T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBNÜ'S-SALÂH'IN MUKADDİME'SİNİN HADİS USULÜNÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ

(Doktora Tezi)

Fatih GÜMÜŞ

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Danışman

RİZE
2020

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Fatih Gümüş tarafından hazırlanan *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri* başlıklı bu çalışma, 16.01.2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

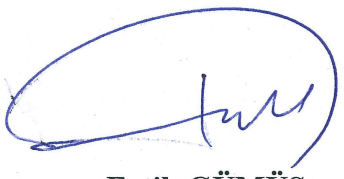
Başkan: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ	Kabul/~~Red~~
Üye: Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN	Kabul/~~Red~~
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN	Kabul/~~Red~~
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN	Kabul/~~Red~~
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehhab GÖZÜN	Kabul/~~Red~~

28 / 1 / 2020

Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 16/01/2020



Fatih GÜMÜŞ

ÖN SÖZ

Hadis usulü, Hz. Peygamber'e (sa) nispet edilen haberlerin doğruluğunun tespitini merkeze alarak İslâm'ın temel kaynaklarından biri olan Sünnet'i aslına uygun bir şekilde, sonraki nesillere aktarmayı hedefleyen bir ilim dalıdır. Her ilim dalının mühim eserleri olduğu gibi hadis usulü ilminin de en önemli eserlerinden birisi İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime* ismiyle şöhret bulmuş *Maᶜrifetü envâᶜi ᶜilmi'l-ḥadîṯ* adlı kitabıdır. Kendisinden sonra, neredeyse bütün hadis usulü eserlerine kaynaklık eden *Muḳaddime*'yle ilgili bazı çalışmalar olmakla birlikte, hadis usulünün gelişimindeki yerini tespite yönelik çalışmaların bulunmamasını önemli bir eksiklik olarak görmekteyiz. "*İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*" adlı bu çalışmamızın, bu eksikliği giderme noktasında önemli bir adım olacağını düşünmekteyiz.

Tezimiz; İbnü's-Salâh'a Göre Tashih ve Tazᶜîf, İbnü's-Salâh'a Göre Cerh ve Taᶜdil, İbnü's-Salâh'a Göre Rivayet Tahammül Yolları ve Sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Birinci bölümde; sahih, hasen ve zayıf hadislerle ilgili ıstılahlar ele alınarak *Muḳaddime*'nin söz konusu ıstılahlar çerçevesinde hadis usulündeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde; adalet ve zabt, cerhin müfesser olması, meçhul raviler, bidatçi râvilerin durumu, cerh taᶜdil lafızları gibi konular bağlamında *Muḳaddime*'nin hadis usulündeki yeri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise rivayet tahammül yolları *Muḳaddime*'nin hadis usulündeki yeri bağlamında ayrıntılarıyla işlenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında desteklerini esirgemeyen ve tezin her safhasında rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ'a, tez çalışması esnasında katkı ve desteklerini gördüğüm. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN'a, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AYGÜN'e ve Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN'a, tezimi okuyarak eleştiri ve tekliflerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehhab GÖZÜN'e, Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUGAY'a, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ'a ve Dr. Araştırma Görevlisi Abdulrahman ACER'e, tez yazımıyla ilgili teknik işler hususunda önemli katkılar sağlayan Ali Haydar BÖLÜKBAŞ'a, *Muḳaddime*'yi benimle birlikte baştan sona okuyarak bana destek olan Abdullah

YILDIZ’a, bu günlere gelmemde çok büyük emekleri olan annem Ehtibar ve rahmetli babam Önder GÜMÜŞ’e, doktora tezine çalışmam vesilesiyle kendilerine yeterli vakit ayıramadığım, fakat buna rağmen gösterdikleri sabır ve verdikleri destekten dolayı sevgili eşim Rukiye ve çocuklarım Belkıs, Ravza Betül, Saliha ve Ahmed Zeyd’e teşekkürü borç bilirim.

Fatih GÜMÜŞ
RİZE/2020

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY 2
ETİK BEYAN 3
ÖN SÖZ 4
İÇİNDEKİLER 6
ÖZET 8
ABSTRACT 9
KISALTMALAR 10
GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE TASHİH ve TAZᶜÎF

I. SAHİH HADİS 17
A. Muttasıl 18
B. Müsned 22
C. Şâz 29
D. Muallel 38
E. Adalet ve Zabt 48
II. HASEN HADİS 49
III. ZAYIF HADİS 75
A. Seneddeki Inkıtâ Sebebiyle Zayıf Hadis Çeşitleri 76
1. Mürsel 77
2. Muᶜdal 92
3. Muallak 98
4. Müdelles 106
B. Râvideki Kusur Sebebiyle Zayıf Olan Hadisler 118
1. Mevzû 118
2. Müdrec 132

3. Münker 144

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE CERH ve TAʿDİL

I. ADALET ve ZABT 158

II. CERHİN MÜFESSER OLMASI 175

III. MEÇHUL RÂVİLER 185

IV. BİDATÇİ RÂVİLERİN DURUMU 199

V. CERH TAʿDİL LAFIZLARI 209

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE RİVAYET TAHAMMÜL YOLLARI

I. SEMÂ 217

II. KIRAAT (ARZ) 228

III. İCÂZET 235

IV. MÜNÂVELE 244

V. MÜKÂTEBE 252

VI. İʿLÂM 258

VII. VASİYET 262

VIII. VİCÂDE 264

SONUÇ 270

KAYNAKLAR 273

ÖZ GEÇMİŞ 292

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Tez Türü: Doktora Tezi
Danışman: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Hazırlayan: Fatih GÜMÜŞ
Yıl: 2020
Sayfa Sayısı: 292

ÖZET

İBNÜ'S-SALÂH'IN MUKADDİMESİ'NİN HADİS USULÜNÜN GELİŞİMİNDEKİ YERİ

Hadis usulü ilminin en temel kaynaklarından birisi şüphesiz İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime* adıyla meşhur *Maᶜrifetü envâᶜi ᶜilmi'l-ḥadîs̱* adlı eseridir. Kendinden önce önemli usul eserleri bulunmasına ve hicri yedinci asır gibi geç bir dönemde yazılmış olmasına rağmen *Muḳaddime*'nin kendisinden sonraki hadis usulü eserlerinin neredeyse tamamında referans gösterilmesi ehlinin malumudur. Bu durum *Muḳaddime*'nin hadis usulü ilmindeki yerinin tespitini ve hadis usulünün gelişimine sağladığı katkıları araştırma ihtiyacını doğurmaktadır.

Bu çalışmada *Muḳaddime*'nin kendisinden sonrakiler tarafından merkeze alınmasının temel sebepleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken hadis usulü kavramlarının mütekaddimûn ve müteahhirûn eserler çerçevesinde incelenmesine gayret gösterilmiştir. Bu bağlamda Muḳaddime'nin yeri hususunda doğru bir tespit yapabilmek için İbnü's-Salâh öncesi ve sonrası telif edilen hadis usulü eserleri incelemeye tabi tutulmuştur. Öte yandan bazı konularda İbnü's-Salâh'ın kendilerinden istifade etmesi çerçevesinde fıkıh usulü eserlerinden bir kısmı da çalışmaya dâhil edilmiştir.

İbnü's-Salâh'ta tashih ve tazif, İbnü's-Salâh'ta cerh ve taᶜdil ve İbnü's-Salâh'ta rivayet tahammül yolları şeklinde üç ana bölümden oluşan çalışmamızda içerik analiz yöntemiyle eserlerin mukayesesi yapılarak İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'sinin hadis usulünün gelişimindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın kavramları ele alırken seleflerinden aynen nakilde bulunmasının yanı sıra bazı kavramların tanımları hususunda eklemeler yaparak onların anlamlarını genişlettiği görülmüştür. İbnü's-Salâh'ın selefleri tarafından zikredilen bazı kavramları sade ve anlaşılır bir forma sokmasının yanı sıra yeni kavramlar da ürettiği görülmektedir. Söz konusu hususların İbnü's-Salâh'ın halefleri tarafından önemli oranda takip edilmesine zemin sağladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis usulü, Mütekaddimûn, Müteahhirûn, İbnü's-Salâh, Mukaddime.

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences
Department: Basic Islamic Sciences
Thesis Type: Ph. D. Dissertation
Supervisor: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Author: Fatih GÜMÜŞ
Year: 2020
Pages: 292

ABSTRACT

THE PLACE OF *İBNÜ'S-SALÂH'S MUQADDIMA* IN THE DEVELOPMET OF METHODOLOGY OF HADITH

One of the most important sources of the Hadith methodology is undoubtedly Ibn al-Salah's work named *Maᶜrifetü envâᶜi ᶜilmi'l-ḥadîṯ* known as *Muqaddima*. Although there were important methodological works before it and it was written as late as the seventh century, it is known that Muqaddima was referred to almost all of the works on methodology of hadith after him. This situation necessitates the need to determine the place of Muqaddima in the science of methodology of hadith and to investigate the contributions it has made to the development of methodology of hadith.

In this study, the main reasons why Muqaddima was taken to the center by its followers are tried to be discussed. While doing this, an attempt was made to examine the concepts of methodology of hadith within the framework of mutaqaddimūn and mutaᵓahhirûn works. In this context, in order to make an accurate determination of the place of Muqaddima, the works on methodology of hadith which were written before and after Ibn al-Salah were examined. On the other hand, some of the works on methodology of fiqh were included in the study within the framework of benefiting from Ibn al-Salah.

In our study, which consists of three main sections, which are the authenticiation (taṣḥīh) and attenuation (taẓ'īf) in Ibn al-Salah, cerh and *taᶜdil* in Ibn al-Salah, and *rivayet tahammül methods* in Ibn al-Salah, the works were compared by content analysis method and the place of *Muqaddima* written by İbn al-Salah in the development of methodology of hadith was tried to be determined.

Thus, it is seen that Ibn al-Salah added some definitions to the concepts and expanded their meanings as well as transferring the same concepts from his predecessors. Also, Ibn al-Salah made some concepts mentioned by his predecessors simple and understandable as well as producing new concepts. It was found that these issues have provided a basis for his successors to follow Ibn al-Salah.

Key Words: Methodology of Hadith, Mutaqaddimūn, Mutaᵓahhirûn, İbn al-Salah, Muqaddima.

KISALTMALAR

b. : Bin/İbn

bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Hz. : Hazreti

İFAV. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

Krş. : Karşılaştır

Nşr. : Neşreden

Ö. : Ölüm

(sa) : Sallalahu aleyhi vesellem

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

Trc. : Tercüme eden

ts. : Tarihsiz

vb. : Ve benzeri

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

Araştırmanın Önemi ve Amacı

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Muḳaddime* adıyla meşhur *Maᶜrifetü envâᶜi ᶜilmi'l-ḥadîṯ* adlı eseri hicri yedinci asır gibi geç bir dönemde yazılmasına rağmen hadis usulünün temel kaynakları arasında yerini almayı başarmıştır. Kendinden önce bu alanda önemli eserler telif edilmesine rağmen *Muḳaddime'nin* böyle bir teveccühe mazhar olması dikkat çekicidir. Bu sebeple *Muḳaddime*'nin etkilendiği kaynaklar, ortaya koyduğu yenilikler ve ondan etkilenen çalışmalar bağlamında incelenerek onu değerli ve etkili kılan unsurların eserin hadis usulü eserleri arasındaki yerinin ve bu ilmin gelişimine olan katkısının ortaya konulması, hadis usulü çalışmalarında mühim bir boşluğu dolduracaktır.

Söz konusu boşluğu doldurmayı hedefleyen bu çalışmada *Muḳaddime*'nin kendinden önceki eserlerden ne derecede ve nasıl etkilendiği ile İbnü's-Salâh'ın seleflerine yönelik eleştirilerinin değerlendirilmesi ve İbnü's-Salâh'ın literatüre kazandırdığı yeni kavramların tespitinin yapılması amaçlanmaktadır. Bunun yanında doğru bir yer tespiti için İbnü's-Salâh'ın bu yenilikleri üzerinden sonraki çalışmaları etkileyip etkilemediğinin ortaya konulması ve ona yöneltilen eleştirilerin tespit ve değerlendirilmesi de bu araştırmada hedeflenen hususlardandır.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Araştırmanın temel kaynağı olan *Muḳaddime*'nin istifade ettiği mühim kaynaklar olmakla birlikte hakkında sekiz âdeti manzum olmak üzere otuz bir adet muhtasar, üç adet şerh ve taᶜlîk, beş adet nüket çalışmasının ve ondan etkilenen birçok eserin bulunması,[1] araştırmanın kaynakları açısından sınırlandırılmasını gerektirmiştir. Zira bütün bu literatürün değerlendirilmeye tabi tutulması, belli bir

[1] Mukaddime hakkında şimdiye kadar birçok çalışmanın yapılmış olması da bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bu çalışmaların bir listesi için bkz. Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi- Journal of the Human and Social Science Researches* 6/5 (2017): 2459-2474.

zaman diliminde bitirilmesi gereken bir çalışmanın başarabileceğinden çok fazla bir yekûn tutmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın öncelikli kaynaklarının "İbnü's-Salâh'ın kendilerinden en çok istifade ettiği eserler" ve "İbnü's-Salâh'tan çokça istifade eden eserler" olarak belirlenmesi uygun görülmüştür.

Kaynak sınırlamasının yanında konu sınırlamasına da gidilmiştir. Zira eserde altmış beş farklı mesele ele alınmaktadır. Her bir meselenin mütekaddimûn ve müteahhirûn çalışmalar içerisinde incelemeye tabi tutulmasının bir araştırmanın sınırlarını aşacağı açıktır. Bu nedenle tezin kapsamı, hadis usulünün ana konularını ihtiva edecek ve çalışmanın hedefine ulaşmasını mümkün kılacak şekilde belirlenmiştir. Dolayısıyla araştırmada, İbnü's-Salâh'ın kendisinden öncekilerin tanımlarını da kullanarak yeniden ifade ettiği, anlamını genişlettiği ve ürettiği kavramlardan kendisinden sonraki eserlerde etkileri takip edilebilenler ele alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın yukarıda genel hatları ifade edilen amacı, belirlenen kavramlar çerçevesinde mütekaddimûn ve müteahhirûn eserler arasında, karşılaştırmalı metotla çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı, çalışmanın merkezine *Muḳaddime* alınarak *Muḳaddime'*nin öncesi ve sonrasında kaleme alınmış olan eserlerin, belirlenen kavramlar etrafında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi bir metod olarak benimsenmiştir.

Istılahlar incelenirken öncelikle genel kabul görmüş tariflerin tasvirî uslupla zikredilmesine dikkat edilmiştir. Bu bağlamda, tarihî süreç içerisinde kavramın tarifi üzerindeki değişimleri görebilmek adına kronolojik bir metot takip edilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın ele alınan ıstılahla ilgili, varsa katkı, eleştiri ve yorumları zikredilerek *Muḳaddime*'nin hadis usulünün gelişimine etkisi söz konusu kavramlar çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuştur. İbnü's-Salâh'ın kavramsal katkılarının tespitinde tümevarım metodu kullanılmıştır. Ayrıca halefleri arasında İbnü's-Salâh'tan etkilenenlerle, ona katılanlar sırasıyla zikredilmeye çalışılmış ve İbnü's-Salâh'a getirilen eleştiriler ele alınmıştır.

Çalışma içerik analiz yöntemiyle hazırlandığı için genel olarak betimleyici bir uslup kullanılmıştır. Analizler yapılırken mümkün olduğunca objektif

davranılmaya çalışılmış, genel olarak dökümanter (belgeye dayalı) bir metod takip edilmiştir.

Araştırmanın Kaynakları

Bilindiği kadarıyla *Muḳaddime*'nin hadis usulünün gelişimindeki yerini tespit hedefiyle yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte farklı açılardan doğrudan ya da dolaylı olarak *Muḳaddime*'yi konu edinen bir takım araştırmalar yapılmış olduğu da bilinmektedir. Bu çerçevede yüksek lisans düzeyinde Hüseyin Kahraman, *Hadis usulü açısından el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh üzerindeki etkileri*[2] isimli çalışmasıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh'a katkılarına temas etmektedir. Yine yüksek lisans düzeyindeki çalışmasıyla Mazhar Tunç, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*[3] isimli çalışmasında betimleyici bir uslupla İbnü's-Salâh ve *Muḳaddime* hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Nagihan Yanar ve Tunahan Erdoğan ise sırasıyla *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkī ve İbn Hacer özelinde*[4] *ve İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*[5] isimli yüksek lisans tezleriyle, isimlerinden de anlaşılacağı üzere sınırlı bazı meselelere temas etmektedirler.

Doktora düzeyinde ise *La vie et l'oeuvre de İbn Al-Ṣalâḥ al-Sahrazûrî*[6] başlığı altında Mehmet Ali Sönmez tarafından Sorbonne Üniversitesi'nde 1972 yılında yapılmış bir çalışma bulunmaktadır. Ancak çalışma Fransızca olduğu için istifade etme imkânı bulunamamıştır. Ayrıca Abdülhumeyd Cafer Dağıstânî'nin 1988 yılında kaleme aldığı *İmâmü'l-Ḥafiẓ Ebû ᶜAmr İbnü'ṣ-Ṣalâḥ ve kitâbuhû ᶜUlûmu'l-ḥadîṣ eş-şehîr bi'l-muḳaddime*[7] isimli doktora çalışması bulunmaktadır.

---

[2] Hüseyin Kahraman, *Hadis Usulü Açısından el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh Üzerindeki Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995).

[3] Mazhar Tunç, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1997).

[4] Nagihan Yanar, *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkī ve İbn Hacer Özelinde* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

[5] Tunahan Erdoğan, *İbnü's - Salâh'ın hadislerin tashih ve tahsinine yönelik görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2015).

[6] Mehmet Ali Sönmez, *La vie et l'oeuvre de İbn Al-Ṣalâḥ al-Sahrazûrî* (Doctoral dissertation, Sorbonne Universite, 1972).

[7] Abdülhumeyd Cafer Dağıstânî, *İmâmü'l-Ḥafiẓ Ebû ᶜAmr İbnü'ṣ-Ṣalâḥ ve kitâbuhû ᶜUlûmu'l-ḥadîṣ eş-şehîr bi'l-muḳaddime* (Câmiᶜâtü Ümmi'l-Kurâ, 1409).

Ancak müellifin, tezimizin mihveri olan *Muḳaddime*'nin hadis usulünün gelişimindeki yeri hakkında kayda değer bilgiler sunduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Araştırmamızın ana gayesi İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'sinin hadis usulünün gelişimindeki yerini tespit etmek olduğu için tezimizin ana kaynaklarını *Muḳaddime*'ye büyük ölçüde kaynaklık eden eserlerle *Muḳaddime*'den önemli oranda istifade eden telifat oluşturmaktadır. Bu çerçevede öncelikli olarak Şafiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle'si,* Müslim'in (ö. 261/875) el-Câmiᶜus-*Saḥiḥ*'inin *Muḳaddime'si* ile Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *er-Risâle ila ehl-i Mekke'si,* Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Muḥaddisü'l-fâṣıl'ı,* Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *ᶜUlûmu'l-ḥadîs'i*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) el-*Kifâye*'si, Kādî Iyâz'ın (ö. 544/1149) *el-İlmâᶜ'sı* gibi hadis usulünün temel kaynakları olan eserler ele alınmıştır.

İbnü's-Salâh'ın bazı konularda fıkıh usulünden istifade etmesi sebebiyle Begavî'nin (ö. 516/1122) *et-Tehẕîb fî fiḳhi'l-İmâm eş-Şâfiᶜî* adlı eseri ile mezkûr konuları mukayese bağlamında es-Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *Usûl* adlı eseri kullanılmıştır. Bununla birlikte şâz hadis, mürsel hadis, cerh-taᶜdille ilgili bazı konularda mukayese yapabilmek için Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *er-Red ᶜale's-Siyeri'l-Evzâᶜî*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Ḥucce ᶜalâ ehli'l-Medîne*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* adlı eserleri de çalışmanın kaynakları arasına dahil edilmiştir.

Ayrıca İbnü's-Salâh'ın temel kaynaklarından olmaları hasebiyle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Medḫal ile's-ṣahîḥ*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmiᶜ li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiᶜ* gibi eserleriyle bazı hususlarda önemli istifadeler sunmaları açısından İbn Abdilberr'in *Câmiᶜu beyâni'l-ᶜilm ve faḍlihî ve mâ yenbaġî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*, Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'nin *Kitâbü'l-İrşâd fî maᶜrifeti ᶜulemâ'i'l-ḥadîṯ*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiᶜü'l-uṣûl li eḥâdîṯi'r-resûl Muḳaddime'*si, İbnü'l-Kattân'ın (ö. 628/1231) *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm* gibi eserlerinden istifade edilmiştir.

İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'sinin hadis usulünün gelişimindeki yerini tespit bağlamında ondan etkilenen sonraki dönem eserleri de çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın usulünü genel olarak takip

eden Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-maᶜrifeti süneni beşîri'n-neẕîr fî uṣûli'l-ḥadîṯ* ve *İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāᵓiḳ ilâ maᶜrifeti süneni ḫayri'l-ḫalâᵓiḳ,* İbn Dakīkulᶜîd'in (ö. 702/1302) *el-İḳtirâḥ fî beyâni'l-ıṣṭılâḥ,* İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣar ᶜulûmi'l-ḥadîṯi'n-nebevî,* Tîbî'nin (ö. 743/1343) *el-Ḫulâṣa fî maᶜrifeti'l-ḥadîṯ,* İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bâᶜiṯü'l-ḥaṯîṯ şerḥu İḫtiṣâri ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ,* Ebnâsî'nin (ö. 802/1399) *eş-Şeẕe'l-feyyâh min ᶜUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ,*İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) *el-Muḳniᶜ fî ᶜilmi'l-ḥadîṯ,* Bulkīnî'nin (ö. 805/1403) *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ fî taḍmîni Kitâbi İbni's-Ṣalâh,* Irâkī'nin (ö. 806/1404) *et-Taḳyîd ve'l-îḍâḥ şerḥu muḳaddimeti İbni's-Ṣalâḥ,* Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fetḥu'l-muġîs bi şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîṯ li'l-ᶜIrâḳî,* Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî,* adlı eserleri zikredilebilir.

Diğer taraftan *Muḳaddime*'ye özel olarak eleştiri yöneltme ve ona yöneltilen eleştirileri değerlendirme noktasında Moğoltay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *Işlâḥu İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *en-Nüket ᶜala Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ,* İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *en-Nüket ᶜalâ Kitâbi İbni's-Ṣalâḥ* adlı eserleri, tezde yararlanılan literatür arasındadır. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'sinin muhtasarı olmakla birlikte yeni bir tertip ve bazı yeni ıstılahlar üretme bağlamında hadis usulünün gelişimine önemli ölçüde katkı sağlayan İbn Hacer'in *Nuḫbetü'l-fiker ve* bu eserin şerhi *Nüzhetü'n-naẓar fî tavḍîhi Nuḫbeti'l-fiker'i* gibi diğer bazı şerhlerden de istifade edilmiştir.

Istılahların sözlük anlamlarının tespiti noktasında İbn Manzûr'un *Lisânü'l-ᶜArab* ve İbn Fâris'in *Meḳâyîsü'l-luġa* adlı eserleri, hadis ıstılahlarının günümüz kullanımlarının tespiti hususunda ise Nureddin Itr'ın Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye, Mücteba Uğur ve Talat Koçyiğit'in *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Abdullah Aydınlı'nın *Hadis Istılahları Sözlüğü* gibi bazı çalışmalar, araştırmanın tâlî kaynakları arasında bulunmaktadır.

Ayrıca *Muḳaddime*'nin son dönem çalışmalarına etkilerinin takip edilebilmesi bağlamında Nureddin ᶜItr'ın *Menhecü'n-Naḳd,* Mahmud Tahhân'ın *Teysîru muṣṭalâḥi'l-ḥadîṯ*, Ahmed Naim'in *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* eserleri incelenmiştir. Bunların yanında hadis

usulünün bazı konularını özel olarak inceleyen bazı doktora, yüksek lisans, kitap ve makale çalışmalarından da istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE TASHİH ve TAZᶜÎF

İbnü's-Salâh'ın kendisinden önceki müelliflerin aksine eserine sahih kavramıyla başlaması bu kavramın hadis usulünün en önemli kavramlarından birisi olduğunu kabul etmesinden ileri geldiği açıktır. Zira sahih kavramına ve sahih kavramını oluşturan diğer konulara geniş yer ayırması da buna delil olarak zikredilebilir. Biz de İbnü's-Salâh'ın sahih kavramını eserinde ayrıntılı olarak ele almasından hareketle söz konusu kavramı incelerken konuyu detaylı bir şekilde incelemenin daha doğru olacağını düşündük. Bu bağlamda sahih hadisin tanımındaki sıralamayı gözeterek sırasıyla muttasıl, müsned, şâz, muallel, adalet ve zabt kavramlarını ele alarak sahih bölümünü tamamladık.

I. SAHİH HADİS

Arapça'da sağlam, sağlıklı gibi anlamlara gelen[8] sahih kavramı İbnü's-Salâh sonrası hadis ehlinin genel kabulünce "adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve illetli olmayan" hadisler için kullanılan bir terimdir.[9] Diğer taraftan sahih kavramının tarih içerisinde yerini araştırdığımızda İmam Şâfiî'ye kadar ıstılahî bir kullanımdan bahsedilmediği görülmektedir. Hadis usulü ehlinin çoğunluğunun kabul ettiği sahih kavramının temelini teşkil eden unsurların Şâfiî'ye dayandığını, bu bağlamda genel kabul gören sahih tarifinin banisi İbnü's-Salâh'ın ıstılahı tanımlarken Şâfiî'den önemli oranda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hadis usulü eserlerini telif eden ilim adamlarının büyük çoğunluğunun Şâfiî olması zaten genel bir etkilenmenin bulunduğunu göstermektedir. Hanefî ve Mâlikîlerin özelde sahih ve genelde diğer usul

---

[8] Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-ᶜArab* (Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993), 2: 507.

[9] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Nûruddin ᶜItr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 11-12; Nûreddin ᶜItr, *Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428/2007), 437; Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 341; Talât Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, t.y.), 413; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 266.

kavramlarıyla ilgili farklı bakış açıları bulunmaktadır. Ancak çalışmamızda İbnü's-Salâh'ın merkeze alınması sebebiyle söz konusu bakış açılarına yer verilmeyecektir.

A. Muttasıl

Hadisn senedindeki râviler arasında bir kopukluğun bulunmaması anlamına gelen senedde ittisal,[10] hadis ilimlerinin oluşumunun ilk dönemlerinden itibaren âlimlerin hadisin makbul sayılabilmesi için dikkat ettikleri konulardan biridir. Bu şekilde aktarılan hadisler ağırlıklı olarak muttasıl kavramıyla; yer yer de mevsûl[11] ve mûsal[12] gibi ıstılahlarla ifade edilmiştir. Katâde b. Diâme (ö. 117/735)'nin, hadisin ancak sâlih bir kişinin yine sâlih birinden rivayet etmesi durumunda alınabileceğini belirtmesi[13] aynı zamanda senedin muttasıl olmasının önemine işaret eden örneklerden biridir.[14]

İbnü's-Salâh'ın kavramla ilgili katkısı ve konumunun tespiti için ilk dönemlerde muttasıl kavramının ne zaman ve ne şekilde ele alındığını ortaya koymakta fayda vardır. Bu çerçevede inceleme yapıldığında muttasıl kavramını ilk defa kullananlar arasında Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) yer aldığı görülmektedir.[15] Diğer taraftan muttasıl ıstılahına ilk kez yer verilen eserler

---

[10] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 143.

[11] Ebû Abdillâh Muhammed Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 371.

[12] Ebû Bekr Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî maʿrifeti uṣûli ʿilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî (Semennûd: Mektebetü İbn ʿAbbâs, 1423/2002), 1: 93.

[13] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 94.

[14] Abdullah Aydınlı, "Muttasıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006). Abdullah Aydınlı Ebû Yûsuf'un *er-Red ala siyeri'l-Evzaî* kitabında bir tartışma konusu üzerinde karşı taraftan delil isteme sadedinde (فَهَلْ عِنْدَهُ اَثَرٌ مُسْنَدٌ عَنِ الثِّقَاتِ اَنَّ رَسُولَ اللهِ –) şeklinde kullandığı bir ifadeden yola çıkarak "Abdullah b. Mübârek, Ebû Yûsuf ve Humeydî başta olmak üzere birçok âlim hadisin kabul edilebilir olması için senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemişlerdir" şeklinde bir hüküm vermektedir. Ancak bunun aksi nitelikte bir tespit Mehmet Özşenel tarafından dile getirilmiştir. "Ebû Yûsuf, senedli hadis naklinin önemini vurgulamakla birlikte eserlerinde naklettiği her hadis muttasıl değildir. Ebû Yûsuf'un senedli hadis naklinden kasdı kaynağının belli olmasıdır. Bu yüzden naklettiği hadislerde sened bulunmakla birlikte ittisal özelliği her zaman bulunmayabilmektedir" (Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011), 99.) Ayrıca gerek Hanefî âlimlerin senedde ittisal konusundaki tutumu gerekse ilk dönemlerde bu kavramların sınırlarının net olmayışı bizi Abdullah Aydınlı'nın Ebû Yûsuf'la ilgili görüşüne katılma hususunda çekimser kılmaktadır.

[15] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 450 (طَلَبُ الْإِسْنَادِ الْمُتَّصِلِ مِنَ الدِّينِ) "Muttasıl isnad aramak dindendir."

arasında Şafi'nin *er-Risâle'sin*[16] bulunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca o, haber-i vahidin kabulü noktasında ileri sürdüğü şartlar içerisinde muttasıl anlamına gelen "mevsûl" ıstılahını da kullanarak senedin kopuk olmaması gerektiği hususunu iki farklı terimle izah etmektedir.[17] Şâfiî'den önemli oranda istifade eden İbnü's-Salâh'ın muttasıl kavramını anlamlandırırken de ondan faydalandığını söylemek mümkündür.

Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî ise Şâfiî'nin mezkûr şartlarını kitaplarında aynen aktararak bu konuda Şâfiî ile aynı kanaatte olduklarını izhar etmişlerdir.[18] Hâkim en-Nîsâbûrî, eserinin çeşitli yerlerinde muttasıl ıstılahına değinmesine rağmen[19] muttasıl hakkında özel olarak tanım ve benzeri izahlar yapmaması kanımızca konuyu "marifetu'l-mesanid mine'l-ehadis" adlı başlık altında nispeten işlemesinden kaynaklanmaktadır.[20] Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Şâfiî'den aktarımda bulunmadan önce "amel edilmesi vacip olan muttasıl haberin bilinmesi" şeklinde bir başlık açmaktadır. Söz konusu başlıkta Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872)'den naklen "Mûsal (muttasıl) olmayan ve kendisinde meçhul, mecruh râvi bulunmayan rivayetlerin dışındakilerle ihticâc caiz olmaz." sözünü aktarmaktadır. Bir sonraki bab başlığının hemen ardından ise "ittisal" teriminin tarifini[21] "isnadın muttasıl olması, râvilerinden her birinin semâ ettiğini beyan etmeyip anᶜane ile yetinse de kendisinden bir üstteki râviden sonuna varana kadar (münteha) işitmesidir" şeklinde yapmaktadır.[22] Abdullah b. Mübârek'in "Muttasıl isnad aramak dindendir."[23] ve Humeydî'nin (ö. 219/834) "Eğer birisi

---

[16] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 431 (وكل حديث كتبته منقطعاً، فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عن من رُوِي عنه بنقل عامةٍ من أهل العلم يعرفونه عن عامةٍ، ولكني كرهت وَضع حديثٍ لا أتقنه حفظاً) cümlesinde "muttasıl" ifadesini kullanmaktadır.

[17] Şafiî başka bir eserinde de mevsûl, muttasıl lafızlarını aynı anlamda kullanarak bu kavramlardan birini diğerine tercih etmediğini göstermektedir. Örneklere için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed Şâfiî, *el-Üm*, nşr. Mahmûd Matracî (Beyrut: Darü'l-Maᶜrife, 1393/1973), 2: 93, 4: 141, 6: 103, 7: 268.

[18] Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâᶜî*, nşr. Muhammed ᶜAccâc el-Hatîb (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984), 404 Râmhürmüzî bu meseleyi (القول فيمن يستحق الاخذ عنه) babında ele almaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 102.

[19] Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrifetü ᶜulûmi'l-ḥadîṣ*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1397/1977), 25, 34, 37, 38, 114.

[20] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 17.

[21] (وَاتِّصَالُ الْإِسْنَادِ فِيهِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ رُوَاتِهِ سَمِعَهُ مِمَّنْ فَوْقَهُ , حَتَّى يَنْتَهِيَ ذَلِكَ إِلَى آخِرِهِ , وَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ فِيهِ السَّمَاعُ بَلِ اقْتَصَرَ عَلَى الْعَنْعَنَةِ

[22] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96; ᶜItr, *Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṣiyye*, 647.

[23] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 450.

‘Resûlullah’tan (sa) sabit olan ve kendisiyle ihticâc etmemiz lazım gelen hadis nedir?’ derse, derim ki Resûlullah’tan (sa) sabit olan hadis muttasıl olan, münkatıᶜ olmayan hadistir”[24] ifadelerine de yer veren Hatîb el-Bağdâdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla, muttasıl konusunu bu kadar etraflıca ele alan ilk âlimlerden biri olmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Hatîb el-Bağdâdî’nin muttasıl ıstılahıyla ilgili aktarımlarını yaparken konuyu tek bir başlık altında toplamaması ve meselelerin kitabın farklı yerlerinde dağınık halde bulunması kendisinden istifadeyi zorlaştırmaktadır. Istılahların tarifleri ve örnekleri hususunda kendisinden önemli oranda istifade eden İbnü’s-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî’nin eserinde dağınık şelilde zikrettiği konuları derli toplu başlıklar altında ele almaktadır. Bu çerçevede o, Hatîb el-Bağdâdî’nin zikrettiği değerli bilgiler de dahil olmak üzere, hadis usulü bilgilerinin sonraki nesillere aktarımına önemli oranda katkı sunmayı başarabilmiştir.

İbnü’s-Salâh’ın kaynakları içerisinde yer alan ve hadis usulüne dair Mağrib’te yazılan ilk eserlerden birinin sahibi olan Kādî İyâz (ö. 544/1149) muttasıl konusunu özel olarak ele almamaktadır. Zira eserinin ana temasının hadis tahammül yolları olması onun muttasıl konusunu eserinde işlememesi sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte Kādî İyâz, eserinin mukaddimesinde “müsnedi mürselden, mevkufu mevsûlden ayırt etmek” şeklinde bir ifadeyle muttasıl ıstılahına değinmektedir.[25]

İbnü’s-Salâh ise muttasıl terimini kitabının ilk bablarında ele almaktadır. Ana başlıkta “muttasıl” ifadesini kullanarak “Buna aynı zamanda ‘mevsûl’ denir.” şeklinde bir açıklama ile ıstılahın farklı bir isimlendirmesine değinmektedir. Muttasıl senedin merfû ve mevkuf rivayetlerde olabileceğini söylemekte hatta

[24] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 103.

[25] Ebü’l-Fazl el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâᶜ ilâ maᶜrifeti uṣûli’r-rivâye ve taḳyîdi’s-semâᶜ*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, (Tunus: el-Mektebetü’l-ᶜAtîka, 1390/1970), 4 (وَمَيْزِ مُسْنَدِهِ مِنْ مُرْسَلِهِ وَمَوْقُوفِهِ مِنْ مَوْصُولِهِ) Kâdî İyâz’ın ifadelerinden müsnedi muttasıl, mevsûlu ise merfû manasında kullandığı anlaşılmaktadır. Şunu belirmek gerekir ki müsnedin muttasıl anlamında kullanımına Hatîb el-Bağdâdî eserinde temas etmiştir. Lakin araştırmalarımız neticesinde mevsûlun merfû anlamında kullanımı Kâdî İyâz’ın söz konusu ifadesinin dışında bir eserde gözlemlenmemiştir.

konunun sonunda "*el-Muvaṭṭaʾ*"da yer aldığını belirttiği merfû[26] ve mevkuf[27] muttasıla dair birer örnek vererek konunun anlaşılmasını hedeflemektedir.[28]

İbnü's-Salâh'ın yapmış olduğu muttasıl tanımının[29] Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımıyla neredeyse birebir örtüşmesi, İbnü's-Salâh'ın yer yer kendinden önceki ilim adamlarının tespitlerine aynen katıldığını göstermektedir. Şu kadar var ki İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımında yer alan "semâ ettiğini beyan etmeyip anᶜane ile yetinse de" kısmını tanımdan çıkararak Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımı üzerinde tasarrufta bulunmuştur.[30] Söz konusu kısmı "muᶜdal" babının alt başlığı altında anᶜane konusunu ayrıca ele aldığı için kullanma ihtiyacı duymadığı söylenebilir. Ancak İbnü's-Salâh'ın anᶜane konusundaki ifadelerinden muttasıl tanımı içerisinde anᶜane meselesini zikretmeyi gerekli görmediği ve tanımını bu minvalde şekillendirdiği görülmektedir. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın, konuya dair en geniş açıklamayı yapan Hatîb el-Bağdâdî'nin aksine sade bir dil kullanması ve konuyu bir bütün olarak ele aldığı görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın eserinin önemli bir bölümünde müşahede edilen bu yapı, hadis ilimleri konusunda sayısız eser telif etmesine rağmen Hatîb el-Bağdâdî yerine İbnü's-Salâh'ın müteahhirûn dönemde âlimlerin üzerinde etkisinin sebeplerinden biri olarak kabul edilebilir.

İbnü's-Salâh sonrası dönemde mevcut tanım üzerinde büyük oranda müttefik kalınması onun bu konudaki kanaatinin uygun görüldüğünü ortaya koymaktadır.[31] Yalnızca İbn Cemâa icâzetle rivayeti caiz görenler veya icâzetle

---

[26] Ebû Abdillâh el-Asbahî Mâlik b. Enes, *Muvattâ* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1997), "Hac", 196.

[27] *Mâlik*, "Hac", 67.

[28] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 44.

[29] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 44.

[30] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 61.

[31] Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâᶜiṣü'l-ḥaṣîṣ şerḥu İḫtiṣâri ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'l-Meᶜârif, 1417/1996), 1: 145; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-Irâkī, *et-Taḳyîd ve'l-îḍâḥ şerḥu muḳaddimeti İbni's-Ṣalâḥ*, nşr. Abdulhumeyd Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-ᶜAsriyye, 1432/2011), 57; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar fî tavḍîhi Nuḫbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Murâbî (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1434/2013), 114; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs bi şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîṣ li'l-ᶜIrâḳî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1430/2009), 1: 120; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*, nşr. Bediᶜ Seyyid el-Lihâm, (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005), 1: 196.

almak ifadesini bu tanıma eklemektedir.[32] Süyûtî de İbn Cemâa'nın söz konusu ifadelerini herhangi bir yorum yapmaksızın naklederek bu konuda ona katıldığını göstermektedir.[33]

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın muttasıl konusunu müsnedin ardından işlemesini tertip açısından uygun bulmadığını ifade etmektedir.[34] İbn Hacer'in *Nuḫbetü'l-fiker*'deki sisteminin *Muḳaddime*'deki sistemle kıyaslandığında daha kâmil olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Hacer sonrası hadis usulü konuları önemli oranda onun sistematiği esas alınarak işlenmiştir. Bütün bunlar göz önüne alındığında İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a yaptığı eleştide haklılık payı bulunmaktadır.

Mezkûr bilgiler ışığında İbnü's-Salâh'ın mütekaddim dönemdeki ıstılah tanımlarını derli toplu bir kalıba döktüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca onun, tanımları sade ve anlaşılır bir forma kavuşturduğu görülmektedir. İşte bu toparlayıcılık ve sadelik sonraki dönemde ondan etkilenilmesini sağlamıştır. Zira tariflerin efrâdını câmi ve ağyârını mâni olması ve tanımlarda sadelik ilimde hedeflenen bir tavırdır. İbnü's-Salâh'ın hadis usulüne yeni ıstılahlar kazandırma konusunda İbn Hacer kadar büyük bir rolü olmamasına rağmen sonraki döneme etkisini bu çerçevede anlamlandırmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

B. Müsned

Sözlükte "dayanmak, yaslanmak" anlamındaki "سند" kökünün ifᶜâl kalıbından türeyen müsned kelimesi "isnad edilmiş, söyleyene dayandırılmış söz" demektir.[35] Bugün genel kabul gören ıstılahî anlamına göre "Senedi muttasıl olarak Resûlullah'a (sa) izafe edilen haberlerdir."[36] Ancak ilk dönemlere baktığımızda bu kavramın ifade ettiği mana üzerinde çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir.

---

[32] (الْمُتَّصِل وَيُسمى الْمَوْصُول وَهُوَ مَا اتَّصل سَنَده بِسَمَاع كل راو لَهُ مِمَّن فَوْقه إِلَى منتهاه وَمن يرى الرِّوَايَة بِالْإِجَازَةِ يزِيد أَو إِجَازَة) Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣar ᶜulûmi'l-ḥadîṯi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 40.

[33] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 196.

[34] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-ᶜAskalânî, *en-Nüket ᶜalâ Kitâbi İbni's-Ṣalâḥ*, nşr. Rebîᶜ b. Hâdî ᶜUmeyr, (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417/1996), 1: 81.

[35] İbn Manzûr, *Lisân*, 3: 220; İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

[36] es-Semᶜanî Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar ilâ uṣûli'l-eṯer*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbûᶜati'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1: 174; Abdülḥak b. Seyfeddin ed-

Ebû Yûsuf, Şâfiî, Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd'da müsned ifadesinin bir tarifi olmamakla birlikte, onların bazı ifadelerinden yola çıkarak müsnedi çeşitli anlamlarda kullandıklarını söylememiz mümkündür. Ebû Yûsuf'a bakıldığında, müsned ıstılahını "fıkhıyla tanınan güvenilir râvilere izafe edilenler" anlamında kullanması ve fıkhî bir meseleyle ilgili Evzaî'nin elinde sikalara dayandırılan (müsned) bir eser (rivayet) olup olmadığını sorgulamasından hareketle onun müsnedi sözlük anlamıyla kullandığını söylemek mümkündür.[37] Şâfiî mürsel hadis konusunda muhatabına mürseli neden kabul etmediğinin izahını yaparken "Sen mürsel hadisi reddetme konusunda delil istiyorsun hâlbuki kendin de onu reddetmektesin ve bize göre kabul edilmesi gereken müsned hadisi reddetmeye kalkıyorsun."[38] demektedir. Buhârî'nin eserinin adının *el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥu'l-müsnedü'l-muḫtaṣar…* olması ve ayrıca söz konusu eserde Buhârî'nin çoğunlukla merfû muttasıl rivayetlere yer vermesi onun müsned ıstılahının bugünkü manada kullanımına esas olabileceğini düşündürmektedir. Bu çerçevede Hâkim en-Nîsâbûrî'ye gelene kadar müsned teriminin bugün bilinen anlamda bir tanımından bahsedilmediği görülmekle birlikte Buhârî'yle ilgili zikredilen bilgilerden hareketle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımına Buhârî'nin ışık tuttuğunu söylemek mümkündür. Zira Buharî'nin her ne kadar tarifini yapmasa da müsned kavramını bugün genel kabul gören haliyle "merfû muttasıl" anlamında kullandığı görülmektedir..[39] Ancak bütün bunlarla birlikte, eserine "…*müsned…*" ismi vermesine rağmen, eserde merfû muttasıl rivayetler dışındaki rivayetlere de yer vermesi,[40] Buhârî'nin zihninde de

Dihlevî, *Muḳaddime fî uṣûli'l-ḥadîṯ*, nşr. Süleyman Hüseynî en-Nedvî (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986), 52; Nûreddin ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd fî ᶜulûmi'l-ḥadîṯ* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 349.

[37] Yaᶜkūb b. İbrâhîm el-Kûfî Ebû Yûsuf, *er-Red ᶜale's-Siyeri'l-Evzâᶜî*, nşr. Ebü'l-Vefa Afgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, ts.), 16, 22.

[38] Şafiî ayrıca İbn Şihâb'tan gelen bir rivayet üzerinden Hanefîlere itiraz kabilinden açıklamalarda bulunmaktadır. Bu çerçevede mürsel olduğu ifade ettiği rivayetin tahlili neticesinde İbn Şihâb gibi güvenilir bir muhaddisin bile, kendisinden küçük olduğu veya başka bir gerekçeyle, hocasını gizlemesinin vaki' olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla müsnedden bahsederken Şafiî'nin özellikle muttasıla vurgu yaptığı söylenebilir. Öte yandan eserde zikredilen "Hz. Peygamber'den (sa) muttasıl olarak gelen sabit bir sünnet" ifadesinden yola çıkılarak Şafiî'nin merfû muttasıl anlamını göz önünde bulundurduğu düşünülebilir. eş-Şafiî, *er-Risâle*, 469-470.

[39] Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *Saḥîḥu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Hac", 34; Ebû Abdillah Muhammed el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dairetü Maârif'il-Osmaniyye, t.y.), 8: 452.

[40] *Buhârî*, "İman", 7, 25; "Teyemmüm", 2.

müsned teriminin bugün anladığımız manada yerleşmemiş olduğunun göstergelerindendir.

Ebû Dâvûd ise müsned konusuna *er-Risâle ilâ Ehli Mekke* adlı eserinde mürsel ve onunla ihticâc edilmesi babında temas etmektedir. Geçmişte Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi âlimlerin mürsel ile ihticâc ettiklerini ancak Şâfiî'nin mürsel hakkında olumsuz görüş bildirdiği, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve diğerlerinin ise onu takip ettiklerini zikretmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd müsned bir rivayet bulunmazsa mürsel ile amel edilebileceğini ve mürsel rivayetlerin kuvvet olarak muttasıl kadar güçlü olamayacağını söylemektedir.[41] Ebû Dâvûd'un mezkûr ifadelerinden onun müsnedi muttasıl, mürseli ise münkatı[c] anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Râmhürmüzî'ye bakıldığında "müsned" ifadesini Aziz b. Simâk el-Kirmânî'nin "Fasih lafızlarla kaydedilmiş müsned bir hadisin rivayetinden başka bir şeyden lezzet almam." sözü çerçevesinde kullandığı görülmektedir.[42] Söz konusu ifadelerden müsnedin muttasıl merfû anlamında kullanılmış olabileceğine dair bir emare bulunmamaktadır. Mevcut veriler ışığında bugün anladığımız manada müsned ıstılahının Râmhürmüzî'de de netleşmediği hatta "sahibine izafe edilen söz" anlamında sözlük manasınca bir tanımın sürdürüldüğü görülmektedir.

Dârekutnî'ye (ö. 385/995) bakıldığında müsned ile ilgili olarak sadece öğrencisi Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, adalet ve zabt durumunu sorduğu bir şahıs hakkında "O kişi kavî değildir. Başkalarının mevkuf olarak naklettiği hadisleri müsned olarak aktarıyor" şeklinde bir cevabı bulunmaktadır.[43] Hadis usulü ıstılahları ortaya konulurken mevkufun mukabilinde merfû kavramının kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle Dârekutnî'nin müsnedle merfûyu müsâvî gördüğünü söylemek mümkündür.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin müsned tarifi şöyledir: "Hadiste müsned, muhaddisin işitmesi muhtemel olan hocasından ve aynı şekilde hocasının da kendi hocasından meşhur sahâbîye oradan da Resûlullah'a (sa) isnadı ulaştırarak hadisi

---

[41] Süleymân b. el- Eş[c]as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenihî*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997), 25-26.

[42] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 547.

[43] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî*, nşr. Muvaffik b. Abdillah b. Abdi'l-Kâdir (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1984), 215.

rivayet etmesidir."[44] Bu tarifinden hareketle onun müsnede "merfû muttasıl isnad" anlamı yüklediğini söylemek mümkündür. Müsned olmayan rivayetlerin ihticâcıyla ilgili ihtilaflardan ötürü bu konunun çok önemli olduğunu vurgulayan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin mezkûr tarifinin hadis usulünde kullanılan genel tanıma çok yakın olduğu görülmektedir. Bu durum bize müsned ıstılahı hususunda Hâkim en-Nîsâbûrî'nin müteahhir hadis âlimlerine kaynaklık teşkil ettiğini göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından Hatîb el-Bağdâdî ise müsnedin hadisi aktaran râviyle hadisin kendisine izafe edildiği kişi arasındaki muttasıllığı ifade ettiği ve bu vasfın çoğunlukla Hz. Peygamber'e (sa) izafe edilen rivayetlerde bulunduğu şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.[45] Söz konusu ifadelerinden yola çıkarak Hatîb el-Bağdâdî'nin müsned ile merfûyu müsâvî kabul ettiği söylenebilir.

Hâkim en-Nîsâbûrî ile Hatîb el-Bağdâdî'nin müsned tariflerinde farklılık bulunsa da Hatîb el-Bağdâdî'nin müsned rivayetlerin çoğunlukla Hz. Peygamber'e (sa) izafe edilenler olduğunu söylemesi sonuç itibariyle onun da Hâkim en-Nîsâbûrî çizgisinde hareket ettiğini göstermektedir.

---

[44] وَالْمُسْنَدُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَهُ الْمُحَدِّثُ عَنْ شَيْخٍ يَظْهَرُ سَمَاعُهُ مِنْهُ لِسِنٍّ يَحْتَمِلُهُ، وَكَذَلِكَ سَمَاعُ شَيْخِهِ مِنْ شَيْخِهِ إِلَى أَنْ يَصِلَ الْإِسْنَادُ إِلَى صَحَابِيٍّ مَشْهُورٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 17; İbn Hacer ise Hâkim'in tanımındaki ittisalin zahiren olduğunu iddia etmektedir. Zira O, tarifte geçen "عَنْ شَيْخٍ يَظْهَرُ سَمَاعُهُ" ifadesinden yola çıkarak Hâkim'in hakiki bir ittisali değil zahiri ittisali şart koştuğunu söylemektedir. Kendisi de hadis imamlarının sözlerinden ve uygulamalarından yola çıkarak müsnedin Hz. Peygamber'e (sa) zahiri ittisal ile dayandırılan hadis olduğunu zikretmektedir. İbn Hacer'i söz konusu görüşe iten sebep "müsned" türü eserlerde muttasıl haberlerin yanında münkatı' haberlerin de bulunmasıdır. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-ᶜAskalânî, *en-Nüket ᶜalâ Kitâbi İbni's-Ṣalâḥ*, nşr. Rebîᶜ b. Hâdî ᶜUmeyr, (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417/1996), 1: 507-508; İbn Hacer'in görüşü sahaya inildiğinde vakıaya uygun bir bakış açısı izlenimi vermektedir. Ancak müsned türü eserlerin sahih hadisin şartları bağlamında kullanılan müsned (merfû muttasıl) kavramının oluşum safhasından önce yazılmış olması buna paralel olarak bu tür eserlerin karakteristik yapısı, söz konusu âlimlerin müsned kavramını müteahhir dönemde kullanılan anlamıyla kullanmadıklarını göstermektedir. Bu durum bize Hâkim'in bahsettiği ittisalin zahiri değil hakiki ittisal olması gerektiğine işaret etmektedir. Hâkim *Kitâbü'l-İklîl*'inde ilk dönemlerde müsned eserlerde sahih sakim ayrımının olmadığının delillerini zikretmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl* (İskenderiye: Dârü'd-Daᶜve, 1403/1983), 31-32; Diğer taraftan İbn Hacer görüşünü desteklemek adına Hâkim'in öğrencisi Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) – İbn Cüreyc– Atâ (ö. 114/732) tarikiyle Resûlullah'a (sa) dayanan bir rivayet hakkında "هذا حديث غير مسند" "bu müsned bir hadis değildir" ifadesini delil olarak kullanmaktadır. İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 509. Oysaki Beyhâkî'nin sözünü incelediğimizde onun, iddiayı desteklemekten ziyade nakzettiği görülmektedir. Zira o, zahiren muttasıl görünen mezkûr rivayeti "bu hadis müsned değildir" şeklinde tenkit etmiştir. Buradan hareketle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin öğrencisi Beyhâkî'nin müsned hakkında hakiki bir ittisali şart koştuğunu, dolayısıyla Hâkim'in de böyle bir ittisali aradığını söylememiz mümkündür. Detaylı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 163-166.

[45] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96.

İbnü's-Salâh'ın bazı konularda kendisinden istifade ettiği İbn Abdilberr ise müsned hakkında Dârekutnî'de silueti beliren müsnedin merfûyla eşdeğer manaya tekabül ettiğini tespit edilebildiği kadarıyla açıkça ortaya koyan ilk kişidir. Zira o, bugün kullandığımız anlamda müsned ve mürsel rivayet zincirlerini nakledip mürsel rivayet üzerinden "Bu ve benzer rivayetler müsneddir. Çünkü o, Nebi'ye (sa) isnad edilmiş ve ona refᶜ edilmiştir. Bununla birlikte münkatıᶜ rivayettir çünkü falan kişiler falandan hadis işitmemiştir." diyerek müsned teriminin muttasıl veya münkatıᶜ olsun merfû anlamı taşıdığını belirtmektedir.[46]

İbnü's-Salâh ise müsned ıstılahını incelerken öncelikle mütekaddim ulemanın görüşlerine yer vererek konuya başlamaktadır. O, *Muḳaddime*'deki galip metodunun aksine müsned maddesinde zikredilen bütün tariflere yer verdikten sonra "Bunlar zikredilen üç farklı görüştür. En iyisini Allah bilir." Diyerek herhangi bir tercihte bulunmaksızın konuyu noktalamaktadır. [47] Bundan ötürü İbnü's-Salâh, eserinin bazı bölümlerinde, müsnedin muttasıl ile[48] yine müsnedin merfû ile[49] müsâvî olduğunu, ayrıca müsnedin merfû muttasıl[50] anlamına geldiğini gösterir farklı kullanımlara yer vermiştir. Tam bu noktada İbnü's-Salâh gibi hadis usulü gelişim seyrinde müstesna yeri bulunan bir âliminin, mezkûr tariflerden birini tercihte bulunmaması ve konuyu muğlak bırakması eleştirilebilir bir durum arzetmektedir. Ancak kitabın hem öğrenciler için ders notları niteliği taşıması hem de yukarıda ifade edildiği gibi ilk dönem âlimlerinin izahları hesaba katıldığında İbnü's-Salâh'ın tutumunu çok garip karşılamamak gerekmektedir.

Nevevî, İbn Cemâa', İbn Kesîr, İbnü'l-Mülakkın ve Irâkī'ye bakıldığında müsned konusunda İbnü's-Salâh'ı takip ederek üç tarifi verdikten sonra tercihte

[46] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaᵓ mine'l-meᶜânî*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-ᶜUlvî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1992), 1: 22-23.

[47] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 42-43.

[48] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 50.

[49] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 11.

[50] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 45.

bulunmamaktadırlar.[51] Tîbî ise sadece Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin tariflerini aktarmakta ancak İbn Abdilberr'in tarifine yer vermemektedir.[52]

İbn Dakīkulᶜîd ve Zehebî (ö. 748/1348) ise Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımına yer verdikten sonra "Müsned senedinde kopukluk da olsa kendisinde Resûlullah'ın (sa) zikredildiği her metindir." [53] demektedirler. Onların müsned konusunda Hatîb el-Bağdâdî'in tanımına ayrıca yer vermedikleri görülmektedir. Bunun sebebinin Hatîb el-Bağdâdî'nin "Muttasıl isnadla gelen ve genelde Hz. Peygamber'e (sa) izafe edilen rivayetlerdir." şeklindeki tarifinin son tahlilde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımıyla örtüşmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İbn Hacer'e bakıldığında o, müsned ıstılahını "Sahâbînin zahir ittisal ile aktardığı merfû rivayetleridir." şeklinde tanımlamaktadır.[54] Ardından tarifini mantık terimlerini de kullanarak izah etmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in hadis usulünde mantık ilminden istifade ettiği söylenebilir.[55] Diğer taraftan tarifinin Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımıyla muvafık olduğunu belirtmesi onu referans aldığını göstermektedir.[56]

İbn Hacer, müsned terimi bağlamında İbnü's-Salâh'ın tertibinin bozuk oluşu konusuna yer vermektedir. Zira İbn Hacer'e göre, İbnü's-Salâh'ın hem isnad hem de metinle ilgili bir kavram olan müsned ıstılahını zikrettikten sonra sadece isnadı ilgilendiren bir terim olan muttasıl ıstılahından bahsetmesi ciddi bir düzen sorunudur.[57]

---

[51] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-maᶜrifeti süneni beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, nşr. Muhammed Osman Haşt, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ᶜArabî, 1405/1985), 32; Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣar ᶜulûmi'l-ḥadîṯi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 39; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 144; Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ fî ᶜilmi'l-ḥadîṯ*, nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyᶜ (Suud: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413/1992), 1: 109-110; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 56.

[52] Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn et-Tîbî, *el-Ḫulâṣa fî maᶜrifeti'l-ḥadîṯ*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî (Kahire: el-Mektebü'l-İslâmîyye li'n-Neşr ve't-Tevzîᶜ, 1430/2009), 50.

[53] Ebü'I-Feth Takıyyüddin Muhammed İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ fî beyâni'l-ıṣṭılâḥ*, nşr. Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî (Ürdün: Dârü'l-ᶜUlûm, 1428/2007), 267; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Mûḳıḍa fî ᶜilmi muṣṭalaḥi-hadîṯ*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbûᶜati'l-İslâmiyye, 1405/1985), 42.

[54] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 240.

[55] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 240.

[56] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 241.

[57] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 81.

Hanefî hadis âlimlerinden Tehânevî (ö. 1394/1974) ise eserinde mezkûr ıstılahla ilgili farklı görüşlerden bahsettikten sonra Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımlarına yer vermektedir. Diğer taraftan Hâkim en-Nîsâbûrî'ye ait olan, müsnedin merfû muttasıl anlamında kullanıldığına dair tarifi tercih ettiğini belirtmektedir.[58] Hanefî mezhebine mensup bir muhaddisin de müsned ıstılahı hususunda Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını kabul ettiğini belirtmesi, bu konuda muhaddislerin genelinin Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını benimsediklerini göstermektedir. Öte yandan hadis usulü ıstılahlarının büyük bir kısmının netleştiği günümüzde dahi müsned terimi üzerinde tam bir mutabakata varılamadığı görülmektedir.[59]

Eserinde İbnü's-Salâh'ı önemli bir kaynak olarak kabul eden Talat Koçyiğit'in müsned ıstılahını ayrıntılı şekilde incelediği müşahede edilmektedir. Koçyiğit, tarihî süreç içerisindeki bütün tariflere temas ettikten sonra İbnü's-Salâh gibi konuyu kapalı bırakmamakta ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımının genel kabul gören tarif olduğunu söyleyerek onun tarifini tercih etmektedir. Diğer taraftan o, İbn Hacer'in Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımı hakkındaki eleştirisine itiraz etmektedir.[60]

Bütün bu veriler ışığında müsned ıstılahının tarifi hakkında herkesin ittifak ettiği bir tanım olmadığını, bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımının umumiyetle kabul gördüğünü söylememiz mümkündür. Hâkim en-Nîsâbûrî en-Nîsâbûrî tarafından zikredilen tarifin bugün hadis camiasında genel kabul gören tanım olduğu görülmektedir.

Son tahlilde İbnü's-Salâh'ın temel referanslarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî'ye kadar müsned ıstılahı hakkında net bir tarif bulunmamaktadır. Bununla birlikte Buhârî gibi hadis otoritelerinin müsned terimini bugün genel kabul

---

[58] Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut, 1972), 26.

[59] Zira Tehânevî'nin eserini Türkçemize kazandıran İbrahim Canan'ın eserin sonuna eklediği sözlükte müsned kavramının tanımı şöyle yapmaktadır: " umumiyetle zahiren muttasıl bir senedle Sahabî'nin Resûlullah'a (sa) ref ettiği habere denir. Ayrıca, 'müntehasına kadar zahiren muttasıl olan hadisede müsned denerek merfû, mevkuf ve maktu hadislerde tabirin şümulüne sokulmuşsa da âlimlerin büyük ekseriyeti senedi muttasıl olan hadisi merfû için kullanmışlardır." Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *Yeni usûl-i hadis*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, trc. İbrahim Canan (İzmir: Silm Matbaası, 1982), 550.

[60] Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 163-166.

ettiğimiz anlamda kullandıklarına dair örneklere rastlanmaktadır. Ancak Buhârî ve bazı hadis otoritelerinin müsned ıstılahıyla ilgili yukarıda zikredilen diğer iki tarifi kapsayan bazı açıklama ve kullanımları da bulunmaktadır. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın müsned terimi hakkında zikredilen üç farklı tanıma temas ederek aralarında bir tercihe gitmemesini bu açıdan değerlendirmek mümkündür.

Hadis tarihinin seyri içerisinde hadis ilmiyle iştigal edenlerin, yukarıda da detaylı bir şekilde zikredildiği üzere İbnü's-Salâh'ın derlediği üç ana tanım üzerinde durdukları görülmektedir. İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî, İbn Cemâa, İbn Kesîr ve Irâkī gibi ilim adamları onu aynen takip etmekte ve söz konusu ıstılahlar hakkında tercih yapmamaktadırlar. İbn Dakīkulʿîd, Tîbî ve Zehebî gibi bazı ilim adamları ise İbn Abdilberr'in tanımına yer vermemeyi tercih ederek iki tanımla yetinmektedirler.

İbn Hacer ise kendisinin de belirttiği üzere Hâkim en-Nîsâbûrî'nin zikrettiği tanıma muvafık kalmaktadır. İbn Hacer sonrasında hadis ilmiyle meşgul olanların büyük bir kısmının ondan etkilendiği bilinen bir mevzudur. Bu çerçevede günümüzde İbnü's-Salâh'ın tercihsiz bıraktığı üçlü tanımdan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımının tercih edilerek hadis ehli arasında çoğunluğun kabul ettiği tarif olmasında İbn Hacer'in önemli bir rolü bulunmaktadır.

Öte yandan yukarıda da ifade edildiği üzere halen müsned ıstılahı hakkında genel kabul gören tek bir tarifin bulunmaması ve yapılan tariflerin İbnü's-Salâh'ın derlediği söz konusu üç tarifin çerçevesi içerisinde yer alması İbnü's-Salâh'ın ilmi derinliğini göstermesi açısından önemlidir. Sonuç olarak İbnü's-Salâh'tan önce müsned terimi hakkında ortaya konulan üç tanımın ilk defa İbnü's-Salâh tarafından bir araya getirilmesi, onun hadis usulüne yaptığı bir katkı olarak zikredilebilir.

C. Şâz

Bir hadise sahih hükmünün verilebilmesi için şâz olmaması gerektiği hususu bütün âlimlerce kabul edilmektedir. Sahihlik şartlarından biri olan "şâz olmamak" konusu sahih tarifini tamamlayan unsurlardan olması sebebiyle de şâz ıstılahının sahih konusunun alt başlığı şeklinde incelenmesinin yerinde olacaktır.

Arapça'da "شذ" kökünden türeyen şâz, sözlükte umumdan ayrılmak, tek başına kalmak gibi manalara gelmektedir.[61] Terim olarak ise şâz "Makbul olan râvinin kendisinden üstün olan kimselere muhalif olarak rivayet ettiği hadis anlamına gelmektedir."[62]

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili yerinin tespiti hususunda şâz ıstılahının ilk dönemlerdeki kullanımlarından itibaren kendisine gelene kadarki süreci görmekte fayda bulunmaktadır. Bu bağlamda şâz terimini ilk kullananlar arasında İbrahîm b. Ebû Able'yle (ö. 152/769) cerh ve taᶜdîl ilminin kurucusu kabul edilen Şuᶜbe b. Haccâc (ö. 160/776) yer almaktadır. "Âlimlerin şâzlarını nakleden çokça şer taşımış olur"[63] sözünde, İbrahim b. Ebû Able şâzzı olumsuz anlamda kullanmıştır. Şuᶜbe b. Haccâc'ın da İbrahîm b. Ebû Able'ninkiyle benzer bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Zira onun şâzzı tek başına cerh sebebi saydığı tespit edilmiştir.[64] Şuᶜbe'den aktarılan "Sana şâz hadis ancak şâz kimselerden gelir" cümlesi de söz konusu tespiti doğrulamaktadır.[65]

Şâzzın günümüzde genel kabul gören "sikanın diğer sikalara muhalefeti" şeklindeki terim manasının ilk dönemlerde pek zikredilen bir anlam olmadığını İbn Ebî Able ve Şuᶜbe'den gelen haberlerden anlamak mümkündür. Nitekim onlardan gelen haberlere göre ilk dönemlerde râvinin teferrüdünün hadis için zayıflık sebebi kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bazı haberler garîb (şâz) rivayetlerin ilk dönemlerde zayıf telakki edildiğinin başka örneklerindendir.[66]

Hanefî literatürüne bakıldığında ise şâz hakkında ilk yorumun bilinebildiği kadarıyla Ebû Yûsuf'tan geldiği görülmektedir. Ancak o ilklerden olmasına rağmen şâzzı Hanefî sistemi içerisinde sağlam bir zemine yerleştirmiş gibidir. Ayrıca onun

---

[61] İbn Manzûr, *Lisân*, 3: 494; Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanûsü'l-basîṭ fî tercemeti'l-Ḳamûsi'I-muḥîṭ* (İstanbul, 1434/2013), 2: 1676-1677; Şâz kelimesinin semantik tahlili için bkz. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şaz-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 72-74.

[62] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 115; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker Şerhi*, trc. Talat Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 44.

[63] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 419.

[64] Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 162-165.

[65] Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî ḍuᶜâfâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muᶜavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1418/1997), 1: 151; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 420.

[66] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 422.

şâz ıstılahıyla ilgili izahının bir açıdan ehl-i hadîsle uyum gösteren bir veçhesi varsa da diğer taraftan ehl-i hadîsin tanımlamalarının ötesinde bir mana içerdiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre şâz "Kitap ve Sünnet'e aykırı, fakihlerin tanımadığı rivayetler" hakkında kullanılan bir ıstılah olmaktadır.[67]

Şafiî'ye göre şâz "sika râvinin rivayetinde tek kaldığı rivayet için değil de sika râvinin diğer sikalara muhalif olarak aktardığı rivayetler" için kullanılan bir kavramdır.[68] Bu tarifiyle o, ilk dönemlerde geniş bir anlamda kullanılan şâz teriminin sınırlarını daraltmıştır. Şâfiî'nin bu tanımlaması birçok hadis usulü ıstılahında olduğu gibi hadis usulünde belirleyici bir rol oynarak şâzzın hadis usulünde genel kabul gören tarifinin kaynağı olmuştur.

Ebû Dâvûd ise garîb ve şâz kelimelerini aynı manada kullanarak Şu'be'yle benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Hatta Ebû Dâvûd şâz hususunda bir adım daha ileri giderek garîb (şâz) bir rivayetin Mâlik ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi sikalardan dahi gelse hüccet olamayacağını ifade etmektedir.[69]

Râmhürmüzî, şâz ıstılahını müstakil bir başlık olarak değerlendirmediği gibi ıstılah hakkında da tanım yapmamaktadır. Öte yandan Râmhürmüzî şâz kavramından iki yerde bahsetmektedir. Bunlardan birinde "Şâz rivayetleri alan, ilimde imam olamaz." diyerek hadis alanında otorite olmak için şâz rivayetlerden uzak durmak gerektiğini ifade etmektedir.[70] Diğer taraftan İbn Şihâb ez-Zührî'yle (ö. 124/742) ilgili bir olayı konu alan rivayeti "Nâdir ve şâzzdır." şeklinde değerlendirmek suretiyle toplam iki yerde şâz kavramını kullanmaktadır.[71] Kendinden önceki âlimler gibi ferd, garîb hadisi şâz olarak nitelediğini ve onları zayıf kategorisi altına koyduğunu söyleyebilmek için kesin bir kanıt niteliği taşımasa da nâdir ve şâz ıstılahlarını birarada kullanması onun da şâzza ferd (garîb) manası yüklediğini akla getirmektedir.

