hadisin isnadının sahîh olması metninin de sahîh olduğu anlamına gelmez. İsnadın sahîh olması sıhhat şartlarından sadece biridir. Nitekim muhaddislerin "sahîhu'l-isnad: isnadı sahîhtir" ifadeleriyle "sahîhtir" ifadeleri arasında çok önemli fark bulunmaktadır. Bu sebeple sıhhat şartlarının başında rivâyetin Kur'ân'a aykırı olmaması gelir. Bundan başka akıl, sahîh sünnet, kesin bilgi, tarihî hakikatlerle çelişmemesi sıhhatin diğer önemli şartlarıdır. O, ilmî ve tarihî hakikatlerle çelişen Buhârî ve Müslim hadislerinin reddedileceğini de ifade etmiştir. Sünnetsiz fıkhın, fıkıh ilmi olmadan da sünnetin doğru anlaşılamayacağını ifade eden Gazâlî, fıkıh âlimlerinin sünnete karşı olmadıklarına ve aksine hadisleri süzgeçten geçirdiklerine işaret ederek onların yöntemlerini tercih ettiğini belirtir.[299]

Bunlar arasında Cemâleddin el-Kâsımî ile Tâhir el-Cezâirî'nin hadis usûlü ile ilgili müstakil eserleri de bulunmaktadır. Söz konusu iki âlimin de eserleri hadis tarihi, hadis usûlü ve literatürü ile ilgili önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

---

296 Muhammed Abduh'un Kur'ân'a aykırı gördüğü için *Sahîhayn*'da bulunan Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını ifade eden hadîsi sahîh kabul etmediğine dair bk. Abduh, *Tefsîru cüz'i Amme*, s. 182.

297 Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 85-86; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadîs Tartışmaları*, s. 148-149, 151-152, 156, 159-160; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 65, 163; Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 483, 484.

298 Eser 1984 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır. *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet* ismiyle Ali Özek tarafından Türkçe'ye tercüme (İstanbul 1992) edilmiştir.

299 Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, 32, 44. Gazâlî'nin hadîs ve sünnetle ilgili temel görüşleri için bk. Karataş, "Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî'nin Hadîs ve Sünnete İlişkin Görüşleri", s. 45-50, 57, 63.

Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahı'l-hadîs* isimli eseri önceki kaynaklardan konuyla ilgili seçilmiş en iyi metinleri bir araya getirerek yapılmış bir derlemedir. Eserde müellifin şahsî fikri yok denecek kadar azdır. Onun bu eserini diğerlerinden farklı kılan özelliği ise hadislerin anlaşılması (fıkhu'l-hadîs) konusuna geniş olarak yer vermesidir. Bu bölümde taklidi terkedip Hz. Peygamber'in hadislerinin esas alınmasına ve onların doğru anlaşılmasına dikkat çekmektedir. Böylece o, hadis usûlüne fıkhî anlayışı dahil eder.

Şam bölgesinin Muhammed Abduh'u olarak tanınan Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* isimli eseri Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'i[300] ile İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin *el-İlel*'inin[301] özetlerini de ihtiva etmektedir. "Akla muhâlif sahîh nakil olmaz"[302] ifadesiyle akıl-nakil birlikteliğine vurgu yapan Tâhir el-Cezâirî, rivâyetin Kur'ân'a, mütevâtir sünnete, akla, icmâya aykırı olmasını, çok kimse tarafından bilinmesi gereken bilginin tek kişi vasıtasıyla nakledilmesini hadisin sahîh olmadığının alâmetleri olarak görür.[303] Böylece o, hadisin sıhhatini tespitte isnad ve metin tenkidinin birlikte yapılması gerektiğine işaret eder.

d. Temel Hadis Kaynaklarını Neşredenler

Son dönem Arap dünyasında bazı âlimler ise, bu ilme hadis ve hadis ilmiyle ilgili temel kaynakları tahkik ederek ve hazırladıkları fihristleriyle katkıda bulunmuşlardır. Ahmed Muhammed Şakir (ö. 1958), Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî (ö. 1958), Yemen asıllı Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (ö. 1966), Muhammed Fuad Abdülbâkî (ö. 1968), Ebû Gudde diye tanınan Abdülfettah b. Muhammed (ö. 1996), Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî (ö. 1999) bunlardandır.

Sözü edilen âlimlerden Ahmed Muhammed Şakir, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si[304], Tirmizî'nin *es-Sünen*'i[305], Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i[306], Münzirî'nin *Muhtasaru Süneni Ebî Dâvûd*'u[307], İbn Kesîr'in *İhtisâru ulûmi'l-*

300 Söz konusu eserin özeti için bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar*, s. 391-478.

301 Söz konusu eserin özeti için bk. Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, s. 613-651.

302 Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, s. 196.

303 Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, s. 206-207.

304 1938'de Kahire'de yayımlanmıştır.

305 1357-1359/1938-1940 tarihleri arasında Kahire'de yayımlanmıştır.

306 1369-1378/1949-1958 tarihleri arasında Kahire'de yayımlanmıştır.

307 O, söz konusu eseri Muhammed Hâmid el-Fakî ile birlikte 1948 tarihinde Kahire'de yayımlamıştır.

hadîs'i[308] neşirleri ile tanınmaktadır. O, İbn Hibbân'ın *el-Müsnedü's-sahîh*'i hakkında *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi'l-Emîr Alâiddin el-Fârisî* adıyla yaptığı çalışmanın ise iki cildini yayımlayabilmiştir[309] Ahmed Muhammed Şakir, neşirlerinde önemli açıklamalar da yapmıştır.[310]

Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* ismiyle fıkıh konularına göre tertip etmiş, daha sonra da *Bulûğu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî* ismiyle şerh etmiştir.[311] Sââtî, Ebû Dâvûd et-Tayalisî'nin *el-Müsned*'ini de *Minhatü'l-ma'bûd fî tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebî Dâvûd*[312] ismiyle fıkıh konularına göre tertip etmiş, daha sonra *et-Ta'lîku'l-mahmûd alâ Minhati'l-ma'bûd* adıyla şerh etmiştir.[313]

Yemen asıllı Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî de yazdığı reddiyeler ve tahkîkleriyle tanınan bir hadis âlimidir.[314] Onun Ebû Reyye'ye yazdığı reddiye yukarıda zikredilmişti. Kevserî, *Târîhu Bağdâd*'ta yer alan Ebû Hanîfe aleyhindeki iddiaları çürütmek üzere *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*[315] ismiyle bir eser yazmıştır. Muallimî söz konusu eserdeki yanlışlıkları ortaya koymak amacıyla *et-Tenkîl limâ verede fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*[316] ismiyle bir reddiye yazmıştır. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i, İbn Ebî Hâtim'in *Kitâbu'l-cerh ve't*-ta'dîl'i ve *Beyânü hatai Muhammed b. İsmail el-Buhârî fî Târîhihî*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk*'i, İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl*'i, Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ı, Şevkânî'nin *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*'sı onun tahkîk ettiği önemli eserlerdir.[317]

---

308 Eseri *el-Bâisü'l-hasîs* ismiyle yaptığı şerhle birlikte 1355 tarihinde Kahire'de yayımlamıştır.

309 1372, 1406 yıllarında Kahire'de yayımlanmıştır.

310 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 69-139; Huseynî, *el-Muhaddisûn*, s. 306-309.

311 Eser 1353-1358/1934-1939 tarihleri arasında Kahire'de şerhiyle birlikte dört cilt halinde yayımlanmıştır.

312 Eser 1372-1373/1952-1953 tarihleri arasında Kahire'de şerhiyle birlikte dört cilt halinde yayımlanmıştır.

313 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *a.g.e.*, s. 623-628; Huseynî, *el-Muhaddisûn*, s. 313-318.

314 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Simârî, *eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî*, s. 8-52.

315 1361/1942 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

316 Eser Kahire'de yayımlanmıştır.

317 Muallimî'nin tek başına ve başkalarıyla birlikte tahkîk ettiği eserler için bk. Simârî, *eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî*, s. 58-72, 76-86.

Mısırlı Muhammed Fuad Abdülbâkî, temel hadis kaynaklarına yaptığı fihristleri, neşirleri ve araştırmalarıyla tanınan bir âlimdir. O, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini[318], Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'ini[319], İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ını[320], İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini[321] tahkîk etmiştir. Arent J. Wensinck'in *A Hanbook of Early Muhammedan Tradition* adlı konularına göre hadis indeksini *Miftâhu kunûzi's-sünne* ismiyle Arapça'ya tercüme etmiş,[322] *Teysîrü'l-menfa'a bi kitâbey Miftâhi künûzi's-sünne ve'l-Mu'cemi'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* isimli eseri ile sekiz temel hadis kitabının bölüm ve bablarının fihristini hazırlamıştır.[323] *Kurretü'l-ayneyn fî etrâfi's-Sahîhayn*[324] isimli eseri ise *Sahîhayn* üzerine yapılmış etraf çalışmasıdır. Bunlardan başka İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı ile İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin fihristleri de bulunmaktadır. *el-Lü'lü'ü ve'l-mercân fîme't-tefeka aleyhi'ş-şeyhân*[325] isimli eseri, Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivâyet ettikleri hadisleri bir araya getiren bir çalışmadır.[326]

Aslen Halepli olan Ebû Gudde Abdülfettah b. Muhammed, hadis usûlü ile ilgili temel eserleri tahkîki ve üzerlerine yaptığı ta'likleriyle tanınmaktadır. Zehebî'nin *el-Mûkıza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*[327], İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zaîf*[328] Ali el-Kârî'nin *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû*[329], Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1886) *Zaferü'l-emânî fî Muhtasari'l-Cürcânî*[330], *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*[331], *el-Ecvibetü'l-*

318 1400/1979 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

319 1400/1979 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

320 1359/1940 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

321 1372/1952 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

322 1353/1934 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

323 1353-1354/1934-1935 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

324 Eser Kahire'de yayımlanmıştır.

325 Eser 1400/1980 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır. Söz konusu eser İsmail Kaya ve İsmail Hakkı Uca tarafından *İmam Buhârî ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadîsler* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Konya 1979).

326 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 642-647; Huseynî, *el-Muhaddisûn*, s. 352-357.

327 1412/1991 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

328 1390/1970 tarihinde Halep'te yayımlanmıştır.

329 1389/1969 tarihinde Halep'te yayımlanmıştır.

330 1416/1995 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

331 1407/1987 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

fâzıla[332], Keşmirî'nin *et-Tasrîh bimâ tevâtere fî nüzûli'l-Mesîh*[333], Zafer Ahmed et-Tehanevi'nin *İ'lâü's-sünen* mukaddimesi olan *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*[334] ve Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*[335] isimli çalışmaları onun tahkîk ettiği hadis usûlü eserleridir.[336]

Aslen Arnavutluk'tan olan ancak siyasî baskılar sonucu Şam'a göç etmek zorunda kalan Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî de klasik dönem hadis kaynaklarının tahkîki ve hadislerin sıhhatiyle ilgili yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in *Kitâbü'l-ilm*[337], Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*'si[338], Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i[339] tahkîk ettiği eserlerden bir kısmıdır. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*[340], *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa*[341], *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*[342], *Zaîfu Süneni Ebî Dâvûd*[343], *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*[344], *Zaîfu Süneni't-Tirmizî*[345] , *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*[346], *Zaîfu Süneni'n-Nesâî*[347], *Sahîhu Süneni İbn Mâce*[348], *Zaîfu Süneni İbn Mâce*[349] isimli eserleri temel hadis kaynaklarındaki hadisleri sıhhatleri açısından incelediği çalışmalarıdır. Ancak el-Elbânî, klasik kaynaklarda yer alan hadisleri sahîh ve zayıf diye ayırarak farklı çalışmalar şeklinde neşretmesi sebebiyle şiddetle eleştirilmiş ve eserleri üzerine birçok reddiye yazılmıştır.[350]

---

332 1384/1964 tarihinde Halep'te yayımlanmıştır.

333 1965'de Halep'te yayımlanmıştır.

334 1392/1972 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

335 1995 tarihinde Halep'te yayımlanmıştır.

336 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 211-231.

337 1985 yılında Küveyt'te yayımlanmıştır.

338 1985 yılında Amman'da yayımlanmıştır.

339 1961 yılında Dımaşk'ta yayımlanmıştır.

340 1995 yılında Beyrut-Riyad'da yayımlanmıştır.

341 1996 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.

342 1989 yılında Riyad'da yayımlanmıştır.

343 1991 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

344 1988 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

345 1991 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

346 1988 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

347 1990 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

348 1986 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

349 1988 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

350 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *a.g.e.*, s. 232-264; Hatiboğlu, "Nâsıruddin el-Elbânî", *DİA*, XXXII, 403-405.

el-Elbânî, ilmî çalışmalarını *Selefî* bir çizgide sürdürmüş ve Arap dünyasında hâkim olan tevhid-akâid esaslı *Selefî* anlayışı hadis çalışmalarıyla desteklemiştir. Nitekim onun *el-Hadîs huccetün binefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm*[351] ve *Vücûbü'l-ahz bi-hadîsi'l-âhâd fi'l-akâid*[352] adlı eserleri âhâd hadîslerin akâidde delil olmadığı şeklindeki yaygın görüşün yanlışlığını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

Arnavutluk'tan Şuayb el-Arnaût ve Abdülkâdir el-Arnaût ile Beşşar Avvâd Ma'rûf da son dönemde temel hadis kaynaklarının tahkîkleriyle tanınan âlimlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i[353], Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*'i[354], Tahâvî'nin *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı[355], İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'i[356], Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i[357], Begavî'nin *Şerhu's-sünne*'si[358], Zehebî'nin *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'sı[359] Şuayb el-Arnaût tarafından tahkîk edilmiştir. İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl*'ü[360] ile Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ı[361] Abdülkâdir el-Arnaût; İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı[362], Tirmizî'nin *es-Sünen*'i[363] ve Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*'i[364] ise Beşşar Avvâd Ma'rûf tarafından tahkîk edilmiştir. Ayrıca o, *el-Müsnedü'l-câmi'*[365] isimli eserinde İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, Humeydî, Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd'in *Müsned*leri, Dârimî'nin *es-Sünen*'i ile İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh*'ini bir araya getirmiştir.

351 Eser Mehmet Kubat tarafından *Hadîs Üzerine Selefî Bir Yaklaşım* ismiyle Türkçe'ye tercüme (Konya 1992) edilmiştir.
352 2002 tarihinde Amman'da yayımlanmıştır.
353 1419/1998 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
354 1988 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
355 1415/1994 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
356 1984 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
357 1424/2004 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
358 1403/1983 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
359 1405/1985 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
360 1991 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
361 1391/1971 tarihinde Dımaşk'ta yayımlanmıştır.
362 1412/1992 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
363 1998 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
364 1403/1983 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.
365 1413/1993 tarihinde Küveyt'ta yayımlanmıştır.

Bu dönemde Kettânî nisbesiyle anılan Faslı Muhammed b. Ca'fer (ö. 1927) ise özellikle hadis alanında telif edilen eserler hakkında yazdığı *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*[366] isimli eseriyle tanınmaktadır. O bu eserinde II-XIV. yüzyıllar arasında yaşayan 600 müellif ve bunlara ait 1400 eser hakkında bilgi vermektedir. Mütevâtir hadislerle ilgili Süyûtî'nin *el-Ezhârü'l-mütenâsira* adlı eserini tamamlamak amacıyla yazdığı *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*[367] isimli kitabı da bulunmaktadır.[368]

e. Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Arayışları

Son dönem Arap dünyasında hadis ve sünnet konusundaki çalışmalarıyla tanınan âlimlerden biri de Yusuf el-Karadavî'dir. O, eserlerinde sünnetin önemi, bilgi ve medeniyet kaynağı olduğu, dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu iddiasının yanlışlığı, hadis usûlü ilminin önemi, rivâyet-dirâyet birlikteliğinin gerekliliği konularını ele almaktadır.[369] Hadislerin sıhhatini tespit ve bu hususta metin tenkidinin yeri de eserlerinde üzerinde durduğu konulardandır.[370] Ancak onun asıl üzerinde durduğu konu hadislerin doğru anlaşılması meselesidir. O, hadislerin doğru anlaşılması için uyulması gereken kuralları tespit ederek misalleriyle açıklamıştır. Ona göre hadisler öncelikle Kur'ân-ı Kerîm ışığında anlaşılmalıdır. Bundan başka, bir konudaki bütün hadislerin ve rivâyetlerinin bir araya getirilmesi, ihtilaflı hadisler arasındaki çelişkilerin giderilmesi, hadislerin söylendiği ortam ile sebep ve gerekçelerin tespit edilmesi, hadislerdeki araç ile amacın ayırt edilmesi, hadis metinlerinde yer alan kelimelerdeki hakikat ile mecazın ayırt edilmesi, hadislerin Hz. Peygamber'in hangi vasfıyla söylendiğinin tespit edilmesi ve hadislerin maksatlar ışığında anlaşılması dikkat edilmesi gereken temel prensiplerdir.[371]

---

366 1379/1959 tarihinde Karaçi'de yayımlanmıştır. Eser Yusuf Özbek tarafından eksiklikleri de tamamlanarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1994).

367 Eser 1983 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

368 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mahmud Saîd, *el-İtticâhâtü'l-hadîsiyye*, s. 361-379.

369 Karadavî, *el-Medhal li-dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye*, s. 39-113; a. mlf., *Keyfe neteâmel maa's-sünneti'n-nebeviyye*, s. 21-90.

370 Geniş bilgi için bk. Köktaş, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, s. 125-142.

371 Karadavî, *el-Medhal li-dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye*, s. 115-207; a.mlf., *Keyfe neteâmel maa's-sünneti'n-nebeviyye*, s. 91-181. Onun *Keyfe neteâmel maa's-sünneti'n-nebeviyye* adlı eseri Bünyamin Erul tarafından *Sünneti Anlamada Yöntem* (Kayseri 1998), *es-Sünnetü masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra* adlı kitabı Özcan Hıdır tarafından *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet* (İstanbul ts.) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Ayrıca onun hadîslerin anlaşıl-

f. Akademik Çalışmalar

İslâm ülkelerinin uzun mücadeleler sonucu bağımsızlıklarını kazanmalarının ardından Arap dünyasında kurulan üniversitelerde yapılan akademik çalışmalar da hadis ilmine önemli katkılar sağlamıştır. Bu dönem Arap dünyasında Ezher ve Kahire Üniversiteleri'nin Dârülulûm ve Usûlüddîn Fakülteleri; el-İmâm Muhammed b. Suud ve Ümmü'l-Kurâ Üniversiteleri'nin Usûlüddîn, ed-Da've ve Usûlüddîn ve eş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakülteleri; Ürdün Üniversitesi eş-Şerîa ve Usûlüddîn Fakülteleri; Yermük Üniversitesi eş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve Usûlüddîn Fakülteleri; Muhammed el-Hâmis Üniversitesi ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesi; Küveyt Üniversitesi eş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesi açtıkları yüksek lisans ve doktora programlarında hadis sahasında birçok tez yaptırmıştır. Abdülfettah Ebû Gudde, Muhammed Muhammed Ebû Şehbe, Muhammed Acâc el-Hatîb, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Muhammed Muhammed Ebû Zehv, Seyyid Sâbık, Nureddin Itr, Mahmud et-Tahhan, Ekrem Ziya el-Ömerî, Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, Abdülmecid Mahmud Abdülmecid, Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, Ahmed Muhammed Nur Seyf, Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, Selahuddin el-İdlibî, Faruk Hamâde, İzzet Ali Atıyye, Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî, Aişe Abdurrahman, Rebi' b. Hâdi el-Medhalî, Halil Molla İbrahim Hatır, Muhammed Edib es-Sâlih, Ebû Lübâbe et-Tâhir Hüseyin söz konusu üniversitelerde akademik çalışmalarını yapan ve tez yönetenlerden bir kısmıdır.

Bu üniversitelerde önemli bir kısmı, sözü edilen hocalar tarafından yönetilen hadis ilmiyle ilgili tahkîk ve telif, yüksek lisans ve doktora tezlerinin listelerini veren çalışmalar da yapılmıştır. Ebû Sa'd el-Eserî'nin *Delîlü'r-resâili'l-câmiiyye fî ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî fî mu'zami'l-câmiâti'l-İslâmiyye*[372], Ammar Telavî'nin *Delîlü'r-resâili'l-câmiiyye fî ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî fî mu'zami'l-câmiâti'l-İslâmiyye hatta âm 2002*, Muhyiddin Atıyye, Salahuddin Hafni ve Muhammed Hayr Ramazan Yusuf'un *Delilü müellefâti'l-hadîsi'ş-şerifi'l-matbûâti'l-kadîme ve'l-hadîse*[373]

masıyla ilgili görüşlerini ortaya koyan *es-Sünnetü masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra* isimli eserinin "el-Cânibu't-teşrîî fi's-sünneti'n-nebeviyye" bölümü İshak Emin Aktepe tarafından "Sünnet ve İslâm Hukuku I" (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2007), sayı: 1, s. 201-246) ve "Sünnet ve İslâm Hukuku II" (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 4, s. 207-252) başlıklarıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

372 1423/2002 yılında Dımaşk'ta tamamlanan eserde Arap dünyasında 2002 tarihine kadar yapılan 1027 yüksek lisans ve doktora tezi söz konusu edilmektedir.

373 1995 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

ve Muhammed Hayr Ramazan Yusuf'un *Delîlü'l-müellefâti'l-İslâmiyye fi'l-memleketi'l-arabiyyeti's-Suûdiyye*[374] ile *el-Mu'cemü'l-musannef li müellefâti'l-hadisi'ş-şerif*[375] isimli eserleri Arap dünyasında hadisle ilgili yapılan akademik araştırmaları tespit eden çalışmalardır. Ayrıca Selçuk Coşkun'un "Usûlü'd-Dîn ve Dârü'l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri",[376] Adil Yavuz'un "Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Hadis Bilimdalıyla İlgili Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri",[377] Fikret Karapınar'ın "Ürdün Üniversitelerinde Hadis Alanında Yapılan Tezler"[378] ile Ahmet Tahir Dayhan'ın "Küveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadîs Tezleri Üzerine"[379] isimli makaleleri de sözü edilen fakültelerde yapılan akademik araştırmaları tespit eden çalışmalardır.

3. İran'da Hadis Çalışmaları

X. (XVI.) yüzyılda Safevîler'in iktidara gelmesiyle başlayan yaklaşık 150 yıllık bir süreçte halkın büyük bir çoğunlukla Şiî İslâm'ı benimsemesiyle İran'ın dinî hayatı, Hz. Peygamber'in ve onun kutsal halefleri kabul edilen Ehl-i beyt'in on iki imamına bağlılık etrafında şekillenmişti. Başlangıçta Safevîler on iki imam muhabbetini esas alan aşırı Şiîliği devlet politikası olarak benimsetmişlerdi. Ancak zamanla gulât-ı Şia'nın yerini İsnâaşeriyye Şia'sı almış ve müesseseleşerek İran'ın yeni kimliği olmuştu. Dolayısıyla bugün de İran'da nüfusun büyük çoğunluğu Şiî İslâm'ını benimsemektedir.[380]

İsnâaşeriyye Şia'sı Hz. Peygamber'le birlikte on iki imamın söz, fiil ve takrirlerini de hadis kabul etmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in ve onun ehl-i beytinden olan masum imamların açıklamaları olmadan Kur'ân doğru olarak anlaşılamaz.[381] Ancak tarihî süreçte Şiî dünyasında *Ahbâriyye* ve *Usûliyye* olmak üzere birbirine muhâlif iki düşünce ekolü oluşmuştur.[382] Bunlardan birincisi olan *Ahbâriyye*, fıkhın rasyonel metodolojisine karşı çıkarak her dinî hükmün Peygamber'den veya imamlardan gelen bir hadis ile desteklenmesi gerektiği

374 1413/1993 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır. Eserde hadîsle ilgili yapılan çalışmalar 214-308. sayfalar arasında zikredilmektedir.

375 2003 tarihinde Riyad'da yayımlanmıştır.

376 *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13 (1997), s. 411-438.

377 *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2000), s. 547-559.

378 *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,sayı: 7 (2002), s. 349-364.

379 *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, VII/1, (2009), s. 101-120.

380 Algar, "İran", *DİA*, XXII, 400, 409, 412.

381 Emin, *Dâiretü'l-meârif*, X, 452; Kays, *el-İraniyyûn*, II, 2.

382 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 222-237.

anlayışını savunur. Bunlara göre gerçek bilgi Allah'ın kitabında ve onun vahyinin açıklayıcıları olan imamların haberlerinde bulunmaktadır. Bu sebeple ekol, İmamiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabı olan ve *Kütüb-i Erbaa* diye tanınan Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'i, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr* isimli eserlerini esas kabul etmiştir. Ekolün önde gelen temsilcilerinden Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693) ve Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1699) söz konusu eserleri esas alan çalışmalar yapanlardandır. Nitekim Hür el-Âmilî *Tafsîlü vesâili'ş-Şia ilâ tahsîli mesâili'ş-şerîa*[383] adlı eserinde başta *Kütüb-i Erbaa* olmak üzere çok sayıda kaynakta yer alan hadisleri bir araya getirmeye çalışmakta, *İsbâtü'l-hüdât bi'n-nusûs ve'l-mu'cizât*[384] isimli birçok kitaptan derlenen eseri ise Hz. Peygamber ile imamlara, onların faziletlerine dair birçok hadis ihtiva etmektedir. Söz konusu eserlerinde Ahbârîler'in delillerini bir araya getiren Hür el-Âmilî, *el-Fevâidü't-Tûsiyye*[385] isimli eserinde ise Usûliyye ekolünü eleştirmektedir.[386] Meclisî de *Bihârü'l-envâr*[387] isimli eserinde Şiî-İmâmî rivâyetlerin tamamını toplamayı amaçlamıştır. Onun *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbâri âli'r-resûl*[388] isimli eseri ise Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinin en iyi şerhlerinden biri kabul edilmektedir. İsnâaşeriyye imam, âlim ve ileri gelenleri hakkında yazdığı *A'yânü'ş-şîa*[389] isimli eseriyle Muhsin el-Emîn (ö. 1952) de bu ekolün son temsilcilerindendir.

Diğer grubu oluşturan *Usûliyye* ise rasyonel metodu savunarak yeni problemler karşısında ictihadda bulunmak gerektiği kanaatindedir. Ahbârî-Usûlî çatışması, eski olmakla birlikte XVIII. yüzyılda had safhaya ulaşmıştı. Ahbâriyye'ye göre on ikinci imam gaybette iken fıkhî bir hüküm arayanların tek çaresi Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Peygamber'le on iki imamın rivâyetlerine başvurmaktan ibaretti. Bu dönemde Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791) önderliğinde gelişen Usûliyye ekolü ise söz konusu kaynakları esas alıp aklî metotlar kullanarak ictihadda bulunmayı zarûrî görmekteydi. Onun *Kitâbü'l-ictihâd ve'l-ahbâr*[390]

383 1323-1324'de Tahran'da yayımlanmıştır.

384 1337-1339'da Kum'da yayımlanmıştır.

385 1403'te Kum'da yayımlanmıştır.

386 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 318-320.

387 Farklı baskıları için bk. Öz, "Bihârü'l-Envâr", *DİA*, VI, 141.

388 Tahran'da yayımlanmıştır.

389 1403/1983'te Beyrut'ta yayımlanmıştır.

390 1314'te Tahran'da yayımlanmıştır.

isimli eseri kendi ekolünü savunmak, Ahbâriyye'nin yanlışlarını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştı. Bihbehânî ile dönemin Ahbârî ekolünün mutedil âlimlerinden Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) arasında uzun süre ilmî tartışmalar devam etmişti.[391] Daha sonra Kâşifülgıtâ diye tanınan Ca'fer b. Hızır (ö. 1228/1813) Ahbârî ekolünün son temsilcisi Mirza Muhammed b. Abdünnebî Nîsâbûrî (ö. 1233/1818) ile tartışmalara girdi. Kâşifülgıtâ *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahtieti'l-ahbâriyyîn*[392] isimli eserinde Ahbâriyye ekolünün yanlışlarını ortaya koydu. Mirza Muhammed ise *es-Sayyıha bi'l-hak alâ men elhade ve tezandaka* eseriyle ona cevap verdi. Ayrıca Mirza *Mesâdırü'l-envâr fi'l-ictihâd ve'l-ahbâr*[393] isimli eserinde imamlardan gelen haberlere itibar edilmesinin gerekliliğini belirtmekte ve ictihada karşı çıkmaktaydı. *el-Burhân fi't-teklîf ve'l-beyân*[394] adlı eserinde ise Ahbâriyye'nin görüşlerini desteklemekte Usûliyye'nin görüşlerini ise eleştirmekteydi. Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1400/1979) da Usûliyye ekolünün son temsilcilerindendir.[395] Günümüzde Usûliyye ekolünün bu mücadelede öne geçmesi ile Ahbâriler bütünüyle zayıflamıştır.[396]

Son dönemde Ahbârîlerin zayıflamasıyla taklidin yerine kaynakların yeniden gözden geçirilmesi anlayışının öne çıktığı görülmektedir. Nitekim Şia râvileriyle ilgili yaptığı çalışmasıyla tanınan Ebü'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992), *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* isimli kapsamlı eserinin girişinde bu hususa dikkat çekmektedir. O, masum imamlardan rivâyette bulunan her râvinin hüccet olmayacağını, ancak sika olanların haberlerinin alınabileceğini, bunun da rical ilmiyle bilinebileceğini, eserini de bu amaçla telif ettiğini belirtmektedir. *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan rivâyetlerin hepsinin mâsum imamlardan geldiğinin kesin olmadığını, sıhhatlerinin şüphe taşıdığını ifade eden el-Hûî bu kitapları ayrı ayrı değerlendirmekte, bunlarda mâsum imamlardan çıkması muhtemel olmayan haberlerin yer aldığını delilleriyle birlikte gösterip bu konuda aksi görüş beyan edenlere gerekli cevapları vermektedir.[397] Mehdî el-Mihrîzî gibi bazı çağdaş Şiî

391 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 328, 344, 366.

392 1319'da Tahran'da yayımlanmıştır.

393 1342'de Bağdat'ta yayımlanmıştır.

394 1341'de Bağdat'ta yayımlanmıştır.

395 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 328, 344, 354-359; Özel, "Kâşifülgıtâ Ca'fer b. Hızır", *DİA*, XXV, 19; Öz, "Mirza Muhammed Ahbârî", *DİA*, XXX, 166-167.

396 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 298; Algar, "Bihbehânî Muhammed Bâkır", *DİA*, VI, 143.

397 el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, I, 20-36, 97.

âlimler ise hadis çalışmalarıyla ilgili yapılması gerekenleri tespite çalışmaktadır. el-Mihrîzî, klasik eserlerin yazmalarının bulunması, bunların tahkîk edilerek neşredilmesi, hadis kitaplarındaki haberlerin sıhhatleriyle ilgili yeni araştırmaların yapılması, isnad tenkidinin yanında metin tenkidinin de ihmal edilmemesi, hadislerin anlaşılmasıyla ilgili prensiplerin geliştirilmesi gibi hususların günümüz araştırmacılarını bekleyen görevler olduğunu belirtmektedir.[398]

Söz konusu ve benzeri açıklamalar hadis ilmiyle ilgili İran'da özellikle 1990'lı yıllardan itibaren önemli gelişmelere katkı sağlamıştır. Nitekim Hevze-i İlmiye'de hadis ilimleri ihtisas seviyesine yükseltilmiş, Kum'da Dârü'l-hadîs es-Sekâfiyye kurulmuş, Tahran'da Ulûmü'l-hadîs Fakültesi açılmıştır. Müessesetü Âli'l-beyt, Merkezü tahkîkât-ı dârülhadîs, Dânişkede-i ulûmi'l-hadîs, Dânişkede-i mecâzî ulûmi'l-hadîs, Merkez-i tahassusî hadîs gibi kuruluşlar da başta klasik eserlerin tahkîki olmak üzere hadis ilmiyle ilgili çalışmalar yapmaktadır.[399] Bunların dışında *Mecelletü ulûmü'l-hadîs*, *Mecelletü safîne*, *Mecelletü hadis endîşe*, *Mecelletü mîrâsi hadîsi Şia* gibi hadisle ilgili birçok dergi yayımlanmıştır.[400] Ayrıca hadis usûlü, hadis tarihi, hadis râvileri, cem veya derleme çalışmaları ve temel hadis kaynaklarındaki hadislerin sıhhat açısından incelenmesi ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.

Abdullah el-Mâmekânî'nin (ö. 1932), *Mikbâsü'l-hidâye fî ilmi'd-dirâye*'si,[401] Muhyiddin el-Mûsevî el-Ğureyfî'nin, *Kavâidü'l-hadîs*'i,[402] Ca'fer es-Sübhânî'nin, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmuhû fî ilmi'd-dirâye*'si,[403] Muhyiddin el-Mûsevî el-Ferîgî'nin *Kavâidü'l-hadîs*'i[404] son dönemde telif edilen Şiî hadis usûlü eserlerinin bir kısmıdır.[405] Söz konusu eserlerin Şehîd-i Sânî'nin (ö. 966/1559) *ed-Dirâye fî ilmi mustalahi'l-hadîs*'inin[406] tekrarı olduğu da ifade edilmektedir.[407]

398 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 662-670.

399 Vefâyî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, s. 255-264.

400 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 526.

401 1411 yılında es-Şeyh Muhammed Rıza el-Mâmekânî tarafından Kum'da yayımlanmıştır.

402 1406/1986'da Beyrut'ta yayımlanmıştır.

403 1410'da İran'da yayımlanmıştır.

404 Kum'da yayımlanmıştır.

405 Son dönemde yazılan diğer Şiî hadîs usûlü eserleri için bk. Vefâyî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, s. 123-139.

406 1960'ta Necef'te yayımlanmıştır.

407 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 367.

Mecid Maarif'in, *Pejûheş der Târîh-i Hadîs-i Şia*'sı,[408] Esedullah Cemşîdî'nin, *Târîhu'l-hadîs*'i,[409] Muhammed Bâkır el-Behbûdî'nin, *Ma'rifetü'l-hadîs târîhu neşrihî ve tedvînuhû ve sekâfetuhû inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye*'si,[410] Hüseyin Safra'nın, *Pejûheş der Târîh-i Hadîs-i Şia*'sı[411] ve Murtezâ Vefâyî'nin *Târîh-i Hadîs-i Şia*'sı[412] hadis tarihiyle ilgili yapılan çalışmalardır.

Abdullah el-Mâmekânî'nin (ö. 1932) *Tenkîhu'l-makâl fî ahvâli'r-ricâl*,[413] Hüseyin el-Berdûcî'nin (ö. 1960) *el-Mevsûatü'r-ricâliyye*,[414] Muhammed Taki b. Muhammed Kâzım et-Tüsterî'nin (ö. 1984) *Kâmûsu'r-ricâl*,[415] Ca'fer es-Sübhânî'nin *Külliyât fî ilmi'r-ricâl*,[416] Muhammed Âsıf el-Kandehârî'nin *Buhûs fî ilmi'r-ricâl*,[417] Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin (ö. 1992) *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tabakâtü'r-rüvât*'ı[418] son dönemde hadis râvileriyle ilgili yapılan önemli çalışmalardır.[419]

Hüseyin el-Berdûcî'nin (ö. 1960) *Câmiu ehâdîsi'ş-Şîa*[420] adlı eseri son dönemde klasik kaynakları bir araya getiren en geniş cem ve derleme çalışması kabul edilmektedir.

Hicrî yedinci asrın sonlarına kadar Ahbârî ekolü, başta *el-Kâfî* olmak üzere *Kütüb-i erbaa*'da bulunan haberlerin güvenilir olduğunu kabul etmekteydi.[421] Söz konusu tarihten sonra başlayan Şia'nın temel hadis kaynakları hakkındaki haberlerin güvenilirliği ile haber-i vahidin delil olup olmayacağı tartışmaları günümüzde daha da artmıştır. Nitekim Şeyh Murteza Ensârî (ö. 1281/1864), Mirza Muhammed Huseyn en-Nâînî (ö. 1355/1936), Muhammed Kazım el-Horasânî (ö. 1329/1911), Ebu'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1413/1992) gibi son dönem Şiî âlimleri

408 1374'te Tahran'da yayımlanmıştır.
409 2009'da Kum'da yayımlanmıştır.
410 1981'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.
411 2000'de Tahran Üniversitesi'nde yapılmış yayımlanmamış yüksek lisans tezi.
412 1387'de Kum'da yayımlanmıştır.
413 1352'de Necef'de yayımlanmıştır.
414 1414'de Meşhed'de yayımlanmıştır.
415 1401'de Tahran'da yayımlanmıştır.
416 1410'da Kum'da yayımlanmıştır.
417 1421'de Kum'da yayımlanmıştır.
418 1989'da Beyrut'ta yayımlanmıştır.
419 Son dönemde yazılan diğer Şiî ricâl eserleri için bk. Vefâyî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, s. 140-162.
420 1413'te Kum'da yayımlanmıştır.
421 Hasenî, *Dirâsât*, s. 136-138; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 258.

haber-i vahidin delil olduğu hususunu tartışmaktadır.[422] Bu dönemde tartışılan konulardan biri de Şiî temel hadis kaynaklarındaki haberlerin güvenilirliği meselesidir.[423] Çağdaş Şiî âlimlerden Muhammed Bâkır el-Behbûdî, sadece isnadlardan hareketle sıhhat tespitini uygun görmemekte, haberin meşhur olmasına, kendisiyle fetvâ verilmesine aldanılmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, haberin gerçekten sahîh olduğunu tespit için başta isnad ve metin tenkidi olmak üzere imkan nisbetinde her metottan istifade edilmelidir.[424] O, bu amaçla *Sahîhu'l-Kâfî*[425] isimli eserini telif etmiştir. Bu eserde *el-Kâfî*'deki sahîh hadisleri bir araya getirmiş ve söz konusu eserde toplam 16.199 rivâyetten 4428 haberi sahîh olarak tespit etmiştir.[426] Bunun dışında Şeyh Ca'fer es-Sübhânî, Muhammed Câvidân, Seyyid Muhammed Cevâd ez-Zencânî, Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1400/1979) gibi çağdaş Şiî âlimlerin de benzeri çalışmalar yaptıkları ifade edilmektedir.[427]

Burada son olarak mevzû haberlerle ilgili yapılan çalışmalar da zikredilmelidir. Şia hadis kaynaklarında mevzû haberlerin bulunduğunu ilk defa söz konusu eden, *el-Ahbârü'd-dahîle*[428] isimli eseriyle çağdaş Şiî âlimlerinden Muhammed Taki b. Muhammed Kâzım et-Tüsterî (ö. 1405/1984) olmuştur.[429] Onun dışında konuyla ilgili Haşim Ma'rûf el-Hasenî'nin (ö. 1403/1982) *el-Mevdûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*[430] isimli eseri de son dönemde yazılmıştır.[431]

Son dönemde İran'da Muhammed Hasan Şerîat Sengalcî (ö. 1943) ile daha mutedil olarak nitelenen Muhammed Huseyin et-Tabâtabâî (ö. 1981) tarafından temsil edilen dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu (Ehl-i Kur'ân) anlayışı ise genel kabul görmemiştir.[432]

---

422 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 369-386, 390-397, 605-611, 682-712.

423 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 521, 547, 550, 555, 605-611.

424 Behbûdî, *Ma'rifetü'l-hadîs*, s. 20, 25.

425 1981'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

426 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 564.

427 Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 565, 571.

428 1401'de Tahran'da yayımlanmıştır.

429 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 532.

430 1987'de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

431 Son dönemde Şia'nın hadîs anlayışı ve kaynaklarıyla ilgili yapılan tahkîk, ricâl, derleme, araştırma ve tashîh çalışmaları için ayrıca bk. Vefâyî, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, s. 95-105, 108-111, 119-121, 140-162, 216-220, 252; Atıyye ve diğr., *Delîlü'l-müellefâti'l-hadîsi'ş-şerîf*, II, 733-744; Muhammed Hayr, *el-Mu'cemü'l-musannef*, II, 1194-1221.

432 Hubbullah, *a.g.e.*, s. 612-638.

4. Türkiye'de Hadîs Çalışmaları

Birinci Dünya Savaşını takiben Osmanlı Devletinin ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki hadis çalışmalarını, gelişim süreçlerini doğru tespit etmek amacıyla "Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi", "1950-1980 Arası Dönem" ve "1980 Sonrası Dönem" şeklinde üç ayrı dönem olarak incelemek gerekmektedir.

a. Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi

Cumhuriyet'in ilanından sonra 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün eğitim ve öğretim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştı. Bu kanunun din öğretimi ile ilgili hükmüne dayanarak, dinî eğitim verecek, İstanbul'da Dârülfünun'a bağlı bir İlâhiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştu. Bir süre ilkokula dayalı olarak eğitim faaliyetini sürdüren İmam Hatip okulları 1931-1932 öğretim yılında kapatılmıştı. Ardından 1933 yılında İlâhiyat Fakültesi, 1941 senesinde ise İslâm Tetkikleri Enstitüsü kapatılmıştı. 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlâhiyat Fakültesi açılışına kadar, Türkiye tarihinde dinî eğitim açısından bir fetret devri yaşanmıştı. Ayrıca 1 Kasım 1928 tarihinde "Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkındaki" yasayla, Batı ile entegre olmayı sağlayacak Latin alfabesi Türk alfabesi olarak benimsenmişti. 1 Ocak 1929 tarihinde ise, hem bilim hem de eğitim dili olarak Arap alfabesinin kullanılması yasaklanmıştı. Böylece Osmanlı kültür geleneği ve medreselerinde kullanılan alfabenin terk edilmesiyle kültürel tarihle ilişki kesilmişti.[433] İşte bu dönemde Türkiye'de yapılan hadis çalışmaları Osmanlı'nın son döneminde yetişip Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da yaşayan âlimlerin katkılarıyla devam etmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte köprü vazifesi üstlenen bu âlimler genellikle 1950'li yıllar civarında vefat etmişlerdi. Dolayısıyla Cumhuriyet sonrasında bu dönem 1924-1950 yılları arasını kapsamaktadır. Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951), Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Yusuf Ziya Yörükan (ö. 1954) ve Kâmil Miras (ö. 1957) bu dönemde hadis ilmine katkılarıyla tanınan âlimlerdir. Burada söz konusu âlimlerin hayatları hakkında kısaca bilgi verildikten sonra hadis ilmiyle ilgili çalışmalarının verilmesi geçiş dönemini tanımamıza katkı sağlayacaktır.

433 Ünal, Yavuz, "Cumhuriyet Türkiye'si Hadîs Çalışmaları Üzerine", s. 174.

aa. Ahmed Naim

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde önemli âlimlerin başında 1872 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen Babanzâde Ahmed Naim gelmektedir. Galatasaray Sultânisi ve Mülkiye Mektebi'nden mezun olan Ahmed Naim, mezun olduğu Galatasaray Sultânîsi'nde Arapça öğretmenliği, Hariciye Nezâreti'nde mütercimlik yaptıktan sonra 1933 yılına kadar Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, mantık, ruhiyat ve ahlâk dersleri müderrisliği görevini sürdürdü. 1934 yılında İstanbul'da namaz kılarken vefat etti.[434]

Arapça'yı ve İslâmî İlimleri özel gayretleriyle öğrenen Ahmed Naim, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde felsefe grubu dersleri okutmasına ve bunlarla ilgili önemli telifleri olmasına rağmen, *Tecrid-i Sarih Tercemesi* ve ona yazdığı kıymetli mukaddimeyle tanınmaktadır. O, gerek müsteşrikler gerekse çağdaşları tarafından hadîse yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmış, hadîs usûlü prensiplerini tarih tenkit kaideleriyle karşılaştırmış ve hadîs âlimlerinin bu konuda öncü olduklarını ortaya koymuştur.[435] İsnadın güvenilirliğinin her zaman metnin de sahîh olması anlamına gelmeyebileceğine işaret eden Ahmed Naim[436], isnad tenkidinin hadîs âlimleri, metin tenkidinin ise fıkıh âlimleri tarafından yapılması gerektiğini ifade eder.[437] Başta Nevevî'nin *et-Takrîb*'i, Süyutî'nin *Tedrîbür-râvî*'si ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-fiker*'i olmak üzere temel hadîs usûlü kaynaklarını[438] ve kendi dönemindeki metodolojik gelişmeleri esas alarak telif ettiği *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi* Türkiye'de son dönem hadîs usûlü çalışmalarının ilki ve en önemlilerinden biri kabul edilmektedir.

Ahmed Naim'in hadîs ilmine bir diğer önemli katkısı ise Zebîdî'nin (ö. 893/1487) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki isnadları hazfedip tekrarlarından arındırarak oluşturduğu 2230 hadîsi ihtiva eden *et-Tecrîdü's-sarîh li-ahâdîsi'l-Câmii's-sahîh* isimli eseriyle ilgilidir. O, söz konusu eseri *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* adıyla Türkçe'ye tercüme ve şerh etmiştir. Ancak Ahmed Naim sözü edilen tercümenin ilk üç cildini yaptıktan sonra vefat etmiş, sonraki ciltler Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilerek tamamlanmıştır.

434 Babanzâde Ahmed Naim'in hayatı ve eserleri hakkında bk. Hansu, *Babanzâde Ahmed Naim*, İstanbul 2007; Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Türk Düşüncesi*, s. 413-422.

435 Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 82-90.

436 Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 275-276.

437 Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 315.

438 Eserin kaynakları hakkında müellifin verdiği liste için bk. Ahmed Naim, *a.g.e.*, I, 495.

ab. İzmirli İsmail Hakkı

Osmanlı'nın son döneminde yetişen ve yeni ilm-i kelâm hareketini temsil eden İzmirli İsmail Hakkı, geçiş dönemi âlimlerinden biri olarak hadis ilmine katkılarıyla da tanınmaktadır. İsmail Hakkı, 1869'da İzmir'de dünyaya geldi. Küçük yaşta hıfzını tamamlayan İzmirli, bir yandan medrese dersleri alırken öte yandan rüşdiyeyi bitirdi. Bir süre İzmir'de muallimlik ve imamlık yaptıktan sonra 1890'da İstanbul'a giderek Dârulmuallimîn-i Âliye'ye kayıt yaptırdı ve 1892'de Edebiyat Şubesi'nden mezun oldu. Bu arada İstanbul'da medrese tahsiline devam etti. İstanbul'un çeşitli mekteplerinde muallim, müderris ve müdür olarak görev yaptı. Çeşitli medreselerde ve Dârülfünun İlâhiyat ve Edebiyat Fakülteleri'nde müderrislik yaptı. Arapça, akâid-i İslâmiyye, hadis, hadis tarihi, usûl-i fıkıh, tarih, kelâm ve felsefe tarihi, okuttuğu derslerdir. 1935 yılında yaş haddinden emekli oldu ve 1946'da Ankara'da vefatına kadar ilmî faaliyetlerine devam etti. Hadis türleri ve mevzû hadislere dair giriş mahiyetinde bilgiler ihtiva eden *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*[439], Dârülfünûn'da verdiği ders notlarından meydana gelen hadis usûlü ve ıstılahlarıyla ilgili *Târih-i Hadîs*[440], yine Dârülfünûn'da okuttuğu hadis metinlerinden oluşan *Binbir Hadis*[441] ve müellifle Şeyh Saffet arasında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında yer alan hadislerin sıhhati konusunda cerayan eden tartışmaları ihtiva eden *Mutasavvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*[442] eserleri hadisle ilgili önemli çalışmalarıdır.[443]

ac. Ahmed Hamdi Akseki

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden âlimler içerisinde üretken bir kaleme sahip olanlardan biri de Ahmet Hamdi Akseki'dir. 1887 tarihinde Akseki'ye bağlı Sülles (Güzelsu) nâhiyesinde dünyaya geldi. İlk öğrenimini nahiyesinde tamamladıktan sonra Arapça, Farsça ve diğer âlet ilimleri ile çeşitli dinî ilimleri Ödemiş Karamanlı Süleyman Efendi Medresesi'nde tahsil etti. 1905 yılında İstanbul'a gitti. Mehmet Akif'ten Arap Edebiyatı dersleri aldı. Medrese tahsiline

439 1332/1913 ve 1366/1946 tarihlerinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

440 Eser İbrahim Hatiboğlu tarafından *Hadîs Tarihi* ismiyle 2002 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

441 1926'da İstanbul'da yayımlanmıştır.

442 1341'de İstanbul'da yayımlanmıştır. Ayrıca eser İbrahim Hatiboğlu tarafından *Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında* ismiyle 2001 yılında İstanbul'da tekrar yayımlanmıştır.

443 İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatı ve eserleri hakkında bk. Hizmetli, *İsmâil Hakkı İzmirli*, Ankara 1986; Kara,*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II. 91-93; Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, XXIII, 530-533.

devam ederken aynı zamanda Dârülfünun'un Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesi'ne girdi. Bu fakültenin kapanması üzerine Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin yüksek kısmına nakledildi ve buradan mezun oldu. Daha sonra Medresetü'l-Mütehassisîn'in Felsefe, Kelâm ve Hikmet-i İlâhiyye Şubesi'ni birincilikle bitirdi. O, bu bilgi birikimini yazılı ve sözlü olarak insanlara aktarma mücadelesi vermiş, bu amaçla birçok kurumda müderrislik-öğretmenlik görevlerinde bulunmuş ve eserler yazmıştır. 1939 yılında Diyanet İşleri Reis Muavinliği ve M. Şerafettin Yaltkaya'nın ölümü üzerine de 1947 yılında Diyanet İşleri Reisliği görevini üstlendi. Vefat ettiği 1951 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Müsbet ilimlere, akılcı anlayışa ve felsefî düşünceye ilgi duyan, taklide karşı olan Ahmet Hamdi Akseki, İslâm toplumlarının gelişmesi için Kurân ve hadisi esas alarak İslâmî ilimlerin canlandırılması için mücadele etmiştir. Farklı kurumlarda müderris ve öğretmenlik yapan Akseki, 1924 yılında kısa bir süre Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde hadis ve hadis tarihi dersleri de vermiştir. O, *Peygamberimizin Vecizeleri*[444] isimli eserinde kuvvetli iman ve kuvvetli irade hakkında 35 hadis-i şerifi tercüme ve şerhetmiştir. Ayrıca eserin, reddedenlere karşı hadisin dindeki yeri ve önemini ortaya koyan önsözü önemlidir. *Garânik Meselesi veya Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*[445] isimli eseri ise Garânik kıssasının reddiyle ilgilidir.[446] Onun özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Riyâzü's-sâlihîn* tercümesine yazdığı mukaddime de son derece önemlidir. Zira burada o, hadis ve sünnetin anlamı, dinin tek kaynağının Kur'ân olduğu iddiasının yanlışlığı ve hadisin önemi, Kurân ve hadis arasındaki farklar, isnad, muhtasar hadis tarihi, hadislerin doğru anlaşılması için Hz. Peygamber'in onu hangi vasfıyla söylediğinin bilinmesi gibi hadislerle ilgili temel konuları incelemektedir.[447]

ad. Muhammed Zâhid el-Kevserî

1879 yılında Düzce'nin Hacı Hasan köyünde dünyaya gelen Muhammed Zâhid el-Kevserî de dönemin önde gelen âlimlerindendir. Temel bilgilerini İstanbul'daki medreselerde alan, Kastamonu ve İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik yapan Kevserî, yaptığı eleştirileri sebebiyle İttihat ve Terakki

444 1945 tarihinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

445 1922 tarihinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

446 Ahmed Hamdi Akseki'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Akseki, *Bulgaristan Mektupları*, (naşirin mukaddimesi s. 11-17); Bolay, "Akseki Ahmet Hamdi", *DİA*, II, 293-295.