---

[67] Ebû Yûsuf, *er-Red*, 31; Ebû Yûsuf şâzzın Kur'an'a aykırılık anlamında olduğunu destekler mahiyette rivayetler aktardıktan sonra ehl-i hadîsin üzerinde bulunduğu fakihlerce bilinen hadislere yönelme tavsiyesinde bulunmaktadır. Ebû Yûsuf, *er-Red*, 24-31.

[68] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 76; Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed Emîr es-Sanᶜânî, *Tavḍîḥu'l-efkâr li-meᶜânî Tenḳîḥi'l-enẓâr*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 1: 340.

[69] Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 29.

[70] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 205.

[71] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 310.

Mevcut hadis usulü eserleri dikkate alındığında şâz konusunu, tespit edilebildiği kadarıyla müstakil bir başlık altında inceleyen ilk âlimin Hâkim en-Nîsâbûrî olduğunu söylemek mümkündür. Şâzzın tarifini vererek konuya giriş yapan Hâkim en-Nîsâbûrî'ye göre; "Şâz güvenilir râvilerden birinin rivayetinde tek kaldığı hadistir. Ayrıca tek kalan bu hadisin mütâbii de yoktur." Diğer taraftan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Şâfiî'nin tarifine de yer vermesi Şâfiî'nin hadis usulüne etkisini göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Şâfiî'nin tanımından farklı bir tarif yapmasından da anlaşılacağı üzere onun, Şafiî'nin tanımını benimsemediği görülmektedir.[72]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin şâz konusuyla ilgili verdiği örnekler üzerinden yaptığı yorumlarda dikkati çeken iki hususun varlığından söz etmek gerekmektedir. Bunlardan biri, şâz hadis olarak verdiği örneklerde râvilerin tümünün sika olması, diğeri ise söz konusu örneklerde herhangi bir illetin bulunmamasıdır. Bu ise, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin başta yaptığı tarifi desteklemek üzere bazı rivayetler üzerinden giderek, zikrettiği tanımı ispat etme yoluna gittiğini göstermektedir. Tüm bu veriler çerçevesinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifine göre şâz; sikanın evsaka muhalefeti şeklinde ifade edilen zayıf rivayetleri içerisine aldığı gibi, sikanın başkalarına muhalefet olmaksızın tek kaldığı sahih kabul edilen rivayetleri de kapsadığı söylenebilir.[73] Diğer taraftan Hamza el-Melîbârî'nin "Âlimlerin şâzla ilgili tarifleri farklılıklar gösterse de hepsinin ortak olduğu nokta şâzzın merdud oluşudur." şeklindeki hükmünün[74] hatalı olduğunu söylemek mümkündür. Zira hem Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifi ve konuyla ilgili verdiği örnekler hem de *el-Müstedrek*'inde aktardığı bazı rivayetler,[75] hadiste şâz ıstılahı kullanıldığında onun mutlak bir şekilde merdud kabul edildiğini iddia eden görüşün aksine bugün bilinen tanımıyla merdud olabilmesinin yanı sıra, merdud olmayan tek kalmış makbul rivayetleri de içine almaktadır.[76]

---

[72] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 119.

[73] Hâkim en-Nisâbûrî'nin zikrettiği bazı kavramları da ele alarak konuyu tetkik eden Muhittin Düzenli, Hâkim'in bazı ifade ve kullanımlarından hareketle şâzzı; sahih ve gayri sahih şâz şeklinde ikiye ayırdığını söylemektedir. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 80.

[74] Hamza Abdullah el-Melîbârî, *el-Ḥadîṯü'l-maᶜlûl* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1417/1996), 52.

[75] Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ᶜale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir ᶜAtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1410/1990), 1: 70, 189.

[76] Nitekim Hâkim en-Nisâbûrî'nin şâz konusunda söylediklerini inceleyen Muhittin Düzenli, Hâkim'in tarifinden "güvenilir râvinin rivayetinde tek kalması" dışında bir anlam çıkmadığını

Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî (ö. 446/1055), Hâkim en-Nîsâbûrî'nin görüşünün bir adım da ötesine geçerek şöyle bir şâz tarifi yapmıştır: "Şâz, sika olsun yahut olmasın râvinin rivayetinde tek kalmasıdır." Ona göre eğer râvi sika olursa rivayetle hemen ihticâc olunmaz tevakkuf edilir. Tek kalan râvi sika değilse rivayet metrûk olur.[77]

Hatîb el-Bağdâdî konuya "hadisleri arasında şâz ve münkerlerin çoğunlukta bulunduğu râvilerin rivayetleriyle ihticâc olunmayacağı" başlığı altında temas etmektedir.[78] Hatîb el-Bağdâdî'nin burada konuyu ele alış üslubu toplamış olduğu verileri değerlendirmeye tabi tutmadan aktarmak şeklinde tezahür etmiştir. Zira esere baktığımızda Şuᶜbe gibi ferd rivayeti cerh için yeterli sebep gören kişilerin sözlerini aktardığı gibi, Şafiî'nin zikrettiği şâz tanımını da nakletmektedir. Diğer taraftan tespit edilebildiği kadarıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu tarifler arasında bir tercihte bulunmadığı görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle Hatîb el-Bağdâdî'nin şâz terimi hakkında net bir karara varamadığını söylemek mümkündür. Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetler incelendiğinde, teferrüdün karineye ihtiyaç duymaksızın cerh sayılabileceği fikrine daha yatkın olduğu söylenebilir.[79]

İbnü's-Salâh ise genel yazım metoduna uygun olarak önce ıstılahla ilgili tanımlara yer vermektedir.[80] Bu doğrultuda Şafiî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Halîlî'ye ait üç farklı tanımı ortaya koymakla konuya başlayarak söz konusu üç tanımı değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu çerçevede o, Şafiî'nin "Şâz; sikanın rivayetinde teferrüdü değil, sikanın diğer sikalara muhalefetiyle teferrüd etmesidir." şeklindeki tarifinden yola çıkarak Şafiî'nin kendi döneminde yerleşik bir tanım olduğu anlaşılan "Şâz, sikanın teferrüdüne denir." şeklindeki tarife yaptığı itiraza açılım getirmektedir. Zira Şafiî'nin verdiği "Şâz, sikanın diğer sika râvilere muhalif

söylemektedir. Dahası Hâkim'in şâz kavramını kullandığı bazı ifadelerinden yola çıkarak onun şâzzı sahih ve gayr-i sahih şeklinde iki kısımda değerlendirdiği tespitini yapmaktadır. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 79-80.

[77] Halîl b. Abdillâh Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd fî maᶜrifeti ᶜulemâ'i'l-ḥadîṯ*, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 1: 176-177 İbnü's-Salâh'ın kavramı işleyişi esnasında Hâkim ve Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'den tekrar bahsedileceği için burada sadece şâz tarifini aktarmayı yeterli gördük.

[78] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 419.

[79] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 419-426.

[80] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 76.

rivayet etmesidir." tarifini "şâz gayri makbul" şeklinde isimlendirir. Bu ise İbnü's-Salâh'ın aslında şâzzı makbul ve gayri makbul şeklinde ikiye ayırdığını göstermektedir. Bu bilgilere göre, Şafiî tarafından yapılan tarifi, İbnü's-Salâh'ın kayıtlandırma olmaksızın kabul etmediği ve onun şâz ıstılahını lügat manasına uygun olarak makbul ve merdud diye ikiye ayırdığı söylenebilir. Zira konunun ilerleyen kısmında sika râvilerin tek kalarak rivayet etmiş olduğu sahih rivayetler ve konu içerisinde verdiği deliller bunu ortaya koymaktadır.[81]

Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'nin yaptığı tanımları da tahlil eden İbnü's-Salâh, her ikisinin tanımında ortak yön olan, rivayette teferrüdün başka karinelere bakılmaksızın rivayetin reddi için delil sayılabileceği fikrini eleştirmektedir. Zira bu tanıma göre, onlar ferd hadisi zayıf kabul etmiş olmaktadırlar. Hâlbuki güvenilirliklerinde ümmetin ittifak ettiği *Buhârî* ve *Müslim*'de bu kategoriye giren hadisler bulunmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'nin tarifleri kabul edildiğinde bu gibi sahih hadislerin zayıf zannedilmesi gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalınmaktadır. Böyle bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebileceklerinden dolayı İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'nin şâz tanımlarını yanlış bulmaktadır.[82] Ancak Hâkim en-Nîsâbûrî'nin mutlak teferrüdü zayıflık alameti görmediğini söylemek mümkündür. Zira yukarıda da temas edildiği gibi Hâkim en-Nîsâbûrî, şâz diye tanımlamasına rağmen sika râvinin kimseye muhalefet etmeksizin teferrüd ettiği rivayetleri makbul addetmektedir. Nitekim *Müstedrek*'te naklettiği bazı rivayetler bunu göstermektedir.

İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sikanın teferrüdünü zayıf kabul ettiği iddiasıyla onu eleştirmektedir. Ancak İbnü's-Salâh'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'ye yaptığı bu eleştiri kanaatimize göre doğru değildir. Zira Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymasına rağmen kitabına almadıkları nice hadisleri eserinde toplayan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin hem *Buhârî* hem de *Müslim*'de geçen "Ameller niyetlere göredir." hadisini sadece ferd –Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifine göre şâz- olduğu için zayıf kabul etmesi mümkün değildir.[83]

---

[81] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 77-79.

[82] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 77-78.

[83] Bazıları bunu çelişkili bir durum olarak telakki etmişlerdir. Nitekim İbn Kesîr'in şârihi Ahmed Muhammed Şakir, Hâkim'in şâz tanımını gözönünde bulundurarak "Hâkim Müstedrek'te

İbnü's-Salâh söz konusu eleştirilerin ardından şâz ıstılahını râvinin teferrüdü ana başlığı altında incelemektedir. Bu bağlamda o, râvi kendisinden güvenilir birine muhalefet ediyorsa böyle bir rivayetin şâz ve merdud olduğunu söylemektedir. Nitekim Şâfiî'nin şâz tarifinin bu tür rivayetleri tanımladığını belirten İbnü's-Salâh, râvinin rivayetinde bir muhalefet olmayıp sadece teferrüdü söz konusuysa bu sefer teferrüd eden râvinin incelenmesi gerektiğini belirtmektedirr. İnceleme neticesinde râvinin adil, hâfız ve mevsuk biri olduğu tespit edilirse rivayetinin kabul edileceğini, güvenilir bir râvi olmadığı tespiti söz konusuysa râvinin teferrüdünün rivayetine zarar vereceğini ifade etmektedir. İbnü's-Salâh bu kısmın iki şekilde değerlendirelebileceğini zikretmektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh, râvi adil ve zabıt olmaktan uzak değilse, rivayetinin hasen olarak kabul edileceğini ve söz konusu rivayetin zayıf olmayacağını belirtmektedir.[84] Ancak râvi sika olmaktan uzaksa, diğer bir deyişle rivayetiyle ihticâc olunamayan biriyse rivayetinin "şâz münker" olacağını söylemektedir.[85]

Bu bilgilere göre İbnü's-Salâh'ın, merdud şâzzı; râvinin rivayetinde tek kaldığı ve diğerlerine muhalif olarak naklettiği rivayetler ile râvisi sika olmadığı halde tek kalan rivayetler şeklinde iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili bazı incelemelerde bulunan Enbiya Yıldırım aşağıdaki ifadelerle İbnü's-Salâh'ı eleştirmektedir:

> "…Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh yaptığı ayrımın birinci şıkkında İmam Şâfiî'ye tabi oluyor; ikinci şıkkında ise, râvinin rivayetiyle tek kaldığı ve başkalarının rivayetine aykırı olmayan rivayeti de şâz içinde mülahaza ediyor. Oysa cumhurun kabul ettiği, Şâfiî'nin "Şâz, başkasının rivayet etmediği, sika râvinin rivayet ettiği hadis değildir." sözüyle mutabakat içindedir. Dolayısıyla bu yönüyle genel kabul gören tarife ters düşmektedir."[86]

---

söylediğinin aksini yapmıştır." diyerek eleştirmektedir. Lakin kanaatimize göre bunun sebebi Hâkim'in tarifinin muğlaklığından kaynaklanmaktadır. İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 180; Diğer taraftan İbn Kesîr, bu rivayetin Yahyâ b. Said'den sonra mütevatir seviyesine ulaştığını söyleyerek, İbnü's-Salâh'ın yanlış bir örnek üzerinde durduğunu ima etmektedir. İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 180-181; Ancak, Ahmed Muhammed Şakir, Bezzâz'ın Irâkī'den naklen bu rivayet mutlak ferd rivayet olduğunu aktararak İbn Kesîr'e itiraz etmektedir İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 181, 2. dipnot.

[84] İbn Kesîr de İbnü's-Salâh'ı takip ederek ferd rivayetin râvisi adalet ve zabt sahibi ise hadisi hasen olacağını belirtmektedir. Öte yandan İbn Kesîr, ferd rivayette râvinin adalet veya zabtından herhangi birinde eksiklik bulunursa o zaman hadisin reddedileceğini beyan etmektedir. İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 182.

[85] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 77.

[86] Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 207.

Ancak Enbiya Yıldırım'ın söz konusu eleştirisine katılmadığımızı belirtmek isteriz. Zira İbnü's-Salâh'ın eleştiriye tabi tutulan mezkûr tarifinin, ilk dönemlerde şâzza yüklenilen manayı barındırdığı ortadadır. Bu bağlamda kendinden önceki bilgileri derleyiciliğiyle malum olan İbnü's-Salâh'ın mütekaddim dönemde şâzza hamledilen anlamı da gözönünde bulundurarak geniş bir şâz tarifi yaptığını söylemek mümkündür. Şâz incelenirken ortaya çıkan tabloya göre, İbnü's-Salâh'ın sadece kendinden önce dağınık olan bazı verileri derlemekle yetinmediği müşahede edilmektedir. Bütün bunların yanında kendinden önceki verileri inceleyerek mevcut bilgileri sistematik bir şekilde ele alarak şâz ıstılahı hakkında daha kapsayıcı tarifler yapmaya çalıştığı görülmektedir.

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında İbn Hacer'e kadar gelen süreçte genelde İbnü's-Salâh'ın tanımının takip edildiği görülmektedir. Nitekim Nevevî İbnü's-Salâh'ın tariflerini aynen zikrederken İbn Cemâa ise şâz tariflerini naklettikten sonra İbnü's-Salâh'ın tariflerinin güzel olduğunu ifade etmektedir.[87]Ayrıca İbn Cemâa'nın İbnü's-Salâh'ı takip ederek münker ile şâzzı aynı manada kullandığına şahit olunmaktadır.[88]

Tîbî de İbn Cemâa'yı takip ederek İbnü's-Salâh'ın söz konusu tariflerine katıldığını göstermektedir.[89] İbn Kesîr, Zerkeşî ve Irâkī de aynı şekilde İbnü's-Salâh'ın tariflerini nakletmektedirler. Hatta Irâkī'nin, İbnü's-Salâh'ın tarifleri hususunda oluşabilecek bazı itirazlara da cevap vererek onu savunduğu görülmektedir.[90]

İbnü's-Salâh'tan sonra konuyu kapsamlı bir şekilde ele alarak şâzza günümüzde kabul gören son şeklini veren İbn Hacer, şâzzı "anlaşılması illetten daha zor bir ıstılah" olarak nitelemektedir.[91] Süyûtî ise İbn Hacer'in yorumundan bir adım daha öteye geçerek şâz ile ilgili müstakil bir eser yazılmamasını da ıstılahın

---

[87] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 40; İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 51.

[88] İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 51.

[89] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 76.

[90] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 181-182; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *en-Nüket ^{c}ala Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 2: 140; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 88-91.

[91] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 246; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 262; İllet ve şâz konularına dair çalışmasının girişinde Muhittin Düzenli de söz konusu zorluğa vurgu yapmaktadır. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 6.

zorluğuna bağlamaktadır.[92] Zira söz konusu ıstılahtaki farklılıklar ve herkesçe kabul görecek bir anlam üzerinde karar kılınamasından ötürü bazılarının şâz rivayetler hakkında "Mahfûz değildir, hata ve vehimdir." gibi terimler kullandıkları görülmüştür.[93]

Şâz kavramının bugünkü kullanımına bakıldığında Şafiî'nin tanımının yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu konuda İbn Hacer'in de bir rolü olduğu müşahede edilmektedir. Zira İbnü's-Salâh'ta zayıf râvinin teferrüdü, "şâz merdud" terimiyle ifade edilmekteyken İbn Hacer -Sehâvî'nin de belirttiği üzere- zayıf râvinin teferrüdünü illet başlığı altında değerlendirmektedir.[94] Bu durum onun şâz ıstılahında Şafiî'nin tanımıyla yetindiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle makbul şâzzı, şâzzın içerisinden çıkarmıştır. İbnü's-Salâh'ın merdud şâz ile münker ıstılahlarını aynı anlamda kullanması ve bu kavramı "zayıf râvinin teferrüdü" ve "sikanın diğer sikalara muhalefeti" şeklindeki tanımlaması özelde *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin genelde mütekaddim dönem âlimlerin fiili uygulamalarının anlaşılmasına yardımcı olacak nazariyatın geliştirilmesi olarak düşünülebilir. Zira Ebû Dâvûd, Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) "münker" kaydıyla aktardıkları bazı rivayetler bugünkü anlamlarıyla şâz rivayetlerdir.[95] İşte İbnü's-Salâh, bütün bu tanım ve kullanımları göz önünde bulundurarak yukarıda ifade edildiği üzere mevcut uygulamaları tanımlayacak en uygun nazariyatın tesisi konusunda ciddi çabalar sarf etmiştir. İbn Hacer ise, İbnü's-Salâh'ın ortaya koyduğu tanımdan daha pratik bir tanımlama olan Şafiî'nin tarifi üzerinde durmuştur. Bu noktada İbnü's-Salâh'ın çabasının hadis usulü ilminin gelişimine katkı açısından önemini vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili açıklamalarından sahih hadis tarifinde geçen şâzzın, şâz merdud olduğu anlaşılmaktadır.

---

[92] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 246.

[93] Ali Nayif el-Bukâî, *el-İctihâd fî ʿilmi'l-ḥadîṯ ve eṯeruhû fî fiḳhi'l-islamî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1418/1997), 555.

[94] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 249.

[95] Süleymân b. el- Eşʿas b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Tahâre, 80; Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Salât, 213; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Eşribe, 48; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Cihad, 11.

İbn Hacer'in üslubunun hadis usulü ilminin talebelere öğretimi açısından pratik bir tavır olmakla birlikte İbnü's-Salâh'ın geliştirdiği nazariyatın daralmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Ancak İbn Hacer'in tarifinin sonraki dönemlerde nazari tartışmalardan uzak pratik bir yol kabul edilerek benimsendiği anlaşılmaktadır.[96]

D. Muallel

Sözlükte kişinin hastalanması, devenin ikinci kez su içmesi gibi anlamlara gelen "عَلَّ - يَعُلُّ" fiilinden türeyen illet,[97] hadis terimi olarak "kâdih (hadisin sıhhatini zedeleyen) gizli kusur" şeklinde tarif edilmektedir.[98] Nitekim İbnü's-Salâh illeti "Rivayetin sıhhatini zedeleyici, gizli ve kapalı bir kusurdur."[99] şeklinde tarif etmektedir. Öte yandan İbnü's-Salâh, zahiren sahihlik şartlarını taşıdığından dolayı sahih gibi görülen ancak sıhhatini zedeleyen gizli kusur veya kusurları (illet/ilel) tespit edilerek araştırma sonucu sahih olmadığı belirlenen rivayetlere ise "muallel" adını vermektedir.[100] Diğer taraftan bazı hadis âlimlerinin bu tür hadisler için "muallel" dışında "maʿlûl"[101], "muaʿll"[102] ve "muʿtell"[103] gibi ıstılahları kullandıkları da görülmektedir. Bununla birlikte illet, hadis ilminin bir nevi olarak ortaya çıkmasının yanı sıra tespitinin zorluğu ve muhtevasından hareketle bazı ilim

---

[96] ʿItr, *Menhecü'n-naḳd*, 428.

[97] İbn Manzûr, *Lisân*, 11: 467.

[98] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 212; Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru muṣṭalâḥi'l-ḥadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Meʿârif, 1417/1996), 99.

[99] وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة فيه İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90.

[100] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90.

[101] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 89; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 126.

[102] İbn Receb el-Hanbelî ve Ebnâsî eserlerinde "muaʿll" kavramına değinmektedirler. Irâkî ise bu ilmin isimlendirilmesi hususunda "muaʿll" kavramının diğerlerinden daha güzel olduğunu savunmaktadır. (قلتُ: والأجودُ في تسميتِهِ: المعَلُّ) Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî*, nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1: 20; Burhânüddin Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh min ʿUlûmi İbni's-Ṣalâḥ*, nşr. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 1: 204; Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm el-Irâkī, *Şerḥü't-Ṭabṣıra ve't-teẕkira*, nşr. Abdullatif Hemîm-Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002), 1: 273; Muaʿll kavramının diğerlerinden daha uygun olduğuyla ilgili başka bir izah için bkz. Ahmed Naim Babanzâde - Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1405/1985), 1: 176.

[103] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 204.

adamları tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edilmektedir.[104] Söz konusu zorluktan dolayı Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve Dârekutnî gibi hadis ilmindeki hâkimiyeti öne çıkmış büyük hadis otoriteleri dışında ilelü'l-hadis alanında temayüz eden kişilerin yok denecek kadar az olduğu ifade edilmiştir.[105]

İbnü's-Salâh'ın illet konusuyla ilgili söylediklerinin daha iyi anlamak ve bu konuda hadis ilmine katkısını tespit edebilmek adına illet kavramının tarihçesine kısaca bir göz atıldığında onun, ilk dönemlerden itibaren kullanıldığı gerçeği karşımıza çıkmaktadır. İlk kullanımlara örnek sadedinde Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814) "Yanımda bulunan bir hadisin illetini bilmem, bilmediğim yirmi hadis daha öğrenmemden bana daha sevimlidir." sözü zikredilebilir.[106] Dolayısıyla Abdurrahman b. Mehdî gibi hadis ilminin önde gelen bir ilim adamının ezberinde bulunan bir hadisin illetini tespit etmeyi, bilmediği yirmi hadise tercih etmesi, illet diye tanımlanan kusurun herkesçe bilinebilecek bir kusur olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla illetin ancak hadis otoritelerince bilinebilecek gizli bir kusur olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) "Bunları (illetleri) anlayan çok az kişi kaldı belki de kimse kalmadı."[107] sözüyle, İbn Kesîr'in naklettiği "Bazı hadis hâfızları bizim illetleri tespit etmemiz cahiller tarafından kehanet zannedilir."[108] şeklindeki ifadesi illet konusunun zorluğunu gözler önüne sermektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin illet kavramını hadis usulü konularına dahil eden[109] ilk âlimlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda onun, "Bu nevi hadisin illetlerinin bilinmesidir. Sahih, sakim, cerh ve ta^{c}dil dışında kendi başına bir ilimdir." şeklindeki açıklamasıyla illeti müstakil bir ilim olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ancak eserin devamında ele aldığı örneklerden çıkarılan başlıklar

---

[104] İbn Receb, *Şerhu ^{c}İleli't-Tirmizî*, 2: 892; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar*, 1: 328; Ayhan Tekineş, *İlelü'l-Hadis İlmi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991), 8.

[105] Nitekim Süyûtî'nin illet konusunun zorluğundan bahsederken benzer bir açıklamada bulunduğu görülmektedir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 287.

[106] Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi^{c} li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmi^{c}*, nşr. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me^{c}ârif, 1403/1983), 2: 295.

[107] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevḍû^{c}ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mü^{3}essesetü'r-Risâle, 1406/1986), 1: 102.

[108] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 196.

[109] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 58-113.

içerisinde mürsel, münkatıᶜ ve muᶜdal gibi konulara yer vermesi bir çeşit çelişki olarak düşünülmektedir.[110] Dahası hadislerin illetlerini inceleyen kitaplara bakıldığında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sözünün aksine cerh ve taᶜdil ilminin kapsamındaki konuların da işlendiği görülmektedir. Durum böyle olunca Hâkim en-Nîsâbûrî'nin illetin cerh ve taᶜdilden farklı olduğunu söylemekte özel bir maksadı mı vardır ya da Hâkim en-Nîsâbûrî söz konusu değerlendirmesinde hataya mı düşmüştür? gibi sorular belirmektedir. Söz konusu meseleyi ele alan Talat Koçyiğit, mezkur sorulara cevap mahiyetinde şunları söylemektedir:

> "…Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ifadesinden de anlaşıldığı gibi, bir hadis, çeşitli yönlerden taᶜlîl edilir; ancak bunun cerhle bir ilgisi yoktur. Zira cerh, hadisin metin veya isnadında herkes tarafından kolayca keşfedilebilen bir kusur sebebiyle onun zayıflığını ortaya koymaktan ibarettir. Yahut denilebilir ki cerh, hadisin malum olmuş illetine istinaden onun hakkında hüküm vermektir. Bu bakımdan illetin bilinmesi cerhe tekaddüm eder ve bu bilinmedikçe cerh etmek mümkün değildir. Halbuki illet gizli bir kusurdan ibarettir ve yukarıda da belirtildiği gibi, bunun keşfedilip bilinmesi ayrı bir ihtisas ister; bilinmediği müddetçe de, hadisin kusurdan sâlim ve dolayısıyla sahih olduğuna hükmedilir."[111]

Dolayısıyla Talat Koçyiğit'e göre Hâkim en-Nîsâbûrî'nin illetle cerhi özellikle tefrik etmesi çelişkili bir durum değildir.

İllet konusunu detaylı bir şekilde ele alan Muhittin Düzenli ise Hâkim en-Nîsâbûrî'ye aşağıdaki ifadelerle karşı çıkmaktadır:

> "Hakim bu ifadeleriyle ilel ilmini cerh ve taᶜdilin dışında müstakil bir ilim dalı olarak değerlendirmiş ve ilel ile cerh ve taᶜdil arasını kesin çizgilerle ayırmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin yapmış olduğu bu tarif dikkate alınacak olursa, "inkıtâ, irsal, râvinin cehaleti" gibi isnatta ve râvilerde bulunabilecek kusurlarla nakledilen hadisleri muallel olarak isimlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira sayılan bu hususlar cerh ve taᶜdilin konusuna girmekte ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin "cerh ve taᶜdil dışında" ifadesiyle illet kapsamının dışında kalmaktadır. Şüphesiz bu husus râvi cerhleriyle dolu ilel kitaplarının içeriğine uygun düşmemektedir."[112]

Kanaatimize göre Muhittin Düzenli'nin Hâkim en-Nîsâbûrî'ye itirazı yerindedir. Zira her ne kadar Talat Koçyiğit'in teorik olarak konuyu açıklaması makul görünse de Muhittin Düzenl'inin de belirttiği üzere ilel kitaplarının râvi cerhleriyle dolu olması bu görüşün pratiğe yanmasıdığını göstermektedir.

Diğer taraftan illet konusuyla ilgili telifte bulunanlara eserinde yer veren Hâkim en-Nîsâbûrî, illetin on çeşidini örneklerle detaylandırarak ele almaktadır.[113] Söz konusu illet ve örnekleri zikretmesinin ardından bu maddelerin illetin sadece

---

[110] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 113-115.

[111] Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 126-127.

[112] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 51.

[113] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 71.

bir kısmı olduğunu, bu önemli ilme ilgi gösteren gençlere yol gösterici olması için bir örneklem mahiyetini arz ettiğini zikrederek konuyu noktalamaktadır.[114]

Hatîb el-Bağdâdî ise *Kifâye*'sinde illet konusunu müstakil bir başlık altında incelememekle birlikte *el-Câmiᶜ li-aḫlâḳi'r-râvî* adlı eserinde konuya özel bir yer ayırmaktadır.[115] Hadislerin illetini bilmenin ve rivayetlerin illetlerini ortaya koyarak onları aktarmanın önemine işaretle konuya başlayan Hatîb el-Bağdâdî, eserde bu ilmin önemini gösteren Şuᶜbe, Abdurrahman b. Mehdî ve diğer âlimlerden gelen haberlere yer vermektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Ali b. el-Medînî'ye ait bir kitaptan (muhtemelen Ali b. el-Medînî'nin ilel kitabıdır) "İlleti bilmek için hadisin tariklerini toplayıp râvilerin ihtilafları ortaya konulmalı, hıfz ve itkan bakımından üstün olanların rivayetine itibar edilmelidir." sözünü aktarmaktadır.[116] Bu çerçevede Hatîb el-Bağdâdî, hadisin illetinin bilinmesi için hadis tariklerinin bir araya getirilmesi gerektiğini ve rivayetlerin aralarındaki ihtilaflara bakılıp hıfz, itkan ve fıkıh sahibi olanların rivayetlerinin sahih kabul edileceğini ifade etmektedir.[117]

Kādî Iyâz ise eserini daha özel bir konu olan "tahammül ve eda yolları" mevzûsunu izah etmeye hasrettiği için eserinde "illet" konusunu işlemediği görülmektedir. Diğer taraftan eserin mukaddimesinde illeti bir cümle içerisinde "özür ve kusurlar" anlamında sözlük manasıyla kullandığı tespit edilmektedir.[118] Dolayısıyla illet konusunu teknik olarak ele almadığını söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh'a bakıldığında ise illet konusunu "Muallel hadisin bilinmesi" başlığı altında kitabının on sekizinci bölümünde işlediği görülmektedir. Konunun başında kavramın isimlendirmesi üzerinde duran İbnü's-Salâh, muallel ve maᶜlûl şeklinde iki kullanımdan bahsetmektedir. Maᶜlûl ıstılahının ehl-i hadîs ve fukaha tarafından kullanıldığını vurgulayarak konuya devam eden İbnü's-Salâh'ın dil âlimlerinin maᶜlûl ifadesinin kullanımını hoş karşılamadıklarını ifade etmesi[119] ve bab başlığını "muallel hadisin bilinmesi" şeklinde koyması "maᶜlûl" ıstılahının

[114] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 113.
[115] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 294-297.
[116] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 295.
[117] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 295; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90-91.
[118] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 4.
[119] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 89.

kullanımına katılmadığını göstermektedir. Her ne kadar Tirmizî gibi ilk dönem hadis ulemasının maʿlûl terimini bildiğimiz manada muallel anlamında kullandığı tespit edilmiş[120] olsa da İbnü's-Salâh'ın isimlendirme konusunda dil uzmanlarının kabulü olan muallel lafzını tercih ettiği anlaşılmaktadır.[121]

İbnü's-Salâh illetin hadis ilimlerinin en dakik ve önemlisi olduğunu belirttikten sonra, illet ve muallel hadisin tarifini yapar ki bilebildiğimiz kadarıyla o, bu tarifle doğrudan illet ıstılahını ilk defa tanımlayanlardan birisi olmaktadır.[122] Konuyla ilgili kendinden önceki aktarımlara yer vermeyi ihmal etmeyen İbnü's-Salâh, illetin hadisin hangi kısımlarında sıkça rastlandığına değinmektedir. Bu çerçevede onun tespitine göre illet, çoğunlukla rivayetin isnadında bazen de metninde ortaya çıkmaktadır. İsnaddaki illetin bazen sadece isnada zarar verip metne zarar vermediğini bazen de illetin isnada verdiği zararla birlikte metne de zarar verdiğini belirtmektedir. İsnad ve metne zarar veren illet babında mevsûlun mürsel, merfûnun mevkuf olarak aktarılmasını örnek göstermektedir.[123]

Muallel hadislere örnekler verip üzerlerinde tahliller yaparak konuyu detaylarıyla ortaya koyan İbnü's-Salâh, "illet" ıstılahının genel olarak hadislerin sıhhatini zedeleyen bütün sebepler için kullanıldığını söylemektedir.[124] Buna ilaveten o, ilel kitaplarında yalan, gaflet, sûü'l-hıfz gibi cerh sebeplerinden bir takım örneklerin bulunmasını söz konusu duruma bağlamaktadır.[125] İbnü's-Salâh, bazı kişilerin illeti sıhhate zarar vermeyen hilaf vecihlerinden saydıklarını söylemektedir. Bunun da ötesinde bazılarının sahihin kısımları arasında sahih

---

[120] *Tirmizî*, Tahâret, 72; Nikah, 28; Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî, *ʿİlelü't-Tirmiẕî'l-kebîr*, nşr. Ebû Tâlib el-Kâdî, Subhî es-Samerânî, (Beyrut: Mektebetü'n-Nahda, 1409/1989), 206.

[121] Her ne kadar İbnü's-Salâh maʿlûl kavramının kullanımını uygun bulmasa da hadisçilerden bir kısmı bu kavramın kullanımını mahzurlu görmezler. Örneğin Sehâvî, maʿlûlun ehl-i hadîs ve usulcüler tarafından kullanılan bir ıstılah olduğunu hatta dilcilerden Zeccâc'ın da bu kullanımın dil açısından uygunluğunu belirttiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Hacer'in illet konusuyla ilgili bir eserine ez-Zehru'l-maṭlûl fî maʿrifeti'l-maʿlûl adını verdiğini ifade etmektedir. Bu bilgilerden hareketle ma'lulun, mua'll ıstılahı kadar maruf olmasa da uygun bir ıstılah olduğunu belirtmektedir. Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 244.

[122] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90.

[123] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 91; İbn Dakīkulʿîd, *el-İḫtirâḥ*, 217-218.

[124] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 92.

[125] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 93.

maᶜlûl ve sahih şâz gibi kavramlar kullandıklarını ifade ederek konuyu noktalamaktadır.[126]

İbnü's-Salâh'ın illeti tarifinden onun öncelikli olarak gizli ve kadıh kusur anlamına geldiğini kabul ettiği görülmektedir. Ancak gerek ilel kitaplarının içeriği gerekse selefi olan bazı ilim adamlarının ifadelerini de değerlendirmeye tabi tutan İbnü's-Salâh'ın illeti sadece gizli ve kadıh kusurla sınırlamadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Muhittin Düzenli, İbnü's-Salâh'ın bu konuda bir tercih yapmadığını ifade etse de[127] kanaatimize göre İbnü's-Salâh illet konusuna daha geniş perspektifle yaklaşmaktadır. Zira onun illet hakkında zikrettikleri bu iddiayı desteklemektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh şunları söylemektedir:

> "İllet, bu söylediklerimizin dışında hadisi sahih kategorisinden çıkarıp zayıf kategorisine götüren, kendisiyle amel edilmesine mani olan ve sıhhati zedeleyen sebepler için de kullanılabilmektedir. Esasında illet lafzının gereği de budur. Bundan dolayı ilel eserlerinde rivayetlerin, çoğu zaman râvilerin yalancılığı, hâfıza zayıflığı, gaflet ve benzeri cerh lafızlarıyla cerhedildiğini müşahede etmekteyiz. Tirmizî de neshi, illet olarak isimlendirmiştir. Bazıları ise illeti sika ve zabt sahibi bir râvinin vaslettiği rivayeti bir başkasının mürsel olarak nakletmesi gibi rivayetin sıhhatini zedelemeyen hususlara itlak etmişler ve bu tür rivayetler için "sahîh şâz" dedikleri gibi, "sahih maᶜlûl" tabirini de kullanmışlardır."[128]

İbnü's-Salâh bu ifadeleriyle illetin gizli ve açık, sıhhati zedeleyen ya da zedelemeyen bütün kusurları ifade etmek için kullanıldığına dair görüşü kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim İbnü's-Salâh itiraz edeceği bir husus olduğunda bilgileri nakletmesinin ardından "قلت" diyerek kendi tercihini söylemektedir. Ancak söz konusu bilgileri zikrettikten sonra kendine dair bir tercihten bahsetmeksizin konuyu kapatması onun da bu görüşlere katıldığını göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın, kendinden önceki görüşleri toparlayıp konunun çeşitli yönlerini detaylarıyla ortaya koymasının, sonraki dönemlerde Nevevî, Ebnâsî ve

---

[126] İbnü's-Salâh bu konuda Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'ye işaret ediyor gibidir. Zira o, illet hakkında Resûlullah'tan (sa) nakledilen hadisler birçok kısma ayrılır. Misalen "sahîhun muttefekun aleyh, sahîhun maᶜlûlun"... Bunlardan "sahîhun maᶜlûl" olanlara gelince şunu söylemeliyiz ki, illet rivayetlerde birçok noktada bulunabilir. Bunu tam anlamıyla sınırlamak mümkün değildir. Mesela güvenilir râvilerin bir hadisi mürsel olarak nakletmesi, bir başka güvenilir râvinin ise aynı rivayeti tek başına müsned olarak nakletmesi gibi. Müsned rivayet sahih ve hüccettir; irsal illeti de onun bu sahihliğine herhangi bir zarar vermemektedir. Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 1: 158-163; el-Hâlîlî'nin illet hakkındaki ifadelerine yer veren Muhittin Düzenli, onun sözlerinden hareketle illeti kadıh ve gayr-ı kadıh olarak ikiye ayırdığını belirtmektedir. Diğer taraftan ona göre "sahîhun maᶜlûlun" kavramını ilk defa kullanan Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî'dir. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 52.

[127] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 5344. dipnot.

[128] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 92-93.

İbnü'l-Mülakkın gibi bazı hadis usulcüleri tarafından neredeyse birebir takip edilmesinde büyük rolü olduğunu söylememiz mümkündür.[129] *Mukaddime*'den sonraki usul eserleri içerisinde münferid bazı hususlarda İbnü's-Salâh'a itirazlar bulunsa da İbn Hacer'e gelene kadar ona ciddi eleştiriler yapılmadığını söylemek mümkündür.

İbn Cemâa ve Tîbî incelendiğinde genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir. Ancak illet ıstılahını sadece "gizli kusur" anlamında kullanmaktadırlar.[130] Buradan hareketle İbnü's-Salâh'ın illet kavramıyla ilgili yapmış olduğu geniş anlamlı tarife katılmadıklarını söylemek mümkündür.

İbn Kesîr incelendiğinde illet konusunun zorluğu ve konuyla ilgili ayrıntılar noktasında İbnü's-Salâh'ı takip ettiği görülmektedir. Öte yandan İbn Kesîr İbnü's-Salâh'tan farklı olarak illeti ele alan Ali b. el-Medînî, İbn Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi hadis otoritelerinin eserlerine kısaca temas etmekte ve illet konusunu işleyen söz konusu eserlerin önemine işarette bulunmaktadır.[131]

Zerkeşî'ye bakıldığında İbnü's-Salâh'ın maʿlûl ıstılahının kullanımı konusundaki eleştirisini detaylı bir şekilde ele aldığı görülmekle birlikte İbnü's-Salâh'ın görüşünün aksine maʿlûl kavramının kullanımının da geçerli olduğunu belirtmektedir.[132] Diğer taraftan Zerkeşî'nin İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili zikrettiği hususları detaylı örneklerle incelemeye tabi tutarak, genel çerçevede onun görüşlerini kabul ettiği görülmektedir.[133]

Irâkī ise İbnü's-Salâh'ın tercih ettiği muallel ıstılahı üzerine bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Zira ona göre illetli hadisleri muallel yerine muall ıstılahı ifade edebilir. Öte yandan Irâkī, İbnü's-Salâh'ın eleştirdiği maʿlûl kavramının ise sadece Tirmizî tarafından zikredilmediği Buhârî ve Dârekutnî gibi hadis otoriteleri tarafından da zikredildiğini ifade ederek İbnü's-Salâh'ın eleştirisine katılmadığını beyan etmektedir.[134]

---

[129] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 44; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 202; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 211.

[130] İbn Cemâʿa, *el-Menhelü'r-revî*, 52; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 79-80.

[131] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 196-199.

[132] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 204.

[133] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 204-224.

[134] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 102-108.

İbn Hacer ise mualleli "kendisinde gizli ve sıhhati zedeleyen illet bulunan rivayetler" şeklinde tanımlamaktadır.[135] Söz konusu tanım zımnen, muallelin gizli ve sıhhati zedeleyen bir illetle zayıf duruma düşmüş rivayetlerin yanında cerh kapsamına giren açık kusurlar ya da cerhi gerektirmeyen kusurları da illet kapsamında değerlendiren İbnü's-Salâh gibi ilim adamlarına itiraz niteliğindedir. Ayrıca İbn Hacer, *en-Nüket*'te muallel ile ilgili görüşlerini beş maddede değerlendirmektedir.[136] Söz konusu değerlendirmeler içerisinde İbn Hacer'in çeşitli açılardan İbnü's-Salâh'a itirazlar getirmesinin yanı sıra illetin gizliliği ve kâdıhlığını (sıhhati zedeleyici) vurgulaması, İbnü's-Salâh'ın görüşünün aksine, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir.

İbn Hacer'in muallel hadislerin sadece gizli ve sıhhati zedeleyen kusurları barındıran rivayetler olduğuna dair görüşü, onun kavramları tartışmalardan arındırarak hadis usulünde genel geçer ıstılahlar oluşturma gayesine matuf olduğunu söylemek mümkündür. İbnü's-Salâh'ın da illet kavramını ilk etapta bu manada tarif ettiği görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh illet hakkında bu tarifle yetinmemekte ve seleflerinin görüşlerini naklederek illeti gizli veya açık, sıhhati zedeleyen veya zedelemeyen olarak geniş bir tanıma tabi tutmaktadır. Dolayısıyla muallel rivayetler hususunda İbn Hacer'in dar kapsamlı tarifi değil İbnü's-Salâh'ın geniş kapsamlı bir tanımı barındıran görüşünün daha doğru olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim Buhârî ve Müslim arasında geçen bir hadise de muallel rivayetlerin sadece gizli ve kadıh kusurları barındırmadığını göstermektedir. Bu çerçevede Müslim'in "Bundan daha sahih rivayet yoktur." diyerek savunduğu bir rivayete Buhârî'nin sahih, ancak o maʿlûldür demesi üzerine Müslim'in hadisin illetinin açıklanmasını talep etmesiyle birlikte Buhârî'nin "Allah'ın örttüğünü sen de ört" şeklinde bir ifade kullanması herhalde onun sıhhati zedeleyen bir illeti gizlemeye çalıştığı şeklinde yorumlanamaz. Zira Buhârî gibi hadislerin sıhhati konusunda hassas davranan birisinin söz konusu tavrı mezkûr rivayetteki illetin kâdih (sıhhati zedeleyen) bir rivayet olmadığına açık delildir. Burada dikkati çeken ikinci bir husus Buhârî'nin Müslim'in ısrarları sonucu açıkladığı illetten Müslim'in haberdar

[135] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 115.
[136] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 114.

olmaması ve illet açıklandıktan sonra Müslim'in Buhârî'ye övgülerde bulunmasıdır.[137] Bu durum illetin gizliliğini ortaya koymaktadır öyle ki Müslim bile mevcut illetten haberdar olamamıştır.

Süyûtî incelendiğinde onun bir taraftan bazı hadisçilerin illetli hadisler için kullandığı maʿlûl ıstılahının doğru olmadığını söyleyerek İbnü's-Salâh'ı takip ettiği müşahede edilirken diğer taraftan bu hususta kullanılması gereken en doğru kavramın muall olduğunu belirterek İbn Kesîr'e katıldığı görülmektedir.[138] Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın muallel konusuyla ilgili ele aldığı bazı konuları işleyerek nispeten onun görüşlerini takip ettiğini göstermektedir.[139] Ayrıca Süyûtî'nin konunun sonunda Hâkim en-Nîsâbûrî'nin illet konusunda zikrettiği on maddeyi de kısaca incelemeye tabi tutması, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine de önem verdiğini göstermektedir.[140] Nitekim klasik hadis literatüründe illet türlerinin genelde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin zikrettiği on başlık altında ele alınması[141], Süyûtî'yi söz konusu başlıkları ayrıntılı incelemeye sevkettiğini söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh sonrası illete farklı bir bakış açısı noktasında Osmanlı dönemi âlimlerinden Mahmud Esad Seydişehrî'nin (ö. 1336/1918) sahih tarifi dikkat çekmektedir. Zira o, sahih tarifinde genel kabulün aksine şâz ve illet kavramlarının tanımda gerekli olmadığını söylemektedir. Seydişehrî söz konusu görüşüne şöyle bir izah getirir:

> "Şâzz merdud ve gayr-i merdud olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Merdud kısmında adalet ve zabt olmayacağından bunlar, sahih hadise dâhil olmaz. Ama şâzzın gayr-i merdud kısmı ve muallel hadis, zikredilen diğer şartları haiz olursa, usulcülerin çoğu ve muhaddislerin bazı muhakkıklarına göre sahihin ikinci kısmına dâhil olur. Çünkü muallel hadisteki illet zahiren görünmez. Râvinin kendisinden daha güvenilir bir râviye veya sayı bakımından daha çok olan râvilere muhalefet etmesi veya teferrüd etmesi de hadisin zaafını gerektirmez. Olsa olsa, mercuh olduğundan böyle bir hadisle amel edilmez. Zira her sahih hadis maʿmûlün bih değildir."[142]

Seydişehrî'nin açıklamasından anlaşılacağı üzere aslında onun da İbnü's-Salâh gibi şâz ıstılahını merdud ve gayr-i merdud şeklinde ikiye ayırdığı

---

[137] Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 3: 961.

[138] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 287.

[139] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 288-296.

[140] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 296-299.

[141] Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, 133.

[142] İbnü'l-Emin Mahmud Esad Seydişehrî, *Telḫîṣü uṣûli'l-fiḳh* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1432/2011), 180-200; Hüseyin Kahraman, "Osmanlı Son Dönemi Müelliflerinden Mahmud Esad'ın Usul-i Hadis'i", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/8 (1999): 287-304.

görülmektedir. Bu örnekte görüldüğü üzere İbnü's-Salâh fıkıh ve usulünden etkilendiği gibi bazı hususlarda fıkıhçıları da etkilediği görülmektedir. Ancak burada şunu ifade etmek gerekmektedir. Seydişehrî'nin "Râvinin kendisinden daha güvenilir bir râviye veya sayı bakımından daha çok olan râvilere muhalefet etmesi veya teferrüd etmesi de hadisin zaafını gerektirmez." İfadelerine katılmak mümkün değildir. Zira onun iddiası doğru kabul edildiğinde zayıf hadisle igili ıstılahlarının önemli bir kısmının atıl duruma düşeceği aşikardır.

Muallel konusunu genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda ilk dönemlerden itibaren hadis otoritelerinin dikkatini çeken ve ehlinin dahi tespitinde zorlandığı konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda bünyesinde gizli bir kusur barındıran hadisler için İbnü's-Salâh öncesi literatürde muallel, maʿlûl gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bununla birlikte mütekaddim dönemde Hâkim en-Nîsâbûrî gibi bazı âlimlerin, illeti cerh-taʿdil ilminin dışında bir kategoride değerlendirdikleri görülmektedir.

İbnü's-Salâh'a gelindiğinde ise kendinden önceki görüşleri değerlendirmeye tabi tuttuğu ve bazı hususlarda seleflerini eleştirdiği görülmektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın Buhârî, Tirmizî ve Dârekutnî gibi bazı hadis otoritelerinin uygulamalarına rağmen illetli hadisler için maʿlûl kavramının kullanılmasını doğru bulmadığı müşahede edilmektedir. İbnü's-Salâh, Ali b. el-Medînî gibi illet konusunu ele alan hadis otoritelerinin bazı uygulamalarından hareketle illet teriminin gizli kusurun yanı sıra gizli olmayan kusurları da ifade etmek için kullanılabileceğini vurgulamaktadır.

İlletin isnad ve metinde bulunabileceğini ifade eden İbnü's-Salâh, illete çoğunlukla isnadda karşılaşıldığına işaret ederek, isnad ve metinde illet ayrımına dikkat çekmektedir. Seleflerinin dillendirmediği konulara da temas ederek illet konusunda geniş bir perspektif çizen İbnü's-Salâh'ın kendisinden sonrakiler tarafından önemli oranda takip edildiği görülmektedir. Ancak İbnü's-Salâh'ın illet ıstılahını gizli veya açık bütün kusurları ifade etmek için kullanılabileceğine dair yorumuna İbn Hacer gibi bazı haleflerinin katılmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Hacer'in tartışmalardan uzak, genel geçer bir tarif ortaya koymak için illet kavramının kapsamını sadece gizli kusurlarla sınırlı tutması, hadis ehli

tarafından genel kabul gören temel ıstılahların oluşturulması açısında önemli bir çaba olduğunu söylemek mümkündür.

Hadis usulü tartışmaları ve usul ilminin gelişimi noktasında illet kavramı değerlendirmeye alındığında, İbnü's-Salâh'ın günümüz ifadesiyle akademik tartışmaları da göz önünde bulunduran tarif ve görüşleri, hadis usulü ilminin gelişimine katkı sunması bağlamında dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere gerek İbn Hacer öncesi ve sonrasında İbnü's-Salâh'ın görüşlerinden önemli oranda istifade edilmesi, onun hadis usulü ilmine yaptığı katkıların bir tezahürü olarak düşünmek mümkündür.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda illet teriminin gizli veya açık her türlü kusuru ifade etmek için kullanılması, İbnü's-Salâh'ın tarifinin önemini kaybetmediğini göstermektedir.[143]

E. Adalet ve Zabt

Hadisin sıhhatinin tespiti noktasında râvilerin güvenilir olmaları ve hâfızalarının selim olması, hadis tarihi boyunca en ayırt edici konulardan biri olagelmiştir. Bu bağlamda "Sahibini takvaya yönlendiren, kötülüklerden ve insanlar arasında mürûeti zedeleyici şeyleri yapmaktan alıkoyan meleke"[144] anlamına gelen adalet, râvilerin güvenilirliğinin sübûtu için en önemli vasıflardan biridir. Râvinin güvenilirliği için gereken diğer önemli bir sıfat ise "Râvinin kendisine nakledilen haberi koruyarak olduğu gibi nakletmesi"[145] şeklinde kısaca tarif edilebilecek olan zabt vasfıdır.

Bu iki kavram râvilerin halleriyle doğrudan bağlantılı olduğu için cerh ta^{c}dil ilminin ana konuları içerisinde değerlendirilmektedirler. Bu nedenle adalet ve zabt konusu cerh ve ta^{c}dil bölümü içerisinde detaylı bir şekilde ele alınacağı için, adalet ve zabtın genel tariflerinin verilmekle yetinilmesi, detayların ise diğer bölümde anlatılmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür.

---

[143] Nitekim Muhittin Düzenli "İster isnat ister metinle ilişkili olsun, rivayetin sıhhatine zarar verebilecek her türlü kusur, illet; bu kusurlarla rivayet edilen haberler de 'muallel' olarak isimlendirilir." şeklinde bir tarif yaparak illetin her türlü kusuru kapsadığın ifade etmektedir. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar,* 58.

[144] ^{c}Itr, *Menhecü'n-naḳd,* 79.

[145] ^{c}Itr, *Menhecü'n-naḳd,* 80.

II. HASEN HADİS

Sözlükte güzel ve iyi gibi anlamlara gelen, "حسن" kökünden türeyen hasen kavramı,[146] hadis terimi olarak ise sahih ile zayıf arasındaki bir dereceyi karşılamaktadır.[147] Bununla birlikte hasen kavramının ilk asırlarda ıstılah manası istikrar bulmadığı için genellikle sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın ilerde görüleceği üzere hasen kavramı hakkındaki tariflerinin anlaşılabilmesi ve onun bu kavramla ilgili yerinin tespitini anlayabilmek için ilk dönemlerde hasen kavramının nasıl kullanıldığına bakmak gerekmektedir. Bu çerçevede mütekaddim döneme genel olarak bakıldığında Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd gibi büyük hadis otoritelerinin genelde hasenin sözlük anlamını barındıran kullanımlarına şahit olunmaktadır.[148]

Hasen hadis hakkında kapsamlı bir doktora çalışması hazırlayan Hâlid b. Mansûr ed-Düreys'in tespitine göre hadisle ilgili olarak hasen kavramını ilk defa kullanan Abdullah b. Şeddâd (ö. 82/701), Urve b. Zübeyr (ö. 94/712), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) gibi tâbiûnun önde gelen âlimleri olmuştur. İbn Şihab ez-Zührî ve Şuʿbe b. Haccâc gibi hadis otoritelerinin hasen kullanımlarından da bahseden ed-Düreys, söz konusu ilk kullanımların içerdiği farklı anlamları da incelemeye tabi tutmaktadır.[149]

İbnü's-Salâh öncesi hasen kavramının serüvenini iyi anlayabilmek için hasenin terim anlamıyla kullanımına dair iki farklı görüşe temas etmekte fayda vardır.[150] Bunlardan birincisine göre Tirmizî'den önce hasen kavramı terimleşmiştir. Her ne kadar Tirmizî öncesinde Şafiî, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel gibi otoritelerin hasen kavramını çeşitli anlamlarda kullandıklarını görsek de, Ali b. el-Medînî'ye kadar ıstılahî anlam üzerinde bir değerlendirme yapılmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Şafiî'nin müttefekun aleyh olan bir

---

[146] İbn Manzûr, *Lisân*, 13: 114.

[147] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 129; Hasen kavramı hakkındaki tarifler ve çeşitler için bkz. ʿItr, *Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye*, 311-320.

[148] et-Tirmizî, *ʿİlelü'l-kebîr*, 33, 34, 35, 36, 45.

[149] Mansûr Abdullah ed-Düreys, *el-Ḥadîṯü'l-ḥasen li-ẕâtihî ve li-ġayrihî* (Riyad: Edvâü's-Selef, 1426/2005), 1: 42-54.

[150] Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 374-375.

hadis için "isnadı hasen" ifadesini kullanması[151] ve Ahmed b. Hanbel'in haseni "garîb" anlamında kullanması[152] bu konuda ilk dönemlerde sistematik bir kullanımın olmadığına delil teşkil etmektedir. Öte yandan ilk defa haseni ıstılah manasında kullananın Ali b. el-Medînî olduğu görülmektedir.[153] Ali b. el-Medînî'den sonra Ahmed b. Hanbel[154] ve Buhârî[155] gibi hadis otoriteleri de bu konuda onu takip etmişlerdir.[156] Diğer taraftan Tirmizî, Ali b. el-Medînî'nin nüvelerini attığı[157] hasen ıstılahını eserinde çokça zikrettiği ve hasenin ilk kez tarifini yaptığı için hasen kavramı Tirmizî ile tanınır olmuştur. [158]

Diğer görüşe göre ise Tirmizî'den önce sahih ve zayıf diye ikili taksim mevcuttur. Tirmizî hasen kavramını da ekleyerek üçlü taksim oluşturan ilk

---

[151] Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şafiî, *İḫtilâfü'l-ḥadîṯ*, nşr. ᶜÂmir Ahmed Hayder (Beyrut: Müᵓessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993), 130.

[152] Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu medîneti's-selâm ve aḫbâru muḥaddiṯîhâ ve ẕikru ḳuṭṭâniha'l-ᶜulemâ' min ġayri ehlihâ ve vâridîhâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Maᶜrûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10: 75-76.

[153] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 426; İkrâmullah İmdâdülhak, *ᶜAlî b. el-Medînî ve menhecuhû fî naḳdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Beşâᵓiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 616; Öte yandan ᶜAbdülmünᶜim Selîm, İbn Hacer'in hasen ıstılahını çokça kullandığını ifade ettiği Ali b. el-Medînî'nin Müsned'inin İbn Hacer'e ulaşmasının mümkün olmadığına dair zikrettiği delillerle buna itiraz etmektedir. Bu çerçevede ona göre Ali b. el-Medînî de haseni ıstılah değil sözlük anlamında kullanmaktadır. Fakat onuın itiraz ettiği noktaya bakıldığında Ali b. el-Medînî'nin müsnedinin İbn Hacer'e ulaşmaması doğru olmakla birlikte İbn Hacer'in el-İlel'den hareketle bu tespiti yaptığını söylememiz mümkündür. Öte yandan Ali b. el-Medînî'nin talebesi *Tirmizî*'de hasen ıstılahının yoğun bir şekilde kullanımı da bize Ali b. el-Medînî'nin haseni ıstılah anlamında kullandığına delil olmaktadır. ᶜAmr ᶜAbdülmünᶜim Selîm, *el-Ḥasen bi mecmûᶜi'ṭ-ṭuruḳ fî mîzâni'l-iḫticâc beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteaḫḫirîn* (b.y.: y.y., ts.), 29.

[154] Tirmizî'nin aktardıklarına baktığımızda kendinden önce hasen sahih kavramının Ahmed b. Hanbel gibi ilim adamlarınca kullanıldığını bu manada Tirmizî'nin hasen sahih kavramını da aldığı bir silsilenin varlığını görmekteyiz. *Tirmizî*, "Tahâret", 95.

[155] *Tirmizî*, Ahkâm, 29; et-Tirmizî, *ᶜİlelü'l-kebîr*, 33, 34, 35, 36, 54 Buhârî'nin haseni ıstılah olarak kullandığına benzer birçok örnek verebiliriz, ancak biz bu kadar örnekle yetinerek başka bir noktaya temas etmek istiyoruz. Zira Buhârî hasen kavramını sahih kavramından ayrı bir ıstılah olarak mı kullandı yoksa sözlük anlamıyla mı kullandı, bunun tespiti yapabilmek için Buhârî'nin hasen diye tanımladığı hadisleri *el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥ*'inde tahric etti mi diye araştırdık. Hatta Müslim'in *el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥ*'ini de bu araştırmaya dâhil ettik. Sonuç olarak şunu gördük ki Buhârî'nin hasen dediği rivayetleri ne Buhârî ne de Müslim sahihlerinde tahric etmişler. Bütün bunlardan hareketle, Buhârî'nin hasen kavramını ıstılah anlamında kullandığını söylememiz mümkündür.

[156] et-Tirmizî, *ᶜİlelü'l-kebîr*, 58 Tirmizî'nin naklettiğine göre Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in sahih olarak kabul ettiği bir hadis hakkında " bu hasen hadistir" tabirini kullanmıştır. Bu örnekten anlaşıldığı üzere Hasen kavramı Buhârî gibi önemli bir hadis otoritesi tarafından Sahih'ten farklı bir ıstılah olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte söz konusu örnek sayesinde biz, hasen ıstılahının öyle nâdir bir kavram olmadığını da anlayabilmekteyiz.

[157] Veysel Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014): 79-93.

[158] İbn Receb, *Şerhu ᶜİleli't-Tirmizî*, 2: 573; Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 175.

kişidir.[159] Tirmizî'den önceki eserlere bakıldığında ağırlıklı olarak sahih ve sakim, sahih ve zayıf kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Tirmizî'nin yaşadığı asırda Şafiî, Ali b. el-Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Yaᶜkūb b. Şeybe (ö. 262/875), Ebû Zürᶜa er-Râzî (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi kişilerin hasen ıstılahını kullanmaları hesaba katıldığında,[160] Tirmizî'nin hasen kavramını terim anlamında ilk kullanan kişi olduğunu söyleyemesek de İbnü's-Salâh'ın ifadesiyle "hasen hadisi meşhur eden kişi" olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.[161] Dolayısıyla hasen ıstılahını ilk defa kullanan kişinin Tirmizî olduğuna dair görüşün tutarlı olmadığını söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın kaynakları içerisinde yer alan, müstakil ilk hadis usulü eserinin sahibi Râmhürmüzî'nin hasen kelimesini sadece sözlük anlamıyla kullandığı görülmektedir.[162] O, haseni hadisin sıhhatiyle alakalı herhangi bir yerde kullanmamaktadır. Yine İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ise ne *el-Kifâye*'sinde ne de *el-Medḫal ile'ṣ-ṣahîḥ*'inde Râmhürmüzî gibi hasen ıstılahından bahsetmediğini söylemek mümkündür. Ancak *el-Müstedrek* incelendiğinde "حديث حسن",[163] "حسن الاسناد",[164] "حديث حسن صحيح الاسناد",[165] "غريب حسن"[166] gibi farklı şekillerde hasen ıstılahından bahsettiği görülmektedir. Bütün bu verilerden hareketle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin rivayet değerlendirmesi olarak temas ettiği hasen konusunu usul eserine almadığı için eleştiriye açık bir konumda olduğu söylenebilir. Zira *el-Müstedrek*'te bahsettiği farklı kavramlardan da anlaşıldığı üzere rivayet değerlendirmeleri içerisinde yer verdiği hasen kavramının mahiyetine usul eserinde ele almamasının onun için bir nakısa olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin hasen hadisi sahih ıstılahının alt

[159] Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Senem Matbaacılık, 1986), 130.

[160] ed-Düreys, *el-Ḥadîṯü'l-ḥasen*, 1: 28.

[161] "adını yücelten" diye tercüme ettiğimiz metnin aslı "نوه باسمه" şeklindedir. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

[162] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 546, 604.

[163] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1: 121.

[164] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 1: 726.

[165] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 3: 161.

[166] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 3: 306.

başlığında değerlendirdiğine dair açıklaması[167] dikkate alındığında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin usul eserinde hasen ıstılahına detaylı bir yer vermemesini anlaşılır kılmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî incelendiğinde o, Cafer b. Abdülvâhid'in bir rivayet hakkında "انه حديث حسن" ifadesini kullandığını naklederek konuya temas ettiği görülmektedir.[168] Ancak ne söz konusu yerde ne de başka bir bölümde hasenin ıstılahî anlamı hakkında bir açıklama veya kullanıma şahit olunmamaktadır. Bununla birlikte Şafiî'nin "Saîd b. Müseyyeb'in mürselleri bize göre hasendir" ifadesini naklinden hareketle Hatîb el-Bağdâdî'nin dolaylı bir şekilde hasen ıstılahından bahsettiğini söylemek mümkün gözükmektedir.[169] Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Saîd b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) mürsellerinin başka kanallardan desteklendiği için hüccet olduğuna temas etmesi bir nevi hasen li-gayrihî kavramından bahsettiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla bu örnek bahsi geçen fikrimizi güçlendirmektedir.[170] Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın, Hatîb el-Bağdâdî'nin hasen hadisi farklı bir ıstılah olarak kabul etmeyip onu sahih hadis kapsamında değerlendirdiğine dair görüşünden[171] hareketle Hatîb el-Bağdâdî'nin hasen ıstılahını farklı bir kategori altında değerlendirmediğini söylemek de mümkündür.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Saîd b. Müseyyeb'den gelen mürsellerin bir kısmı hakkında böyle bir desteğin olmadığından bahsetmesi ve Şafiî'nin mürsel konusunda büyük tâbiûna özellikle Saîd b. Müseyyeb'e ayrıcalık tanıdığını "استحسن" kelimesiyle belirtmesinden yola çıkarak hasen hakkında ıstılahî bir anlamdan bahsetmediğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede Hatîb el-Bağdâdî'nin de Hâkim en-Nîsâbûrî gibi hadis usulü eserinde hasen ıstılahını ele almamasından dolayı eleştirilebilirliği ortadadır.

---

[167] İbnü's-Salah, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bagdâdî'nin hasen hadislerin çokça bulunduğu bir eser olan Tirmizî'nin es-Sünen'i için el-Camius-sahîh diye isimlendirmelerini buna delil olarak göstermektedir. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.

[168] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 199.

[169] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 472.

[170] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 472-473.

[171] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.

Kādî İyâz incelendiğinde benzer bir şekilde selefi Râmhürmüzî gibi hasen kavramını ıstılah olarak kullanmadığı görülmektektedir. Onun da hasen kavramını sadece sözlük anlamıyla kullandığı görülmektedir.[172] Bu noktada hadis usulü eserlerinde İbnü's-Salâh'a gelene kadar hasen kavramından hadis ıstılahı olarak bahsedilmediği görülmektedir. Dolayısıyla hasen ıstılahının usul eserleri kapsamında İbnü's-Salâh'la birlikte gün yüzüne çıktığını söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh öncesine diğer eserler çerçevesinde bakıldığında hasen hadis hakkında Tirmizî ve Hattâbî'nin dışında İbnü'l-Cevzî'nin tarif yaptığı görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, sıhhat derecelerini ele alırken dördüncü derecede haseni "Kendisinde hafif bir zayıflık ihtimali bulunan hasen hadistir ki (üzerine hüküm) bina edilmesine müsait ve kendisiyle amel edilebilirdir."[173] şeklinde tarif etmektedir. Bununla birlikte hasen tarifinin hemen ardından "Ahmed b. Hanbel zayıf hadisi kıyasa tercih eder" ifadesini zikrederek sanki Ahmed b. Hanbel'in kıyasa tercih ettiği "zayıf" hadisin aslında kendisinde hafif zayıflık bulunan hatta bazı desteklerle hasen li-gayrihî diye tabir ettiğimiz dereceye ulaşan hadisler olduğuna işaret etmektedir.[174]

İbnü's-Salâh'ın muasırı İbnü'l-Kattân'a bakıldığında hasen ıstılahını farklı bir bakış açısıyla tarif ettiği görülmektedir. Onun hasenle ilgili ortaya koyduğu tarifler incelendiğinde İbnü'l-Kattân'ın, adaleti hakkında ihtilafa düşülen râvilerin rivayetlerine hasen hükmü verdiği anlaşılacaktır. Bu çerçevede o, klasik anlayıştan farklı olarak bir rivayete hasen adı verilmesinin temel sebebinin ihtilaf olduğunu vurgulamaktadır. İbnü'l-Kattân'ın yaptığı tariflerden birincisine göre hadisin râvilerinden biri üzerinde ihtilaf olur ve münekkitlerden bir grup onun güvenilir olduğunu söylerken diğerleri onu cerheder. Ancak cerh eden münekkitlerin söz konusu cerhleri müfesser olmadığı için hadis zayıf konumuna da düşmediğinden râvileri hakkında böyle bir ihtilaf bulunan rivayetlere hasen denir.[175]

---

[172] Kādî İyâz, *el-İlmâ^c*, 139, 163, 200.

[173] İbnü's-Salâh eserinde bu tarife İbnül Cevzî'ye ait olduğunu belirtmeksizin yer vermektedir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍû^cât*, 1: 35.

[174] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍû^cât*, 1: 35.

[175] Detaylı açıklama için bkz. Hüseyin Akgün, *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 87, 92; örnekler için bkz. Ali el-Humeyrî el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm*, nşr. Hüseyin Âyet Saîd (Riyad: Dârü Taybe, 1417/1996), 3: 350, 423, 461; 4: 212.

İbnü'l-Kattân'ın hasen hakkındaki ikinci tarifine göre ise mestûr ya da mechûlü'l-hal olan râvilerden nakledilen rivayetler hasen hadislerdir. Zira sika râvinin meçhul râvilerden naklini taᶜdil kabul edip böyle rivayetleri kabul edenler olduğu gibi, adaletiyle ilgili bilgi bulunmayan râvilerden sika râvinin rivayetinin taᶜdil sayılmayacağı ve böyle bir rivayetin kabul edilemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere İbnü'l-Kattân hasen tanımlaması yaparken ihtilafı merkeze aldığından bu tür rivayetlere de hasen adını vermektedir. Ancak bu rivayetlerle amel edilemeyeceğini belirtmektedir.[176] Aynı şekilde onun, münekkitlerin zikrettiği cerh veya taᶜdil lafızlarının zabtıyla ilgili bir kusurdan ötürü söz konusu lafzın hem cerhe hem taᶜdile ihtimalinden dolayı hakkında ihtilaf bulunan râvinin rivayetleri için de hasen hükmü verdiğini görmekteyiz.[177] Bütün bu rivayetlerin çeşitliliğine rağmen İbnü'l-Kattân tarafından hasen şeklinde nitelendirilmişlerdir. Zira o yukarıda da belirttiğimiz gibi rivayete hasen hükmü vermesini, râvilerin adaleti hakkında ihtilaf bulunmasına bağlamaktadır.

İbnü'l-Kattân'ın haseni sahih hadis kapsamında ele almamasını hasene verdiği farklı manadan hareketle anlamak mümkündür. Bununla birlikte o, bazı münekkitlerin taᶜdil, bazılarının ise cerh ettiği râvilerin rivayetleri hakkında hem sıhhat hem de zaafın bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim İbnü'l-Kattân'ın haseni "Bizim hasenden kastımız sahih ve zayıf arasında bulunan hadislerdir."[178] şeklindeki tarifinde bu anlamı yakalamak mümkündür. Diğer taraftan İbnü'l-Kattân'ın tarifinin klasik hasen tarifinden konum itibariyle pek bir farkı olmadığı söylenebilir. Zira "adalet sahibi olup da zabt sıfatı tam olmayan, bununla beraber tek başına rivayet ettiği hadisi münker de sayılmayan kimsenin rivayet ettiği, şâz ve muallel olmayan hadis"[179] şeklindeki klasik tariften de anlaşılan hasenin sahih ile zayıf arasında bir yerde konumladığıdır. Ancak İbnü'l-Kattân'ın tarifleri incelendiğinde hakkında müfesser olmayan cerh bulunan sahih hadisin hasen

[176] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4: 13, 26.