447 Erdem-Burslan, *Riyâzü's-sâlihîn ve Tercemesi*, s. I-XXIX.

taraftarlarınca tutuklanma emriyle aranması üzerine Türkiye'den ayrılmak zorunda kalmış ve 1922 yılında ailesini de bırakarak Mısır'a hicret etmiştir. Ömrünün geri kalan kısmını ilim öğrenmek, öğretmek ve eser yazmakla Mısır'da geçiren Kevserî, 1952 yılında Kahire'de vefat etmiştir.

Kevserî, Hanefî ekolünün son dönemdeki önde gelen âlimlerindendir. Birçok kitap ve makalesi bulunan Kevserî'nin Hanefî ekolünün hadîs anlayışını ortaya koyan ve savunan önemli çalışmaları bulunmaktadır. Nitekim *Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsuhum*[448] ismiyle Zeylaî'nin *Nasbu'r-râye*'sine yazdığı mukaddime Hanefî ekolünün hadîs anlayışını ve önde gelen hadîs âlimlerini ortaya koyan önemli bir çalışmadır. 106 makaleden oluşan *Makâlât*'ının[449] 13 makalesi de hadîs ilmiyle ilgilidir. O, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanife*[450] isimli eserinde İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde "Kitâbü'r-red alâ Ebî Hanife" bölümünde 125 meselede İmam Ebû Hanife'nin hadîslere muhalefet ettiği iddialarını incelemekte ve İbn Ebî Şeybe'nin yanıldığını ispat etmektedir. Ayrıca o, bu eserinde de Hanefî ekolünün hadîs anlayışı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Kevserî'nin Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ında[451] yer alan İmam Ebû Hanife aleyhindeki rivâyetlere ve iddialara cevap vermek amacıyla telif ettiği *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanife mine'l-ekâzîb*[452] isimli eseri de gerek İmam Ebû Hanife gerekse Hanefi ekolünün hadîs anlayışının kaynağı olması açısından önemlidir.[453]

ae. Yusuf Ziya Yörükan

Bu dönemde hadis hakkındaki açıklamalarıyla ilgili zikredilmesi gerekenlerden biri de İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Yusuf Ziya Yörükan'dır. 1887 yılında Selanik'te dünyaya gelen Yusuf Ziya Yörükan, Sahn Medresesi'nden mezun olduktan sonra Medresetü'l-mütehassisîn'de okudu ve icâzet aldı. 1918'de girdiği Dârülfünûn Felsefe Şubesi'nden 1922 tarihinde mezun oldu. Selanik ve İstanbul'da çeşitli öğretmen okullarında ve Dârü'l-Hilâfe

448 Bu çalışma 1970 tarihinde Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından Kahire'de yayımlanmıştır. Eser Abdülkadir Şener ve M. Cemal Sofuoğlu tarafından *Hanefi Fıkhının Esasları* (Ankara 1991) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

449 1952 tarihinde *Makâlâtü'l-Kevserî* ismiyle Kahire'de yayımlanmıştır.

450 1365 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

451 Bk. Beyrut baskısı XIII, 323-423.

452 1942 tarihinde Kahire'de yayımlanmıştır.

453 Kevserî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Hayrî, *el-İmâm el-Kevserî*, s. 5-19, 35-41; Özafşar, "Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı", s. 30-33.

Medreseleri'nde öğretmenlik, müderrislik ve yöneticilik yaptı. 1925 yılında Süleymaniye Mütehassisîn Medresesi'nde Felsefe Tarihi, 1926'dan itibaren ise Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Mezhepleri ile Akvâm-ı İslâmiyye Etnografyası dersleri okuttu. 1933-1936 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde Türk Dinleri ve Mezhepleri dersi okuttu. İslâm Tetkikleri Enstitüsü kapatıldıktan sonra 1949 yılında kurulan ve kurucuları arasında yer aldığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Dini Tarihi, İslâm Mezhepleri ve Kelâm dersleri okutan Yörükan, 1954 yılında vefat etti.[454]

Yörükan, hadisle ilgili görüşlerini *Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*[455] isimli eserinde "Sünnet, Hadis ve Dirâyet-i Hadîs" başlığı altında açıklamıştır. Ona göre "*O, kendi hevasından konuşmaz*"[456] âyetinde ifade edildiği üzere hadisler vahy-i gayr-i metlüvdür. Sünnet, Kur'ân-ı tefsir eder ve hayatın ihtiyaçlarından doğan yeni prensipler ortaya koyar. Ona göre Kur'ân her devirde, her yerde tatbik edilecek prensipleri ihtiva eder. Sünnet ise Hz. Peygamber devrinde ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verir. Ayrıca yeni ihtiyaçlar karşısında nasıl bir yol takip edileceğini öğretir.[457]

Hadislerin çoğunun haber-i vâhid olduğunu belirten Yörükan, bunların sahîh olabilmesi için bazı şartlar taşımaları gerektiğini ifade eder. Ona göre hadis âlimleri isnad ve râvilerle ilgili araştırmaları yeterince yapmışlardır. Hadislerin sıhhatini tespitte bugün yapılması gereken ise onların metinlerini incelemektir. Buna göre, bir hadîsin sahîh olabilmesi için akla, Kur'ân'a, İslâm'ın ruhuna, Hz. Peygamber'in hayat tarzına, sahîh hadislere, tabiat kanunlarına, fıtrata, ictimaî kanunlara, tarihî bilgilere aykırı olmaması gerekir. Ayrıca ahâd hadisler diğer delillerle çatışmamalı, nesh ve tercih söz konusu olmamalıdır. Bu vasıfları taşımayan hadisler gayr-i sahîh kabul edilir. Ancak burada gayr-i sahîh ile uydurma hadis kastedilmemektedir. Gayr-i sahîh, zayıf hadis anlamındadır. Ayrıca Yörükan'a göre istikbal ve siyasetle ilgili hadisler de meşkûktur.[458] Hadislerin sıhhatini tespit hususunda onun, ehl-i re'y ekolünün prensiplerini esas aldığı görülmektedir.[459]

---

454 Yusuf Ziya Yörükan'ın hayatı hakkında bk. Yörükan, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 1-40 (Turhan Yörükan'ın girişi); Ülken, "Yusuf Ziya Yörükan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: I-II, yıl: 1954, s. 89-91.

455 2001'de Ankara'da yayımlanmıştır.

456 en-Necm 53/3.

457 Yörükan, *İslâm Dini Tarihi*, s. 474.

458 Yörükan, *a.g.e.*, s. 477, 479.

459 Yörükan, *a.g.e.*, s. 484-485.

Hadislerin anlaşılmasıyla ilgili Yörükan, Hz. Peygamber'in risâlet, imâmet, iftâ ve kazâ vasıflarının bulunduğuna ve bunlara dikkat edilmesi gerektiğine[460] işaret eder.[461]

af. Kâmil Miras

Bu dönemde Kâmil Miras da hadis ilmine katkılarıyla tanınan bir âlimdir. 1875'te Afyonkarahisar'da dünyaya gelen Kâmil Miras, ilk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra İstanbul'a gitti ve Dârülfünûn-ı Şahâne'nin Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (İlâhiyat) Şubesi'nden mezun oldu. 1907'de Beyazıt Câmii dersiâmı olarak göreve başlayan Kâmil Miras, mezun olduğu Dârülfünûn-ı Şahâne'nin Ulûm-i Âliye-i Dîniyye başta olmak üzere birçok eğitim kurumunda târih-i ilm-i fıkıh, ilm-i ahlâk-ı şer'iyye, târih-i İslâm ve edyân, kelâm ve fıkıh usûlü dersleri okuttu. Meşrutiyet'in ilânından sonra üç dönem, Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından bir dönem Afyonkarahisar mebusu olmuştur. 1957 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Fıkıh, kelâm alanlarında da eser yazmasına rağmen Kâmil Miras *et-Tecrîdü's-sarîh* tercüme ve şerhiyle tanınmaktadır.[462] Zira o, 1934 yılında Babanzâde Ahmed Naim'in vefatı üzerine *et-Tecrîdü's-sarîh*'in tercüme ve şerhi görevini üstlenerek müsvedde halindeki III. cildi basıma hazırlamış ve kalan kısmını da on yıl içinde tamamlamıştır. O, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* ismiyle yayımlanan eserin şerhinde klasik kaynaklardan yararlanmış, Hanefî yaklaşımı esas almış, zaman zaman güncel konulara da yer vermiştir. Birçok defa basılan eserin Türkiye'de hadis ve sünnet kültürünün yerleşmesine büyük katkısı olmuştur.[463]

Burada son dönemde Türkiye'deki hadis çalışmalarına katkıları olan iki âlim daha zikredilmelidir. Bunlardan biri İdil Ural bölgesinin yetiştirdiği ıslahatçı şahsiyetlerden biri olan Mûsâ Cârullah diğeri Zâkir Kâdirî Ugan'dır.

460 Yörükan, *a.g.e.*, s. 475.

461 Yusuf Ziya Yörükan'ın hadîsle ilgili görüşleri ve değerlendirmesi için ayrıca bk. Köktaş, "Yusuf Ziya Yörükan ve İslâm Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadîs ve Sünnetle İlgili Düşünceleri", *Dinbilimleri Araştırma Dergisi*, IV, (2004), sayı: 2, s. 75-93.

462 *et-Tecrîdü's-sarîh* Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949) tarafından da *Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı Tercümesi* ismiyle tercüme edilmiş ve 1966 yılında dört cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

463 Kâmil Miras'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Yazıcı, *Kâmil Miras*, s. 11-81; a. mlf., "Miras Kâmil", *DİA*, XXX, 145-146.

ag. Mûsâ Cârullah

Mûsâ Cârullah, hadis ilmine vâkıf ve farklı yaklaşımlarıyla tanınan son dönemin önemli âlimlerinden biridir. Bu sebeple hayatı hakkında kısa bilgi verdikten sonra onun hadisle ilgili görüşlerini ana hatlarıyla vermek yerinde olacaktır. Mûsâ Cârullah 1875 yılında Rusya'da Rostov yakınındaki Novoçerkassk şehrinde dünyaya geldi. Buhara medreselerinde eğitim gören ve özel hocalardan fıkıh ve felsefe dersleri alan Mûsâ Cârullah, başta İstanbul olmak üzere birçok İslâm ülkesini ziyaret etti ve buralardaki âlimlerden istifade etti. Sovyetler aleyhine çalıştığı iddiasıyla kimi zaman tutuklandı, kimi zaman sürgüne gönderildi. Fakat o, hayatı boyunca ilimle ve Müslümanların baskılardan kurtarılmasıyla meşgul oldu. Geride birçok eser bırakan Mûsâ Cârullah on dokuz yıldan beri uzak kaldığı ailesini göremeden 1949 yılında Kahire'de vefat etti.[464]

Mûsâ Cârullah, hadisle ilgili *Kitâbü's-sünne* ismiyle müstakil bir eser telif etmiştir.[465] O, bu eserini sünnetin dinin kaynağı olmadığını iddia eden ehl-i Kur'ân ekolüne reddiye amacıyla yazmıştır. Bilgi kaynağı olarak sünnetin Kur'ân'dan önce geldiği şeklindeki yaklaşımı, Mûsâ Cârullah'ın hadisle ilgili en temel ve farklı görüşüdür. Ona göre abdest, namaz, namazın rükünleri, şartları, vakitleri, oruç ibadeti önce sünnetle açıklanmış, bunlar daha sonra Kur'ân âyetleri ile teyit edilmiştir. Böyle olmakla birlikte Kur'ân hem Hz. Peygamber'in en büyük sünneti hem de bütün sünnetlerin temel dayanağıdır.[466] Ayrıca ona göre sünnet Hz. Peygamber'le bitmiş değildir. Tarih boyunca İslâm ümmeti sünnet-i hasene ortaya koymaya ehildir ve ümmetin ortaya koyduğu sünnetler Hz. Peygamber'in sünneti gibi bağlayıcıdır.[467]

Mûsâ Cârullah, hadis âlimlerinin isnad faaliyetlerini takdirle karşılamakla birlikte hadislerin sıhhatini tespitte isnad tenkidini yeterli görmez. Ona göre râvinin adâlet ve zabtından önce rivâyetin akla, fıtrata, tarihî hakikatlere, Hz.

---

464 Mûsâ Cârullah'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, XXXI, 214-216; a. mlf., *Kadimle Cedid Arasında Mûsâ Cârullah*, s. 21-130, 135-181; Görmez, *Musa Carullah Bigiyev*, s. 9-50, 191-216. Ayrıca bk. *50. Yıldönümünde Musa Bigiyef* (2002 Ankara). Söz konusu eser 1999'da Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi,Türkiye Diyanet Vakfı ve Ahmet Yesevî Üniversitesi tarafından ölümünün 50. Yıldönümü münasebetiyle"I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu" ismiyle düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğ metinlerini ihtiva etmektedir.

465 Eser Mehmet Görmez tarafından aynı isimle Türkçe'ye tercüme (Ankara 1998) edilmiştir.

466 Cârullah, *Kitâbü's-sünne*, s. 6-7.

467 Cârullah, *a.g.e.*, s. 111.

Peygamber'den sahîh olarak gelen esaslara ve ümmetin kabul ettiği ictimaî esaslara uygun olması gerekir.[468] Dolayısıyla Mûsâ Cârullah hadis ve sünnetin dindeki önemi üzerinde durmakta, bu amaçla ehl-i Kur'ân ekolünü eleştirmektedir. Ancak o, hadislerin sıhhatini tespitte isnadla birlikte metin tenkidine de önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

ah. Zâkir Kâdirî Ugan

Tarih, tarih felsefesi, antropoloji ilimleriyle ilgili çalışmalarıyla tanınan Zâkir Kâdirî Ugan, aslen Tataristanlı olup 1878 yılında Samarra şehrinin Berende nahiyesine bağlı Orta Kandal köyünde dünyaya geldi. İlk öğrenimini köyünde tamamladıktan sonra, Simbir şehrindeki Veli Hazret ve Şakir Ahmed medreselerine devam etmiştir. Buhara'da İslâm felsefesi ve hikmet öğretimi almıştır. Bir süre İstanbul'da Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde okumuştur. Daha sonra Hicaz'a giderek dönemin âlimlerinden tefsir, hadis ve Arap edebiyatı dersleri almıştır. Bir süre Mısır'da Ezher Üniversitesi'ne devam etmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra Rusya'da değişik medreselerde dersler vermiştir. Bolşevik ihtilalinden sonra kaçmak zorunda kalmış ve henüz yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'ne sığınarak Türk vatandaşlığına geçmiştir. Türkiye'de öğretmenlik ve Türk Tarih Telif ve Tercüme Heyeti üyeliği görevlerinde bulunmuştur. Türkiye'de daha çok İbn Haldun'un *Mukaddime*[469] ve Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*[470] adlı klasik eserlerinin tercümesiyle tanınan Ugan, 1954 yılında Ankara'da vefat etmiştir.[471]

Zâkir Kâdirî Ugan, Dârulfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuasında "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler"[472] başlığıyla hadis konusunda 77 sayfalık bir makale yayımlamış ve hadisle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur.[473] Ugan, söz konu-

468 Cârullah, *a.g.e.*, s. 26.

469 Söz konusu tercüme 1949 yılında yayımlanmıştır.

470 Eser Mearif Vekaleti tarafından 1954 yılında Ankara'da *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* adıyla yayımlanmaya başlamış ve 1954, 1966, 1992 tarihlerinde neşredilmiştir.

471 Zâkir Kâdirî Ugan'ın hayatı ve eserleri hakkında bk. Ugan, *Dinî ve Gayri Dinî Rivâyetler Rivâyet İlminin Tarihçesi*, (naşirin girişi, s. 6-7).

472 Sayı: 4, İstanbul, 1926, s. 132-209. Söz konusu makale Osman Güner tarafından *Dinî ve Gayri Dinî Rivâyetler Rivâyet İlminin Tarihçesi* ismiyle 2000 yılında Samsun'da yayımlanmıştır.

473 Zâkir Kâdirî Ugan'ın hadîsle ilgili görüşlerinin değerlendirmesi hakkında bk. Güner, "Zâkir Kâdirî Ugan'ın Hadîs Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, sayı: 17, s. 65-94.

su makalesinde rivâyetin geçmişte çok önemli tarihsel bir misyon üstlendiğini belirterek bunun eski kültürlerin aktarılmasının tek yolu olduğuna işaret eder. Semavî ve beşerî dinlerin hepsinin rivâyetten istifade ettiklerini ifade eder. Ancak ona göre, rivâyet ilmi hiçbir dinde İslâmiyet'teki kadar ilmî metotlara uygun şekilde gelişmemiştir.[474] Müslümanlar bu alanda mükemmel bir edebiyat ortaya koymuşlardır. Müslümanların bu alandaki hummalı çalışmaları, bu ilim dallarıyla uğraşan doğulu ve batılı âlimleri büyük bir hayrete sevketmiştir.[475] Ugan, hadis âlimlerinin hadis ilmi ve özellikle isnadla ilgili faaliyetlerini takdirle karşılamaktadır. Ancak ona göre, Hz. Peygamber devrinden takriben iki asırlık bir zaman geçtikten sonra isnadları telif ve tertib etmek ve bu isnadlara göre hadisin sıhhatine hükmetmek, arzu edilmeyen birçok olumsuz sonuç doğurmuştur. Dolayısıyla isnad tenkit sistemi eksik ve yetersizdir ve hadis âlimleri metin tenkidine gerekli önemi vermemişlerdir. Bu sebeple metnin içeriğine dayalı diğer kriterlerin de bu sisteme dahil edilmesi bir zorunluluktur. Ona göre, hadislerin sıhhatini tespitte Kur'ân-ı Kerîm'e ve akl-ı selîme uygun olması kaydı da eklenmeli ve hadisler bu yönden de incelenmelidir. O, bu konuda İmam Ebû Hanife'nin faaliyetlerini takdir etmektedir.[476]

Bu dönemde söz konusu çalışmaların dışında kırk hadis geleneğinin devamı mahiyetinde Babanzâde Ahmed Naim'in *Kırk Hadis*'i,[477] Münir Selami Yurdatapan'ın *Binbir Hadis Tercümesi ve Tefsir*'i[478] ve İzmirli İsmail Hakkı'nın *Binbir Hadis*'i zikredilebilir. Babanzâde Ahmed Naim'in *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Mutasavvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, Ahmet Hamdi Akseki'nin *Peygamberimizin Vecizeleri* isimli eserinin önsözü ile *Riyâzü's-sâlihîn* tercümesine yazdığı mukaddime, Kevserî'nin *Fıkhu'l-ehli'l-Irâk ve hadîsuhum ve en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanife* isimli eserleri, Mûsâ Cârullah'ın *Kitâbü's-sünne*'si, Zâkir Kâdirî Ugan'nın "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivâyetler" isimli makalesi bu dönemde hadisle ilgili meseleleri ele alan orijinal çalışmalar olarak kabul edilebilir.

474 Ugan, *Dinî ve Gayri Dinî Rivâyetler*, s. 10-29, 49-58.

475 Ugan, *a.g.e.*, s. 58.

476 Ugan, *a.g.e.*, s. 75.

477 Eser 1925'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

478 Eser 1941'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

b. 1950-1980 Arası Dönem

Dinî eğitim açısından yaklaşık yirmi yıla yakın yaşanan fetret devrinden sonra 1949 senesinde Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlâhiyat Fakültesi açıldı. 1951-1952 öğretim yılında İmam Hatip Okulları yeniden açılmaya başladı ve kısa sürede sayıları arttı. Bu eğitim kurumlarına Erzurum İslâmî İlimler Akademisi ve Yüksek İslâm Enstitüleri de katıldı.

Bu dönemde 1950-1960 yılları arasında daha çok belli sayıdaki hadislerin tercüme ve şerh edilmesi çalışmalarının yapıldığı görülür. Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) *Kırk Hadis ve Mealleri*[479], Hasan Hüsnü Erdem'in (ö. 1974) *Kırk Kudsî Hadis* tercümesi[480], *Oruç ve Ramazan İbadetlerine Dair Yüzbir Hadis*[481] ve *İlâhî Hadisler*[482] bu dönemin çalışmalarıdır.

1960'lı yıllardan itibaren temel hadis kaynaklarının tercüme faaliyetinin hız kazandığı görülür. Nitekim Ahmed Davudoğlu'nun (ö. 1983) *Bulûğu'l-Meram Tercemesi ve Şerhi Selamet Yolları*[483], Mehmet Sofuoğlu'nun (ö. 1987) *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*[484] ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin Mehmet Sofuoğlu, Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inin Ahmed Davudoğlu ve Mehmet Sofuoğlu tarafından yapılan tercümeleri ve *Riyâzü's-sâlihîn*'in farklı tercümeleri bu dönemde yapılmıştır. Bu dönemde hadis metinlerinin yanında hadis tarihi ve usûlü alanında da tercümeler yapılmıştır. Zübeyr Sıddîkî'nin *Hadis Edebiyatı Tarihi*[485], Muhammed Hamidullah'ın *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifetü Hemmâm İbn Münebbih*'i,[486] İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-fiker Şerhi*[487] ve Subhi Salih'in *Hadis İlimleri ve Istılahları*[488] da bu dönemde tercüme edilmiştir. Bu dönemde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları için ihtiyaç duyulan ders kitapları da yazılmıştır. Nitekim Tayyib Okiç, hadîs usûlü, tarihi ve literatürü hakkında

479 1956-1962 yılları arasında İstanbul'da yayımlanmıştır.

480 1952'de Ankara'da yayımlanmıştır.

481 1954, 1956, 1962 yıllarında Ankara'da yayımlanmıştır.

482 1952'de Ankara'da yayımlanmıştır.

483 1966-1967'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

484 1973-1980'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

485 Eser Yusuf Ziya Kavakçı tarafından tercüme edilerek 1966'da İstanbul'da yayımlanmıştır.

486 Eser Kemal Kuşçu tarafından tercüme edilerek 1967'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

487 Eser Talat Koçyiğit tarafından *Hadîs Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi* ismiyle tercüme edilmiş ve 1971'de Ankara'da yayımlanmıştır.

488 Eser Yaşar Kandemir tarafından tercüme edilerek 1971'de Ankara'da yayımlanmıştır.

önemli bilgiler ihtiva eden *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*[489] ve *Tefsir ve Hadîs Usûlünün Bazı Meseleleri*[490] ismiyle yayımlanan ders notlarıyla hadîs ve tefsir alanında akademik çalışma yapan ilâhiyatçı araştırmacıların da hocası olmuştur. Hayreddin Karaman'ın *Hadis Usûlü*[491] ile Talat Koçyiğit'in *Hadis Tarihi*[492] de aynı amaçla yazılmıştır.

Bu dönemde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde hadis alanında akademik çalışmalar da başlamıştır. Bosna-Hersekli âlim Muhammed Tayyib Okiç, söz konusu fakültede hadîs bölümünü kurmakla kalmamış bu alandaki akademik çalışmaların da başlatıcısı olmuştur. Dolayısıyla o, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ndeki akademik hadîsçiliğin kurucusudur.[493] Bugün her ikisi de Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden emekli olan Mehmed Said Hatiboğlu ve Talat Koçyiğit onun yetiştirdiği ilk hadis akademisyenleridir. Mehmed Said Hatiboğlu *İslamî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Talat Koçyiğit ise *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tespiti* isimli tezleriyle doktor ünvanını almışlardır. Ayrıca Mehmed Said Hatiboğlu, Hatib el-Bağdâdî'nin *Şerefü ashâbi'l-hadîs*'ini[494] Talat Koçyiğit ise İsmail Cerrahoğlu ile birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*'ini[495] tahkîk etmişlerdir. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk defa hadis alanında iki akademisyen klasik bir metni tahkîk etmişlerdir. Bu dönemde hadis alanında ilk akademik çalışma yapan ise M. Fuad Sezgin'dir. Zira onun İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'ne bağlı olarak yaptığı *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*[496] isimli doktora tezi, Türkiye'de hadîs alanındaki ilk akademik çalışmadır. Sezgin, bu çalışmasında özellikle oryantalistlerin iddialarını çürütmek amacıyla hadislerin yazılı rivâyeti ve isnadların güvenilirliği konularını incelemiştir.[497]

---

489 1959 tarihinde İstanbul'da yayımlanmıştır.

490 Okiç'in tefsir ve hadîs ders notlarından meydana gelen eser Hayati Yılmaz tarafından (1995 İstanbul) yayımlanmıştır.

491 1965'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

492 1981'de Ankara'da yayımlanmıştır.

493 Muhammed Tayyib Okiç'in hayatı ve hakkında yazılanlarla ilgili bk. Hatiboğlu,"Okiç Muhammed Tayyib". *DİA*, XXXIII, 336-338.

494 1972'de Ankara'da yayımlanmıştır.

495 1963'de Ankara'da yayımlanmıştır

496 1956'da İstanbul'da yayımlanmıştır.

497 1950-1980 Arası dönem hakkında bk. Ünal, Yavuz, "Cumhuriyet Türkiye'si Hadîs Çalışmaları Üzerine", s. 175-176; Polat, "Modern Dönem Hadîs İlminin Temel Meseleleri", s. 213.

Mehmed Said Hatiboğlu'nun *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna kadar Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebeti* ve Sadık Cihan'ın *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi* doçentlik tezi; M. Yaşar Kandemir'in *Mevzu Hadisler: Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi* isimli eseri ise doktora tezi olarak bu dönemde gerçekleştirilen akademik çalışmalardır.

c. 1980 Sonrası Dönem

1980 sonrası, hadis ilmi açısından gelişme dönemi olarak isimlendirilebilir. Zira bu dönemde akademik çalışmalar ve tercümeler artmış, ayrıca az da olsa temel hadis kaynaklarının Arapça neşri gerçekleştirilmiştir. 1982 yılında YÖK'ün aldığı bir kararla din eğitimi veren bütün yüksek öğrenim kurumları İlahiyat Fakülteleri'ne dönüştürülmüştür. Dolayısıyla bu tarih hadis ilminde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Zira daha önce Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde yapılan akademik çalışma imkanı, yeni İlahiyat Fakülteleri için de söz konusu olmuştur. Doktora tezlerinin yanında doçentlik ve profesörlük takdim tezleri[498] ile Fakülte dergilerinde yayımlanan makaleler[499] akademik araştırmaların sayısını artırmıştır.[500] 1982 sonrası YÖK'ün aldığı bir kararla akademik çalışmaları yaptırmak amacıyla Sosyal Bilimler Enstitüleri kurulmuştur. Bu durum herhangi bir üniversitede görevli olmayan araştırmacılara da akademik

498 Türkiye'de hadîs alanında yapılan akademik çalışmalar Yavuz Ünal'ın *Cumhuriyet Türkiyesi Hadîs Çalışmaları* (Samsun 1997) isimli eseri, *Yükseköğretim Kurulu*'nun internet sitesindeki (www.yok.gov.tr) *Ulusal Tez Merkezi* ile *İslâm Araştırmaları Merkezi*'nin internet sitesindeki (www.isam.org.tr) *Tezler Veri Tabanı*'ndan ve www.dinbilimleri.com adresinden de takip edilebilmektedir. Ayrıca Türkiye'de hadîs sahasında yapılmış çalışmaların dökümünü görmek için İsmail Lütfi Çakan'ın "Hadîs Çalışmaları Bibliyoğrafyası" (İslam Medeniyeti Mecmuası, IV/3, İstanbul 1980) ve *Hadîs Edebiyatı* (İstanbul 2003) isimli eserine (s. 311-328) bakılabilir. 2000 yılından günümüze kadar yapılan çalışmalar için ise *Hadîs Tetkikleri Dergisi*'nin (*HTD*) her sayısının sonunda yer alan "Kitaplar-Tezler" kısmına müracaat edilebilir.

499 1952-2000 tarihleri arasında Türkiye'de yazılan makaleler Alim Yıldız-Tahsin Koçyiğit tarafından kaleme alınan *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi* (Ankara 2002) isimli eser ile *İslâm Araştırmaları Merkezi*'nin internet sitesindeki (www.isam.org.tr) *İlâhiyat Makaleler Veri Tabanı*'ndan takip edilebilir.

500 Türkiye'de hadîs alanında yapılan tezlerin kurumlara ve danışmanlara göre dağılımı, incelenen konular ile tezlerin içerik analizleri hakkında bk. Polat, "Modern Dönem Hadîs İlminin Temel Meseleleri", s. 214-222.

çalışma imkanı sağlamıştır. Dolayısıyla akademik araştırma yapanların sayısı da artmıştır. Yapılan bir araştırmada belirtildiğine göre, İlahiyat Fakülteleri'nde hadis alanında 2003 yılına kadar 9 doçentlik, 156 doktora, 405 yüksek lisans olmak üzere toplam 570 tez yapıldığı tespit edilmiştir.[501]

Bu dönemde temel hadis kaynaklarının hemen tamamı Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, Dârimî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *es-Sünen*'leri bu dönemde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bunların yanında Şeyh Mansur Ali Nâsıf'ın *Kütüb-i sitte* hadislerinden derlediği *et-Tâcu'l-câmi' li'l-usûl fî ehâdîsi'r-Resûl*'ü[502] yine *Kütüb-i sitte* hadislerini bir araya toplayan İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1209) *Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'-Resûl*'ü[503] ve onun muhtasarı olan İbnü'd-Deybâ'nın (ö. 944/1537) *Teysîru'l-vusûl ilâ Câmii'l-usûl*'ü[504] ile Rûdânî'nin on dört temel hadis kitabını bir araya getiren *Cem'u'l-fevâid min Câmii'l-usûl ve Mecmai'z-zevâid*'i[505] 1980 yılından sonra Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Bu dönemde hadis ıstılahları, hadis usûlü, hadis edebiyatı ve hadis tarihi ile ilgili kitaplar da telif edilmiştir. Talat Koçyiğit'in *Hadis Istılahları*[506], Abdullah Aydınlı'nın *Hadis Istılahları Sözlüğü*[507], Mücteba Uğur'un *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü,*[508] Ahmet Yücel'in *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*[509] ile *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*[510] isimli eserleri bu dönemde hadis ıstılahlarıyla ilgili telif edilen eserlerdir. Talat Koçyiğit'in *Hadis Usûlü*[511], İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadis Usûlü*[512], Abdullah Aydınlı'nın *Hadiste Tesbit Yöntemi*[513],

501 Polat, "Modern Dönem Hadîs İlminin Temel Meseleleri", s. 214.

502 Eser Bekir Sadak tarafından *Tâc Tercemesi Büyük Hadîs Kitabı* (İstanbul 1976) ismiyle tercüme edilmiştir.

503 Kemal Sandıkçı ve Muhsin Koçak tarafından tercüme edilen eser 2008'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

504 İbrahim Canan tarafından *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* ismiyle tercüme edilen eser 1988'de Ankara'da yayımlanmıştır.

505 Naim Erdoğan tarafından *Büyük Hadîs Külliyatı* ismiyle tercüme edilen eser 2003'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

506 1985'te Ankara'da yayımlanmıştır. Eser 1991'de *Hadîs Terimleri Sözlüğü* ismiyle yayımlanmıştır.

507 1987'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

508 1992'de Ankara'da yayımlanmıştır.

509 1996'da İstanbul'da yayımlanmıştır.

510 1998'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

511 1997'de Ankara'da yayımlanmıştır.

512 1993'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

513 2003'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

Hayri Kırbaşoğlu'nun *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*[514] ve *Alternatif Hadis Metodolojisi*[515] isimli kitapları hadis usûlü konusunda yazılmış eserlerdir. İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadis Edebiyatı*,[516] Müctaba Uğur'un *Hadis İlimleri Edebiyatı*[517] ve Ömer Özpınar'ın *Hadis Edebiyatının Oluşumu*[518] hadis literatürü konusundaki kitaplardır.[519] Ali Osman Koçkuzu'nun *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*,[520] Selman Başaran-M. Ali Sönmez'in *Hadis Usûlü ve Tarihi*,[521] Ali Yardım'ın *Hadis I ve Hadis II*,[522] Yavuz Ünal'ın *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*[523] ile Ahmet Yücel'in *Hadis Tarihi*[524] *ve Hadis Usûlü*[525] isimli eserleri ise hadis usûlü, hadis tarihi ve hadis edebiyatı konularını ihtiva etmektedir.

Bu dönemde fazla yaygın olmasa da temel hadis kaynaklarının Arapça olarak yayımlandığı da görülmektedir. Nitekim 1981'de Çağrı Yayınları *Kütüb-i tis'a*'yı, 1986'da ise Kahraman Yayınları Kettânî'nin *er-Risâletü'l-mustatrafe*'sini Arapça orijinal şekliyle yayımlamışlardır.[526]

Son dönemde gerek Hindistan'daki Ehl-i Kur'ân ekolünün sünnetin dinde delil olmayacağı iddiası, gerekse oryantalistlerin hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisi bulunmadığı iddialarının Türkiye'de belirli bir oranda etkileri görülmüştür. Bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymak, Kitap ve Sünnete dönüş tezinin kabul görmesini sağlamak amacıyla son dönemde hadisin dindeki yeri ve konumu hakkında sempozyumlar düzenlenmiş, araştırma ve tercümeler yapılmıştır. Bu amaçla biri İstanbul diğeri Ankara'da olmak üzere iki sempozyum düzenlenmiştir. Daha sonra söz konusu sempozyumda sunulan tebliğ ve müzakereler *Sünnetin Dindeki Yeri*[527] ve

514 2006'da Ankara'da yayımlanmıştır.

515 2002'de Ankara'da yayımlanmıştır.

516 Eserin farklı baskıları bulunmaktadır.

517 1996'da Ankara'da yayımlanmıştır.

518 2005'te Ankara'da yayımlanmıştır.

519 Hadîs literatürüyle ilgili Kettânî'nin *er-Risâletü'l-mustatrafe*'sinin Yusuf Özbek tarafından genişletilerek *Hadîs Literatürü* (İstanbul 1994) ismiyle yapılan tercümesi de burada zikredilmelidir.

520 1983'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

521 1993'de Bursa'da yayımlanmıştır.

522 1992'de İzmir'de yayımlanmıştır.

523 2001'de Samsun'da yayımlanmıştır.

524 2013'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

525 2013'te İstanbul'da yayımlanmıştır.

526 1980 sonrası dönem hakkında bk. Ünal, Yavuz, "Cumhuriyet Türkiye'si Hadîs Çalışmaları Üzerine", s.174, 175-176; Polat, "Modern Dönem Hadîs İlminin Temel Meseleleri", s. 213-222.

527 1997'de İstanbul'da yayımlanmıştır.

İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri[528] isimleriyle yayımlanmıştır. Hayri Kırbaşoğlu'nun *İslâm Düşüncesinde Sünnet*[529] isimli eseri de sünnetin reddi veya sadece Kur'ân ile yetinme düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Abdülgani Abdülhalik'ın *Hucciyyetü's-sünne*[530], Mustafa Sibâî'nin *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî* si,[531] Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difâ' ani's-sünne*'si[532] ve Suyûtî'nin *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tisâm bi's-sünne*[533] isimli eseri sünnetin dindeki yeri ve konumuna dikkat çekmek amacıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Burada, iki çalışma daha zikredilmelidir. Bunlardan biri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından *Hadislerle İslâm*[534] adıyla yayımlanan eserdir. Yedi cilt olarak neşredilen eser rivâyetlerin tek tek ele alınarak yeniden tasnif edilmesini böylece konuyla ilgili Hz. Peygamber'in bakış açısını ortaya koymayı ve hadis kültürünü anlaşılır bir dille topluma sunmayı hedeflemektedir.

Zikredilmesi gereken ikinci çalışma türü ise oryantalistlerin hadis hakkındaki görüşlerini inceleyen araştırmalardır. Bu dönemde önce Goldziher, Juynboll, Motzki gibi oryantalistlerin hadisle ilgili çalışmaları Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[535] Daha sonra ise oryantalistlerin hadisle ilgili görüşleri, kullandıkları yöntemler ve bunların değerlendirilmesi,[536] oryantalistlerin hadisle ilgili çalışmaları,[537] müslümanların oryantalist hadis araştırmalarını değerlendiren çalışmaları tespit eden eserler[538] telif edilmiştir.[539]

528 2003'te Ankara'da yayımlanmıştır.

529 1993'te Ankara'da yayımlanan eserin ikinci bölümü "Sünnetin Konumu" (s. 129-248) başlığını taşımakta ve sünneti reddedenlerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

530 *Sünnet ve Dindeki Yeri* (İstanbul 1992) ismiyle Mehmet Erdoğan tarafından tercüme edilmiştir.

531 *İslam Hukunda Sünnet* (İstanbul 1996) ismiyle Kamil Tunç tarafından tercüme edilmiştir.

532 *Hadîs Müdafaası* (Ankara 1990) ismiyle Mehmet Emin Özafşar ve Mehmet Görmez tarafından tercüme edilmiştir.

533 *Akidede Sünnetin Yeri* (İstanbul 1987) ismiyle Yüksel Kılıçaslan, *Sünnetin İslamdaki Yeri* (İstanbul 1992, 1996) adıyla Enbiya Yıldırım ve *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul 2003) başlığıyla Emin Aşıkkutlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

534 2013'te Ankara'da yayımlanmıştır.

535 Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 264-303.

536 2015'de Yayımlanan *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* isimli eserimizin bu konuda bir başlangıç olduğunu ve onu yeni araştırmaları takip edeceğini ümit etmekteyiz.

537 Yücel, *a.g.e.*, s. 67-255.

538 Yücel, *a.g.e.*, s. 259-305.

539 2013'te yayımlanan *Oryantalistler ve Hadis* isimli eserimizin bu konuda bir başlangıç olduğunu ve onu yeni araştırmaların takip edeceğini ümit etmekteyiz.

Türkiye'de hadis çalışmaları dönemler itibariyle değerlendirildiğinde 1920-1950 arası *durgunluk*, 1950-1980 arası *toparlanma-açılım* ve 1980 sonrası *olgunlaşma* dönemleri olarak görülebilir. Hadis çalışmalarının gelişiminde ise toplumsal ve akademik ihtiyaçlar etkili olmuştur. Nitekim ilk iki dönemde tercüme ve derleme çalışmalar, son dönemde ise akademik araştırmalar artış göstermiştir. Netice itibariyle Türkiye'de hadis çalışmalarının belirli sürelerde duraklamalar yaşansa da başlangıçtan itibaren gelişim seyri içinde olduğu, 1980 sonrasında ise hız kazandığı söylenebilir.

III. SON DÖNEMİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Bu dönemin en temel özelliği Müslüman olmayan oryantalistlerin hadis ilmi alanında yaptıkları çalışmalardır. Onlar hadis tarihi, usûlü ve literatürü ile ilgili birçok araştırma yapmış ve Müslümanlardan bütünüyle farklı sonuçlara varmışlardır. Onlara göre hadislerin Hz. Peygamber ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Hadisler özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda Müslümanlar tarafından ortaya atılan görüşlere otorite kazandırmak amacıyla Hz. Peygamber'e nispet edilmişlerdir. Buna göre yapılması gereken, söz konusu görüşlerin ne zaman kim tarafından ortaya atıldığını ve Hz. Peygamber'e nisbet edildiğini tespit etmektir. Oryantalistlerin geliştirdikleri sözü edilen yöntemler bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olmuştur. Oryantalistlerin gerek hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisinin bulunmadığı anlayışlarının, gerekse kullandıkları yöntemlerin isabetli olmadığı yukarıda ortaya konulmuştur.

XIX. ve XX. Yüzyıllar İslâm düşüncesi açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Hadîs ilmi açısından özellikle Hint Altkıtası'nda siyasî gelişmelerin de etkisiyle farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Bir tarafta sömürgeci İngiliz hükümetiyle işbirliği yaptığı ve Batı etkisinde kaldığı belirtilen Sir Seyyid Ahmed Han'ın kurduğu *Aligarh Ekolü*, diğer taraftan İngilizler'in eğitim politikalarına tepki olarak dinî eğitimi ihya etmek üzere Hanefî mezhebine bağlı *Diyobend Ekolü* ortaya çıkmıştır. Bunların yanısıra geleneği ve mezhepleri dışlayarak hadîs merkezli ve dinî metinleri lafzî yorumuyla ihya etmek isteyen Selefî karakterli *Ehl-i Hadîs Ekolü* doğmuştur. XIX. yüzyılın sonuna doğru ise, Ehl-i hadîs'in katı nasçılığına tepki olarak *Ehl-i Kur'ân Ekolü* ortaya çıkmıştır.[540] Pakistan'da ise Ehl-i hadis, Diyobend ve Fazlurrahman'ın temsil ettiği modernist akım olmak üzere üç farklı yaklaşım söz konusudur.

---

540 Özşenel, "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Sayı: 21, 2006/2, s. 115.

Hindistan ve Pakistan'da Ehl-i Kur'ân, Mısır'da ise Mahmud Ebû Reyye ve Muhammed Tevfik Sıdkî hadisin otoritesini ve güvenilirliğini açıkça reddetmişlerdir. Ancak bu görüşler genel kabul görmemiş, marjinal olarak kalmıştır. İleriye dönük ve kendinden emin olan ihyacı veya İslâm modernistlerinin görüşlerinin ise İslâm dünyasında belirli bir etki yaptığı görülmektedir.

Son dönem İran'ında kaynakları yeniden gözden geçirmeyi, temel hadis eserlerindeki rivâyetlerin sıhhatlerini ele almayı benimseyen Usûliyye anlayışı ön plana çıkmıştır. Bunlar, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan rivâyetlerin hepsinin mâsum imamlardan geldiğinin kesin olmadığını, sıhhatlerinin şüphe taşıdığını ifade etmekteydi. Son dönemde *Kütüb-i erbaa*'da yer alan rivâyetlerin güvenilir olduğunu düşünen *Ahbâriyye* anlayışı ise zayıflamıştır.

Görüldüğü gibi İslâm dünyasında son dönemde hadislerle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Öncelikle Ehl-i Kur'an ekolü, Kur'ân'ın yeterli olduğu ve hadislerin dinî delil olmayacağını söyleyerek hadisleri reddetmekteydi. Bu anlayışın Mısır'daki temsilcisi ise Muhammed Tevfik Sıdki idi. Aligarh ekolü ise sağlam bir şekilde ulaşmadıkları ve güvenilir olmadıkları gerekçesiyle hadislerin büyük bir kısmının delil olamayacağını ileri sürmekteydi. Şibli Nu'mânî, Mevdûdî, Reşid Rıza, Kevserî, Musa Cârullah, Zâkir Kadirî Ugan, Yusuf Ziya Yörükan, Gazâlî, Hayri Kırbaşoğlu gibi âlimler ise tarihte hadisçilerin yaptığının isnad tenkidinden ibaret olduğunu ve bunun yeterli olmadığını, dolayısıyla metinleri açısından hadislerin yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktaydı. Bunlara göre hadislerin sıhhatini tespitle ilgili eksik olan, tarihte fakihlerin gerçekleştirdiği metin tenkidi kısmıdır. Dolayısıyla bugün de hadislerin sıhhatini tespitte tarihteki Ehl-i re'yin yaklaşımına uygun ve özellikle Kur'ân esas alınarak metin tenkidi yapılmalıdır. Mustafa es-Sibaî ve Ebû Şehbe gibi âlimler ise klasik hadis usûlü anlayışını savunmaktaydı. Bunlar, metin esaslı sıhhat tespitini re'yin egemenliğine kapı aralamak olarak yorumlamaktaydı.

Diğer taraftan hadis tetkikinde içtihat kapısını kapatma çabalarına, başta çağdaşları olmak üzere pek çok İslâm âlimi karşı çıkmış ve onu eleştirmişse de son dönem hadîs usûlü anlayışının önemli ölçüde İbnü's-Salah'ın etkisi altında kaldığı söylenebilir. İbnü's-Salah'ın eser esaslı yedi kısma ayırdığı sahîh hadîs anlayışı ile *Sahîhayn* hadîslerinin sıhhati konusundaki yaklaşımı son dönem âlimlerini de etkilemiştir. Nitekim Tahir el-Cezâirî, tenkide uğramış çok azı dışında *Sahîhayn* hadîslerinin sıhhatinin kesin olduğu görüşünü belirtmiş, söz konusu yedili ayırım Cemaleddin el-Kâsımî, Tahir el-Cezâirî, İsmail Lütfi

Çakan, Subhi es-Salih gibi müellifler tarafından son dönemde yazılan hadîs usûlü eserlerinde aynen nakledilmiştir. Dolayısıyla son dönem hadîs usûlü eserlerinin genellikle rivâyet dönemindeki hadîs anlayışlarını dikkate almayan, sadece İbnü's-Salah'a dayalı ve onun anlayışını benimseyen çalışmalar olduğu görülmektedir. Bu eserlerde rivâyet döneminde söz konusu olan farklı görüşlere yer verilmemektedir.

Sonuç itibariyle İslâm dünyasında hadisleri bütünüyle reddeden görüşün marjinal olduğu, büyük çoğunluğun ise hadisler olmadan İslâm'ın doğru anlaşılmayacağı görüşünü benimsediği görülmektedir. Büyük çoğunluk arasındaki ihtilaf ise hadislerin sıhhatini tespitte kullanılan yöntemle ilgilidir. Bunlardan bir kısmı klasik hadis usûlündeki isnad merkezli sıhhat tespitini yeterli görürken diğerleri metin merkezli ve Kur'ân esaslı bir yöntemi tercih etmektedir. Nitekim Cumhuriyet'e geçiş dönemi âlimlerinden Babanzâde Ahmed Naim hadis tespit sistemiyle ilgili yaklaşımları ortaya koymak suretiyle, modern dönemde öne çıkan metin tenkidine özel vurgu yapmıştır.[541]

Son dönemin hadis ilmî açısından bir diğer özelliği de hadislerin anlaşılmasıyla ilgili yapılan çalışmalardır. Özellikle Yusuf el-Karadavî bu hususta çalışmalarıyla tanınmaktadır. O, bu hususta hadislerin Kur'ân-ı Kerîm ışığında anlaşılması, bir konudaki bütün hadislerin ve rivâyetlerin bir araya getirilmesi, ihtilaflı hadisler arasındaki çelişkilerin giderilmesi, hadislerin söylendiği ortam ile sebep ve gerekçelerinin tespit edilmesi, hadislerdeki araç ile amacın ayırt edilmesi, metinlerde yer alan kelimelerdeki hakikat ile mecazın ayırt edilmesi, hadislerin Hz. Peygamber'in hangi vasfıyla söylendiğinin tespit edilmesi ve hadislerin maksatlar ışığında anlaşılması gibi hadislerin anlaşılmasında uyulması gereken temel prensiplere dikkat çekmiştir. Hadislerin Hz. Peygamber'in hangi vasfıyla söylendiğinin tespit edilmesi prensibi ise son dönemde üzerinde en çok durulan hususdur. Yukarıda işaret edildiği üzere Ahmed Hamdi Akseki ve Yusuf Ziya Yörükan, Hz. Peygamber'in risâlet, imâmet, iftâ ve kazâ vasıflarının bulunduğuna ve bunlara dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Muhammed Tâhir b. Âşûr ile Hayreddin Karaman da bu konuyu müstakil başlıklar altında incelemişlerdir.[542]

---

541 Ünal, "Cumhuriyet Döneminde Hadîs Usûlü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, yıl: 2006, s. 289.

542 Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 48-61; Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, II, 439-457.

BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Tefsîru cüz'i Amme*, Kahire 1904.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne* (nşr. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî), Riyad 1994.

Abdülhamîd, İrfan, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205.

_____, "Eş'arî Ebü'l-Hasan", *DİA*, XI, 444.

Abdülkāhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2001.

_____, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981.

Âcurrî, Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî, *eş-Şerîa* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Beyrut 1983.

Açıkgenç, Alparslan, "Fazlurrahman", *DİA*, XII, 280-283.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1981.

_____, *Kitabü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, (nşr. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu), İstanbul 1987.

Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, (Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi I. Cilt) Ankara 1979.

Ahmed von Denffer, *Literature on Hadith in European Languages*, London 1401/1981.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara 2008.

Akîkî, Necîb, *el-Müsteşrikûn*, Kahire ts.

Akseki, Ahmed Hamdi, *Bulgaristan Mektupları*, (nşr. Ferhat Koca), İstanbul 2000.

Akyüz, Hüseyin, *el-Câhız'ın Sünnet/Hadîs Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler EnstitüsüYayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004).

Algar Hamid, "Bihbehânî Muhammed Bâkır", *DİA* VI, 143.

_____, "İran", *DİA*, XXII, 400, 409, 412.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul 2008.

Alperen, Abdullah, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana 2003.

Anıs Ahmed, "Mevdûdî", *DİA*, XXIX, 433, 434, 435.

Arslantaş, Nûh, *Yahûdilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İstanbul 2011.

Aruçi, Muhammed, "Pezdevî Ebü'l-Yüsr", *DİA*, XXXIV, 267.

Aşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, İzmir 1981.

Âşıkkutlu, Emin, *Hadîste Rical Tenkidi*, İstanbul 1997.

_____, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2007/1).

Atıyye, Muhyiddîn ve diğr., *Delîlü müellefâti'l-hadîsi'ş-şerîf el-matbûa el-kadîme ve'l-hadîse*, Beyrut 1416/1995.

Aydın, Cemal Abdullah, *Hadîslerin Kaynaklarını Bulma Yolları*, İstanbul 2010.

Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlık", *DİA*, XVII, 341, 345.

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, İstanbul 1986.

_____, *Hadîs Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2009.

_____, "Ehl-i hadîs", *DİA*, X, 507-508.

_____, "Dârimî Abdullah b. Abdurrahman", *DİA*, VIII, 495.

_____, "Dârimî Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 495.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara 2001.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul 2008.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Riyad 1981.

_____, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn*, Riyad 1410/1990.

_____, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993.

_____, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996.

_____, "Buhârî Muhammed b. İsmail", *DİA*, VI, 371.

Aziz, Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990.

Bardakoğlu, Ali, "Hanefi Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-2.

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim, *el-İntisâr li-ehli'l-hadîs*, Riyad 1415.

Bedir, Murteza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, İstanbul 2004.

_____, "Schacht Joseph", *DİA*, XXXVI, 223-226.

Behbûdî, Muhammed Bâkır, *Ma'rifetü'l-hadîs*, Beyrut 1427/2006.

Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon Press 2000.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978.

_____, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul 1965.

Beydilli, Kemal, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 487, 490-502.

_____, "Nizâm-ı Cedîd", *DİA*, XXXIII, 175;

_____, "Selim III", *DİA*, XXXVI, 420-425.

Bingöl, Abdülkuddüs, "Îsâgûcî", *DİA*, XXII, 488.

Birinci, Ali, "İzmirli İsmail Hakkı", *DİA*, XXIII, 530-533.

Birışık, Abdülhamit, "Pakistan", *DİA*, XXXIV, 150-151.

_____, "Kur'âniyyûn", *DİA*, XXVI, 428-429.

_____,"Pervîz Gulâm Ahmed", *DİA*, XXXIV, 248.

Birışık Abdülhamit-Eren A. Cüneyt, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 93-95.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990.

_____, "Akseki Ahmet Hamdi", *DİA*, II, 293-295.

Bozkurt, Nebi, "Dârülhadîs", *DİA*, VIII, 527-529.

_____,"Medrese", *DİA*, XXVIII, 323-327.

Brown, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, (trc. Sabri Kızılkaya-Salih Özer), Ankara 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1981.

_____, *Halku ef'âli'l-ibâd*, (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1992.

_____, *et-Târîhu'l-kebîr*, Haydarâbâd 1943.

Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul 2004.

_____, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 432, 436.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, İstanbul 2007.

Câhiz, Amr b. Bahr, *Resâilü'l-Câhiz*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire ts.

_____, *el-Osmâniyye*, Kahire 1374/1955.

Canan, İbrahim, *Hadîs Usûlü ve Tarihi*, Ankara 1998.

_____, "Kenzü'l-ummâl", *DİA*, XXV, 262.

Cârullah, Mûsâ, *Kitâbü's-sünne*, Bhopal 1945.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1405/1985.

Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa 2002.

Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997.

Cirit, Hasan, *Hadise Giriş*, İstanbul 2011.