[177] Misalen: Saᶜd b. Saîd hakkında Ebû Hâtim (مود) demiştir. Ancak bu ifade "mûdin" şeklinde şeddesiz okunduğunda "helak olmuş" manasına gelmektedir. Diğer taraftan "müeddin" şeklinde şeddeli okunduğunda ise "işini güzel yapan" anlamına gelmektedir. Nitekim bu konuda ihtilaf edilmektedir. Bundan dolayı "muhtelefen fih" olan bu raviden gelecek olan hadisler için İbnü'l-Kattân hasen hükmü vermektedir. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 34.

[178] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4: 13.

[179] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 110.

konumuna düşeceğini söylemesiyle birlikte mestûr ve meçhul râvilerden gelen rivayetleri hasen kapsamında değerlendirmesi,[180] hasen hakkında klasik anlayıştan farklı bir yerde durduğunu göstermektedir. Böyle rivayetlerin hüccet olması meselesi ise tartışmalıdır. Zira klasik anlayışta hasen hadis, sahih hadis şartlarını genel olarak taşıyan rivayetlerin râvilerinin, herhangi birinin zabtında hafif kusur olması şeklinde tanımlanmaktadır.[181]

Klasik hasen hadis ıstılahından farklı bir portre çizen İbnü'l-Kattân'a bu konuda nispeten katılan âlimler olmakla birlikte onun metodu esas alındığında, hakkında olumsuz bir söz söylenmeyen râvilerin azlığından dolayı *Sahihayn*'da tahric edilen hadislerin bile önemli bölümünün hasen hükmünü alması kaçınılmaz olacaktır.[182] Bununla birlikte İbnü'l-Kattân'ın yorumu çerçevesinde hasen sahih ile zayıf arasına girebilecek rivayetlerin genel ismi olarak kullanıldığında Tirmizî'nin hasen hakkında zikrettiği çelişir görünen kavramların aslında çelişmediği yorumu da yapılabilecektir.[183] Nitekim İbnü'l-Kattân bu yorumu üzerinden okuma yaparak hasen ve hasen garîb ıstılahları arasında fark gözetmediğini örneklerle ortaya koymaktadır.[184]

İbnü's-Salâh'a gelindiğinde yukarıda da belirttiğimiz gibi usul eserleri içerisinde hasen ıstılahını tarif eden ve konuyu detaylı bir şekilde masaya yatıran kişinin o olduğu görülmektedir. İbnü's-Salâh konuya Hattâbî'nin hasen tarifini nakletmekle giriş yapmaktadır. Hattâbî'nin tarifine göre hasen hadis: "mahreci bilinen, râvileri meşhur, âlimlerinin çoğunun makbul gördüğü ve fakihlerin genelinin kendisiyle amel ettiği hadislerdir."[185] Bu tarifin hemen akabinde Tirmizî'nin tarifine yer veren İbnü's-Salâh'ın naklettiğine göre Tirmizî'nin hasen tarifi şöyledir: "İsnadında yalancılıkla itham edilen biri bulunmayan, şâz olmayan ve başka bir vecihten benzer bir rivayetin nakledildiği hadislerdir."[186] Tirmizî'nin tarifini naklettikten sonra İbnü's-Salâh bazı müteahhir ulemaya göre hasenin

[180] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4: 13.

[181] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 129.

[182] İbnü'l-Kattân'ın hasen hakkındaki görüşleri ve bunlarla ilgili detaylı yorumlar için bkz. Akgün, *İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, 87, 92.

[183] Akgün, *İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, 90.

[184] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 615, 616.

[185] Ebû Süleyman Hamd el-Hattâbî, *Meᶜalimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Ragıb et-Tabbah (Haleb: Matbaᶜâtü'l-ᶜİlmiyye, 1351/1932), 1:6; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 30.

[186] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 30.

tarifinin "kendisinde hafif bir zayıflık ihtimali bulunmakla birlikte amel edilmeye münasip hadisler" şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[187] İbnü's-Salâh yukarıda bahsettiğimiz bütün tarifleri naklettikten sonra bunların hiçbirinin sadra şifa olmadığını söylemektedir. Ayrıca o, Hattâbî ve Tirmizî'nin tariflerinin sahih kavramını dışarıda bırakmadığından dolayı onları eleştirmektedir.[188]

İbnü's-Salâh uzun araştırma ve mülahazalar sonucunda elde ettiği bilgilere göre hasenin iki kısım olduğunu söyleyerek bunlardan ilkini şöyle tarif etmektedir:

> "İsnadındaki râvileri mestûrluktan uzak kalamayan ve bu nedenle ehliyetleri tahakkuk etmeyen rivayetlerdir. Bununla birlikte söz konusu râviler hadiste gaflet, çok hata yapmak veya yalancılıkla itham edilmeyen kişilerden olmalıdır. Diğer taraftan hadisin metninin aynısı ya da benzeri başka vecih ya da vecihlerle nakledilmelidir. Böylece hadis mütâbi ve şahidlerle desteklenerek şâz ve münker olmaktan çıkmaktadır. Tirmizî'nin sözü –hasen tarifi- buna tekabül etmektedir."[189]

İbnü's-Salâh'ın söz konusu tanımlaması Tirmizî'nin tarifinde kapalı kalan kısımları izah etmesi açısından önemlidir. Zaten İbnü's-Salâh'ın tarifinin ardından buna dikkat çektiğini görmemiz mümkündür.[190] Ancak hasen ıstılahı hakkında efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir tanımlamanın zorluğundan olsa gerek İbnü's-Salâh'ın zikrettiği tarifin de bazı noktalarda eksik kaldığını, hasenin kapsamını ortaya koysa da tarifte aranan açık ve seçiklik konusunda yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Sonraki dönemlerde "hasen li-gayrihî" adını alacak olan bu hadis çeşidi, isnadında mestûr bir râvi bulunmasından dolayı ilk etapta zayıfken diğer tariklerle desteklenerek hasen seviyesine çıktığı için bu adı almaktadır.[191]

İbnü's-Salâh'a göre hasen hadisin ikinci kısmı:

> "İsnadında bulunan râvilerin doğruluk ve emanet açısından -adalet noktasında- güvenilirlikleriyle meşhur olmalarıyla birlikte hıfz ve itkan açısından -zabt noktasında- sahih hadis râvilerinden aşağı bir seviyede bulunmalarından ötürü sahih hadis seviyesine çıkamayan hadislere denir."[192]

Söz konusu ikinci tanımlama ise Hattâbî'nin tarifinde eksik ve kapalı kalan yönlerin vuzuha kavuşturulmuş hali olarak nitelendirilebilir. Nitekim İbnü's-Salâh tarifinin ardından Hattâbî'nin tanımına tekabül ettiğini söyleyerek buna işaret

---

[187] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 1406/1986, 30 İbnü's-Salâh'ın bazı müteahhirler diye tarif ettiği kişiden kastının İbnü'l-Cevzî olduğu görülmektedir. Zira İbnü'l-Cevzî el-Mevḍûʿât'ında böyle bir tarif yapmaktadır. Nitekim bu duruma İrâkî'nin de işaret ettiği görülmektedir. el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 39-40; İbnü'l-Cevzî'nin tarifi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 1: 35.

[188] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 30.

[189] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31.

[190] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31.

[191] Uğur, "Hasen", 16: 374.

[192] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

etmektedir.[193] İbnü's-Salâh tarifleri yaptıktan sonra hasenle ilgili zikrettiği tanımların kendinden önce yapılan izahları toplayıcı mahiyette olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasenle ilgili tariflerindeki eksikliklerin ana sebeplerinin her bir âlimin kendi bakış açılarına göre getirdikleri izahlardan kaynaklandığına dair bir yorum yapmaktadır.[194]

İbnü's-Salâh söz konusu tarif ve açıklamalarından sonra kendisine yapılabileceğini düşündüğü muhtemel itirazlara değinerek onlara cevap vermektedir. Bu çerçevede mezhep imamı olan Şafiî'den önemli oranda istifade ettiği görülmektedir. Zira İbnü's-Salâh kendisine gelebilecek muhtemel bir itiraza cevap mahiyetinde Şâfiî'nin mestûr kişilerin şahitliğini kabul etmezken böyle kimselerin rivayetini kabul etmesi ve mürsel rivayetlerin kabulü noktasında benzer müsned rivayetlerin varlığını delil getirmesi gibi bazı argümanları kullanmaktadır.[195]

İbnü's-Salâh Tirmizî'nin tanımıyla uyum gösteren hasen hadis tanımı hakkında "Madem tek başına rivayeti zayıf sayılan bazı râvilerin hadisleri başka vecihlerle desteklendiğinde hasen olmaktadır. Neden birçok senedle rivayet edilmiş olmalarına rağmen bazı hadisler zayıflık mertebesinden çıkamamaktadır?" gibi muhtemel bir soruyu kendine sorup akabinde cevabını vererek muhtemel itirazın önüne geçmektedir. Buna göre her zayıf rivayet kendisinden zayıflığın giderilebileceği türden olmayabilir. Dolayısıyla bazı zayıf rivayetler mütâbi ve şahid mahiyetinde bazı rivayetlerle desteklenebilirken bazı rivayetlerin mütâbi ve şahidleri olsa da zayıflıkları izale edilecek türden olmadıklarından böyle rivayetlerin desteği bir anlam ifade etmez.[196] Bu bağlamda İbnü's-Salâh tarikleri çok olduğu halde bir kısım hadislerin neden hasen seviyesine çıkamadığını hadisi nakleden râviler içerisinde yalanla itham edilen birinin bulunması veya rivayetin şâz olması –sikalara muhalefet- gibi adaleti cerh eden bazı sebeplere bağlamaktadır.[197] Tek başına zayıf kabul edilen bir rivayetin kendisini destekleyen başka tariklerle hasen derecesine çıkmasını râvilerinin adalet noktasında eksikleri

[193] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32.
[194] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32.
[195] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32-33.
[196] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 33-34.
[197] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 34.

olmamakla birlikte zabt kusurları bulunan kişilerden olmalarına hamlederek aradaki müşkülü çözmektedir.[198]

İbnü's-Salâh "bazı tenbih ve detaylar" başlığı altında hasen hadis hakkında zikredilebilecek muhtemel itirazlara bazı cevaplar vermektedir. Bu çerçevede mürsel riyavetlerin az bir zayıflığının olduğu için onu destekleyen başka bir rivayet olduğunda zayıflığının giderilebileceğini söylemesi onun mürsel rivayetlerin müsned destekçileri sayesinde hasen hükmünü alması fikrini kabul ettiğini düşündürmektedir. Zira Şafiî'nin de benzer bir görüşte olduğuna işaret etmesi[199] böyle bir görüşte olduğu fikrini desteklemektedir.

İbnü's-Salâh itirazlara cevap verdikten sonra, bugün bildiğimiz anlamda sahih li-gayrihînin tanımı sayılabilecek ifadeler kullanmaktadır. Kendisi bu konuda bir isimlendirmede bulunmamaktadır. Ancak konuyla ilgili hem yaptığı izahlar hem de verdiği örnek görüşümüzü destekler mahiyettedir.[200] Nitekim o bu noktada şöyle bir tarif yapmaktadır:

> "Eğer râvi hıfz ve itkân seviyesine ulaşamamış olmakla birlikte sıdk ve sitr (takva) hususunda meşhur biriyse, bununla birlikte hadisi başka vecihlerden naklediliyor ve bu sayede iki cihetten kuvvet buluyorsa, bütün bunlar onun hadisini hasen derecesinden sahih derecesine çıkarır."[201]

İbnü's-Salâh bu tariften sonra "لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة" hadisini örnek vermektedir.[202] Dahası İbnü's-Salâh söz konusu hadisin sıhhatine etki eden râvisi Muhammed b. Amr b. Alkame hakkında cerh-ta'dil değerlendirmesi yaparak mezkûr rivayetin sahih derecesine çıkışının gerekçelerini ortaya koymaktadır. Müteahhirun dönemde sahih li-gayrihi hadisler içerisinde zikredilen bu hadis, günümüzde de bazı hadis usulü kitaplarında sahih li-gayrihi konusunda örnek olarak zikredilmektedir.[203]

---

[198] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 34.

[199] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32-33.

[200] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 34-35.

[201] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 34-35.

[202] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 35.

[203] Ahmed Naim Babanzâde - Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 1: 201; İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 124; Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS, 2017), 280.

İbnü's-Salâh yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmelerinin ardından Tirmizî'nin hasen hadis konusunda üstlendiği önemli role temas etmektedir.[204] Ancak bununla birlikte Tirmizî'nin hasen hadisle ilgili farklı kullanımlarına dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tirmizî'nin "hasen" ve "hasen sahih" gibi bazı kullanımlarının doğru bir şekilde tespiti için kitaptaki hadislerin birkaç asli kaynak ile karşılaştırmak suretiyle kaynakların ittifak ettiğine göre hüküm verilmesi daha sıhhatli bir yol olacaktır. Nitekim İbnü's-Salâh Dârekutnî'nin böyle bir metodla hareket ederek söz konusu rivayetlerin çoğunun hükmünü tespit ettiğini nakletmektedir.[205]

İbnü's-Salâh konuya Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde hasen ıstılahının varlığı meselesini tartışarak devam etmektedir. Bu çerçevede Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde doğrudan hasen kavramından bahsetmediğini ancak bununla birlikte Tirmizî'den sonra hasen hadislerin mevcudiyetinin en yoğun bulunduğu eserlerden biri olduğunu vurgulamaktadır.[206] Ayrıca İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un eserindeki hadisler hakkında yaptığı "Ben sahihi ve sahihe benzeyeni, ona yakın olanı zikrettim." ve "Kitabımdaki hadislerin içerisinde şiddetli zayıf olanları açıkladım. Hakkında hiçbir şey söylemediğim hadisler ise sâlihtir." şeklindeki açıklamalarını nakletmektedir.[207] Bununla birlikte İbnü's-Salâh söz konusu verilerden yola çıkarak Ebû Dâvûd'un eserinde mutlak -herhangi bir hüküm vermeden- zikrettiği hadis *Sahihayn*'da yoksa ve sahih ile haseni birbirinden ayırt eden birinin ona sahih hükmü verdiğine dair bir bilgi bulunmuyorsa, böyle hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen ıstılahının kapsamına girdiğini söylemektedir.[208] İbnü's-Salâh'ın Ebû Dâvûd ve hasen hadis hakkındaki söz konusu yorumunun onun "mütekaddim dönemde bir hadis hakkında sahih hükmü verilmemişse müteahhir dönemde buna sahih

[204] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

[205] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

[206] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

[207] Hadis ıstılahında salih, hadisin sahih veya hasen olduğunu ifade etmek için bir görüşe hasen hadisin altında bir mertebede olmakla birlikte zayıf denilecek kadar düşük olmayan hadisler için kullanılan bir terimdir. ʿItr, *Menhecü'n-naḳd*, 277; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 271; Ayrıca İbnü's-Salâh'ın salih hakkındaki yorumunun değerlendirmesi için bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 419-420.

[208] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36.

hükmünün verilemeyeceği" görüşünden neşet ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Subhi es-Sâlih'de bu minvalde bir yorum yapmaktadır.[209]

İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un hadisleri tahric etme hususunda Nesâî gibi davranarak "terkedilmesi hakkında icmâ bulunmayan" kişilerden de rivayette bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un hakkında söz söylemediği –sâlih diye tabir ettiği- hadislerin bir kısmının diğerlerine göre hasen olmama ihtimali mevcuttur. Nitekim İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un hakkında hiçbir yorum yapmadığı hadislerin Ebû Dâvûd'a göre hasen olduğunu söyledikten sonra yukarıda işaret edildiği üzere bazılarının hasen olmayacağını ifade ederek Ebû Dâvûd'u eleştirmektedir.[210] Ancak bize göre İbnü's-Salâh, Ebû Dâvûd'un eseri hakkında yaptığı bazı açıklamalardan hareketle onun "*Sahihayn*'da bulunmayan ve sahih, hasen ayrımı yapan bir muhaddis tarafından değerlendirilmeyen" hadisler hakkında hasen hükmü vermiş olabileceği yorumu hatalıdır. Zira Ebû Dâvûd'un böyle bir açıklaması bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd tarafından açıkça belirtilmemiş bir hükmün Ebû Dâvûd'un bazı hadisleri için geçerli olmadığını söyleyerek dolaylı bir eleştiride bulunulması da kanaatimizce doğru değildir. Nitekim konuyla ilgili Irâkī eserinde İbnü's-Salâh'a yapılan bazı itirazlara yer vermektedir.[211]

İbnü's-Salâh hasen ile ilgili bazı detayları zikrettiği başlık altında el-Begavî'nin değişik bir hasen tanımlamasına temas etmektedir. Söz konusu tarife göre Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥ*'lerinde bulunan rivayetler istisnasız sahih olurken, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve benzerlerinin tahric ettikleri rivayetler de hasen olmaktadır. Ancak İbnü's-Salâh söz konusu tanımlamayı naklettikten sonra bu şekilde kitap merkezli mutlak bir tanımlamanın yanlış olduğunu "Bu, bilinen bir ıstılah değildir. Söz konusu kitaplar önceden açıklandığı üzere hasen ve hasen olmayan hadisleri de kapsamaktadır." ifadeleriyle belirtmektedir.[212]

"Bu hadis sahîhü'l-isnad veya hasenül-isnaddır" tabirleriyle "bu hadis sahihtir veya hasendir" tabirleri arasında önemli fark olduğuna vurgu yapan İbnü's-

---

[209] Subhi es-Sâlih ayrıca Hâkim'in Müstedrek'indeki rivayetler hakkında verilen "hasen" hükmünün de bu görüşle bağlantılı olduğu yorumunu yapmaktadır. Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Senem Matbaacılık, 1986), 133.

[210] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 36-37.

[211] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 44-46.

[212] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 37.

Salâh, isnad sahih ya da hasen olsa da söz konusu isnadda şâzlık ve illet gibi durumlar varlık gösterdiğinde hadisle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmektedir.[213] Diğer taraftan İbnü's-Salâh'a göre güvenilir bir musannif "sahihü'l-isnad" dedikten sonra herhangi bir şâzlık veya illetten bahsetmemesi söz konusu rivayetin sıhhatinde problem olmadığı anlamına gelmektedir.[214]

Tirmizî ve bazı muhaddislerin kullandığı "hasen sahih" kavramı hakkındaki çekincelerinden bahseden İbnü's-Salâh, hasen ile sahih kavramlarının birarada kullanılmalarının ortaya çıkardığı müşkil durumu ve söz konusu müşkilatın çözümüne dair teorilerini zikretmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'a göre böyle bir hadis için iki farklı durum söz konusu olabilir. Birinci duruma göre hadisin biri sahih diğeri hasen seviyesinde iki isnadı vardır. Dolayısıyla Tirmizî iki hükmü de beyan edebilme noktasında böyle bir yöntem izlemiş olabilir. İsnadın tek olduğu diğer duruma göre ise hadis sahihtir ve hasen kavramı burada lügat manasıyla "nefse hoş gelen, güzel" gibi anlamlarda kullanılmış olabilir.[215] Ancak İbnü's-Salâh'ın isnadın tek olduğu durumlardaki "hasen sahih" kavramına yaptığı yorumun doyurucu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kendisinden sonra ortaya konulan çalışmalarda İbnü's-Salâh'ın görüşüne yapılan eleştiriler ve konuyla ilgili zikredilen farklı yorumlar, İbnü's-Salâh'ın "hasen sahih" hakkındaki görüşünün yetersiz bulunarak geliştirildiğini göstermektedir.[216]

Bu bağlamda Tirmizî'nin *es-Sünen*'ini *Sahihayn* ile mukayese eden Nureddin ᶜItr'ın Tirmizî'nin hasenle birlikte kullandığı bütün kavramlarını irdeleyen çalışması bu hususta kayda değer açıklamalar içermektedir.[217] Bu çerçevede Nureddin ᶜItr kavramları kısaca şöyle izah etmektedir:

> "Eğer hadis tek bir isnadla rivayet edilmiş ve sahihlik mertebesine ulaşmışsa Tirmizî buna "sahih garîb" demektedir. Eğer hadis sahih derecesinin altında kalmış, ancak zayıf da değil ve hasen li-zâtihî ise Tirmizî buna "hasen garîb" demektedir. Bununla metnin değil de senedin garîbliğini kastetmektedir. Eğer isnad birden çok ise ve hadis sahih derecesine çıkmışsa Tirmizî "hasen sahih" demektedir. Yani o hadis

---

[213] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 38.

[214] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 38.

[215] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 39.

[216] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 50; "Hasen sahih" kavramının izahı noktasında kendinden önceki görüşleri büyük oranda derleyen Süyûtî, İbn Hacer'in iki ve daha fazla isnadı bulunan rivayetlerde İbnü's-Salâh'ın görüşünün, ferd rivayetlerde ise İbn Dakīkulᶜîd'in görüşünün doğru bulduğunu ifade etmektedir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 172-175.

[217] Nûreddin ᶜItr, *el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiᶜihî ve beyne'ṣ-Ṣahîhâyn* (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970), 185-199.

> sahihtir ve garîblikten –ferd olmaktan- çıkmıştır. Eğer hadisin bazı tariklerinde garîblik varsa Tirmizî "hasen sahih garîb" demektedir. Bunun manası zikrettiğimiz gibi "hasen sahih" anlamındadır."[218]

Ancak Nureddin ᶜItr'ın Tirmizî'deki hasen garîb kavramının hasen li-zâtihîye tekabül ettiğine dair görüşüne itiraz edildiği görülmektedir. Nitekim ed-Düreys tezinde *Tirmizî*'de geçen "hasen garîb" ifadelerinin hasen li-zâtihî ıstılahına denk düştüğüyle ilgili bazı âlimlerin yaptığı yorumu doğru bulmamaktadır.[219] Diğer taraftan o, konuyla ilgili Tirmizî'nin hafif zayıf bazı rivayetler hakkında bazen sahih, bazen hasen ve bazen de hasen garîb terimlerini kullandığını söylemektedir.[220] Dolayısıyla ed-Düreys'in ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Tirmizî'nin kullandığı terimlerin sınırlarının net bir şekilde belirlenmiş olmadığı sonucuna gitmek mümkündür. Bu noktada Tirmizî'nin hasen ıstılahıyla ilgili kullanımlarından hareketle, kesin bir hüküm vermenin mümkün gözükmediği için Nureddin ᶜItr'ın yorumunun pek isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

İbnü's-Salâh konunun sonunda Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin (ö. 576/1180) sahih ile hasen arasında bir ayrım gözetmediklerinden bahsetmektedir. Ayrıca Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un bu konuda sahih ve hasen ayrımına gittiklerini vurguladıktan sonra, doğrudan sahih ve hasen ayrımını yapmayanların da hasen hadisin -önceden zikri geçen- sahih hadisten daha alt mertebede olduğunu inkâr etmeyeceklerini, dolayısıyla buradaki ihtilafın lafzî olduğunu ifade ederek konuyu bitirmektedir.[221]

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî'nin onu aynen takip ettiği görülmekle birlikte hasen hadisin, ihticâc noktasında sahih hadis gibi kabul edilmesinden hareketle bazı ilim adamlarının hasen hadisleri "sahih hadis" başlığı altında ele aldıklarını ifade etmektedir.[222] İbn Dakīkulᶜîd'in de hasen hadisin tarifi hususunda ona katıldığını görmek mümkündür. Bu çerçevede İbn Dakīkulᶜîd, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen hadis tariflerine temas ederken tarifler hususunda müşkilat olduğunu vurgulamaktadır.[223] Diğer taraftan "hasen sahih" ıstılahı

---

[218] ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 272; Detaylı bilgi için bkz. ᶜItr, *el-İmâmü't-Tirmiẕî*, 186-196.

[219] ed-Düreys, *el-Ḥadîṯü'l-ḥasen*, 5: 2489.

[220] ed-Düreys, *el-Ḥadîṯü'l-ḥasen*, 5: 2489.

[221] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.

[222] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāᵓiḳ ilâ maᶜrifeti süneni ḫayri'l-ḫalâᵓiḳ*, nşr. Nureddin ᵓItr (Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992), 67-73.

[223] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 227.

kullanımıyla ilgili İbnü's-Salâh'ın hadisin bir tarikinden sahih diğer tarikinden hasen olabileceği yorumuna itiraz edilebileceğini vurgulamaktadır. Zira Tirmizî "hasen sahih" dediği bazı hadislerin sadece bir tarikle geldiğini söylemektedir.[224] Dolayısıyla İbn Dakīkulᶜîd çelişkiyi hadisi nakleden râvilerin en kâmil mertebesine nispetle sahih, en düşük mertebesine nispetle hasen hükmü verilerek giderilebileceğini ve mütekaddimundan bazılarının bu bağlamda sahih hadislere hasen hükmü verdiklerini söylemektedir. Bu bağlamda o, hasen sahih ıstılahının sahih hadisi kapsayıcı bir tanıma sahip olduğunu vurgulayarak konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir.[225]

Caᶜberî (ö. 732/1332) hasen tarifi hakkında hiç ayrıntıya girmemiş hatta hasenin ıstılah manası hakkında "Adalet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibilerinden muttasıl olarak naklettikleri hadislerdir." diyerek sahih hadis ile arasında bir fark görmemiştir. Diğer taraftan Caᶜberî, Ebû Dâvûd'un, kendileriyle ilgili bir hüküm vermeden tahric ettiği hadisler hakkında İbnü's-Salâh'ın yorumuna katılmaktadır.[226]

İbn Cemâa'ya bakıldığında İbnü's-Salâh'ın tariflerinde gereksiz uzatmalar olduğunu söyleyerek daha öz tarif denemesi yaptığı görülmektedir. Buna göre İbnü's-Salâh'ın verdiği tarifin ilkini şöyle özetlemektedir: "Bir hadisin râvisi mestûr olmakla birlikte rivayetinden gafil değil ve rivayetin bir benzeri başka tarikten geliyorsa hasen olur." İkinci tarife göre ise: "Râvileri sıdk ve emanet ile meşhur olmuş ancak hıfzı sahih hadis râvilerinin derecesine ulaşamamış râvilerin naklettikleri hadis" hasen olmaktadır. İbn Cemâa bunları ifade ettikten sonra tarifler hakkında ihtilaflar olduğunu vurgulamaktadır.[227] Diğer taraftan İbn Cemâa, Ebû Dâvûd'un haklarında bir hüküm vermeksizin tahric ettiği rivayetleri konusunda İbnü's-Salâh'ın verdiği hasen hükmüne katılmış olacak ki Ebû Dâvûd'un eserinde sahih, hasen ve zayıf şeklinde bir gruplandırmaya gittiğini ifade etmektedir.[228] İbn Cemâa hasen hadis kavramının Tirmizî'yle şöhret bulduğu gibi yorumları da

[224] *Tirmizî*, Tahâret, 156; Salat, 311; Cenâiz, 48; Nikah, 8; Buyuᶜ, 55; Cihad, 15; Zühd, 27.

[225] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 230.

[226] İbrâhim b. Halil el-Caᶜberî, *Rüsûmü't-taḥdîṯ fî ᶜulûmi'l-ḥadîṯ*, nşr. Cemal Seyyid Rifâi (Mektebetü'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1426/2005), 23.

[227] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 36.

[228] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 37.

zikrederek söz konusu hususlarda da İbnü's-Salâh'ı takip ettiğini gösteren bazı ifadelerle konuyu bitirmektedir.

Tîbî ise hocası İbn Cemâa gibi İbnü's-Salâh'ı eleştirmekle birlikte konuyla ilgili tanımlamaların zorluğundan bahsetmektedir. Diğer taraftan Tirmizî'nin tarifinde geçen "müttehem olmayan râviler" ifadesine açıklık getirmektedir. Zira Tirmizî'nin bu ifadesinin kapsamına sahih hadisler de girmektedir şeklinde eleştiri yapılmaktadır. Tîbî ise söz konusu açıklamalarında müttehem ve mütevehhem olmak şeklinde iki kavram çerçevesinde eleştirilere cevap vermektedir. Buna göre:

> "Tirmizî'nin tarifindeki ifadesinden iki anlam çıkarmak mümkündür. Birincisine göre müttehem olmayandan maksat râvinin hiçbir surette gaflet, fısk ve yalan ihtimalleri (mütevehhem) ve ithamlarından (müttehem) uzak olmasıdır. Bu tür râviler sahih hadis nakleden sika râvilerdir. İkincine göre ise müttehem olmayan râvinin gaflet, fısk ve yalan gibi kusurlarla elde delil olmadığı için itham edilememesiyle birlikte, râvinin adaletine dair bilgi olmamasından dolayı (mestûru'l-adale) gaflet, fısk veya yalan söyleme ihtimalinin (mütevehhem) bulunmasıdır. Tirmizî'nin tarifindeki "müttehem olmayan" kaydı da bu anlamı karşılamaktadır."[229]

Tîbî, Hattâbî'nin tarifiyle ilgili eleştiri konusu olan "râvilerin meşhur olması" ifadesine açıklık getirerek bu konuda yapılan şöhret ifadesinin zayıflıkta da olabileceği şeklindeki eleştiriye cevap vermektedir. Bu çerçevede o, Hattâbî'nin râvinin meşhur olması ifadesini mutlak kullanarak ehli arasında bilindiği üzere râvinin sıdk üzere meşhur olmasına işaret etmektedir.[230] Hattâbî'nin hasen hadis hakkında "âlimlerin çoğunun amel ettiği" şeklindeki ifadesiyle de sahih hadislerin, terimin kapsamından çıkarıldığı anlaşılmaktadır.[231] Zira sahih hadislerle –eğer başka bir karine ihticâca mani değilse- sahih hadislerle bütün âlimlerin amel ettiği bilinen bir gerçektir.

İbnü'l-Mülakkın ise Hattâbî'nin hasen hadisi tarif ederken kullandığı "râvileri meşhur ifadesine "zayıf olmalarıyla birlikte" şeklinde ibare eklenebileceğini dolayısıyla meşhur olma ifadesinin eksik kaldığını söylemektedir.[232] Diğer taraftan hasen hadisle ihticâc edilmesi hususunda işkâl[233] olduğunu söyleyerek Moğoltay b. Kılıç'ın yorumuna katıldığını, dolayısıyla hasen hadisle ihticâc olunamayacağını ifade etmektedir. İbnü'l-Mülakkın hasen hadisle

---

[229] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 41.

[230] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 41.

[231] Detaylı bilgi için bkz. Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990), 146-148.

[232] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni^c*, 1: 83.

[233] Hadiste açıklanması gereken, anlaşılması güç olan husus. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 142.

ihticâc edilememesinin gerekçesi olarak kabul şartları en alt mertebede dahi gerçekleşse bir hadisin söz konusu kabul şartlarını taşıması onun sahih hadis diye tanımlanmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bunun altında bir mertebede bulunan hadisin adı hasen de olsa onunla ihticâc edilemeyeceğini söylemektedir.[234] Bu açıklamasıyla da Moğoltay'la aynı gerekçe çerçevesinde hasen hadisle ihticâc edilmesi konusuna itiraz ettiği görülmektedir. Ancak söz konusu gerekçede açık bir şekilde anlaşıldığı üzere ihtilaf lafzîdir. Zira kabul şartları en alt mertebede olan hadise bile sahih deyip derecelendirme yapmaksızın en üst ve en alt düzey için aynı kavram kullanıldığında mütekaddim ulemanın ifade ettiği gibi sadece sahih ve sakim hadisten bahsedebiliriz. Ancak hasen kavramı ikisi arasındaki bir durumun ifadesi için oluşturulan bir ıstılahtır. Dolayısıyla bu hususta Moğoltay ve İbnü'l-Mülakkın'ın itirazı dikkate değer bulunmamamaktadır. Gerçi İbnü'l-Mülakkın durumu biraz daha yumuşatarak buradaki ihtilafın ıstılahî olduğunu söylemektedir.

İbnü's-Salâh hasen konusunun sonunda "Hasen hadisi, sahih diye isimlendiren kişi de ilk konuda açıklanan sahih hadisten daha alt derecede olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla "İhtilaf ibarelerdedir, manada değil." diyerek böyle bir tartışmanın lafzî olduğuna işaret etmektedir.[235] Son olarak İbnü'l-Mülakkın'ın, İbnü's-Salâh'ın yaptığı birinci tarife itiraz ettiği görülmektedir. Zira o, mestûr râvinin rivayet ehliyetinin tahakkuk etmediğini, dolayısıyla ondan gelecek rivayetlerin merdud olduğunu ifade ederek İbnü's-Salâh'ın tarifine eleştiri getirmektedir. Ancak İbnü's-Salâh mestûr râvinin kendisinden yalan, yalan töhmeti, fısk gibi adaleti yaralayan ve çok hata (kesretü'l-galat), gafil olmak (fartü'l-gafle) gibi zabtı zedeleyen ağır kusurlar sadır olmaması, bir de rivayet metninin aynısı ya da benzerinin farklı tariklerden gelmesi gibi şartlara bağlanarak oluşan bir hasen hadis kavramından bahsetmektedir. İbnü's-Salâh bu fikrine eleştiri geleceğini farketmiş olacak ki Şafiî'nin mestûr kimsenin şehadetini kabul etmezken rivayetini kabul ettiğini muhtemel itirazcılara hatırlatmaktadır.[236]

Zehebî ise İbnü's-Salâh'ın ikili hasen tarifini eserinde zikrettikten sonra tariflerdeki ifadelerin pek çok açıdan tartışmaya açık olduğunu belirterek "hasen

[234] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni*ᶜ, 1: 83.
[235] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 40.
[236] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 32-33.

hadis sahih hadisin biraz altında kalan hadistir" şeklinde bir tarif yapmaktadır. Ayrıca başka bir yerde "Hasen, zayıf hadis seviyesini aşan ama sahih hadis mertebesine ulaşamayan rivayetlerdir."[237] demektedir. Diğer taraftan hasen hadis hakkında geçerli olabilecek ve tüm hasen hadisleri bünyesinde toplayabilecek ana bir kural bulmaktan ümit kestiğini söylemektedir. Zira ona göre muhaddislerin büyük bir kısmının sahih mi hasen mi olduklarına dair tereddüte düştükleri nice hadisler bulunmaktadır. Hatta bazen bir muhaddis aynı hadis için sahih derken bazen de hasen veya zayıf diyebilmektedir.[238] Nitekim bu konuda Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) de bazılarına göre hasen hadisin sadra şifa bir tarifinin yapılamayacağını ancak, bu ilimde derinleşen birinin talep edilene yakın bazı tarifler ortaya koyabileceğini ifade ederek Zehebî gibi hasen tarifinin zorluğunu vurgulamaktadır.[239]

İbnü's-Salâh'ı eleştiri konusunda her zaman sınırları zorlayan Moğoltay b. Kılıç ise Hattâbî ile Tirmizî'nin tariflerinin birbirlerinden farkı olmadığını söyleyerek İbnü's-Salâh'a itirazda bulunmaktadır.[240] Bununla birlikte Moğoltay, Tirmizî ve Hattâbî'nin tariflerindeki ifadeler arasında benzerlikler kurarak ikisinin de aynı manaya gelen tarifler olduğunu delillendirmeye gitmektedir. İbnü's-Salâh'ın manaca kısır uzun bir takım kelamlarla insanları ürküttüğünü ve gereksiz bir takım ifadeler sarfettiğini iddia ederek eleştiri sınırlarını zorlayan bazı ifadeler kullandığı görülmektedir.[241] Ayrıca İbn Dakīkulᶜîd gibi hasen hadisle ihticâc olamayacağını, herhangi bir hadisle ihticâc olunabiliyorsa zaten onun sahih olduğunu söyleyerek özünde hasen hadisi "sahih hadis" kavramına dercedenler arasındaki yerini almaktadır.[242]

Ebnâsî ise İbnü's-Salâh'ın hasenle ilgili tarif ve açıklamalarını naklettikten sonra İbn Kesîr'in "Tirmizî'nin olduğu iddia edilen tarif hangi kitabındadır."

---

[237] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 26.

[238] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 28.

[239] Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar*, 1: 358.

[240] Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥu İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed (Riyad: Dârü Edvâᵓi's-Selef, 1428/2007), 2: 120.

[241] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 121-122.

[242] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 122-123; Hadis kabul şartlarına en üst düzeyde haiz olan rivayetlere sahih alt derecede olanlara ise hasen denmesinin herhangi bir problem teşkil etmeyeceği hususunda detaylı açıklama için bkz. Ebû Muâz Tarık b. ᶜİvedullah, *Şerḥu lügati'l-muḥaddiṯ manẓûmetün fî ᶜilmi muṣṭalaḥa'l-ḥadîṯ* (Mısır: Mektebü İbn Teymiyye, 1430/2009), 156-157.

itirazına cevap vermektedir.[243] Diğer taraftan Moğoltay b. Kılıç'ın İbnü's-Salâh'ın söylediğinin aksine Hattâbî ve Tirmizî'nin tariflerinin aslında aynı manalara geldiklerine dair iddiasını da eleştirerek İbnü's-Salâh'ı savunmaktadır.[244]

Irâkī ise İbnü's-Salâh'ın Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen tarifleri hakkında bazı müteahhir ulemanın İbnü's-Salâh'tan farklı düşündüklerini ve aslında söz konusu iki tarifin birbirlerinden farklı olmadığını ifade ettiklerini nakletmektedir.[245] Ancak Irâkī söz konusu naklin akabinde Hattâbî'nin "اشتهر رجاله" sözünü izah ederken aslında Hattâbî'nin bu ifadeden maksadının "mürsil ve müdellis râvilerin rivayetlerini tanım dışı bırakmak" olduğunu söyleyerek bazı müteahhir ulemanın görüşlerine katılmadığını belirtmektedir.[246] Ayrıca İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'ın Tirmizî'den naklettiği hasen hadis tarifi hususunda "Bu Tirmizî'den rivayet edilmişse hangi kitaptadır?" diye yaptığı itiraza Irâkī "Böyle bir inkâr çok garîb!" diyerek ve Tirmizî'nin sözünün kaynağını vererek itiraz etmektedir. Ancak Tirmizî'nin verdiği tarifin hadisçilerin genel anlamda kabul ettiği hasen ıstılahı olamayabileceğini de vurgulama ihtiyacı hissetmektedir.[247] Diğer taraftan Irâkī'nin İbnü's-Salâh'a yapılan bazı itirazları eserinde zikrettikten sonra söz konusu itirazlara detaylı cevaplar vererek karşı çıkması,[248] İbnü's-Salâh'ın Irâkī'nin üzerindeki etkisinden kaynaklanan bir durum olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.

Irâkī, İbnü's-Salâh'ın "hasen-sahih" kavramını değerlendirirken "hasen" ifadesinin sözlük manasıyla kullanılmış olabileceği vurgusunu İbn Abdilberr'in naklettiği bir örnek üzerinden vermektedir. Bu bağlamda o, İbn Abdilberr'in sözleri çok hoş manalar ifade eden uzunca bir zayıf hadisi naklettikten sonra yaptığı "Bu hadis gerçekten hoştur. (هو حديث حسن جدا) Ancak isnadı sağlam değildir." yorumunu delil getirerek İbnü's-Salâh'ı desteklemektedir.[249] Hatta söz konusu hadisin ıstılahî manada sahih olamayacağını delilleriyle ortaya koyarak rivayetin isnadında yer

---

[243] Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 106.

[244] Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 106.

[245] Irâkī, *et-Takyîd*, 38.

[246] Irâkī, *et-Takyîd*, 38-39.

[247] Irâkī, *et-Takyîd*, 39.

[248] Irâkī, *et-Takyîd*, 38-39, 40, 45, 50-51.

[249] Irâkī, *et-Takyîd*, 51; Söz konusu hadis ve İbn Abdilberr'in yorumu için bkz. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *Câmiᶜu beyâni'l-ᶜilm ve faḍlihî ve mâ yenbaġî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*, nşr. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri (Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 1: 238-239.

alan Mûsâ el-Balkâvî'nin yalancı ve Abdürrahim b. Zeyd el-Ammî'nin ise metrûk olduğunu söylemektedir.[250] Dolayısıyla İbn Abdilberr'in kullandığı "bu gerçekten hasen bir hadistir" ifadesinin ıstılahî manada olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Irâkī'nin konunun bu kısmının detayına inerek râviler hakkında cerh yapması dikkatimizi celbettiği için biz de söz konusu râviler hakkında kısa bir araştırma yapma ihtiyacı hissettik. Râviler hakkında bizim elde ettiğimiz sonuç da Irâkī'nin değerlendirmesinin doğruluğunu desteklemekten öteye geçemedi. Zira kendileri hakkında pek bir bilgiye rastlamadığımız söz konusu iki râvi hakkında genel kanaat ikisinin de güvenilmez olduklarıdır.[251]

Irâkī yukarıda naklettiğimiz değerlendirmelerinin ardından Ümeyye b. Hâlid'in Şuᶜbe b. Haccâc'a "hasenü'l-hadîs" olduğu halde Abdülmelik b. Süleyman'dan hadis almayı neden terkettiğini sorduğunda "Hasenlerinden kaçıyorum. (من حسنها فررت)" şeklinde verdiği cevabı nakletmektedir.[252] Irâkī'nin böyle bir nakli hasen kavramının kelime manasında kullanılabileceği yorumlarını yaptıktan sonra zikretmesi, onun Şuᶜbe b. Haccâc'ın bazıları tarafından farklı değerlendirilen söz konusu ifadeleri hakkındaki görüşünü yansıttığını düşündürmektedir.[253] Dolayısıyla Irâkī'ye göre ilk dönemde Şuᶜbe b. Haccâc gibi hadis otoriteleri de hasen kavramını sözlük manasında kullanmışlardır.

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Bulkīnî'nin ortaya koyduğu tarifle hasen hadisi tanımlamanının güçlüğüne işaret ettiği görülmektedir. Bu bağlamda ona göre hasen hadis tarifi şöyledir: "Bakan kişinin sahih ile zayıfın ortasında gördüğü, hâfızın (râvinin) eleştirilmesine sebep olan kusurun izahı aynen istihsandaki gibi yapılmayan, bu nedenle tarifi zor olan rivayetlere hasen denir."[254]

---

[250] Irâkī, *et-Takyîd*, 51.

[251] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, 6: 493; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Beyrut: Mektebü'l-Matbûᶜati'l-İslamiyye, 1423/2002), 9: 358; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt el-Hamevî, *Muᶜcemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977), 1: 489; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl fî naḳdi'r-rical*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1383/1963), 1: 118.

[252] Irâkī, *et-Takyîd*, 51.

[253] Örneğin Hatîb el-Bagdâdî Şuᶜbe b. Haccâc'ın söz konusu ifadelerini "Meşhur rivayetleri zikretmenin müstehap oluşu ve garîb rivayetlerden uzak durmak gerektiği" başlığı altında zikrederek "hasen" kavramının halk arasında yaygın olmayan garîb hadisler için kullanıldığına işaret etmektedir. el-Hatîb el-Bagdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 101.

[254] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ışṭılâḥ fî taḍmîni Kitâbi İbni's-Ṣalâh*, nşr. Âişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Meᶜârif, 1409/1989), 176; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 170.

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413) ise hasen hadisle ilgili genel görüşler ve tartışmalardan bahsettikten sonra İbnü's-Salâh'ın açıklamalarına katıldığını ifade eden nitelikte bazı açıklamar yapmaktadır.[255] Hasen hadise "hasen" isminin verilme sebebinin rivayeti nakleden râvi hakkındaki hüsn-i zandan kaynaklandığını belirterek kavramla sözlük manası arasında hoş bir bağlantı kurduğunu söylemek mümkündür.[256]

Sahih ve hasen hadisle ilgili tariflerin şekillenmesine önemli katkılarda bulunan İbn Hacer, makbul hadislerin dört derece olduğunu ifade etmekte[257] ve makbul hadislerin içerisinde yer alan hasen hadisi "Sahih haberin şartlarından yalnız zabt şartı, hafifler yani azalırsa, bu habere hasen li-zâtihî denir" şeklinde tarif etmektedir.[258] Ayrıca makbul hadislerin derecelendirilerek hasen li-zâtihî ve hasen li-gayrihî şeklindeki ayrımın İbn Hacer tarafından yapıldığı bilinmektedir.[259] Ancak konu dikkatle incelendiğinde İbn Hacer'den önce, İbnü's-Salâh'ın -yeni bir isimlendirme ortaya koymaksızın- makbul hadis konusunda benzer bir derecelendirme yaptığını görmek mümkündür.[260] Zira o, hasen hadis konusunda Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen tariflerini merkeze alarak böyle bir derecelendirme yapmıştır.[261] Bu çerçevede İbnü's-Salâh, Tirmizî ve Hattâbî'nin hasen tanımlarını, birbirlerini tamamlayan iki ayrı parça olarak görmektedir. Buna göre Hattâbî'nin tanımı hasen li-zâtihîye tekabül ederken, Tirmizî'nin tarifi hasen li-gayrihîye denk düşmektedir.[262]

İbn Hacer *Nüzhe*'sinde hasen hadisle ihticâc konusunda hasenin –sahih hadisten derece itibariyle aşağı olsa da- sahih hadis ile müşterek olduğunu beyan etmektedir.[263] Ancak İbn Hacer, *en-Nüket*'inde konuyla ilgili tartışmaları zikrettikten sonra İbnü'l-Kattân'ın hasen hadisle sadece amellerin fazileti

---

[255] Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü'd-Dîbâci'l-müzehheb fî muṣṭalaḥa'l-ḥadîṯ*, nşr. Muhammed Emin İmran (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350/1931), 23.

[256] Cürcânî, *Şerhü'd-Dîbâc*, 23.

[257] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 112.

[258] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 129.

[259] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 112-113.

[260] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

[261] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

[262] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32; Benzer bir yorum için bkz. İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker Şerhi*, 39.

[263] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 130.

konusunda amel edilebileceği, eğer hadisin farklı tariklerden destekçileri veya sahih hadislerden bir şahidi yoksa ya da onu Kur'ân desteklemiyorsa, böyle hadislerle ahkâm noktasında amel edilemeyeceğine dair görüşüne katıldığını ifade etmektedir.[264] İbn Hacer'in yukarıda zikredilen muhtelif kavillerinden hareketle hasen hadisin ihticâc edilmek hususunda sahih hadis gibi olduğu görüşünü değiştirdiği veya hasen hadis konusundaki tartışmaların yoğunluğundan hareketle çekimser davrandığını söylemek mümkündür.

İbn Hacer, Tirmizî'nin hasen tanımıyla ilgili tartışmaların önüne geçmek adına onun kullandığı "hasen" ıstılahının hadisçilerin genel kabulünün dışında Tirmizî'ye ait özel bir ıstılah olduğu şeklinde bir yorum yapmaktadır.[265] Nitekim İbn Hacer bu görüşüne Tirmizî'nin hasen ıstılahı çerçevesinde zikrettiği "عندنا" (bize göre) ifadesini delil getirmektedir.[266] Bununla birlikte İbn Hacer İbn Dihye el-Kelbî'den (ö. 633/1235) naklettiği "Hasen hadis sahihten aşağı derecede olan, râvinin kendisinde bulunan hafif zayıflıktan dolayı adillik seviyesine ulaşamayan bununla birlikte fısk seviyesine düşmeyen râvinin rivayetidir." şeklindeki tarifin meseleye sadece râvi cihetinden baktığı için eksik olduğunu vurgulayarak eleştirmektedir.[267]

İbn Hacer'in yaptığı hasen tanımı çok kısa bir sürede kabul görmüş olacak ki *en-Nühbe* şârihlerinden Şümünnî (ö. 872/1467) de benzer bir tarif yapmaktadır. Şümünnî'nin tarifi ise şöyledir: "Râvisi adil, teferrüdü münker sayılan kişi kadar olmamakla birlikte zabtı az, şâz ve muallel olmayan hadislere hasen denir. Hasenin çeşitli dereceleri vardır. Sahih hadiste olduğu gibi her biriyle ihticâc olunur."[268] Şümünnî son ifadeleriyle sanki İbn Dakīkulᶜîd ve Moğoltay gibi haseni, sahih hadise dercedenler gibi davranmaktadır. Zira her ne kadar teknik olarak sahih-hasen ayrımı yapılsa da hüküm itibariyle sahih gibi olduğundan sanki hasen diye bir

---

[264] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 402-403; İbn Hacer'in ifade ettiği şekliyle bir açıklama bulamadık. Ancak onu destekler mahiyette İbnü'l-Kattân'ın, mütâbi ya da şahidi olmayan hasen hadislerin sadece amellerin fazileti hususunda kullanıldığına dair örnek ve ifadeleri için bkz. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 600; 4: 328; 5: 161.

[265] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 136.

[266] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 137.

[267] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 404.

[268] Takiyyüddîn Ahmed eş-Şümünnî, *el-ᶜAli'r-rütbe fî şerḥi naẓmi'n-nuḫbe*, nşr. Harun Abdurrahman Cezâirî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003), 62-63; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 170.

tarifin çok da gerekli olmadığına işaret eder gibidir. Nitekim yukarıda verdiği tarif sadece İbnü's-Salâh'ın ifade ettiği ikili tarifin "Hattâbî'nin tanımına uygun" kısmı olan "sahih hadis" tarifine en yakın tanıma tekâbül etmektedir.[269]

Sehâvî hasen hadisin sahih hadisle ihticâc noktasında müşterek olmasından bahsederek konuya giriş yapmaktadır. Kendinden önceki eserlerden farklı olarak Hattâbî'nin hasen tarifindeki "عرف مخرجه" (mahreci bilinen) ifadesinin üzerinde durmaktadır. Bu ifadeden maksadın senedin ittisali olduğuna işaret etmektedir.[270] İbnü's-Salâh'ın ikili tarifinin hasen li-zâtihî ve hasen li-gayrihî kısımlarına tekabül ettiğini belirttikten sonra gerçek manada hasen hadisin "hasen li-zâtihî" olduğunu vurgulamaktadır.[271] Zira hasen li-gayrihî aslında zayıf hadistir. Onun hakkında hasen ıstılahı, hasen li-zâtihînin destek alarak sahih li-gayrihî adını almasında olduğu gibi mecazen kullanılmaktadır.[272] Sehâvî yaptığı hasen tanımıyla geçmiş değerlendirmelerden yararlanarak şümullü bir tarif oluşturmaya çalışmaktadır. Onun tanımına göre hasen hadis: "Senedi muttasıl, sadûk,[273] zabt ve itkan sahibi râvilerce nakledilmiş veya yalan dışında bir şeyle zayıf kabul edilmiş râviler tarafından aktarılmış, başka tariklerle destekçileri olan şâz ve muallel olmayan hadislerdir."[274] Sehâvî'nin bu tarifle İbnü's-Salâh'ın iki kısma ayırarak zikrettiği tarifleri bir tanımda mezcetmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Zira tarifin içeriğine bakıldığında İbnü's-Salâh'ın Hattâbî ve Tirmizî'nin tarifleriyle örtüştürerek derlediği iki tarifin bir çatı altında toplanmaya çalışıldığı hissi vermektedir.

Süyûtî hasen konusuyla ilgili kendinden önceki tartışma ve görüşlere detaylı bir şekilde yer vererek hasen ıstılahı hakkındaki verileri güzel bir şekilde derlemektedir.[275] Bu çerçevede özellikle "hasen sahih" ıstılahı hakkında İbnü's-Salâh'ın bu kavramın anlaşılması adına zikrettiği iki farklı çözüm ve sonrasında

---

[269] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 31-32.

[270] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 78.

[271] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 83.

[272] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 83.

[273] Taʿdilin, Zehebî ve Irâkî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir siga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani iʿtibar için yazılır. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 261.

[274] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 84.

[275] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 163-189.

zikredilen farklı çözümlere temas etmektedir. Bu bağlamda İbn Dakīkulʿîd'in hadisi nakleden râvilerin adalet ve zabt açısından üst derecede olanına nispetle sahih alt derecede olanına nispetle hasen denildiği şeklinde bir izahta bulunmasına temas etmektedir. Diğer bir çözüm olarak İbn Kesîr'in sahih ile hasen arasında bir derece olduğunu söylemesinden bahsetmektedir. Ancak Süyûtî bu çözümü benimsememiş olacak ki Irâkī'nin "delili olmayan bir hüküm" şeklindeki itirazına da yer vermektedir.[276] Süyûtî "hasen sahih" kavramının anlaşılması noktasındaki diğer bir çözümün hasen sahih hükmü verilen hadisin bazı münekkidler tarafından sahih, bazıları tarafından ise hasen kabul edilmesi şeklinde anlaşılması olduğunu zikretmektedir. Ancak kendisinin de kabul ettiği görüş İbn Hacer'den naklettiği ara bir formüldür. Buna göre eğer "hasen sahih" hükmü verilen hadisin birden fazla tariki varsa İbnü's-Salâh'ın dediği gibi bir tarikine nispetle sahih diğer tarikine nispetle hasen olmalıdır. Ancak eğer rivayetin tek bir tariki var ise İbn Dakīkulʿîd'in söylediği gibi hadisi nakleden râvilerin adalet ve zabt açısından sika olanına nispetle sahih, alt derecede olanına nispetle hasen olmalıdır.[277]

Süyûtî İbnü's-Salâh ve onu takip eden Nevevî'nin Begavî'ye ait olan Buhârî ve Müslim'in naklettiklerine "Sıhah" (sahihler) ve Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin naklettiklerine "Hısan" (hasenler) şeklinde yaptığı tanımlamayı reddetmelerine yapılan eleştiriyi zikretmektedir.[278] Hasen babının sonunda muhaddislerin makbul hadisler için kullandıkları bazı lafızları zikreden Süyûtî "ceyyid" lafzı hakkında bir incelik olduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede ceyyid hadis, hasen hadisin destekçi bularak sahih seviyesine yükseldiğinde aldığı isim olmaktadır.[279]

Sonuç olarak hasen kavramıyla ilgili ilk kullanımlar tâbiûna kadar dayandırılsa da hadis ıstılahı olarak kullanımın Ali b. el-Medînî ile başladığını söylemek daha isabetli bir yorum olarak görünmektedir. Diğer taraftan hocaları Ali b. el-Medînî ve Buhârî'den tevarüs ettiği bilgiler ışığında hasen ıstılahını ilk defa tarif eden ve İbnü's-Salâh'ın ifadesiyle onu meşhur kılan Tirmizî olmuştur. Öte yandan onun hasen garîb, hasen sahih gibi farklı kullanımlarıyla ne gibi anlamlar

[276] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 175.
[277] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1:176.
[278] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1:177.
[279] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1:189.

kastettiği hususunda günümüzde dahi devam edegelen tartışmalar ve ortaya konulan yorumlar Tirmizî'nin hasen ıstılahıyla ilgili tartışmaların merkezine oturtulması açısından dikkat çekici niteliktedir.

Tirmizî sayesinde rivayet eserlerinde hasen kavramına mühim bir yer açılmasına karşılık, daha sonraki dönemde ortaya çıkmış olmalarına rağmen hadis usulü eserlerinde hasen ıstılahıyla ilgili ciddi bir bahis açılmamış olması dikkatlerden kaçmayan bir konudur. Hadis usulcüleri hasen ıstılahının ara bir kavram olmasından hareketle onu sahih veya zayıf hadis kapsamında değerlendirmiş olabileceğini, bu nedenle hasen ıstılahına pek yer vermediklerini söylemek mümkündür. Nitekim "Zayıf hadislerle amel edilebilir." görüşünün başka bir açıdan bakıldığında hasen hadisin "zayıf" kapsamında değerlendirilmiş olabileceğini göstermektedir. Diğer taraftan Moğoltay b. Kılıç gibi bazı âlimlerin hadisin herhangi bir karineyle makbul olduğunda sahih adını alacağını, böyle bir hadise hasen demenin bir anlamının olmadığını ifade etmeleri de hasen hadisin, sahih hadis kapsamında değerlendirildiğinin delilleri arasında gösterilmektedir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh öncesinde usulcülerin hasen hadis hakkında özel bir bahis açmamalarının konunun muğlaklığından ileri geldiği söylenebilir.

İbnü's-Salâh, Tirmizî, Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî'nin ortaya koydukları farklı tarifleri mezcederek hasen konusunu detaylı bir şekilde ele alarak seleflerinin aksine hasen kavramını muğlaklıktan kurtarmaya çalışmıştır. İbnü's-Salâh'ın titiz gayetleri sonucu ortaya koyduğu hasen tarif ve yorumları haleflerinin nezdinde makes bulmuştur. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın tarif ve değerlendirmeleri üzerine inşa edilen görüş ve tanımlar sayesinde hasen hadis kavramı, hadis usulünde mühim bir yer kazanabilmiştir. Bu bağlamda onun tarif ve yorumlarına katılanlar olduğu gibi İbnü's-Salâh'a hasen ıstılahıyla ilgili söyledikleri hakkında önemli eleştiriler getirenler de bulunmaktadır. Ancak dikkatimizi çeken bir diğer husus ise İbnü's-Salâh'ı takip edenlerin yanı sıra onu eleştirenlerin de hasen konusunu işlerken İbnü's-Salâh'ın çizdiği yol üzerinden giderek ona eleştiri getirmeleridir. Bu durum bize göstermektedir ki İbnü's-Salâh'ın sadece ortaya koyduğu tarif ve değerlendirmeler değil konuları ele alış biçim ve yöntemleri de hadis usulu çalışmalarına ciddi bir şekilde yön vermektedir.

Diğer taraftan İbnü'l-Kattân'ın hakkında ihtilaf edilen hadisler için yaptığı "hasen hadis" isimlendirmesi, hadis usulünde yapılan hiçbir yoruma benzememesi dikkat çekicidir. Bu çerçevede yaptığı değişik yorumların İbnü's-Salâh'la aynı dönemlerde yaşadığı halde İbnü's-Salâh'ın aksine kendisinden sonra tarif ve yorumlarına pek yer verilmemesinin sebepleri arasında gösterilebileceği düşünülmektedir.

İbnü's-Salâh sonrası çalışmalar çerçevesinde Nevevî, İbn Dakīkulᶜîd ve Irâkī'nin onu, önemli oranda takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte İbn Dakīkulᶜîd İbnü's-Salâh'ın tariflerinde muğlak kaldığını düşündüğü yerleri izah ederken, Moğoltay ve İbnü'l-Mülakkın hasenin sahih hadis kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini dolayısıyla hasen diye bir ıstılahın gereksiz olduğunu iddia etmektedirler. Caᶜberî ise itirazda bulunmamakla birlikte, tarifinden hareketle onun sahihle haseni bir gördüğünü söylemek mümkündür.

İbn Kesîr İbnü's-Salâh'ın Tirmizî'den naklettiği tarifin sübûtunu tartışma konusu ederken, İbn Cemâa ve Tîbî ise İbnü's-Salâh'ın tariflerinde gereksiz uzatmalar yaptığını söyleyerek onu eleştirmektedirler. Ebnâsî ve Irâkī, İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'a itirazına cevap verirken Zehebî ise hasen hadis hakkında "Zayıf hadis seviyesini aşan, sahih mertebesine ulaşamayan hadis." diyerek genel bir tarif yapmaktadır. Sehâvî İbnü's-Salâh'ın ikili tarifinin hasen li-zâtihî ve hasen li-gayrihîye tekabül ettiğini belirterek İbnü's-Salâh'ın tariflerine katıldığını ortaya koyarken, hasenle ilgili tarifleri detaylı bir şekilde ele alan Süyûtî de hocası Sehâvî'ye katılarak İbnü's-Salâh'ı takip etmektedir.

Diğer taraftan hasen kavramının en derli toplu tarifinin İbn Hacer tarafından yapıldığını ve günümüzde onun tarifinin esas aldığını belirtmek gerekir. Bu çerçevede makbul hadislerin dört derece olduğunu vurguladıktan sonra, İbnü's-Salâh'ın iki farklı tarifinin kapsadığı alanı İbn Hacer hasen li-zâtihî ve li-gayrihî şeklinde tanımlayarak hasen hadis ıstılahlarına son şeklini vermektedir. Ayrıca İbn Hacer, hasen hadisin sahih hadisten ayrıldığı temel noktayı yakalamaktadır. Zira kendinden önce doğrudan ifade edilmeyen söz konusu temel nokta râvinin zabtındaki hafif kusurdur.

Son tahlilde -Zehebî'nin de ifade ettiği üzere- hasen hadisleri bir tarif altında toplayan kapsayıcı bir kaide koymak pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca hadis

usulüne genel bir eleştiri olarak şunu da ifade etmek gerekmektedir. Şöyle ki; hadis usulünün, fıkıh usulündeki gibi kaideleri merkeze almaktan ziyade ıstılah merkezli bir sistematikle hareket etmesi, usulün hadislere tatbiki açısından sorunlar çıkarabilmektedir.[280] Zehebî'nin hasen ıstılahı hakkındaki itirafı da belki bir nebze söz konusu duruma işaret etmektedir. Hasen ıstılahının tarihî serencamı göz önünde bulundurulduğunda, hasen hadis konusunda en etkili tariflendirmenin İbnü's-Salâh'ın zikrettiği ikili taksimin İbn Hacer tarafından daha anlaşılır hale getirilmiş şekliyle ortaya konulan "hasen li-zâtihî ve hasen li-gayrihî" ıstılahları olduğunu söylemek mümkündür.

III. ZAYIF HADİS

Ehl-i hadîs, Resûlullah'a (sa) nispet edilen rivayetleri kabul veya red açısından incelemeye tabi tutarak hadis literatürünü sahih, hasen ve zayıf diye üç ana başlıkta değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede rivayetin sahibine aidiyetinin tespiti hususunda ilim ehlince bazı şartlar vaz edilmiştir. İşte aşağıda sırası geldikçe anlatılacak olan söz konusu şartlara haiz olmayan ve bu nedenle itikad ve ahkâm konularına delilliği reddedilen rivayetlere genel bir ıstılah olarak "zayıf" adı verilmektedir. Râvisinin yalancı olmasından dolayı mevzu diye nitelendirilen rivayetlerle, râvisinin zabtında bir takım problemler bulunan veya zahiren senedinde sorun olmamakla birlikte senedinde ya da metnindeki bazı kusurlardan ötürü çeşitli kavramlarla ifade edilen bütün rivayetler zayıf üst başlığı altında değerlendirilmektedir. Bütün bu rivayet çeşitlerinin zayıf ıstılahıyla izah edilmesinden olsa gerek zayıf hadis terimi hakkında kapsayıcı bir tanım yapmak maksadıyla İbnü's-Salâh zayıf hadisi "Önceden belirttiğimiz, sahih ve hasen hadis sıfatlarını kendisinde toplayamayan rivayetler, zayıf hadistirler." şeklinde tarif etmektedir.[281]

---

[280] Hadis usulü ıstılahlarının hadis öğrenimi ve hadisleri anlamaya yönelik tatbikatları zorlaştırıcı etkisiyle ilgili bkz. Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 47.

[281] İbnü's-Salâh, كُلُّ حَدِيثٍ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيهِ صِفَاتُ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَلَا صِفَاتُ الْحَدِيثِ الْحَسَنِ الْمَذْكُورَاتُ فِيمَا تَقَدَّمَ، فَهُوَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ *Muḳaddime*, 1406/1986, 41; Ebnâsî, İbnü's-Salâh'ın tanımında yer alan "Sahih hadisin sıfatları" kısmını eleştirmektedir. Zira hasen hadisin vasıflarına haiz olmayan herhangi bir rivayet zaten sahih hadisin sıfatlarına haiz değildir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın tanımında yer alan sahih hadis ifadesi gereksizdir. Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 133; Öte yandan bu eleştiri sadece Ebnâsî tarafından dile getirilmemektedir. Nitekim Cezâirî de İbnü's-Salah'ın bu hususta bazı kişiler tarafından eleştirildiğini ifade etmektedir. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar,* 2: 546.

İbnü's-Salâh, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) zayıf hadisi kırk dokuz başlık altında toplayarak gereksiz bir uzatmaya gittiğini belirtmektedir.[282] İbnü's-Salâh'ın zayıf hadisler hususunda temel bazı ilkeler zikrettikten sonra, zayıf hadisleri derecelendirme noktasında bir nevi formül ürettiğini söylememiz mümkündür. Bu çerçevede o, zayıf hadisleri sahih hadis vasıflarının eksikliğine göre çeşitlendirmektedir. [283] Dolayısıyla sahih hadis tanımında zikredilen her bir vasıftan yoksunluğuna göre zayıf hadisler isimlendirilmiş olmaktadır. Bu şekilde sahih hadis sıfatlarından hiçbirini bünyesinde barındırmayan çeşit ise en son ve derece bakımından en düşük kısımdır. Ancak İbnü's-Salâh'ın söz konusu formülasyonu sonraki dönemde pek ilgi görmemiştir. Zira müteahhir dönemde zayıf hadisler genel kabul olarak "Senedindeki ınkıtâ (kopukluk) sebebiyle zayıf olan rivayetler ve râvilerindeki kusur sebebiyle zayıf olan rivayetler" şeklinde iki ana başlık altında incelenmektedir. Biz de bu başlık altında meseleyi ele alacağız.

A. Seneddeki Inkıtâ Sebebiyle Zayıf Hadis Çeşitleri

İbnü's-Salâh'ın eserinde detaylı bir şekilde ele aldığı senedinde kopukluk bulunan rivayetlerin zayıf kabul edilmelerinin temel sebebi rivayet zincirinden düşen râvi veya râvilerin güvenilir olup olmadığının tespit edilememesidir. Zira düşen râvi, sika-mutkin bir râvi olabileceği gibi pek tabi hadisiyle ihticâc edilemeyecek kadar zayıf bir râvi de olabilir. Din hususunda, özellikle itikat ve ahkâm konularını kapsayan meselelerde sübutu problemli bilgilere itimat edilemeyeceği için, senedinde kopukluk bulunan rivayetler genel kanaate göre merdud rivayetler kapsamına girmektedirler. Senedde kopukluktan kaynaklanan zayıf rivayetler, kopukluğun kemmiyet ve keyfiyetine göre farklı ıstılahlarla adlandırılmaktadırlar. Söz konusu ıstılahlar, İbnü's-Salâh'ın ele aldığı sıralama çerçevesinde aşağıda değerlenmeye tabi tutulmaktadır.

[282] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 41.
[283] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 41-42.

1. Mürsel

Sözlükte "serbest bırakmak, salıvermek, kendi halinde bırakmak" gibi anlamlara gelen "ارسل" fiilinden türeyen mürsel kavramından hareketle,[284] hadisi irsal eden râvi, hadisi aldığı râvinin adını söylemek konusunda serbest davrandığı için rivayet ettiği hadise mürsel adı verilmiştir.[285] Nitekim Leknevî (ö. 1303/1886) mürsel kavramının "serbest bırakılmış deve" (ناقة مرسلة) ifadesinden hareketle verildiğini söylemektedir. Zira râvi hadisi mutlak bırakmış naklettiği hadisi herhangi bir râviyle kayıtlamamıştır.[286]

İbnü's-Salâh'ın mürsel konusu hakkındaki yerini tespit bağlamında öncelikle mürsel kavramının terim anlamlarını ele almak gerekmektedir. Bu çerçevede mürsel kavramının ıstılahî manalarını iki ana başlıkta zikretmek mümkündür. İlki Şafiî öncesi ehl-i hadîs ve ehl-i rey tarafından genel kabul gören "Seneddeki mutlak kopukluk" tanımıdır.[287] Zira Şafiî'ye kadar bu konuda ciddi bir ayrımdan bahsedilmediği görülmektedir. Mürselin diğer tanımı ise Şafiî'nin ardından özellikle Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh sonrası şekillenen ve bugün hadis ıstılahında genel kabul gören "İster büyük tâbiûn, ister küçük tâbiûndan olsun, tâbiûnun Resûlullah'tan (sa) söz, fiil veya takrirlerini rivayeti aldığı hocayı zikretmeksizin naklettiği hadistir." şeklindeki tanımdır.[288] Bu bağlamda müteahhirûn dönemi muhaddislerinin geneli, mürsel kavramını "Tâbiûnun doğrudan Hz. Peygamber'den (sa) yaptığı rivâyetler" için kullanırken

---

[284] İbn Manzûr, *Lisân*, 11: 285.