Cuha, Mişel, *ed-Dirâsâtü'l-arabiyye ve'l-İslâmiyye fî Avrûpa*, Beyrut 1982.

Çakan, İsmail L., *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 2003.

_____, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1996.

_____, "Bûsîrî Ahmed b. Ebû Bekir", *DİA*, VI, 468.

_____, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 129-132.

_____, "Cevzakî", *DİA*, VII, 465.

Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1-2-3-4, 1997.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "er-Risâle", *DİA*, XXXV, 119-122.

_____, "Sıddîk Hasan Han", *DİA*, XXXVII, 95-96.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul 2002.

_____, "Nazzâm", *DİA*, XXXII, 466-468.

_____, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 392-396.

_____, "Sıfat", *DİA*, XXXVII, 102.

Çelik, Ali, *Halkın Hadîs Bilgisi ve Bilgi Kaynakları*, Bursa 2009.

Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1993.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul 1993.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Dârimî, Osman b. Saîd, *Nakzü Osman b. Saîd ale'l-Merîsîyyi'l-Cehmiyyi'l-anîd fîme'fterâ alellâhi fi't-tevhîd*, (nşr. Mansur b. Abdülaziz es-Simârî), Riyad 1419/1999.

_____, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, (nşr. Gösta Vitestam), Lund-Leiden 1960.

_____, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî ale'l-Bişr el-Merîsî el-anîd*, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî) Beyrut 1358/1939.

Daudî, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadîs Çalışmaları*, İstanbul 1995.

Dayhan, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995).

_____, *Fazlurrahman'ı Doğru Anlamak*, İzmir 2011.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, (nşr. Halîl Muhyiddîn), Beyrut 1412/2001.

Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevi", *DİA*, XXXV, 421.

Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, XIV, 526-527, 530-531, 544.

Deniz, Faruk, *Türkiye'de Batıcılık Tasavvurunun Gelişimi ve Dönüşümü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005).

Dere, Ali, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları*, Ankara 2006.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994.

Dursun, Davut, "Fas", *DİA*, XII, 192-195.

Dümeynî, Müsfir b. Gurmullah, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, (trc. İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmet Yücel), İstanbul 1997.

Düzenli, Muhittin, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcazet ve Münavele*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002)

Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Gudde, Abdülfettah, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânü medlûlihe'ş-şer'îyye ve't-ta'rîf bi-hâli Süneni'd-Dârekutnî*, Beyrut 1412/1992.

_____, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn ve ismi Câmii't-Tirmizî*, Halep 1414/1993.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 2002.

_____, *er-Risâle*, (trc. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde),İstanbul 2002.

Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb, *Kitâbü'l-İlm*, (nşr. Salih Tuğ), İstanbul 1984.

Ebu Reyye, Mahmud, *Advâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Kum 1416/1995.

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneyi's-sâdis ve's-sâbi'*, (nşr. İzzet el-Attâr), Beyrut 1974.

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (nşr. Asım İbrahim el-Keyyâlî), Beyrut 1426/2005.

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Mısır 1357.

Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Kahire ts.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali, *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Dımaşk 1385/1965.

Ebü'l-Kâsım el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, Beyrut 1409/1989.

Efendioğlu, Mehmet, "Sahâbe", *DİA*, XXXV, 491-500.

_____, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 237-238.

_____, "Saîd b. Mansûr", *DİA*, XXXV, 562.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Kahire ts.

Emin, Hasan, *Dâiretü'l-mearifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîiyye*, Beyrut 1423/2002.

Emîr es-San'ânî, Muhammed b. el-İmâm, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr,* 1366 Kahire.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009.

_____, "Mantık", *DİA*, XXVIII, 20-23, 27.

Erdem Hasan Hüsnü-Burslan Kıvamüddin, *Riyâzü's-sâlihîn ve Tercemesi*, Ankara 1949.

Erçil, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, VI, 496-498.

Erkal, Mustafa, ve dğr, *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul 1997.

Erkaya, Musa, *İbn Mâce'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004).

Ertürk, Mustafa, "Son Dönem Oryantalist Anlayışın Modern Çehresi", (*Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, Ankara 2001 içinde).

_____, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIII, 349-352.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999.

_____, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmam'ın Sahîfesi,* Ankara 2009.

_____, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu I", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 1, yıl 2002.

_____, "Hicrî II. Asırda Rivâyet Üslûbu II", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 2, yıl 2003.

_____,"Rebi' b. Habîb", *DİA*, XXXIV, 494-495.

Eruz, A. Fulya, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 98.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992.

Fazlurrahman, *İslâm*, (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1981.

_____, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995.

Fesevî, Ya'kub b. Süfyan, *el-Ma'rife ve't-târîh*, (nşr. Ekrem Ziya el-Umerî), Medine 1410.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Kadiyanîlik*, Ankara 1994.

_____, "Hâricîler" *DİA*, VI, 169-175.

Gavrî, Seyyid Abdülmâcid, *A'lâmü'l-muhaddisîn fi'l-Hind fi'l-karni'r-râbi' aşere el-hicrî*, Dımaşk 1421/2000.

Gazâlî, Muhammed, *Nebevî Sünnet: Fakihlere ve Muhaddislere Göre*, (trc. Ali Özek), Ankara 1992.

Gimaret, D., "Mu'tezile", *EI* (İng), VII, 784.

Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (trc. İsmail Yakıt), İstanbul 1993.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, (trc. C. R. Barber-S. M. Stern), II, London 1971.

Gökalp, Ziya, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, İstanbul 1918.

Göksoy, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Isparta 1997.

_____, "Snouck-Hurgronje, Christian", *DİA*, XXXVII, 340

Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân" *DİA*, VII, 324.

_____, "Bâkıllânî", *DİA*, IV, 533.

_____, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 235.

_____, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin" *DİA*, XVII, 104.

Görgün, Hilal, "Mısır", *DİA*, XXIX, 569-572, 578.

Görgün, Tahsin, "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 106, 107.

Görmez, Mehmet, *Musa Carullah Bigiyev*, Ankara 1994.

_____, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât III* (2000), sayı 1.

Gül, Ahmet,*Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârü'l-Hadîslerin Yeri*, Ankara 1997.

Güler, Zekeriya, *İlk Yedi Asırda Hadîs İlimleri Literatürü*, Konya 2002.

_____, "Ebû Reyye'nin Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *SÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, Konya 1991.

Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, 136.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya 1998.

Güner, Osman, *Doğuş Devrinde Hadîs*, Samsun 2000.

_____, "Zâkir Kâdirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.

Güngör, Mevlüt, "Begavî Ferrâ", *DİA*, V, 340.

Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, (nşr. es-Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1997.

_____, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1411/1990.

_____, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*, (nşr. Fuâd Abdulmun'im Ahmed), İskenderiye, 1983.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Batılılaşma", *DİA*, V, 148-152.

Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile'nin Hadîs Anlayışı*, Ankara 2004.

_____, *Babanzâde Ahmed Naim*, İstanbul 2007.

Harman, Ömer Faruk, "Ahd-i Atîk", *DİA*, I, 501.

_____, "Ahd-i Cedîd", *DİA*, I, 507.

_____, "İncil", *DİA*, XXII, 272.

Hasenî, Haşim Ma'rûf, *Dirâsât fi'l-hadîs ve'l-muhaddisîn*, Beyrut ts.

Hatib, Abdülaziz, *Kur'an ve Hz. Peygamber Hakkındaki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997.

Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li- ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi*, (nşr. Acâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991.

_____, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986.

_____, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, (nşr. Said Hatiboğlu), Ankara 1972.

_____, *Takyîdü'l-ilm*, (nşr. Yusuf el-Uş), Beyrut 1974.

Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004.

_____, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi" (*Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* içinde), İstanbul 2003.

_____, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sayı: 1, 2003.

_____, "Mu'cem", *DİA*, XXX, 345.

_____, "Lâlekâî", *DİA*, XXVII, 86.

_____, "Musannef", *DİA*, XXXI, 235-236.

_____, "Müsned", *DİA*, XXXII, 99-101.

_____, "el-Müstedrek", *DİA*, XXXII, 134-135.

_____, "Nâsıruddin el-Elbânî", DİA, XXXII, 403-405.

_____, "en-Nihâye", *DİA*, XXXIII, 101.

_____, "Okiç Muhammed Tayyib", *DİA*, XXXIII, 336-338.

Hatiboğlu, Mehmet S., "Goldziher Ignaz", *DİA*, XIV, 104.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, Beyrut 2005.

Hayrî, Ahmed, *el-İmâm el-Kevserî*, Kahire 1420/1999.

Hâzimî, Muhammed b. Mûsâ, *Şurûtü'l-eimmeti'l-hamse*, Kahire 1991.

Herevî, Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-kelâm*, (nşr. Semih Dugaym), Beyrut 1994.

Hıdır, Özcan, "Şarkiyatçıların Hadîsi Tarihlendirme Metotları", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, I/1, 2003.

Hizmetli, Sabri, *İsmâil Hakkı İzmirli*, Ankara 1986.

_____, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, 511-512.

Hodgson, Marshall, *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993.

Hubbullah, Haydar, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi'ş-Şîî*, Beyrut 2006.

el-Hûî, Ebü'l-Kâsım, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, Beyrut 1409/1989.

Huseynî Abdülmecid Hâşim-Ahmed Ömer Hâşim, *el-Muhaddisûn fî Mısr ve'l-Ezher ve devrühüm fî ihyâi's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe*, Kahire ts.

İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed b. Abdülkebîr el-Bekrî), 1402/1982.

_____, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetih ve hamlih*, Beyrut ts.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarâbâd 1371/1952.

İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî), Kahire 1371/1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325/1907.

_____, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988.

_____, *Nüzheti'n-nazar*, Riyad 1413/1992.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1989.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, (nşr. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Riyad 1402/1982.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Haleb 1396/1976.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *es-Sahîh*, (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1975.

İbn Kâdî Şühbe, Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, (nşr. Abdülalîm Hân), Beyrut 1407/1987.

İbn Kuteybe, Muhammed b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Hadîs Müdafası*, (trc. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul 1989.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed, *Fazlu ilmi's-selef ale'l-halef*, (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Dımaşk 1989.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut ts.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl,* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır 1329.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1422/2002.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddîn, *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, Beyrut 1400/1980.

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir, *Şurûtü'l-eimmeti's-sitte*, Kahire 1991.

İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, (nşr. Nureddin Itr), Dımaşk 1406/1986.

İlâhibahş, Hâdim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve şübuhâtühüm havle's-sünne*, Tâif 1989.

İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, VI, 542-543.

_____, "Bâtıniyye", *DİA*, V, 190-194.

İpşirli, Mehmet, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 327-333.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tabsîr f'id-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, Beyrut 1403/1983.

İzmirli, İsmâil Hakkı, *Hadîs Tarihi*, (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, (trc. Salih Özer), Ankara 2000.

_____, *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşası*, (trc. Salih Özer), Ankara 2002.

_____, *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, (trc. Mustafa Ertürk), Ankara 2001.

_____, "İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfî ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri", (*İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara 2005 içinde).

_____, "Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukaha Hakkında Bazı Mülâhazalar",(trc. Rahile Yılmaz), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VII, sayı: 1, yıl: 2009, s. 121-144.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1408/1988.

_____, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963.

_____, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1393/1974.

Kâdî İyâz, *el-İlmâ'ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970.

_____, *Meşâriku'l-envâr,* Kahire ts.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, (nşr. Ebû Amr el-Huseynî b. Ömer b. Abdirrahîm), Beyrut 1421/2000.

Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İstanbul 2007.

Kallek, Cengiz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 253-255.

_____, "Dâvûdî Ahmed b. Nasr", *DİA*, IX, 51.

Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadîsler*, İstanbul 1997.

_____, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 76.

_____, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *DİA*, II, 110.

_____;"Beyhakî Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, VI, 59.

_____, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 115-116, 124-129.

_____, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, X, 119-121.

_____, "Etrâf", *DİA*, XI, 499.

_____,"Harbî", *DİA*, XVI, 114.

_____, "Hatîb el-Bağdâdî", *DİA*, XVI, 457.

_____, "Heysemî", *DİA*, XVII, 293.

_____, "İbn Mende Ebû Abdullah", *DİA*, XX, 178.

_____, "İbnü'l-Kayserânî", *DİA*, XXI, 110.

_____, "İbnü's-Salah", *DİA*, XXI, 199.

_____, "Hadîs", *DİA*, XV, 38-41.

_____, "el-Mevzûât", *DİA*, XXIX, 497-498.

_____, "el-Müsned", *DİA*, XXXII, 103-105.

_____, "es-Sünen", *DİA*, XXXVIII, 143-148.

Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedid Arasında Mûsâ Cârullah*, İstanbul 2005.

_____, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, XXXI, 214-216;

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986.

_____, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994.

_____, *Din İle Modernleşme Arasında Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003.

Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye Takıyyüddin", *DİA*, XX, 413-414.

Karacabey, Salih, "Osmanlı Medreselerinin Son Döneminde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, cilt: 8, yıl: 1999.

_____, "Hattâbî", *DİA*, XVI, 491.

Karadavi, Yusuf, *el-Medhal li-dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye*, Kahire 1412/1992.

_____, *Keyfe Neteâmel maa's-sünneti'n-nebeviyye*, Mısır 1413/1992.

Karahan, Abdullah, *Hadîs Edebiyatında Zevâid Kitapları*, Bursa 2005.

Karal, Enver Ziya, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1999.

Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râvîler Duafâ Litaretürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul 2014.

Karaman, Hayreddin, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1988.

Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sufilerin Hadîs Usûlü ve Hadîsleri Anlama Yöntemleri*, Konya 2009.

Karataş, Mustafa, *Hadîslerin Artması ve Sayısı*,İstanbul 2006.

_____, "Çağdaş Yazar Muhammed Gazâlî'nin Hadis ve Sünnete İlişkin Görüşleri", *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, yıl: 2004.

Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul 2004.

Kâsımî, Cemâluddîn, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, (nşr. Muhammed Behçet el-Baytar), Beyrut 1407/1987.

Kavas, Ahmet, "Sömürgecilik", *DİA*, XXXVII, 394-397.

Kaya, Eyyüb Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 519-521.

Kaya Eyyüp Said-Nail Okuyucu, "Şevkânî", *DİA*, XXXIX, 23-25.

Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleleri*, İstanbul 2002.

_____, "Beytülhikme", *DİA*, VI, 88-90.

_____, "Felsefe", *DİA*, XII, 314-315.

_____, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, 521-522.

Kays Âli Kays, *el-İraniyyûn ve'l-edeb*, Tahran 1363.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü*, (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1994.

Kevserî, Muhammed Zâhid, "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", (trc. Seyit Bahçıvan), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 12, Konya 2001.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220.

_____, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, 527.

Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin", *DİA*, XX, 497, 506.

Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 522-523.

Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.

_____, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Ankara 2011.

Kızıl, Fatma, *Oryantalistlerin Hadîslerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005)

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002 .

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadîste Nasih Mensûh*, İstanbul 1985.

_____, "Bulûğu'l-merâm", *DİA*, VI, 413.

Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, Ankara 1981.

_____, "Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, Ankara 1970.

_____, *Kur'an ve Hadîste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974.

_____, *Kelamcılarla Hadîsçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

_____, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XV, Yıl: 1967.

_____, "Abdülgani el-Ezdî", *DİA*, I, 205.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 1986.

Köktaş, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İstanbul 2009.

_____, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, İstanbul 2011.

_____, *Hadis Fetvâları*, Rize 2010.

_____, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003.

_____, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine II", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2004.

_____, "Yusuf Ziya Yörükan ve İslâm Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadis ve Sünnetle İlgili Düşünceleri", *Dinbilimleri Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 2, yıl: 2004.

_____, "Müslim'in Sahîh'ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin ilelü'l-ahâdîs fî Kitâbi Sahîhi Müslim Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi" Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 5/3, 2005.

Kuran, Ercüment, "Birinci Dünya Savaşı", *DİA*, VI, 196, 200.

Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, İstanbul 2012.

Kuzudişli, Ali, *Fazlurrahman İle Sünnet Tartışmaları*, İzmir 2004.

Kuzudişli, Bekir, *Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*, İstanbul 2011.

Küçük, Cevdet, "Millî Mücadele", *DİA*, XXX, 76-83.

Küçük, Mehmet Alparslan, *Kutsal Kitap Anlayışı*, Ankara 2009

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Kâdir-Billâh", *DİA*, XXIV, 128.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb b. İshak er-Râzî, *el-Kâfî*, Beyrut 1401.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

_____, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

_____, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003.

Kutluer, İlhan, "İbn Seb'în", *DİA*, XX, 307, 311.

Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (trc. İ. Sefa Üstün), İstanbul 1996.

Lewıs, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (trc. Metin Kıratlı), 2000 Ankara.

Macfıe, A. L., *Osmanlının Son Yılları*, (trc. Damla Acar-Funda Soysal), İstanbul 2003.

Mahmûd Saîd Muhammed Memdûh, *el-İttiçâhâtü'l-hadîsiyye fi'l-karni'r-râbi' aşer*, Kahire 1430/2009.

Maksudoğlu, Mehmet, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 2009.

Malâtî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1388/1968.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul 1981.

Medhalî, Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, *Taksîmü'l-hadîs ilâ sahîhin ve hasenin ve zaîf*, Riyad 1411.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1985, 1403-1413/1982-1992.

Motzki, Harald, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, (trc. Bülent Uçar), İstanbul 2006.

_____, "Hicrî I. Asırdaki Sahîh Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin Musannef'i", (trc. Bekir Kuzudişli), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, yıl: 2007.

Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *el-Mu'cemü'l-musannef li-müellefâti'l-hadîsi'ş-şerîf*, Riyad 1423/2003.

Mustafa Shah, "The Hadith Articulating the Belifs and Constructs of Classical Islam" (*Critical Concepts in Islamic Studies* içinde), London 2009.

Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, Beyrut 1410/19910.

Müneccid, Salâhuddîn, "İcâzâtu's-semâ' fi'l-mahtûtâti'l-kadîme", *Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye Dergisi*, cilt: 1,sayı: 2, . Kahire, Rebîulevvel 1375/ Kasım 1955.

Munawwer Ahmad Anees-Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*, New York 1986.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1981.

_____, *Kitabü't-Temyîz*, (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Riyad 1410/1990.

Nedvî, Muhammed Veliyullah b. Abdirrahman, *Ulemâü'l-hadîsi's-şerîf fî bilâdi'l-Hind ve cuhûduhum fi'l-hadîs*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ezher Üniversitesi 1412/1991).

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Nevevî, Yahya b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, (nşr. Nureddin Itr), Beyrut 1411/1991.

_____, *Şerhu Müslim*, Beyrut ts.

Nizami, K. A., "Hindistan", *DİA*, XVIII, 88-89.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998.

_____, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul 1999.

_____, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 376.

Okiç, Tayyib, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1950.

Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 508-511.

_____, "Buhârî Muhammed b. İsmail", *DİA*, VI, 376.

Öz, Mustafa, "Ahmed Han Seyyid", *DİA*, II, 73-75.

_____, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 542-543.

_____, "Ma'bed el-Cühenî", *DİA*, XXVII, 281-282.

_____, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, 499.

_____, "Dırâr b. Amr", *DİA*, IX, 275.

_____, "Küleynî", *DİA*, XXVI, 538.

_____, "Evâilü'l-makâlât", *DİA*, XI, 514.

_____, "Bihârü'l-Envâr", *DİA*, VI, 141.

_____, "Mirza Muhammed Ahbârî", DİA, XXX, 166-167.

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999.

_____, "Hadîsin Neliği Sorunu ve Akademik Hadîsçilik", *İslâmiyât III* (2000), sayı 1.

_____, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, 1999.

_____, "Muhammed Zahid el-Kevserî Hayatı", (*Muhammed Zâhid el-Kevserî Hayatı-Eserleri-Tesirleri*), İstanbul 1996.

Özafşar, Mehmet Emin-Görmez Mehmet, "Ebû Reyye ve Kitabı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, V/1, Ankara 1991.

Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi", *DİA*, XXXIII, 188.

Özcan, Azmi, "Dârülulûm", *DİA*, VIII, 554.

_____, "Hindistan", *DİA*, XVIII, 84.

_____, "Osmanlıcılık", *DİA*, XXXIII, 485-487.

_____, "Pakistan", *DİA*, XXXIV, 147-148.

Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 213-214.

_____, "Mülûkü't-tavâif", *DİA*, XXXI, 554-555.

Özel, Ahmet, "Ali el-Kârî", *DİA*, II, 403-404.

_____, "İbn Dakîku'l-Îd", *DİA*, IXX, 408.

_____, "Kâşifülgıtâ Ca'fer b. Hızır", DİA, XXV, 19.

Özen, Şükrü, "Hırakî", *DİA*, XVII, 322-323.

Özer, Ahmet, *Ehl-i Hadîsin Red Literatürü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008)

Özer, Salih, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", (*İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara 2005 içinde).

Özervarlı, M. Said, "Muhammed Abduh", *DİA*, XXX, 483, 484.

_____, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 401-402.

_____, "Şah Veliyyullah", *DİA*, XXXVIII, 262-263.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Moğollar", *DİA*, XXX, 228.

Özler Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum 2001.

Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005.

Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadîs Çalışmaları*, İstanbul 2014.

_____, "Bir Kemâlin Hikâyesi: el-Makdisî'nin el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl'inin Dört Asırlık Serüveni", *Dîvân Dergisi*, sayı: 11, 2001/2.

_____, "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvî", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı: 21, 2006/2.

_____, "Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, İstanbul 2004.

Özpınar, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005.

Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara 2013.

Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, (trc. Ömer Özsoy), Ankara 1995.

Polat, Selahattin, *Hadîs Araştırmaları*, İstanbul ts.

_____, *Metin Tenkidi*, İstanbul 2010.

_____, "Modern Dönem Hadis İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, İstanbul 2007.

_____,"el-Fevâidü'l-mecmûa", *DİA*, XII, 502.

Râmehürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâî*, (nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984.

Rezûk, Muhammed, "İdrîsîler", *DİA*, XXI, 496.

Sâbûnî, İsmâil b. Abdurrahman, *Akîdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs*, (nşr. Nâsır b. Abdurrahman b. Muhammed el-*Cüdey'*), Riyad 1415.

Said, Edward, *Oryantalizm*, (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1998.

Sakallı, Talat, "Halife Me'mun ve Hadîsçilerle Olan Münasebetleri", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Konya 1989.

_____, "İbn Battâl el-Kurtubî", *DİA*, XIX, 360-361.

Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, İstanbul 2012.

Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1967.

_____, *İslâm Hukukuna Giriş*, (trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), Ankara 1986.

_____, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", (trc. İshak Emin Aktepe), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2, yıl: 2007.

Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1410/1990.

Semâhî, Muhammed Muhammed, *el-Menhecü'l-hadîs fî ulûmi'l-hadîs*, Kahire 1382/1963.

Semerkandî, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (nşr. Muhammed Zeki Abdülberr), Davha 1404/1984.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1393/1973.

Sevim, Ali, "Dandanakan Savaşı", *DİA*, VIII, 456-458.

Seyyid, Eymen Fuâd, "Fâtımîler", *DİA*, XII, 229-231.

Sezgin, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1405/1985.

Sıddîk Hasan Han, *el-Hıtta fî zikri's-sıhâhı's-sitte*, Beyrut 1408/1987.

Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, (trc. Murat Fırat-Göksel Korkmaz), İstanbul 1990.

Sıdkî, Muhammed Tevfîk, "el-İslâm huve'l-Kur'ân", *el-Menâr*, 9/1906.

Sifil, Ebubekir, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul 1998.

Simârî, Mansur b. Abdülaziz, *eş-Şeyh Abdurrahman el-Muallimî ve cuhûduhû fi's-sünne ve ricâlihâ*, Dâru İbn Affân 1418/1998.

Sofuoğlu, M. Cemal, "el-Kâfî", *DİA*, XXIV, 148.

Sönmez, Mehmet Ali, "el-Müsnedü's-Sahîh", *DİA*, XXII, 106-108.

_____, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, 63.

Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Ankara 1998.

Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe*, Ankara 2001.

Sühreverdî Maktûl, Yahya b. Habeş, *İşrâk Felsefesi*, (trc. Tahir Uluç), İstanbul 2009.

Sümer, Faruk, "Seçuklular", *DİA*, XXXVI, 368-371.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedrîbü'r-ravî*, Medine 1392/1972.

_____, *Savnu'l-mantık ve'l-kelâm an fenneyi'l-mantık ve'l-kelâm*, (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (trc. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan), Ankara 1997.

_____, *el-Üm*, Bulak 1321-26.

Şeşen, Ramazan, "Câhiz", *DİA*, VII, 20-22.

_____, "Eyyûbîler", *DİA*, XII, 20-23;

_____, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", *DİA*, XXXVI, 337-339.

Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, (trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999.

Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1995.

Taşcı, Özcan, "C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2006), sayı: 2.

Taşpınar, İsmail, "Doğunun son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/2, sayı: 21.

Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1981.

Tokpınar, Mirza, "el-Musannef", *DİA*, XXXI, 236-237.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1981.

Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983.

Topgül, Muhammed Enes, *Erken Dönem Şiî Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*, İstanbul 2015.

Tunç, Cihad, "Gaylan ed-Dımaşkî", *DİA*, XIII, 414-415.

Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 2015.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991.

_____, *Türk Modernleşmesi*, Ankara 2006.

_____, "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, 60-62.

Ugan, Zâkir Kâdirî, *Dinî ve Gayri Dinî Rivâyetler Rivâyet İlminin Tarihçesi*, (nşr. Osman Güner), Samsun 2000.

Uğur Mücteba, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996.

_____, "el-Câmiu's-sagîr", *DİA*, VII, 113.

Ukaylî, Ahmed b. Amr, *ed-Duafâü'l-kebîr*, (nşr. A. Emin Kal'acî), Beyrut 1984.

Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin", *DİA*, XXVI, 474.

_____, "el-Lüma'", *DİA*, XXVII, 258-259.

_____, "Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim", *DİA*, XXV, 192-193.

Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, Konya 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 2001.

_____, "Yusuf Ziya Yörükan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: I-II, yıl: 1954.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadîs Anlayışı*, Ankara 1994.