[285] ᶜItr, *Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṣiyye*, 694; Ayrıntılı bilgi için bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1405/1985), 50.

[286] Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Ẓaferü'l-emânî fî Muḫtaṣari'l-Cürcânî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetu'l Matbuᶜati'l-İslamiyye, 1416/1996), 340.

[287] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 447; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 52.

[288] Son dönemde bazı eserlerde, "hadisi nakleden tâbiûnun, sahabeyi zikretmeden hadisi doğrudan Hz. Peygamber'e (sa) dayandırmak" şeklinde bir tarif bulunmaktadır. Ancak bizce söz konusu ifade problemlidir. Zira mürsel hadisi zayıf kılan unsur, hadisi nakleden tabiinin adını zikretmediği kişinin sahâbî olup olmadığının bilinememesidir. Eğer aradaki kişinin sahâbî olduğu bilinseydi zaten "sahabe adildir" kaidesi gereğince hadis sahih olurdu. Rivayeti nakleden tâbiûnun hadisi başka bir tâbiûndan almış olabileceği, kendisinden hadis alınan kişinin de meçhul oluşu mürseli zayıf kabul etmemizi gerekli kılmaktadır. Klasik usul eserlerinde bu ayrıma dikkat edilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 25; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 52.

erken dönem hadis âlimlerinin ve fukahanın onu münkatı[c] kavramıyla müterâdif manada kullandıkları anlaşılmaktadır.[289]

İbnü's-Salâh'ın mürsel kavramı hususunda seleften kimlerden etkilendiğini bulabilmek adına mürsel kavramının ilk defa ne zaman ve kimler tarafından kullanıldığının tespiti önemlidir. Bu çerçevede mütekaddim dönem eserleri incelendiğinde, mürsel kavramını ilk defa ne zaman ve kimlerin kullanıdığına dair net bir bilgi bulmak pek mümkün olmamıştır. Tâhir el-Cezâirî mürseli ilk defa reddeden kişinin Şâfiî olduğu görüşüne itiraz sadedinde ilim adamlarının bazılarına nispet ederek Şâfiî'den önce mürsel rivayetleri delil kabul etmeyenler arasında Sâid b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742) gibi tâbiûnun büyüklerinin olduğunu iddia etmektedir.[290] Söz konusu iddia doğru kabul edilirse, mürsel ıstılahının hicri ilk asırdan itibaren kullanılageldiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte mürsel tabirinin en eski kullanımlarından birinin Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a ait olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır.[291]

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere mürsel kavramının terimleşmesi hususunda dönem noktasının Şafiî olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilk dönemlerde mürsel hadisler hususunda ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasında ciddi bir ayrımdan pek söz edilmemektedir. Zira Şâfiî öncesinde -râviler güvenilirse- seneddeki kopukluğa pek dikkat çekilmediği için seneddeki kopukluk ne suretle gerçekleşirse gerçekleşsin hepsi aynı mürsel/münkatı[c] başlığı altında ele alınmıştır. Diğer taraftan Şafiî sonrasında ehl-i hadîs onu esas alarak mürseli daha dar bir kapsamla sınırlı tutmuştur. Şafiî öncesinde mürsel rivayetlerle ihticâc olunması noktasında neredeyse ihtilaf yokken[292] Şafiî sonrasında ehl-i hadîs, isnadın önemine binaen mürsel hadisle ihticâcı reddetmişlerdir. Şafiî öncesinde mürsel hadislerin zayıf kabul edilişi hususunda ciddi bir temayül olmamasına rağmen "Şâfiî neden mürsel rivayetleri reddetti ve kendinden öncekilerden farklı olarak usulünün

---

[289] Mansur Koçinkağ, "İmam Şafiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 7 (2014): 63.

[290] Tâhir el-Cezâirî söz konusu iddiasıyla ilgili herhangi bir dayanak sunmamaktadır. Biz de araştırmalarımızda onun dışındaki herhangi bir eserde böyle bir bilgiye rastlamadık. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar*, 2: 559.

[291] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 228; Polat, *Mürsel Hadisler*, 61.

[292] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 447; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1: 4; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân İbnü'l-Hâcib, *Muḫtaṣarü'l-Müntehâ's-suâl ve'l-emel fî ᶜilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel*, nşr. Nezir Hammâd (Cezayir: Daru İbn Hazm, 1427/2006), 639; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 492.

merkezine neden isnadın sübutunu koyarak hadisin sıhhatini muttasıl olmakla sınırladı?" gibi sorulara cevap aramak gerekmektedir. Bu bağlamda Şâfiî'nin saha araştırmaları sonucunda yalnızca güvenilir râvilerden hadis naklettiklerini söyleyen râvilerin dahi güvenilmeyen râvilerden de hadis naklettiklerine şahit olduğuna dair ifadeleri söz konusu sorulara cevap niteliğindedir.[293] Nitekim Şafiî, İbn Şihab ez-Zührî gibi büyük bir hadis otoritesinin dahi bu konuda hatasının tespit edildiğini söylemektedir.

Yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı Şâfiî'nin mürsel rivayetlerin "Güvenilir râvilerden gelen müsned bir rivayetin manaca onu desteklemesi, yoksa diğer bir mürsel rivayet tarafından desteklenmesi, böyle bir durumda bulunmuyorsa sahâbeye ait bir sözün mürsel rivayete muvafık olması, böyle bir şey de yoksa en azından âlimlerin genelinin mürsel rivayete uygun fetva vermeleri" gibi bir takım şartları haiz olduğunda kabul edilebileceğini belirttiği görülmektedir.[294] Öte yandan Şafiî'nin, mürsel hadisle ilgili zikrettiği şartlara bakıldığında sanılanın aksine mürseli mutlak reddetmediğini, hatta bazı hususlarda nerdeyse Hanefî ve Mâlikîler gibi düşündüğü fikri zihinlerde uyanmaktadır. Bu bağlamda aslında Şâfiî'nin İbn Şihâb ez-Zührî gibi bir hadis otoritesinin mürsel rivayetini kabul etmeyişinin temel sebebi isnad kopukluğu değildir. Şâfiî'nin, İbn Şihab ez-Zührî 'nin mürselini reddetmesindeki temel sebep, araştırması sonucunda İbn Şihab ez-Zührî 'nin ismini zikretmediği râvinin Süleyman b. Erkam adındaki metruk bir râvi oluşudur.[295] Dolayısıyla Şâfiî'nin de belirttiği üzere konuyla ilgili en hassas davranması gereken İbn Şihab ez-Zührî gibi bir hadis otoritesi bile hadisin senedini zikretmediğinde güvenilir râvi yerine zayıf râviden rivayette bulunuyorsa, sened zikredilmeyen hiçbir rivayetin sıhhati hakkında emin olunamamaktadır.[296] Bu nedenle Şâfiî'ye göre şüphenin ortadan kalkabilmesi için rivayet kimden gelirse gelsin senedinin muttasıl olması gerekmektedir.

Şafiî'nin özel olarak Saîd b. Müseyyeb'e ait mürsel rivayetleri sahih kabul edip etmediğiyle ilgili bazı ihtilaflardan bahsedilmektedir.[297] Söz konusu ihtilafları

[293] Şâfiî, *er-Risâle*, 377.
[294] Şâfiî, *er-Risâle*, 462-463.
[295] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 439.
[296] Şâfiî, *er-Risâle*, 469-470.
[297] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 472.

Şâfiî'nin Saîd b. Müseyyeb'e özel bir muamelede bulunmadığı, diğer taraftan onun mürsel rivayetlerini destekleyen müsned asıllarının varlığına dayanarak söz konusu rivayetleri kabul ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.[298] Dolayısıyla Şâfiî'nin Sâid b. Müseyyeb'den gelen rivayetlere özel bir muamele yaptığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn Ebû Hâtim ve Nevevî gibi Şafiî mezhebinin otoriteleri de Şâfiî'nin, Sâid b. Müseyyeb'den gelen rivayetlerle ilgili kanaatinin mutlak olmadığını belirtmektedirler. Bu nedenle eğer Sâid b. Müseyyeb'in mürsellerinin içerisinde, müsned asılları tespit edilememiş rivayetler varsa onlara itibar edilmeyeceğini vurgulamaktadırlar.[299]

Bütün bunların yanında İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarının da içinde bulunduğu Şafiî sonrası ilim adamlarının hadis diye adlandırılan grup içerisinde dahi mürselle ilgili kanaatlerin homojen olmadığı gözlemlenmektedir. Bunun en bariz örneklerinden birisi Yahyâ b. Sâid el-Kattân'ın "İbn Şihab ez-Zührî 'nin mürselleri bir şey değildir" sözünü işiten Ahmed b. Hanbel'in "Yahyâ b. Sâid kim, İbn Şihab ez-Zührî 'yi bilmek kim, mesele Yahyâ'nın dediği gibi değildir." şeklinde itirazda bulunmasıdır.[300] Ayrıca Ali b. el-Medînî gibi bazı hadis otoritelerinin uygulamalarında Şafiî gibi düşünmemeleri ve ilk dönem mürsel tarifine göre hareket etmeleri de ehl-i hadîs içerisinde konuyla ilgili mühim oranda bir ihtilafın bulunduğunu göstermektedir.[301]

Mürsel rivayetlerle ihticâc edenlerin onları müsned hadis gibi kıymeti haiz görmediklerini söylemek noktasında bazı deliller bulunmaktadır. Bu çerçevede mürsel rivayetlerin hücciyetini kabul edenlerin başında gelen Hanefî mezhebinin kurucu İmamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ifadeleri kayda değerdir. Zira Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Mâlik'ten nakledilen bir rivayete itiraz ederken söz konusu hadisin müsned değil, mürsel olarak nakledildiğini belirtmektedir. Ayrıca Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî mürsel olarak zikredilen

---

[298] Şâfiî, *el-Üm*, 3: 192.

[299] Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Merâsîl*, nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî (Beyrut: Müᵉssesetü'r-Risâle, 1419/1998), 6-7; Nevevî, *İrşâd*, 80.

[300] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 438; Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Rize: STS, 2017), 290; Ayrıca İbn Teymiyye'nin Hanbelî Mezhebi'nin mürsel hadisleri hüccet kabul ettiğine dair ifadeleri için bkz. Koçinkağ, "İmam Şafiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı", 66.

[301] Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Medînî, *el-ᶜİlel*, nşr. Muhammed Mustafa el-Aᶜzamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980 (Araştırmada bu neşir esas alınmıştır)), 85.

söz konusu hadisin zıddına tekabül eden müsned bir rivayeti delil getirerek mürsele nazaran müsned rivayetin delil olma hususundaki önceliğini kabul ettiklerini göstermektedir.[302]

Ebû Dâvûd, Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve Evzâî (ö. 157/774) gibi âlimlerin döneminde mürsel rivayetlerin kabul edilmesine rağmen Şafiî'den sonra Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis âlimlerinin Şâfiî'nin mürsel hakkındaki görüşünü takip ettiklerini belirtmektedir.[303] Yine bu bağlamda Müslim'in *es-Sahîh*'in mukaddimesinde Buhârî'nin sübûtu'l-lika şartını eleştirirken, mürselin ehl-i ilme göre hüccet kabul edilmediğini beyan etmektedir.[304]

Öte yandan Dârekutnî'nin, Şafiî sonrası ehl-i hadîsin çoğunun kabul ettiği manada, mürsel rivayetleri zikretmesi[305] gibi örnekler Ebû Dâvûd'un söz konusu tespitinin vakıadaki yansımalarıdır. Ancak Ebû Dâvûd'un kendisi hakkında müsned rivayetler bulunmayan konularda mürsel rivayetlerin kabul edilebileceğini vurgulaması mürselin reddi hususundaki Şafiî sonrası tavrı tamamiyle benimsemediğinin göstergesi sayılabilir.[306]

Yahyâ b. Sâid'in müsned olduğu iddia edilen bir rivayet hakkında mürsel hükmü vermesi dışında, Râmhürmüzî'de doğrudan mürsel ıstılahının izahı ile ilgili kayda değer bir bilgi ya da haber bulunamamıştır.[307]

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından olan Hâkim en-Nîsâbûrî mürsel kavramına, konunun ancak mütebahhir ilim adamları tarafından kavranabilecek zor bir mesele olduğunu söyleyerek giriş yapmaktadır. Ayrıca mürsel rivayetlerin tâbiûna kadar olan kısmının müsned olduğuna dair ehlince ihtilaf olmadığını vurgulayarak, ehl-i reyin mürsel tanımına dolaylı yoldan itiraz ettiğini göstermektedir.[308] Zaten konunun ilerleyen kısımlarında Kûfe ehlinin mürsel tanımını ve onların mürseli hüccet kabul ettiklerini beyan ettikten sonra "Bize göre böyle değildir, zira etbâu't-tâbiînin mürseli bize göre mu^{c}daldir" diyerek ehl-i reyin görüşüne itirazını açıkça dile getirmektedir.[309]

Diğer taraftan o, bazı muhaddislerin tâbiûnun Resûlullah'tan (sa) naklettikleri rivayetleri sahâbîdenmiş gibi naklettiklerini, bazen de sahâbîden gelen bazı müsned rivayetleri tâbiûndanmış gibi naklettiklerini söyleyerek sanki sistemin henüz

---

[302] Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Ḥucce ^{c}alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1: 220.

[303] Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 64-66.

[304] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Mukaddime, 6.

[305] Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tetebbu^{c}*, nşr. Ebû Abdirrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadii^{c} (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-^{c}İlmiyye, 1405/1985), 128, 132, 147, 149, 151, 188.

[306] Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 66.

[307] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 240.

[308] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 24.

[309] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 26.

istikrar bulmadığına işaret etmektedir.[310] Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî mürselin hüccet olamayacağıyla ilgili Kur'an ve Sünnetten bir takım deliller getirerek bazı temellendirmeler yapmaktadır. Bunlardan bir tanesi Tevbe sûresinde geçen dinde tefakkuh ve insanları inzar etmek için ilim yolculuğuna çıkan kimselerin ehl-i hadîs olduklarına dair yorumdur. Zira Hâkim en-Nîsâbûrî Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179/795) bu minvaldeki yorumu zikrettikten sonra "İşte bu ayet hüccet kabul edilen ilmin bizzat işitilmesi gerektiğini, dolayısıyla mürsel olamayacağını göstermektedir." diyerek görüşünü temellendirmektedir.[311]

İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdadi ise mürseli şöyle tarif etmektedir: "O, râvilerinin arasında hadis işitmediği kişiden rivayette bulunan kişiler olmasından dolayı isnadı kopuk rivayettir. Ancak mürsel, kullanım açısından çoğunlukla tâbiûnun Resûlullah'tan (sa) naklettiği rivayetler için kullanılır."[312] Ayrıca Hatîb el-Bağdadi irsal ile tedlîs terimlerinin bazılarınca karıştırılmasından olacak ki, kitabının başka bir bölümünde âlimler arasında ittifakla kabul edildiğini belirterek irsali şöyle tanımlamaktadır: "Râvinin kendi asrından olmayan birisinden naklidir." İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe'den nakli buna örnektir. Ya da aynı asırda yaşamakla birlikte görüşmediği kimseden olabilir, Sevrî ve Şu^{c}be'nin İbn Şihab ez-Zührî 'den naklinde olduğu gibi.[313] Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî, Sâid b. Müseyyeb'in Mürselleri başlığı altında Şafiî'nin Sâid b. Müseyyeb ve diğer bazı tâbiûnun mürsellerini kabulünden bahsetmekle birlikte mürselin tek başına hüküm isbatı için kullanılamayacağına işaret etmektedir.[314]

Yukarıda zikrettiği verilerden hareketle Hatîb el-Bağdâdî, mürsel kavramını "Senedin herhangi bir yerindeki kopukluk" şeklinde izah ederek münkatı^{c} kavramıyla eşdeğer manaya hamletmektedir. Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin mürsel konusunda Şâfiî sonrası ehl-i hadîsten farklı düşündüğü, bu bağlamda fukaha ve usulcülerin tarifine katıldığı görülmektedir. Ancak o, mürselin çoğunlukla tâbiûnun sahâbeyi düşürüp doğrudan Resûlullah'tan (sa) yaptığı nakiller için kullanıldığını söyleyerek, ehl-i hadîsin tahsisine işaret etmiştir.[315] Bu

---

[310] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 24.

[311] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 26.

[312] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 154.

[313] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 435; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 154.

[314] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 473 وَالتَّرْجِيحُ بِالْمُرْسَلِ صَحِيحٌ , وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْتَجَّ بِهِ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ.

[315] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96.

sayede Hatîb el-Bağdâdî'nin, Şâfiî sonrası ehl-i rey ile ehl-i hadîsin tariflerinin arasını bulmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Aslında Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu formülasyonun hadisçiler ve usulcülerin tanımlarını mezcederek daha kapsayıcı bir tarif ortaya koymak gayesine matuf olduğu söylenebilir. Zira mürsel ıstılahı ilk dönemlerde mutlak bir irsali (kopukluk) kapsamaktaydı. Ancak sonradan sıhhat değeri bağlamında çoğunlukla tâbiûnun irsalleri üzerinde tartışmalar cereyan ettiğinden ehl-i hadîs, mürselin kapsamını tâbiûndan gelen rivayetlerle sınırladı. Tâbiûn sonrasının irsalleri ise mu^{c}dal ve muallak gibi kavramlarla izah edildi.

Sahâbenin adaletini teslim etmekle birlikte onların Resûlullah'tan (sa) ya da başka bir sahâbîden değil de tâbiûndan işittiklerini söylemeleri ihtimallerinin olduğu iddiasıyla sahâbe mürselinin de diğer mürseller gibi zayıf kabul edilmesi gerektiğini söyleyenler bulunmaktadır. Bu doğrultuda Bâkıllânî (ö. 403/1013), İsferâyînî (ö. 406/1016), İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Kattân gibi âlimler sahâbe mürselinin de hüccet olamayacağına dair görüşleri nakledilmektedir.[316] Ayrıca, mürsel hadis tarifleri arasında ifadelendiriliş biçimi açısından farklı bir tarifin Safedî'den (ö. 764/1363) nakledildiği görülmektedir. Buna göre Resûlullah'a (sa) an^{c}anesiz ulaşan rivayetlere mürsel denir. Sehâvî söz konusu tanımı naklettikten sonra Safedî'nin tarifinde zikredilen an'aneden kastın isnad olduğunu açıklamaktadır.[317] Dolayısıyla söz konusu tarifin farklı bir mana içermediğini, fıkıhçıların tarifiyle örtüştüğünü söylememiz mümkündür. İbnü'l-Kattân, mürsel hadiste eğer zayıf râvi ya da râviler bulunursa, bu hadisin sadece mürsel vasfıyla sıfatlandırılmasının yeterli olmadığını söylemektedir. Zira mürsel rivayetleri makbul addeden bir kişi bu durumu bilmeyerek söz konusu rivayetle ihticâc edebileceğinden burada irsal değildir.[318]

Mürsel ve müsned rivayetlerin tearuz etmesi gibi durumlarda nasıl bir yol haritası çizileceğine dair farklı görüşler mevcuttur.[319] Diğer taraftan ilmi kriterler çerçevesinde en güzel metod, Sehâvî'nin beyan ettiği üzere, mütekaddim ulemadan Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Sâid el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi

---

[316] Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi^{c}ü't-taḥsîl fî aḥkâmi'l-merâsîl*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefî (y.y.: Mektebetü'n-Nahdiyyeyü'l-^{c}Arabiyye, 1406/1986), 36; Akgün, *İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, 95-103.

[317] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 156.

[318] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 7.

[319] Söz konusu görüşler için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler*, 68-71.

büyük muhaddislerin uygulamasıdır. Onlara göre bu konuda genel bir kaide konulamaz. Dolayısıyla yapılması gereken şey, rivayetleri tek tek inceleyip bir takım karineleri de göz önünde bulundurarak hüküm vermektir. Binaenaleyh bazen irsal, bazen vasl, bazen râvinin durumu, bazen de râvi sayısı tercih sebebi olabilir.[320]

İbnü's-Salâh'a gelindiğinde onun mürsel kavramıyla ilgili detaylara geçmeden önce, mürsel kavramının herkesçe kabul gören tarifini zikrederek konuya giriş yaptığı görülmektedir. Bu çerçevede o şöyle bir tarif yapmaktadır: "Onun (mürsel hadis) ihtilafsız olanı Ubeydullah b. Adiy el-Hıyâr ve Saîd b. Müseyyeb gibi sahâbeyle görüşen tâbiûnun büyüklerinin 'Resûlullah (sa) şöyle buyurdu' demeleridir."[321] İbnü's-Salâh'ın öncelikle ihtilafsız tanıma yer vermesi, eserin ders kitabı hüviyetini göstermesi açısından önemli bir veri olmaktadır. Ancak bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın söz konusu uygulaması ilmî bir çalışmada dikkat edilmesi gereken önemli bir unsuru hatırlatması açısından da kayda değerdir. Zira hangi ilim olursa olsun kavramların sağlam bir zemine yerleştirildikten sonra ihtilaflı meselelerinin incelemeye tabi tutulması, sağlıklı bir ilmî bakış açısının elde edilmesi noktasında mühim bir yere sahiptir.

İbnü's-Salâh diğer konularda olduğu gibi mürsel konusunda da kendinden önce zikredilen bütün görüşleri inceleyerek konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu çerçevede önce üzerinde icmâ olunan tanıma temas etmekte, ardından zaman içerisinde mürsel diye tanımlanan ancak üzerlerinde ihtilaf bulunan tarifleri zikretmektedir. Ancak bütün bunları yaparken objektiflik ilkesini korumaya gayret gösterdiği söylenebilir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın mürsel hadisin hükmünü zikrederken muhaddislerin kahir ekseriyetinin nazarında zayıf olduğunu ifade etmekle birlikte Hanefî ve Mâlikîlere göre mürselle ihticâc olunabileceğini söylemesi buna örnek verebilir. Nitekim iki farklı görüşü zikrettikten sonra "En iyisini Allah bilir." diyerek konuyu noktalaması onun objektifliğine işaret eden bir tavır olduğunu söylemek mümkündür.[322] Zira kanaatimize göre İbnü's-Salâh, adı geçen görüş sahiplerinin kendilerine göre haklılık paylarının bulunduğunu düşündüğünden bu şekilde hareket etmektedir.

[320] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 193.
[321] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 51.
[322] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 54-55.

Gerçi onun bu davranışı farklı bir açıdan bakıldığında kavram hakkındaki ihtilaflara çözüm üretemeyen basit bir derlemeci yaklaşım olarak eleştirilebilme ihtimaline açıktır. Ancak hadis usulü kavramlarının büyük çoğunluğunun canlı bir yapıya sahip olması ve özellikle mürsel gibi bazı kavramlar üzerindeki ihtilafların ilk dönemlerden itibaren farklı boyutlarıyla tartışılmasına nazaran haklarında herkesin kabul edebileceği son sözün söylenememesi yukarıda zikrettiğimiz gibi bir eleştiriyi geçersiz kılmaktadır. Zaten konunun genelinde işlenildiği cihette herkesçe kabul gören ortak bir mürsel tarifi mümkün gözükmemektedir.

Diğer taraftan hadis rivayetinde irsale neden ihtiyaç duyulduğu, râvilerin hocalarını neden gizleme gereksinimi duydukları gibi konular hakkında İbnü's-Salâh'ın açıklama yapmamasını onun bir eksikliği olarak görmek mümkündür. Zira ıstılahlaşma süreci ve mürsel rivayetlerin sıhhati hakkında söylenenlerin iyi anlaşılabilmesi için hadiste irsalin nedenlerinden bahsedilmesi gerektiği akla gelmektedir. Ancak söz konusu eleştiriye *Muḳadimme*'nin hadis ilimlerinin ana konularını işleyen bir yapıya sahip olmasından ötürü ıstılahlar açısından detay sayılabilecek meselelere girmediğini söyleyerek itiraz etmek mümkündür. [323]

Diğer taraftan hadis literatüründe "bir sahâbînin başka bir sahâbîden öğrenmiş olduğu halde bu sahânînin ismini vermeyerek doğrudan Resûlullah'tan (sa) rivayet ettiği hadisler"[324] şeklinde tarif edilen sahâbe mürselleri âlimlerin çoğunluğuna göre makbul kabul edilmektedir. Öte yandan yukarıda da ifade edildiği gibi, İsferâyinî ve İbnü'l-Esîr gibi bazı ilim adamları, sahâbenin de tâbiûndan hadis nakledebilme ihtimallerinden dolayı, sahâbe mürselinin kabul ve red açısından diğer mürsellerden farkı olmadığını, dolayısıyla hüccet olamayacaklarını söylemektedirler. Ancak bu görüş şâz kabul edilmiştir. Zira sahâbenin tâbiûndan dinleyip de doğrudan Resûlullah'a (sa) nispet ettikleri bir rivayet olduğuna dair elimizde veri bulunmamaktadır. Bu nedenle sahâbenin Resûlullah'tan (sa) hadis nakli, adaletleri üzerindeki ittifak gereği makbul addedilmektedir. Mürsel hadisin bu kısmının hüccet olmasıyla ilgili genel kabule ilaveten bazı ilim adamlarının bir nesil kaydı koymaksızın Resûlullah'a (sa) nispet

[323] Mürsel ve sebepleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Alâî, *Câmiʿü't-taḥsîl*, 23-33; Polat, *Mürsel Hadisler*, 63-67.

[324] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 215.

edilen her haber için mürsel ve bunların hepsinin hüccet olduğunu söylemeleri hoş karşılanmayacak rahat bir tavırdır. Zira hangi tabakadan olursa olsun bir kişinin "Resûlullah (sa) şöyle dedi" ifadesi hüccet kabul edilirse, nasların kaynaklarını tespitte lüzumu inkâr edilemez isnad müessesesinin hiçbir değeri kalmayacaktır. Bu tehlikenin farkında olan bazı Hanefî ve Mâlikî usulcüler bunu sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînle sınırlandırmışlardır.[325]

Mürsel rivayetler konusunda muhaddisler ve fukahanın ihtilaflarının, hadislere yönelik bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede muhaddisler, hadis usulü kuralları gereğince senedinde kopukluk bulunan her rivayetin Resûlullah'a (sa) nispetinin reddi kaidesini işleterek mürsel rivayetleri kabul etmezken, fukaha diğer karineleri de göz önünde bulundurarak rivayetten çıkarılacak hükmün mânen Resûlullah'a (sa) aidiyetini göz önünde bulundurmuşlardır.[326]

İbnü's-Salâh sonrası eserlerde ise Nevevî, İbn Dakīkulᶜîd, Caᶜberî, İbn Cemâa, Tîbî, Zehebî, Zerkeşî, Ebnâsî, İbnü'l-Mülakkın, Bulkīnî, Irâkī, Bikāî (ö. 885/1480) ve Süyûtî'nin mürsel konusunda genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir.[327]

İbnü's-Salâh sonrası usul eserlerinin, mürsel kavramı çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın değinmediği bir takım konulara temas ettikleri tabi ki göz ardı edilemez bir meseledir. Ancak mürsel hadis kavramı hakkında zikredilen ve tartışılan konuların omurgasını İbnü's-Salâh'ın nakil ve görüşleri oluşturmaktadır. Mürsel kavramı bağlamında Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî'nin, ehl-i hadîsten gelen "tâbiûnun 'قال رسول الله' diyerek nakilde bulunması" tanımına sadece kavl değil fiil ve takrirlerini de eklemeleri bir katkı olarak zikredilebilir. Zira tâbiûnun doğrudan " قال رسول الله"diyerek nakletmesi şeklindeki bir tarif efradını cami, ağyarını mani bir tanım olmamakla eleştirilebilir. O yüzden yukarıda zikri geçen âlimlerin bu eksikliği

---

[325] Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Uṣûlü'l-fiḳh el-müsemmâ el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1415/1994), 308; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 156.

[326] İbn Receb, *Şerhu ᶜİleli't-Tirmizî*, 1: 188.

[327] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 34-35; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 42-46; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 72-74; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 439-517; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 147-157; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 1: 129-141; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 202-213; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 64-71; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 214-231.

düzeltmek üzere tanıma fiil ve takriri ekledikleri görülmektedir.[328] Öte yandan İbn Hacer "قال رسول الله" ifadesinin hasretmek için kullanılmadığını, dolayısıyla onun Resûlullah'tan (sa) gelen bütün haberleri kapsayıcı yönü bulunduğunu söylemektedir.[329] Bu düşünceden hareketle İbnü's-Salâh'ın açıkça söylememekle birlikte İbn Hacer'in zikrettiği şekliyle düşünerek tanıma fiil ve takriri ekleme ihtiyacı duymadığını söylememiz mümkündür.

İbnü's-Salâh, "Mürselliği konusunda ihtilaf bulunan bazı rivayet çeşitleri" başlığı altında, tâbiûna gelene kadar, herhangi bir silsilede kopukluk bulunan rivayetlere Hâkim en-Nîsâbûrî'nin mürsel adını vermediğini söylemektedir. Ancak Irâkī İbnü's-Salâh'ın "tâbiûna gelene kadar" ifadesini güzel bulmamaktadır. Zira rivayette, tâbiûn râvisi düşerse de mürsel olmaz. Dolayısıyla Irâkī, İbnü's-Salâh'ın söz konusu ifade yerine "sahâbeye gelene kadar" ifadesini kullanması gerektiğini söyleyerek eleştirmektedir.[330] Ancak kanaatimizce Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbnü's-Salâh bu ifadeyi tâbiûndan daha alt tabakalardaki bir râvinin "Resûlullah (sa) şöyle buyurdu" şeklinde hadisi irsal etmesini kastetmektedirler. Burada kullanılan irsal, Irâkī'nin düşündüğü gibi tâbiûndan önce gerçekleşen bir kopukluk anlamının aksine rivayeti nakleden kişinin doğrudan Resûlullah'tan (sa) nakli şeklinde bir manayı ihtiva etmektedir. Irâkī itirazını ehl-i hadîs nazarındaki irsal manasına istinaden vermektedir. Ancak İbnü's-Salâh'ın konunun akabinde:

> "Fıkıh ve fıkıh usulünde hepsine mürsel denilir. Ehl-i hadîsten Ebû Bekir Hatîb (el-Bağdâdî) de aynı görüşe gitmiştir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî: 'Tâbiûnun Nebî'den (sa) diyerek nakletmeleri çoğunlukla mürsel diye isimlendirilir. Tebeu't-tâbiîn'in böyle nakilleri çoğunlukla muᶜdal diye isimlendirilir.' demektedir. En iyisini Allah bilir."[331]

şeklindeki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, onun kastettiği mana hangi tabakadan olursa olsun râvinin hadisi doğrudan Resûlullah'a (sa) nispet etmesidir. Kanaatimizce Irâkī mürselin ıstılahî anlamını düşünerek eleştirdiği için kendi zaviyesinden haklı gibi görünse de İbnü's-Salâh'ı eleştirmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

---

[328] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 34; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 42; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 72.
[329] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 88.
[330] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 64.
[331] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 52.

İbnü's-Salâh mürsel konusunun girişinde meşhur tanıma göre tâbiûn arasında ayrım olmaksızın, tâbiûndan birinin (قال رسول الله) demesi şeklinde tarif etmekle birlikte, sadece büyük tâbiûndan gelen böyle rivayetlerin mürsel olduğunda ihtilaf bulunmadığını söylemektedir. Bu sayede İbnü's-Salâh, büyük tâbiûnun dışındakilerden gelen rivayetlerin mürselliği hususunda tartışma bulunduğunu vurgulamaktadır.[332] Ayrıca konunun devamında mürselliği ihtilaflı üç çeşitten bahsetmektedir. Bunlar mürsel tartışmalarının merkezindeki rivayet çeşitleridir. Birincisi tâbiûndan sonraki tabakalardan birinin rivayeti doğrudan Resûlullah'tan (sa) nakletmesidir. İkincisi tâbiûnun küçüklerinin hadisi doğrudan Resûlullah'a (sa) nispet ederek nakletmeleridir ki - bu rivayetler hakkında kendisi mürsel tanımını kabul etmektedir - bazı âlimler küçük tâbiûndan naklolan bu gibi rivayetlere mürsel yerine münkatı[c] denilmesi gerektiğini söylemektedirler. Zira tâbiûnun küçükleri, sahâbeden sadece birkaç kişiyle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla onlar işittiklerinin önemli kısmını sahâbeden değil, tâbiûnun büyüklerinden dinledikleri için irsal ederek aktardıkları rivayetlerin önemli bir kısmında iki râvi düşmüş olmalıdır. İşte bu nedenle âlimlerin bir kısmı tâbiûnun küçüklerinden gelen bütün mürsellere temkinli yaklaşmaktadırlar. Üçüncüsü (عن رجل) gibi müphem lafızlarla nakledilen rivayetlerdir ki bunlar Hâkim en-Nîsâbûrî'ye göre mürsel değil, münkatı[c]dırlar. Bazı muteber fıkıh usulü kitaplarında isnaddaki bütün kopuklukları ifade için kullanıldığı gibi, bunlar için de mürsel kavramı kullanılmaktadır.[333]

İbnü's-Salâh sonrası incelendiğinde, İbn Kesîr'in ise "İbn Hâcib'in *Muhtasar fi usuli'l-fikh* adlı eserinde ifade ettiği gibi bana göre de mürsel, sahâbenin dışındakilerin (قال رسول الله) demeleridir"[334] şeklinde bir açıklama ile ehl-i hadîsten farklı düşündüğünü göstermektedir. Moğultay b. Kılıç ise İbnü's-Salâh'ın tâbiûnun küçüklerinin sahâbeden çok kişiyle görüştüğü iddiası[335] ve hadis usulü âlimi olması hasebiyle hadis otoritelerinde örnek bulunmasına rağmen fıkıh usulü eserlerinden örnek vermesini yanlış bulmaktadır.[336] Ayrıca Şafiî'nin Sâid b.

[332] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 51.
[333] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 52-53.
[334] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 145.
[335] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 190-195.
[336] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 201-202.

Müseyyeb'in –müsned asılları olan- mürsellerini kabul ettiğini nakletmesinin de gereksiz olduğunu düşünmektedir.[337]

Öte yandan Zehebî incelendiğinde mürsel tanımı ve hücciyeti hakkında söylenilenlerin dışında, mürsel rivayetleriyle tanınan bazı râvilerden söz etmesinin yanı sıra râvinin güvenilirliğine göre kabul veya reddedilen mürsel hadislerden bahsettiği müşahede edilmektedir.[338] Diğer taraftan İbn Cemâa ise Şafiî'nin diğer mürselleri kabul etmemesine rağmen Sâid b. Müseyyeb'in mürsellerini kabul etmesine yönelik Hatîb el-Bağdâdî'nin bir yorumunu aktarmaktadır. Bu çerçevede Şafiî'nin, Sâid b. Müseyyeb'in mürsel rivayetlerinin müsned formları tespit edildiği için, onun mürsellerini kabul ettiği şeklindeki yoruma katılmayan İbn Cemâa'nın nakli doğrultusunda, Hatîb el-Bağdâdî, Sâid b. Müseyyeb'in tâbiûnun büyüklerinden ve fukahadan oluşu gibi bazı saikler çerçevesinde mürsel rivayetlerinin Şafiî tarafından hüccet kabul edildiğini belirmektedir. Ancak Sâid b. Müseyyeb'in müsned asılları bulunmayan mürsel rivayetlerinin bulunmasını İbn Cemâa, ilk iddianın yanlışlığının göstergesi olarak kabul etmektedir.[339] Öte yandan Zerkeşî'nin irsal (râvinin haberi doğrudan Resûlullah'a (sa) isnad etmek) konusundaki sınıflandırması önemlidir. Ona göre tâbiûnun irsaline "mürsel", tebeu't-tâbiînin irsaline "münkatıᶜ", sonrakilerin irsaline ise "muᶜdal" adı verilmesi gerektiğini belirtmektedir.[340]

Diğer taraftan Osmanlı dönemi ulemasından Kâfiyecî'nin mürsele dair görüşlerinin Hanefî mezhebine mensup olması itibariyle ehl-i hadîsten farklı olduğu görülmektedir. Bu çerçevede mürseli mutlak kopukluk manasında kullanmakla birlikte, ilk üç asrın mürsellerini hüccet kabul etmektedir. Hatta mürselin hüccetliği fikrini bir adım daha öteye götürenlere katılmaktadır. Bu çerçevede mürselin müsnedden sıhhat açısından daha kavi olduğunu delillendirmeye çalışmaktadır. Bu görüşüne delil olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) "Haddesenî diyorsam o rivayeti sadece naklettiğim kişiden duymuşumdur. Ancak "قال رسول الله" diyorsam, onu yetmiş ya da daha fazla kişiden

[337] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 203-205.
[338] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 38-40.
[339] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 42.
[340] Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 449.

işitmişimdir." sözünü nakletmektedir. Bununla birlikte İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) "Biz fitne ortaya çıkana dek müsned nakilde bulunmazdık." ifadesi ve Taberî'nin mürsel rivayetlerinin icmâen kabul edildiği iddiası bir arada değerlendirildiğinde tâbiûn döneminde önemli bir kesimin hadisleri mürselen rivayet ettikleri inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'nin bazı ilim adamları tarafından dillendirilen "muttasıl ve mürsel rivayetlerin hükmü noktasında ihtilaf olsaydı selefin bunu beyan edeceğine ve ilk dönemde bir kısım hadis otoritelerinin hadiste irsal yapmayacaklarına dair" görüşlerini nakletmesi de önemli bir delildir.[341] Bu noktada Şafiî öncesinde ehl-i hadîsin ve zaman kaydı olmaksızın ehl-i reyin, mürseli delil kabul edişinin temelini sağlam çerçeveye oturttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yine bu çerçevede ehl-i reye göre aslolan zahirî ınkıta' değildir. Zira zahiren muttasıl olan bir haberi vahid, aralarında cem imkânı bulunmayan mütevatir bir nasla teârüz ederse her ne kadar zahiren muttasıl olsa da mânen ınkıta'ya uğradığı için onunla amel edilmez. Diğer taraftan ilk üç nesil içerisinde sikalardan rivayetiyle maruf güvenilir bir râvi, bir nasla çelişerek şâz duruma düşmüyorsa zahiren mürsel (münkatı[ᶜ]) olsa da mânen muttasıl kabul edilir. Dolayısıyla böyle bir haber hüccet değeri taşımaktadır.[342]

Sehâvî incelendiğinde ise onun, diğer âlimlerden farklı bir noktadan İbnü's-Salâh'ı eleştirdiği görülmektedir. Ona göre, İbnü's-Salâh büyük ve küçük tâbiûnun desteklenmiş (المعتضد) mürselleri konusunda tafsile gitmeksizin meseleyi mutlak bırakmıştır. Ayrıca Sehâvî'nin naklettiğine göre bazı âlimler sahâbe ameli, muasırların uygulamaları veya muteber kıyasın desteklediği mürsel rivayetleri de makbül kategorisine koymaktadırlar.[343]

Mâverdî (ö. 450/1058) incelendiğinde onun, Şafiî'nin kavli cedidinde eğer başka bir delil mevcut değilse mürsel rivayetleri kabul ettiğini söylemektedir. Nitekim yukarıda aktardığımız üzere bu konuda Ebû Dâvûd da aynı kanaattedir. Sem[ᶜ]ânî (ö. 618/1221) ise bu iddiaya, Irak, Horasan âlimlerinin genel kabulüyle Şafiî'nin mürsel rivayetleri hüccet kabul etmediğini söyleyerek itiraz etmektedir.[344]

---

[341] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 447.

[342] Muhammed Muhyiddin el-Kâfiyecî, *el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-eṯer*, nşr. Ali Zevin (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1407/1986), 172-173.

[343] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 166.

[344] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 166.

Istılahların birbirlerine benzerlikleri konusu ele alındığında tedlîs, irsal ve irsal-i hafinin arasında ciddi benzerliklerin var olduğu müşahede edilmektedir. Hatta fıkıh usulcülerine göre aralarında sonuç olarak bir fark yoktur. Zira İbnü'l-Kattân'ın *Beyânü'l-vehm ve îham* adlı eserinde aktardığı üzere usulcülere göre tedlîs: "Râvinin, rivayeti duymadığı kişiden irsal etmesidir." şeklinde tarif edilmektedir. Buna göre tedlîs ile irsal arasındaki fark tedlîste râvinin hadis işittiği hocasından işitmediği bir hadisi işitmiş vehmettirerek nakletmesiyken, irsalde ise râvinin işitmediği bir hocadan rivayeti nakletmesidir.[345]

Nihaî tahlilde mürsel hadis kavramı üzerindeki tartışmalara bakıldığında İbnü's-Salâh'ın ana referanslarından biri olan Şâfiî'nin kurduğu isnad merkezli usul anlayışından sonra ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Hadis usulünün de temellerini oluşturan bu bakış açısını takip eden Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî hadis usulünün ilk mürsel hadis tanımlarını ortaya koymuşlardır.

İbnü's-Salâh ise konuyu işlerken öncelikle herkesçe kabul gören tarifi zikrederek sağlam bir ilmî bakış açısını yerleştirmeye çalışmaktadır. Öte yandan o, seleflerinin tanımlarını derleyerek mürsel hadis kavramı hakkındaki tartışmaları da incelemeye tabi tutmaktadır. Bununla birlikte selefi Hatîb el-Bağdâdî'nin nispeten ortaya koyduğu objektif tavrı takip ederek mürsel konusu hakkında hadisçilerin görüşünün yanında -yukarıda zikredildiği üzere- usulcülerin mürsel konusundaki görüşlerinin –metin merkezli hadis anlayışlarından hareketle- kendi pencerelerinden doğruluklarını ortaya koyan delilleri bulunduğuna işaret etmektedir.

Son tahlilde İbnü's-Salâh ise objektif bir bakış açısıyla konuyu inceleyerek muhaddislerin ve fıkıh usulcülerinin kendi pencerelerinden doğruluklarını ortaya koyan delilleri bulunduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar İbnü's-Salâh'ın iki görüşe de doğruluk payı sunan bakış açısı, iki ana düşünce sisteminin ortak kabulü olabilecek kesin bir çözüm sunmadığı gerekçesiyle eleştirilebilir olsa da İbnü's-Salâh'ın objektif bir bakış açısı sergilemesi dikkate değerdir. Haddizatında İbnü's-Salâh'ın ehl-i hadîs bir usul âlimi olarak tarihî süreç içerisinde kavrama verilen manalara da temas ederek mürsel kavramının tarifini derlemesi ve kendisinden

[345] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 93.

sonraki âlimlerin bazı katkılarla birlikte İbnü's-Salâh'ı takip etmeleri onun hadis usulünün gelişimindeki mühim rolüne işaret etmektedir.

2. Mu^{c}dal

Sözlükte "(bir iş) karışık ve zor olmak" anlamındaki "اعضل" kelimesinin masdarından türeyen mu^{c}dal kavramı terim olarak "Senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki veya daha fazla râvisi düşen hadis" anlamına gelmektedir.[346]

İbnü's-Salâh'ın mu^{c}dal kavramının gelişimindeki yerini tespit etmek açısından söz konusu kavramın kullanımına dair tarihî sürece ele almakta fayda vardır. Bu çerçevede mu^{c}dal kavramından ilk defa ne zaman bahsedildiği araştırıldığında İbn Abbas'ın "çözülmesi güç iş" anlamında "mu^{c}dile" ifadesini kullandığı tespit edilmektedir.[347] Ali b. el-Medînî'ye gelene kadar mu^{c}dal kavramının ıstılahî kullanımına dair bir örneğe rastlanmamaktadır. Ali b. el-Medînî'nin ise mu^{c}dal kavramını "Hadisi irsal eden kişiyle Resûlullah (sa) arasında birden fazla râvinin düşürülmüş olması" şeklinde tanımladığı görülmektedir.[348]

İbnü's-Salâh'ın referanslarından biri olan ve ilk müstakil hadis usul eserinin sahibi kabul edilen Râmhürmüzî incelendiğinde mu^{c}dal kavramını terim anlamıyla kullandığına dair bir veri bulunmamaktadır.[349] Bu durum Râmhürmüzî'nin usul konularının çoğuna yer vermediği yorumuyla açıklanabileceği gibi mu^{c}dal kavramının ilk dönemlerde henüz usul kavramı olarak yerleşmediğine dair bir gösterge anlamına da gelebilmektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'ye bakıldığında, mu^{c}dal konusuna Ali b. el-Medînî'nin tarifi ele alınarak başlandığı görülmektedir. Bu noktada ona göre mu^{c}dal hadisi

---

[346] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 59; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tavżîḥu'l-ebher ʿalâ (li-) Tezkireti İbni'l-Mülaḳḳın fî ʿilmi'l-eşer*, nşr. Abdullah b. Muhammed Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî (Riyad: Edvaü's-Selef, 1998), 44; Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 150; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 74; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 292; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 177; Mehmet Efendioğlu, "Mu^{c}dal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

[347] Ebû Abdillâh el-Asbahî *Mâlik, el-Muvaṭṭaʾ*, nşr. M. Mustafa el-A^{c}zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 1425/2004), 4: 822.

[348] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 36.

[349] Râmhürmüzî'nin mu^{c}dal ifadesini eserinin sadece bir yerinde sözlük anlamıyla "zor olmak" manasını kastederek kullandığı görülmektedir. Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 193.

şöyle tarif etmek mümkündür: "Hadisi irsâl eden râvi ile Resûlullah (sa) arasında birden fazla kişinin bulunmasıdır. Ancak bu hadis mürsel değildir. Zira mürsel, tâbiûnun hadisi Resûlullah'a (sa) irsal etmeleridir, tâbiûndan aşağıdakilerin değil."[350] Hâkim en-Nîsâbûrî sadece bu tarifle yetinmemektedir. Nitekim söz konusu tarife örnek mahiyetinde verdiği birkaç örneğin ardından farklı bir muᶜdal tanımı yapmaktadır. Söz konusu tarife göre muᶜdal: "İlk etapta etbâu't-tâbiînin sözü olarak bize aktarılmış, ancak araştırma sonucu aslında merfû muttasıl olduğu anlaşılan rivayetlerdir."[351] İbnü's-Salâh muᶜdal konusunu işlerken söz konusu tarife yer vermekte ve bu tarifin çok yerinde olduğunu, böyle rivayetleri muᶜdal kavramıyla isimlendirmenin isabetli bir karar olduğunu ifade etmektedir.[352]

Hatîb el-Bağdâdî de muᶜdal tabirini, etbâu't-tâbiînin sahâbe ve tâbiûnu atlayarak Resûlullah'tan (sa) naklettikleri rivayetler için kullanmaktadır.[353] Bununla birlikte o, muᶜdal hadisin hücciyet açısından mürselden daha alt mertebede olduğunu ifade etmektedir.[354] Ancak söz konusu ifadeleri isnatlardaki tüm kopuklukların mürsel olduğu görüşünü savunmasıyla birlikte düşünüldüğünde söz konusu ifadelerin birbirleriyle çeliştiği fikri akla gelmektedir. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin mürseli çatı kavram olarak ele alıp muᶜdali onun alt kavramı şeklinde değerlendirdiğini söylememiz mümkündür. Bu şekilde mevhum çelişki de giderilmiş olmaktadır.

İbnü's-Salâh'la aynı dönemi paylaşan İbnü'l-Kattân'a bakıldığında ise onun da Hâkim en-Nîsâbûrî gibi isnadda birden fazla kopukluğa bazılarının mürsel ismini verdiğini, ehl-i hadîsin ise bunu muᶜdal diye tanımladığını söylemektedir.[355] Bununla birlikte o, râvilerin bir rivayeti müsned, mürsel veya muᶜdal olarak nakletmelerinin sebepleri arasında müzakere meclislerinin etkisine vurgu yaparak önceki âlimlerin dikkat çekmediği bir noktaya temas etmektedir.[356]

İbnü's-Salâh öncesi hakkında konuya dair bilgileri kısaca özetlersek şunları söylememiz mümkündür. Muᶜdal ıstılahı Ali b. el-Medînî'den itibaren kullanılan

[350] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 36.
[351] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 36-37.
[352] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 59-60.
[353] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96.
[354] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96.
[355] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 2: 395.
[356] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 386.

bir terimdir. Mu^{c}dal denildiğinde "iki ve daha fazla râvinin isnaddan düşmesi" her muhaddisin ittifakla kabul ettiği bir manadır. Hâkim en-Nîsâburî ıstılahı farklı bir açıdan değerlendirerek "Aslen merfû muttasıl olan bir rivayetin etbâu't-tâbiîne nispet edilmesi" şeklinde yeni bir anlam katmıştır.

Hatîb el-Bağdâdî ise mürsele, ehl-i hadîsten daha genel bir mana verdiği için mu^{c}dali mürsel çatısı altında değerlendirmiştir. Ancak mu^{c}dal kavramını izah için ehl-i hadîsin yorumuna yöneldiğini söylemek de mümkündür. İbnü'l-Kattan ise tarih içerisinde aynı hadisin bazen mevsul, bazen mürsel ve bazen mu^{c}dal şekilde nakledilmesinin sebebine değinerek diğer âlimlerin temas etmediği bir noktaya açıklık getirmiştir.

İbnü's-Salâh'ın mu^{c}dal kavramına onun, münkatı^{c} hadisin özel bir çeşidi olduğunu söyleyerek giriş yapması dikkat çekicidir. Nitekim böyle bir giriş yapması kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin mu^{c}dal hadisi mürselin bir çeşidi olarak görmesine itiraz mahiyetindedir. Zira konunun devamında isim vermeden bir grup âlimin bu çeşidi mürsel diye tanımlamasına işarette bulunması söz konusu kanaatimizi desteklemektedir.[357]

Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın kendinden önceki âlimlerden farklı olarak kavramla ilgili lügat tahlili yaptığı görülmektedir.[358] Lügat tahlillerinin ıstılahların iyi kavranabilmesi açısından önemi âşikârdır. Önceki eserlerde karşılaşılmayan bu tahlillerle birlikte, örneklere yer verilmesi ıstılahın anlaşılabilirliğini artırması noktasında önemli bir açılım sağlamaktadır. İbnü's-Salâh "etbâu't-tâbiînin Resûlullah'tan (sa) nakli" şeklindeki ehl-i hadîsçe müsellem mananın dışında etbâu't-tâbiînden aşağı tabakadaki râvilerin sahâbeden nakline de mu^{c}dal adını vermektedir. Hatta bir adım daha ötesine giderek herhangi bir musannifin, eserinde "قال رسول الله" demesini de mu^{c}dal tanımı içerisine katarak, ıstılaha yeni anlamlar kazandırdığını söylememiz mümkündür.[359]

---

[357] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 1406/1986, 59; Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadeleri için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 96 Ancak burada şu notun düşülmesi gerekmektedir. Hatîb el-Bagdâdî mu^{c}dalden bahsederken onun sıhhat noktasında mürselden daha aşağı seviyede olduğunu zikrederek, kendi görüşünün aksince davranıp ehl-i hadîsin mürsel tarifine göre hareket ettiği izlenimi vermektedir. Bu konunun izahına yukarıda yer verilmiştir.

[358] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 59.

[359] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 60.

İbnü's-Salâh'ın muᶜdal hakkında "Birden fazla râvinin düşmesi muᶜdal diye isimlendirilir." ifadesinin ardından "Münkatıᶜ diye de isimlendirilir." şeklindeki açıklamaları iki ıstılah arasında fark gözetmediği şeklinde anlaşılabilir.[360] Ancak bize göre o, mezkûr ifadeleriyle münkatıᶜ kavramının, mutlak kopukluğu ifade eden çatı bir kavram oluşuna vurgu yapmaktadır. Zaten İbnü's-Salâh'ın muᶜdali açıklarken "وهو لقب لنوع خاص من المنقطع، فكل معضل منقطع، وليس كل منقطع معضلا" ifadesini kullanması münkatıᶜyı çatı kavram kabul ettiğini açıkça göstermektedir.[361]

Zerkeşî İbnü's-Salâh'ı muᶜdal ile münkatıᶜ arasında fark gözetmediğini söyleyerek eleştirmektedir. Zira ona göre, peş peşe bir kopukluk olmadığında rivayet muᶜdal değil münkatıᶜ diye tanımlanmalıdır.[362] Irâkī ise İbnü's-Salâh'ın tarif itibariyle muᶜdal ile münkatıᶜ arasında bir farktan bahsetmemesinin, onun iki ıstılahı aynı gördüğü anlamına gelmediğini söyleyerek Zerkeşî'ye karşı çıkmaktadır.[363] Zira muᶜdal kavramı yerine münkatıᶜnın kullanılabileceği sözüyle beraber muᶜdalin ehl-i hadîsçe kabul gören manasını cem etmek, ancak münkatıᶜ kavramının muᶜdali de kapsayan çatı kavram olduğunu kabulle mümkün olabilmektedir. İbnü's-Salâh'ın "Her muᶜdal münkatıᶜdır, ancak her münkatıᶜ muᶜdal değildir." sözü görüşümüzün doğruluğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Irâkī, Zerkeşî ve onun gibi düşünenlere cevaben İbnü's-Salâh'ın muᶜdal hakkında ehl-i hadîsle aynı kanaati paylaştığını, eserinde naklettiği "etbâu't-tâbiînin doğrudan Resûlullah'tan (sa) nakil yapmaları örneği" ile delillendirmektedir.[364]

Öte yandan yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh'ın konunun son kısmında Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklettiği değişik bir muᶜdal tanımı vardır. Buna göre aslında müsned olan rivayetin sahâbe ve Resûlullah'tan (sa) bahsedilmeyerek, etbâu't-tâbiîne nispet edilmesine muᶜdal denilir.[365] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin söz konusu görüşünü "güzel bir görüş" olarak niteleyen İbnü's-Salâh, böyle bir rivayetin muᶜdal ismini almaya daha layık olduğunu belirtmektedir.[366]

---

[360] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 52.
[361] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 59.
[362] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 14.
[363] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 73.
[364] Bkz. Irâkī, *et-Taḳyîd*, 73.
[365] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 36, 37.
[366] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 60.

İbnü's-Salâh sonrasında Nevevî,[367] İbn Dakīkulᶜîd,[368] İbn Kesîr,[369] Ebnâsî,[370] Bulkīnî[371] ve Irâkī[372] gibi âlimlerin eserleri incelendiğinde büyük oranda İbnü's-Salâh'ın görüşleri çerçevesinde hareket ettikleri gözlemlenmektedir. Kayda değer bir eleştiri olması açısından Tîbî'nin, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarif ettiği İbnü's-Salâh'ın da güzel bir tarif diyerek naklettiği "Aslında merfû muttasıl bir rivayet olmakla birlikte etbâu't-tâbiîne nispetle aktarılan rivayetler" şeklindeki tanımlamanın yanlışlığından bahsetmesi önemlidir. Zira İbnü's-Salâh sonrasında böyle bir eleştiriye sadece Tîbî'nin eserinde rastlanılmaktadır. Bu çerçevede Tîbî'ye göre müsned bir rivayetin bu şekilde tâbiûna nispet edilmesi helal değildir. Zira o vahiy alan Peygamber'in (sa) sözüdür.[373]

Muᶜdal kavramının şimdiye kadar üzerinde durulan isnadın kopukluğu çerçevesinde zikredilen tarif ve manaların dışında başka bir şekilde tanımlandığı da görülmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in bilhassa dikkat çektiği ve mütekaddim dönemde bazı âlimlerin kullanımları üzerinden ortaya çıkan bir anlam daha vardır ki bu isnad ve inkıta ile ilgili bir konu değildir. Bilakis muᶜdalin lügatteki "bir işin zor ve karışık olması" anlamı çerçevesinde hadislerin isnadlarında ya da metinlerinde bulunan bir karışıklıktan ötürü anlaşılması güçleşen hadislere muᶜdal denir.[374] Zira ilk dönem ulemanın muᶜdali terim anlamından ziyade sözlük anlamıyla kullanmaları da hesaba katıldığında İbn Hacer'in bu tanımlamasının yerinde bir kullanım olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hacer'in bu konuya özellikle yer vermesi, müteahhir dönemde mütekaddim ulemanın bu görüşlerine temas edilmemesi nedeniyle kavramın manasının daraltılması ve kelimenin özünde bulunan anlama uygun olarak zikredilen görüşlerin kaybolma tehlikesine karşı önlem almak şeklinde anlaşılabilir.[375]

---

[367] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 36.
[368] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 262.
[369] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 167-168.
[370] Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 159-160.
[371] Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 216-219.
[372] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 73-74.
[373] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 75-76.
[374] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 575-579.
[375] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 575.

Son tahlilde İbnü's-Salâh öncesinde ilk dönemlerde muᶜdal kavramının sözlük anlamı çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu minvalde Ali b. el-Medînî'ye gelene kadar muᶜdal kavramının terim anlamından bahsedilmediği görülmektedir. Ali b. el-Medînî'nin "Hadisi irsal eden kişiyle Resûlullah (sa) arasında birden fazla râvinin düşürülmüş olması" şeklinde tarifini kabul edip kavramı biraz daha usule uygun bir forma sokan Hâkim en-Nîsâbûrî olmuştur. Bununla birlikte o, muᶜdal kavramı hakkında "aslında merfû muttasıl olmakla birlikte etbâu't-tâbiîne nispet edilen rivayetler" şeklinde ikinci tarif yapmaktadır. İbnü's-Salâh'ın "güzel bir tarif" diyerek onayladığı bu tarif Tîbî'ye göre doğru tanım olmaktan uzaktır.

Hatîb el-Bağdâdî'ye bakıldığında onun da Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifine benzer bir tanım yaparak muᶜdal kavramı hakkında genel kabul gören tarifi benimsediği görülmektedir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî muᶜdal hadisi mürsel kavramının altında ele alarak fıkıh usulcülerinin görüşüne kapı aralamaktadır. Nitekim İbnü's-Salâh onun bu görüşüne itiraz mahiyetinde muᶜdal hadisin münkatıᶜ başlığı altında yer aldığını ifade etmektedir. İbnü's-Salâh'ın akranı İbnü'l-Kattân ise muᶜdal hadis kavramı hususunda hadisçilerin tarifini zikretmekle birlikte böyle hadislere fıkıh usulcülerinin mürsel adını verdiklerini de hatırlatmaktadır.

İbnü's-Salâh incelendiğinde ise onun kendinden önce ittifakla kabul edilen muᶜdal tanımını ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin kavrama katmış olduğu yeni manayı kabul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte muᶜdal kavramının lügat tahlilini yaparak terim anlamının izahına katkı sunarken muᶜdal hadis hakkında genel kabul gören kavramın anlamını genişlettiği görülmektedir.

İbn Hacer ise muᶜdal hadis hususunda kendinden önceki yorumlar hakkında bir itirazda bulunmayarak İbnü's-Salâh ve diğer âlimlerin görüşlerini kabul ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte o, muᶜdal hadis hakkında farklı bir tarif yaparak ilim camiasının gözünden kaçmaması gereken bir noktaya temas ederek usule katkı sunmaktadır.

Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınan, *Muḳaddime*'nin kendinden önceki tarif ve yorumları derlemesinin yanında kavramın kapsamını genişletmesi, onun hadis usulünün gelişimindeki yerinin önemini göstermesi açısından mühim bir yer teşkil etmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh sonrası ilim adamlarının muᶜdal hakkındaki

görüşlerine mühim ölçüde katılmaları onun kavrama kattığı yeni anlamları kabul ettiklerini göstermektedir.

3. Muallak

Sözlükte "yapışmak, asılmak, askıya almak" gibi anlamlara gelen "علق" kelimesinden türeyen[376] muallak kavramı terim olarak "isnadının başından bir veya birbirini takip etmek üzere daha fazla râvisi hazf olunmuş ve en son hazfedilen râvinin şeyhine isnad edilmiş hadisler" anlamına gelmektedir.[377] Muallak kavramının terim olarak ne zaman kullanıldığına dair araştırma yapıldığında, İbnü's-Salâh'a kadar bir hadis terimi olarak muallak kavramından bahsedilmediği görülmektedir.

Öte yandan araştırma sonucu "علّق البخاري" ifadesinin Dârekutnî ve "تعليق" ifadesinin ise Humeydî tarafından kullanıldığı müşahede edilmektedir.[378] Bu tespitler neticesinde hicri IV. asra kadar, bugün bilinen manasıyla taᶜlik kavramına yer verilmediği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Dârekutnî ve Humeydî'nin taᶜlik kavramını tam olarak hangi manada kullandıklarının tespitini, bizzat kendi ifadelerinden anlamak pek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı onların taᶜlik kavramıyla ilgili ifadeleri sonrakiler tarafından pek kabul görmemiş olacak ki, Müslim'deki muallak rivayetleri konu edinen Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve Mâzerî (ö. 536/1141) söz konusu rivayetleri "maktuᶜ" tabiriyle izah etmişlerdir.[379]

Muallak kavramını ilk defa tarif eden ve bugün bilinen anlamıyla ıstılahlaşmasını sağlayan alimin İbnü's-Salâh olduğu görülmektedir. O, eserinde muallaka özel bir başlık açmamakla birlikte muallakın efrâdını câmi ve ağyârını

---

[376] İbn Manzûr, *Lisân*, 10: 261.

[377] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 24; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 42; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 32; Abdullah Aydınlı, "Muallak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 309-310; Yamanus Ayşe Nur, *Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2013), 8.

[378] ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât*, 125, 221; Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *el-Cemᶜ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, nşr. Alî Hüseyin el-Bevvâb (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1998), 1: 295, 297, 439; 2: 19, 112, 254; 3: 50, 261, 508; 4: 15, 146, 287.

[379] Ebû Abdillah Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Muᶜlim bi fevâ'idi Müslim*, nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1407/1987), 1: 424; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ṣaḥîḥu Müslim bi Şerḥi'n-Nevevî el-müsemmâ el-Minhâc şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*, nşr. Halil Meᵓmûn Şîhâ (Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1431/2010), 7: 46.

mâni bir tarifini yapmaktadır. Bu bağlamda ona göre muallak "Senedinin başlangıcından bir veya daha fazla râvinin hazfedildiği hadistir."[380]

İbnü's-Salâh'ın muallakı eserinde ilk seferde "Sahih" konu başlığı altında, Buhârî ve Müslim'in kitaplarının sahihliğini savunma bağlamında zikrettiği, diğerinde ise "Muᶜdal" başlığı altında anlattığı görülmektedir. Buradan hareketle İbnü's-Salâh'ın "muallak" kavramının şekli boyutu ve ifade ettiği anlamı göz önünde bulundurarak, ilgili bölümlerde ele aldığını söylememiz mümkündür.

İbnü's-Salâh "Sahih" başlığı altında muallakın, Buhârî'de oldukça fazla ve Müslim'de çok az zikredildiğini belirttikten sonra Buhârî'nin cezm sigasıyla aktardığı rivayetleri sahih kabul etmek gerektiğini belirtirken temrîz sigasıyla zikrettiklerinin sahih olma zorunluluğunun bulunmadığını ifade etmektedir. Ancak Buhârî'nin temriz sigasıyla naklettiği rivayetleri haddi zatında *eṣ-Ṣaḥiḥ* adını verdiği kitabında derlediğine göre, bu rivayetlerin sahih asılları vardır fikrini geliştirerek sonuç itibariyle Buhârî'deki tüm muallakların bir aslının bulunduğuna kanaat getirmektedir.[381] Bununla birlikte İbnü's-Salâh, Buhârî'nin "Kitabıma ancak sahih olanları aldım." sözünü,[382] muallak rivayetler bağlamında değerlendirmektedir. Bu çerçevede hadis imamlarının önemli bir kısmının Buhârî ve Müslim'in rivayetlerini telakki bi'l-kabul ile makbul görmelerini, Humeydî ve Siczî'nin (ö. 444/1052) yorumlarını eṣ-*Ṣaḥîḥayn'*da bulunan muallak rivayetlerin asıllarının sahihliğine işaret etmek için zikretmektedir.

İbnü's-Salâh'ın muallak hadisin tarifini kapsayan özelliklerini sıralalayarak bu kavramı muᶜdal kavramı başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Ancak tarifi itibariyle zayıf kapsamına girdiği için, Buhârî'de yer alan muallak rivayetlerin sıhhati noktasındaki problemi çözme gayretine girdiğini ve son tahlilde çözümü Buhârî'nin otoritesine bağladığını söylemek mümkündür.[383]

İbnü's-Salâh, Buhârî'nin cezm sigasıyla naklettiği rivayetlerin eṣ-*Ṣaḥîḥ*'in başka bölümlerinde müsned olarak aktarıldığını söyleyerek söz konusu rivayetlerin aslında muallak olmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar bazıları, İbnü's-Salâh'ın iddia ettiği gibi Buhârî'nin muallak rivayetlerinin cezm ve temrîz sigalarıyla

[380] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 24.
[381] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 24-26.
[382] Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 3: 962; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 26.
[383] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 67-70.

nakledilmesinin sıhhatlerine işaret eden herhangi bir yönü bulunmadığı manasında değerlendirmeler yapsalar da[384] İbn Hacer de İbnü's-Salâh'ın görüşüne katılmaktadır. Nitekim araştırmaları sonucunda cezm sigasıyla nakledilen muallak rivayetlerin sıhhatine dair bir kanıya da varmaktadır.[385]

İbnü's-Salâh'ın cezm sigasıyla nakledilenlerin ötesinde, temrîz sigasıyla aktarılan rivayetleri dahi sahih bir asla dayandırma gayreti ve bu anlamda çözümü Buhârî'nin otoritesine bağlayan tavrı, İbnü's-Salâh'ın eserlerinde konuyla ilgili detaylı araştırma verileri görülmediğinden, "tahkik ve tedkik olmadan serdedilen bir yorum" şeklinde eleştirilebileceği düşünülebilir. Ancak Buhârî'deki muallakları tek tek inceleyen İbn Hacer'in *Tağlîḳu't-taᶜlîḳ* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler de İbnü's-Salâh'ın sözleriyle paralellik arzetmektedir.[386] Bu netice bize İbnü's-Salâh'ın söz konusu görüşü -her ne kadar eserlerinde ayrıntılarıyla tahrir etmese de- ilmî tahkikin neticesinde ortaya koyduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bununla beraber Buhârî'nin temrîz sigasıyla aktardığı rivayetlerin üzerine yapılan bir araştırma sonucunda, söz konusu rivayetlerden sadece ikisinin muttasıl bir senedinin bulunamayışı İbnü's-Salâh'ın Buhârî'nin muallakları hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaktadır.[387]

Ali el-Gassânî tarafından öne sürülen Müslim'in *Sahih*'inin on dört rivayetinde ınkıtaᶜ bulunduğu iddiasını değerlendiren İbnü's-Salâh, bu rivayetleri tek tek ele almış ve söz konusu rivayetlerden birinin tekrar, bir diğerinin de mevsul olmasından dolayı, inkıtâ bulunan rivayetlerin on dört değil on iki adet olduğunu vurgulamıştır.[388] İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne Nevevî'nin de aynen katıldığnı söylemek mümkündür.[389] Bu rivayetlerin şeklen münkatıᶜ ancak aslen münkatıᶜ

[384] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 92, 108.

[385] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tağlîḳu't-taᶜlîḳ*, 5 c. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985) İbn Hacer'in eseri yazma amacı, Buhârî'nin muallak rivayetlerinin müsned asıllarını bulmak olduğu için söz konusu eser başlı başına İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği fikrin ispatı sadedindedir.

[386] İbn Hacer, *Tağlîḳ*, 2: 8.

[387] Buhârî'nin temrîz sigasıyla aktardığı rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşegül Toprak, *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sîgasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017).

[388] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Şıyânetü Ṣaḥîhi Müslim*, nşr. Tevfik b. Abdillah b. Abdilkâdir (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985), 76-81.

[389] Nevevî, *el-Minhâc*, 1: 18.

olmadıklarını ve bunlara taᶜlik ismini Dârekutnî'nin verdiğini -her ne kadar eserlerinde taᶜlik ifadesini kullanmasa da- İbnü's-Salâh'tan öğrenmekteyiz.[390]

Ayrıca İbnü's-Salâh'ın muanᶜan ve müenᶜen rivayetleri münkatıᶜ kabul ederek "عن" ve "انّ" lafızlarıyla hadis nakledenleri müdellis kategorisine sokanlara katılmadığı görülmektedir. Zira İbnü's-Salâh, hadis ehlinin ve diğer âlimlerinin çoğunluğuna göre aksi tespit edilene kadar "عن" ve "انّ" lafızlarının isnadın ittisaline işaret ettiğini zikretmektedir.[391] Bazı âlimlerin "Aksi tespit edilene kadar 'عن' ve 'انّ' gibi lafızlarla nakledilen hadislerin mürsel veya münkatıᶜ olduğuna" dair görüşlerine ise sahâbenin "عن رسول الله" ve "انّ رسول الله" şeklindeki nakillerini delil göstererek itiraz etmektedir.[392] Aynı zamanda İbnü's-Salâh, Ebû Cafer Hemdân'ın (ö?) görüşüne katılarak, Buhârî'nin "قال لي \ قال فالان" lafızlarıyla naklettiği rivayetlerin arz ve münâvele metoduyla aldığını söylemektedir.[393] Ancak İbnü's-Salâh'tan sonra bazıları bu tür hadislerin muttasıl olduğunu söyleyerek söz konusu rivayetlerin arz veya münâvele olduğu fikrine katılmadıklarını ifade etmişlerdir.[394]

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî'nin, İbnü's-Salâh'ın muallak zikrettiği görüşleri genel anlamda tekrar ettiği görülmektedir.[395] İbn Dakīkulᶜîd ve Zehebî'nin eserlerinde muallak konusuna yer vermemesi, İbnü's-Salâh sonrasında bazı hadis usulcülerinin onun zikrettiği bu yeni kavramı dikkate almadıklarını göstermektedir. Bu aynı zamanda muallak kavramının henüz tam anlamıyla yerleşmediğini gösteren bir delil niteliğindedir. Ancak İbn Dakīkulᶜîd ile neredeyse aynı dönemde Caᶜberî ve İbn Cemâa'nın "muallak" hakkında müstalik başlık açarak İbnü's-Salâh'ın görüşleri çerçevesinde konuyla ilgili tarif ve açıklamalar yapmaları, kavramın yerleşmesiyle ilgili bir sorundan ziyade İbn Dakīkulᶜîd ve Zehebî'nin tercihleriyle alakalı bir durum olduğunu göstermektedir.[396]

---

[390] İbnü's-Salâh, *Ṣıyâne*, 76.

[391] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 61.

[392] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 63.

[393] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 70.

[394] Alâüddin Alî el-Mâverdî İbnü't-Türkmânî, *el-Münteḫab fî ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, nşr. ᶜAvvâd el-Halef (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1429/2008), 48; İbn Hacer, *Taġlîḳ*, 2: 10.

[395] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 38.

[396] el-Caᶜberî, *Rüsûmü't-taḥdîṯ*, 26; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 49.

Tîbî ise selefi İbn Cemâa'yı takip ederek İbnü's-Salâh'ın muallak kavramı hakkındaki görüşlerine genel olarak katılmaktadır. Ancak o, muallak kavramını "zayıf" ana kategorisinin alt başlığı olarak ele alarak seleflerinin aksine muallak kavramını daha çok zayıf bağlamında değerlendirmektedir.[397]

Diğer taraftan kategorilendirme açısından İbnü's-Salâh'ın metodunu takip eden İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın muallakla ilgili görüşlerine genel olarak katılmakla birlikte, onun Buhârî'deki "قال لي – قال لنا" lafızlarıyla aktarılan rivayetler hususunda "Bil ki (bu şekilde gelen rivayetler) ictihad için değil, istişhâd içindir."[398] ifadelerine katılmamaktadır. Zira İbn Kesîr'e göre Buhârî'nin bu lafızlarla aktardığı rivayetler âlimlerin büyük bir kısmına göre muttasıldırlar.[399]

İbnü's-Salâh'ın eserine nüket türü eser yazanlardan biri olan Zerkeşî ise *Muḳaddime*'yle ilgili bazı incelik ve itirazlara yer verdiği eserinde Buhârî'nin cezm sigasıyla aktardığı rivayetlerin sahih, temriz sigasıyla aktardıklarının ise zayıf kabul edilmesi gerektiğini söyleyemektedir. Zira Zerkeşî'ye göre İbnü's-Salâh cezm sigasıyla aktarılan rivayetleri sahih, temriz sigasıyla aktarılanları zayıf olarak kabul etmiş ve kendisinden sonrakilerin çoğu da bu konuda onu takip etmiştir.[400] Cezm sigasıyla aktarılan rivayetlerin sahih kabul edilmesi hakkında söyledikleri doğru olmakla birlikte Zerkeşî'nin temriz sigasıyla aktarılan rivayetlerin zayıf olduğu kabulüne dair iddiası yanlıştır. Zira İbnü's-Salâh temriz sigalarından bazılarını zikrettikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> "…Bu ve buna benzer lafızların hiçbirinde, kendisine izafe ettiği kimseden (o hadisin) sahih olduğuna dair nakleden tarafından verilmiş bir hüküm yoktur. Zira bu lafızlar zayıf hadis için de kullanılır. Bununla birlikte sahih hadislerle beraber zikredilmeleri asılarının sahih olduğuna dair meyli ve güven hissini uyandırıyor. En iyisini Allah bilir."[401]

İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki açıklamasından temriz sigalarının sadece zayıf rivayetler için kullanacağına dair bir hüküm çıkmadığı ortadadır. Bilakis sahih sahih hadislerle birlikte zikredilmelerinden dolayı sahih asıllarının bulunabileceği

---

[397] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 52.

[398] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 69.

[399] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 122 Eserin dipnotunda muhakkik Ahmed Muhammed Şakir, İbn Kesir'in söz konusu ifadesine "Buhârî'nin mezkûr lafızlarla aktardığı rivayetlerin, kendi sahihlik şartlarına haiz olmadıklarından dolayı böyle bir yöntemle nakletmek ihtiyacı hissettiği" şeklinde bir izah getirmektedir.

[400] Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 235.

[401] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 50.

kanaatinden hareketle İbnü's-Salâh'ın temrîz sigasıyla nakledilen rivayetlerin dahi zayıf olmama ihtimalinin bulunduğuna işaret etmektedir.

İbnü's-Salâh'ı muallak kavramıyla ilgili eleştirenlerden biri olan Ebnâsî ise İbnü's-Salâh'ın taʿlik kavramıyla ilgili rivayetler bağlamında Kaʿnebî (ö. 221/836) ve Affân'dan (ö. 220/835) gelen rivayetleri örnek göstermesini eleştirmektedir. Zira ikisi de Buhârî'nin hocaları olduğu için, onlardan nakledilenler zaten muttasıl olmalıdır.[402] Ancak doğru gibi görünen bu itirazı önceden Zerkeşî de düşünmüş olacak ki, söz konusu itiraza uygun cevabı vermiştir. Bu bağlamda ona göre İbnü's-Salâh'ın Kaʿnebî ve Affân'ı taʿlike örnek vermesinde hiçbir sakınca yoktur. Zira Buhârî bu hocalarından bizzat işiterek naklettiği gibi, vasıtayla da rivayet nakletmektedir.[403]

İbnü'l-Mülakkın ve Bulkînî incelendiğinde İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir.[404] Ayrıca Bulkînî, Zerkeşî'nin İbnü's-Salâh'ın temriz sigasının zayıf rivayetler için de kullanılabildiğini söylemesinden hareketle temriz sigasıyla nakledilenlerin sadece zayıf hükmü alacağına dair görüşüne itiraz etmektedir.[405] Diğerlerinden farklı olarak Irâkī, İbn Mende'nin (ö. 395/1005) Buhârî'nin "قال فلان" lafzını kullandığı her hadisinde tedlîs yaptığı iddiasına da yer vererek söz konusu görüşe itiraz etmektedir.[406] Ayrıca Buhârî'nin cezm veya temriz sigasıyla rivayet etmesinin sıhhate etkisi olmadığı iddiasında bulunan kişilere örneklerle cevap vermektedir.[407]

İbnü's-Salâh'ın halefleri arasında hadis usulüne en mühim katkıları sunanlardan biri olan İbn Hacer'in, Buhârî'nin muallakları özelinde müstakil eserler yazdığı görülmektedir. Bu bağlamda onun, özelde Buhârî'nin muallak rivayetleri ve genelde muallak hadislerle ilgili en doyurucu bilgileri derleyen kişilerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Hacer, Buhârî'nin zikrettiği bütün muallak rivayetleri bab başlıklarına göre sırasıyla ele alarak incelemekte ve diğer hadis kaynaklarından hareketle hadislerin muttasıl isnadlarını

---

[402] Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 99, 170.
[403] Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 235.
[404] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 73-75, 149-152; Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 167-169, 225-228.
[405] Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 169.
[406] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 30.
[407] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 31-33.

tespit etmektedir. Ayrıca o, Buhârî'nin temrîz sigasıyla naklettiği rivayetleri neden söz konusu sigayla aktardığı hakkında bazı açıklamalarda bulunmakta ve bazı hadislerin sıhhatiyle ilgili hükümler vermektedir.[408] Süyûtî ise Nevevî'yi takip ederek İbnü's-Salâh'ın görüşleri çerçevesinde konuyu işlemektedir. Öte yandan İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin muallak konusunu iki farklı yerde ele almalarını uygun bulmamaktadır. Bu bağlamda konuyu sahih başlığı altında inceleyen Irâkī ile müstakil bir başlık altında inceleyen İbn Cemâa'nın güzel bir uygulama yaptıklarına kanaat getirmektedir.[409]

Günümüze gelindiğinde muallak hadisler konusunu Buhârî özelinde, seleflerinden farklı bir bakış açısıyla inceleyen Fuad Sezgin'in ifadeleri dikkat çekmektedir. Zira ayrıntılı bir şekilde işlediği muallak konusunda kendinden önceki âlimlerin Buhârî'nin taᶜliklerinin sahihliği ve sakimliği çerçevesinde ortaya koydukları görüşlerin aksine o konuya hadis eserlerinin geliş şekli noktasında bakmaktadır.[410] Buradan hareketle Buhârî'yi "isnadın otoritesini ciddi bir suretle sarsan ilk kimse" olarak tanımlamaktadır.[411] Bu çerçevede Fuad Sezgin Buhârî'nin hadisleri taᶜlik etmesinin sebeplerinin dönemin kodlarında aranması gerektiğine işaret etmektedir. Zira o dönemde semâ, kıraat vb. yollarla rivayet hakkını elde etmediğiniz bir rivayeti aktarmanız sizi uydurmacı râvi pozisyonuna düşürecek kadar tehlikeli bir durumdur.[412] Bu bağlamda ona göre, Buhârî kendisine vicâde yoluyla ulaşan bazı rivayetleri söz konusu duruma düşmemek ancak aynı zamanda her ne kadar semâ etmese de kendisine ulaşan bazı önemli rivayetleri eserinde aktarmak için taᶜlik metodunu kullanmıştır.[413] Ancak Buhârî'nin talik rivayetlerinin 1200'e yakınına *eṣ-Ṣaḥîḥ*'in farklı bölümlerinde müsned olarak yer verilmesi Fuad Sezgin'in söz konusu yorumu açısından ciddi bir itiraz niteliğindedir. Nitekim Ahmet Tahir Dayhan tezinde bu konuyu ayrıntılı şekilde ele almakta ve Fuad Sezgin'e fikirlerinde tutarsızlık, klasik eserlerde kendi görüşünü nakzedecek noktaları es geçmek, İbn Hacer'i anlayamamak gibi bir takım eleştirilerde

---

[408] İbn Hacer, *Taġlîḳ*.

[409] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 428-429.

[410] M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto, 2012), 117-138.

[411] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 13.

[412] Yukarıda ifade edildiği üzere İbni Mende'nin, Buhârî'nin "قال فلان" diyerek naklettiği bütün rivayetleri tedlîs kabul etmesi, dönemin hassas kodlarını çözümlemek açısından önemlidir.

[413] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 124-127.

bulunmaktadır.[414] Öte yandan Ahmet Tahir Dayhan'ın da işaret ettiği gibi *Taġlîkü't-Taᶜlîk* muhakkiki el-Kazâkî, Buhârî'nin rivayetlerde taᶜlik yapmasının farklı bazı sebeplerinin olduğunu örneklerle açıklamıştır.[415]

Genel bir değerlendirme yapıldığında İbnü's-Salâh'a kadar muallak hadis kavramından bahsedilmediği görülmektedir. Diğer taraftan İbnü's-Salâh öncesinde muallak hadis şeklinde tarif edilmese de ilk defa Dârekutnî tarafından Buhârî'nin taᶜlikleri bağlamında hadislerin taᶜlikinden bahsedildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Dârekutnî sonrasında bu kavramın pek dikkate alınmadığı görülmektedir.

Zira ne Buhârî ve Müslim üzerinde müstedrek çalışması olan Hâkim en-Nîsâbûrî ne de hadis usulü kavramlarının neredeyse her biri için müstakil risaleler yazan Hatîb el-Bağdâdî dahi muallak kavramı hakkında bir şeyler söylememektedir. Bu bağlamda birçok usul kavramında olduğu gibi muallak konusunda da ilk derli toplu bilgilendirme ve tarifi yapan âlimin İbnü's-Salâh olduğu görülmektedir.

İbnü's-Salâh sonrası hadis usulü kitaplarındaki izahlar genel olarak onun görüşleri etrafında inşa edilmekle beraber, İbnü's-Salâh'a bazı eleştirilerin de bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh sonrasında muallak kavramı ve özellikle Buhârî'nin muallak rivayetleriyle ilgili en doyurucu çalışmanın İbn Hacer tarafından ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte -yukarıda ifade edildiği gibi- İbn Hacer'in tedkikleri neticesinde vardığı sonuçlarda İbnü's-Salâh'ın muallak hakkında söyledikleriyle paralellik arzetmesi İbnü's-Salâh'ın muallak kavramı hakkında zikrettiklerinin doğruluğunu göstermektedir.

Günümüze gelindiğinde ise özellikle Buhârî'nin muallakları hakkında farklı bir tez ortaya atarak konuya bambaşka bir boyut kazandıran Fuad Sezgin'in görüşleri dikkat çekmektedir. Her ne kadar farklı bir bakış açısı sunsa da görüşleri, özellikle İbn Hacer'in büyük gayretlerini göz ardı eden tavrı da hesaba katıldığında, söz konusu görüşlerin eleştiriye açık olduğunu söylemek gerekmektedir.[416]

---

[414] Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995), 205-214.

[415] İbn Hacer, *Taġlîḳ*, 1: 305-308; Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, 214-216.

[416] Albayrak Ali, "Fuad Sezgin'in 'Buhârî'nin Kaynakları' Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", *Usûl İslam Araştırmaları*, 26 (2016): 76-87.

4. Müdelles

Râvinin görüşmediği veya görüştüğü halde kendisinden, bahsi geçen hadisi işitmediği hocasından işittiğini zannettirecek şekilde rivayette bulunmasına tedlîs denilirken, işitildiği zannı uyandırılan rivayetlere de müdelles denir.[417] Tedlîs kavramı sözlük anlamıyla da örtüşmektedir. Zira Arapça'da "دلس" kökünden türeyen tedlîs kelimesi "müşteriden ürünün kusurunu gizlemek" manasında kullanılan bir kelimedir.[418]

İbnü's-Salâh'ın tedlîs kavramıyla ilgili görüşleri çerçevesinde söylediklerinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bu noktada hadis usulü ilmindeki yerinin tespiti açısından tedlîs kavramının kullanımıyla ilgili süreci ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda tedlîs kavramının ilk kullanımlarına bakıldığında cerh ve taᶜdil ilminin kurulduğu günlere tekabül ettiği görülmektedir. Zira cerh taᶜdil ilminin kurucularından biri olan Şuᶜbe b. Haccâc'ın tedlîs kavramını ele aldığı ve onu "yalanın kardeşi" ve "Zina yapmam bana tedlîs yapmamdan daha ehvendir." gibi ağır ifadelerle eleştirdiği müşahede edilmektedir.[419]

Nitekim söz konusu çerçevede İbnü's-Salâh'ın da Şuᶜbe'nin söz konusu ifadelerini zikrettikten sonra "tedlîsten nefret ettirmek ve sakındırmak için söylenilen mübalağalı bir söz" şeklinde yorum yaparak Şuᶜbe b. Haccâc'ın muhtemel maksadına işaret ettiği görülmektedir.[420] Şuᶜbe b. Haccâc'ın tedlîs kavramına dair söz konusu ifadelerinden hareketle tedlîs kavramının ilk dönemlerden itibaren terim anlamıyla kullanıldığını göstermektedir. Ancak Şuᶜbe ya da Şâfiî öncesi herhangi bir ilim adamının tedlîs kavramıyla ilgili bir tariflerinin bulunmadığı görülmektedir.

İbnü's-Salâh'ın mezheb imamı ve kendisinden büyük oranda istifade ettiği Şâfiî'ye bakıldığında, tedlîs kavramının ilk derli toplu tarifi sayılabilecek ifadeleri

---

[417] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 73; ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 381; Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 262-264.

[418] İbn Manzûr, *Lisân*, 6: 86; Tedlîs kavramıyla hakkındaki tanım ve çeşitler için bkz. ᶜItr, *Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye*, 221-231.

[419] Ebû Yûsuf Yaᶜkûb el-Fesevî, *Kitâbü'l-Maᶜrife ve't-târîḫ*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990), 2: 280; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 367.

[420] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 75.

ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.[421] Bu bağlamda Şâfiî'nin "haber-i hassa" diye tanımladığı haber-i vahidin kabul şartlarından bahsederken zikrettiği "Râvi, görüştüğü hocadan işitmediği rivayetleri, işitmiş gibi aktaran biri olmamalıdır." şeklindeki ifadelerini tedlîs kavramının tanımı olarak kabul etmek mümkündür.[422] Bugün genel kabul görmüş tanımın Şafiî'nin ortaya koyduğu tarifle neredeyse aynı oluşu, diğer bazı kavramlarda olduğu gibi tedlîs kavramı noktasında da Şâfiî'nin etkisinden söz etmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın referanslarından birisi olan Râmhürmüzî'ye bakıldığında ise tedlîsin tanımı hakkında sadece Şafiî'nin ifadelerini naklettiği görülmektedir.[423] Bununla birlikte o, tedlîs hususunda Kerâbîsî'nin (ö. 248/862) *Esmâ'ü'l-müdellisîn* adlı eserinden bahsetmekle yetinmektedir.[424]

İbnü's-Salâh'ın ana referanslarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî ise müdellislere ayırdığı yirmi altıncı babta hocası Ebû Abdillah Muhammed el-İsbahânî'den (ö. 344/955) naklen tedlîsin altı şekli bulunduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Hâkim en-Nîsâbûrî adı geçen altı şeklin her birine dair örnekler zikrederek konuyu detaylandırmaktadır.[425] Söz konusu kısımlar incelendiğinde dördüncü kısmın şüyûh tedlîsi, beşinci kısmın isnad tedlîsi ve altıncı kısmın ise irsâl-i hafiye karşılık geldiği görülmektedir. Mütekaddim dönemde irsâl-i hafî, isnad tedlîsinin alt kısımlarından biri kabul edildiği için Hâkim en-Nîsâbûrî'nin herhangi bir ayrıma gitmemesi doğal bir durumdur. Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bölge bölge ele alarak tedlîs yapan râviler hakkında bir takım bilgiler verdiği görülmektedir. Diğer taraftan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin en çok tedlîs yapan râvilerin Kûfe (Irak) bölgesinde bulunduğuna dair ifadelerinin dikkat çekici olduğunu söylemek mümkündür.[426]

İbnü's-Salâh'ın selefleri arasında mühim bir konuma sahip olan Hatîb el-Bağdâdî'nin ise isnad ve şüyûh tedlîsini ele aldığı görülmektedir.[427] Diğer taraftan

[421] Erul, "Tedlîs", 40: 263.
[422] eş-Şafiî, *er-Risâle,* 371.
[423] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl,* 404.
[424] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl,* 309.
[425] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife,* 103-110.
[426] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife,* 111.
[427] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye,* 1: 97.

o, seleflerini takip ederek irsâl-i hafîyi isnad tedlîsi olarak görmektedir.[428] Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî de selefleri Râmhürmüzî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi tedlîs kavramı hakkında Şafiî'nin ifadelerini naklederek aynı görüşte olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede ona göre de ehl-i hadîsin ortak görüşü diyebileceğimiz "Râvi eğer tedlîsle tanınmış biri değilse 'Müslümana güven esastır.' kaidesi gereğince "حَدَّثَنَا" gibi semâını tasrih eden açık lafızlar kullanmasıyla "عن" gibi semâını vehmettiren ifadeler kullanması arasında fark yoktur. Dolayısıyla rivayeti kabul edilir. Ancak râvi müdellis ise o zaman "سَمِعْتُ" ya da "حَدَّثَنَا" gibi semâını tasrih eden lafızlarla naklettiği rivayetlerin dışındakiler kabul edilmez."[429]

Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin, selefi Hâkim en-Nîsâbûrî'yi takip ederek tedlîsten sakındırma konusunda Şuʿbe b. Haccâc ve bazı ilim adamlarının sözlerini naklettiği görülmektedir.[430] Bu durum ehl-i hadîs arasında henüz mütekaddim dönemde nispeten yerleşmiş bir tedlîs algısının olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî selefi Hâkim en-Nîsâbûrî'nin üzerinde durduğu gibi hadis naklederken "حَدَّثَنَا" gibi semâı tasrih eden lafızların yerine "عن" lafzını kullananların genel olarak Irak ehli olduğunu vurguladığı görülmektedir.[431] Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu ortak tutumunun altında mezhep farklılığından kaynaklanan mevzi bir bakışın olması ihtimaliyle birlikte Kûfe ehlinden bir kısmının hadis rivayetleri hususunda takındığı rahat tavırların da bunda etkili olduğu düşünülebilmektedir.

İbnü's-Salâh'ın seleflerinden biri olan ve yer yer İbnü's-Salâh'ın kendisini referans gösterdiği İbn Abdilberr'e bakıldığında tedlîsle ilgili iki tanımdan bahsettiği görülmektedir. İbn Abdilberr'in ilk zikrettiği tanım Şâfiî'den itibaren şekillenen, kendisinin ve aynı zamanda hadis ehlinin çoğunluğunun tercih ettiği tanımdır.[432] Diğer taraftan İbn Abdilberr, bazı ilim adamlarının râvinin karşılaşmadığı kişiden rivayetine de tedlîs dediklerini belirtmektedir.[433] Söz

[428] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 97.
[429] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 230-231.
[430] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 227.
[431] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 225.
[432] İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1: 15.
[433] İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1: 15.

konusu ifadelerden çıkan ikinci tanıma göre mürsel-i celî de tedlîs kapsamına girmektedir.

İbnü's-Salâh ile aynı dönemi paylaşan İbnü'l-Kattân ise "Muhaddisin hadis işittiği hocadan, işitmediği hadisi işittiğini zikretmeksizin rivayet etmesini kastediyoruz." diyerek tedlîsi tarif etmektedir.[434] Ayrıca onun İbnü's-Salâh'ın eserinde zikretmediği tesviye tedlîsini de tarif ettiği görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Kattân'ın tanımına göre tesviye tedlîsi: "Râvinin zayıf olan hocasının hocasını, isnaddan düşürerek senedi kendi hocasından nakletmesidir."[435] Böylelikle rivayetteki zayıflık örtülmektedir. Bu nedenle tesviye tedlîsi tedlîslerin en tehlikelisi kabul edilmektedir.[436] Şuʿbe b. Haccâc'ın "yalanın kardeşi" diye tarif ettiği de kanaatimizce tesviye tedlîsidir. Bu çeşit tedlîs hakkında İbnü'l-Kattân'a kadar özel bir isimlendirmenin olmadığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda, "tesviye" isimlendirmesinin banisinin İbnü'l-Kattân olduğu söylenmektedir.[437] Kendisinden sonrakilerin büyük bir kısmının ise tesviye tedlîsi'nin tanımı noktasında İbnü'l-Kattân'ı takip ettikleri görülmektedir.[438] Diğer taraftan İbnü'l-Mülakkın bu hususta İbnü's-Salâh'ın eserinde ismen tesviye tedlîsinden bahsetmese de bu konuya isnad tedlîsi içerisinde işaret ettiğini söylemektedir.[439] Öte yandan İbnü'l-Mülakkın'ın tesviye tedlîsini anlatırken İbnü'l-Kattân tarafından verilen örneğin, İbnü's-Salâh tarafından "illet" bahsinde verildiğini ve bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın mütekaddim ulemayı takip ettiğini ifade ederek onu savunduğu görülmektedir.[440]

İbnü's-Salâh'a bakıldığında ise onun tedlîsi; isnad ve şüyûh tedlîsi diye iki ana kısma ayırdığı görülmektedir. Bununla birlikte o, isnad tedlîsini: "Râvinin hadis işittiği hocasından işitmediği bir hadisi işitmiş gibi aktarması veya aynı asırda yaşadığı halde görüşmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak şekilde rivayet

---

[434] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 493.

[435] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 499.

[436] Irâkī, *Şerḥü't-Ṭabṣıra*, 1: 242.

[437] Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm el-Irâkî, *Şerḥu't-Tabṣıra ve't-teẕkira*, nşr. Abdullatif Hemîm ve Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1423/2002), 1: 242; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 174; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 105.

[438] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 499; Irâkî ve Ebnâsî de İbnü's-Salâh'ın tesviye tedlîsi kavramından bahsetmediğini belirtmektedirler. Irâkī, *Şerḥü't-Ṭabṣıra*, 1: 242; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 174.

[439] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 163.

[440] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 218-219.

etmesidir." şeklinde tarif etmektedir. Ardından İbnü's-Salâh tedlîs yapan râvilerin hangi lafızları kullandıklarını zikrederek müdellislerin ortak dilini ortaya koyarken, diğer taraftan konuyla ilgili örnekler vererek isnad tedlîsinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.[441]

İbnü's-Salâh'ın tedlîs ve irsâl-i hafî kavramlarını aynı kategoride değerlendirdiği görülmektedir. Zira İbnü's-Salâh'ın tarifi incelendiğinde, genel kabul görmüş hadis usulü tanımları çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın ilk cümlesinin tedlîs kavramını karşıladığı görülürken ikinci cümlenin ise irsâl-i hafî kavramına tekabül ettiği görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh öncesinde irsâl-i hafî kavramının tedlîsten ayrı görülmediği düşünüldüğünde, bu konuda İbnü's-Salâh'ın seleflerinin usulünü takip ettiğini söylemek mümkündür.

İsnad tedlîsi yapılmasının ulemanın çoğunluğu tarafından ayıplandığına da temas eden İbnü's-Salâh'ın, Şuʿbe b. Haccâc'ın tedlîs yapma hakkındaki ağır yorumlarını naklettiği görülmektedir. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın, Şuʿbe b. Haccâc'ın ifadelerinin râvileri tedlîsten sakındırmak için söylenen mübalağalı değerlendirmeler olduğunu söylemesinden hareketle İbnü's-Salâh'ın, Şuʿbe'nin tedlîsin kötülüğüne vurgu yaparken düştüğü aşırılığı eleştirdiğini söylemek mümkündür.[442]

Müdellis râvilerin adaleti konusunda âlimlerin ihtilaflarına da temas eden İbnü's-Salâh, müdellis râvilerin mecruh addedilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu konuda esas olan ayrıntılı inceleme yapmaktır. Bu minvalde müdellis râvi, hadisi işittiğini açıkça beyan etmeksizin nakilde bulunursa onun rivayeti mürsel rivayet ve çeşitleri gibi kabul edilir.[443] Bu noktada İbnü's-Salâh'ın diğer birçok kavramda olduğu gibi tedlîs kavramı hakkında da "objektif kalma" hassasiyeti göze çarpmaktadır. Zira o, ehl-i hadîsin görüşü çerçevesinde müdellis râvilerin bu tür rivayetlerinin kabul edilmeyeceği değerlenmedirmesini yaparak konuyu bitirebilirdi. Ancak o, böyle yapmayıp ve mürsel rivayetleri makbul görenleri de değerlendiremeye alarak "mürsel ve çeşitlerinin hükmüne göre" şeklinde bir kayıt koymaktadır. Buradan hareketle onun diğer görüşlere de alan açan ufku geniş bir

[441] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 73-76.
[442] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 74-75.
[443] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 75.

ilmî duruş sergilediği yorumunu yapmak mümkündür. Diğer taraftan İbnü's-Salâh, müdellis râvinin semâını tasrih eden lafızlarla yaptığı rivayetlerin ise makbul ve hüccet olduğunu söylemektedir. Ayrıca ona göre eş-*Ṣaḥîḥayn* ve diğer mutemed hadis kitaplarında böyle rivayetlerin çokça bulunması da bu tür rivayetlerin hüccet olduğunu göstermektedir.[444]

İbnü's-Salâh'ın, müdellis râvilerin isnadında semâını tasrih ederek naklettiği rivayetlerin mutemed hadis kitaplarında bulunmalarının söz konusu rivayetlerin hüccet olduğuna dair görüşüne "Mutemed kitaplarda müdelles rivayetlerin bulunması bu tür rivayetlerin kabulü için yeterli bir sebep olmayabilir." şeklinde bir itirazda bulunulabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Nevevî'nin bu çeşit rivayetlerin mutemed kitaplarda bulunmalarını izah sadedinde, söz konusu rivayetlerin başka vecihlerden işitildiğini söylemesi, müdellis râvilerden bu şekilde gelen rivayetlerin de sırf mutemed kitaplarda bulunmalarının kabul edilebilirlikleri açısından yeterli görülmediklerine işaret etmektedir.[445]

Öte yandan bazı araştırmalar incelendiğinde eş-Ṣ*aḥiḥayn* gibi mutemed kitaplarda nakledilen müdelles rivayetlerin genelde muttasıllarıyla birlikte nakledildiğini göstermektedir.[446] Dolayısıyla bu gibi müdelles rivayetlerden dolayı Şafiî'nin hükmünü naklederek isnad tedlîsi kısmını noktalayan İbnü's-Salâh, ikinci kısım diye nitelediği şüyûh tedlîsinin durumuyla ilgili bilgiler vermektedir. Bu çerçevede o, müdellisin maksadına göre tedlîsen naklettiği rivayetin kabul edilebilirliğini etkilediğinden bahsetmektedir. Şüyûh tedlîsi konusunda bazı muhaddislerin müsamahalı davrandıklarını, Hatîb el-Bağdâdî'nin de bunlardan biri olduğunu söyleyerek konuyu bitirmektedir.[447] Kanaatimizce Hatîb el-Bağdâdî'nin mürsel hadis konusunda fakihlerin görüşünü benimsemesi İbnü's-Salâh'ın bu yorumu yapmasında etkili olmuştur.

İbnü's-Salâh'ın ilk muhtasarını yapan Nevevî'ye bakıldığında İbnü's-Salâh'ı büyük oranda takip etmeleriyle birlikte bazı hususlarda farklı açıklamaları bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birisi de sahih kitaplarda müdellis

---

[444] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 75.

[445] Nevevî, *İrşâd*, 93; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 39.

[446] Ayşe Esra Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem, 2011), 179-182. Müellif *Kütüb-i Sitte*'de nakledilen müdelles rivayetlerin çoğunun muttasıl asıllarının var olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca eserinde konuyla ilgili bazı örnekler zikretmektedir.

[447] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 76.

râvilerinden "عن" lafzıyla nakledilen rivayetlerin başka cihetten asıllarının olduğu görüşünü savunmasıdır.[448] Nitekim *Menhecü'l-müteḳaddimîne fi't-tedlîs* isimli eserinde Nevevî'nin bu görüşünü ele alan Nasır b. Hamd el-Fahd, mütekaddim ulemanın rivayet lafızları konusunda müteahhir ulema gibi katı olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca sika müdellislerin semâlarını tasrih eden lafızları kullanmaları gerektiğine dair kaidenin müteahhir ulema tarafından konulduğunu söylemekte ve bu görüşün birçok mutemed eserde bulunan "عن" ve benzeri lafızlarla nakledilmiş rivayetlerin sıhhatinin izahıyla ilgili tutarsız görüşlere sebebiyet verdiğini ifade etmektedir. Zira ona göre mutemed kitaplarda sika müdellislerden nakledilen an^{c}ane rivayetlerin büyük çoğunluğunun başka bir cihetten desteklenmediği ortadadır. Söz konusu rivayetlerin mutemed kitaplarda bulunmaları onların sahihliğine bazı hadisçiler nezdinde delil olarak görülmüştür.[449] Bu çerçevede Fahd konuyu lafızlar üzerinden götürmenin yanlış anlaşılmalara sebebiyet verdiğini, bizzat inceleme ve tespit sonucu karar verilmesi gerektiğini örnekler çerçevesinde delillendirmektedir.[450]

İbn Dakīkul^{c}îd "vahi isnadlar" başlığı altında incelediği tedlîsi "râvinin kendisinden hadis işitmediği kişiden rivayet etmesidir" şeklinde tanımlamaktadır.[451] Ancak görüldüğü üzere söz konusu tarif çok genel olduğu için tedlîsin kapsamı dışındaki bazı çeşitler de bu tarifin içine girmektedir. Bu noktada onun eleştiriye açık bir tarif yaptığını söylememiz mümkündür. İbn Dakīkul^{c}îd bazı tespiti zor tedlîslerin varlığından bahsedip örnek vermektedir. Ayrıca o, İbnü's-Salâh'tan farklı olarak tedlîsin zararlı yönlerinin yanında faydalı taraflarının da varlığından söz etmektedir. Bu çerçevede ona göre tedlîs hadis talebelerinin zihnini diri tutmak ve tedlîs hakkında uyanık kalmaları maksadıyla uygulandığında faydalı bile olabilmektedir.[452]

---

[448] Nevevî, *İrşâd*, 93.

[449] Nasır b. Hamd el-Fahd, *Menhecü'l-müteḳaddimîne fi't-tedlîs* (Riyad: Edvâü's-Selef, 1422/2001), 158.

[450] el-Fahd, *Menhecü'l-müteḳaddimîne fi't-tedlîs*, 158-170.

[451] İbn Dakīkul^{c}îd, *el-İḳtirâḥ*, 283.

[452] İbn Dakīkul^{c}îd, *el-İḳtirâḥ*, 289-290.

İbn Cemâa incelendiğinde tedlîsin tarifi, taksimi ve sebeplerinin izahı gibi konularda İbnü's-Salâh'ı takip ettiğini görmek mümkündür.[453] Tîbî'nin ise müdelles kavramına "ayıbı gizlenen" şeklinde geniş bir mana vererek konuya farklı bir giriş yapması dikkat çekmektedir.[454] Öte yandan Nevevî,[455] İbn Cemâa,[456] Tîbî,[457] Zehebî,[458] İbn Kesîr[459] ve Süyûtî'nin[460] İbnü's-Salâh'ın görüşlerini tekrar ettikleri, farklı bir görüş ortaya koymadıkları görülmektedir.

Eserinin büyük bir bölümünde İbnü's-Salâh'ı eleştirmek için özel bir çaba sarfeden Moğoltay b. Kılıç'ın tedlîs hakkında İbnü's-Salâh'a yaptığı eleştirilerin bizi haklı çıkardığını söylemek mümkündür. Zira o, tedlîs konusunun hemen başında İbnü's-Salâh'ın tedlîsi iki kısma ayırdığını, hâlbuki ondan önce Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tedlîsi altı kısma ayırdığını söyleyerek söz konusu altı kısmı madde madde yazmasına rağmen İbnü's-Salâh'ın taksimatından hiç bahsetmemektedir.[461]

Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin aktardığı altı kısma bakıldığında genel olarak onları "isnad ve şüyûh tedlîsi" şeklinde iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Nitekim aşağıda ifade edileceği üzere İbn Hacer'in de bu konuda İbnü's-Salâh'ın söz konusu ikili tanımlamasının doğruluğunu kabul ettiği görülmektedir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın Şuʿbe b. Haccâc'ın sözlerinin aşırılığına vurgu yapmasını da eleştiren Moğoltay b. Kılıç: "İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî'yi (iyi) inceleseydi bu konuda daha geniş davranabilecekti." diyerek farklı bir bağlamda İbnü's-Salâh'ı eleştirmektedir.[462]

İbnü's-Salâh'ın tedlîsin sadece iki kısmı olduğunu söyleyerek tesviye tedlîsini eksik bırakmasına değinen Irâkī, söz konusu tedlîsin tarifini yaptıktan sonra onun hakkında örnek vererek tedlîslerin en şerlisi olduğunu söylemektedir.[463]

---

[453] Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed b. İbrahîm b. Sadullah Kinânî Hamevî İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî muhtasar ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Daru'l Fikr, 1406), 72-73.

[454] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 80.

[455] Nevevî, *İrşâd*, 92-94.

[456] İbn Cemâʿa, *el-Menhelü'r-revî*, 72-73.

[457] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 80-83.

[458] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 47-51.

[459] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 172-178.

[460] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 251-258.

[461] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 223.

[462] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 226.

[463] Irâkī, *et-Takyîd*, 84-85.

Buradan hareketle Irâkī'nin İbnü's-Salâh'ın tesviye tedlîsinden bahsetmeyişini bir eksiklik olarak gördüğü için tesviye tedlîsi hakkındaki tarif ve örneklere yer verdiğini söylemek mümkündür. Öte yandan Irâkī, İbnü's-Salâh'ın tedlîsin de hükmen mürsel kabul edilmesi gerektiğine dair görüşünden hareketle mürsel rivayetleri hüccet kabul edenlerin müdellis râvilerin tedlîslerini de kabul edeceği anlamı çıkarılabileceğine işaret etmektedir. Ancak ona göre vakıa tam olarak böyle değildir. Zira tedlîste töhmet vardır.[464] Ayrıca Irâkī, İbnü's-Salâh'ın isnad tedlîsi hakkında açık hükümler vermesine rağmen şüyûh tedlîsi hakkında hüküm vermemesini eksik görmektedir. Bu nedenle şüyûh tedlîsinin sebepleri çerçevesinde alabileceği hükümlere işarette bulunarak usule katkı sunduğu görülmektedir.[465]

İbn Hacer'den itibaren tedlîsin, tedlîsü'l-katᶜ, tedlîsü'l-atf, tedlîsü's-siyağ, tedlîsü's-sükût, tedlîsü'l-bilâd, tedlîsü'l-iskât, tedlîsü'l-icâze, tedlîsü'l-münâvele, tedlîsü'l-vicâde gibi çeşitli taksimatlara tabi tutulduğu görülmektedir.[466] Ancak söz konusu taksimler irdelendiğinde asılları itibariyle tedlîsin, İbnü's-Salâh'ın zikrettiği tedlîsü'l-isnad ve tedlîsü'ş-şüyûh şeklinde iki kısımda toplanabileceğini söylemek mümkündür. Zira tedlîsü'l-katᶜ[467] ve tedlîsü'l-ᶜatf[468] kavramlarından ilk kez bahseden İbn Hacer de tedlîs konusuna mahsus kaleme aldığı eserinde İbnü's-Salâh'ın ikili taksimini yapmakta ve söz konusu taksimin uygun olduğunu ifade etmektedir.[469] Ayrıca İbn Hacer'in tedlîsü'l-katᶜ ve tedlîsü'l-ᶜatf gibi detay kavramları hadis usulüne dair eserlerinde ele almayıp da bu kavramları tedlîsi özel incelediği eserinde nakletmesi de tedlîsin taksimatı konusunda ana çerçevede İbnü's-Salâh'ı takip ettiğini göstermektedir. Öte yandan Nureddin ᶜItr'ın "Âlimler müdellesi birçok kısma ayırmıştır. Bütün bu kısımlar tedlîsü'l-isnad ve tedlîsü'ş-şüyûh diye iki ana başlık altında toplanmaktadır" şeklindeki açıklamasında da

---

464 Irâkī, *et-Takyîd*, 86.

465 Irâkī, *et-Takyîd*, 87.

466 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Taᶜrîfu ehl-i't-takdîs bi merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs*, nşr. Asım b. Abdillah el-Kureyvitî (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 16; Emîr es-Sanᶜânî, *Tavḍîḥu'l-efkâr*, 1: 376; ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 380-386; Erul, "Tedlîs", 40: 263-264; Cüneyt Coşkun, *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006), 24-35; Mustafa Tanrıverdi, *Müdelles Hadîs Ve Tedlîs Yapan Raviler* (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2013), 47-66.

467 İbn Hacer, *Taᶜrîfu ehl-i't-Takdîs*, 16.

468 İbn Hacer, *Taᶜrîfu ehl-i't-Takdîs*, 16.

469 İbn Hacer, *Taᶜrîfu ehl-i't-Takdîs*, 16; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 254.

görüldüğü üzere tedlîsle ilgili ıstılahlar söz konusu iki ana ıstılaha ircâ ettirilmektedir.[470]

Tedlîs kavramının ana hatlarıyla ilgili kısımda İbnü's-Salâh'ın metodunu takip eden İbn Hacer'e bakıldığında onun müdelles tanımının içinde yer alan "râvinin çağdaşı olduğu halde kendisiyle görüşmediği hocadan rivayet etmesi" kısmının "mürsel-i hafî" kavramıyla ifade edilmesi gerektiğini söylediği görülmektedir.[471] Bununla birlikte İbn Hacer yaptığı "mürsel-i hafî" tarifi noktasında referansının İbnü'l-Kattân olduğunu ifade etmektedir.[472]

İbn Hacer ise İbnü's-Salâh'ın tedlîs ve mürsel-i hafî gibi bir ayrıma gitmemesinin ehl-i hadîsin genel kabülü olduğu yönünde bir izah ile savunan Irâkī'ye bu konuda itirazda bulunmaktadır.[473] Her ne kadar İbn Hacer "mürsel-i hafî" kavramını İbnü'l-Kattân'dan aldığını ifade ederek böyle bir ayrımın onun tarafından yapıldığını ima etse de İbn Hacer'e kadar böyle bir ayrımdan bahsedildiğine dair bir veriye rastlanmamıştır.[474] Bununla birlikte İbn Hacer'den sonra ona ittiba edilerek söz konusu kısmın isnad tedlîsinin kapsamından çıkarılıp mürsel-i-hafî kavramıyla izah edilmektedir.[475]

İbnü's-Salâh'ın doğrudan olmasa da "irsâli gizli olan mürsellerin bilinmesi" şeklinde bir başlık altında konuya dolaylı bir şekilde temas ettiğini söylemek mümkündür.[476] Ayrıca münkatı[c] konusunu işlerken verdiği örnek özelinde söz konusu rivayetin muhaddis tarafından muttasıl zannedileceğini ancak rivayetin iki yerde münkatı[c] olduğunu ve bunun münkatı[c]nın bir çeşidi olduğunu söyleyerek farklılığına temas etmektedir. Bu bağlamda her ne kadar ismen belirtmese de bize mürsel-i hafî kavramını anlattığını söylemek mümkündür.[477] Zira İbnü's-Salâh'ın hadisin ilk etapta muttasıl zannedilmesi râvilerin muasır olduğunu göstermekle

---

[470] [c]Itr, *Menhecü'n-naḳd,* 381.

[471] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1:102; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar,* 181-182.

[472] İbn Hacer, *en-Nüket,* 1:102.

[473] İbn Hacer, *en-Nüket,* 1: 102.

[474] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 1: 181; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1415/1994), 423.

[475] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 222; Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbe*, 243; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar*, 2: 569.

[476] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 288-290.

[477] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 57.

beraber söz konusu muasır râvilerin hadisi bir üstteki râvilerden işitmemelerine dair ifadeleri söz konusu rivayeti bugün bilinen anlamıyla mürsel-i hafî kılmaktadır.[478] Diğer tarafttan İbnü's-Salâh'ın yaptığı müdelles tanımı çerçevesinde İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'ı mürsel-i hafîyi müdellesin tanımı içine soktuğu şeklindeki eleştirisinde haklı olduğu görülmektedir. Bu nedenle Irâkī'nin savunusunu muhafazakâr bir refleks olarak görmek mümkündür. Ancak konuya bütüncül bir açıyla bakıldığında İbnü's-Salâh'ın doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde mürsel-i hafîye eserinde yer verdiğini söylemek mümkündür.

Hadis rivayetinde tedlîs, önemli bir kusur olarak görülmekle birlikte, ilk dönemlere bakıldığı zaman bazı büyük muhaddislerin bir takım rivayetlerde tedlîs yaptıklarına şahit olunmaktadır. Şuʿbe'nin yalanın kardeşi diyerek nitelendirdiği bir faaliyetin büyük muhaddislerin bir kısmınca uygulanması insana garip gelse de bu durumu ilk dönemde usul sistematiğinin yerleşmemesiyle izah etmek mümkündür. Zira Süfyân ve Aʿmeş gibi büyük muhaddislerin yanlış olduğu bilinciyle tedlîs yaptıklarını düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle tedlîs yapmakla şöhret bulmuş râvilerin, hadisi hocadan bizzat aldığını tasrih eden "haddesenâ (حَدَّثَنَا), ahberenâ (اَخْبَرَنَا), semi'tu (سَمِعْتُ)" gibi rivayet lafızları kullanmak suretiyle aktardıkları rivayetlerin kabul edilebileceği "an fulân (عن فلان), kale fulân (قال فلان)" gibi hadisi bizzat hocadan dinlediğini tasrih etmeyen lafızlarla aktardıkları rivayetlerin ise kabul edilmemesi gerektiği söylenmektedir.[479]

Nihaî tahlilde İbnü's-Salâh'ın selefleri tedlîs konusunda halefleri gibi keskin davranmamaktadırlar. Zira ilk dönemlerde henüz hadis usul sistematiğinin yerleşmemiş olması irsâl uygulamasında olduğu gibi, müteahhir dönemde tedlîs olarak nitelendiren bazı uygulamalar kusur olarak telakki edilmemiştir. Bu bağlamda Resûlullah'a (sa) zaman itibariyle yakınlığın sağladığı güven ortamının henüz ciddi sarsıntılara uğramadağı ilk dönemlerde tedlîs olarak isimlendirilebilecek bazı uygulamalar çeşitli sebeplerle hadis nakli açısından problemli olarak görülmemiştir.

---

[478] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 289.

[479] *Müslim*, "Mukaddime", 6; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 75.

Ayrıca irsal ile tedlîs arasında yakın bir bağ kurulduğuna dair işaretlerin de bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Abdilberr, bazı ilim adamlarının mürseli tedlîsin kapsamı altına aldıklarını ifade etmektedir. Zira o, râvinin hadis naklederken sika veya zayıf ayrımı yapmaksızın tesahül gösteren kişilerin mürsel veya müdelles rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Diğer taraftan da hadisleri yalnızca sikalardan almak konusunda ihtimam gösteren râvilerin mürsel ve müdelles rivayetlerinin ise kabul edilebileceğini ifade etmektedir.[480] Mürsel ve müdellesin ilk dönemlerde birbirlerine yakınlıkları sebebiyle mürsel konusunda ifade etttiğimiz üzere Şafiî müdelles rivayetlerin kabulü hususunda da dönüm noktası olmuştur. Her ne kadar Şafiî, tedlîsle ilgili açık bir tarif yapmamış olsa da onun yalan gibi olmadığını, ancak tedlîs yapan bir kimsenin ayıbının ortaya çıktığını söylemektedir.[481] Söz konusu ayıbından ötürü müdellis râvinin semâını tasrih etmeyen ifadeler kullanarak naklettiği rivayetlerin makbul addedilmeyeceğine işaret etmektedir.[482]

Daha sonraları Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî ile birlikte tedlîs kavramı zihinlerde netleşmeye başlamıştır. İbnü's-Salâh'ın ise seleflerinden derlediği bilgileri süzerek tedlîs kavramı hakkında anlaşılır sade bir tarif ortaya koyduğu görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın akrânı İbnü'l-Kattân tesviye ve kısmen mürsel-i hafî'den bahsetmesine rağmen İbnü's-Salâh'ın usuldeki baskınlığından olacak ki İbn Hacer'e kadar söz konusu kavramlarla ilgili açıklamalar zayıf kalmıştır. İbnü's-Salâh sonrasında genel olarak onun tarifi çerçevesinde hareket edildiği görülmekle birlikte bazı konularda eleştirilerde bulunulduğu görülmektedir. Nitekim Moğoltay b. Kılıç'ın, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tedlîs hakkında altı kısımdan bahsetmesini ele alarak İbnü's-Salâh'ın tedlîs kavramı hakkında bazı kavramları es geçtiği şeklindeki eleştirisi bunlardan bir tanesidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere aslında söz konusu altı kısım esasında İbnü's-Salâh'ın zikrettiği isnad ve şüyûh tedlîsi başlıkları altında değerlendirilebilir.

---

[480] İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1: 17, 30.
[481] eş-Şafiî, *er-Risâle*, 379.
[482] eş-Şafiî, *er-Risâle*, 378.

Diğer taraftan İbnü's-Salâh sonrasında İbn Hacer tarafından tedlîs kavramı çerçevesinde yeni tarifler ortaya konmuş ve bu bağlamda tedlîsle ilgili farklı kavramlar üretilmiştir. Sonraki dönemler de İbn Hacer'in ürettiği bu kavramlar çerçevesinde hareket edilmesine rağmen günümüzde bile bazı tedlîs tariflerinin İbn Hacer'in aksine, İbnü's-Salâh'ın yaptığı tarife göre yapılıyor olması İbnü's-Salâh'ın hadis usulünün gelişimine katkısının ve alandaki etkisinin yadsınamadığını göstermesi açısından kayda değerdir.[483]

B. Râvideki Kusur Sebebiyle Zayıf Olan Hadisler

1. Mevzû

Mevzû kavramı, sözlükte; bir şeyi bırakmak, atmak, eliyle koymak gibi manalara gelen "وضع" fiilinden türemiş bir isimdir.[484] Hadis ıstılahında ise "söylemediği veya yapmadığı halde iftirayla Hz. Peygamber'e (sa) nispet edilen hadis" şeklinde tarif edilmiştir.[485] Kelimenin "وضع على الشئ" şeklindeki kullanımı "arada hiçbir açıklık bırakmadan bir şeyi diğerine bitiştirip yapıştırmak" anlamına gelmektedir. Terim anlamının muhtemelen kelimenin bu manasından hareketle "Hz. Peygamber'e (sa) ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması" mânasında mecazen verildiği söylenmektedir.[486] Bir rivayetin uydurma olduğunu

---

[483] İsmail Hakkı İzmirli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Dârü'l-Hadîs, 2002), 122; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 78; Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 161; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 183; Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, 177 Ayrıca söz konusu müelliflerin mürsel-i hafî kavramını tarif etmelerine rağmen, İbnü's-Salâh'ın irsâl-i hafîyi tedlîsin kapsamına sokarak tarif ettiği gibi tanımlamaları İbnü's-Salâh'ın hadis usulündeki etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

[484] İbn Manzûr, *Lisân*, 7: 396.

[485] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 36; Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Menârü'l-Münîf fi'ş-ṣaḥîḥi ve'd-daîf*, nşr. ᶜAbdül-fettâh ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l Matbuᶜati'l-İslamiyye, 1403/1983), 45; Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 282-295; İzmirli, *Hadis Tarihi*, 127; ᶜAbdülfettâh Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 45-46; Yukarıda zikredilen genel tanım dışında mevzû hadis diye tanımlayabileceğimiz iki farklı olgu daha vardır. Bunlardan biri "Gerçekte Resûlullah'a (sa) ait olsa da kizble cerhedilmiş bir ravinin rivayet ettiği hadis. Diğeri de Kizb ile itham edilmiş bir ravinin rivayet ettiği, dinin zaruri esaslarına aykırı hadisidir. Bütün bunlar sonuç itibariyle birinci tanıma bağlıdırlar. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 183; M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 493-496.

[486] Kandemir, "Mevzû", 29: 493.

belirtmek için mevzû kavramının dışında, masnû (مصنوع),[487] batıl (باطل)[488] ve muḫtelak (مختلق)[489] tabirlerinin de kullanıldığı görülmektedir. Muḫtelak kavramı İbnü's-Salâh öncesinde kullanılmayan bir kavramdır. Söz konusu kavramın hadis usulü literatürüne girişi İbnü's-Salâh'ın onu zikretmesiyle başlamaktadır. Uydurulmuş rivayetleri ifade etmek için yaygın bir şekilde kullanılan ıstılah mevzû kavramı olmakla birlikte günümüzde muḫtelak kavramına da yer verilmesi[490] İbnü's-Salâh'ın hadis usulüne katkılarından birisi olarak değerlendirilebilir.

Mevzû hadis, Allah Teâlâ'nın vahyini insanlara tebliğ etmek ve O'nun kendisine verdiği izinle dinde hüküm koymak gibi yetkilere sahip olan Hz. Peygamber'e (sa) uydurma bir söz nispet etmek, İslâm'a bir takım yabancı unsurlar sokmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir eylem dinin tahrifi ve aslından uzaklaştırılması anlamına gelir.[491] Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren mevzû hadisler, ilim adamlarının gündeminde önemli bir yer işgal etmektedir. Hatta meseleye farklı bir açıdan bakıldığında, hadis usulü kıstaslarının "hadis uyduruculara karşı alınan tedbir ölçütleri" şeklinde tanımlanması yanlış olmayacaktır.

İbnü's-Salâh'ın mevzû hadis kavramı hususundaki katkılarını ve kavram çerçevesinde teşkil ettiği konumu daha iyi idrak edebilmek için mevzû hadis kavramıyla ilgili tarihî süreci incelemek gerekmektedir. Bu çerçevede hadis uydurma girişimlerinin ne zaman başladığına dair araştırma yapıldığında konuyla ilgili farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Bu görüşlerden birisine göre Hz. Peygamber (sa) henüz hayattayken hadisler uydurulmaya başlanmıştır. Bu görüş sahiplerinin delil olarak sundukları rivayet şu şekildedir:

> "Medine'ye iki mil uzaklıkta Benü Leys kabilesinin bir mahallesi vardı. Birisi cahiliyye döneminde o kabileden bir kız istemişti. Ancak onlar adama kızı

---

[487] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 36; Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 3: 857; Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîṯ*, nşr. Muhammed Said Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 129.

[488] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 98.

[489] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 98; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 46; İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 311; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 74; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 838; Ömer b. Hasan Osmân Fellâte, *el-Vaḍᶜ fi'l-ḥadîs* (Mektebetü'l-Gazzâlî, 1981), 1: 176.

[490] Fellâte, *el-Vaḍᶜ fi'l-ḥadîs*, 1:176; et-Tahhân, *Teysîr*, 89.

[491] Benzer bir açıklama için bkz. M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 8.

vermemişlerdi. Bu adam güzel bir elbise[492] ile onlara geldi ve 'bu elbiseyi bana Resûlullah (sa) giydirdi, mallarınız ve canlarınız hususunda hüküm vermemi emretti' dedi. Sonra sevdiği kadının evine gitti. Mahalleli durumdan şüphelendi ve birisini gönderip durumu Hz. Peygamber'e (sa) sordular. Hz. Peygamber (sa) haberi öğrenince 'Allah'ın düşmanı yalan söylemiş' dedi. Sonra bir adam gönderdi ve ona 'sanmıyorum ama eğer adamı sağ bulursan boynunu vur; eğer ölü bulursan da cesedini yak' diye emretti. Resûlullah'ın (sa) gönderiği kişi oraya vardığında adamı yılan tarafından zehirlenerek ölmüş halde buldu. Bunun üzerine cesedi yaktı. Resûlullah'ın (sa) 'kim benim adıma bilerek yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın' hadisinin söylenme sebebi budur."[493]

Yukarıda nakledilen rivayeti esas alarak hadis uydurmacılığının Hz. Peygamber (sa) döneminde başladığı görüşünü ortaya atanların ilkinin İbn Hazm olduğunu söylemek mümkündür.[494] Diğer taraftan araştırmalarımız sonucunda Şîa'nın önemli kaynaklarından biri olan Küleynî (ö. 329/941) tarafından Hz. Ali'ye (ö. 40/661) dayandırılan bir rivayette hadis uydurmacılığının Hz. Peygamber (sa) zamanında başladığına dair bir bilgi bulunmaktadır. Hatta Resûlullah'ın (sa) uydurma rivayetlere karşı insanları uyarmak için bir hutbe irad ettiğinden bahsedilmektedir.[495] Ancak hadis rivayeti hususundaki karnesi çok da iyi olmayan Şîa'nın,[496] hadis kaynaklarında Hz. Ali'ye isnad edilen ifadeye sünnî kaynaklarda rastlanılmaması söz konusu rivayete temkinle bakılmasını icab ettirmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin[497] son dönemlerde ise Ahmed Emin (ö. 1373/1954) ve Muhammed Zübeyr es-Sıddîkī'nin bu görüşe kail oldukları görülmektedir. Zira

---

[492] Rivayetin bir tarikinde Resûlullah'ın (sa) elbisesine benzer bir elbise olduğu nakledilmektedir. Bkz. Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci'l-eḥâdîsi ve'l-âs̱âri'l-vâḳıᶜa fî'ş-şerḥi'l-kebîr*, nşr. Mustafa Ebû'l-Gayt Abdülhay, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004), 9: 206.

[493] Ebûbekir Muhammed b. Harun er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 1: 75; Söz konusu rivayetin farklı tarikleri ve konuyla ilgili açıklamalar için bkz. İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 9: 205-209.

[494] Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet, 2007), 18; İbn Hazm'ın görüşü için bkz. Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1403/1983), 2: 84.

[495] Ebû Caᶜfer Muhammed b. Yaᶜkûb Küleynî, *el-Kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dârü'l-kütübi'l-İslamiyye, 1363/1943), 1: 62; Hadislerin Hz. Peygamber (sa) zamanında uydurulmaya başladığına dair benzer bir bilgi için bkz. Ebû Caᶜfer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü'l-Hısâl*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Cemâatü'l-müderrisîn, 1403/1983), 255.

[496] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 87; Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, 51; Kandemir, *Mevzu Hadisler*, 32-35; Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 110-111; Talat Koçyiğit, "Mevzu Hadislerin Zuhuru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967): 64-67; Çakan, *Hadîs Usûlü*, 154; İsmail Lütfi Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 178; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 321-322.

[497] Büreyde b. Husayb'dan (ö.63/682) aktarılan bir rivayete göre, bir adam istediği bir kadınla evlenmek için Allah Resulü'nün adına yalan uydurmuştur. Bkz. er-Rûyânî, *Müsnedü'r-Rûyânî*, 1: 75; İbnü'l-Cevzî de söz konusu hadisi "من كذب علي متعمدا" hadisinin sebebi vürudu olarak

onlara göre de "من كذب علي" hadisinin sebeb-i vürûdu söz konusu rivayet olmalıdır.[498]

Ancak konuyla ilgili rivayetlerin sıhhati hakkındaki eleştiriler söz konusu görüşe ihtiyatla bakmayı gerekli kılmaktadır.[499] Nitekim mezkûr hadisin bütün tariklerini inceleyen Emin Aşıkkutlu ve konuyla ilgili detaylı bir değerlendirme yapan Enbiya Yıldırım hadisin isnadıyla ilgili problemlerin yanı sıra metninde de problemler olduğunu ifade etmektedirler.[500] Diğer taraftan bu konuyu etraflıca masaya yatıran Yavuz Ünal, Hz. Peygamber (sa) döneminde ona istinaden bazı yalanlar söz konusu olsa bile sistematik bir hadis uydurmacılığından bahsedilemeyeceğini söylemektedir.[501]

Bütün bunlarla birlikte genel olarak sahâbenin hadis rivayetindeki hassasiyeti, ilk iki halife devrinde sahâbenin büyük çoğunluğunun hayatta olması ve henüz farklı kültürler, ayrılıkçı fikirlerin neşet etmemesi gibi unsurlar bir arada değerlendirildiğinde Hz. Peygamber (sa) döneminde sistematik bir şekilde bir hadis uydurma girişiminden bahsedilemeyeceğini söylemek mümkündür.[502] Bu çerçevede hadis uydurma faaliyetlerinin tarihlendirilmesine İbn Sîrîn'in şu ifadeleri ışık tutmaktadır:

> "İlk zamanlarda isnad sormuyorlardı; ne zaman ki fitne zuhur etti; bize kendilerinden rivayet ettiklerinizin isimlerini söyleyin, demeye başladılar. Ehl-i sünnetten olanlara bakıyorlar ve onların hadislerini alıyorlar; ehl-i bidatten olanlara bakıyorlar, onların hadislerini de terk ediyorlardı."[503]

---

aktarmaktadır. Zira onun zikrettiği rivayette Abdullah b. Zübeyr'in ashâbına, "من كذب علي متعمدا" hadisinin tevilini biliyor musunuz, diyerek. Bir adamın âşık olduğu kadını elde etmek için "ben Allah Resûlü'nün size gönderdiği elçiyim…"diye başlayan uzunca bir hadis nakletmektedir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûᶜât*, 1: 56.

498 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ᶜArabî, 1969), 210-211; Muhammed Zübeyr Sıddîkī, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 119.

499 İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 9: 205-209; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 19-25.

500 Emin Aşıkkutlu, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2005): 8-19; Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 24-25.

501 Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 258-265.

502 Ashâbın hassasiyetini gösteren bazı örnekler için bkz. *Mâlik, el-Muvaṭṭaᵓ*, İstiᵓzân, 3.

503 Ebû Abdillah Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ᶜİlel ve maᶜrifetü'r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü'l-Hânî, 1408/1988), 2: 559; *Müslim*, "Mukaddime", 12; Söz konusu ifadenin İbn Sîrîn'e aidiyeti hususunda bazı itirazlar olduğu görülmektedir. Özellikle bazı oryantalistlerin kendi zihinlerindeki hadis tarihlendirmesiyle çakışan bir sonuç ortaya çıkardığından bu ifadelerin İbn Sîrîn'e ait olmadıklarını iddia etmişlerdir. Ancak konuyu detaylı bir şekilde ele alan Arif Ulu söz konusu iddianın geçersizliğini ve mezkûr ifadelerin İbn Sîrîn'e aidiyetini tespit etmektedir. Bkz. Arif Ulu, "'Önceleri isnaddan sormazlardı...' Rivâyetinin senedi üzerine bir inceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (07 Mart 2012):

İbn Sîrîn'in "fitne" ile hangi olayı kastettiğine dair farklı görüşler bulunmaktadır.[504] Ancak tezimizin sınırlarını aşacağı için tartışmalardan bahsetmeyerek, "fitne" ile kastedilenin genel kanaate göre Hz. Osman'ın şehadeti olduğunu söylemekle yetineceğiz.[505]

Zira bu olaydan sonra insanlar arasında derin fikri ayrılıklar oluşması neticesinde birbirlerine düşmanlık gösteren çeşitli fırkalar zuhur etmeye başlamıştır. Her bir fırka sadece kendi gidişatlarının doğruluğunu ve kendisinin dışındakilerinin yanlış yolda olduğunu söyletmek için, önce Kur'ân-ı Kerîm'i hevâlarına göre tevil etmişler, bu da yetmeyince Resûlullah (sa) adına yalanlar uydurmuşlardır. Söz konusu verilerden hareketle hadis uydurma girişimlerinin hicri 40'lı yıllara tekabül ettiğini söylemek mümkündür.[506]

Yukarıda aktarılanlar bir arada düşünüldüğünde hadis uydurmacılığının ve ona karşı alınan önlemlerin çok eskilere dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla mevzû kavramının hadis usulünün en kadim kavramlarından biri olduğunu söylenebilir. Bununla birlikte tespit edebilebildiği kadarıyla mevzû kavramının ıstılahî anlamda ilk kullanımını Ahmed b. Hanbel'den öncesine kadar götürmek mümkün olmamıştır.[507]

19-46; Yukarıda bahsi geçen ifadelerin İbn Sîrîn'e ait olmadığını söyleyenlerin başında gelen oryantalistlerden biri olan Joseph Schact'ın görüşü ve Mustafa el-Aʿzâmî'nin değerlendirmesi için bkz. M. Mustafa el-Aʿzamî, *On Schasct's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Lahor: Suhail Academy, 2004), 167-168.

[504] Joseph Schact bahsi geçen ifadelerin ona ait olamayağını iddia etmesine rağmen garip bir şekilde "Fitnenin ne zaman olduğuna dair bir tespit yapmaya çalışmıştır. Bu çerçevede o, fitnenin İbn Sîrîn'in vefatından sonraki bir zamana işaret ettiğini iddia etmiştir. Bunun dışında fitnenin "Abdullah b. Zübeyir olayı" olduğunu iddia edenler vardır. Juynboll, Robson bu görüşün savunucularındandır. Ayrıca Nabi Abbot ve Fuad Sezgin'in bu görüşte olduğu söylenmektedir. Genel kabul ise fitnenin Hz. Osman'ın şehadeti ve sonrasında cereyan eden hadiselerdir. Ayrıntılar için bkz. Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2014): 127-128; 133; 135-137.

[505] Hadis uydurma faaliyetlerini tetikleyen fitne olayının Hz. Osman'ın şehadeti olduğuna dair yorumlar için bkz. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed el-İşbilî, *el-Garâmî fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîṯ*, nşr. Merzuk b. Heyyas ez-Zehrânî (Medine: Dârü'l-Mâsîr, 1424/2003), 86; Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, 49; Kandemir, *Mevzu Hadisler*, 31; Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 106; Çakan, *Hadîs Usûlü*, 153; Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadis*, 177; Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 132.

[506] Muhammed Accâc Hatîb, *es-Sünnetu ḳable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408), 189; Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, 49; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmi* (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2000), 92; Muhammed Mustafa Aʿzamî, *Dirâsât fi'l-ḥadîṯi'n-nebevî* (Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1980), 436.

[507] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 1408/1988, 3: 322; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8: 99; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986), 3: 132.

Nehcü'l-belâġa şârihi İbn Ebî'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) hadis uydurma faaliyetleri hususunda Şîa'nın yaptıklarıyla ilgili açıklamalarından hareketle,[508] sistematik bir şekilde hadis uydurma faaliyetinin Şîa tarafından gerçekleştirildiğini ve Şîa'nın merkezi Kûfe'den neşet ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim hadis uydurmakla meşhur olan ve bunu açıkça itiraf eden Abdulkerim b. Ebi'l-Evcâ'nın (ö. 155/772) Kûfe'de faaliyet göstermesi ve Şîa oluşu yukarıda ifade ettiğimiz durumu doğrulayan bir diğer önemli delildir.[509]

Bununla birlikte mevzû hadis tehlikesi ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren ashâbın ve diğer Müslümanların, mevzû rivayetlere gereken reaksiyonu göstermeleri, bazılarının ortaya attığı "mesnedsiz bir takım rivayetlerin İslâm bünyesine sızmasına göz yumulduğu"[510] iddiasının pek tutarlı olmadığını göstermektedir. Bilakis Hulefâ-yi Râşidîn'den itibaren rivayetlerin tespiti konusunda gösterilen âzami hassasiyet sebebiyle Resûlullah'a (sa) nispeti sağlam bir takım rivayetlerin bize ulaşmama ihtimalinden dahi söz edilebilir. Zira lafzî mütevatire tek örnek kabul edilen "من كذب علي متعمدا" hadisinin bizzat Resûlullah'ın (sa) kendi adına yalan nispet edilmesine engel olmak için ne kadar titiz davrandığını ve onu örnek alan ashâbın bu konudaki hassasiyetini gösteren en mühim delillerdendir.[511] Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Main'in olduğu hadis müzakereleri yapılan meclislerden birinde bir gencin bir hadis hakkında "mevzû" ibaresini

---

[508] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1418/1998), 11: 48-49; Ayrıntılı bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 110-111; Hüseyin Kahraman, *Kufe'de Hadis -İlk Üç Asır-* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 337.

[509] Kahraman, *Kufe'de Hadis*, 337.

[510] Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2015), 154.