_____, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 4, sayı: 4 yıl: 1990.

Ünal, Yavuz, "Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1-2-3, 1997.

_____, "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serancamı", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 2, sayı: 2, 2007.

_____, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usûlü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, 2006.

Ünalan, Abdullah, *Şia'da Hadis Usûlü*, İstanbul 2008.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64-65.

Vefâyî, Murtezâ, *Târîh-i Hadîs-i Şîa*, Kum 1387.

Waadenburg, Jacques, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, (trc. Fuat Aydın), İstanbul 2006.

Wahidur Rahman, A.N.M., "Modernist Müslümanların Hadîse Yaklaşımı: Aligarh Okulu", (trc. Yavuz Ünal), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1/2000.

Watt, Montgomery W., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 2001.

Yardım, Ali, *Hadîs II*, İzmir 1992.

_____, "Dârülhadîs", *DİA*, VIII, 539-532.

Yatkın, Nihat, *Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve Kitâbu'l-Musannef*, (Musannef İbn Şeybe Tercümesi İçinde) İstanbul 2009.

Yavuz, Adil, *Muhammed b. Ali eş-Şevkânî*, İstanbul 2003.

Yavuz, Y. Şevki, "Ahmed b. Hanbel", II, 76.

_____,"Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371-372.

_____, "İbn Ebû Duâd", *DİA*, XIX, 431.

_____, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 352-255.

_____, "Câhiz", *DİA*, VII, 24-25.

_____, "Cubbâî Ebû Ali", *DİA*, VIII, 100.

_____, "Dârimî Osman b. Saîd", *DİA*, VIII, 496).

_____, "Buhârî Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 372.

_____, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX, 498.

_____, "Ehl-i sünnet", *DİA*, X, 527.

_____, "Kelâm", *DİA*, XXV, 200.

_____, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165.

Yazıcı, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 145.

Yazıcı, Nesimi, *Kâmil Miras*, Ankara 2002.

_____, "Miras Kâmil", *DİA*, XXX, 145-146.

Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 313.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadîslerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.

Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989.

_____, "Abbâsîler", *DİA*, I, 31-35, 40-45.

Yılmaz, Hayati, "Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", *SAÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1.

Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul 2002.

Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, 88-95, 97-101.

_____, "Memlükler", *DİA*, XXIX, 90, 93.

Yiğit, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul 2009.

Yörükan, Yusuf Ziya, *Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, Ankara 2001.

_____, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Ankara 2002.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426-427.

_____, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 331.

Yuvalı, Abdülkadir, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 102-103.

Yücel, Ahmet, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996.

_____, *Hadîs İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998.

_____, *Hadîs Usûlü Tarihine Giriş*, İstanbul 2004.

_____, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İstanbul 2015.

_____, "Hadîslerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, İstanbul 1998-99.

_____, "Rûdânî", *DİA*, XXXV, 185.

Yücel, Ekrem, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisler ve Hadis Eğitimi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-27.

Zakzûk, Hamdi, *Oryantalizm*, İzmir 1993.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1382/1963.

_____, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Beyrut 1405/1985.

_____, *Târîhu'l-İslâm*, (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî), Beyrut 1407/1987.

_____, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut ts.

_____, *Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1410/1990.

Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut 2000.

KARMA İNDEKS

A

Abd b. Humeyd 245
Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz el-Kinânî 78
Abdülazîz el-Buhârî 169
Abdülgafir b. Muhammed el-Fârisî 140
Abdülganî Abdülhâlik 238, 269
Abdülganî b. Abdilvâhid el-Makdisî 150
Abdülganî el-Ezdî 115, 117
Abdülganî en-Nablusî 157
Abdülhâlik Gucdüvânî 135
Abdülhay el-Leknevî 163, 215, 216, 243
Abdulkâdir el-Arnaût 152, 245
Abdülkadir Geylânî 135
Abdülkâhir el-Bağdâdî 104, 133, 168
Abdullah Aydınlı 267
Abdullah b. Abbas 32, 36, 37, 40
Abdullah b. Ahmed 79, 80, 87, 101, 107, 273, 283
Abdullah b. Amr b. Âs 25, 28, 31, 32, 43, 44, 79, 203
Abdullah b. Ebû Evfâ 32
Abdullah b. Mes'ud 31, 37
Abdullah b. Mübârek 38, 47, 49, 58, 80, 82
Abdullah b. Muhammed Gaznevî 219
Abdullah b. Mukaffa 35, 186
Abdullah b. Ömer 30, 81
Abdullah b. Selâm 40
Abdullah b. Zübeyr 29, 200, 203
Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi 88
Abdullah Çekrâlevî 184, 222
Abdullah Cevdet 182
Abdullah el-Mâmekânî 251
Abdülmecid Mahmud Abdülmecid 247
Abdülmelik b. Mervan 200, 203
Abdülmelik b. Umeyr 41
Abdurrahman b. Avf 29
Abdurrahman b. Ebî Leylâ 29
Abdurrahman b. Mehdî 45
Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî 237, 241, 242
Abdürrezzak b. Hemmam 88, 209, 216
Abîdü'l-Buhârî 145
Abraham Geiger 199
açılım dönemi 16
Âcurrî 57, 162
Adil Yavuz 248
Âdıd 129
Âdıd-Lidînillah 129
Adudüddevle 105
Afganistan 93, 177
Afyonkarahisar 260
Ahbâriyye 248, 250, 270
ahberenâ 38
Ahlat 129

Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî 241, 242
Ahmed b. Abîd es-Saffâr 114
Ahmed b. Ali el-Ebbâr 109
Ahmed b. Ali en-Necâşî 119
Ahmed b. Büveyh 94
Ahmed b. Ebî Bekir 156
Ahmed b. Ebî Duâd 77
Ahmed b. Hanbel 25, 28, 31, 32, 35, 40, 43, 44, 46, 55, 56, 57, 58, 63, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 87, 88, 90, 91, 102, 103, 107, 133, 152, 154, 155, 156, 213, 217, 237, 241, 242, 245, 265, 273, 283, 293
Ahmed Bîcân 136
Ahmed b. Meni 156
Ahmed b. Nasr el-Huzâî 70, 78
Ahmed b. Reşîk el-Kâtib 143
Ahmed b. Sinân el-Kattân 58
Ahmed Davudoğlu 264
Ahmed Emin 237
Ahmed Hamdi Akseki 254, 272
Ahmed Midhat Efendi 181
Ahmed Muhammed Nur Seyf 247
Ahmed Muhammed Şakir 241
Ahmed Naim 254, 255, 260, 263
Ahmed Rızâ 180
Ahmed Rifâî 135
Ahmed Şuayb 180
Ahmedüddin Amritsarî 223
Ahmed Yesevî 135
Ahmet Hamdi Akseki 256, 263
Ahmet Tahir Dayhan 248
Ahmet Yıldırım 162
Ahmet Yücel 267, 268
Aişe Abdurrahman 247
Akşemseddin 136
Alâuddîn es-Semarkandî 169
ale'l-ebvâb 84
ale'r-ricâl 84, 87, 113
Ali b. Abdillah b. Halef el-Ensârî 159
Ali b. Ebî Bekr 155
Ali b. Medînî 82, 89, 90, 92, 162, 235
Ali b. Müshir 47
Ali el-Kârî 142, 149, 155, 243
Aligarh 173, 184
Aligarh Ekolü 214, 220, 221, 222, 270
Ali Osman Koçkuzu 17, 268
Almanya 177
Alois Sprenger 194, 222
Alparslan 95
Altaf Hüseyin Hali 221
amel-i ehl-i Medîne 35
Ammâr b. Yâsir 67, 81
Ammar Telavî 247
Amra bint Abdurrahman 44
Amr b. Dînâr 46, 210
Amr b. Hazm 25
Amr b. Hazm el-Ensârî 32
Amr b. Şuayb 32
Amr b. Ubeyd 34, 62, 65
Amritsar 222
Anadolu 129, 130, 131, 132, 175, 178
Ankara 175, 259, 262, 264, 268
Antakya Prinkepsliği 132
Antalya 174
Antep 174
appearing later 196
Arent Jan Wensinck 194
Aristo 35, 71, 133, 136, 139, 186
Arnavutluk 174, 244, 245

Arthur John Arbery 194
ashâb-ı hadîs 50, 58, 107
ashâb-ı Suffe 141
ashâbü'l-hadîs 100, 108, 110
Ashâbü'l-hevâ 57
ashâbu'l-icmâ 66
ashâbü'r-re'y 57, 58
Asılî 140
Âsım b. Damre 41
Asr-ı Saâdet 183
Atâ 53, 210, 211
Atâ b. Ebî Rebâh 52
Auguste Comte 179
Avrupa 174
Aydınlanma 179, 180
Aynî 121, 158
Aynicâlût Savaşı 130
A'zamî 223, 234, 247
Azerbeycan 133, 177
Azimâbâdî 159, 219
Aziz Mahmud Hüdâyî 136

B

Babanzâde 254
Bâbürlü Hânedanı 178
backward growth of isnads 205
Bağdat 77, 94, 128, 133, 135
Bağdat Mu'tezilesi 62
Bahâ Tevfik 182
Bahîra 188
Bahreyn 95, 176
Bâkıllânî 63, 97, 103, 112, 133
Bakıyye 41
Balear 93
Balkanlar 131, 173, 174, 180
Balkan savaşları 178
Basra 62, 135
Batıcılık 180
Bâtınıyye 99, 130
Baybars 128, 129
Bayrâmiyye 136
Bediuddin Şah Raşidi 224
Begavî 127, 142, 146, 245
Belgrad Avusturya 131
Bengladeş 177, 219
Berâziî 97
Berbehârî 96
Berkânî 123, 143, 147, 152
Berkyaruk 95
Beşir Fuad 180, 182
Beşşar Avvâd Ma'rûf 245
Beydâ 30
Beyhakî 103, 114, 127, 139
Beytülhikme 71, 186
Beytü'l-makdis 200, 203
Beyzavî 134, 162
Bezzâr 152, 155, 217
Birelvi ekolü 224
Birgivî Mehmed Efendi 136
Birinci Dünya Savaşı 175, 254
Birleşik Arap Emirlikleri 176
Bîrûnî 187
Bişr b. Gıyas el-Merîsî 57, 71
Buhârâ 135, 161
Buhârî 24, 25, 26, 28, 29, 30, 40, 44, 50, 72, 73, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 92, 110, 115, 118, 121, 123, 124, 133, 136, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 160, 168, 169, 187, 200, 203, 204, 215, 216,

218, 219, 230, 236, 240, 242, 243, 255, 260, 264, 265, 273, 274, 275, 276, 288, 290, 293
Buhûs fî târîhu's-sünneti'l-müşerrefe 17
Bulgaristan 174
Bulkînî 149
Büşeyr el-Adevî 36
Bûsîrî 156
Büveyhîler 93
Büyük İskender 135
Büyük Millet Meclisi 175
Büyük Selçuklular 93
Büyük Suriye Krallığı 175
Büyük Taarruz 175

C-Ç

Câbir b. Abdullah 32
Ca'd b. Dirhem 34
Ca'fer b. Hızır 250
Ca'fer es-Sâdık 67, 115
Ca'fer es-Sübhânî 251, 253
Câhiz 62, 64, 71, 186
Câmi 84, 89
Çanakkale Boğazı 174
Cebriyye 49
Cehm b. Safvân 34
Cehmiyye 49, 61, 80, 138
Celâleddîn-i Rûmî 135
Cemâat-i İslâmî 185, 224, 225
Cemâleddin el-Kâsımî 239, 240, 271
Cemal Halvetî 136
Cemât-i tebliğ 185
Cemel 34, 49
Cemel Vak'ası 36
Cemmâilî 138, 150, 154
Cengiz Han 128
cerh ve ta'dîl 54, 69, 90, 92,107
Cessâs 96, 101, 169
Cevzakî 114, 116, 123, 143, 152
Cezayir 174, 176, 190
Colorado 234
common link 205
Cubbâî 73
Cülûdî 140
Cürcânî 134, 140
Cüveynî 63, 96, 97, 99, 103, 105, 133
Cûzcânî 92
Çad 177
Çerağ Ali 221
Çukurova 174

D

Dağıstan 177
Dandanakan Savaşı 130
daralma dönemi 16
darb 141
Dârekutnî 91, 115, 118, 119, 122, 123, 127, 139, 143, 245
Dârimî 86, 127, 144, 153, 245, 267
Dârülerkam 141
Dârülhadîs 142
Dârü'l-hadîs'in-Nûriyye 142
Dârülulûm-i Diyobend 214
dating of traditions 196, 198
David Hume 179
David Samuel Margoliouth 189
Dâvûdî 121
Debûsî 96, 102, 169
Devvânî 134
Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi 17
Diyobend 173, 184, 219, 222, 225
Diyobend ekolü 214, 215, 224, 270
Dımaşk 128, 129, 137, 138, 142

Dırâr b. Amr 72
dörtyüz asıl 115
Dubai 176
Dulkadıroğulları 130
Duncan Black Macdonald 189
Düzce 257

E

Ebherî 97, 165
Ebû Ali ed-Dekkâk 98
Ebû Ali el-Gassânî 124, 143
Ebû Avâne el-İsferâyinî 122, 143, 147
Ebû Basra el-Gıfârî 203
Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Esrem 91
Ebû Bekir b. Ebî Şeybe 88, 209, 293
Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm 44
Ebû Bekir el-Hallâl 79
Ebû Bekir el-Katîî 87
Ebû Bekir en-Neccâd 113
Ebû Bekir İbnü'l-Arabî 159
Ebû Bekr b. Lâl 114
Ebû Bekr el-İsmâilî 143, 147
Ebû Bekr en-Neccâd 114
Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah 123
Ebû Ca'fer et-Tûsî 97, 115, 145, 154, 249
Ebu Dabi 176
Ebû Dâvûd es-Sicictânî 28, 32, 49, 55, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 121, 133, 142, 146, 151, 156, 157, 158, 159, 162, 201, 216, 220, 242, 245, 267, 277, 283
Ebû Dâvûd et-Tayâlisî 49, 87, 88, 156, 242
Ebü'd-Derdâ 51
Ebû Eyyub el-Ensârî 29
Ebû Gudde 241, 243, 247
Ebû Hanîfe 35, 56, 57, 59, 60, 61, 81, 82, 89, 103, 111, 138, 141, 169, 211, 215, 227, 242, 258, 263, 277, 294
Ebû Hâtim er-Râzî 54, 82, 119
Ebû Hayyân et-Tevhîdî 98
Ebû Hüreyre 24, 32, 79, 169, 203, 236, 238
Ebû İshak el-Fezârî 41
Ebû İshak el-İsferâyînî 146
Ebû İshak İbrâhim b. İshak el-Harbî 91
Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân en-Nîsâbûrî 140
Ebû Kâbil 44
Ebü'l-Âliye 40
Ebü'l-Fadl b. Ammâr eş-Şehîd 119
Ebü'l-Feth el-Ezdî 116
Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şâzelî 135
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 63, 82, 96, 103, 104, 133
Ebü'l-Hasan el-İclî 92
Ebü'l-Hüseyin el-Basrî 64, 65, 96
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 65, 71
Ebü'l-Kâsım ed-Dımaşkî 140
Ebü'l-Kâsım el-Hûî 250, 252
Ebü'l-Muîn en-Nesefî 96
Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî 104, 133, 169
Ebû Lübâbe et-Tâhir Hüseyin 247
Ebü'l-Vakt 140
Ebü'l-Velîd el-Bâcî 118, 121, 143
Ebû Mansûr el-Bâverdî 113
Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî 123, 124, 143, 153
Ebû Muhammed Ahmed b. Ali 140
Ebû Mûsâ el-Eş'arî 27
Ebû Nasr es-Serrâc 98, 134
Ebû Nasr es-Siczî 114

Ebû Nuaym el-İsfahânî 118, 123, 143
Ebû Reyye 236, 238, 242, 270
Ebû Sa'd el-Eserî 247
Ebû Şah 25, 43
Ebû Saîd el-Hudrî 25, 26, 28, 43, 203
Ebû Şehbe 237, 238, 247, 269, 271
Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf 51
Ebu'ş-Şeyh 114, 119, 120
Ebû Süleyman es-Sicistânî 98
Ebû Tâhir el-Cennâbî 95
Ebû Talib el-Mekkî 68, 69, 232
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 78, 90
Ebû Ya'lâ el-Halîlî 119
Ebû Ya'lâ el-Mevsılî 152, 154, 155
Ebû Yusuf 39, 61, 211, 233
Ebû Zehv 17, 238, 247
Ebû Zer el-Gıfârî 67
Ebû Zer el-Herevî 140
Ebû Zür'a er-Râzî 82, 119
Ebüzziyâ Mehmed Tevfik 181
Edirne 131
Edirne Dârülhadîsi 142
Edward Pococke 189
Eflatun 35, 135
ehl-i beyt 66, 67
ehl-i bid'at 50, 58, 82, 99, 106
ehl-i hadîs 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 65, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 101, 102, 104, 106, 107, 110, 112, 114, 127, 133, 138, 168, 169, 173, 184, 200, 201, 203, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 227, 270
ehl-i Hicâz 53
ehl-i ilm 50, 57
ehl-i Irak 53
ehl-i kıyâs 57
Ehl-i Kur'ân 173, 184, 214, 218, 222, 223, 224, 227, 253, 262, 268, 270
ehl-i re'y 35, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 60, 61, 69, 70, 81, 82, 86, 97, 101, 102, 106, 107, 109, 124, 168, 185, 200, 201, 203, 259, 271
Ehl-i sünnet 52, 94, 96, 98, 101, 104, 105, 115, 133, 138, 141, 169
Ehl-i tasavvuf 69
ehl-i zühd ve tasavvufun 50
ehlu bid'a 52
Ehlü's-sünne ve'l-cemâa 105, 133
ehlü't-tevhîd ve'l-adl 63
Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân 222
Ekberiyye 135, 136
Ekrem Ziya el-Ömerî 17, 247
el-A'zamî 17
Elbânî 241, 244
el-Cevâmiu'l-müteahhira 154
el-Câmiu's-sahîh 72, 80, 84, 85, 87, 89, 115, 121, 123, 124, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 158, 159, 165, 167, 168, 204, 241, 243, 255, 275, 276, 283, 287, 288, 291
el-Câmiu't-Tirmizî 87
el-Fitnetü'l-kübrâ 36
el-Hadîs ve'l-muhaddisûn 17
el-İhve ve'l-ehavât 91
el-Kütübü's-sitte 144
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır 182
el-Melikü'l-Eşref 130
el-Melikü'l-Eşref Mûsâ 142
el-Meliku'n-Nâsır 129

el-Meliku's-Sâlih 129
el-Melikü'z-Zâhir 137
el-menzile beyne'l-menzileteyn 62, 63
el-Müctebâ 87
el-Müctenâ 87
el-Musannef 81, 88, 89, 216, 278, 291
el-Müsned 85, 87, 88, 123, 127, 147, 216, 217, 241, 242, 245, 273, 284
el-Müsnedü's-sahîh 84, 85, 87, 113, 114, 123, 242
el-Muvatta 27, 49, 97, 121, 127, 144, 146, 152, 154, 157, 158, 160, 215, 243, 245, 267, 287
el-Usûlü'l-erbau mie 115
el-usûlü'l-hamse 84
el-Usûlü'l-hamse 86
Emile Durkheim 179
Emîr es-San'ânî 150
emîru'l-mü'minîn 66
emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker 63
emsâlü'l-hadîs 120
Endonezya 177, 190
Endülüs 93, 121
Enes b. Mâlik 29, 32, 40
Enver Şah el-Keşmirî 215
Ernest Renan 179, 189
er-Red alâ men esbete habere'l-vâhid 65, 72
Erzurum 264
Erzurumlu İbrahim Hakkı 136
Eş'arî 105, 124, 168, 190
Eş'ariyye 96, 99, 103, 104, 133
Esed b. Mûsa 49, 88
Esedullah Cemşîdî 252
e silentio 211, 212, 234
Eşref Ali Tehânevî 215, 219, 225
Eşrefiyye Dârülhadîsi 142
Eşrefoğlu Rûmî 136
es-Sahîfetü's-sâdıka 25, 32
es-Sahîfetü's-sahîha 233
es-Sıhâhu's-Sitte 144
es-Sünenü'l-kübrâ 87, 114, 156
es-Sünenü's-süğrâ 87, 114
es-Sünne kable't-tedvîn 17
Etrâf 156, 168
et-Tabakâtü'l-kübrâ 15
Evzâî 38, 42, 45, 52, 53, 56, 58, 211
E. W. Lane 189
Eyyüb es-Sahtiyânî 46, 47, 54, 56
Eyyûb Han 227
Eyyûbîler 128

F

Fahreddin er-Râzî 134, 137, 214
Fahru'l-Hasen Gangohî 215
Fârâbî 98, 133, 137, 186
Faruk Hammâde 247
Fas 93, 131, 145, 176
Fâtih Sultan Mehmed 131, 189
Fâtıma bint Kays 28
Fâtımîler 93
Fazlurrahman 223, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 270
Ferrâ 97
Fesevî 92
Fettenî 217
Feyz-i Kâşânî 153, 168
Feyzu'l-Hasen Gangohî 215
Fikret Karapınar 248
Filistin 93, 129, 175
Firdevsî 190
Firebrî 140

fıkhu'l-hadîs 160, 241
fırka-i nâciye 100, 138, 218
Fransa 174, 176, 177, 190
Fransız Devrimi 179
Fuad Sezgin 265

G

garîbü'l-hadîs 90, 119, 121, 157, 160
Garpçılık 181
Gaylân ed-Dımaşkî 34
Gazâlî 271
Gazneliler 93
Gazzâlî 63, 97, 99, 105, 133, 134, 137, 161, 162, 165, 214
gelenekçiler 183
gelişim dönemi 16
George Berkeley 179
George Sale 189
Germiyan Beylikleri 131
Gıyâseddîn Mes'ûd 131
glasnost 177
Goldziher 189, 190, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 238
Gottfried Leibniz 179
growth of traditions 196
Gulâm Ahmed Pervîz 223, 228
Gulâmü'l-Hallâl 97
Güneydoğu Anadolu 174
Güney Yemen 176
Gürcistan 177

H

haber-i âm 64
haber-i hâs 64
haber-i vâhid 61, 65, 70, 71, 72
Habîburrahman el-A'zamî 216
Haccâc b. Ertât 46
Hacerü'l-esved 95
Hacı Bayram Veli 136
Haçlı Savaşları 188
haddesenâ 38
Hadîs Edebiyatının Oluşumu 17
Hadîs İlimleri ve Hadîs Tarihi 17
Hadîs Tarihi 17
Hadîs Usûlü ve Tarihi 17
hakîkat-i Muhammediyye 135
Hâkim-Biemrillâh 94
Hâkim el-Kebîr 116
Hâkim en-Nîsâbûrî 97, 104, 106, 110, 111, 118, 122, 133, 143, 146, 147, 148, 154, 163, 165, 168, 241
Hakîm et-Tirmizî 69, 157, 232
Hâkimü'l-Kebîr 121
Halef b. Halîfe 33
Halef el-Vâsıtî 123, 143, 156
Halep 129
Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ 47
Halife b. Hayyât 15
Halil Molla Hatır 247
Halku'l-Kur'ân 35, 63, 70, 76, 77
Halvânî 96
Halvetiyye 136
Hamdânîler 93
Hamevî 140
Hamilton A. R. Gibb 190, 194
Hammâd b. Ebî Süleyman 59
Hammâd b. Seleme 47, 49
Hammâdîler 93
Hanefî Ekolü 214
Hanefî Mezhebi 57
Harald Motzki 195
Harb b. İsmâil es-Seyrecânî 102, 107

Hâricîler 100
Hâris b. Ebî Üsâme 155
Hâris b. Miskîn 63
Hâris el-A'ver 41
Hârûnûrreşîd 54
Hasan b. Ali el-Berbehârî 82
Hasan b. Ali es-Serrâc 107
Hasan Basri Çantay 264
Hasan Hüsnü Erdem 264
Hasan-ı Basrî 40, 51, 62, 141, 211
Haşim Ma'rûf el-Hasenî 253
Hassâf 195
haşviyye 58, 76, 102, 106
Hatîb el-Bağdâdî 97, 101, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 116, 117, 119, 124, 133, 143, 163, 165, 168, 203, 258, 265
Hatîb et-Tebrîzî 244
hatm-i velâyet 136
Hattâbî 114, 120, 121, 166
Havâric 41, 54, 62
Hayreddin Karaman 265, 272
Hayri Kırbaşoğlu 268, 269, 271
Hayyât 65
Hâzimî 146
Hecer 95
Hemedan 129
Hemmam b. Münebbih 32, 233
Henry Corbin 190
Herakleios 32
Herbert Berg 195
Herbert Spencer 179
Herevî 104, 120, 122
Heysemî 153, 155, 217
Hicaz 35, 262
Hicazlılar 51, 59
Hindistan 93, 173, 177, 178, 184, 214, 219, 220, 222, 268, 270
Hint 35
Hipokrat 35, 135
Hişam b. Hassan 47
Hişâm b. Urve 41
Hırakî 96
Hollanda 177, 190
Horasan 40, 93, 130
Hücvîrî 98
Hudeybiye Antlaşması 25
Hulefâ-yi Râşidîn 34, 36, 40
Humeydî 123, 143, 152, 156, 245
Humeynî 177
Hür el-Âmilî 153, 168, 249
Hüseyin Cahid Yalçın 180, 182
Hüseyin el-Berdûcî 252
Hüseyin Safra 252
Hüşeym b. Beşir 49
Huzistan 94
Hz. Adem 73
Hz. Âişe 28, 30, 40
Hz. Ali 25, 28, 34, 36, 49, 59, 66, 200, 203
Hz. Ebû Bekir 27, 29
Hz. Hasan 66
Hz. Hüseyin 66
Hz. Muhammed 135, 188, 197, 223
Hz. Mûsâ 192
Hz. Ömer 27, 28, 29, 31, 59
Hz. Osman 34, 36, 37