[511] Burada şu notu düşmekte fayda var: Söz konusu hadisin lafzî mütevatir oluşu meselesi Bekir Kuzudişli'nin hazırladığı makalede tartışılmaktadır. Bkz. Bekir Kuzudişli, "'Men kezebe aleyye...' Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (01 Nisan 2007): 137-166 Ancak bu durum bizim için herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Zira lafzî mütevatir olsun ya da olmasın söz konusu hadisin sahabeden bize Kur'ân-ı Kerîm haricinde en sağlam şekilde gelen rivayetlerden biri olması açısından ve bizim anlatmak istediğimiz konuya ışık tutması açısından yeterlidir. Zira İbnü's-Salâh da mütevatir kavramının muhaddislere ait olmadığını söylemekle birlikte, mütevatir bir hadisten bahsedilecekse onun söz konusu hadis olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan rivayetlerin kabulü konusunda gösterilen hassasiyet, bize sahih literatüre mevzû rivayetlerin girmesinin aksine, sahih bazı rivayetlerin günümüze gelememiş olabileceği yorumunu yaptırmaktadır. Bu ifadelerimizden kastımız, sahih bir sünnetin ketmedilmesi değil, bilakis Resûlullah'tan (sa) bize eksiksiz gelen sahih sünnetin mütâbi' ve şâhidi olabilecek bazı sahih hadislerin bize ulaşamama ihtimalidir.

kullanması[512] ve Abdullah b. Mübârek'e "mevzû" hadislerin sorulması[513] gibi çeşitli örnekler, hadis usulü ilminde bazı kavramlarda olduğu gibi "mevzû" kavramının da ilk dönemlerden itibaren yerleşmiş olduğunu gösteren bir delil niteliğindedir.

Mevzû hadis hakkında İbnü's-Salâh'ın referanslarından biri olan Râmhürmüzî'ye bakıldığında, onun konuyu ıstılah üzerinden değil de kitabının genel karakterine uygun olarak râviler üzerinden işlediği görülmektedir.[514] Nitekim Râmhürmüzî yalan rivayetle ilgili olarak, Şu'be b. Haccâc'ın, Hasan b. Ümâre isminde bir râvinin yalancılığından ötürü kendisinden hadis alınmaması gerektiğine dair ifadelerini nakletmektedir. Aynı nakil içerisinde Şu'be, Hasan b. Ümâre'nin hem sened hem de metne yaptığı sokuşturmayı zikrederek, neden söz konusu kişiden hadis alınmaması gerektiğini delillendirmektedir.[515] Diğer taraftan Râmhürmüzî'nin Şu'benin söz konusu delillerinin Hasan b. Ümâre'nin yalancı olduğuna kanıt olamayacağını söyleyerek itiraz ettiği görülmektedir.[516] Zira Râmhürmüzî'ye göre Şu'be b. Haccâc, Hasan b. Ümâre hakkında haksız eleştiri yapmaktadır. Nitekim kendisi söz konusu iddiasına kanıt olmak üzere bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayete göre Şu'be'ye "Hasan b. Ümâre bir hadis meclisi kurmuş." şeklinde bir haber getirilince "hangi gün" diye sormakta, kendisine "cuma günü" cevabı verildiğinde ise "eğer Hasan b. Ümâre doğru biri olsaydı (hadis meclisini) cumartesi günü kurardı" demektedir.[517] Söz konusu rivayeti nakletmekle yetinen Râmhürmüzî'nin Hasan b. Ümâre konusundaki fikri nedeniyle Şu'be'ye itiraz ettiğini anlamak için kanaatimizce özel bir çaba sarfetmeye gerek yoktur. Râmhürmüzî'nin yukarıdakilerin dışında Resûlullah'tan (sa) tevâtüren bize ulaşan "Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdekini yerine hazırlansın" hadisini

[512] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 148.

[513] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 148.

[514] Ramhürmüzî konuyu "men kezebe" hadisi ve bazı râvilerin yalancılıkları üzerinden işlemektedir. Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 320, 329, 378, 481, 526, 596.

[515] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 320.

[516] Râmhürmüzî'nin Şu'be'ye itiraz ederken zikrettikleri, doğrudan konumuzu ilgilendirmediğinden onlardan bahsedilmemiştir. Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 321-323.

[517] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 324.

zikretmekle[518] ve Şafiî'nin bazı yalancı râviler hakkındaki ifadelerini nakille yetinmektedir.[519]

İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî ise mevzû hadis konusunu cerh edilen râvi sınıfları başlığı altında incelemektedir. Burada râvilerin hadis uydurma sebepleri ve hadis uydurma şekillerine de ayrıntılı olarak yer veren Hâkim en-Nîsâbûrî'nin konunun izahı noktasında bolca örnek verdiğini söylememiz mümkündür.[520] Söz konusu örnekler bağlamında İbnü's-Salâh'ın ise Hâkim en-Nîsâbûrî'nin zikrettiği örneklerden bazılarını seçerek aynen kullandığı görülmektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın kendinden önce zikredilen örneklerden fazla gördüklerini çıkarıp konunun anlaşılması açısından yeterli kabul ettiği örneklerle iktifa ettiği söylenebilir.

Hatîb el-Bağdâdî ise muhaddislerin uydurulmuş haberler, batıl ve mevzû rivayetlerden uzak durmaları gerektiğine dair bir başlık altında konuyu incelemektedir. Selefleri Râmhürmüzî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi öncelikle Resûlullâh'tan (sa) tevâtüren gelen "من كذب علي" hadisini naklederek, hadis uydurmanın ne kadar büyük bir günah olduğuna vurgu yapmaktadır.[521] Nitekim İbnü's-Salâh ve sonrasında da uygulama bu şekilde devam etmektedir. Zira Resûlullah'ın (sa) bu sözü defaatle söylemesi dolayısıyla yetmişden fazla sahâbînin bu sözü sonraki nesillere aktarması böyle bir hassasiyeti beraberinde getirmiştir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin "garîb (ferd) rivayetlerin ardına düşmekten sakınma" başlığı altında da mevzû hadis konusuna temas ettiği görülmektedir. Zira garîb (ferd) rivayet nakletmek için gayret gösteren râvinin yalan uydurmaya sürüklenmemesi işten bile değildir. Hatîb el-Bağdâdî de bu tehlikeden uzak durulması adına Ebû Hanîfe de dâhil seleflerinin garîb (ferd) rivayetlerden kaçınılması gerektiğine dair sözlerini nakletmektedir.[522] Hatîb el-Bağdâdî konuyla ilgili son olarak uydurmacılara karşı önlem alınması şeklinde yorumlanabilecek, hadis hâfızlarının yalancıların durumu açıklamaları ve gerekirse onları sultana şikâyet etmeleri gerektiğini öğütleyen bir bahis açmaktadır. Bu bahiste Şu'be b.

[518] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 378, 481.
[519] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 596.
[520] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 51-72.
[521] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2: 98.
[522] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2: 159-168.

Haccâc gibi bazı büyük hadis münekkidlerinin örnekleri üzerinden hadis uydurmacılarına karşı ilk dönemde ne gibi tedbirler alındığını anlatmaktadır.[523]

Mevzû hadislerle ilgili en geniş malumatın İbnü's-Salâh'ın bazı hususlarda isim vermeden eleştirdiği İbnü'l-Cevzî tarafından verildiği görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh ve onu takip edenler, bazı rivayetleri mevzû olmamasına rağmen eserine alarak mevzû hükmü verdiği için İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmektedir.[524] İbnü'l-Cevzî mevzû hadisleri müstakil olarak ele aldığı çalışmasında müteşeddid davranarak bazı rivayetler hakkında yanlış hüküm verse de, mevzû tanımı, râvileri Resûlullah (sa) adına yalan uydurmaya iten amiller, uydurma şekilleri gibi konuyla ilgili akla gelebilecek çoğu meseleyi ayrıntılarıyla anlatmaktadır.[525]

İbnü's-Salâh'a bakıldığında mevzû ıstılahıyla ilgili açıklamaların eserdeki diğer ıstılahlara nazaran daha zayıf kaldığı söylenebilir. Bu bağlamda onun mevzû hadisin tarifini dahi pek doyurucu bir şekilde yapmadığını ifade etmek mümkündür. Zira o mevzû hadisi tarif ederken sadece "وهو المختلق المصنوع" (O, uydurulmuş üretilmiştir.) demekle yetinmektedir.[526] Ancak dikkat çeken husus İbnü's-Salâh'tan sonraki ilim adamlarının da mevzû hadisle ilgili bugün bildiğimiz anlamda doyurucu bir tarif yapmamış olmalarıdır. Öyle ki ıstılahların tarifleri hususunda yetkinliğiyle tanınan İbn Hacer'in bile mevzû hadis hakkkında güzel bir tarif yapmadığı için eleştirildiği görülmektedir.[527] Bütün bunlar hadis usulü âlimlerinin mevzû hadislerle ilgili eskik açıklamalarda bulunduklarını düşündürse de konu farklı bir bakış açısıyla ele alındığında geniş bir tanımlama yapılmamasının mevzû hadisin bir tarife ihtiyaç duymayacak kadar maruf olduğu şeklinde yorumlanması anlamına da gelebilmektedir. İşte bundan dolayı gerek mütekaddim gerekse müteahhir hadis âlimlerinin mevzûnun tarifi yerine sebepleri, şekilleri, ona karşı alınan tedbirler gibi konular üzerinde eserler kaleme aldıkları görülmektedir.[528]

Diğer taraftan İbnü's-Salâh, "zayıf rivayetlerin en şerlisi" diye nitelediği mevzû rivayetlerin, ancak uydurma olduğu beyan edilerek rivayet edilebileceğini

---

[523] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 168-171.

[524] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 99; Nevevî, *İrşâd*, 106; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 115; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 322.

[525] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûᶜât*, 1: 35-47.

[526] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 98.

[527] Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbe*, 435.

[528] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kandemir, *Mevzu Hadisler*.

zikretmektedir.[529] İbnü's-Salâh'ın mevzû hadis hakkında "Zayıf hadislerin en kötüsüdür." sözü, mevzû rivayetleri bir hadis çeşidi olarak kabul ediyor gerekçesiyle Sanᵉânî tarafından eleştirilmiştir.[530] Ancak böyle bir eleştirinin haklı olmadığı kanaatindeyiz. Zira İbnü's-Salâh, sözünün akabinde "Kendisinde doğruluk ihtimali bulunan zayıf hadislerin hilafına mevzû (rivayetlerin) durumunu beyan etmeksizin rivayet etmek caiz değildir." diyerek mevzû rivayetleri, zayıf hadislerden kesin bir şekilde ayırmıştır.[531] Nitekim araştırmalar sonucunda İbnü's-Salâh'ın mevzû ıstılahı hakkındaki "Zayıf hadislerin en kötüsüdür." tanımlamasını sonraki âlimlerin önemli bir kısmının[532] benimsediği tespit edilmiştir.

Ahmed Naim'in ifade ettiği üzere mevzû rivayetlerle, zayıf hadisler arasındaki en yakın noktanın yalancılık töhmeti altında olan râvinin haberi olduğunu söylemek mümkündür. Zira böyle bir kişinin haberi iki türlüdür: Eğer haber dinin zaruri kaidelerine muhalif olup da yalnız söz konusu râviden gelmişse, o kişinin Resûlullah'a (sa) yalan isnad ettiğine zannı galiple hükmolunur. Rivayetleri de mevzû kabul edilir.[533]

İbnü's-Salâh mevzû rivayetlerin insanlar üzerindeki etkisi bağlamında konuyu ele alarak, hadis uyduran râvilerin en tehlikelilerinin zühd sahibi kimseler olduğunu söylemektedir. Zira onların zühd ve vera sahibi olmaları hasebiyle halk kendilerine güvenerek uydurdukları sözü Resûlullah'a (sa) ait zannetmektedirler.[534] İbn Kesîr ise bu kişilere "müteabbid" adını vermektedir ve İbnü's-Salâh'ın onlarla ilgili yorumuna katılmaktadır. Bununla birlikte İbn Kesîr onların bazılarının (Resûlullah'ın (sa) "من كذب علي" hadisine atıfta bulunarak) "Biz Resûlullah'ın (sa) aleyhine değil lehine yalan söylüyoruz." şeklindeki ifadelerini, bu kişilerin kara cahilliği, akıllarının kıtlığı, günah ve iftiralarının çokluğuna nispet etmektedir.[535] Bu çerçevede İbn Kesîr söz konusu açıklamasıyla bu gibi kişilerin zannedilenin aksine ne kadar tehlikeli olduklarını bizlere göstermektedir.

---

[529] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 98.

[530] Emîr es-Sanᵉânî, *Tavḍîḥu'l-efkâr*, 2: 69.

[531] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 99.

[532] Nevevî, *İrşâd*, 105; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 53; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 115; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 316; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 274.

[533] Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 294.

[534] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 99.

[535] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 238-240.

Mevzû rivayetler bağlamında İbnü's-Salâh'ın halefleri genel olarak onun izini takip ederken, hadis uyduran gruplar hakkında bilgi vermek noktasında İbnü's-Salâh'ın söylediklerini yeterli bulmamış ve hadis uyduran kişileri bazı ana başlıklar altında sınıflandırmışlardır. Bu bağlamda günümüzdeki hadis usulü eserlerine yansıyan sınıflandırmanın İbnü's-Salâh'ın haleflerinden İbn Hacer'in yaptığı sınıflandırma olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Hacer, İbnü's-Salâh'tan sonra hadis usulünün gelişimi noktasında kendisinden en çok istifade edilen önemli ilim adamlarındandır. Bu çerçevede İbn Hacer'in yaptığı sınıflandırmaya göre hadis uyduranları şu ana gruplar altında zikretmek mümkündür: "Zındıklar, cahil müteabbidler, taassup sahibi mukallidler, hevasına tabi olanlar, şöhret düşkünleri." İbn Hacer'in söz konusu gruplandırmasıyla mevzû rivayetleri tanıma bağlamında hadis usulüne önemli katkılar sağladığı görülmektedir.[536]

İbnü's-Salâh'ın mevzû rivayetler bağlamında râvinin kasten değil hataen hadise bir söz eklemesini "şibhü'l-vazᶜ" diye isimlendirerek yeni bir kavram ürettiği görülmektedir.[537] Diğer taraftan benzer bir ifadenin önceden Ebû Hâtim er-Râzî tarafından kullanıldığı söylenilerek söz konusu tespite itiraz edilmesi mümkündür. Ancak konu incelendiğinde Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu ifadeyi kelime anlamıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır.[538] Nitekim İbnü's-Salâh öncesinde kasten ya da hataen olsun Resûlullah'a (sa) ait olmayan bir sözü ona nispet etmek vazᶜ olarak nitelendirilirken, İbnü's-Salâh ise hataen bir yalan söz konusu olduğunda bunu "şibhü'l-vazᶜ" şeklinde yeni bir kavramla ifade etmektedir.

Kendisinden sonraki âlimlerin önemli bir kısmı İbnü's-Salâh'ın ürettiği "şibhü'l-vazᶜ" kavramını benimsedikleri görülmektedir.[539] Diğer taraftan İbn Hacer ise İbn Hibbân'ın buna müdrec hükmü verdiğini nakledip kendisinin de bunu benimsediğine işaret etmektedir.[540] *Muḳaddime'*nin muhakkiki Nureddin ᶜItr da kendi eserinde bu konuya temas etmekte ve İbn Hacer'in tanımlamasını daha doğru

---

[536] İbn Hacer'in yaptığı sınıflandırmaya göre hadis uyduranlar şunlardır: zındıklar, cahil müteabbidler, taassüt sahibi mukallidler, hevasına tabi olanlar, şöhret düşkünleri İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 191-192.

[537] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 100.

[538] Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, nşr. Saîd b. Abdillah el-Hümeyyid, Hâlid b. Abdirrahman el-Cersî (Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 1427/2006), 4: 571.

[539] Nevevî, *İrşâd*, 106; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 55; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 240; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 116; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 333.

[540] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 835.

bulduğunu söyleyerek İbnü's-Salâh'ın "şibhü'l-vazᶜ" tanımlamasına itiraz etmektedir.[541]

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında eserinin ilk ihtisarını yapan Nevevî'nin mevzû ıstılahı hakkındaki tarif ve açıklamalar hususunda İbnü's-Salâh'ı önemli ölçüde takip ettiği görülmektedir.[542] İbn Dakīkulᶜîd de benzer bir şekilde hareket ederek İbnü's-Salâh'ı takip etmektedir. Yalnızca İbn Dakīkulᶜîd yalancı râvinin uydurduğu hadisi itiraf etmesinin söz konusu rivayetin reddedilmesini gerekli kılsa da onun mevzû olduğuna katᶜi delil olmadığını söyleyerek konunun değişik bir tarafına dikkat çekmektedir. Zira ona göre râvi yalancı olduğu için - bu sözünde de yalan söyleme ihtimalinden dolayı- sözüne itibar edilemeyeceğinden kesin bir hüküm verilemez.[543] İbnü'l-Mülakkın, Irâkī ve Süyûtî'nin İbn Dakīkulᶜîd'in söz konusu itirazını olduğu gibi nakletmeleri onların bu konuda İbn Dakīkulᶜîd'e katıldıklarını göstermektedir.[544] Diğer taraftan Zerkeşî ise "eğer yalancı râviden başka hiç kimse söz konusu rivayeti nakletmemişse her ne kadar yalancı olsa da râvinin ikrarının kabul edilmesi gerektiğine dair" bir kayıt düşmektedir.[545] İbn Hacer ise İbn Dakīkulᶜîd'in maksadının yanlış anlaşıldığı için ona itiraz edildiğini, İbn Dakīkulᶜîd'in maksadının mevzû hükmünü nefyetmek değil, bunun kati kabul edilmesini reddetmek olduğunu söyleyerek onu savunmaktadır.[546] Hocası Kemâlüddîn Şümünnî (ö. 821/1418) de aynı şekilde, mevzû hükmü verilmesinin kati şekilde değil galip zan ile olduğunu ifade ederek İbn Hacer'in görüşüne katılmaktadır.[547]

İbn Cemâa, İbn Kesîr ve Irâkī de İbnü's-Salâh'ın görüşlerini takip edenler arasında bulunmaktadırlar.[548] Bununla birlikte İbn Kesîr İbnü's-Salâh'ın mevzû rivayetlerin zayıfların en kötüsü olduğuna dair kanaatinden hiç bahsetmemekle bize

---

[541] ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 442; Ayrıca bu konuya mevzû rivayetlerin tespitindeki metod farklılıkları çerçevesinde değinilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Özçelik, "Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2010): 190-227.

[542] Nevevî, *İrşâd*, 105-106.

[543] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 315-316.

[544] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 235; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 115; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 317.

[545] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 256.

[546] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 189.

[547] Kemâlüddîn Muhammed eş-Şümünnî, *Netîcetü'n-naẓar fî Nuḫbeti'l-fiker*, nşr. İntisar Kays Muhammed Nayif el-Kaysî (Daru'l-kelimu't-tayyib, 1430/2009), 174-175.

[548] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 53-55; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 238-243; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 115-117.

göre bu konuda İbnü's-Salâh'a katılmadığına işaret etmektedir. İbnü's-Salâh'ın kendinden önceki eserlerde bulunan örnekleri ihtisar etmesi hususiyetinin kendisinden sonrakiler tarafından benimsenmemesi İbnü's-Salâh sonrası eserlerin genel bir karakteri olarak düşünülebilir. Bu noktada kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın örnekleri azaltma uygulamasının konunun iyi anlaşılabilmesine engel olabileceği endişesiyle sonrakiler tarafından kabul görmemiştir. Bu doğrultuda Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin konuyla ilgili verdiği örnekler İbnü's-Salâh sonrasında tekrar kullanım sahasına sokulmuştur.

İbnü's-Salâh, mevzû rivayetlerin râvi veya mervînin durumundan da anlaşılabileceğini söylemekle yetinmişken[549] kendisinden sonrakiler bu ifadeyi açma gereği duymuşlardır. İbn Hacer'in mervînin Kur'an'ın nassına, mütevâtir sünnete, kati icmâya, tevil kabul etmeyecek şekilde sarih akla aykırı olmasının mevzû olabileceğinin delillerinin içinde zikretmesi bu kabildendir.[550]

Hadis uydurma sebepleri, şekilleri ve uydurma hadislere karşı alınan tedbirler de mevzû kavramı çerçevesinde zikredilen konular olmakla birlikte İbnü's-Salâh'ın bu konulara ayrıntılı şekilde yer vermemesinin kanaatimizce en önemli sebeplerinden biri eserin hadis usulü derslerinde okutulmak gayesiyle imla ettirilmesidir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın detay olarak telakki edilebilecek bazı meselelere değinmemesi doğal karşılanmalıdır.

İbnü'l-Kayserânî[551] (ö. 507/1113) ile başlayan ve İbnü'l-Cevzî[552] ile önemli bir mesafe kateden mevzûat literatürü içerisinde eserlerde mevzû hadisler konusu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Durum böyle olunca kanaatimize göre hadis usulcüleri mevzû hadislerle ilgili ayrıntılara girme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Nitekim Yaşar Kandemir "mevzû hadisler" konusunu incelediği doktora çalışmasında usul eserlerinde mevzû hadislere dair pek bilgi yer almadığına işaret etmektedir.[553]

---

[549] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 99.

[550] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 190.

[551] Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbu Maᶜrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdisi'l-mevḍûaᶜ*, nşr. ᶜİmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1406/1985).

[552] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûᶜât*.

[553] Kandemir, *Mevzu Hadisler*, müellifin önsözü.

Nihaî tahlilde İbnü's-Salâh öncesinde bazılarınım hadis uydurma faaliyetini Resûlullah'ın (sa) yaşadığı döneme kadar dayandırdıkları görülse de genel kabule göre hadis uydurma faaliyetleri fitne diye tabir edilen Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra zuhur eden siyasî ve itikadî bazı fırkalar sonrasına dayandırılmaktadır. Diğer taraftan İbnü's-Salâh sonrasında da benzer iki yaklaşıma şahid olunmaktadır. Bununla birlikte söz konusu uydurma girişimleriyle karşı karşıya kalan başta sahâbe olmak üzere ilimle iştigal eden herkes bu yeni durum karşısında dinin özünün korunması için önemli refleksler geliştirmişlerdir. İbn Abbas'ın başkalarından hadis alacağı zaman gösterdiği hassasiyet ve İbn Sîrîn'in isnadın sorulmaya başlamasıyla ilgili naklettiği haber bunun en önemli delillerindendir. Sonraki dönemlerde cerh ve taᶜdil ilminin doğuşu, sahih hadisleri toplayan eserlerin bir araya getirilmesi ve nihayet kırkın üzerinde eseri bünyesinde bulunduran mevzûat literatürü[554] İslâm ümmetin dinin özüne saldırı anlamına gelen hadis uydurma girişimlerine bigâne kalmadıklarının ve onlardan neşet edebilecek zararları bertaraf ettiklerinin göstergeleridir.

İbnü's-Salâh'a bakıldığında mevzû ıstılahıyla ilgili tarif ve açıklamalarının diğer konulardaki kadar derinlikli olmadığını söylemek mümkündür. Bunun ana sebebinin İbnü's-Salâh'ın kendinden önce müstakil olarak mevzû hadislere dair yazılmış eserler bulunması olduğu söylenebilir. İbnü's-Salâh'ın mevzû hadis kavramı bağlamında hadis usulüne katkıları ele alındığında onun İbn Hacer'in ifadesiyle[555] ıstılahî tefsir mahiyetinde ürettiği muṯtelak kavramı ve râviden kasıt olmaksızın sadır olan yalan söz için kullandığı "şibhü'l-vazᶜ" kavramı kayda değerdir. Zira söz konusu kavramların –her ne kadar mevzû kavramı kadar sık kullanılmasa da- sonrakiler tarafından kabul görerek kullanılmaları[556] İbnü's-Salâh'ın hadis usulünün gelişimine katkısını göstermektedir.

[554] Bkz. Fellâte, *el-Vaḍᶜ fi'l-ḥadîs*; Kandemir, *Mevzu Hadisler*; Muhammed b. Cafer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (er-risâletü'l-müstatrafe)*, trc. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 325-330.

[555] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 838.

[556] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 46; İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 311; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 74; İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 838; Fellâte, *el-Vaḍᶜ fi'l-ḥadîs*, 1: 176.

2. Müdrec

Sözlükte ilave etmek, araya sokmak ve dâhil etmek, gibi manaları içeren "درج"[557] kökünden türeyen *müdrec* kavramı, hadis usulü literatüründe "senedine veya metnine râvilerden biri tarafından aslında olmayan ve rivayet edenlerin hadisin aslında olduğunu zannettikleri bir vea birkaç kelime ya da cümle eklenerek rivayet edilen hadis" şeklinde tarif edilmektedir.[558] İbnü's-Salâh'ın müdrec kavramıyla ilgili katkılarının ve bu konuyla ilgili yerinin tespiti noktasında ilk dönemler araştırıldığında ilk üç asırda bugün bilinen anlamda bir müdrec hadis kavramından bahsedilmediği gözlemlenmektedir. İlk dönemlerde müdrec tabirinin muallel, muztarib, münker gibi terimlerle birlikte rivayetin zayıf ve metrukluğuna işaret için kullanıldığına şahit olunmaktadır.[559] Diğer taraftan müdrec; müdrecü'l-metin ve müdrecü'l-isnâd şeklinde iki ana başlıkta incelenirken mutlak olarak müdrec kavramından bahsedildiğinde genelde müdrecü'l-metin kastedilmektedir.

İbnü's-Salâh öncesinde hadis usulü çalışmaları içerisinde müdrec konusundan bahseden ve onu ilk tarif eden Hâkim en-Nîsâbûrî olmuştur. Hâkim en-Nîsâbûrî konunun girişinde Resûlullah'ın (sa) teşehhüd hakkındaki Abdullah b. Mesʿûd'un (ö. 32/652-53) hadisi naklettikten sonra "Dilersen kalk, dilersen otur." şeklindeki sözünün bazıları tarafından Resûlullah'a (sa) nispet edilmesini örnek göstererek bu kısmın müdrec olduğunu beyan etmektedir.[560] Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin müdrec hadise örnek gösterdiği farklı bir takım rivayetlerin bulunduğunu müşahede etmek mümkündür.[561] Diğer taraftan Hâkim en-

---

[557] İbn Manzûr, *Lisân*, 2: 269.

[558] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96-98; Nevevî, *İrşâd*, 104-105; İbn Dakīkulʿîd, *el-İḳtirâḥ*, 23; İbn Cemâʿa, *el-Menhelü'r-revî*, 53; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 224; Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *et-Teẕkiretu fî ʿulûmi'l-ḥadîs*, nşr. Ali Hasan Abdülhümeyd (Ammân: Dâru ʿAmmâr, 1408/1988), 18; Irâkī, *et-Takyîd*, 112; Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 241; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 308-309; ʿItr, *Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye*, 684; Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 299; es-Sâlih, *Hadîs İlimleri*, 207; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 304-305; Mehmet Efendioğlu, "Müdrec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Kadir Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 105; Mustafa Aydın, *el-Hatîb el-Bagdâdî'nin el-Faslu li'l-vasli'l-müdrec fi'n-nakl Adlı Eseri Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 9.

[559] et-Tirmizî, *ʿİlelü'l-kebîr*, 210; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 5: 232; İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker Şerhi*, 61.

[560] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 39.

[561] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 39-40.

Nîsâbûrî'nin örnek rivayetler üzerinden tahlil yaparak müdreclerin tespiti üzerine çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede Hâkim en-Nîsâbûrî, aktardığı hadislerin bazı tariklerinde merfû olarak nakledilen sözlerin bazı kısımlarının Alkame b. Kays (ö. 62/682) ve Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750) tarafından mevkuf olduklarına dair gelen ifadeleri zikretmektedir. Diğer taraftan Hâkim en-Nîsâbûrî, Alkame ve Hemmâm'ın söz konusu tefriklerinin geçerliliğini ispat etmek adına Alkame ve Hemmâm'ın sika olduklarını beyan ettikten sonra "Sikanın ziyadesi makbuldür." kaidesi çerçevesinde onların merfû nakledilen sözlerin bir kısmının mevkuf olduklarını beyan etmelerinin sahihliğini vurgulamak istemiştir. Zira böylece söz konusu râvilerin Hz. Peygamber'in (sa) sözü zannedilen ifadelerin sahâbeye ait olduğuna dair açıklamaları sayesinde müdrec kısımlar merfû hadisten ayırt edilmektedir.[562]

Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin müdrec hadisin sadece bir kısmına temas ettiği görülmektedir. Zira onun ifadelerinden ve verdiği örneklerden anlaşılan İbnü's-Salâh'ın da müdrecin ilk kısmı olarak tanımladığı: "Sahâbî veya sonraki bir râvinin hadis naklederken o esnada kendine ait bir söz söylemesi talebelerin de işi karıştırarak o ifadenin de Hz. Peygamber'e (sa) ait bir söz olduğunu zannetmesidir."[563] şeklinde tarif edilen kısım olduğu müşahede edilmektedir. Müdrec kavramını bilinen anlamda bir hadis ıstılahı şeklinde ilk kullanan kişinin Hâkim en-Nîsâbûrî olması ve bu bağlamda henüz söz konusu ıstılahın henüz olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'ye bakıldığında ise onun usul eserinde müdrec konusuna özel bir yer ayırmadığı gözlemlenmektedir. Bunun sebebi büyük ithimalle müdrec ıstılahı hakkında müstakil eser telif ederek belli başlıklar altında müdrec örnekleri üzerinden ıstılahı ayrıntılı şekilde tahlil etmesidir.[564] Bu bağlamda müstakil eserinde Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrec hadisleri sekiz farklı başlıkta ele aldığı görülmektedir. Başlıklar dikkatle incelendiğinde Hatîb el-Bağdâdî'yi müdrec konusunda takip

[562] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 39, 40.

[563] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 95.

[564] Söz konusu eseri doktor çalışması bağlamında Muhammed b. Matar ez-Zehrânî tahkik etmiştir. Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl*, nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, 2 c. (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1418/1997).

eden İbnü's-Salâh'ın bazı maddeleri birleştirdiği, bir kısmını da müdrecin dışında başka bir maddede ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki: Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrec hadis başlığı altında zikrettiği bir ve ikinci madde, İbnü's-Salâh'ın taksimatında birinci kısma;[565] üçüncü madde ikinci kısıma, tekabül etmektedir.[566] Hatîb el-Bağdâdî'in bahsettiği dördüncü kısım ise İbnü's-Salâh ve sonrasında özel bir başlık altında zikredilmemektedir. Söz konusu maddeyi ikinci kısmın altında ele almak mümkündür. Hatîb el-Bağdâdî'nin "mürsel ve maktuᶜ rivayetlerin merfû ve muttasıl olarak nakledilmesi" başlığı altında zikrettiği beşinci madde, İbn Hazm, İbnü's-Salâh ve onları takip edenler tarafından illet başlığı altında ele alınan bir konu olduğundan müdrec kapsamına dâhil edilmemektedir.[567] Hatîb el-Bağdâdî'nin bahsettiği altıncı madde, İbnü's-Salâh'ın müdrec hadisle ilgili zikrettiği üçüncü kısımla örtüşmektedir.[568] Hatîb el-Bağdâdî yedinci maddede "Bir sahâbînin başka bir sahâbîden duyduğu hadisi işittiği sahâbîden aktarmak yerine, hadisi Hz. Peygamber'den (sa) ilk işiten sahâbîden nakledilmesidir." [569] şeklinde tanımladığı müdrec kısmına sonrakilerin temas etmediği görülmektedir. Bu durumun ana sebebinin söz konusu tariften de anlaşılacağı üzere müdrec hadisin İbnü's-Salâh'a göre ikinci kısmıyla büyük oranda benzerlik arzetmesi olabilir.[570] Zira Nevevî ve sonrasındaki bazı âlimlerin İbnü's-Salâh'ın dört maddede özetlediğini üç madde ile sınırlandırmaları göz önünde bulundurulduğunda Hatîb el-Bağdâdî'den gelen mezkûr maddenin sonrakiler tarafından müdrec kategorisinin içine alınmaması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Hatîb el-Bağdâdî'nin zikrettiği sekizinci madde ise İbnü's-Salâh'ta dördüncü kısma tekâbül etmektedir.[571]

Hatîb el-Bağdâdî eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere hadis ehlinin bir kısmına müşkil gelen ve marifet ehlinin çoğuna gizli kalmış müdrec çeşitlerinin[572] her birini müstakil başlıklar altında ele alarak yüzün üzerinde müdrec rivayet zikretmektedir. Diğer bir ifadeyle Hatîb el-Bağdâdî işin teorik boyutuyla

---

[565] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 102, 251 krş. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 95.

[566] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 393; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96.

[567] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 2: 149; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 90; Nevevî, *İrşâd*, 101; Irâkī, *et-Takyîd*, 103; et-Tahhân, *Teysîr*, 101.

[568] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 2: 689; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 97.

[569] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 2: 805.

[570] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96-97.

[571] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 2: 819; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 97-98.

[572] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 100.

yetinmeyerek uygulama sahasına inmekte ve bizzat örnekler üzerinde şerh ve izahlarda bulunarak konuyu tüm detaylarıyla ele almaya çalışmaktadır. Anlaşılan bu çalışmasında muvaffak olmuş ki yukarıda da belirttiğimiz üzere İbnü's-Salâh "faydalı ve yeterli bir eser" şeklinde eseri övmekte ve kendisini takip etmektedir. Öte yandan Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrec hadis hakkında kaleme aldığı ilk müstakil eser olması itibariyle mühim bir yere sahip olan *el-Faṣl,* yüz on bir müdrec rivayeti incelemektedir.

İbnü's-Salâh'ın referansları arasında yer alan Kādî İyâz, müdrec kavramına sadece eserinin mukaddimesinde "râvinin hadislere derc olmuş sözlerinin ayırdedilmesi" şeklinde bir ifadeyle temas etmekle yetinmektedir.[573] Nitekim onun eserinin ana gayesi tahammül ve eda yollarının açıklanması olduğundan, hadis usulünün diğer konularına yer vermemesi normal karşılanmaktadır. İbnü's-Salâh'ın akranı İbnü'l Kattân ise birkaç örnek üzerinden müdrec konusuna temas etmektedir.[574] Ancak İbnü'l-Kattân'ın müdrec kavramıyla ilgili detaylara pek inmediği ve konuyu yüzeysel çerçevede ele aldığını söylememiz mümkündür.

Müdrecin birkaç kısmı olduğunu söyleyerek konuya giriş yapan İbnü's-Salâh, her ne kadar ismen bir ayrımdan bahsetmese de ilk önce "müdrecü'l-metin" tarifini yapmaktadır. Ona göre müdrec hadisin birinci kısmı şöyle tarif edilmektedir: "Sahâbî veya sahâbî sonrası bir râvi, rivayet ettiği hadisin akabinde bir takım sözler söyler. Ondan sonraki râvi de bu sözlerin sahibini belirtmeksizin hadise bitişik olarak o sözleri de nakleder. Böylece işin hakikatini bilmeyen kişi için, iş karışır ve zanneder ki sözün bütünü Resûlullah'a (sa) aittir."[575] İbnü's-Salâh'ın söz konusu tarifi yaptıktan sonra konuyla ilgili meşhur örneklerden biri olarak tanımladığı Abdullah b. Mesûd'un teşehhüd hadisini misal verdiği görülmektedir. Mezkûr hadiste naklonulduğuna göre Resûlullah'ın (sa) Abdullah b. Mes^{c}ûd'a öğrettiği teşehhüd duasını Abdullah b. Mes^{c}ûd da talebesi Alkame'ye (ö. 62/681) öğretmekte ve "Bunu okuyunca namazını tamamlamış olursun. Bundan sonra dilersen kalk, dilersen otur." demektedir. Ancak Alkame'den bu hadisi nakleden Kâsım b. Muhaymira (ö. 100/720), İbn Mes^{c}ûd'un "Bunu okuyunca..."

[573] Kādî İyâz, *el-İlmâ^{c}*, 4.
[574] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm,* 5: 387.
[575] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 95.

diye başlayan ifadesini Rasûlullah'ın sözünün devamı zannederek Abdullah b. Mesʿûd'un sözünü Resûlullah'ın (sa) sözüne dercetmektedir.[576] Ebû Dâvûd ve Dârimî söz konusu hadisi Kâsım b. Muhaymira'dan geldiği şekliyle müdrec olarak nakletmişlerdir.[577] Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî ise merfû rivayetle Abdullah b. Mesʿûd'a ait olan sözü ayırt ederek nakilde bulunmaktadırlar. Böylece hadis idrâc tehlikesinden kurtulmaktadır.[578]

İbnü's-Salâh müdrec hadisin ikinci kısmını şöyle tarif etmektedir:

> "Râvinin elinde, bir isnadla hadis metninin bir kısmı mevcut olan rivayet vardır. Râvi söz konusu metnin isnadıyla, kendisine ulaşan başka bir isnadla mevcut olan hadisin metnini tam olarak aktarırken, metni tamamladığı ikinci isnadı hazfetmektedir."[579]

Dolayısıyla râvinin mezkûr şekildeki rivayeti de müdrec olmaktadır. İbnü's-Salâh bu tür müdrec hadise örnek olarak İbn Uyeyne ve Zâid b. Kudâme > Asım b. Küleyb > Âsım b. Küleyb'in babası > Vâil b. Hucr tarıkiyle gelen Resûlullah'ın (sa) namazını konu alan bir hadisi zikretmektedir. Bu çerçevede Âsım b. Küleyb Resûlullah'ın (sa) namazıyla ilgili rivayeti naklettikten sonra başka bir senedle gelen "Vâil b. Hucr'un kış mevsiminde Resûlullah (sa) ve sahâbenin elbiselerinin altında olduğu vaziyetteyken ellerini kaldırdıklarını zikreden" rivayeti de aynı senedle naklederek hadiste idrâc yapmaktadır.[580] Söz konusu rivâyetin ilk kısmı ondan fazla râvi tarafından Âsım b. Küleyb > Küleyb b. Şihâb > Vâil b. Hucr > tarikiyle nakledilmektedir. Öte yandan Vâil'in ashâbın giysilerinin altından ellerini kaldırmalarıyla ilgili aktardığı ilave ise Âsım b. Küleyb > Abdülcebbâr b. Vâil > Abdülcebbâr'ın akrabası > Vâil b. Hucr kanalıyla gelmektedir.[581] Vâil'in mezkûr ilavesinin olduğu metin, hadisin aslının nakledildiği Küleyb b. Şihâb > Vâil b. Hucr > tarikiyle aktarılmıştır. Böylelikle Küleyb'in tarikine Abdülcebbâr b. Vâil tarîkinin metni müdrec olmaktadır.

---

[576] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96; Aynı örnek için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 24.

[577] Ebû Dâvûd, Salât, 178; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), Salât, 84.

[578] Ebû Abdillah Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü Aḥmed b. Ḥanbel*, nşr. Şuʿayb Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 7: 109; Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*, nşr. Şuʿayb Arnaût (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 2: 164.

[579] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96-97.

[580] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 96-97; İbnü's-Salâh'ın söz konusu müdrec tarifini izah için verdiği örnek rivayetin Hatîb el-Bagdâdî'nin eserindeki yeri için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 443.

[581] İbn Hanbel, *Müsned*, 31: 169.

İbnü's-Salâh'ın "Müdrec hadis kısımlarından bir başkası ise, bir hadis metnine, isnadı muhalif başka bir hadis metninin eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır." sözleriyle müdrec hadisin üçüncü kısmının tarifini ortaya koyduğu görülmektedir. Müdrecin bu kısmının örneği, Sâid b. Ebî Meryem > Mâlik > İbn Şihab ez-Zührî > Enes b. Mâlik tarıkiyle gelen şu rivayettir: "Birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinizle didişmeyin…" Bu hadiste geçen "birbirinizle didişmeyin" ifadesini İbn Ebî Meryem, Mâlik > Ebû Zinâd > Aᶜrec > Ebû Hüreyre kanalıyla gelen başka bir hadisin metninden idrâc etmiştir.[582] İki ve üçüncü kısımların birbirlerine yakınlıklarından dolayı söz konusu kısımların bir tek kısım olarak telakki edilmeleri mümkündür. Nitekim İbnü's-Salâh'ın dört kısım şeklinde tertip ve izah ettiği müdrecin, Nevevî'den itibaren muhtasar eserlerin önemli bir bölümünde İbnü's-Salâh'ın zikrettiği üçüncü kısım aktarılmaksızın üç kısma ayrılarak nakledilmesi İbnü's-Salâh sonrasında böyle düşünüldüğünü göstermektedir.[583] Nitekim Süyûtî de bu durumu Nevevî'nin bu iki kısmı bir başlık altında toplamış olabileceği fikriyle izah etmektedir.[584]

İbnü's-Salâh'a göre müdrec hadisin dördüncü kısmı ise "Râvinin muhtelif hocalarının farklı isnatlarla naklettiği bir hadisi, hocalarından birinin isnadıyla- senedler arasındaki ihtilafları belirtmeksizin- nakletmesidir." İbnü's-Salâh bu kısma örnek olarak Abdurrahman b. Mehdî ve Muhammed b. Kesîr el-ᶜAbdî> Sevrî> Mansûr, Aᶜmeş ve Vâsıl el-Ahdeb> Ebû Vâil> Amr b. Şürahbîl> Abdullah b. Mesᶜûd tarıkıyle gelen İbn Mesᶜûd'un Resûlullah'a (sa) günahların hangisinin en büyük olduğunu sorduğu hadisi vermektedir. Hâlbuki Vâsıl bu hadisi, Amr b. Şürahbîl'den bahsetmeden Ebû Vaîl> Abdullah b. Mesᶜûd kanalıyla rivayet etmiştir.[585]

---

[582] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 97; İbnü's-Salâh'ın söz konusu müdrec tarifini izah için verdiği örnek rivayetin Hatîb el-Bagdâdî'nin eserindeki yeri için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 438.

[583] Nevevî, *İrşâd*, 104; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 53; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 53.

[584] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 313.

[585] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 97-98; İbnü's-Salâh'ın söz konusu müdrec tarifini izah için verdiği örnek rivayetin Hatîb el-Bagdâdî'nin eserindeki yeri için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 2: 833; Tirmizî söz konusu rivayetin hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: Süfyân'ın Mansûr ve Aᶜmeş'ten rivayeti Vâsıl hadisinden daha sıhhatlidir. Zira o Vâsıl tarikine (Amr b. Şürahbîl'i) eklemiştir. Doğrusu Muhammed b. Müsennâ (ö. 252/866)>Muhammed b. Cafer (ö. 193/808) > Şuᶜbe > Vâsıl (ö. 120/738) > Ebû Vâil (ö. 82/701) > Abdullah b. Mesᶜûd şeklindedir. *Tirmizî*, Tefsir, 26; Rivayet hakkında ayrıntılı bilgi ve tahlil için bkz. Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti*, 238-239.

Müdrec hakkında İbnü's-Salâh'ın aktardığı dört kısımdan birincisi, müdrec denildiğinde ilk akla gelen "müdrecü'l metin"in tanımıdır. Hatta müdrec konusuna ilk kez temas eden ve onu tanımlayan Hâkim en-Nîsâbûrî'ye bakıldığında müdrecin sadece söz konusu kısmından bahsettiği görülmektedir.[586] İbn Hacer ise, Hatîb el-Bağdâdî tarafından yedili taksim yapılmasına rağmen İbnü's-Salâh'ın dörtlü bir müdrec taksimiyle yetindiğini söylemektedir.[587] Ancak İbnü's-Salâh'ın taksiminin Hatîb el-Bağdâdî'nin taksimiyle temelde aynı olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrecle ilgili eserini doktora çalışması çerçevesinde tahkik eden Muhammed ez-Zehrânî'nin tespiti de bu yöndedir.[588] Bununla birlikte kanaatimize göre İbnü's-Salâh, müdrec kavramını genel olarak kapsadığı için yukarıda zikri geçen dörtlü taksimi yeterli bulmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın müdrec hakkında yaptığı kategorilendirme üzerinde Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu eserinin etkisini gözlemlenmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri hakkında yaptığı "فشفى و كفى" (faydalı ve yeterli) yorumu kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'den etkilendiğinin önemli delillerindendir. Diğer taraftan yukarıda bahsedilen uyum ve İbnü's-Salâh'ın müdrec kısımlandırmalarını Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinden özetleyerek yaptığının tespiti[589] söz konusu yorumumuzun doğruluğunu ispat eder niteliktedir.

Öte yadan İbnü's-Salâh'ın, hadiste kasıtlı yapılan her türlü idrâc faaliyetinin haram olduğuna dair görüşü[590] Süyûtî'nin de naklettiğine göre hadis ve fıkıh ehlinin icmâ ettiği görüştür.[591] Buna göre hadise kasten yapılan ekleme hangi saikle olursa olsun haramdır. Semʿânî'nin meseleyi bir adım daha ileri götürdüğünü görülmektedir. Zira ona göre kasten hadise idrâcta bulunan bir râvi yalancılar zümresine katılanlardan olmaktadır.[592]

---

[586] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 39.

[587] İbn Hacer, *en-Nüket*, 2: 811.

[588] el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 25.

[589] İbnü's-Salâh'ın yaptığı taksimat ile Hatîb'in eserinde uyumluluk arzeden bölümler için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 251, 1: 393, 2: 611, 2: 689.

[590] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 98; İbnü's-Salâh, *Ṣıyâne*, 228.

[591] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 315.

[592] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 316.

Süyûtî konunun tafsilatına inerek hadislerdeki garîb lafızları izah, muhtevadaki kapalılığı gidermek, hadisin doğru anlaşılmasına katkı sağlamak gibi sebeplerden dolayı yapılan bazı idrâcların (ekleme) helal, hatta gerekli olduğunu belirtmektedir.[593] Zira İbn Şihâb ez-Zührî gibi bazı büyük muhaddislerin idrâcları bu çerçevede ele alınmaktadır.[594] Nitekim yukarıda detaylarına yer verildiği üzere Hâkim en-Nîsâbûrî bu görüşe meyledenlerdendir. Diğer taraftan İbn Receb el-Hanbelî, sikanın ziyadesi ile müdrecin ilişkilendirilemeyeceğini söylemektedir. Zira ona göre: "Sikanın ziyadesi yine Resûlullah'a (sa) ait olan bir ifadenin farklı tarikten gelmesidir. Müdrec ise Resûlullah'a (sa) ait olmamakla birlikte yanlış anlaşılma sonucu başkasına ait olan bir sözün Resûlullah'ın (sa) sözü zannedilmesidir."[595]

İbnü's-Salâh'ın haram olduğunu ifade ettiği idrâcla anlatmak istediği kanaatimizce hadisin aslında var olmayan metin veya isnadın hadisin aslında varmış gibi gösterilerek aktarımıdır. Yoksa hadisteki kapalılığı gidermek için yapılan izahlar değildir. Ancak söz konusu izahlar hataen hadisin aslından sayılırsa o zaman durum değişir. Her ne kadar hoca veya talebe kasten bir idrâc yapmıyorsa da hataen Hz. Peygamber'e (sa) ait olmayan bir söz ona nispet edilmiş olmaktadır. Nitekim buna İbnü's-Salâh "şibhü'l-vazᶜ" ismini vererek söz konusu rivayetin uydurmalığına işaret etmektedir.[596] Öte yandan bu şekilde gelen idrâcların önemli bir kısmının İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadislerin anlaşılmasına yönelik yaptığı açıklamalarının, öğrencileri tarafından Hz. Peygamber'e (sa) ait olduğunu zannetmelerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir.[597]

Yukarıda da ifade edildiği gibi müdrec ıstılahının tarifleri ve örneklerle izahı noktasında İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'yi büyük ölçüde takip ettiği görülmektedir. Öyle ki, Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde zikrettiği yüz on örnekten dördünü seçerek, müdrecin kısımlarının her birine birer örnek vermektedir.[598]

---

[593] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 316.

[594] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 316; Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc", 105-124.

[595] İbn Receb, *Şerhu ᶜİleli't-Tirmizî*, 1: 162.

[596] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 100.

[597] Aydın, *el-Hatîb el-Bagdâdî'nin el-Faslu li'l-vasli'l-müdrec fi'n-nakl Adlı Eseri Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri*, 112.

[598] İbnü's-Salâh'ın verdiği örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faṣl*, 1: 24, 1: 426, 2: 739, 2: 820-821.

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî'nin genel hatlarıyla İbnü's-Salâh'ı takip ettiği gözlemlenmektedir. Bununla birlikte onun, İbnü's-Salâh'ın zikrettiği müdrec hadis kısımlarını sınırlandırdığı görülmektedir.[599] Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın zikrettiği üçüncü kısım –ikinci kısımla benzer bir sonuca vardığından olsa gerek- Nevevî'de görülmemektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin söz konusu ihtisarı kendisinden sonrakilerin önemli bir kısmını etkilemektedir.

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında İbn Dakīkulᶜîd, idrâcın metnin baş ve orta kısmında gerçekleşmesini zayıf bir ihtimal olarak değerlendirmektedir.[600] İbn Kesîr'in müdrec hadis hakkında oldukça kısa malumat ile yetindiği müşahede olunmaktadır. Nitekim İbn Kesîr'in Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinin ismini vermek, müdrecü'l isnad hakkında çokça örnek bulunduğunu ifade etmek ve müdrecü'l metin kavramını tarif etmekle yetindiği görülmektedir.[601] İbn Cemâa'ya bakıldığında müdrec hadisin kısımlandırması noktasında Nevevî'ye ittiba ettiği görülmektedir.[602] İbnü's-Salâh'ın önemli takipçileri arasında yer alan Irâkī'nin müdrec hadis konusunda da önemli oranda onun görüşlerini kabul ettiğine şahit olunmakla birlikte, İbnü's-Salâh'tan farklı olarak hadisin baş, orta ve son kısmında idrâc müdreclik hususuna dair bir bahis eklediği tespit edilmektedir.[603]

Moğoltay b. Kılıç ise müdrec konusuna İbnü's-Salâh'ı Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri hakkındaki yorumundan dolayı eleştirerek başlamaktadır. Nitekim o, Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinin üzerine –neler olduğunu açıklamadığı- bir kısım şeyler eklediğini söyleyerek, İbnü's-Salâh'ın eser hakkında yaptığı "yeterli ve doyurucu" yorumunu yanlış bulduğunu ifade etmektedir.[604] Ayrıca Moğoltay b. Kılıç'ın "صنف فيه الخطيب كتابا فكفى وشفى انتهى" şeklinde bir ifadeyle İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin eserine takılı kalıp yeni bir şey eklemediğine konuyu orada bitirdiğine dair düşüncesini üstü kapalı olarak zikrettiği görülmektedir.[605]

---

[599] Nevevî, *İrşâd*, 104-105.

[600] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 303; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 312.

[601] İbn Kesîr Hatîb el-Bagdâdî'nin eserinin ismi hakkında farklı bir ifadesi vardır. Ona göre kitabın adı "Faṣlü'l-vaṣl limâ udrice fî'n-naḳl" İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 224.

[602] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 53.

[603] Irâkī, *et-Takyîd*, 112-114.

[604] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 282-283.

[605] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 282.

İbnü's-Salâh'ın müdrec hadis hakkında Hatîb el-Bağdâdî'nin eserine yaptığı "yeterli ve doyurucu" yorumu, ilmin daima gelişen tarafını yok sayma ve geçmiş bilgilerle yetinme şeklinde düşünülerek eleştirilebilir. Nitekim Moğoltay b. Kılıç'ın bu konuda İbnü's-Salâh'ı eleştirisini böyle düşünmek mümkündür. Ancak onun eleştirisinin vakıaya mutabık olmadığı görülmektedir. Zira Hatîb el-Bağdâdî sonrası incelendiğinde müdrec hadis hususunda Hatîb el-Bağdâdî'nin söylediklerinin üzerine yeni bir şeyler ekleyen olmadığı görülmektedir. Nitekim konuyla ilgili müstakil eser yazan İbn Hacer'in eklemeler yaptığını söylemesine rağmen, usul eserinde müdrec bahsini işlerken Hatîb el-Bağdâdî'nin aksine daha az başlıkla yetinmesi[606] İbnü's-Salâh'ın ifadesiyle Hatîb el-Bağdâdî'nin "doyurucu" bir çalışma ortaya koyduğunun göstergesidir. Bu anlamda İbnü's-Salâh'ın müdrec konusunda Hatîb el-Bağdâdî'nin kitabına yaptığı yorumu geçmişteki eserlerle yetinme şeklinde değil, önemli bir durum tespiti olarak telakki edilmelidir.

İbnü's-Salâh'ın haleflerinden Zerkeşî'nin müdrec hadis hakkında ondan farklı olarak müdrecü'l metin kısmını tedlîs konusunun alt başlığında incelediği görülmektedir. Buradan hareketle onun müdrec hadisi tedlîsin bir çeşidi olduğunu kabul ettiği şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür.[607] Diğer taraftan Zerkeşî'nin müdrecü'l isnad kısımlarını ve konuyla ilgili örnekleri kendinden önceki çalışmalara da yer verecek şekilde detaylı ele aldığı görülmektedir.[608] Bulkīnî ve Ebnâsi'nin eserleri incelendiğinde müdrec hadis kısımları ve verilen örnekler noktasında İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir.[609]

İbn Hacer incelendiğinde ise İbnü's-Salâh ve diğer âlimlerin müdrec hakkında söylediklerini toparlayıp bir potada erittiği görülmektedir. Bununla birlikte konuyu ciddi bir sistematik düzleme yerleştiren ve bugün işlenen formun İbn Hacer'den bize gelen form olduğu görülmektedir. Öte yandan müdrec hakkında önceden de nispeten zikredilen müdrecü'l-metin ve isnad ayrımını usule ismen yerleştiren yine İbn Hacer olmuştur. Bununla birlikte o, müdrecü'l-metni hadisin başında, ortasında ve sonunda idrâc edilenler şeklinde üç mertebeye

---

[606] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 195-196; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 122.

[607] Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 56; Nitekim ona göre, metinlerde yapılan tedlîse muhaddisler müdrec adını vermektedirler. Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 113.

[608] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 241-253.

[609] Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ışṭılâḥ*, 1: 274-278; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 216-222.

ayırmaktadır.[610] Ayrıca İbn Hacer müdrecin bilinme yollarıyla ilgili bir başlık açarak üç maddede hadisteki idrâcın nasıl bilinebileceğinden bahsetmektedir.[611]

İbn Hacer müdrec hadisin kısımları hususunda İbnü's-Salâh'ın aktardıklarının üzerine bir madde daha eklemektedir. Bu çerçevede ona göre "Râvinin (hadis naklederken) isnadı zikrettikten sonra bir durumdan dolayı kendine ait bir söz söylemesi, hadisi işiten talebenin de o sözü hadisin metninden zannederek bu şekilde nakletmesi" müdrecü'l-isnâd kısımlarından biridir.[612] Ancak şu belirtilmelidir ki, İbn Hacer'in "isnad müdreci" olarak tarif ettiği söz konusu kısım İbnü's-Salâh'ın tanımladığı müdrecin ilk kısmının kapsamına girmektedir.[613] Bu nedenle İbn Hacer'in yaptığı ayrım teknik bir detayı ortaya koymaktadır.

İbn Hacer'in Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrec hadislerle ilgili eserini ihtisar ederek konuyla ilgili müstakil bir çalışma yaptığından bahsedilmektedir. Ancak *Taḳrîbü'l-Menhec bi-Tertîbi'l-Müdrec* adıyla bilinen söz konusu eserin günümüze ulaşmaması ilim dünyası açısından üzücü bir durumdur.[614] Bununla birlikte Süyûtî'nin, İbn Hacer'in söz konusu eserindeki müdrecü'l-metin olan hadisleri ele alarak en azından İbn Hacer'in eserini nispeten bize nakletmesi bir açıdan yüreklere su serpmektedir.[615]

İbnü's-Salâh sonrasında usule önemli katkı sunanlardan biri olan Süyûtî'ye bakıldığında Nevevî'nin müdrec hadis kısımlarını sınırlandırmasına itiraz etmektedir. Bu bağlamda o, Nevevî'nin İbnü's-Salâh'ı takip ederek Hatîb el-Bağdâdî'nin zikrettiği müdrec hadis kısımlarının bir kısmının sınırlandırılmasını eleştirmesinin yanı sıra İbnü's-Salâh'ın zikretmesine rağmen Nevevî'nin müdrec hadis kısımlarından birini daha ihmal ettiği gerekçesiyle onu eleştirmektedir.[616] Zira o, bu hususta İbn Hacer'i takip ederek müdrec hadisi beş kısma ayırmaktadır. Süyûtî ayrıca İbnü's-Salâh'tan farklı olarak hadiste idracın hadisin hangi

[610] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar,* 195-196; İbn Hacer, *en-Nüket,* 1: 122.
[611] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 197.
[612] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar,* 196.
[613] bkz. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime,* 95.
[614] Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc", 123.
[615] Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 191; Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc", 123.
[616] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî,* 1: 310.

kısımlarında olabileceği, bu gibi müdreclere örnekler ve bu kısımlarda neden idrâc yapıldığına dair görüşleri zikretmektedir.[617]

Genel bir değerlendirme yapıldığında İbnü's-Salâh öncesinde ıstılahın henüz istikrar bulmadığı gözlemlenirken, müdrecin ıstılahî tanımının ilk önce Hâkim en-Nîsâbûrî tarafından yapıldığı tespit edilmektedir. Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin yaptığı tanımlamanın sonradan müdrecü'l-metin diye isimlendirelecek kısımla sınırlı olması, Hâkim en-Nîsâbûrî zamanında da henüz ıstılahın yerleşmediğinin göstergeleri içerisinde sayılabilir. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'ye gelindiğinde ise müdrec hakkında ilk müstakil eseri oluşturması -her ne kadar Zehebî tarafından, naklettiği hadislerin bir kısmının müdrec olmadığı şeklinde eleştirilse de-[618] ve müdrec hadislerin örneklerini ortaya koyarak konunun pratiğini yapması onun müdrec konusunda sonrakiler tarafından takip edilmesinin haklı gerekçeleri arasında yerini almaktadır.

Ayrıca İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin çalışmasını özetleyerek müdreci dört ana başlık altında incelediği görülmektedir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin müdrec diye zikrettiği ancak hadis usulünde farklı konu başlıkları altına giren kısımları müdrecten ayırmaktadır. Diğer taraftan hadiste idrâc yapmanın haramlığına vurgu yaparak müdrec konusunun kapsamlı bir hülasasını ortaya koymaktadır. Bu gayretlerinin haklı bir sonucu olarak kendisinden sonrakileri önemli ölçüde etkilediği görülmektedir.

İbnü's-Salâh sonrası incelendiğinde Nevevî'nin, İbnü's-Salâh'ın ele aldığı dört kısmı üçe indirdiği ve kendisinden sonrakileri bu konuda etkilediği görülmektedir. Diğer taraftan Zerkeşî, müdrecü'l metin konusunu tedlîs konusunun alt başlığında inceleyerek konuya farklı bir boyut kazandırmaktadır. Öte yandan müdrec ıstılahının son halini almasını sağlayan ve formatını daha düzenli hale getiren ise İbn Hacer ise İbnü's-Salâh'tan sonra kendisinden en çok istifade edilen hadis âlimleri arasında yerini almaktadır.

---

[617] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 310-311.

[618] Zehebî, *el-Mûḳıẓa*, 54.

3. Münker

Sözlükte "نكر" kökünden türeyen ve "inkâr edilen, hoş karşılanmayan" gibi anlamlara gelen[619] münker kavramının terim olarak farklı anlamları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda söz konusu tariflere yer verecek olmakla birlikte yaygın kanaate göre münker: "Zayıf râvinin sika râvi veya râvilere muhalefet ederek naklettiği hadis." anlamında kullanılmaktadır.[620] Diğer taraftan münker hadis tarifinde sika râviye muhalefet esasını değil teferrüdü esas alan âlimler münker kavramını ferd ile eş anlamlı görmektedirler.[621]

İbnü's-Salâh'ın kavram hakkında zikrettiklerinin iyi anlaşılabilmesi ve söz konusu kavram çerçevesindeki yerinin tespiti için münker kavramının ilk kullanımlarını incelemek yerinde olacaktır. Bu noktada münker kavramının ilk kullanımı hicri ikinci asrın sonlarına dayanmaktadır. Zira Yahyâ b. Saîd el-Kattân sika bir râvi olan Kays b. Ebû Hâzim hakkında "münkerü'l-hadîs" ifadesini kullanmaktadır.[622] Ancak Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın münker kavramından kastının İbn Hacer'in de belirttiği üzere adı geçen râvinin rivayetinde teferrüdünü göstermek içindir.[623] Ali b. el-Medînî ise onun bu görüşünü itirazda bulunmaksızın naklederek münker konusunda Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı takip ettiğini göstermektedir.[624] Aynı dönemde Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) de münker ıstılahı konusunda benzer bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir.[625]

Kavramın daha iyi anlaşılabilmesi adına yukarıda ifade edildiği üzere münker kavramının bazı farklı kullanımlarının altında yatan sebeplere dikkat

---

[619] İbn Manzûr, *Lisân*, 5: 233.

[620] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 150; Hamza Abdullah el-Melîbârî, *Naẓarâtün cedîde fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 200.

[621] Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 368.

[622] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb* (Haydarâbâd: Matbaʿatü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Meʿârifi'n-Nizâmiyye, 1325-1328/1907–1910), 8: 388.

[623] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 8: 388-389; Ahmet Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'ı-Hadis' ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1997): 202; münker kavramının ilk dönemlerde râvinin teferrüdü için kullanıldığına dair örnekler için bkz. Muhittin Düzenli, "Hadis Metodolojisinde Teferrüd Kavramına Yönelik Kullanılan Tabirler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (01 Ekim 2016): 28.

[624] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü aʾlâmi'n-nübelâʾ*, nşr. Şuʿayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 7: 222.

[625] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ İbn Maʿîn, *Yaḥyâ b. Maʿîn ve kitâbuhü't-târîḫ*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslami, 1399/1379), 3: 346; Mustafa b. Abdirrezzâk el-Muhammedî, *eş-Şâẕ ve'l-münker ve ziyâdetü'ṣ-ṣiḳât (muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteaḫḫirîn)* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, 1426/2005), 62-63.

çekmek gerekmektedir. Bu çerçevede münkerle ilgili zikredilen farklı tanımların altında yatan iki ana sebep bulunduğu görülmektedir. Bunlardan biri râvi merkezli tariftir. Bu bağlamda münker; râviyi tanımlayan bir ıstılah olmaktadır. Râvilerle ilgili bu kullanıma cerh ve taᶜdil kitaplarında sıkça rastlanmaktadır.[626] Nitekim münker kavramının ilk dönemlerdeki kullanımının da bu doğrultuda olduğu yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşılmaktadır. Hadis usulü kitaplarında ise râvi merkezli bir tanıma pek girilmediği görülmektedir. Zira usul eserlerinde münker kavramı râvi merkezli bir tarif çerçevesinde ele alınmamakta buna karşı o, mervîyi tarif eden bir kavram olarak ortaya konmaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla münker kavramını, mervîyi tavsif etmek için ilk defa kullanan kişinin Abdurrahman b. Mehdî olduğu görülmektedir.[627] Bununla birlikte Ali b. el-Medînî'nin Nuᶜmân b. Râşid> İbn Şihâb İbn Şihab ez-Zührî > Saîd> Ebû Hüreyre tarikiyle gelen bir rivayet hakkında "Numan'ın hadisi münkerdir. Zira onun hiçbir destekçisi yoktur." sözünden hareketle münker kavramını mervî hakkında kullandığını söylemek mümkündür.[628] Yine Ali b. el-Medînî,'nin, Mansûr> Hayseme tarıkiyle gelen rivayet hakkında "İsnadı zayıftır ve münker bir hadistir." ifadelerini kullanarak münker ıstılahını merviyi tavsif etmek için kullandığı görülmektedir.[629] Buhârî'nin hocalarından biri olan İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) de bu kavramı mervîyi tavsif etmek için kullandığı görülmektedir. Nitekim o, Abdülmelik b. Muhammed eş-Şâmî'nin naklettiği bir hadis hakkında "هذا حديث منكر (Bu münker bir hadistir.)" demiştir.[630]

Ahmed b. Hanbel ise münker kavramının mervînin sıfatı olması noktasında yaygın şekilde kullanımına vesile olan ilk kişilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira o, *el-ᶜİlel* isimli eserinde ondan fazla yerde "حديث منكر" ifadesini

---

[626] Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye (Haydarâbâd: Matbaᶜatü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371/1952), 1: 42, 352; 2: 83, 87, 96; 4: 24, 55, 315; 5: 45, 201, 380.

[627] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, 3: 366.

[628] İbnü'l-Medînî, *el-ᶜİlel*, 75.

[629] İbnü'l-Medînî, *el-ᶜİlel*, 58.

[630] Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, *el-İmâm İsḥak b. Râhûye İbrâhim b. Maḫled el-Ḥanẓalî el-Mervezî ve Kitâbuhü'l-Müsned* (Medine: Mektebetu'l-İman, 1411/1990), 86, 253; Hatta Ahmet Yücel mervî hakkında münker ifadesini ilk kullanan kişinin İshak b. Rahûye olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 82.

kullanmaktadır.[631] Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'in kullanımındaki çeşitlilik bize münkerin henüz o dönemde istikrar bulmamış bir ıstılah olduğunu göstermektedir. Zira Ahmed b. Hanbel bir defasında "rivayetin teferrüdü" hakkında münker vasfı kullanırken,[632] başka bir seferinde münker kavramını mevzû kavramıyla aynı anlamda kullanmıştır.[633] Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın bir hadis hakkında "Babam 'bu hadis münkerdir'dedi. Sanki o, bu sözüyle isnadı inkâr ediyordu." diyerek münkerin ıstılahî anlamda değil de bilakis lügat manasında kullanılmış olabileceğine işaret ettiği görülmektedir.[634] Buradan hareketle yukarıda zikredildiği üzere münker kavramının henüz istikrar bulmadığı görüşünü söylemek mümkündür.

Buhârî'ye bakıldığında onun münkerül-hadîs ifadesini sıkça kullandığı görülmektedir. Onun münker kavramını genellikle râvi hakkında kullandığını söylemek mümkündür. Yüzün üzerinde farklı râvi hakkında kullandığı bu terimin tam olarak ne anlama geldiği konusunda çeşitli değerlendirmeler bulunmaktadır.[635] Ancak Buhârî'den nakledilen "كل من قلت فِيهِ مُنكر الحَدِيث فَلَا تحل الرِّوَايَة عَنهُ" ifadesinden hareketle onun münkeri, metruk anlamında da kullanmış olabileceğini ifade etmek gerekmektedir. Nitekim İbnü'l-Kattân bu görüşü savunmaktadır.[636]

Yukarıda bahsedilen farklı tariflerin yanında sonraki dönemlerde münker hadis tarifleri içerisinde en yaygın kullanıma sahip olan "Zayıf râvinin sika râvilere muhalefet ederek naklettiği rivayetler" manasındaki tarif tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Müslim b. Haccâc tarafından dillendirilmektedir. Zira o, Abbâd b. Kesîr, Cerrâh b. Minhâl gibi zayıf ve metruk râvileri örnek göstererek münker kavramını: "Bir muhaddisin hadisindeki münkerlik alameti, onun başka râvilerin rivayetlerine muhalif olmasıdır." şeklinde tarif etmektedir.[637] Dolayısıyla bugün münker hadisin yaygın tarifi olan "zayıf râvinin sikaya muhalefet ederek aktardığı

---

[631] Örnekler için bkz. İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 1: 373, 485, 557; 2: 281, 310, 372, 557; 3: 170, 322, 458.

[632] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 3: 366.

[633] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 3: 322.

[634] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 3: 377.

[635] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Taş, *Buhârî'nin Cerh-Taʿdîl Metodu* (Ankara: Gece Yayınları, 2016), 261-268.

[636] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 2: 264; 5: 149.

[637] *Müslim*, "Mukaddime", 7.

rivayet" anlamındaki kullanımın nüvelerinin Müslim tarafından atıldığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan münker hadisin bazı alametlerine işaret eden Müslim, râvinin münker rivayetleri çok olursa "مهجور الحديث" olacağından bahsederek münker kavramı hakkında farklı anlama da kapı aralamaktadır.[638] Münker hakkındaki bu gibi birden çok tanımlama ve kullanım ilk dönemlerde kavramın terimleşmediğinin açık göstergelerinden biridir.

İbnü's-Salâh öncesi süreci inceleme bağlamında Tirmizî'ye bakıldığında onun münker kavramı hakkında herhangi bir tarif yapnadığı görülmektedir. Nitekim ilk dönemlerde doğrudan bir tariften söz etmenin pek mümkün olmadığına yukarıda temas edilmişti. Bununla birlikte Tirmizî'nin, seleflerinden farklı olarak münker ıstılahını "muhalefet söz konusu olmaksızın zayıf râvinin teferrüd ettiği rivayetleri" anlatmak için kullandığını söylemek mümkündür. Zira onun, isnadında zayıf râvilerin bulunduğu başka bir tarikten desteklenmemekle birlikte diğer bir rivayete muhalefetinin de bilinmediği bir hadis hakkında "Bu hadis münkerdir. Hadisin bu vecihten başka bir tarikle geldiğini bilmiyoruz." diyerek "zayıf râvinin muhalefet olmaksızın teferrüd ettiği rivayet" şeklinde bir münker hadis tanımına kapı araladığı görülmektedir.[639]

Yukarıda bahsedildiği şekle benzer münker hadis tarifini İbnü's-Salâh'tan öğrendiğimiz kadarıyla Berdîcî'de (ö. 301/914) bulmak mümkündür. Bu bağlamda Berdîcî'nin tarifine göre münker: "Râvinin rivayetinde tek kaldığı, başka bir rivayetle desteklenmeyen hadis." demektir.[640] Öte yandan Berdîcî'nin tarifini içinde barındıran bazı ifadeleri Berdîcî'den daha önce Ebû Hâtim er-Râzî'nin zikrettiği görülmektedir. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî'ye bakıldığında münker kavramını Tirmizî'ninkine yakın bir anlamda kullandığına şahid olunmaktadır. Bu çerçevede ona göre münkeri şöyle tarif etmek mümkündür: "Tek başına rivayeti kabul edilemeyecek derecede sikalığı noksan olan râvilerin rivayetleridir." Zira Ebû Hâtim er-Râzî, Selâme b. Ravh el-Eylî hakkında "münkerül hadis" ifadesini kullanınca oğlu İbn Ebû Hâtim "Hadisi yazılır mı peki?" sorusuna karşılık olarak

[638] *Müslim*, "Mukaddime", 4.
[639] *Tirmizî*, "İstiʾzân", 11.
[640] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 80.

"Evet (ancak) itibar için yazılır." cevabını vermektedir.[641] Ayrıca İbn Ebû Hâtim'in münker kavramıyla birlikte لا اصل له (aslı yoktur),[642] باطل (batıldır)[643] gibi tabirleri kullanması, onun münker kavramına mevzû hadis anlamı verdiğini göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın usul bağlamında referanslarından biri olan Ramhürmûzî'nin münker hadisle ilgili bir açıklama veya kullanımı müşahede edilmemektedir. Öte yandan İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî'ye bakıldığında ise onun münker hakkında özel bir başlık açmadığı görülmektedir. Diğer taraftan o, şâz konusunu işlerken bugün münker diye tanımladığımız kısımları da ele almaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin konuyu bu şekilde işleyişi kanaatimize göre münker ile şâzzı müteradif kavramlar olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira eseri incelendiğinde "sikanın diğer sikalara muhalefeti" şeklinde tanımlanan şâz kavramının ötesinde münker ıstılahını karşılayan örnek ve açıklamaların olduğu görülmektedir.[644]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin başka bir eserinde hadis uyduran, hadis çalan, rivayetinin destekçisi olmayan gibi farklı vasıflara sahip râviler hakkında "münkerü'l-hadîs" ifadesini kullanması o dönemde de henüz bir kavram birliğinin olmadığını göstermektedir.[645] Bununla birlikte söz konusu ifadelerinden yola çıkarak Hâkim en-Nîsâbûrî'nin münker kavramının terimleşmemesinden dolayı onu sözlük anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Zaten ilk dönemlerde ulemanın şâz, münker, gayr-i mahfûz ve gayr-i maʿrûf gibi kavramları genellikle sözlük anlamıyla kullandıkları bilinmektedir.[646]

İbnü's-Salâh'ın en önemli referanslarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'ye bakıldığında onun da Hâkim en-Nîsâbûrî gibi şâz ve münkeri müteradif gördüğü tespit edilmektedir. Zira onun Ebû Ali Salîh b. Muhammed'den "Şâz hadis, bilinmeyen münker hadistir." şeklindeki nakli[647] böyle bir çıkarım yapabilmemize olanak sağlamaktadır. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin münker kavramını bazen

---

[641] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 4: 302; Benzer bir yorum için bkz. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyʿ, *Taḥrîru ʿulûmi'l-ḥadîs̱* (Beyrut: Müʾessesetü'r-Reyyân, 1424/2003), 1: 617.

[642] İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 1: 565.

[643] İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-ʿİlel*, 1: 560.

[644] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 119-122.

[645] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 125, 155, 183, 206, 218, 225.

[646] el-Muhammedî, *eş-Şâẕ ve'l-münker*, 11.

[647] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 420.

selefleri gibi sözlük anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Zira o, "hadislerden münker ve muhal olanların reddedilmesinin vucubiyeti" adıyla açtığı bir başlık altında "Ahir zamanda yalancı deccaller çıkacak ve onlar ne sizin ne de babalarınızın bildiği bir takım hadisler getirecekler. Onlardan sakının! Sizi saptırarak fitneye düşürmesinler!"[648] şeklinde bir hadis naklederek münkerin sözlük anlamında kullanımına işarette bulunmuştur.[649] Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî, kendi döneminde hadisle iştigal eden kimselerin dikkat çekmek ve şöhret bulmak maksadıyla maʿrûf rivayetlerden uzaklaşıp münker rivayetlere yönelmelerini eleştirmektedir.[650] Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu eleştirisi de yukarıda belirttiğimiz üzere onun münkeri sözlük anlamında kullanmasına delil olarak zikredilebilir.

İbnü's-Salâh öncesi münker kavramının anlaşılması bağlamında Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı âlimlerin münker kavramını kullandıkları bir takım örneklere ve Berdîcî'nin tarifine bakıldığında ilk dönemlerde münkerin ağırlıklı olarak "râvi sika veya zayıf olsa da rivayetinde teferrüdü" manasında ele alındığı kanaati hâkimdir.[651] Ancak kanaatimizce ilk dönemlerde münkerin mutlak teferrüd anlamında kullanılması konusu tartışmalıdır. Zira ilk dönemlerde henüz râviler ve rivayetlerle ilgili bilgilerin yerleşmemiş olmasından ötürü dönemin ilim adamları özellikle teferrüd konusuna temkinli yaklaşmışlardır. Onların bu temkinli yaklaşımları nedeniyle kullandıkları bazı ifadeler münker hadisin mutlak bir tarifi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım sonrakileri râvi ister sika olsun isterse zayıf olsun teferrüd ederek naklettiği tüm rivayetlerin münker olacağı fikrine götürmüştür. Hâlbuki sahaya inilip rivayetler detaylı incelendiğinde ilk

---

[648] Hadis kaynaklarında mezkûr hadisi Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği "بما لم تعرفوا" lafzıyla bulamadık. Söz konusu hadis Müslim ve diğer kaynaklarda "بما لم تسمعوا" lafzıyla nakledilmektedir. *Müslim*, "Mukaddime", 7; Ahmed b. Hanbel'in naklettiği hadiste ise "بدع" lafzı ziyade edilmiştir. İbn Hanbel, *Müsned*, 14: 252.

[649] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 550.

[650] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 421.

[651] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 210-211; Hamza el-Melîbârî, metahhirûnun münker kavramını "zayıf râvinin sikaya muhalefeti" anlamında kullandıklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre hadis münekkitleri münker kavramını "sika olsun ya da olmasın, muhalefet bulunsun yahut bulunmasın kaynağı belli olmayan hadis" anlamında kullanmaktadırlar. Hamza el-Melîbârî söz konusu iddiasını bazı münekkitlerden naklettiği bazı örneklerle desteklemektedir. el-Melîbârî, *Naẓarâtün cedîde*, 201-202; Ayrıca el-Melîbârî hadis münekkidlerinin bazı kullanımlarından hareketle sika râvilerin hata yaptığı rivayetleri özel olarak münker kavramıyla zikrettiklerini ifade etmektedir. el-Melîbârî, *Naẓarâtün cedîde*, 204-205.

dönemde münker denilen rivayetlerin de genellikle son dönemdeki tariflerde olduğu gibi sikaya muhalefet ya da tek başına rivayeti kabul edilemeyecek ölçüde zayıf râvilerin rivayetleriyle aynı olduğu görülmektedir.[652]

İbnü's-Salâh'a bakıldığında, münker konusuna Berdîcî'nin münker tarifini aktararak başlamaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere söz konusu tarife göre münker: "Râvinin rivayetinde tek kaldığı, başka bir rivayetle desteklenmeyen hadis"[653] şeklinde tanımlanmaktadır. İbnü's-Salâh bu tarif özelinde mütekaddim ulemanın ferd rivayetleri tafsile girmeksizin mutlak şekilde reddettiği fikrine itiraz etmektedir. Zira yukarıdaki tarife dikkat edildiğinde râvinin rivayetinde tek kalması –sika olsa bile- hadisinin münker olacağı şeklinde anlaşılmaktadır. Hâlbuki râvi sika ise teferrüdü rivayetine zarar vermemektedir.[654] Dolayısıyla İbnü's-Salâh bu tarife şerh düşerek tafsile gidilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

İbnü's-Salâh'a göre iki tür münkerden bahsetmemiz mümkündür. Bunlardan ilki râvinin diğer sikaların hilafına teferrüd ettiği rivayetlerdir. İbnü's-Salâh, bu şekildeki münkere Mâlik b. Enes'in rivayetini örnek göstermektedir. Zira söz konusu rivayette Mâlik'in dışında İbn Şihab ez-Zührî 'den rivayet eden diğer bütün sika râviler rivayetin Amr b. Osman'dan geldiğini söylerken Mâlik b. Enes ise rivayetin Ömer b. Osman'dan nakledildiğini söyleyerek isnadda diğer sikaların hilafına hareket etmektedir.[655] Bu nedenle Mâlik'ten gelen söz konusu tarik münker olmaktadır. Nitekim İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre Müslim ve diğer bazı ilim adamları Mâlik'in söz konusu rivayette vehmettiğini söyleyerek rivayetin münker oluşunu vurgulamaktadırlar.[656]

İbnü's-Salâh'a göre ikinci tür münker tek başına rivayeti kabul edilebilecek seviyede sika ve mutkin olmayan birinin teferrüd etttiği rivayetlerdir.[657] İbnü's-Salâh bu kısma Ebû Zukeyr'in naklettiği "Yaş hurmayı kuru hurmayla birlikte yiyin. Zira şeytan (böyle yapmanıza) kızar ve: 'Âdemoğlu, eskiyi yeni ile beraber

---

[652] İbn Hanbel, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, 3: 322; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 1: 617.

[653] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 80.

[654] Sikanın mutlak teferrüdünün hadisin sıhhatine zarar vermediğini gösteren birkaç örnek için bkz. *Tirmizî*, Sefer, 425, 426; Ahkâm, 4; Dua, 39; Ebû Abdillah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahman ᶜÂdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 3: 20.

[655] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 80.

[656] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 80-81.

[657] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 82.

yiyecek kadar (hayatta) kaldı.' der."[658] hadisini örnek vermektedir. Söz konusu hadisin münker kabul edilmesini, râvinin -sâlih bir kimse (شيخ صالح) olmasına rağmen, sika ve mutkin olmadığından-rivayeti tek başına yüklenebilecek seviyede olmayışına bağlamaktadır.[659]

İbnü's-Salâh'ın yukarıda ortaya koyduğu iki ana unsur dikkatle incelendiğinde onun kendisine kadarki münker tanımlarındaki farklılıkları en aza indirip veciz bir ıstılah oluşturma çabasının bulunduğu görülmektedir. Zira münker hadis olduğu tespiti yapılan her rivayetin ilk etapta çok farklılıkları var zannedilse de temelde İbnü's-Salâh'ın vurguladığı iki ana problem bulunmaktadır. Bunlardan biri sikalara muhalefet diğeri ise tek başına rivayeti kabul edilebilecek seviyede sika ve mutkin olmayan birinin teferrüdüdür. İbnü's-Salâh'ın bunlarla ilgili verdiği örneklerin de özenle seçildiği anlaşılmaktadır. Zira onun sikalara muhalefet ederek münker olan rivayet hakkında verdiği örnek bütün hadisçilerin otorite kabul ettiği biri olan Mâlik'in rivayetidir. Bize göre İbnü's-Salâh bu örneği vererek hadis usulünün şahıslara değil esas ve ilkelere dayalı bir usul olduğunu vurgulamak istemiştir. İbnü's-Salâh'ın verdiği ikinci örnek de bize göre çok manidardır. Zira sâlih bir kişi olduğu belirtilmesine karşın hadis rivayet etmeye ehilliği tartışılan Ebû Zukeyr'in rivayetinin örnek verilmesi, hadisin kabulü için râvinin sâlihliğinin yeterli olmadığını, râvinin rivayete ehil bir kişi olması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.

İbnü's-Salâh ferd rivayetlerin başka karine olmaksızın zayıf kabul edilemeyeceğini şâz konusunda verdiği örnekle daha net ortaya koymaktadır. Söz konusu örnek üç tabakada da ferd olarak gelip sonra meşhur olan "انما الاعمال با لنيات" hadisidir.[660] Eğer rivayetin teferrüdü tek başına bir red unsuru olarak kabul edilseydi üç nesilde ferd olarak gelen bu hadis kesinlikle sahih hadis literatürü içerisine giremezdi. Hâlbuki "niyet hadisi" diye meşhur olan bu hadis neredeyse bütün kaynaklarda zikredilmektedir.[661] Hatta en sahih hadis kaynağı olarak kabul

[658] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 4: 225.

[659] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 82.

[660] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 77.

[661] *Buhârî*, "Bedüʾl-vahy", 1; *Müslim*, "İmare", 155; *Ebû Dâvûd*, "Talak", 11; *Tirmizî*, "Cihad", 16; *Nesâî*, "Eymân", 18; *İbn Mâce,* "Niyet", 26.

edilen eserin müellifi Buhârî kitabına söz konusu hadisle başlamaktadır.[662] Bütün bunlar rivayetin ferdliğinin onun mutlak anlamda sıhhatine mani olmadığını göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın şâz ile münkeri aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Nitekim bu durumu kendisi de açıkça ifade etmiştir.[663] Bu konuda İbn Hacer'e gelene kadar başta Nevevî[664] olmak üzere, İbn Kesîr,[665] Zerkeşî,[666] Irâkī,[667] Süyûtî,[668] İbn Cemâa,[669] İbn Dakikulᶜîd[670] gibi âlimlerin büyük bir çoğunluğunun İbnü's-Salâh'a katıldıkları görülmektedir.[671]

İbnü's-Salâh'ın hadisin münker olması için sikaların naklettiği rivayetlere muhalefet etmesinin zorunlu olmadığına işaret eden "Sika ve mutkın olmayan râvinin teferrüdüdür." [672] şeklindeki münker tarifini kendisinden sonra Nevevî,[673] İbn Dakikulᶜîd,[674] İbn Cemâa,[675] İbn Kesîr,[676] Zerkeşî,[677] Irâkī[678] ve Süyûtî[679] gibi ilim adamlarının da benimsediğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Zerkeşî söz konusu görüşü olgunlaştırarak "Münker: Tek başına rivayetiyle ihticâc olunmayan, şâzzın kısımlarındandır." şeklinde bir tanım yapmaktadır.[680]

Tespit edilebildiği kadarıyla İbnü's-Salâh'ın münker hadisle ilgili en önemli katkısı mütekaddim dönemden itibaren ortaya konulan farklı münker

---

[662] *Buhârî*, "Bedüᵓl-vahy", 1.

[663] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 80.

[664] Nevevî, *İrşâd*, 96.

[665] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 183.

[666] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 155.

[667] Irâkī, *et-Takyîd*, 92.

[668] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 270.

[669] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 51.

[670] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 17.

[671] İbn Hacer'in görüşü ve bazı yorumlar için bkz. Tahsin Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018): 720-722.

[672] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 82.

[673] Nevevî, *İrşâd*, 95-96.

[674] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 17.

[675] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 51.

[676] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 183 Ayrıca İbn Kesîr eserinde adalet ve zabt sahibi bir hâfızın rivayetinde tek kalmasına "Her ne kadar lügat itibariyle münker denilse de, şerᶜan kabul edilir." diyerek zihin karışıklığını gidermektedir.

[677] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 155.

[678] Irâkī, *et-Takyîd*, 92.

[679] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 270.

[680] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 155.

kullanımlarının teşekkül ettiği geniş anlam yelpazesini efrâdını câmi ve ağyârını mâni sade tanımlarla ifade etmektir. İbnü's-Salâh'ın münker ıstılahının kapsadığı en geniş alanı en sade biçimde aktarma gayretini zikrettiği örnekler çerçevesinde incelemek onun usulün gelişimine münker ıstılahı noktasındaki katkısını göstermesi açısından önemlidir. Bu çerçevede tekrar ifade etmek gerekirse İbnü's-Salâh münkeri iki başlık altında toplamaktadır. Birincisi "sikalara muhâlif münferid rivayet" bu başlık altında verdiği örnek çok dikkat çekicidir. Zira sikalara muhâlif olarak örnek gösterdiği rivayetin sahibi Mâlik b. Enes'tir ve metninde münkerlik bulunmamaktadır. İşte bu nedenle Irâkī, İbnü's-Salâh'a itiraz etmiştir.[681] Süyûtî ise Irâkī'nin itirazına İbnü's-Salâh'ın senedde münkerliğe örnek gösterdiğini, senedin münker olmasının ise metne zarar vermeyeceğini söyleyerek karşı çıkmaktadır.[682] Kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın bu örneği vermekteki maksadı münker tanımında zikredilen muhalefetin en uç örneğini göstermektir. Dolayısıyla İmam Mâlik gibi bir otoritenin diğer sikalara muhalefeti tanımın kapsamı gereği münker kabul edildiğine göre bunun aşağısındaki bütün muhalefetler de hiç şüphesiz münker kapsamına girecektir. İşte İbnü's-Salâh bu geniş açıyı ortaya koyarak kendinden öncesinde tek tek ince detaylara inilerek yapılan birçok farklı tarifi efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir şekilde tanımlamaya çalışmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın münkere verdiği ikinci anlam yukarıda da bahsedildiği gibi "Sika ve mutkin olmayan râvinin teferrüd etmesidir." Bu tarifte de efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir tanım gayreti görülmektedir. Zira İbnü's-Salâh söz konusu tarifle bazı mütekaddim ulemanın kabul ettiği gibi sika râvinin teferrüdünü münker saymadığını ortaya koymasının yanı sıra, münkerin sadece zayıf râvilerin sikalara muhalefeti ile de sınırlı olmadığını göstermektedir.

Mütekaddim eserler incelendiğinde Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel gibi büyük hadis otoritelerinin diğer hadislerle muhalefet ya da râvi vasıflarıyla ilgili kayıt düşmeksizin rivayetin teferrüdünü münker diye tanımladıklarına dair bir kanaatin hâkim olduğu gözlenmektedir. Şuʿbe b. Haccâc'ın garîb (ferd) rivayetlerden sakınılmasına dair sözleri de bu kanıyı desteklemektedir. Ancak yukarıda izah edildiği üzere ilk dönemlerde henüz

[681] Irâkī, *et-Takyîd*, 92.
[682] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 270.

yerleşmeyen sistemden dolayı, dönemin ilim adamlarının temkinli yaklaşımından kaynaklanan bir yanlış anlaşılmanın bulunması muhtemeldir. Dolayısıyla kanaatimize göre şâz ve münkeri müteradif gören İbnü's-Salâh'ın şâz konusunun tafsil edilmesi gerektiği üzerinde durması ve konuyu tafsil ederek sika râvilerin naklettiği diğer sikalara muhalif olmayan ferd rivayetlerin reddedilmemesi gerektiğini vurgulaması söz konusu yanlış anlamanın önüne geçmeye matuftur.[683]

Öte yandan İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın mütekaddim ulemanın teferrüdü mutlak reddettiklerine dair görüş belirttiğini söyleyerek buna itiraz etmektedir. Bu çerçevede İbn Hacer, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve diğer bazı âlimlerin reddettikleri teferrüdün tek başına rivayete ehil bulunmayanlar için söz konusu olduğunu iddia etmektedir.[684] Ancak İbn Hacer'in bu görüşü eleştiriye açıktır. Zira İbnü's-Salâh şâz konusunu işlerken İbn Hacer'in kendisine atfettiği bu fikri savunan Hâkim en-Nîsâbûrî'yi eleştirmektedir. Ayrıca mütekaddim dönemde kesin bir münker tarifinden söz etmek pek mümkün değildir ki böyle bir eleştiri yapılsın. Hatta Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'nin farklı münker tanımlamalarının olduğunu eserlerinde naklettikleri muhtelif rivayetlere "هذا حديث منكر" ifadelerini kullanarak göstermektedirler.[685] Ayrıca Abdürrezzak el-Muhammedî şâz ve münker rivayetleri mütekaddim ve müteahhir dönemler çerçevesinde ele aldığı eserinde bu konulara temas etmektedir.[686]

İbn Hacer söz konusu tanımı yaparken İbnü's-Salâh'ın şâz ve münkeri müteradif görmesini eleştirerek, söz konusu iki terim arasında sika râvilere muhalefet açısından benzerlik bulunduğunu, ancak şâzzın râvisinin sika, münkerin râvisinin zayıf olması noktasında ise farklılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir.[687] İbnü's-Salâh'ın meseleye sadece sikalara muhalefet açısından bakması ve muhalefet eden râvinin vasfına dikkat etmemesi açısından eleştirilmesi makul görülebilir. Ancak kanaatimize göre sonuçta sikalara muhalefet eden

---

[683] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 78-79.

[684] İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 108.

[685] Zira söz konusu farklılıklara nispeten Abdullah Aydınlı ve Muhammed Aslan'ın temas ettiği görülmektedir. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 210-213; Muhammed Aslan, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 62 (2017): 263-274.

[686] el-Muhammedî, *eş-Şâẕ ve'l-münker*, 64-67, 78-81.

[687] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 151.

rivayetin merdud oluşundan hareketle her ne kadar genel kabul görmüş olsa da İbn Hacer'in üzerinde durduğu bu ayrımı sonucu etkilemeyen teknik bir detay olarak kabul etmek mümkündür. Zira şâz rivayetler de münker rivayetler de herkesçe merdud sayılmaktadır.

İbn Hacer'in münker hadis hakkında seleflerinden farklı bir tanım yaptığı görülmektedir. Söz konusu tarife göre münker: "Hatası çok olan "فَحُشَ غَلَطُهُ", gafleti fazla olan "كَثُرَتْ غَفْلَتُهُ" ve fısk sahibi "ظَهَرَ فِسْقُهُ" râvilerin naklettikleri rivayetler" anlamına gelmektedir.[688] Bu bağlamda İbn Hacer'in münker tariflerini iki ana başlık altında ele aldığı görülmektedir. Birincisi mervî merkezli tanım, diğeri ise daha çok hadis münekkidlerinin üzerinde durduğu râvi merkezli yaklaşımdan kaynaklanan tanımdır.

Bütün bu verilerden hareketle münker kavramı hakkında genel bir özet yapmak gerekirse her ne kadar ilk dönemlerde ıstılahların yerleşmemesinden dolayı sözlük anlamına bağlı bir takım manalar kastedilerek kullanılmışsa da bütün bu manaların ortak noktası bizi rivayetin reddedilmesine götürmesidir. Ayrıca ilk dönemlerde münkerin aynı kişi tarafından birden çok anlamda kullanılması henüz ıstılahın istikrar bulmadığının başka bir göstergesidir. Bununla birlikte müteahhir dönemde neredeyse mütekaddim dönemle aynı oranda muhtelif kullanımların görülmesi münkerin geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu göstermektedir.

Münkerle ilgili İbnü's-Salâh'ın katkısı ise söz konusu geniş anlam yelpazesini ifade edebilecek sade tanımlar ortaya koymasıdır. Kendisinden sonra kaleme alınan hadis usulü eserlerinin büyük çoğunluğunun onun ortaya koyduğu efrâdını câmi ve ağyârını mâni sade tanımlar çerçevesinde hareket etmesi İbnü's-Salâh'ın münker kavramı bağlamında hadis usulüne katkısını gösteren önemli delillerdendir. İbnü's-Salâh'ın diğer haleflerinden farklı olarak İbn Hacer ise İbnü's-Salâh'ın aksine münker kavramının detayları üzerinde durmakta ve bir nevi ihtisaslaşma yoluna gitmektedir. İbn Hacer'in konuyla ilgili ortaya koyduğu ihtisaslaşma gayretinin kendisinden sonrakiler tarafından büyük oranda benimsendiği görülmektedir. Zira günümüzde yapılan münker tariflerinin İbnü's-

[688] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 193.

Salâh'ın değil de İbn Hacer'in tanımları çerçevesinde yapılıyor olması söz konusu etkinin önemli delillerindendir.[689]

Sonuç olarak münkerle ilgili hadisin kabul veya reddi noktasında sade ve kapsayıcı yorumlar getirerek münker hadis kavramına önemli katkıda bulunan İbnü's-Salâh ile hem râvi hem de mervî merkezli bakış açılarını da devreye sokarak münker kavramının son şeklini almasını sağlayan İbn Hacer münker hadis konusunda da merkezî bir konuma sahip olmuşlardır.

[689] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 150; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 171; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 122; Başaran - Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, 170; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 305; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 210.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE CERH ve TAᶜDİL

Bu bölümde râvinin güvenilirliğinin tespitinde ana konu olan cerh ve taᶜdili İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'sini merkeze alarak incelemeye çalışacağız. Ancak takdir edilecektir ki cerh ve taᶜdilin müstakil bir ilim olması hasebiyle İbnü's-Salâh merkezli bir anlatımla da olsa bütün cerh taᶜdil konularını zikretmek oldukça zordur. Ayrıca böyle bir ameliye içerisine girmek tezin sınırlarını aşmayı da beraberinde getireceğinden, hadis usulünde, özellikle İbnü's-Salâh'ın üzerinde durduğu, önemli görülen bazı konuların incelenmesiyle yetinilmiştir. Bu bölümde işlenen konuları şu şekilde sıralamamız mümkündür: Adalet ve zabt, cerhin müfesser olması, bidatçi râvilerin durumu, meçhul râviler, cerh taᶜdil lafızları

Cerh ve taᶜdil, bir takım özel lafızlarla rivayetlerinin kabülü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricali ilmidir.[690] Cerh ve taᶜdil faaliyetleri ilk günden beri, özelde Hz. Peygamber (sa) genelde İslâm'ın ilk üç neslinden gelen haberlerin hadis metinlerinin bize kadar sıhhatli bir şekilde ulaşmasının sigortası olarak görülmüş ve ciddiyetle sürdürülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber'den (sa) aldığı eğitimle dine dair haber nakli noktasında hassasiyetlerini üst düzeyde tutan ashâbın oluşturduğu güven ortamı ehlinin malumudur. Öte yandan güven ortamının büyük zarar gördüğü fitne olayından[691] itibaren sahâbe ve tâbiûnun hadis rivayeti hususundaki tetkik ve tenkitleri cerh ve taᶜdil ilminin nüvelerini oluşturmaktadır.

Sahâbe ve tâbiûn devrinde pek sistematik olmayan cerh taᶜdilin ilk örneklerini teşkil eden söz konusu tetkik ve tenkitler Şuᶜbe b. Haccâc, Evzâî, Süfyân

---

[690] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 157; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn ᶜan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ᶜArabî, ts.), 1: 582; Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 18.

[691] Fitne olayı ve isnad sisteminin doğuşuna dair bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (1961): 51-52; Kandemir, *Mevzu Hadisler*, 30; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 45-47; Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 42-47; Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 34-38.

es-Sevrî, Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Veki[c] b. Cerrâh (ö. 197/812) gibi âlimler tarafından geliştirilip sistemli hale getirilmiş ve cerh ta[c]dilin bir ilim hüviyetini kazanmasını sağlamıştır.[692]

Cerh ve ta[c]dil ilminin ana gayesi hiç şüphesiz râvilerin rivayetlerinin kabul veya red açısından tespiti noktasında râvileri incelemektir. Râvilerin kabul veya reddedilmelerinin temel şartlarını bünyelerinde barındıran iki vasfa ise adalet ve zabt adı verilmektedir. Adalet ve zabt konusuna sahih hadisin temel şartlarından olması hasebiyle sahih bölümünün alt başlığında kısaca temas edilmişti. Ancak konunun asıl zikredilmesi gereken yer burası olduğu için adalet ve zabt konusu İbnü's-Salâh merkeze alınıp irdelenecek ve İbnü's-Salâh'ın bu konuda hadis usulünün gelişimine katkısı üzerinde durulacaktır.

I. ADALET ve ZABT

Râvinin naklettiği haberin, rivayetin sahibine -Resûlullah (sa) sahâbe veya tâbiûn- aidiyetini tescil edebilmek için gerekli olan iki ana rükne adalet ve zabt adı verilmektedir.[693] Bu iki rükünden biri olan "adalet" vasfı râvinin getirdiği haber hakkında kasten yalana tevessül etme ihtimalini en aza indirgeyen sıfat olarak nitelendirilebilir. Zabt vasfı ise râvinin haberi iyi kayıt altına almamasından kaynaklanacak bir kasıt olmaksızın haberi yanlış nakletmesini en aza indirgeyen sıfat olarak tanımlanabilir.[694]

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili değerlendirmelerinin kavranabilmesi ve mezkûr konu bağlamında onun hadis usulünün gelişimine katkısının anlaşılabilmesi için tarihî süreci ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda inceleme yapıldığında Hz. Peygamber'e (sa) ve dolayısıyla dine taalluk eden haberlerin doğruluğunun dayanağı konumunda olan adalet ve zabt vasıflarının -sistemli bir surette olmasa da- ilk günlerden itibaren dikkate alındığı görülmektedir. Bu doğrultuda, Hz. Ömer'in:

---

[692] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*.

[693] [c]Itr, *Menhecü'n-naḳd*, 80.

[694] Hadis râvîlerinin güvenilirliğini tespit bağlamında adalet ve zabt hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005), 29-81.

> "Resûlullah (sa) zamanında insanlar vahyi itibara alıyorlardı. Resûlullah (sa) vefat edince vahiy kesildi. Şimdi biz amellerinizden bize zahir olanlara itibar ediyoruz. Kim ki hayır izhar ederse ondan emin olur ve kendimize yakın kılarız. Kişinin gizlisi bizi ilgilendirmez, onun hesabı Allah'a aittir. Kim de bize kötülük izhar ederse ona emin olmayız; onu tasdik etmeyiz, her ne kadar içim temizdir dese bile."[695]

sözü bize konuyla ilgili hassasiyetin ilk nesilde ortaya konulduğunu gösteren delillerden biridir.

Allah ve Resûlü'nün taᶜdiline mazhar olan ashâbın[696] büyük çoğunluğunun hayatta olduğu ilk dönemde yapılan rivayet tetkik ve tenkitlerinin mahiyetinin müteahhir dönemlerde tesis edilen sistematik tetkik ve tenkitlerden bazı yönleriyle farklılık arzettiği âşikârdır. Nitekim sahâbenin uygulamalarından açık bir şekilde anlaşılacağı üzere kendilerine Resûlullah'tan (sa) nakilde bulunan diğer sahâbîlerin birbirlerine yaptıkları tenkitleri, yalan söyleme ihtimallerinden dolayı değil bilakis olası zabt kusurlarını önleme ve hadis rivayetinin ciddi bir iş olduğunu sonraki nesillere öğretme gayretinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Âişe'nin Abdullah b. Ömer ve Ebû Hüreyre'ye yönelttiği tenkitler ile Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eşᶜarî[697] ve Ubey b. Kaᶜb'dan[698] delil istemesi Hz. Peygamber'den (sa) nakilde bulunmanın mesuliyetinin ağırlığından dolayı, hadis rivayet işinin daha sıkı gözleme tabi tutulması gerektiğine işaret etmektedir.[699]

Adalet ve zabt konusunun önemine işaret eden delillerden birisinin de İbn Abbas'ın kendisine Hz. Peygamber'den (sa) hadis nakleden Büşeyr el-Adevî'nin (ö?) bazı rivayetlerini kabul etmemesi ve insanların doğru yalan ayırt etmeksizin rivayet etmeye başlamalarından sonra Resûlullah'tan (sa) gelen nakilleri güvenilir

---

695 *Buhârî*, "Şehâdâ"t, 5; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 267.

696 *Buhârî*, "Fezâilü ashâbi'n-Nebî", 5; *Müslim*, "Fezâilü's-sahâbe", 222; *Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 10; *Tirmizî*, "Menâkıb", 59; Ayrıca sahabenin adaleti hakkındaki ayet ve diğer hadislerin derlenmiş hali için bkz. Ali Özek, *Hadis Ricâli* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1967), 34-36.

697 *Buhârî*, "İstizan", 13; *Müslim*, "Edeb", 33; "Cenâiz", 26; Nitekim Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eşᶜarî'den şahit istemesiyle ilgili Müslim'in tahric ettiği bir tarikte Hz. Ömer "إنما أحببت أن أتثبت" duyduğumu tesebbüt ettirmek istedim diyerek, Resûlullah'tan (sa) bir söz nakledildiğinde hassas davranılması gerektiğini vurgulamaktadır. *Müslim*, "Adab", 36; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2: 234.

698 Übey b. Kaᶜb kendisini sorguya çeken Hz. Ömer'e "Ey Ömer! Sen beni Resûlullah'ın (sa) hadisinde yalan söylemekle mi itham ediyorsun?" diye sorduğunda, Hz. Ömer böyle bir kastının olmadığını ancak Hz. Peygamber'e (sa) hadis isnadının kolay bir şey olarak görülmesini istemediği için böyle yaptığını ifade etmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Saᶜd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, nşr. 'Muhammed Abdulkadir ᶜAta (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ᶜİlmiyye, 1410/1990), 4: 15.

699 Ayrıca sahabilerin birbirlerine yönelttikleri eleştiriler ve mahiyeti hakkında fikir vermesi açısından bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2015).

kimselerden almak konusunda daha titiz hareket ettiklerini belirtmesi olduğunu söylemek mümkündür.[700] İbn Abbas'ın söz konusu açıklamasından da anlaşıldığı üzere ilk günlerden itibaren hadis rivayeti noktasında özellikle adalete âzami özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan adaletin rivayet için yeterli bir sıfat olmadığı görülmektedir. Zira adaletinden dolayı şahitliği kabul edilen bazı kişilerin hadis zabtı ve edasıyla ilgili yeterlilikleri bulunmadığından rivayetleri kabul edilmemektedir. Söz konusu uygulamadan hareketle zabt vasfının adalet vasfı kadar öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.[701]

Râvide adalet ve zabt sıfatlarının varlığının tespiti için metâ^{c}in-i aşere diye tabir ettiğimiz kavramların bir kısmına ilk dönemlerden itibaren işaret edildiği müşahade edilmektedir. Nitekim cerh ve ta^{c}dil ilminin kurucusu olarak tanınan Şu^{c}be b. Haccâc'ın "kimin hadisleri terkedilir" sorusuna "(sika olarak) Bilinen kişilerden onların bilemeyeceği rivayetleri çokça nakleden, hadisi itham olunan ve çokça hata yapan kişinin rivayeti terkedilir." şeklinde verdiği cevapta "muhâlefetü's-sikat, ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb, kesretü'l-galat" diye nitelendirebileceğimiz kavramlara lafzen olmasa da mefhumu itibariyle temas ettiği görülmektedir.[702]

Abdullah b. Mübârek'e adaletin mahiyeti sorulunca bugün bildiğimiz manada olmasa da adalete zarar veren beş şeyden uzak durmak gerektiğine vurgu yapması[703] ilk günlerden itibaren aslında bu kavramların, ıstılahî manaları zikredilmese de ilim adamlarının zihninde var olduğunu gösteren diğer bir delildir. Yine Şa^{c}bî, Şu^{c}be, Süfyân es-Sevrî ve Yezid b. Harun gibi ilk dönem cerh ve ta^{c}dil ulemasının "kezzab, mecnun, rafızî, şiî, kaderi, hırsız" gibi lafızlar kullanarak bazı râvileri eleştirmeleri belli bir sistem çerçevesinde adalet ve zabt tetkikinin yapıldığını, ancak bununla beraber kavramların tamamen yerleşmediğini göstermektedir.[704]

---

[700] *Müslim*, "Mukaddime", 21.

[701] el-Cüdey^{c}, *Taḥrîr*, 1: 242.

[702] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma^{c}rife*, 62; Konuyla ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 152-162.

[703] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 269; Adalet sıfatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, 83-100.

[704] Bazı örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 291-297; Ayrıca Rical Tenkidinin doğuşu ve gelişimi hakkında bkz. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*.

Sahâbe devrinde insanların birbirlerine Allah Resûlü (sa) hakkında yalan söylememeleri hususundaki güven ortamı sayesinde adalet konusu problem teşkil etmemekteydi. O dönemde ashâbın birbirleri hakkında serdettikleri hadis tenkitlerine bakıldığında, eleştiri noktalarının büyük bir bölümünün zabtla ilgili olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu durum "fitnenin zuhurundan sonra" diye tabir edilen döneme kadar devam etmiştir. Nitekim bu çerçevede sistematik bir tenkidin bu dönemden sonra ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Zira fitnenin zuhur ettiği döneme kadar sahâbenin büyük bir kısmının ahirete irtihal etmesi, farklı kültürlerle etkileşim ve fitne sebebiyle insanların kendi görüşlerini haklı göstermek için hadis uydurma girişimleri yüzünden güven ortamı ağır yara almıştır. Böyle bir ortamda ilim erbabı İslâm'ın ana kaynaklarından biri olan hadis-i şeriflerin siyaset ve çeşitli çıkarlara alet edilmesi ya da din düşmanlarının elinde oyuncak haline getirilmesine mani olmak için nakledilen haberin Hz. Peygamber'e (sa) aidiyetini tetkik etmeye yönelmişlerdir. Nitekim kanaatimize göre Ukbe b. Nâfi'nin (ö. 62/681) evlatlarına "Resûlullah'tan (sa) ancak sikalardan gelen hadisi kabul edin…" şeklindeki vasiyeti, nispeten sistematik bir yapının varlığına delil olarak zikredilebilir.[705] Her ne kadar elimizde o dönemde sistematik bir usulün varlığıyla ilgili kesin bilgiler mevcut değilse de Ukbe'nin ifadelerinden hareketle ibtidâî düzeyde de olsa bir sistemin varlığından söz etmemiz mümkündür.

İbn Sîrîn'in ifadesiyle "fitnenin zuhurundan sonra isnadın sorulmaya başlanması"[706] yukarıda zikredilen hassasiyetin bir sonucudur. Hicri ikinci asırdan itibaren hadislerin tedvin edilmesine başlanmasıyla birlikte cerh ve taʿdile verilen önem artmaya ve ilgili ıstılahlar yerleşmeye başlamıştır. Ancak henüz adalet ve zabt ile ilgili kuralların kaleme alınmadığı görülmektedir. Diğer taraftan aşağıda bahsedileceği üzere hicri ikinci asrın hemen akabinde adalet ve zabtla ilgili mühim dönüm noktalarından birinin Şâfiî'yle birlikte gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Nitekim Şâfiî, haber-i hâssın (haber-i vâhid) kabulü için koyduğu şartlar çerçevesinde râvinin bulunması gereken şartları şöyle sıralamaktadır:

> "Dininde sika, sözünde sadık, söylediklerini akıl edebilecek seviyede, hadislerin manalarını bozan durumları bilen veya bilmiyorsa duyduklarını aynen

[705] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 130.
[706] *Müslim*, "Mukaddime", 7.

> işittiği gibi aktarabilen, hâfızasından rivayet ediyorsa hıfzı sağlam, kitabından rivayet ediyorsa kitabını sağlam muhafaza edebilen, hadis ehliyle ortak bir rivayette bulunduğunda onlara muvafakat eden, (muhâlefetü's-sika kavramına işaret var) tedlîs yapmayanlardan olmalıdır."[707]

Dolayısıyla Şâfiî zikrettiği şartlarla rivayetleri kabul edilen râvilerin özelliklerini genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu çerçevede o, adalet ve zabt konusuna temas eden en derli toplu tanımlardan birini yapmaktadır.

Diğer taraftan adalet ve zabt kavramlarının, müstakil cerh-taᶜdil kitaplarından mücerret olarak düşünüldüğünde derli toplu bir başlık altında ilk kez İbnü's-Salâh'ın en önemli kaynaklarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî tarafından işlendiğini söylemek mümkündür.[708] Nitekim ilk müstakil hadis usulünün müellifi Râmhürmüzî'nin eserinin önemli bir kısmında râvilerden bahsetmesine rağmen cerh-taᶜdil konularına yer vermemesi, Hâkim en-Nîsâbûrî'ye bu konuda ilk kez kalem oynatan hadis usulü âlimi olma fırsatı tanımıştır.[709] Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin "Hadis usul ilminin üçüncü nevi: muhaddisin doğruluğu, itkânı, sağlamlığı, usulünün sıhhati ve onun içerdiği (konulardan) râvinin yaşı, hadis isnad yolculuğu ve bunun dışında râvinin kendisi, ilmi ve usulü hakkında gafleti ve gevşekliğini bilmek"[710] şeklinde zikrettiği başlıkta da görüldüğü üzere, henüz konuyla ilgili efrâdını câmi ve ağyârını mâni kavramların oluşmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin usul kitabında adalet ve zabt hususuna özet olarak değindiği görülmektedir. Nitekim kendisi de *el-Medḫal ila maᶜrifeti İklîl* ve *el-Medḫal ila maᶜrifeti's-ṣaḥiḥ* kitaplarında konuya geniş bir şekilde yer verdiğini belirterek bu duruma açıklık getirmektedir.[711]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin adı geçen eserleri incelendiğinde cerh edilen râvileri on tabakaya ayırdığı tespit edilmektedir. Onun, bu tabakaları birer cümleyle izah ettikten sonra söz konusu mecruh râvilerden bazı örnekler vererek cerhi gerektiren hususları pratize ettiği görülmektedir.[712] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin cerh ve taᶜdilin

---

[707] Şâfiî, *er-Risâle*, 369; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 102.

[708] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 14.

[709] Bu duruma temas eden Ahmet Yücel, Râmhürmüzî'nin asıl maksadınının muhaddislerin icra ettiği görevin önemine dikkat çekerek, onlara yapılan hücumların yersizliğini ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla cerh-tadil konuları ve lafızlarıyla ilgili önemli herhangi bir bilginin bulunmaması garip bir durum değildir Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 2. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 34.

[710] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 14.

[711] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 52-53.

[712] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 54-69.

sistematik bir ilim haline gelmesinin tetikleyicisi konumundaki hadis uydurmacılığına da değindiği görülmektedir. Bu çerçevede o, râvilerin hadis uydurma sebepleri hakkında bugün de üzerinde konuşulan temel konulara değinerek örnek rivayetler üzerinden konuyu işlemektedir.[713] Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî'nin gıybetin haram olduğu iddiasıyla râvilerin cerh edilmesine eleştiri getirenlere Hz. Peygamber'in (sa) bazı uygulamalarını delil göstererek cevap verdiği görülmektedir.[714]

Hâkim en-Nîsâbûrî cerh ve taʿdil başlığı altında; sadece rivayeti incelemenin sahih hadisin tespiti için yeterli olmayacağını, bununla beraber fehm, hıfz ve çokça hadis dinlemenin gerekli olduğunu ifade ettikten sonra sıhhat şartlarına uysa bile bir hadisin Buhârî veya Müslim'in eserinde aktarılmamış ise râvisinin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır.[715] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin söz konusu tavrından Buhârî ve Müslim'in rivayetlerini bütünüyle sahih kabul etmenin ötesinde, bunları sıhhatin ölçüsü olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî'den sonra da benzer yaklaşımların olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın sahih hadis derecelendirmesinde zikrettiği sıralama ve kendi döneminde muteber eserlerde bulunmayan bir hadisle karşılaşılması halinde, söz konusu rivayete sahih denilemeyeceğini ifade etmesi İbnü's-Salâh'ın da Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ortaya koyduğu bakış açısına paralel hareket ettiğini göstermektedir. Ancak böyle bir bakış açısı cerh ve taʿdil ilkelerine göre bir tespitin ikinci plana atılması anlamına gelebilmektedir. Böyle bir bakış açısı kanaatimize göre eser merkezli bir sıhhat anlayışının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Cerh ve taʿdil ilkeleri yerine mutlak olarak eserler merkeze alınıp hadislerin sıhhat dereceleri onlara göre belirlendiğinde söz konusu eserlerin kutsanmasına sebebiyet verecek kadar tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalmak işten bile değildir.

Buhâri ve Müslim'in eserlerinde nakledilen rivayetlerin sıhhat derecesi genel olarak diğer eserlerde nakledilen rivayetlere göre daha üst bir derecede bulunduğu hakikatini de gözden kaçırmamak gerekmektedir. Nitekim hadis

---

[713] Bu bağlamda Hâkim hadis uyduranların üç sebepten bu işe tevessül ettiğini söylemektedir. Bu sebepleri şöyle sıralamak mümkündür: 1- Sevap kazanma ümidi 2- Meliklere yakın olma arzusu 3- Bazı çıkar ve ihtiyaçlar Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 54-57.

[714] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 69.

[715] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 59.

kitaplarını bütün olarak değerlendirdiğimizde, *Sahihayn*'ın hadis kriterlerine göre diğerlerinden daha üstün oldukları hadis ehlinin genel kabulüdür. Ancak münferid bir rivayetin sıhhatiyle ilgili bir değerlendirme yapılacağı zaman cerh ve taᶜdil kriterleri esas alınarak ona göre sıhhat derecesiyle ilgili karar verilmelidir. İkisi arasındaki ince çizgiye dikkat edildiğinde yanlış anlaşılmaya mahal verilmeyeceğini söylemek mümkündür.

Hâkim en-Nisâbûrî'nin, rivayetin kabulüyle ilgili konu çerçevesinde bidat sahibi râvinin bidatine davetçi ise onun rivayetinin alınmayacağını ve hatta bidatine davet eden râvinin rivayetinin kabul edilmemesinin icmaen sabit olduğunu iddia etmesi dikkat çeken bir husustur.[716] Zira bidat ehlinden rivayet edilmesi ve söz konusu rivayetlerin sahih olacağına dair bir icmâ kaydı bulunmamaktadır. Bilakis konuyla ilgili çeşitli ihtilafların bulunduğuna dair malumat ilerde zikredilecektir. Ayrıca Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bidatçi râvilerden rivayetin kabul edilmeyeceği hakkında icmâ olduğunu belirttikten hemen sonra Buhârî ve Müslim'in sıhhatinin yüceliğinden bahsetmesi, onların eseerlerinde kendilerinden rivayette bulundukları bidatçi râvileri kanaatimizce gözardı etmesi anlamına gelmektedir. Zira Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, Buhârî'nin bidatçi râvilerden naklettiği rivayetleri görmemiş olması ihtimali pek mümkün görünmemektedir.[717] Bu çerçevede Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sözünü iki türlü tevil etmek mümkündür. Birincisine göre Hâkim en-Nîsâbûrî'nin üzerinde icmâ bulunduğunu ifade ettiği bidatler küfre götüren bidatlerdir. Bu tür bidat sahipleri iman dairesinden çıkarak adalet vasfının temel rüknü olan "Müslüman olmak" özelliğini kaybettikleri için böyle kimselerden gelen rivayetlerin bütünü icmaen reddedilir.[718] Ancak Hâkim en-Nîsâbûrî, ifadesinde herhangi bir kayıt koymadığından doğrudan bunu kastettiğini söylemek zordur.

---

[716] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 15.

[717] Buhârî'nin kendilerinden nakilde bulunduğu bidatle itham edilmiş raviler hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Doğanay, "Bidᵉatçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri", *Bilimname Dergisi*, 28 (2015): 27-54; Halil İbrahim Turhan - Mustafa Taş, "Buhârî'nin ehl-i Bidᵉat Râvileri İle İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2016): 69-116; Ayrıca bidᵉatçılık hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Demirci, "Bidᵉatçılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1990): 70-85.

[718] Küfre ve fıska düşüren bidat ve bidatçi ravilerden hadis nakletme hususundaki ihtilaflar için bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî muḳaddimetü Feṭḥi'l-bârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dımaşk: Darü'l-Feyhâᵓ, 1421/2000), 549-550; Zaten İslâm'ı kabul etmeyen birisinden İslâm dininin esaslarına dair bir ilim alınmasının makul olmadığı aşikârdır. ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 81.

İkincisine göre ise Buhârî'nin kendisinden nakilde bulunduğu bazı râviler hakkında yapılan "bidatçi" cerhi ona göre geçersizdir. Zira râvilerin cerhi son tahlilde bir içtihada dayanmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda Buhârînin de söz konusu alanda yetkin bir müctehid olması hasebiyle elindeki bazı delillere dayanarak farklı hüküm verdiğini söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın referansları arasında yer alan İbn Abdilberr'e bakıldığında ise râvilerin adaleti konusunda "Hadis ilmiyle maruf bir kişi aksi ortaya konulmadığı müddetçe adil kabul edilmelidir."[719] şeklinde bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak İbn Abdilberr'in söz konusu görüşü İbnü's-Salâh tarafından "razı olunmayan tevessü'" nitelemesi yapılarak eleştirilmektedir.[720] Zerkeşî ise söz konusu görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşüyle uyumlu olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre cerh sabit olana kadar meçhul râvinin Müslüman olması hasebiyle adil kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak Zerkeşî rivayetler hususunda ihtiyatı elden bırakmamak adına bu görüşün reddedilmesi gerektiğini söyleyerek İbnü's-Salâh'a katılmaktadır.[721]

Öte yandan bu konuda muhakkik ulema, İbnü's-Salâh'ın İbn Abdilberr'in ifadelerinden "mestûr râvileri" kastettiğini zannederek eleştirdiğini, aslında böyle olmadığını ifade etmektedirler. Nitekim İbn Abdilberr'in görüşünü Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî ve Sehâvî gibi âlimler doğrulamakta ve İbn Abdilberr'in ifadesinin mechûl'ul-hal (mestûr) olmadığını belirterek İbnü's-Salâh'ın yanlış bir eleştiride bulunduğuna işaret etmektedirler.[722]

İbnü's-Salâh'ın ana kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'ye bakıldığında ise ona göre: "farzları eda etmesi ve emrolunduklarını yapmasıyla bilinen, nehyolunduklarından sakınan, adaletini düşürecek kötülüklerden uzak duran, muamelelerinde ve fiillerinde hakka özen gösteren, dine ve mürûete leke sürecek sözlerden kaçınan" râvi adil olmaktadır.[723] Hatîb el-Bağdâdî'nin tarifi incelendiğinde onun adil râvi hakkında genel kabul gören "Müslüman olmak, akıllı

[719] İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1: 28.

[720] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 105-106.

[721] Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 330.

[722] ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 103-104; Nûreddin ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-tᶜadîl ve ᶜilmü'r-ricâl* (Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1427/2007), 85.

[723] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 272.

olmak, akıl baliğ olmak, takva sahibi olmak, mürûet sahibi olmak" gibi şartlara zımmen yer verdiği görülmektedir. Öte yandan Hatîb el-Bağdâdî'nin çoğu konuda yaptığı üzere cerh taᶜdil konularında da seleflerinden gelen her türlü bilgiyi naklettiği görülmektedir. Bu bakımdan eser çok değerli bilgiler barındırmasına karşılık Hatîb el-Bağdâdî'nin konuları belli bir sistematiğe riayet etmeksizin dağınık bir şekilde ele alması kendisinden istifade edilmesini zorlaştırmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği bilgilere önemli oranda yer veren İbnü's-Salâh'ın konuları düzenli şekilde ele alışı sayesinde Hatîb el-Bağdâdî'den kaydettiği değerli bilgilerden istifade edilebilme oranını arttırdığını gözlemlemek mümkündür. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın cerh-taᶜdil konularını ortak bir başlık altında toplamaya çalıştığı ve bu bağlamda cerh taᶜdil kavramlarını kapsayan "Rivayeti kabul edilen ve reddedilenlerin bilinmesi ve bunlara cerh, tevsik ve taᶜdil cihetinden taalluk edenler"[724] şeklinde bir başlık koyduğu gözlemlenmektedir. Konuları mezkûr ana başlık altında numaralandırma yöntemiyle inceleyen İbnü's-Salâh konuya adalet sıfatının şartlarını zikretmekle başlamaktadır. Bu bağlamda ona göre bir râvinin adil olması için şu şartlara haiz olması gerekmektedir:

a- Müslüman olmak[725]

Hatîb el-Bağdâdî Hz. Osman'a isnad ederek zikrettiği bir rivayette bu konuya temas etmektedir. Hatîb söz konusu rivayetten hareketle bir râvinin rivayetinin Müslüman olduktan sonra kabul edilebileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte o, sahâbenin Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'den (sa) işittiklerini Müslüman olduktan sonra nakletmelerini zikrederek, Müslüman olmamanın hadisi semâ ve hıfz ederken değil de, rivayeti eda ederken bir engel teşkil edeceğini vurgulamaktadır.[726]

---

[724] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 104.

[725] Hâkim:"Muhaddisin adaletinin aslı müslüman olması, bidate davet etmemesi adaletini düşürecek günahlardan herhangi biriyle tanınmamasıdır." şeklinde bir tarif yaparak adalet için aranan en temel şartın ravinin müslümanlığı olduğunu vurgulamaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 53; el-Hâzimî(ö. 584/1188) de benzer bir şekilde rivayetin kabulünde en temel şartın ravinin müslümanlığı olduğunu ifade etmektedir. Ebû Bekr Muhammed el-Hâzimî, *Şürûṭu'l-eᵓimmei'l-ḫamse (Şurûṭu'l-eᵓimmei's-sitte ile birlikte)* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1405/1984), 52; Süyûtî ise kafir ve mecnun kişilerden mutlak surette hadis alınmayacağına dair icma olduğunu ifade etmektedir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

[726] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 259.

Hâzimî (ö. 584/1188), Bikāî ve Süyûtî ise râvinin adil sayılabilmesi için Müslüman olması gerektiği, bu çerçevede kâfir bir kişinin rivayetinin asla kabul edilmeyeceğini hatta bu hususta icmâ olduğunu beyan etmektedirler.[727]

b- Âkil ve baliğ olmak

Hatîb el-Bağdâdî, Hz. Peygamber'in (sa) "Üç kişiden kalem kaldırılmıştır…" hadisini aklı henüz olgunlaşmamış çocukların hadis rivayet edememesine delil olarak zikretmektedir.[728] Zira onlar henüz akıl baliğ olmadığı için, henüz aklî melekeleri olgunluğa erişmemiş ve sorumluluğun farkında olmayan böyle çocukların naklettiği rivayetler makbul kategorisinde değerlendirilmemektedir[729]

Akıl sahibi olmayanların hiçbir surette rivayetinin kabul edilemeyeceği üzerinde kâfirin rivayetinin kabul edilemeyeceği hususunda olduğu gibi icmâ edilmiştir.[730] Zira aklî melekeleri olgunlaşmadığı için sorumluluğun farkına varamayan çocukların naklettikleri haberler kabul edilmezken, aklî melekelerinden tamamen yoksun kişilerden gelen haberlerin kabul edilmesi tabi ki mümkün değildir. Nitekim Talat Koçyiğit böyle bir açıklamaya bile gerek duymayarak râvinin adaleti konusunda zikredilen âkil (akıllı) olmak vasfını "hadis râvisinin temyiz kabiliyetine sahip olması" şeklinde izah ederek sadece râvinin yaşı ve bunun temyiz kabiliyetine etkisi üzerinden konuyu açıklığa kavuşturmaktadır.[731]

Râvinin rivayetlerini tamamen geçersiz kılan kalıcı delilik dışında geçici bir takım mecnunluk halleri olabilmektedir. Bunun gibi geçici mecnunluk yaşayan bir râvinin aklı başına geldiğinde rivayette bulunsa rivayeti kabul edilir mi? Sorusu akla gelmektedir. Bu hususta râvinin ne zaman aklı melekesini kaybettiği, ne zaman aklı başına geldiği tespit edilebilmişse rivayetinin kabul edilebileceği söylenmektedir.[732] Ancak bu şekilde geçici bir mecnunluk yaşayan kişinin aklî

---

[727] el-Hâzimî, *Şürûṭ*, 55; Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Bikāî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî şerḥi'l-Elfiyye*, nşr. Mahir Yasin Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 1: 597; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

[728] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 260.

[729] Ancak burada tekrar vurgulanması gereken bir nokta vardır. Ravinin müslüman oluş şartı da buluğ çağına girmiş olma şartı da hadis rivayetinin tahammülüne herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Eda esnasında müslüman olmak ve buluğa ermiş olmak yeterlidir. Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, 86.

[730] el-Hâzimî, *Şürûṭ*, 55; el-Bikāî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 1: 597; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

[731] Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 181.

[732] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

melekesinin yerinde olduğu zaman ile mecnun olduğu zamanı ayırt etmek mümkün değilse, söz konusu kişinin haberini kabul etmek de mümkün değildir.[733]

c- Fısk sebeplerinden sâlim olmak (Fasık olmamak)

Sözlükte isyan etmek, Allah'ın emrini terkedip hak yoldan ayrılmak[734] manalarına gelen fısk, terim olarak ise küfre düşürmeyen büyük günah ve küçük günahta ısrar etmek anlamında kullanılmaktadır.[735] Istılah anlamından da anlaşılacağı üzere râvinin adil olması için günahlardan tamamen uzak durabilmesi gerekmemektedir. Peygamberler dışında her insanın günah işleme ihtimalinden ötürü râvinin adil sayılabilmesi için günah işlememiş olmasının şart koşulması mümkün değildir. Zira böyle bir şartın kabulü hiçbir râvinin rivayetinin makbul sayılamayacağı anlamına gelmektedir.[736] Bu çerçevede ıstılahta ifade edilen büyük günah işlemek ve küçük günahta ısrar etmek kavramları önemlidir. Nitekim Karafî bu konuya temas ederek günahların adaleti ıskat noktasında farklı derecelerde olduğunu ve her günahın adaleti iskat etmeyeceğini ifade etmektedir.[737]

d- Mürûeti (mürüvvet) yok eden sebeplerden uzak olmak[738]

---

[733] Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, 86.

[734] İbn Manzûr, *Lisân*, 10: 308.

[735] Cemâlüddîn ed-Dımeşkî el-Kâsımî, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl* (Beyrut: Müᵃessesetü'r-Risâle, 1399/1979), 15; Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ᶜulûm*, nşr. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996), 2: 1273.

[736] Adaletin temel şartlarından biri olan "günahlardan uzak durma (fasık olmama)" şartının bütün günahlardan uzak durma anlamına gelmeyeceğine dair bilgi için bkz. ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*, 68.

[737] Ebü'l-Abbâs Şehabuddin el-Karâfî, *el-Furûḳ el-müsemmâ bi Envârü'l-burûḳ fi envaiᶜl-furuḳ* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010/1431), 4: 66.

[738] Râgıb el-İsfahânî mürûet kavramının iki farklı kökten geldiğini bunlardan birinin iyi tabiat diğerinin ise recûliyet olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak mürûetin Türkçe'de insaniyet ve adamlık şeklinde ifade edilebileceğini söylememiz mümkündür. Dolayısıyla ravinin toplum içerisinde iyi bir adam ve insan olmak için gereken şartları taşımasına mürûet adı verilebilir. Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *eẕ-Ẕerîᶜa ilâ mekârimî'ş-şerîᶜa*, nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî (Dârü's-Selâm, 1428/2007), 116; Öte yandan Hatîb el-Bagdâdî'nin Hz. Peygamber'e (sa) nispetle aktardığı bir rivayette "Başkalarıyla münasebetinde haksızlıktan kaçınan, yalan söylemeyen ve sözünde duran kişinin mürûeti kemale ermiş, adaleti ortaya çıkmış ve kardeşliği vacip, gıybeti haram olmuştur." ifadelerine yer vererek mürûeti Hz. Peygamber'e (sa) dayandırmaktadır. Ancak söz konusu rivayet isnadında bulunan Abdullah b. Ahmed b. Amir et-Tâî yüzünden mevzûdur. Dolayısıyla mürûetin tanımı hususunda Hz. Peygamber'e (sa) dayanan herhangi bir sahih rivayet olmadığı düşünülerek hareket edilmelidir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 267; Öte yandan Nureddin ᶜItr ve Yavuz Köktaş, mürûetin İslâm'a aykırı olmayan örf ve adetlere uygun yaşamak manasına geldiğini ifade etmektedirler. ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*, 41; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 216-217; Ayrıca mürûetin mahiyetiyle ilgili bazı örnekler için bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 345-346; Murûet kavramının Hadis ve Fıkıh disiplinlerinde tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlar için bkz. Ömer Özpınar, "Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (2011): 107-142.

İslâm'a uygun örf ve adetlere saygılı olmak şeklinde tarif edebileceğimiz mürûet kavramı Hz. Peygamber'in (sa) sünnetini taşıyacak kişilerin fısktan uzak durmasından bir adım ötesi olan bazı mubahlardan da kaçınmayı ifade etmektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin adil râvi ve şahit olmanın şartları çerçevesinde bu konuya temas ettiği ve böyle kimselerin toplumun gözünde kendilerini küçük düşürecek mubahlardan kaçınmalarını da mürûet kapsamına dâhil ettiği görülmektedir.[739]

Rical tenkidinin kurucu önderlerinden Şuᶜbe b. Haccâc'ın atı çatlatırcasına koşturma, satranç oynama, hamamda peştemalsız durma, tambur dinleme, kıbleye doğru bevletme gibi fiilleri bazı râviler hakkında cerh sebebi sayması,[740] onun rivayetin kabulü noktasında murûeti şart koşanların ilklerinden olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte İmam Mâlik'in en çok hadis rivayet eden kişilerden de olsa sefahet içinde olan râviden hadis alınmayacağını söylemesi onun hadisin kabulü noktasında mürûeti şart koşmayı düşünen ilk münekkidler içerisinde yer aldığını göstermektedir.[741]

İbnü's-Salâh'ın önemli takipçilerinden biri olan Irâkī mürûet konusunda İbnü's-Salâh'a itiraz edildiğinden bahsetmektedir. Zira Irâkī'nin naklettiğine göre bazıları râvinin rivayetlerinin kabulü hususunda mürûet şartının Şâfiî'ye kadar zikredilmediğini, bu şartın Şâfiî'den sonra rivayetin kabulü için şart koşulduğunu söylemektedirler. Ancak Irâkī bu görüşe karşı çıkmaktadır. Zira mürûet çoğu âlime göre adalette şart koşulmuş bir vasıftır.[742] Nitekim Hanefî âlimlerden Cürcânî de müruetin adaletin şartlarından biri olduğunu zikretmektedir.[743]

Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî, İbn Kesîr, Ebnâsî, İbnü'l-Mülakkın, Bulkīnî, Irâkī, Cürcani ve Süyûtî'nin adalet vasfıyla ilgili sıralama hususunda İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir.[744] Haleflerinin çoğu konuda olduğu gibi bu hususta da İbnü's-Salâh'ı takip etmeleri, İbnü's-Salâh'ın kendisinden sonrakilere etkisini

---

[739] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1:344.

[740] Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 152-154.

[741] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 403; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 356; Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 60.

[742] Irâkī, *et-Takyîd*, 120.

[743] Cürcânî, *Şerhü'd-Dîbâc*, 49.

[744] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 48; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 63; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 100; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 280; Ebnâsî, *eṣ-Ṣeẕe'l-feyyâh*, 1: 235; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 288; el-Irâkî, *et-Takyîd*, 120; Cürcânî, *Şerhü'd-Dîbâc*, 49; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Hanefî âlimlerden biri olan Cürcânî'nin İbnü's-Salâh'ı takip etmesini, onun hadis usulü ilmindeki otoritesini gösteren deliller arasında zikretmek mümkündür.[745]

İbnü's-Salâh adalet şartlarını zikrekttikten sonra râvinin zabt sahibi olmasının şartlarını şöyle sıralamaktadır:

a- Müteyakkız olmak[746]

Hatîb el-Bağdâdî tahammül yollarından biri olan "kıraat/arz" metodu bağlamında hocanın talebenin okuduğu hadise verdiği onayın geçerli olabilmesi için hocanın müteyakkız (gaflete düşmeyen) biri olması gerektiğini belirtmektedir.[747] Doğrudan râvinin zabtıyla ilgili bir meselede bu kavrama yer vermemektedir. Öte yandan İbnü's-Salâh'ın kullandığı "مُتَيَقِّظ غَيْر مغفل" "müteyakkız (gafil olmayan)" ifadesi Hatîb el-Bağdâdî'nin "كَانَ مُتَيَقِّظًا غَيْرَ غَافِلٍ" "müteyakkızdı (gafil değildi)"ifadesiyle büyük bir benzerlik göstermesinden hareketle, İbnü's-Salâh'ın kullandığı "müteyakkız" kavramının kaynağının Hatîb el-Bağdâdî olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte İbnü's-Salâh, zabt konusunun merkezine yerleştirerek Hatîb el-Bağdâdî'de münferid bir konuyla sınırlı görünen "müteyakkız" kavramını hadis usulünün temel kavramları arası içerisinde değerlendirmektedir.

İbnü's-Salâh'ın halefi Nevevî ise müteyakkız olmanın, hadis nakledilirken uyumak gibi hadis tahammülüne zarar verici gafletten uzak olmak manasına geldiğini ifade etmektedir.[748] Ali el-Kârî ise teyakkuzun hadis tahammülü ve nakli

---

[745] Nitekim Hanefî âlimlerinden Ali el-Kârî mürueti "sözünün doğruluğu, kardeşlerinin hatalarına katlanabilme, zamanının insanlarına ihsanla davranabilme ve komşusuna eziyetten kaçınma noktasında kişinin kemal sahibi olmasıdır." şeklinde tanımlayarak mürûetin adaletin esaslarından olduğunu vurgulaması, râvînin adaleti için mürûeti sadece Şafiî'lerin şart koşmadığını göstermektedir. Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbe*, 247.

[746] İbnü's-Salâh müteyakkız kavramının ardından "aldanmayan" şeklinde bir atfı tefsir yapmaktadır. Onun bu ifadesinden gafletten uzak durmayı kastettiğini söylemek mümkündür. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 1406/1986, 104; Öte yandan Tîbî "tahammül ve eda esnasında unutkan ve şüpheci olmayan" şeklinde bir açıklamayla müteyakkız kavramını izah etmektedir. Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 35 Bu şekliyle "müteyakkız" kavramının ravinin zabtına tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Süyûtî bu kavramın zabta işaret ettiğini vurgulamaktadır. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1:348; Diğer taraftan müteyakkız olmanın ravinin zabt vasfını izah eden iki ana kavramdan biri olduğunu söylemektedir. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 177.

[747] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 208.

[748] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmûᶜ şerḥu'l-Mühe̲z̲z̲eb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389/1970), 6: 282.

esnasında hazır ve dikkatli olmak manalarına geldiğini belirtmektedir.[749] Bu bağlamda müteyakkız olmak hadisi alırken ve naklederken titiz davranmak ve gafil olmamak şeklinde tarif edilebilmektedir.

İbnü's-Salâh öncesinde hadis usulü kitaplarında râvinin zabtıyla ilgili şart olarak zikri geçmeyen "müteyakkız olmak" kavramı kendisinden sonra ciddi anlamda benimsenmiş ve zabtın tanımı içerisinde yerini bulmuştur. Nitekim Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî, İbn Kesîr, Ebnâsî, Bulkīnî, Irâkī ve Süyûtî'ye bakıldığında zabtın şartları içerisinde müteyakkız olmak ifadesine yer verdikleri görülmektedir.[750] İbn Hacer ise müteyakkız kavramını râvinin zabt şartları içerisinde değerlendirmemekle birlikte münekkidin cerh ve taᶜdilinin kabulü için gerekli unsurlar içerisinde zikretmektedir.[751]

b- Hâfızadan rivayet ediyorsa, hâfız olmak

İbnü's-Salâh'ın diğer bazı konularda olduğu gibi burada da tarifi yaparken Şâfiî'den önemli oranda istifade ettiğini söylemek mümkündür. Zira onun zabt tanımı içerisinde yer alan "hâfızadan rivayet ediyorsa, hâfız olmak ve kitabından rivayet ediyorsa kitabını korumak" ifadeleri Şâfiî'nin haber-i hassanın kabulü için gerekli olan şartların içerisinde aynen yer almaktadır.[752] Şâfiî'nin bu konuda öne sürdüğü şartların ise tâbiûnun ortaya koyduğu sistematik bazı tenkid ve uygulamaların yazıya dökülmüş hali olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) hadis naklederken yıllar önce naklettiği şekilde hiçbir değişiklik yapmadan hadisi tekrar aktardığına dair bilgi[753] ilk dönemlerden itibaren zabtın rivayet açısından önemini göstermektedir.