I-İ

I. Frederick 135
I. Murad 131
II. Abdülhamid 178
II. Bayezid 131

II. Mahmud 173, 180
II. Mehmed 132
II. Murad 142
II. Urbanus 132
III. Selim 173, 181
Immanuel Kant 179
Irak 35, 95, 129, 130, 133, 169, 176
Irak ekolü 59
Irâkî 161, 164
Iraklılar 59
Isfahan 94
Itban b. Mâlik 29
İbn Abbas 30, 210
İbn Abdilber 97, 111, 119, 121, 158
İbn Adî 118, 122, 143
İbn Arrâk 155
İbn Asâkir 142
İbn Bâbeveyh el-Kummî 97, 115, 145, 154
İbn Balabân 114
İbn Battâl 121
İbn Beşküvâl 117
İbn Cemâa 158
İbn Cureyc 49, 210
İbn Dakîku'l-Îd 164
İbn Deysân 35
İbn Ebî Asım 79
İbn Ebî Cemre 144
İbn Ebî Duâd 35, 57, 62, 63, 76, 77
İbn Ebî Hâtim 80, 90, 118, 119, 133, 167, 241, 242
İbn Ebî Ömer 156
İbn Ebî Şeybe 81, 156, 162, 209, 258
İbn Ebû Zeyd 97
İbn Fûrek 96, 99, 120, 121
İbn Hacer el-Askalânî 114, 121, 142, 149, 150, 151, 154, 158, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 190, 217, 225, 245, 264
İbn Haldun 144, 149, 190, 262
İbn Hazm 93, 104, 124, 133, 143, 168, 187
İbn Hibbân 40, 97, 84, 113, 114, 117, 118, 121, 139, 148, 149, 154, 156, 242, 245
İbn Huzeyme 84, 147, 148, 149, 154, 205, 235, 245
İbn Kâni 118
İbn Kayyim el-Cevziyye 137, 139, 243
İbn Kesîr 152, 164, 241
İbn Kuteybe 79, 80, 90, 133
İbn Mâce 28, 29, 31, 53, 55, 83, 84, 86, 144, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 235, 243, 244, 267, 282
İbn Mâkûla 116, 242
İbn Mencûye 118, 143
İbn Mende 103, 114, 118
İbn Mes'ûd 59
İbn Miskeveyh 98
İbn Ömer 51, 203
İbn Rabben et-Taberî 186
İbn Rüşd 134, 186
İbn Rüşdçülük 186
İbn Sa'd 15, 190, 212
İbn Şâhin 103, 114, 117, 120
İbn Seb'în 135
İbn Şihâb ez-Zührî 38, 41, 44, 52, 208, 209, 210
İbn Sînâ 98, 133, 137, 186
İbn Sînâcılık 186
İbn Sîrîn 52
İbn Süfyân 140
İbn Teymiyye 136, 138, 163

İbnü'd-Deybâ 152, 267
İbn Ukde 119
İbnü'l-Arabî 136
İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî 104
İbnü'l-Cevzî 155
İbnü'l-Cezerî 154
İbnü'l-Esîr 128, 153, 160, 190, 245, 267
İbnü'l-Esîr el-Cezerî 146
İbnü'l-Faradî 119
İbnü'l-Kâs 97
İbnü'l-Kayserânî 86, 117, 118, 121, 122, 123, 143, 144, 146, 157, 282, 284
İbnü'l-Mukaffâ 54
İbnü'l-Mülakkın 155
İbnü'l-Müneyyir 158
İbnü'l-Murtezâ 64
İbnü's-Sabbâğ 97
İbnü's-Salah 85, 111, 138, 142, 144, 146, 147, 148, 150, 163, 164, 166, 167, 169, 225, 271, 282
İbn Uyeyne 208
İbrahim b. İshak el-Harbî 79
İbrâhim b. Ömer el-Vâsıtî 140
İbrahim Canan 17
İbrâhim en-Nehaî 41, 52, 59, 211
İcâzet 48
idrâc 205
İhşîdîler 93
ihtilâfü'l-hadîs 84, 90, 157, 160
ihtisâr 204
iktisâr 204
i'lâm 48
ilelü'l-hadîs 90, 119
ilham 68
İmâmiyye 101
İmam-ı Rabbânî 136
İmam Mâlik 35, 39, 41, 47, 57, 97
İmam Müslim 58
İmam Şâfiî 35, 39, 42, 84, 89, 91
İmâmü'l-Haremeyn 96
İmruülkays 193
İncil 195
İngiliz Devrimi 179
İngiltere 174, 175, 176, 177, 178
İran 35, 54, 93, 130, 133, 270
İsa 192
İsa b. Ebân 169
İşfakurrahman Kandehlevî 224
İshak b. Ebî Ferve 38
İshak b. İbrahim 77
İshak b. Râhûye 47, 57, 156
İskilipli Mehmed Âtıf 182
İslâmcılar 182
İslâmcılık 180, 182
İslâm modernistleri 183
İsmâil b. Ayyâş 41
İsmâil b. Şerif 145
İsmâil b. Uleyye 39
İsmail Cerrahoğlu 265
İsmail Fenni Ertuğrul 182
İsmail Gaspıralı 184
İsmail Lütfi Çakan 267, 271
İspanya 176
İsrail Devleti 175
İşrâkîlik 134
İstanbul 3, 44, 131, 189, 257, 258, 260, 261, 268
İtalya 174, 177
ittihâd-ı İslâm 182
İzmirli İsmail Hakkı 16, 184, 254, 256, 263
İznik Konsili 192
İzzet Ali Atıyye 247

J

Japonya 177
Johann Jakob Griesbach 199
John Locke 179
John Stuart Mill 179
Joseph Schacht 189, 191, 195
Julius Wellhausen 193
Juynboll 195, 206, 207, 210, 211, 212

K

Kâbe 200
Kâ'bî 96, 101, 107
Kâ'biyye 107
Kaderiyye 49, 61, 80
Kādî Abdülcebbâr 62, 64, 65, 96, 100, 105, 112, 233
Kâdî İyâz 127, 142, 146, 159, 163
Kâdir-Billâh 105
Kâdiriyye 136
Kâdiyânîlik 184
Kadızâdeliler 136
Kafkaslar 177
Kafkasya 177
Kafkasya Genel Valiliği 177
Kahire 128, 137, 258, 261
Kâim-Biemrillah 94
Kalânisî 140
Kâmil Miras 254, 255, 260
Kansu Gavri 130
Kanunî Sultan Süleyman 131, 189
Karaçi 223
Karadağ 174
Karahanlılar 93
Karlofça Antlaşması 131
Karl Pfander 189
Karmatîler 95
Kâşifülgıtâ 250
Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir 53
Kâsımî 146
Kastallânî 158
Kastamonu 257
Katâde 45
Katâde b. Diâme 53
Katar 176
Kazaa 203
Kazakistan 177
Kelâbâzî 98, 118, 134, 143
kelâm-ı kibar 69
Kemalpaşazâde 134
Kerhî 96, 101, 169
Kerîme bint Ahmed 140
keşf 68, 69
Keşmirî 244
keşt 141
Kettânî 246
Kevserî 242, 254, 257, 263, 271
Kindî 98, 133, 186, 212
Kirman 94
Kirmânî 145, 158
Kisâî 140
kitâbet 16, 204
kitâbetü'l-hadîs 32
Kitâb-ı Mukaddes 191, 193, 194, 195, 199
Kitâbü'r-red alâ Ebû Hanîfe 89
Kitâbü'r-red ale'l-müşebbihe 77
Kitâbü tenâkuzi'l-hadîs 72
Kitâbü't-tabakât 15
Kıbrıs 174
Kılıçzâde Hakkı Bey 182
kırâat 46, 48, 70, 89, 140, 167
Kırgızistan 177
Kırım 177
Kırım Hanlığı 131
Kırım Savaşı 178

Kösedağ savaşı 131, 133
Kostantiniyye 44
Kübbetü's-sahra 200
Kübreviyye 135
Küçük Eflak 131
Kudüs 129, 200
Kudüs Krallığı 132
Kûfe 58
Küleynî 97, 100, 115, 119, 145, 154, 249
Kum 251
Kündürî 105
Kur'âniyyûn 184, 222
Kuşeyrî 98, 134
Küşmîhenî 140
Kutbüddîn-i Şîrâzî 134
Kütüb-i erbaa 83, 86, 142, 145, 153, 168, 249, 250, 252, 270
kütüb-i hamse 142
Kütüb-i sitte 83, 84, 86, 127, 137, 139, 142, 144, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 168, 215, 217, 219, 220, 221, 224, 267
Kütüb-i tis'a 268
Kutuz 130
Küveyt 176
Kuzey Afrika 131, 135, 176
Kuzey Yemen 176

L

Lahor 222
Lâlekâî 114
Lemehât min târîhi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs 17
Leone Caetani 194
Libya 129, 174, 176
living sunnah 228, 231
living tradition 196, 197, 231
Lord Mountbatten 178
Louis Massignon 189
Lozan Antlaşması 175
Lübnan 175

M

Ma'bed el-Cühenî 34
Macaristan 132
Mağrib 138
Mağrib-i Aksâ 94
Mahmud b. Rebi' el-Ensârî 29
Mahmud Hasan Diyobendî 215, 216
Mahmud Tahhan 247
Mahmud Zengî 142
mahv 141
Makedonya 131
maktû 85, 86, 88, 89, 166, 207, 210, 232
Malâtî 100, 104, 133
Malatya 129
Malezya 177
Mali 177
Mâlik 42, 49, 58, 121, 127, 141, 146, 152, 154, 211, 233, 243, 245, 267, 287
Mâlik b. Huveyris 24
M. Ali Sönmez 17, 268
Ma'mer b. Râşid 39, 46, 49, 88, 233
Ma'mer b. Zeyd 33
Mani 35, 54
Maniheist 59
Mansur 185
Mansûr b. Abdülmü'min el-Furâvî 140
Maraş 174
Markios 35
ma'rûf sünnet 61
Mâturîdî 96, 103, 105, 124, 168
Mâturîdiyye 96, 103, 104, 133
Mâverâünnehir 133, 135, 169

Mazdeist 59
Mazdek 54
Mâzerî 159
meâcim 113
Mecdüddin İbnü'l-Esîr 152
Mecid Maarif 252
Meclisî 154, 168, 249
Mecûsî 59
Medine 24, 56, 59, 141, 176, 200
Medine anayasası 25
Medine ekolü 51
Mehâmilî 140
Mehdî el-Mihrîzî 250
Mehmed Ali Paşa 175
Mehmed Said Hatiboğlu 265
Mehmet Akif Ersoy 184, 256
Mehmet Emin Özafşar 16
Mehmet Sofuoğlu 264
Mekhûl 45
Mekke 30, 141, 176, 200, 234
Memlükler 128, 130
Me'mûn 35, 62, 77, 105, 128, 186
Mercidâbık 130, 131
merfû 84, 85, 86, 87, 88, 89, 148, 150, 166, 207, 209, 210, 231
merfû mürsel 88
Mervezî 140
Mescid-i haram 200, 203
Mescid-i nebevî 200, 203
Mescid-i Nebevî 141
Mesih 196
Mesrûk b. Ecda 47, 53
Mevdûdî 185, 223, 224, 225, 227, 271
mevkûf 85, 88, 86, 89, 166, 197, 207, 209, 210, 231, 232
Mevlânâ 135
Mevleviyye 135, 136
Michigan 234
Midhat Paşa 180
Midrârîler 93
Miftâhu's-sünne ev târîhu funûni'l-hadîs 16
Mihne Olayı 77, 82
Mikail Gorbeçev 177
Mikdad b. Esved 29, 67
Millî Mücadele 178
Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî 184
Mirza Muhammed b. Abdünnebî Nîsâbûrî 250
Mirza Muhammed Huseyn en-Nâînî 252
Mizan 71
Mizzî 138, 142, 144, 150, 157, 245
Mısır 93, 94, 95, 129, 130, 174, 175, 190, 235, 236, 258, 262, 270
Moğollar 128, 131, 132
Moğoltay b. Kılıç 155, 160
Molla Sadrâ 134
Mondros Mütarekesi 174
Montesquie 179
Moritanya 177
Motzki 208, 213
Mu'cem 113
Mu'tasım 35, 62, 63, 78, 105, 128
Mu'tezile 35, 50, 54, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 96, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 124, 133, 168, 186
Muallim-i Sânî 98, 137
muammerûn 208
muattıla 76, 81
Muâviye 51, 66, 73
Muaz b. Cebel 32
Muâz b. Muâz 41
Muğîre b. Şu'be 27, 36, 37
Muhammed Abduh 184, 239, 240, 241

Muhammed Abdülaziz el-Hûlî 16
Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî 224
Muhammed Abdürrezzak Hamza 237
Muhammed Acâc el-Hatîb 17, 238, 247
Muhammed Âsıf el-Kandehârî 252
Muhammed Ataullah Hanif Bucyani 224
Muhammed b. Abdülvehhâb 184
Muhammed b. Ali el-Kuşeyrî 164
Muhammed b. Ca'fer 246
Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî 104
Muhammed b. Fazl el-Furâvî 140
Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî 82
Muhammed b. İbrahim el-Kur'ânî 213
Muhammed b. Mesleme 27
Muhammed b. Muhammed el-Mağribî 153
Muhammed b. Nuh 78
Muhammed b. Sîrîn 37, 38, 41, 52
Muhammed b. Yahya ez-Zühlî 82
Muhammed Bahâeddin Buhârî 136
Muhammed Bâkır Bihbehânî 249
Muhammed Bâkır el-Behbûdî 252, 253
Muhammed Bâkır es-Sadr 250, 253
Muhammed Câvidân 253
Muhammed Edib es-Sâlih 247
Muhammed Eslem Cerâcpûrî 223
Muhammed Fuad Abdülbâkî 241, 243
Muhammed Gazâlî 239, 240
Muhammed Hamidullah 264
Muhammed Hasan Şerîat Sengalcî 253
Muhammed Hayr Ramazan Yusuf 247
Muhammed Huseyin et-Tabâtabâî 253
Muhammed Huseyn Heykel 238
Muhammed Hüseyin Mevlevî 219
Muhammed İdris Kandehlevi 224
Muhammed İkbal 178
Muhammed İlyas Kandehlevî 185
Muhammed Kazım el-Horasânî 252
Muhammed Lokman es-Silefî 238
Muhammed Mustafa el-A'zamî 17, 32, 84, 234, 247, 282
Muhammed Tâhir b. Âşûr 272
Muhammed Taki b. Muhammed Kâzım et-Tüsterî 252, 253
Muhammed Tevfik Sıdkî 235, 238
Muhammed Yusuf Bennurî 224
Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî 247
Muhammedî Şarkiyat Koleji 221
Muhittin Uysal 162
Muhsin el-Emîn 249
Muhtâr es-Sekafî 37, 41
muhtelifü'l-hadîs 90, 91, 119
Muhyiddin Atıyye 247
Muhyiddin el-Mûsevî el-Ğureyfî 251
Muhyiddin İbnü'l-Arabî 135
Muiz-Lidînillâh 94
Muizüddevle 94
mukıllûn 113
Muktedî-Biemrillâh 95
Murâbıtlar 93
Murtezâ Vefâyî 252
Musa Bağcı 17
Mûsâ Cârullah 184, 260, 262, 263, 271
musannef 84, 89
Mustafa Kemal Paşa 175
Mustafa Reşid Paşa 179
Musul 138, 174
mutlak sünnet 228
mü'telif ve muhtelif 91, 115
Mübârekpûrî 159, 219, 220
Mücâhid 52
mücbire 82
mücessime 76, 138
Mücteba Uğur 267

mülûkü't-tavâif 92, 93
münâvele 48
Münâvî 153, 155
Münir Selami Yurdatapan 263
Münker 71
Münkirîn-i hadîs 222, 227
Münzirî 154
Mürcie 49, 54, 100, 105, 133
Müsedded b. Müserhed 88, 156
Müsfir Gurmullah ed-Dümeynî 239, 247
Müslim 24, 25, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 58, 73, 84, 85, 89, 91, 110, 118, 119, 123, 124, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 157, 159, 168, 200, 201, 203, 216, 218, 219, 220, 230, 235, 236, 240, 243, 264, 287, 288
müsned 49, 84, 87, 88, 113, 119, 123, 124, 165, 166, 167, 209
Müstahrec 122, 124
Müstansır-Billâh 128
Müstedrek 122, 124
Müstemlî 140
müsteşrik 185
müşâhede 68
müşebbihe 76, 82, 105, 133
müşkilü'l-hadîs 160
müşterek ravi 205, 208, 209, 234
müteahhirûn 16, 17
mütefelsife 136
mütekaddimûn 16, 17
mütevâtir 65, 66
Mütevekkil 63, 78, 105, 128, 129, 133, 168
Müttakî el-Hindî 153
müttefekun aleyh 146, 147
müttefik ve müfterik 116
müzakere 31

N

Nabatî 35
nâbite 82
Nâfi 46, 212
Nakil Dönemi 18
Nakşibendiyye 136
Nâmık Kemal 181, 182
Napolyon Bonapart 145, 175, 190
nâsihu'l-hadîs ve mensûhih 90, 119
Nazzâm 65, 71
Necmeddin Eyyûb 129
Necmeddin İbn Sasrâ 138
Necmeddin Kübrâ 135
Nekir 71
Nesâî 51, 84, 86, 87, 92, 142, 146, 151, 157, 159, 160, 200, 203, 216, 244, 267, 287
Nesefî 140
Nesevî 140
Nevevî 85, 140, 142, 147, 150, 154, 159, 162, 163, 164, 166, 245, 255, 287
Nezir Hüseyin 217, 219
Niğbolu 131
Nijerya 177
Niyâzî Mısrî 135, 136
Nizâmiye Medreseleri 95
Nizâmülmülk 94, 96, 99, 105, 141
Nuaym b. Hammad 78
nüfât 76
Nureddin Itr 247
Nûreddin Mahmud Zengî 129
Nuvab Muhsin el-Mülk 221

O-Ö

oluşum dönemi 16
Oniki Adalar 174
Orhan Gazî 131

originating 196
Orta Asya 173, 177
Ortadoğu 132, 173, 175
oryantalist 185
Osman Bey 131
Osman b. Saîd ed-Dârimî 77, 78, 79, 80, 133
Osman el-Bettî 60
Osmânî 224
Osmanlı Beyliği 131
Osmanlıcılık 180
Osmanlı Devleti 173, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 215, 254
Osmanlılar 128, 131, 137
Özbekistan 177
Ömer 30
Ömer b. Abdülazîz 44, 52, 56, 105

P

Pakistan 177, 178, 184, 219, 224, 225, 270
Pasarofça Antlaşması 131
Pehlevî Hânedanı 177
Pencap 222, 223
perestroyka 177
Peşaver 223
Pezdevî 96, 105, 140
Pisagor 135
pozitivizm 179
Princeton 234
progressing of growth 196
putting into circulation 196

R

Radıyyüddîn es-Sâğânî 142
Râfiî 162
Râfızîler 41, 101
Râmehürmüzî 97, 101, 104, 106, 108, 111, 120, 133, 163, 165, 168
Rebî' b. Habîb 84
Rebi' b. Hâdi el-Medhalî 247
Rebi' b. Subeyh 49
Reinhart Dozy 194
Reşid Ahmed Gangohî 215
Reşid Rıza 184, 235, 236, 239, 240, 271
Resûl-i Ekrem 26, 141, 226, 228
Resûlullah 24, 26, 27, 28, 29, 30, 51, 52, 65, 108, 109, 110, 139
Rezîn b. Muaviye es-Sarakustî 152
ricâlü'l-gayb 136
Ridâniye 131
Ridâniye Savaşı 130
Risâle ilâ Ahmed b. Ebî Duâd fî Kitâbi'r-red ale'l-müşebbihe 77
Rivâyet Dönemi 18
Riyad 176
Rıfat Fevzi Abdülmuttalib 247
Rıza Tevfik 180
Roma 44
Romanya 174
Rönesans 186
Rostov 261
Rûdânî 153, 267
Ruhulkudüs 196
Rükneddin 95
Rûmiyye 44
Rusya 174, 177, 261, 262
rü'yetullah 70, 80
Rü'yetullah 139

S

Sa'd b. İbrâhim 41
Sa'd b. Ebî Vakkas 29
Sa'd b. Ubâde 32

Sa'd Zağlul 175
Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî 247
Sâbie 62
sâbık ve lâhik 117
Sadık Cihan 266
Sadreddin Konevî 135
Saffârîler 93
Sâğânî 128
sah 141
Sâhib b. Abbâd 63, 105, 133
sâhibu bid'a 52
sâhibu hadîs 50
sâhibu re'y 52
sâhibü's-sünne 52
Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih 32
Sahîh'i Müslim 85
Sahîhayn 122, 123, 142, 147, 148, 156, 160, 243, 271
Sahîhu'l-Buhârî 85
sahîhu'l-isnad 240
Sahîhu't Tirmizî 87
Sahîhun muttefekun aleyh 146
Sâib b. Yezid 29
Saîd b. Cübeyr 41, 53
Saîd b. Ebû Arûbe 49
Saîd b. Mansûr 86, 217
Said Halim Paşa 182, 184
Salahuddin Hafni 247
Salim Zeki 180
Sâmânîler 93
Saymerî 96, 101
Schacht 195, 198, 201, 204, 205, 207, 208, 210, 231, 235
Segovialı John 189
Sehârenpûrî 159, 215
Sehâvî 149, 163
Sehl b. Hârûn 71
Selâhaddîn-i Eyyûbî 129
Selahuddin el-İdlibî 247
Selanik 258
Selçuk Coşkun 248
Selçuklular 128
selefîler 183
Selman Başaran 17, 268
Selman el-Eğar 203
Selmân-ı Fârisî 67
Sem'ânî 104, 168, 190
semâ 46, 48, 70, 89, 140, 167
Semüre b. Cündeb 32
Senegal 177
Seneviyye 62
Serahsî 96, 102
Sevr 178
Seyfeddin el-Amidî 134
Seyyid Ahmed Han 183, 184, 214, 220, 222, 270
Seyyid Emir Ali 221
Seyyid Muhammed Cevâd ez-Zencânî 253
Seyyid Sabık 247
Sıbaî 236, 271
Sıbâî 238, 269
Sicilmâse 93
Sıddîk Hasan Han 144, 150, 219, 220
Sıffîn 34, 49
Sıffîn Savaşı 36
es-Sıhâh'us-sitte 144
Silvestre de Sacy 189, 190
Simbir 262
Sırat 71
Sırbistan 174
Sistan 93
Snouck Hurgronje 189, 190, 194

Sokrat 135
Somali 177
Son Dönem 18
Southern 188
Sovyetler Birliği 177
Sprenger 198
Subhi es-Salih 238, 264, 271
Sudan 177
Süfyan b. Uyeyne 49, 55
Süfyân es-Sevrî 33, 38, 40, 42, 47, 49, 58, 80, 82
Suheyb 30
Sühreverdî 134
Süleyman b. Mûsâ 46
Süleyman et-Teymî 41
Süleymaniye Dârülhadîsi 142
Sultan Melikşah 95
Sümâme b. Eşres 35
Sünen 83, 84, 86, 87, 89, 113, 114, 120, 121, 127, 142, 144, 146, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 215, 216, 217, 220, 235, 243, 245, 267, 276, 277, 282, 284, 287
Sünen-i Erbaa 83
sünnet-i ameliyye 240
Suriye 66, 129, 130, 133, 175
Suudi Arabistan 184
Suudi Arabistan Krallığı 176
Süyûtî 137, 149, 150, 153, 155, 160, 164, 166, 167, 255

Ş

Şa'bî 34, 38, 41, 52
Şâfiî 58, 127, 141, 165, 197, 211, 229, 233, 241
Şah İsmâil 130
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 144, 147, 150, 158, 213, 214
Şah-ı Nakşibend 136
Şakir Ahmed 262
Şam 142, 244
şarkiyatçı 185
Şebbir Ahmed 224
Şehid-i Sânî 165, 251
Şehristânî 134, 187
Şemseddin eş-Şehrezûrî 134
Şemseddin Günaltay 184
Şerafettin Yaltkaya 257
Şevkânî 150, 155, 213, 242
Şeybânî 211, 233
Şeyh Mansur Ali Nâsıf 267
Şeyh Müfîd 101
Şeyh Murteza Ensârî 252
Şeyh Sadûk 97, 115, 249
Şeyh Saffet 256
Şeyh-i Ekber 135
Şeyhu'l-İşrâk 134
Şeyhulislâm Musa Kazım 182
Şia 54, 50, 62, 66, 67, 69, 97, 100, 153, 248
Şibli Nu'mânî 271
Şiraz 94
Şîrâzî 97
Şîrkûh 129
Şu'be b. Haccâc 33, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 47
Şuayb el-Arnaût 245
Şurûtü'l-eimmeti's-sitte 86, 143, 144, 146, 282

T

tabaka 15, 17
Taberânî 113, 114, 154, 155
Taberî 141, 190, 262
Tacikistan 177

Taha Hüseyin 237
taharrî 27
Tahâvî 103, 120, 121, 217, 245
Tâhir el-Cezâirî 239, 240, 244, 271
Tahkîm 49
Tahran 251
tahrîc 161, 162
Takti'u'l-hadîs 204
Talat Koçyiğit 16, 17, 265, 267
Talha b. Ubeydullah 29
Tanah 192
Târîh-i Hadîs 16, 229
tarikat dönemi 67
tasavvuf dönemi 67
tashîf 48
tasıhhu mâ yesıhhu 67
tasnif 16, 204
Tâvûs b. Keysân 41
Tayyib Okiç 264, 265
Tebliğ 24
tecsim 74
tedvin 11, 16, 44, 49, 81, 204
tehzîb 16
teknik hadis 229, 230, 232
tenzih 75
teşbih 90
Teşbih 74, 75
Tesbîtü delâili'n-nübüvve 62
tesebbüt 27
Tevfik Fikret 182
Tevfik Sıdkî 270
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 254
Tevrat 192
Tirmizî 42, 55, 69, 84, 86, 87, 89, 90, 142, 146, 157, 159, 165, 166, 167, 215, 216, 220, 232, 241, 244, 245, 267, 287, 291
Tokadî 157
Tomanbay 130
Tora 191, 192, 195
Trablus Kontluğu 132
Trabzon Rum İmparatorluğu 131
tradition 196
Trakya 174
Trent Konsili 192
Tuğrul Bey 94, 105, 128, 130, 136
Tunus 174, 176
Turan Şah 129
Türkçülük 180
Türkistan 177
Türkmenistan 177

U-Ü

Ubâde b. Sâmit 40, 51
Ubeyde b. Amr 47
Ubeydullah b. Mûsa 49, 88
Ukaylî 118, 138
Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî 37
ulûmü'l-evâil 34
Uman 176
ummehâtu'l-hamse 144
umûmü'l-belvâ 61, 66
Urfa 174
Urfa Kontluğu 132
Urve 28
Urve b. Zübeyr 47, 53, 235
Usûliyye 248, 249, 250, 270
Übbî 159
Ümeyye b. Ebi's-Salt 193
Ürdün 175
Üsküdar 4

V

va'd ve'l-vaîd 63
vahdet-i vücûd 135
Vehhâbîlik 176, 184
Vahîduzzaman 219
Vâkıdî 190
Vâsik 35, 62, 63, 70, 78, 105
Vâsıl b. Atâ 34, 62, 64
vasıyyet 48
Veli Hazret 262
vicâde 48
vifak 224
Voltaire 179

W

Wensinck 243
William Muir 189, 194, 221, 222

Y

Yahya b. Abdülhamîd el-Hummânî 88
Yahyâ b. Ebî Kesîr 46, 47
Yahyâ b. Maîn 82, 90, 92
Yahyâ b. Saîd el-Ensârî 41
Yahyâ b. Saîd el-Kattân 40, 41, 56
Ya'kûbî 203
Yaşar Kandemir 266
yaşayan gelenek 231, 234
yaşayan sünnet 228, 229, 231
Yavuz Sultan Selim 129, 130, 131, 175
Yavuz Ünal 268
Yazıcıoğlu Mehmed 136
Yemen 129, 176
Yemen Arap Cumhuriyeti 176
Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti 176
Yezîd b. Hârûn 42
Yıldırım Bayezid 131
Yuhanna ed-Dımaşkî 188
Yunan 35
Yunanistan 174
Yûnînî 140
Yusuf Akçura 181
Yusuf el-Bahrânî 250
Yusuf el-Karadavî 246, 272
Yusuf el-Uş 203
Yusuf Ziya Yörükan 254, 258, 271, 272

Z

Zafer Ahmed Osmânî 219, 225
Zafer Ahmed Tahanevi 224, 225, 244
Zâhiriye Medresesi 137
Zâide b. Kudâme 41
Zâkir Kâdirî Ugan 260, 262, 263, 271
Zebîdî 255
Zehebî 27, 34, 35, 38, 40, 41, 48, 55, 56, 62, 77, 82, 86, 114, 127, 138, 151, 164, 169, 242, 243, 245, 294
Zemahşerî 190
Zerdüşt 54
zevâid 155, 168
Zeyd b. Erkam 29
Zeyd b. Sâbit 81
Zeylaî 161, 258
Zeynüddin b. Ali el-Âmilî 165
ziyadetü's-sika 205
Ziya Gökalp 180, 181
Zübeyr Sıddîkî 264
zühd hareketi 67
Züheyr b. Harb 244
Zührî 200, 203, 208, 210

VEFAT TARİHLERİ LİSTESİ

A

Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687)
Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903)
Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684)
Abdullah b. Ebû Evfâ (ö. 86/705)
Abdullah b. Muhammed el-Herevî (ö. 481/1088)
Abdullah b. Muhammed Gaznevî (ö. 1881)
Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/759)
Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797)
Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi (ö. 219/834)
Abdullah Cevdet (ö. 1932)
Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914)
Abdullah el-Mâmekânî (ö. 1932)
Abdurrahman b. Ebî Leylâ (ö. 83/702)
Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814)
Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (ö. 1966)
Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz el-Kinânî (ö. 240/854)
Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330)
Abdülfettah b. Muhammed (ö. 1996)
Abdülgafir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056)
Abdülganî b. Abdilvâhid el-Makdisî (ö. 600/1203)
Abdülganî el-Ezdî (ö. 409/1018)
Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 595/1199)
Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886)
Abdülkadir Geylânî (ö. 562/1166)
Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)
Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)
Abdülmelik b. Mervan (ö. 86/705)
Abdülmelik b. Umeyr (ö. 136/753)
Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ânî (ö. 211/826)
Abraham Geiger (ö. 1874)
Âcurrî (ö. 360/970)
Ahmed Ali Sehârenpûrî (ö. 1880)
Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî (ö. 1958)
Ahmed b. Abîd es-Saffâr (ö. 341/952)
Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450/1058)
Ahmed b. Ebî Bekir (ö. 840/1436)
Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)
Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/845)
Ahmed b. Reşîk el-Kâtib (ö. 440/1048)
Ahmed b. Sinân el-Kattân (ö. 256/869)
Ahmed Bîcân (ö. 858/1454)
Ahmed Davudoğlu (ö. 1983)
Ahmed Emin (ö. 1954)
Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951)
Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912)
Ahmed Muhammed Şakir (ö. 1958)
Ahmed Rızâ (ö. 1930)
Ahmed Rifâî (ö. 578/1183)
Ahmed Şuayb (ö. 1910)
Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)
Ahmedüddin Amritsarî (ö. 1936)
Akşemseddin (ö. 863/1459)
Alâuddîn es-Semarkandî (ö. 539/1144)
Ali b. Abdillah b. Halef el-Ensârî (ö. 567/1171)
Ali b. Abdullah eş-Şâzelî (ö. 657/1258)
Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404)
Ali b. Medînî (ö. 234/ 848)

Ali b. Muhammed (ö. 701/1301)
Ali b. Müshir (ö. 189/804)
Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)
Alois Sprenger (ö. 1893)
Altaf Hüseyin Hali (ö. 1914)
Âmir eş-Şa'bî (ö. 105/724)
Amr b. Dînâr (ö. 126/744)
Amr b. Hazm el-Ensârî (ö. 53/673)
Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)
Arent Jan Wensinck (ö. 1939)
Arthur John Arbery (ö. 1969)
Âsım b. Damre (ö. 74/693)
Asilî (ö. 392/1002)
Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/733)
Auguste Comte (ö. 1857)
Aynî (ö. 855/1451)
Azîmâbâdî (ö. 1911)
Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)

B

Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934)
Bahâ Tevfik (ö. 1914)
Bâkıllânî (ö. 403/1013)
Baybars el-Bundukdârî (ö. 676/1277)
Begavî (ö. 516/1122)
Berâziî (ö. 430/1039)
Berbehârî (ö. 329/940)
Berkânî (ö. 425/1034)
Beşir Fuad (ö. 1887)
Beyhakî (ö. 458/1066)
Beyzavî (ö. 685/1286)
Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)
Bişr b. Gıyas el-Merîsî (ö. 218/833)
Buhârî (ö. 256/869)
Bulkînî (ö. 824/1421)
Burhâneddin el-Merginânî (ö. 593/1197)

C - Ç

Ca'fer b. Hızır (ö. 1228/1813)
Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)
Câhiz (ö. 255/869)
Cemal Halvetî (ö. 899/1493)
Cemâleddin Afgânî (ö. 1897)
Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914)
Cemmâîlî (ö. 600/1203)
Cessâs (ö. 370/980)
Cevzakî (ö. 388/998)
Cubbâî (ö. 303/916)
Cûzcânî (ö. 259/873)
Cülûdî (ö. 368/979)
Cüveynî (ö. 478/1085)
Çerağ Ali (ö. 1895)

D

Darekutnî (ö. 385/995)
Dârimî (ö. 255/869)
David Hume (ö. 1776)
David Samuel Margoliouth (ö. 1940)
Dâvûdî (ö. 402/1011)
Debûsî (ö. 430/1038)
Devvânî (ö. 908/1502)
Dırâr b. Amr (ö. 200/815)
Duncan Black Macdonald (ö. 1943)

E

E. W. Lane (ö. 1876)
Ebherî (ö. 375/986)
Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015)
Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1104)
Ebû Avâne el-İsferâyinî (ö. 316/929)
Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Esrem (ö. 270/883)
Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849)
Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm (ö. 120/738)
Ebû Bekr b. Lâl (ö. 398/1007)
Ebû Bekr en-Neccâd (ö. 348/959)
Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)
Ebû Dâvûd (ö. 275/888)
Ebû Dâvûd et-Tayalisî (ö. 204/819)
Ebû Hanîfe (ö. 150/767)
Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890)
Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023)
Ebû Hureyre (ö. 58/678)
Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804)
Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)

Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)
Ebû Mansûr el-Bâverdî (ö. 301/913)
Ebû Mes'ud ed-Dımaşkî (ö. 401/1010)
Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988)
Ebû Nasr es-Siczî (ö. 444/1052)
Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1039)
Ebû Reyye (ö. 1970)
Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/713)
Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001)
Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kur'ânî (ö. 1733)
Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996)
Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)
Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066)
Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055)
Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043)
Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 379/989)
Ebû Zeyd Ma'mer b. Zeyd (ö. 30/651)
Ebu'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1413/1992)
Ebu'ş-Şeyh (ö. 369/979)
Ebü'l-Âliye (ö. 106/724)
Ebü'l-Fadl b. Ammâr eş-Şehîd (ö. 317/929)
Ebü'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985)
Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935)
Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436//1046)
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849)
Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)
Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078)
Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096)
Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078)
Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089)
Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081)
Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)
Ebüzziyâ Mehmed Tevfik (ö. 1913)
Edward Pococke (ö. 1691)
Elbânî (ö. 1999)
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)
el-Meliku's-Sâlih (ö. 647/1249)
el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237)
el-Melikü'z-Zâhir (ö. 676/1277)
Emile Durkheim (ö. 1917)
Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768)
Enes b. Mâlik (ö. 93/711)
Enver Şah el-Keşmirî (ö. 1933)
Ernest Renan (ö. 1892)
Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1186/1772)
Esed b. Mûsâ (ö. 212/827)
Esedüddin Şirkûh el-Mansur (ö. 564/1169)
Esîrüddîn Ebherî (ö. 663/1265)
Eşref Ali Tehânevî (ö. 1943)
Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469)
Evzâî (ö. 157/773)
Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748)

F

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)
Fahru'l-Hasen Gangohî (ö. 1897)
Fârâbî (ö. 339/950)
Fazlurrahman (ö. 1988)
Fesevî (ö. 277/890)
Fettenî (ö. 986/1578)
Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679)
Feyzu'l-Hasen Gangohî (ö. 1886)
Firebrî (ö. 320/932)
Furâvî (ö. 530/1136)
Furâvî (ö. 608/1212)

G

Gazzâlî (ö. 505/1111)
George Berkeley (ö. 1753)
George Sale (ö. 1736)
Gibb (ö. 1971)
Gottfried Leibniz (ö. 1716)
Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1985)
Gulâmü'l-Hallâl (ö. 363/974)

H

Habîburrahman el-A'zamî (ö. 1991)
Haccâc b. Ertât (ö. 149/766)
Hacı Bayram Veli (ö. 833/1429)
Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988)
Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)
Hakîm et-Tirmizî (ö. 310/922)
Halef b. Halîfe (ö. 180/796)
Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010)

Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (ö. 141/758)
Halife b. Hayyât (ö. 240/854)
Hallâl (ö. 311/923)
Halvânî (ö. 452/1060)
Hamevî (ö. 381/991)
Hammad b. Seleme (ö. 167/783)
Harb b. İsmâil es-Seyrecânî (ö. 280/893)
Hâris b. Ebî Üsâme (ö. 282/896)
Hâris b. Miskîn (ö. 250/864)
Hâris el-A'ver (ö. 65/684)
Hasan Basri Çantay (ö. 1964)
Hasan Hüsnü Erdem (ö. 1974)
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
Hassân b. Atiyye (ö. 120/737)
Haşim Ma'rûf el-Hasenî (ö. 1403/1982)
Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)
Hattâbî (ö. 388/998)
Hayyât (ö. 300/913)
Hâzimî (ö. 584/1188)
Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750)
Henry Corbin (ö. 1978)
Herbert Spencer (ö. 1903)
Herevî (ö. 401/1010)
Heysemî (ö. 807/1405)
Hırakî (ö. 334/946)
Hişam b. Hassan (ö. 147/764)
Hişâm b. Urve (ö. 145/762)
Humeydî (ö. 488/1095)
Hücvîrî (ö. 465/1072)
Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693)
Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045)
Hüseyin Cahid Yalçın (ö. 1957)
Hüseyin el-Berdûcî (ö. 1960)
Hüşeym b. Beşir (ö. 193/808)

I – İ

Ignaz Goldziher (ö. 1921)
II. Mahmud (ö. 1255/1839)
Immanuel Kant (ö. 1804)
Irâkî (ö. 806/1404)
İbn Abdilber (ö. 463/1071)
İbn Adî (ö. 365/976)
İbn Arrâk (ö. 963/1556)
İbn Asâkir (ö. 571/1175)
İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991)
İbn Balabân (ö. 739/1339)
İbn Battâl (ö. 449/1057)
İbn Beşküvâl (ö. 507/1183)
İbn Cemâa (ö. 733/1333)
İbn Cureyc (ö. 150/767)
İbn Ebî Asım (ö. 287/900)
İbn Ebî Cemre (ö. 699/1300)
İbn Ebî Duâd (ö. 240/854)
İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939)
İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)
İbn Ebî Şeybe (ö. 297/910)
İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996)
İbn Fûrek (ö. 406/1015)
İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1447)
İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566)
İbn Haldun (ö. 808/1405)
İbn Hazm (ö. 456/1046)
İbn Hibbân el-Bustî (ö. 354/965)
İbn Hudeyde el-Ensârî (ö. 783/1381)
İbn Huzeyme (ö. 311/923)
İbn Kâni (ö. 351/962)
İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)
İbn Kesîr (ö. 774/1373)
İbn Kuteybe (ö. 276/889)
İbn Mâce (ö. 273/886)
İbn Mâkûla (ö. 475/1085)
İbn Mencûye (ö. 428/1036)
İbn Mende (ö. 395/1004)
İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)
İbn Rabben et-Taberî (ö. 247/861)
İbn Rüşd (ö. 595/1198)
İbn Sa'd (ö. 230/844)
İbn Seb'în (ö. 669/1270)
İbn Sînâ (ö. 428/1037)
İbn Sîrîn (ö. 110/728)
İbn Şâhin (ö. 385/996)
İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741)
İbn Teymiyye (ö. 728/1328)
İbn Ukde (ö. 332/944)
İbn Uyeyne (ö. 198/814)
İbnü'd-Deyba' (ö. 944/1537)
İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)
İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî (ö. 471/1079)
İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)

İbnü'l-Cezerî (ö. 883/1429)
İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 606/1210)
İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013)
İbnü'l-Kâs (ö. 335/946)
İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113)
İbnü'l-Mukaffâ (ö. 145/762)
İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401)
İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284)
İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084)
İbnü's-Salah (ö. 643/1245)
İbrahim b. İshak el-Harbî (ö. 285/898)
İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân en-Nîsâbûrî (ö. 308/920)
İbrâhim b. Ömer el-Vâsıtî (ö. 664/1266)
İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714)
İclî (ö. 261/875)
İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)
İshak b. Ebî Ferve (ö. 144/761)
İshak b. Râhûye (ö. 238/853)
İskilipli Mehmed Âtıf (ö. 1926)
İsmâil b. Uleyye (ö. 93/712)
İsmail Fenni Ertuğrul (ö. 1946)
İsmail Gaspıralı (ö. 1914)
İsmâilî (ö. 371/982)
İşfakurrahman Kandehlevî (ö. 1957)
İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946)

J

Johann Jakob Griesbach (ö. 1812)
John Locke (ö. 1704)
John Stuart Mill (ö. 1873)
Joseph Schacht (ö. 1969)
Julius Wellhausen (ö. 1918)

K

K'abî (ö. 319/931)
Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)
Kâdî İyâz (ö. 544/1149)
Kâdir-Billâh (ö. 422/1031)
Kâim-Biemrillah (ö. 467/1074)
Kâmil Miras (ö. 1957)
Karl Pfander (ö. 1865)
Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 107/725)
Kastallânî (ö. 923/1517)
Katâde b. Diâme (ö.118/736)
Kelâbâzî (ö. 380/990)
Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)
Kerhî (ö. 340/952)
Kerîme bint Ahmed (ö. 495/1102)
Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960)
Kindî (ö. 252/866)
Kirmânî (ö. 786/1384)
Kisâî (ö. 385/995)
Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö. 1949)
Kuleynî (ö. 329/940)
Kuşeyrî (ö. 456/1072)
Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311)
Kutuz (ö. 658/1260)
Küşmîhenî (ö. 389/998)

L

Lâlekâî (ö. 418/1027)
Leone Caetani (ö. 1935)
Louis Massignon (ö. 1962)

M

Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)
Mahmud Hasan Diyobendî (ö. 1920)
Malatî (ö. 377/987)
Mâlik b. Enes (ö. 179/795)
Mansur (ö. 158/775)
Mâtürîdî (ö. 333/944)
Mâzerî (ö. 536/1141)
Me'mûn (ö. 218/833)
Meclisî (ö. 1110/1698)
Mehâmilî (ö. 330/941)
Mehmet Akif Ersoy (ö. 1936)
Mehmet Sofuoğlu (ö. 1987)
Mesrûk b. Ecdaʿ (ö. 63/683)
Mevdûdî (ö. 1979)
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)
Midhat Paşa (ö. 1884)
Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908)
Mirza Muhammed b. Abdünnebî Nîsâbûrî (ö. 1233/1818)
Mirza Muhammed Huseyn en-Nâînî (ö. 1355/1936)

Mizzî (ö. 742/1341)
Moğoltay b. Kılıç (ö. 762/1361)
Molla Sadrâ (ö. 1050/1641)
Montesquie (ö. 1755)
Mu'tasım (ö. 227/842)
Muaz b. Cebel (ö. 17/638)
Muâz b. Muâz (ö. 196/811)
Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670)
Muhammed Abduh (ö. 1905)
Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî (ö. 1999)
Muhammed Ataullah Hanif Bucyani (ö. 1987)
Muhammed b. Ali el-Kuşeyrî (ö. 702/1302)
Muhammed b. Ca'fer (ö. 1927)
Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)
Muhammed b. Muhammed el-Mağribî (ö. 1094/1683)
Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî (ö. 1999)
Muhammed b. Nuh (ö. 218/833)
Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728)
Muhammed b. Tolûn ed-Dımaşki (ö. 953/1546)
Muhammed b. Yahya el-Hemadânî (ö. 347/958)
Muhammed Bahâeddin Buhârî (ö. 791/1389)
Muhammed Bâkır Bihbehânî (ö. 1206/1791)
Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1400/1979)
Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1955)
Muhammed Fuad Abdülbâkî (ö. 1968)
Muhammed Gazâlî (ö. 1996)
Muhammed Hasan Şerîat Sengalcî (ö. 1943)
Muhammed Huseyin et-Tabâtabâî (ö. 1981)
Muhammed Hüseyin Mevlevî (ö. 1920)
Muhammed İdris Kandehlevi (ö. 1974)
Muhammed İkbal (ö. 1938)
Muhammed İlyas Kandehlevî (ö. 1944)
Muhammed Kazım el-Horasânî (ö. 1329/1911)
Muhammed Şerif Tokadî (ö. 1312/1897)
Muhammed Taki b. Muhammed Kâzım et-Tüsterî (ö. 1405/1984)
Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920)
Muhammed Yusuf Bennurî (ö. 1977)
Muhsin el-Emîn (ö. 1952)
Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687)
Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)
Musa Cârullah (ö. 1949)
Musa Kazım (ö. 1920)
Mustafa es-Sıbâî (ö. 1964)
Mustafa Reşid Paşa (ö. 1858)
Mübârekpûrî (ö. 1935)
Mücâhid (ö. 103/721)
Münâvî (ö. 1031/1622)
Münzirî (ö. 656/1258)
Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843)
Müslim (ö. 261/875)
Müstemlî (ö. 376/986)
Mütevekkil (ö. 247/861)
Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567)

N

Nâfi (ö. 117/735)
Nâmık Kemal (ö. 1888)
Nazzâm (ö. 231/845)
Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221)
Nesâî (ö. 303/915)
Nesefî (ö. 295/908)
Nesevî (ö. 290/903)
Nevevî (ö. 676/1277)
Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694)
Nizâmülmülk (ö. 485/1092)
Nuaym b. Hammad (ö. 229/843)
Nûreddin Mahmud Zengî (ö. 569/1174)
Nuvab Muhsin el-Mülk (ö. 1907)

O - Ö

Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)
Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/ 720)

P

Pezdevî (ö. 329/940)

R

Râmehürmüzî (ö. 360/971)
Rebî' b. Habîb (ö. 180/796)
Rebi' b. Subeyh (ö. 160/776)
Reinhart Dozy (ö. 1883)

Reşid Ahmed Gangohî (ö. 1906)
Reşid Rıza (ö. 1935)
Rezîn b. Muaviye es-Sarakustî (ö. 535/1140)
Rıza Tevfik (ö. 1949)
Rüknü'l-İslâm el-Cüveynî (ö. 438/1047)

S - Ş

Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/743)
Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635)
Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)
Sâğânî (ö. 650/1252)
Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)
Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713)
Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/772)
Saîd b. Mansûr (ö. 227/842)
Said Halim Paşa (ö. 1921)
Salim Zeki (ö. 1921)
Samüre b. Cündeb (ö. 60/680)
Sehârenpûrî (ö. 1927)
Sehâvî (ö. 902/1496)
Serahsî (ö. 483/1090)
Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233)
Seyyid Ahmed Han (ö. 1898)
Seyyid Emir Ali (ö. 1924)
Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890)
Silvestre de Sacy (ö. 1838)
Snouck Hurgronje (ö. 1936)
Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813)
Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777)
Sühreverdî (ö. 587/1191)
Süleyman b. Mûsâ (ö. 119/737)
Süleyman et-Teymî (ö. 143/760)
Süyutî (ö. 911/1505)
Şa'bî (ö. 104/722)
Şâfiî (ö. 204/819)
Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)
Şebbir Ahmed Osmânî (ö. 1949)
Şehîd-i Sânî (ö. 966/1559)
Şehristânî (ö. 548/1153)
Şemseddin eş-Şehrezûrî (ö. 680/1281)
Şemseddin Günaltay (ö. 1961)
Şevkânî (ö. 1250/1834)
Şeyh Murteza Ensârî (ö. 1281/1864)
Şeyh Müfîd (ö. 413/1022)
Şeyh Sadûk (ö. 381/991)
Şu'be b. Haccâc (ö. 160/777)

T

Taberânî (ö. 360/970)
Taha Hüseyin (ö. 1956)
Tahâvî (ö. 321/919)
Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920)
Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724)
Tevfik Fikret (ö. 1915)
Tirmizî (ö. 279/892)
Tuğrul Bey (ö. 455/1063)

U - Ü

Ubeyde b. Amr (ö. 72/691)
Ubeydullah b. Mûsa (ö. 213/828)
Ukaylî (ö. 322/934)
Ukbe b. Nâfi' el-Fihrî (ö. 63/682)
Urve b. Zübeyr (ö. 94/712)
Übbî (ö. 827/1424)

V - W

Vahîduzzaman (ö. 1919)
Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)
Vasik (ö. 232/846)
Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)
Voltaire (ö. 1778)
William Muir (ö. 1905)

Y

Ya'kûbî (ö. 292/904)
Yahya b. Abdülhamîd el-Hummânî (ö. 228/842)
Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/746)
Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760)
Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)
Yazıcıoğlu Mehmed (ö. 855/1451)
Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821)
Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 132/749)
Yusuf Akçura (ö. 1935)
Yusuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772)
Yusuf Ziya Yörükan (ö. 1954)

Z

Zafer Ahmed Tahanevi (ö. 1974)
Zâhid el-Kevserî (ö. 1952)
Zâide b. Kudâme (ö. 161/778)
Zebîdî (ö. 893/1487)
Zehebî (ö. 748/1347)
Zemahşerî (ö. 538/1144)
Zeyd b. Erkam (ö. 68/687)
Zeylaî (ö. 762/1360)
Zeynüddin b. Ali el-Âmilî (ö. 966/1558)
Ziya Gökalp (ö. 1924)
Zühlî (ö. 258/871)
Zührî (ö. 124/741)

HADİS TARİHİ

Hz. Peygamber'e ait açıklamaların lafzen ve mânen rivâyeti, şifâhî ve yazılı nakli, tedvin ve tasnifi, Resûl-i Ekrem'e ait olup olmadıkları, yorumlanmasında kullanılacak yöntemler ve benzeri hususlara yönelik faaliyetler tarihsel bir süreci oluşturmaktadır ki buna, "Hadis Tarihi" denilmektedir. Söz konusu tarihin başlangıçtan günümüze kadar geçirmiş olduğu gelişim sürecinin bilinmesi elbette zarurîdir. Özellikle hadis/sünnet hakkında araştırma yapanların, bu tarihî süreçteki farklı yaklaşımları çok iyi bilmeleri gerekmektedir. Gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da hadis tarihiyle ilgili bir takım çalışmalar yapılmıştır. Ancak bunlar hadis tarihinin tamamını kapsayacak mahiyette olmayıp, bazı dönemleri ve hadis âlimleri ile metodlarını inceleyen araştırmalardır. Hadis tarihinin birer halkası mahiyetinde olan bu tür bireysel çalışmaların devam etmesi, ileride daha kapsamlı Hadis tarihi kitaplarının yazılmasına katkı sağlayacaktır. Ancak bugün için bu alanla ilgili bilgiler, oldukça yetersizdir. Zira bu çalışmalar başlangıçtan günümüze kadar geçen tarihî süreci içerisine alacak miktara henüz ulaşmış değildir. Bu çalışmada bir taraftan bu husus göz önüne alınarak diğer taraftan İlahiyat Fakülteler'i müfredat programlarına uygunluğu düşünülerek başlangıçtan günümüze Hadis Tarihi genel çerçevesiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ISBN 978-975-548-268-2
9 789755 482682
www.ilahiyatvakfi.com