Şâfiî ise "Bir hadisin sübût bakımından daha kuvvetli olması, onu rivayet eden kimsenin isnad bakımından daha mâruf, ilim ve hıfz bakımından daha meşhur

---

[749] Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbe*, 734; Ali el-Kârî eserinin başka bir yerinde müteyakkız olmayı râvînin hadisle iştigal olmaya hazır bulunması anlamında "حَاضر الْقلب" ifadesini kullanmaktadır. Ali el-Kârî, *Şerḥu şerḥi Nuḫbe*, 785.

[750] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 49; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 63; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 35; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîş*, 1: 280; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 235; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 288; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 120; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

[751] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 292.

[752] Şafiî, *er-Risâle*, 371.

[753] Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 8: 243-244; Tâbiûn dönemindeki râvîlerin zabtlarıyla ilgili değerlendirmeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 76-81.

olmasındandır."[754] diyerek hadisin sübûtü için râvilerin, dolayısıyla rivayetlerin birbirleriyle mukayesesinin önemine işaret etmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh, bu hususta muaraza yönteminin önemini vurgulamakta ve rivayetinde diğer (sika) râvilere muvafık rivayette bulunan râvinin zabtının sağlam olduğuna kanaat edilmesi gerektiğini söylemektedir.[755]

c- Kitaptan naklediyorsa, onu korumak

Yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh'ın kendisinden önemli oranda istifade ettiği Şâfiî, haber-i hassa tarifini yaparken haberin kabulü için kitaptan rivayette bulunan râvinin kitabını muhafaza etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Öte yandan münker hadis bağlamında Şâfiî "Muhaddislerden çok yanılan (hata yapan) ve yanında sahih bir kitabın aslı bulunmayan bir kimsenin hadisini de kabul etmeyiz."[756] diyerek kitabın aslına ve dolayısıyla kitabın korunması hususuna dikkat çekmektedir. Ayrıca hadis rivayetini kitabından yapan râvinin, kitabında değişiklikler yapılması gibi rivayetlerine müdahele edilmesine karşı müteyakkız olmaması zabtına halel getirmektedir. Bununla birlikte râviye ait olmayan nüsha getirilip kendisine "Bunlar senin rivayetlerindir" denildiğinde söz konusu telkini kabul ederek rivayette bulunması da râvinin zabtını düşürmektedir. Zira râvi böyle bir telkine itibar ederek kendine ait olmayan (gayr-i sahih) bir nüshadan rivayette bulunarak büyük bir hata yapmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî İbn Lehi'a'nın hâfızası pek kuvvetli olmadığından kitapları yandıktan sonra kendisine telkin edilen bazı kitaplardan kendine ait olduğu zannıyla rivayet ettiği için hadislerinde çokça münker bulunduğu yönünde tenkid edildiğini ifade etmektedir.[757]

İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'nin güvenilir râvilerin hadis naklettikleri kitaplarını koruma hususunda gösterdikleri gayrete işaret ettiği ve bu bağlamda râvinin kitabını korumasının rivayete etkisini gösteren bazı örneklere yer verdiği görülmektedir. Bu örneklerden birisi Hammâd b. Zeyd'in Abdullah b. Mübârek'e hadislerinin yazılı bulunduğu kitabı vermekten

[754] Şâfiî, *er-Risâle*, 285; Öte yandan İmam Şâfiî'nin hadis kavramlarıyla ilgili tanım ve görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Fuat İstemi, "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)", *Şarkiyat* 8/2 (30 Kasım 2016): 641-667.

[755] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 106.

[756] eş-Şafiî, *er-Risâle*, 382.

[757] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 452.

kaçınarak sadece kendi huzurunda kitabın istinsahına izin vermesidir.[758] Kanaatimizce bu örnek söz konusu hassasiyetin mühim örnekleri arasında yerini almaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin bazı muhaddislerin râvinin başkasına verip sonra geri aldığı kitabından rivayet etmesini pek makbul görmediğine dair nakli de[759] kitabın korunmasının zabt açısından önemini gösteren deliller arasındadır.

Nevevî, İbn Cemâa, Ebnâsî, İbn Mülakkın, Bulkīnî, Irâkī ve Süyûtî gibi âlimler de İbnü's-Salâh'ı takip ederek, zabtla ilgili "kitaptan rivayet edenin kitabını koruması" şartını sayarken[760] İbn Kesîr sadece "hadisini koruması" şeklinde genel kullanımla yetinmektedir.[761] İbn Hacer'in ise İbnü's-Salâh gibi zabt çeşitleri içinde kitabın korunmasından bahsettiği görülmektedir. Ancak İbn Hacer, bununla birlikte söz konusu iki zabtı kavramlaştırmaktadır. Bu çerçevede o, "zabt-ı sadr" ve "zabt-ı kitâb" şeklinde iki kavram oluşturmaktadır. Ona göre zabt-ı sadr: "Râvinin, işittiği bir şeyi dilediği zaman hemen hatırlayabilmesini mümkün kılacak bir şekilde hıfzetmesidir." zabt-ı kitâb ise: "Râvinin işittiği ve tashihini yaptığı andan içindeki hadisleri eda veya rivayet edinceye kadar kitabını korumasıdır."[762]

d- Mânen rivayet ediyorsa, manayı bozan hallerden haberdar olmak

Hadislerin rivayeti hususunda esas olan lafzen rivayet edilmeleridir. Ancak insanın temel zaafları içerisinde sayabileceğimiz unutkanlık gereği hadislerin bazen ilk ağızdan çıktığı şekliyle rivayet edilmesi pek mümkün olamamaktadır. Bu nedenle İbnü's-Salâh öncesi ve sonrası âlimlerin çoğuna göre ancak dilin inceliklerini bilen kişiler mânen rivayet yapabilmektedirler. Aksi halde râvinin manayı bozan halleri bilemeyeceği ve farkında olmadan haramı helale ya da helali harama çevirebilme ihtimali bulunmaktadır. Öte yandan Şâfiî'ye göre bir durumda endişeden uzak olmak için hadislerin lafzen rivayet edilmesi gerekmektedir.[763]

İbnü's-Salâh'ın referanslarından biri olan Kādî İyâz mana ile rivayet konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çerçevede o, Hz. Peygamber'in (sa)

---

[758] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 100.

[759] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 100.

[760] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 48; İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 63; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 235; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni^{c}*, 1: 244; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ışṭılâḥ*, 288; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 120; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 347.

[761] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 280.

[762] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 114; İbn Hacer, *Nuhbetu'l-fiker Şerhi*, 34.

[763] eş-Şafiî, *er-Risâle*, 370-371.

hadislerin kendisinden duyulduğu şekliyle rivayet edilmesine dair sözleri ve Hz. Peygamber'le (sa) uzun müddet teşriki mesaide bulunan sahâbenin birçoğunun Hz. Peygamber'den (sa) hadis nakletmek hususunda titiz davranmaları gibi deliller getirerek mana ile hadis rivayetine cevaz verilmemesi gerektiğini söylemektedir. Hatta sika râvilerin mânen naklettikleri rivayetlerin ancak istişhâd makamında olabileceğini ifade ederek genel kanaatin aksine görüş ortaya koymaktadır.[764]

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ise Şâfiî'nin kullandığı "söylediğini ve hadiste manayı bozacak lafızları bilen"[765] ifadelerini tekrar kastıyla zikretmediğini söylemektedir. Bilakis ona göre Şâfiî'nin ilk ifadesinden kastı hadisi rivayet eden râvinin, naklettiği hadisin manasını anlaması, ikinci ifadeden kastı ise râvinin manayı bozan ve manayı tam ifade eden lafızları bilmesidir.[766] Dolayısıyla mana ile hadis rivayet edecek olan râvinin hem hadisin mefhumunu anlaması hem de dil kurallarını iyi bilmesi gerekmektedir. Zira râvinin mefhumu bilmesi hadisi yanlış anlamasından dolayı yanlış nakletmesine mani olacağı gibi, dil kurallarını bilmesi de kendi doğru anladığı halde yanlış anlaşılmasına engel olacaktır.

İbnü's-Salâh'ın haleflerinden İbn Hacer ise hadislerin mânen rivayet edilmesine âlimlerin çoğunun cevaz verdiğini söylemekle birlikte, konuyla ilgili farklı görüşler olduğunu söyleyerek söz konusu ihtilaflı görüşleri sıralamaktadır.[767] İbn Hacer'in ihtilafları sıraladıktan sonra mana ile rivayet konusunu Kādî İyâz'ın görüşüyle bitirmesinden hareketle onun da hadisin mana ile rivayet edilmesine pek sıcak bakmadığını söylemek mümkündür.[768]

Son olarak İbnü's-Salâh ravînin zabtıyla ilgili en temel şartın "sika râvilerin rivayetleriyle uyumlu nakillerde bulunması" olduğunu zikretmektedir. Zira bu ifadesiyle İbnü's-Salâh, güvenilirlikleriyle şöhret bulmuş râvileri merkeze alarak zabtındaki kusurundan dolayı yanlış nakilde bulunabileceğine endişe duyulan râvinin rivayetinin test edilebilmesine imkân vermektedir. Nitekim böyle bir kıyas sonucunda râvinin rivayetlerinin, sika râvilerin rivayetleriyle uyum içerisinde olması, râvideki zabt kusurunun beraberinde getireceği riski ortadan

[764] Kādî İyâz, *el-İlmâ[c]*, 174-181.
[765] eş-Şafiî, *er-Risâle*, 370-371.
[766] İbn Receb, *Şerhu [c]İleli't-Tirmizî*, 2: 500.
[767] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 205.
[768] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 206.

kaldırmaktadır. Diğer taraftan eğer râvinin sikalara muhalefeti çok ise zabtına halel geldiği ve o kişinin rivayetleriyle ihticâc olunamayacağına hükmedileceği âşikârdır.[769] Diğer bir ifadeyle söz konusu muaraza yöntemi râvilerin zabtlarının tespiti noktasında bir nevi turnusol kâğıdı görevi üstlenmektedir.

II. CERHİN MÜFESSER OLMASI

Hadislerin sıhhatini belirleyen temel dinamiklerden birisi hiç şüphesiz râvinin güvenilirliğidir. Râvinin güvenilirliğini tespit için yapılan tetkikler sonucunda râvinin hadis rivayetine ehliyeti olduğunu beyan etmeye taᶜdil denilirken, râvinin hadis rivayetine ehil olmadığını izhar etmeye ise cerh adı verilmektedir. Söz konusu işlemlerin mümkün mertebe subjekiflikten uzak olması için "cerh ve taᶜdil müfesser olmalı" şeklinde kabuller bulunmakla birlikte çoğunluğun "sadece cerh müfesser olmalı" şeklinde bir ilke ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Bu çerçevede cerhlerin öznelliğini mümkün mertebe asgariye indirme bağlamında getirilen "yalnızca müfesser cerh kabul edilir" ilkesinin usul alanında vaz edilmesinde İbnü's-Salâh'ın yerinin incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla öncelikle söz konusu kuralı usul eserinde ilk ele alan müelliflerden Hatîb el-Bağdâdî'ye bakılması yerinde olacaktır.

Hadis usulü müellifleri içerisinde cerhin müfesser olması meselesinin ilk defa Hatîb el-Bağdâdî tarafından zikredildiği görülmektedir.[770] Hatîb el-Bağdâdî cerhin müfesser olması konusuna girmeden önce tezkiye sebebinin müfesser olma meselesini zikretmektedir. Bu çerçevede Hatîb el-Bağdâdî bazı âlimlerin taᶜdîl sebebinin beyan edilmesinin gerekli olduğunu savunduklarını söylemekte ancak bu görüşe katılmamaktadır. Zira Hatîb el-Bağdâdî münekkidin tezkiye sebebini açıklamasının gerekli olmadığına dair diğer bir görüşü naklettikten sonra "Bize göre doğru olan budur." diyerek taᶜdil sebebinin beyan edilmesinin gerekmediğine dair görüşü kabul ettiğini göstermektedir.[771] Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'ye göre taᶜdil sebebinin beyanının gerekli olmadığı gibi, belli şartları sağlayan kişiler için cerh sebebinin de açıklanmasının zorunlu olmadı görülmektedir. Nitekim ona

[769] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 106.

[770] Halil İbrahim Turhan, "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 300-301.

[771] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 311.

göre adil, itikadı ve amellerinden razı olunan, cerh ve taʿdil sebeplerini ve fakihlerin bu konudaki ihtilaflarını bilen kişiler (münekkid) tarafından cerh yapılıyorsa sebebi beyan edilmese de kabul edilmelidir.[772]

Hatîb el-Bağdâdî cerh ve taʿdilin inceliklerini bilmeyen avamın cerhinin müfesser olmadıkça kabul edilmeyeceğini söyleyeyerek, cerhin müfesser olmamasının kabul edilmemesi noktasında mutlak bir engel olmadığını ifade etmektedir. Kabul edilmeyecek cerhin avamın cerhi olduğuna da Şâfiî'nin *el-Üm* adlı eserinde de nakledilen bir haberi delil getirmektedir. Söz konusu habere göre: Bir kişi, bir başkasını cerh eder. Kendisine cerh sebebi sorulunca "Çünkü o adam ayakta bevletmektedir." cevabını verir. Ayakta bevletmenin hadis rivayetine ne gibi engeli olduğu sorulunca cerh eden kişi "Adamın üzerine idrar sıçrayan elbiseyle namaz kılmasıdır." şeklinde bir izahta bulunur. Cerh edene "Adamın o şekilde namaz kıldığına şahit oldun mu?" diye sorulduğunda ise "Hayır" cevabını verir. Şâfiî bu haberi naklettikten sonra râvinin hadisinin reddini gerektirmeyen bazı cerhlerle karşılaşılabilmesinden dolayı, gizli (hafî) cerhlerin kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[773] Hatîb el-Bağdâdî de bu örnekten hareketle söz konusu tevil gibi uzak tevillerle yapılan cerhlerin kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte bir hadis otoritesinin yukarıda bahsedilen tevil gibi uzak tevillerde bulunmayacağı ve cerhini haklı gerekçelerle yapacağı için müfesser olmasa da cerhlerinin kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.[774]

Hatîb el-Bağdâdî Ebü't-Tayyib et-Taberî'ye (ö. 450/1058) nispet ederek naklettiği cerhin sebebi beyan edilmezse kabul edilmeyeceği görüşünü de ayrıntılı olarak işlemektedir. Bu bağlamda cerhin sebebinin beyan edilme zorunluluğunun gerekçesi ise bir münekkide göre cerh sebebi sayılan bir fiilin ya da davranışın başkasına göre cerh olmama ihtimalidir. Hatîb el-Bağdâdî bunlarla ilgili yeterli sayıda örnek vermektedir. Bu görüşün temel gayesinin râvi tenkidinde mümkün mertebe sübjektiflikten uzak durmak olduğu düşünülmektedir. Nitekim verilen örneklerde bu durum net bir şekilde görülmektedir.[775] Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebü't-Tayyib et-Taberî'den naklettiği "cerh müfesser olmalı" görüşü

[772] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 313.
[773] Şâfiî, *el-Üm*, 6: 205; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 337.
[774] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 337-338.
[775] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 343-350.

hakkında "Bize göre sahih olan budur." diyerek söz konusu görüşü benimsediğini göstermektedir.[776]

Bütün bunlar çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî'nin konuyla ilgili tezat görünen iki farklı görüşe de yer verdiği görülmektedir. Zira Hatîb el-Bağdâdî'nin uzman münekkidlerin müphem cerhlerinin kabul edilebileceğini söyledikten sonra cerhin mutlak surette müfesser olması gerektiğini hem de Şuᶜbe b. Haccâc ve Yahyâ b. Maᶜin gibi uzman münekkitlerden verdiği örneklerle ifade etmesi söz konusu çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu durum Hatîb el-Bağdâdî'nin hangi görüşü kabul ettiğine dair tereddütleri de beraberinde getirmektedir. Nitekim *Tavḍîhü'l-efkâr* muhakkiki M. Muhyiddîn Abdülhamîd ilgili yerde bu konuya temas etmektedir. Bu çerçevede o, Hatîb el-Bağdâdî'nin ilk bakışta cerhin müfesser olması gerektiği görüşünü kabul ettiği zannedilse de bütüncül bir okumayla uzman münekkitler tarafından yapılan müphem cerhin de kabul edilebileceği görüşüne yakın durduğunu ifade etmektedir.[777] Öte yandan tezinde Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis anlayışını ele alan Veli Aba ve ilgili makalesinde Halil İbrahim Turhan konuyu detaylı bir şekilde ele almakta ve son tahlilde Hatîb el-Bağdâdî'nin cerhin müfesser olması gerektiğine dair görüşü kabul ettiğini söylemektedirler.[778] Ayrıca Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi büyük âlimlerin de bu görüşte olduğunu ifade etmelerinden hareketle bize göre de Hatîb el-Bağdâdî'nin bu görüşü benimsediği fikri ağır basmaktadır.

İbnü's-Salâh incelendiğinde cerh sebebinin açıklanmasıyla ilgili görüş ve örnekler konusunda Hatîb el-Bağdâdî'den önemli ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Ancak İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin aksine konuyla ilgili net bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Zira o, insanların bir kısmının cerh sebebi olarak gördüğünü diğer bazılarının cerhi gerektiren bir sebep olarak

---

[776] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 338; Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî bazı örnekler üzerinden Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi âlimlerin sebebi beyan edilmeyen cerhlerin kabul edilmeyeceğine dair görüşe yöneldiklerine işaret etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 338-339; İlgili makalesinde Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği örnekleri tetkik eden Turhan, Hatîb el-Bağdâdî'yi verdiği örneklerde Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un müfesser olmayan cerhi reddettiklerine dair delil bulunmadığı, bilakis müfesser olmayan cerhi kabul edebileceklerine dair delillerin var olduğunu ifade ederek eleştirmektedir. Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 311-315.

[777] Emîr es-Sanᶜânî, *Tavḍîḥu'l-efkâr*, 2: 1341. dipnot.

[778] Veli Aba, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 314, 315; Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 321.

görmeyebileceğini dolayısıyla cerh sebebinin beyan edilmesinin gerektiğini ifade ederken aynı zamanda cerhin müfesser olmasıyla ilgili gerekçeyi de ortaya koymaktadır.[779]

İbnü's-Salâh cerh sebebinin beyanıyla ilgili diğer görüşleri zikretmeyerek cerhin kabul edilmesi için müfesser olması gerektiğine dair görüşün doğruluğunu ispat sadedinde Hatîb el-Bağdâdî'nin söylediklerine katılmaktadır. Bu bağlamda o, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi hadis otoritelerinin bu görüşü savunanlar arasında bulunduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca İbnü's-Salâh, söz konusu görüşün sadece hadis ehli arasında değil fukaha ve usulcüler arasında da genel kabul gören bir fikir olduğunu beyan ederek cerhin müfesser olması gerektiği görüşünün temellerini sağlamlaştırmaktadır.[780] Nitekim konuyla ilgili bir araştırma Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâᵓ (ö. 458/1066), Bâcî (ö. 474/1081), Cüveynî (ö. 478/1085), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî, Kelvezânî (ö. 510/1116), İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve İbnü'l-Kattân[781] gibi farklı mezheplere mensup âlimlerin cerh sebebinin müfesser olması gerektiği görüşünü savunduklarını ortaya koymaktadır.[782] Bütün bunlar mezkûr görüşü âlimlerin çoğunluğunun ve İbnü's-Salâh'ın savunmasındaki haklılığı ortaya koymaktadır.

İbnü's-Salâh bununla da kalmayıp cerh sebebinin müfesser olmadığında ne gibi sorunlar ortaya çıkabileceğini, diğer bir ifadeyle cerh müfesser olmadığında cerhi gerektirmeyecek nice meseleler yüzünden bazı râvilerin mecruh durumuna düşeceğini Hatîb el-Bağdâdî'den istifade ederek göstermektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin de zikrettiği bazı haberleri ele alan İbnü's-Salâh, Şuᶜbe b. Haccâc'ın tazᶜif ettiği biri için cerhinin sebebi sorulduğunda "O adamın aygırı koşturmak için dürttüğünü gördüm. Bu nedenle hadisini terkettim." şeklindeki açıklaması ve

---

[779] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 106.

[780] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 107; Mâzerî cerh müfesser olmalı görüşünün fakihler ve muhaddislerin çoğunluğunun kabul ettiği görüş olduğunu ifade etmektedir. Ebû Abdillah Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *Îḍâḥü'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl*, nşr. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 476.

[781] İbnü'l-Kattân'ın müfesser olmayan cerhi kabul etmemesinin gerekçesi dikkat çekici olduğu için nakletmekte fayda görüyoruz. Zira ona göre müfesser olmayan cerhin kabul edilmesinin başkasının görüşünü taklit anlamına geleceği için müfesser olmayan cerhi reddetmek gerekmektedir. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 2:464; İbnü'l-Kattân'ın cerh ve tᶜadil hakkındaki görüşleri için bkz. Hüseyin Akgün Akgün, *İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, 73-77.

[782] Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 319.

Hammâd b. Seleme'nin yanında Sâlih el-Mürrî'den (ö. 176/792) bahsedildiği vakit Hammâd'ın yere tükürmesi örneklerinden hareketle bazı hadis otoritelerinin dahi cerhi gerektirmeyen nice sebeplerden yola çıkarak cerhte bulunduklarını, dolayısıyla cerhin müfesser olmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.[783] Nitekim söz konusu örneklerde görüldüğü üzere atı koşturmak için dürtmenin ve yere tükürmenin, râvinin rivayetini terkettirecek nitelikte bir kusur olmadığı âşikârdır.

İbnü's-Salâh'ın cerhin müfesser olması gerektiğiyle ilgili görüş ve bu görüşün delillendirilmesinde kullanılan örnekleri Hatîb el-Bağdâdî'den özetle aldığı görülmektedir. Zira bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'de İbnü's-Salâh'ın zikrettiği örnekler ve daha fazlası bulunmaktadır.[784] İbnü's-Salâh'ın seleflerinden hadis usulü noktasında en çok istifade ettiği Hatîb el-Bağdâdî'den bu konuyla ilgili olarak da önemli ölçüde faydalandığını söylemek mümkündür. Zira yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh cerhin müfesser olması gerektiği görüşünün genel kabul gördüğü ve Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi âlimlerin de bu görüşte olduğuna dair ifadeleri Hatîb el-Bağdâdî'den aldığı görülmektedir.[785]

Hatîb el-Bağdâdî'nin cerh sebebinin beyan edilmesiyle ilgili görüşleri vermekle yetinerek cerh taʿdil eserlerinde çok sayıda bulunan müphem cerhlerin durumuyla ilgili doğrudan çözüm önerisi sunmadığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle söz konusu görüşün kabul edilmesiyle birlikte sebebi açıklanmayan cerhlerin atıl hale gelmesi gibi bir problemle karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin bu sorunu çözmek adına "Uzman münekkidlerin müphem cerhleri kabul edilir." şeklindeki görüşe yer verdiğini söylemek mümkündür. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Hatîb el-Bağdâdî'nin bu hususta iki farklı görüşe de yer vermesi onun adına çelişkili bir durum arzettiğini söylemek mümkündür.[786]

İbnü's-Salâh ise kendinden öncekilerden farklı olarak "cerh müfesser olmalı" kaidesinin beraberinde getireceği sorunlara temas etmekte ve bu soruna

---

[783] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 107-108.

[784] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 343-350; Nitekim Leknevî de Hatîb el-Bagdâdî'nin konuyla ilgili çokça örnek verdiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl* (Haleb: Mektebü'l-Matbûʿati'l-İslâmiyye, 1407/1987), 93.

[785] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 338-339; Hatîb el-Bagdâdî ve İbnü's-Salâh'ın Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un sebebi beyan edilmeyen cerhleri kabul etmediklerine dair görüşlerinin tetkik ve tenkidi için bkz. Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 316-318 .

[786] Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 325.

çözüm üretmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede İbnü's-Salâh şöyle bir itiraz gelebileceğini zikretmektedir:

> "İnsanlar cerh ve taʿdil konusunda hadis imamlarının tasnif ettiği kitaplara itimat etmektedirler. Hâlbuki bunların çok azında cerhin sebebi beyan edilmektedir. Genellikle "Filan zayıftır, filan bir şey değildir." veya "Bu hadis zayıftır, bu hadis sabit değildir." gibi lafızlarla yetinmektedirler. Dolayısıyla sebebin beyan edilmesini şart koşmak çoğu zaman cerhin işlevsiz kalmasına ve cerh kapısının kapanmasına neden olabilir." [787]

Ardından muhtemel itiraza "Bu kitaplara her ne kadar cerh hükmünün sübutu konusunda dayanmasak da buralarda adı geçen kişilerin hadisleri hakkında tevakkuf etmek konusunda itimad ederiz. Zira bu ifadeler bizde tevakkuf etmemizi gerektiren ciddi şüpheler oluşturmaktadır." şeklinde cevap vermektedir.[788]

İbnü's-Salâh, râvinin durumunun araştırılıp üzerindeki şüphe kalktığında râvi hakkında tevakkuf edilmeyeceğini, sika olduğuna dair hükmedileceğini söylemektedir. Nitekim Buhârî, Müslim ve diğerlerinin hakkında cerh olan bazı râvilerin rivayetleriyle ihticâc etmelerini de buna delil getirmektedir.[789] Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın cerh sebebinin açıklanmadığı durumlarda ortaya çıkabilecek sorunları çözmek adına "tevakkuf" fikrini geliştirerek hadis usulünün gelişimine katkı sunduğunu söylemek mümkündür.[790] Nitekim kendisinden sonraki âlimlerin bir kısmının tevakkuf görüşünü benimsemesi söz konusu katkıyla doğru orantılıdır.[791]

---

[787] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 108.

[788] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 108.

[789] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 109.

[790] Halil İbrahim Turhan, İbnü's-Salâh'tan yaklaşık iki asır önce tevakkuf görüşünün ortaya atıldığını ve İbnü's-Salâh'ın da buradan hareketle tevakküf fikrini benimsediğini ifade etmektedir. Ancak Turhan'ın da belirttiği üzere bu görüş o dönemde makes bulmamasına rağmen İbnü's-Salâh sonrasında dikkate alınmış ve birçok âlim tarafından kabul görmüştür. İbnü's-Salâh öncesinde zikredilen görüşün pek benimsenmemesine karşın İbnü's-Salâh sonrası ciddi kabul görmesi İbnü's-Salâh'ın hadis usulündeki etkisini gösteren deliller arasında yerini almaktadır. Öte yandan İbnü's-Salâh'tan yaklaşık iki asır önce konuya temas eden Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ ve Kelvezânî'den (ö. 510/1116) aldığını kabul etsek de bunun onlardan doğrudan bir nakil olduğuna dair elimizde herhangi bir delil bulunmamaktadır. Öte yandan İbnü's-Salâh sonrasında bu görüşün yaygınlaşmasından hareketle İbnü's-Salâh'ın tevakküf fikrinin nüvelerini onlardan almış olabileceğine dair bir yoruma kapı aralamaktadır. İbnü's-Salâh sonrası dönemde tevakkuf fikrinin önemsenmesi bu fikri geliştiren kişinin İbnü's-Salâh olduğuna dair bir yorumu mümkün kılmaktadır. Turhan, "Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir", 326-327.

[791] Nevevî, *İrşâd*, 110-111; İbn Cemâʿa, *el-Menhelü'r-revî*, 64; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 236; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniʿ*, 1: 249; Ayrıca günümüz hadis âlimlerinden Nurettin ʿItr Cüveynî, Gazzâlî ve onları takip eden ulemanın cerh ve taʿdilde uzman birinin mutlak cerhinin de kabul edilebileceğine dair görüşlerine yer verdikten sonra bu görüşe katılmadığını ve cerh sebebinin beyanı konusunda İbnü's-Salâh'ın zikrettiği "tevakkuf" görüşünü doğru bulduğunu söylemektedir. İbnü's-Salâh'ın görüşüne katılmasını ise cerh taʿdil alanında uzman bir çok

İbnü's-Salâh sonrasına bakıldığında Nevevî'nin tadilin sebebinin açıklanması gerekmediği, öte yandan cerhin kabul edilmesi için sebebinin açıklanması gerektiğini ifade ederek İbnü's-Salâh'ı aynen takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Nevevî'nin "Cerh tadil kitaplarında sebebi açıklanmayan cerh lafızları ise kişi lehinde ya da aleyhinde başka bir delil bulunana dek, hakkında hüküm verilmemesi (tevakkuf edilmesi) noktasında bir faydaya râcidir."[792] şeklindeki açıklamasından da anlaşılacağı üzere İbnü's-Salâh'ın tevakkuf fikrine katıldığını söylemek mümkündür.

Son dönem hadis âlimlerinden Leknevî ve Nureddin ᶜItr ise cerh ve taᶜdilde sebebin beyan edilip edilmemesi hususunda dört farklı görüş naklettikten sonra İbnü's-Salâh'ın bu görüşlerden sadece cerh ve taᶜdilin kabulü için "TaᶜdiI sebebinin açıklanmasına gerek olmamakla birlikte, cerh sebebi beyan edilmelidir." görüşünü zikrettiğini özellikle vurgulamaktadırlar.[793] Leknevî bununla ilgili sebep beyan etmezken, Nureddin ᶜItr İbnü's-Salâh ve diğer âlimlerin sadece bu görüşü zikretmekle yetinmelerini âlimlerin büyük çoğunluğunun bu görüşü benimsemelerine dayandırmaktadır.[794]

İbnü's-Salâh sonrasında onu takip edenlerin yanında kendisine itiraz ederek uzman münekkidlerin müphem cerhlerinin de kabul edileceğini söyleyenler bulunmaktadır. İbn Kesîr, Zerkeşî, Bulkînî ve Irâkī gibi âlimler bu konuda İbnü's-Salâh'ın görüşü yerine Hatîb el-Bağdâdî, Cüveynî ve Gazzâlî'den (ö. 505/1111) gelen "Uzman münekkidlerin müphem cerhleri kabul edilir." ilkesini benimsemektedirler.[795] Öte yandan İbnü's-Salâh'ın tevakkuf yöntemi ihtiyatı hedeflerken müphem cerhlerin durumuyla ilgili sadra şifa olamadığı, uzman münekkidlerin müphem cerhini kabul eden görüşün de ihtiyat konusunda eksik

---

kişinin sebebini beyan etmedikleri cerhlerin sebepleri sorulduğunda gerçek anlamda cerh olamayacak sebepler zikretmelerini delil göstermektedir. ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 98-99.

[792] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 49.

[793] Leknevî konuyla ilgili dört farklı görüşün şunlar olduğunu ifade etmektedir: 1- Cerhin kabul edilebilmesi için sebebinin açıklanması gerekir. Taᶜdilin sebebi açıklanmasa da kabul edilir. 2- Taᶜdilin kabul edilebilmesi için sebebinin açıklanması gerekir. Cerhin sebebi açıklanmasa da kabul edilir. 3- Hem cerhin hem de taᶜdilin kabul edilebilmesi için sebeplerinin açıklanması gerekir 4- Cerh ve taᶜdil kabul edilebilmesi için sebeplerinin açıklanması gerekmez. el-Leknevî, *er-Refᶜ*, 80-92; Benzer bir sıralama için bkz. ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*, 100-101.

[794] ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*, 108.

[795] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 286; Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 338; Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 292; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 124.

kaldığı gerekçesinden olacak İbn Hacer'in ikisini mezceden ara bir formül ürettiği görülmektedir. Süyûtî de söz konusu ara formülün güzel bir çıkış yolu olduğuna işaret ederek bu konuda İbn Hacer'e katıldığını göstermektedir.[796]

İbn Hacer'in ihtiyat ve müphem rivayetlerin durumuyla ilgili çözümü içerisinde barındıran tarifine göre, râvinin hakkında uzman münekkidin müphem cerhinden başka bir bilgi yok ise râvi meçhul râvi mesabesinde olacağı için hakkındaki –müphem de olsa- cerh kabul edilir. Zira hakkında bilgi bulunmayan meçhul râvinin rivayeti merdud sayılırken hakkında sadece müphem bir cerh bulunan râviyi mecruh kabul ederek rivayetini reddetmek gayet makuldür. Diğer taraftan İbn Hacer'e göre eğer râvi hakkında taᶜdil hükmü bulunmakla birlikte kendisine uzman bir münekkid tarafından müphem bir cerh yöneltildiğinde müphem cerhin kabul edilmeyip taᶜdil hükmünün baki kalacağını belirtmektedir. Zira ona göre adaleti bilinen bir râvinin mecruh sayılabilmesi için cerhin müfesser olması gerekmektedir.[797] Sehâvî ve Süyûtî de İbn Hacer'in söz konusu görüşünü benimsemektedirler.[798]

İbnü's-Salâh'ın kendi dönemi açısından değerlendirildiğinde ortaya koyduğu tevakkuf görüşünün hadis usulünün gelişimine katkısı açısından yadsınamaz bir görüş olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun ortaya koyduğu tevakkuf görüşü sayesinde o dönemde râvi hakkında cerh hükmü verme noktasında ihtiyatlı davranmanın önemli bir yöntemini ortaya koymaktadır. Nitekim Nureddin ᶜItr da bu konuyu geniş bir şekilde ele almakta ve İbnü's-Salâh'ın müfesser olmayan cerhi kabul etmediğine dair yanlış bir kanı bulunduğunu söylemektedir. Sebebi beyan edilmeyen cerh hususunda zikredilen bütün görüşleri tek tek inceledikten sonra İbnü's-Salâh'ın metodunun daha kapsayıcı ve ihtiyatlı olduğunu ifade etmektedir.[799] Nitekim İbnü's-Salâh'ın ortaya koyduğu tevakkuf metodu sayesinde

---

[796] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 356.

[797] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 294; Öte yandan İbn Hacer'in söz konusu görüşünü İbnü'l-Kattan'ın görüşlerinden hareketle geliştirdiğini söylemek mümkündür. Zira İbnü'l-Kattân "eğer râvî hakkında herhangi bir taᶜdil yoksa kendisi hakkında elimizde sadece müfesser olmayan cerh bilgisi varsa söz konusu cerhin kabul edilip ravinin cerhedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira hali meçhul olan ravilerin rivayetlerini kabul etmerek onların meçhullüğünü bir nevi cerh kabul ettiğimiz halde nasıl olur da hakkında –müfesser olmasa da- cerh vaki olduğunda söz konusu cerhi kabul etmeyiz." şeklinde görüşünü zikretmektedir. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 4:26-27.

[798] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 335; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 356.

[799] ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*, 108-115.

râvinin rivayeti askıya alındığı için amel olarak cerh yapılmış olsa da râvinin cerhine dair sadra şifa bilgi olmadığından dolayı, râvinin kesin olarak cerhedildiğine dair hüküm verilmeyerek olası bir yanlışın önüne geçilmektedir.[800]

İbnü's-Salâh'ın müphem cerhin geçersizliğini ifade ettiği gibi müphem şekilde yapılan taᶜdilin de geçerli olmadığını beyan etmesinden hareketle taᶜdil meselesinin de bu başlık altında zikredilmesi uygun görülmüştür. Ebû Bekir es-Sayrafî[801] (ö. 330/941) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin bu görüşte olmalarını beyan ederek onlara katıldığına işaret eden İbnü's-Salâh, râvinin müphem bırakılmasının bir münekkid tarafından sika kabul edilirken başkasının onu zayıf kabul etme ihtimalinin olduğunu vurgulamaktadır.[802] Dolayısıyla sika olduğu beyan edilse bile râvinin adının müphem bırakılmasının kalplerde şüphe oluşturacağından hareketle râvinin güvenilirliğiyle ilgili açık bir bilgi serdedilene kadar hakkında hüküm verilemeyeceğini ifade etmektedir. İbnü's-Salâh'ın müphem taᶜdile itirazı ve cerhin müfesser olması gerektiğine dair görüşü birarada değerlendirildiğinde cerh taᶜdil husunda tutarlı bir teori ortaya koymaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede İbnü's-Salâh, cerh müfesser olmadığında askıya alınarak râvi hakkında hüküm verebilmek için tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade ettiği gibi, benzer bir şekilde taᶜdilin geçerli olabilmesi için muayyen bir kişiye yapılmadığında tevakkuf edilerek kesin hüküm verilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu teoriyi kısaca "cerh müfesser, taᶜdil de muayyen olmalıdır." şeklinde formüle etmek mümkündür.

İbnü's-Salâh'a göre rivayeti nakleden râvi sika biri olmakla birlikte bütün rivayetlerini sikalardan aldığını da beyan etmişse, böyle bir râvinin müphem taᶜdili de geçerli olmaktadır. Diğer taraftan adil bir râvi ismini zikrederek bir kişiden rivayette bulunduğunda bazılarına göre bu taᶜdil sayılsa da râvinin zayıf kimselerden rivayet etme ihtimalinden dolayı adil kişinin rivayeti rivayet edilen için taᶜdil anlamına gelmeyebilir.[803] Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî sadece

---

[800] ᶜItr, *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-tᶜadîl*, 115.

[801] Sayrafî'nin usul görüşleri üzerinde yapılan bir çalışmada Sayrafî'nin söz konusu görüşü ele alınmaktadır. Bkz. Tevfîk ᶜAkûn, *el-Ârâu'l-Uṣûliyye li-Ebîbekr eṣ-Ṣayrafî cemᶜ ve dirâse ve taḥḳîḳ* (Yüksek Lisans Tezi, Câmiᶜâtü'l-Cezâir, 2001), 142.

[802] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 110; Hatîb el-Bagdâdî, hocasının ismi zikretmeyip onu bilinmeyen bir isimle isimlendiren veya ismini gizleyen râvîlerin çoğunluğunun hocasındaki zayıflık ve kötü hali gizlemek maksadıyla yaptığını söylemektedir. Bu nedenle râvîsi müphem bırakılmış rivayetler makbul değildir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 409.

[803] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 111.

sikalardan rivayet ettiğine dair beyanda bulunan kişilerin -hakkında bir taʿdil lafzı zikretmese de- rivayette bulundukları kişilerin bundan müstesna olduğunu söylemekte ve Abdurrahman b. Mehdî'nin bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.[804] İbnü's-Salâh ise Hatîb el-Bağdâdî'nin Abdurrahman b. Mehdî'den aktardığı görüşü naklettikten sonra bu şekildeki bir tezkiyeyi de kabul etmeyeceğini söylemektedir. Buradan hareketle hakkında cerh veya taʿdil beyanında bulunulmayan râvinin rivayetlerinin sıhhati hakkında hüküm verilemeyeceğini söylenebilir. İbnü's-Salâh'ın bu konudaki keskin tutumunun ise Şâfiî'yi takip etmesinden kaynaklandığını ifade mümkündür. Zira Şâfiî'nin tedlîsin reddi hususundaki açıklamalarında hiç kimsenin tedlîsten kurtulayamacağına hatta İbn Şihâb ez-Zührî gibi bir âlimin de zayıf kişilerden nakilde bulunabildiğine dair verdiği örnek[805] hadis nakli konusunda üst düzey bir hassasiyetin gerektiğini göstermektedir. Kanaatimize göre İbnü's-Salâh da böyle bir hassasiyet çerçevesinde hareket ettiğinden bu hususta müteşeddid davranmaktadır.

Şâfiî'nin özelde müphem genelde irsal ve inkıta konularında ortaya koyduğu ve İbnü's-Salâh gibi hadis usulcülerinin kendisini takip ettiği söz konusu teoriye rağmen pratikte bunun aksine davrandığına dair örnekler bulunmaktadır. Nitekim *er-Risâle*'nin muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir, Şâfiî'nin isnadını zikretmeksizin naklettiği bir rivayetin dipnotunda bu duruma temas etmiş ve Şâfiî'nin *İḫtilâfu'l-ḥadiṣ* adlı eserinde de benzer şekilde usulüne uygun olmayan rivayetler naklettiğinden bahsetmektedir. Hatta o, Şâfiî'nin isnadsız naklettiği rivayetin mevzû olduğu tespitini delilleriyle zikrettikten sonra Şâfiî gibi bir âlimin bu şekilde hataya düşmesini çok garip karşıladığını ifade etmektedir.[806] Öte yandan Mehmet Özşenel, senedde râvinin mübhem bırakılması konusunu işlerken Şâfiî'nin teori ortaya koyduğu prensiplere aykırı davranmasını o dönemin yaygın anlayış ve uygulamalarından tamamen kurtulamamasına bağlamaktadır.[807] Bununla birlikte söz konusu örnek incelendiğinde, onun da cerhin müfesser olması gerektiğine dair deliller arasında zikredilebileceğini düşündürmektedir.

---

[804] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 298.
[805] Şâfiî, *er-Risâle*, 469-470.
[806] Şâfiî, *er-Risâle*, 286-288.
[807] Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 105.

Sonuç olarak konuyla ilgili bütün tartışmalar gözönünde bulundurulduğuda hadis otoritelerinin cerhlerinin mukabilinde herhangi bir taᶜdil söz konusu değilse müfesser olmayan cerhleri makbuldür. Ancak İbnü's-Salâh'ın cerhin müfesser olması gerektiği görüşü ve hadis otoritelerinden gelen gayr-i müfesser cerhlerin râvinin güvenilirliği hakkında tevakkuf fikrini doğurduğuna dair görüşü kayda değerdir. Zira bu sayede râvilerin cerh taᶜdili hususunda daha temkinli hükümlerin verilebileceği ortadadır. Nitekim İbnü's-Salâh'ın söz konusu görüşlerinin Nevevî'den itibaren takip edildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bununla birlikte günümüzde de İbnü's-Salâh'ın etkisini gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda Selahattin Polat'ın müphem cerhin makbul sayılmamasını, yapılan cerhin isabetli olup olmadığına dair kesin bir kanaatin bulanamasına dayandırırken[808] İbnü's-Salâh'ın bu meselede tevakkuf fikrine yönelmesinin haklılığına da işaret etmektedir.

III. MEÇHUL RÂVİLER

Sözlükte "جهل" kökünden türeyen meçhul kelimesi bilinmeyen, tanınmayan gibi manalara gelmektedir.[809] Hadis ıstılahında ise münker; hadis ilmiyle meşgul olmayan, hadis öğretim ve öğrenimiyle tanınmayan, çok az hadis rivayet ettiğinden hadis ehli arasında maruf olmayan râviler için kullanılan bir kavramdır.[810]

İbnü's-Salâh'ın meçhul kavramıyla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi ve söz konusu ıstılah çerçevesinde İbnü's-Salâh'ın hadis usulüne katkısının tespit edilebilmesi için meçhul kavramının tarihî sürecini ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda meçhul kavramının ilk kullanımıyla ilgili kesin bir tarihten sözetmek pek mümkün görünmese de İbn Hacer, meçhul kavramını ilk kullanan kişinin Ebû Hanife (ö. 150/767) olduğunu ifade etmektedir.[811] Öte yandan ilk dönemlerde bazı râviler hakkında Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Şâfiî, Yahyâ b. Maîn,

---

[808] Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 50-54.

[809] İbn Manzûr, *Lisân,* 11: 129.

[810] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 289; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime,* 112-113; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 260; Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 56; Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, 125; Emin Aşıkkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Meçhul'", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (13 Mayıs 2014): 9.

[811] İbn Hacer, Ebû Hanife'nin bunu Ebû Ayyaş Zeyd b. Ayyaş hakkında kullandığını söylemekte ve bu konuda Hattâbî ve İbn Hazm'ın ona katıldığını belirtmektedir. İbn Hacer, *Tehẕîb,* 3: 424.

Ali b. el-Medînî gibi münekkidlerin meçhul kavramını kullandıkları görülmektedir.[812]

İlk dönemlerde meçhul ıstılahıyla ilgili bir tanım bulunmamakla birlikte "مجهول لا يعرف",[813] "مجهول تفرد عنه فلان",[814] "مجهول لا يدري من هو"[815] şeklindeki kullanımları bize ıstılahla ilgili fikir vermesi açısından önemlidir. Zira meçhullle ilgili söz konusu kullanımların anlamları incelendiğinde meçhul kavramının ıstılahî anlamına kaynaklık ettiklerini söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın referansları olan mütekaddim hadis usulü kitaplarına bakıldığında Râmhürmüzî de meçhul tanımıyla ilgili bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ise meçhul kavramıyla ilgili tanım yapmadığı ve meçhul kavramını özel bir başlık altında zikretmediği görülmektedir. Ancak o, "tedlîs" kavramını incelerken "Kim ve nerden oldukları bilinmeyen meçhullerden tedlîs yapanlar." şeklinde bir ifade kullanarak meçhul kavramına atıfta bulunmaktadır. Ayrıca bir hadisi tetkik ederken Ebû Abdillah b. Cessâs adlı bir râvi hakkında "meçhul" ifadesini kullanarak rivayetin zayıflığına vurgu yapmaktadır.[816] Bununla birlikte Süfyân es-Sevrî ve Şuᶜbe b. Haccâc'ın dahi meçhul râvilerden nakilde bulunduklarını zikrederek meçhul râviler hakkında temkinli olunması gerektiğini vurgulamaktadır.[817]

Bazı konularda İbnü's-Salâh'ın kendisinden istifade ettiği Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî ise meçhul râviler konusunda Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'in Bakıyye b. Velîd (ö. 197/812) hakkındaki tenkitlerini nakletmekle yetinmektedir. Zira onlar Bakıyye'den Mâlik b. Enes'in hadis naklettiğini dolayısıyla sika bir râvi olduğunu kabul etmekle birlikte nesepleri ve adaletleri konusunda hiçbir bilgisinin bulunmadığı meçhul râvilerden hadis rivayet ettiği için onu tenkit etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn, Bakıyye'nin hadis ilminde meşhur râvilerden

---

[812] Ayrıntılı bilgi ve Ahmed b. Hanbel'den Dârekutnî'ye kadar diğer münekkidlerin benzer kullanımları için bkz. Nurullah Kağıt, *Mechûl Râvî ve Rivâyetinin Hükmü* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 14, 26.

[813] Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Begavî, *Muᶜcemü'ṣ-ṣaḥâbe*, nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Mahmûd (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.), 2: 355; Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1: 171.

[814] Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 2: 254, 544, 570.

[815] Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1: 55; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 7: 416; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2: 392.

[816] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 105-106.

[817] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 211.

naklettiği rivayetlerini kabul etmektedirler. Ancak münker olma ihtimalinin yüksekliğinden dolayı meçhul râvilerden naklettiği rivayetleri reddetmektedirler.[818] Ebû Yaʿlâ el-Halîlî'nin meçhul râvilerle ilgili söz konusu naklinden onun da Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi düşündüğünü dolayısıyla meçhul râvilerden gelen rivayetlere karşı temkinli olmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Meçhul kavramının efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir tanımının İbnü's-Salâh'ın önemli kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî tarafından yapıldığı görülmektedir. Söz konusu tarife göre meçhul: "İlim (hadis ilmi) talebiyle tanınmayan ve âlimlerin de kendisini tanıtmadığı, hadisi sadece bir râvi cihetinden bilinen her kişidir."[819] Hatîb el-Bağdâdî tariften sonra, râvinin üzerinden cehalet vasfının kalkması için kendisinden en az iki meşhur râvinin rivayette bulunması gerektiğini belirtmektedir. Ancak ona göre, râvinin üzerinden cehalet sıfatının kalkması da kendisinden hadis rivayetinde bulunulması için yeterli değildir.[820] Zira hakkında herhangi bir münekkid tarafından yapılan tezkiye yoksa kendisinden rivayette bulunan râviler onun güvenilirliğini garanti etmemiş olabilirler. Zira yukarıda da belirtildiği üzere sika ve meşhur râvilerin bir kısmı bazen kendisinden rivayette bulundukları râvinin cerh gerektiren halini bilmediklerinden veya halini bildikleri halde gerekli gördükleri bir sebepten ötürü zayıf râvilerden rivayette bulunabilmektedirler. Dolayısıyla râvi hakkında tezkiye ve taʿdil ifadesi yoksa kendisinden sika ve meşhur râvilerin rivayette bulunmaları taʿdil sayılmaz.[821]

Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıda zikri geçen meçhul tanımının bugün bildiğimiz anlamda mechûlü'l-ayn kavramına tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan Hatîb el-Bağdâdî'nin, kendisinden iki ve daha fazla râvinin rivayette bulunduğu kişilerin üzerinden cehalet vasfının kalktığını kabul etmekle birlikte bu kişilerin rivayetlerini kabul etmemesi ise bugün mechûlü'l-hâl şeklinde tarif edilen bölüme tekabül etmektedir. Ancak kendisi doğrudan

[818] Ebû Yaʿlâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 1: 266.

[819] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 289; Meçhul tarifleri hakkında bkz. ʿItr, *Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye*, 663-667.

[820] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 290.

[821] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 291.

mechûlü'l-hâl şeklinde bir kavramdan bahsetmemekte bunun yerine söz konusu kısma tekabül eden mechûlü'l-adâle kavramını kullanmaktadır.[822]

İbnü's-Salâh'ın akranı İbnü'l-Kattân ise meçhul râvileri mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl diye ikiye ayırarak Hatîb el-Bağdâdî'nin işarette bulunmakla birlikte net bir şekilde ifade etmediği ikili taksimi ortaya koyduğu görülmektedir.[823] Bu çerçevede İbnü'l-Kattân, Hatîb el-Bağdâdî'nin "hadis ilmiyle tanınmayan, kendisinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu râvi" diye tarif ettiği kısma mechûlü'l-ayn adını vermektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Kattân, hakkında cerh veya taᶜdil bulunmadığı için tanınmamakla birlikte kendisinden birden fazla rivayette bulunulan râvilere mechûlü'l-hâl'in yanı sıra "mestûr" adını vermektedir.[824] İbn Dakīkulᶜîd, Zehebî, İbn Hacer ve Tâhir el-Cezâirî gibi müteahhir hadis usulcüleri de mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl şeklindeki ikili taksimi kullanarak Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Kattân'ı takip etmektedirler. Bununla birlikte çoğunluğun mechûl'ul-hâl ile mestûr kavramlarını aynı manada kullandıkları görülmektedir.[825]

İbnü's-Salâh ise seleflerinden farklı olarak meçhul râvileri üçlü bir kategoriye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili zikrettiklerinin burada aktarılmasında fayda görülmektedir:

> 1- Zahir ve batın adaleti mechûl olan râvi. Böyle bir râvinin rivâyeti cumhura (hadisçilerin çoğunluğuna) göre makbûl değildir.
>
> 2- Zahirde adil olduğu halde, batın adâleti bilinmeyen râvidir ki imamlarımızdan bazısı mestûru bu şekilde tanımlamıştır. Birinci şekildeki mechûl râvinin rivâyetini reddedenlerin bir kısmı bu mechûlün rivâyeti ile ihticâc etmiştir. Bazı Şâfiîler de bu görüştedir. Onlardan Süleym b. Eyyûb er-Râzî (ö. 447/1055) bunu kesin bir şekilde dile getirmiş ve şöyle demiştir: "Çünkü haber verme (hadis nakletme) işi râvi hakkında hüsn-i zan beslemeye bağlıdır. Ayrıca rivâyetler (büyük bir kısmı) râvilerinin bâtınî adâletinin bilinmesi imkânsız olan kimselerde bulunmaktadır. Dolayısıyla zâhir adâletle yetinilmesi gerekir. Bu açıdan rivâyet, şâhitlikten farklıdır. Zira şâhitlik hâkimlerin huzurunda yapıldığı için orada bâtınî adâletin bilinmemesi imkânsız değildir. Bu nedenle şâhitlikte hem zâhirî hem de bâtınî adâlet dikkate alınmıştır." Ben derim ki, birçok meşhûr hadis kitabındaki râviler hakkındaki uygulama da bu yöndedir. Söz konusu kitaplarda ismi geçen birçok râvi hayli zaman önce vefât ettiklerinden batın adâletlerini tahkik etmek imkânsız hale gelmiştir.

---

[822] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 444.

[823] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 236.

[824] İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 90, 4: 13; Meçhul ıstılahı hakkında tarihi süreç ve İbnü'l-Kattân'ın tanımları hakkında bilgi için ayrıca bkz. Kâsım Muhammed Ganâm - Ahmed Abdullah Ahmed, "el-Mechûl ᶜinde'l-İmâm Ali b. el-Medînî", *el-Menâre* 10/1 (2004 1425): 358-360.

[825] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḫtirâḥ*, 424; Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 79; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 375-376; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 210-211; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar*, 1: 496.

3- Mechûlü'l-ayn olan râvidir. Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivâyetini kabul etmeyenlerin bir kısmı adâleti mechûl olan râvinin rivâyetini kabul etmiştir. İki âdil râvinin rivâyette bulunup tayin ettiği kişiden bu şekildeki cehâlet kalkmış olur.[826]

Yukarıda görüldüğü üzere İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Kattân'ın da benimsediği ve hadis ehlinin çoğunluğunun itimad ettiği mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl şeklinde ikili taksim yerine mechûl râviler hususunda üçlü bir taksime gitmektedir. İbnü's-Salâh'ın üçlü taksimini Nevevî,[827] İbn Cemâa[828] Tîbî,[829] İbn Kesîr,[830] Zerkeşî,[831] Ebnâsi,[832] Irâkī,[833] Sehâvî[834] ve Süyûtî[835] gibi âlimler tarafından benimsendiği görülmektedir. Kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın böyle bir ayrıma gitmesi – üçlü taksimin müteahhir dönemde karşılaşılan mechûl râvilerle ilgili pratik bir anlamının bulunmadığına işaret etmesine rağmen-[836] mütekaddim dönemdeki mechûl râvi tipolojisini anlamada mühim bir boşluğu doldurduğuna dikkat çekmek içindir. Zira zahir ve batın adaletiyle ilgili bilgi olmadığı için mechûl kabul edilen bir râviyle sadece batın adaleti bilinmeyen râvi arasında ciddi fark bulunmaktadır. Nitekim ilkinde râviyle ilgili müsbet ya da menfî bilgi bulunmamaktadır. Ancak sadece batın adaleti bilinmeyen râvi hakkında müspet bir bilgi bulunmaktadır. O bilgi de Zerkeşî'nin ifade ettiği üzere râvinin fâsık olmayışının beyan edilmesidir. Ancak hadis râvilerinin vefat etmiş olmaları

---

826 İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 111-112.

827 Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 49.

828 İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 66.

829 Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 106, 107.

830 İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 293-293.

831 Öte yandan Zerkeşî'nin İbnü's-Salâh'ın görüşünü açıkça savunduğu görülmektedir. Zira Taceddin et-Tebrizî'nin İbnü's-Salâh'a yönelttiği zahir adalet batın adalet ayrımının gereksiz olduğuna dair eleştrisine cevap vermektedir. Bu çerçevede o, zahir adaletten kastın kişinin fıskının bilinmemesi, batın adaletin ise münekkit âlimlerin râvileri tezkiyeleri anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 378.

832 Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 246.

833 Irâkī, *et-Taḳyîd*, 126-127.

834 Sehâvî İbnü's-Salâh'ı genel olarak takip etmekle birlikte onun zikretmediği bir noktaya temas etmektedir. Nitekim ona göre meçhul raviden çok kişinin nakilde bulunması nakilde bulunanların durumuna göre meçhul ravi hakkında bir hükme varabilmemizi sağlamaktadır. Bu çerçevede eğer meçhul raviden nakilde bulunanlar sika ravilerse bu meçhul ravinin rivayetini kabul noktasında hüsnü zanna vesile olmaktadır. Diğer taraftan meçhul raviden zayıf raviler nakilde bulunuyorlarsa bu da söz konusu meçhul ravinin metruk olma ihtimalini artırmaktadır. Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 351-353.

835 Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 367-369.

836 İbnü's-Salâh bu ayrıntıya şu sözleriyle işaret etmektedir. "Ben derim ki, birçok meşhûr hadis kitabındaki râvîler hakkındaki uygulama da bu yöndedir. Söz konusu kitaplarda ismi geçen birçok râvî hayli zaman önce vefât ettiklerinden batın adâletlerini tahkik etmek imkânsız hale gelmiştir." İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 112.

dolayısıyla müteahhir dönemde, hadis rivayet sistematiğinin kurulduğu ilk dönemlerdeki gibi bizzat gözlem yaparak râviler hakkında batın (araştırma ve tetkik neticesinde ulaşılan müdellel) bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.[837] Bu nedenle artık râviler hakkında kitaplarda zikredilen bilgilerle yetinilmek durumundadır. İbnü's-Salâh da râvilerin batın adaleti hakkında bilgiye ulaşmanın pek mümkün olmadığı için meşhur hadis kitaplarının çoğunda zahir adaletle yetinildiğini ifade ederek söz konusu duruma işaret etmektedir.[838] Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın mütekaddim ve müteahhir dönemleri gözönünde bulundurarak yaptığı yorum, kanaatimize göre onun zamana göre hükümlerin değişebileceği ilkesini hadis usulünde işlediğini göstermektedir. İbnü's-Salâh'ın bu ve benzeri yorumlarının hadis usulünün gelişimine katkısını gösteren delillerden biri olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın meçhul râvilerden bahsederken temas ettiği zahir ve batın adalet kavramlarının hadis usulü eserlerinde zikredilmediği, bu anlamda adaletle ilgili hadisçiler nezdinde ikili bir kategorilendirmenin bulunmadığı görülmektedir. Bu bağlamda kısa bir araştırma yapıldığında böyle bir kategorizasyonun fıkıh usulcüleri tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Özellikle Hanefî usulcülerin zahir ve batın adalet kategorilendirmesi, ilk dönemlerde yaygın bir şekilde kullanılan mürsel ve müphem rivayetlerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerine de yansımaktadır.[839]

Hatîb el-Bağdâdî Hanefîlere bu konuda itiraz etmektedir. Zira ona göre, Hanefîlerin zahir adaletin delili olarak zikrettikleri Hz. Peygamber'in (sa) ramazan hilalini gören aᶜrâbînin sadece İslâm'ını izhar etmesini kabul ettiğiyle ilgili hadis yeterli bir delil değildir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber (sa) onunla ilgili vahiy almış olabilir ya da Resûlullah'ın (sa) aᶜrâbînin sözünü kabul etmesini gerektiren bilmediğimiz başka bir karine de söz konusu olabilir. Yine Hatîb el-Bağdâdî Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays'ın (ö. 54/674 [?]) naklettiği hadisi kabul etmediğini delil göstererek zahir adaletle yetinilseydi Fâtıma'nın rivayetinin kabul edileceğini ifade

[837] Benzer bir yorum için bkz. Emin Aşıkkutlu, "Mestûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

[838] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 112.

[839] Nitekim Hanefî usulcülerden Cessâs haberi vahidlerde ravilerin doğru veya yalan söyleme ihtimalleri bulunmakla birlikte, ravilerden zahiri adalet sahibi olanların ahkâm haberlerinin kabul edileceğini ifade ederek söz konusu teoriye işaret etmektedir el-Cessâs, *el-Fuṣûl*, 3: 37.

ederek Hanefîlere itiraz etmektedir. Ancak kanaatimize göre Hatîb el-Bağdâdî bu konuda hata ettiğini söylemek mümkündür. Zira Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays'tan gelen rivayeti kabul etmemesinde râvinin adaletine dair bir itirazdan bahsedilmemektedir. Bilakis Fâtıma'nın naklettiği rivayetin Kur'an ve Sünnet'e muhalefetinden dolayı reddedildiği herkesçe bilinen bir mevzudur. Hatîb el-Bağdâdî söz konusu rivayeti eserinde nakletmekte ve Hz. Ömer'in itirazını Fâtıma bint Kays'ın batın adaletinin bilinmemesine bağlamaktadır.[840] Ancak Hz. Ömer "Allah'ın kitabını ve Nebîmizin (sa) sünnetini (hadisi) ezberledi mi, ezberlediğini unuttu mu bilemediğimiz bir kadından dolayı terkedemeyiz"[841] diyerek aslında râvinin adaletine değil zabtına emin olamadığını vurgulamaktadır. Zaten "sahâbenin tümünün adil olması" kaidesi çerçevesinde olaya bakıldığında Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays hakkında adalet eleştirisi yapmayacağı da âşikârdır. Dolayısıyla Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu itirazının yanlış olduğunu söylemek mümkündür.

Meçhul râviler konusunda Serahsî incelendiğinde ise onun, Şâfiî'nin meçhul râviler hakkındaki görüşünü belirttikten sonra ilk üç asırdaki meçhul râviler konusunda Hanefîlerin farklı bir hükme vardıklarını beyan ettiği gözlemlenmektedir. Nitekim Hanefîlere göre ilk üç asırdaki meçhul râviler adil kabul edilmektedirler. Serahsî buna delil olarak Hz. Peygamber'in (sa) "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir."[842] hadisini esas alıp ilk üç asrın bizzat Şârî tarafından taᶜdil edildiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Şârî tarafından taᶜdil edilen bu nesillerden herhangi birisinde yaşamış olan kimselerin -hakkında cerh vâki olmamışsa- meçhul kabul edilip rivayetinin reddedilemeyeceğini söylemektedir.[843]

Batın adaleti meçhul olan râvinin durumuna gelindiğinde, böyle râvilerin rivayeti hakkında bazı âlimlerin makbul hükmü verdikleri görülmektedir. Zira onlara göre zahiren adil olduğuna hükmedilen kişinin adaletini zedeleyecek gizli

---

[840] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 275-276.

[841] *Müslim*, "Talak", 46.

[842] *Tirmizî*, "Fiten", 45.

[843] وَقُلْنَا نَحن الْمَجْهُول من الْقُرُون الثَّلَاثَة عدل بتعديل صَاحب الشَّرْع إِيَّاه مَا لم يتَبَيَّن مِنْهُ مَا يزِيل عَدَالَته فَيكون خَبره حجَّة على الْوَجْه الَّذِي قَررنَا Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî, *Uṣûlü's-Seraḫsî*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâᵓi'l-Meᶜârifi'l-Nuᶜmâniyye, 1372/1952), 1: 352.

bir durumdan haberdar olmak pek mümkün olmadığından zahir adaletle yetinilmelidir. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere İbnü's-Salâh'ın Süleym b. Eyyûb er-Râzî'den naklettiğine göre kişinin zahirde adaleti biliniyorsa batını hakkında hüsnüzan ile hüküm verilmesi ve rivayetinin kabul edilmesi gerekir. Zira hocasından hadis nakleden râvinin hocasının batın adaletini bilmesi kendisi için pek mümkün olmayabilir. Öte yandan şahidin batın adaletini araştırtıp öğrenebilme yetkisi olduğu için hâkimin durumu bundan farklıdır. Bu nedenle rivayetin aksine şahitlikte hem zahir hem batın adalet dikkate alınmalıdır.[844]

İbnü's-Salâh'ın "zahir ve batın adaleti meçhul" şeklinde zikrettiği kavramları fıkıh usulü kaynaklarından etkilenerek oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira hadis usulü eserleri içerisinde *Muḳaddime*'ye kadar zahir ve batın adalet, meçhul gibi kavramlardan bahseden bir esere rastlanılmamıştır. Söz konusu kavramların Şâfiî ve Hanefî fıkıh usulü kitaplarında izlerine rastlamak mümkündür. Nitekim Hanefîlerden Serahsî ve Şâfiîlerden ise Begavî'nin zahir ve batın adalet kavramlarını eserlerinde zikrettikleri görülmektedir.[845] Serahsî ile Begavî arasındaki zaman farkını hesaba katarsak Begavî'nin Serahsî'den etkilenmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Dolayısıyla zahir ve batın adalet kavramlarını ilk kullananların Hanefîler olduğunu ve Şâfiîlerin onlardan etkilenerek usullerine böyle bir kavramı yerleştirdiklerini söylemek de mümkündür. İbnü's-Salâh'ın ise fıkıh usulü eserlerinde kullanılan söz konusu kavramları hadis usulünde işleyerek söz konusu kavramları hadis usulüne kazandırdığı görülmektedir.

Meçhulle ilgili yapılan bir çalışmada İbnü's-Salâh'ın bu konuda Serahsî'den etkilendiğinden bahsedilmektedir.[846] Halbukî bu konuda Irâkī İbnü's-Salâh'ın mestûr kavramından bahsederken kullandığı "imamlarımızdan bazıları" ifadesinde kastedilen kişinin Ferrâ el-Begavî olduğunu söylemektedir.[847] Dolayısıyla hem Irâkī'den nakledilen bu ifadeden hem de kendi mezhebinden olması itibariyle İbnü's-Salâh'ın Şâfiî mezhebine mensup Begavî'den etkilenmesi daha makul

---

[844] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 111-112.

[845] es-Serahsî, *Uṣûl*, 1: 351; Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehẕîb fî fıḳhi'l-İmâm eş-Şâfiʿî*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 1418/1997), 5: 263.

[846] Kâsım Muhammed Ganâm - Ahmed Abdullah Ahmed, "el-Mechûl", 361.

[847] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 127; Mukaddime'nin muhakkiki Nureddin ʿItr da Irâkî'ye katılarak söz konusu kişinin el-Begavî olduğunu ifade etmektedir. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 112, 1.dipnot.

görünmektedir. Söz konusu çalışmayı hazırlayan Kâsım Muhammed Ganâm'ın İbnü's-Salâh'ın Serahsî'den etkilendiğine dair görüşünün mevcut bilgiler dikkate alınmadan verilmiş bir hüküm olduğu açıktır.

İbnü's-Salâh'a göre meçhulün üçüncü kısmı mechûlü'l-ayn diye isimlendirilen kısımdır. Onun mechûlü'l-ayn tanımını Hatîb el-Bağdâdî'yi kaynak göstererek naklettiği görülmektedir. Söz konusu tanıma göre mechûlü'l-ayn "Âlimlerin kendisini tanımadığı, hadisi sadece bir râvi cihetinden tanınan kişidir."[848] İbnü's-Salâh tanım noktasında Hatîb el-Bağdâdî'yi takip etmesine rağmen mechûlü'l-ayn râvi üzerinden cehaletin nasıl kalkacağı hususunda Hatîb el-Bağdâdî'den farklı düşünmektedir. Zira Hatîb el-Bağdâdî "İki adil kişinin kendisinden rivayette bulunup (râviyi tanıtacak şekilde) tayin ettiği kişiden bu cehalet kalkar." diyerek râvinin üzerinden cehalet vasfının kalkması için en az iki adil râvinin kendisinden rivayette bulunmasını şart koşmaktadır.[849] İbnü's-Salâh ise Hatîb el-Bağdâdî'nin ilimde meşhur olan kimselerin en az iki ya da daha fazlasının râvinin üzerindeki cehalet şüphesini kaldıracağına dair ifadesini[850] naklettikten sonra Buhârî ve Müslim'in tek kişiden aldıkları rivayetleri zikrederek Hatîb el-Bağdâdî'ye bu konuda katılmadığını göstermektedir.[851]

Nitekim İbnü's-Salâh eserinin kırk yedinci babında, Buhârî ve Müslim'in kendilerinden nakilde bulunduğu bazı râvileri örnek gösterdikten sonra "Bu örnekler, Buhârî ve Müslim'in kendisinden tek bir kişinin rivayette bulunduğu kişinin reddedilen meçhul kapsamından çıkacağını kabul ettiklerine delildir." şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Diğer taraftan İbnü's-Salâh, İbn Abdilberr'in, hadis ilmi açısından meçhul sayılan bir râvinin başka bir ilimle meşhur olması halinde meçhul sayılmayacağını zikrettiğini, ayrıca onun, sıhhat sıralamasında en üste yerleştirdiği Buhârî ve Müslim'de konuyla ilgili birçok örnek olduğunu belirtmektedir.[852] Bütün bunlardan hareketle İbnü's-Salâh'ın meçhul râvinin cehalet vasfının üzerinden kalkması için sayı şartı aramadığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede kendisinden sadece tek kişinin rivayette bulunduğu

[848] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 289; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 112-113.
[849] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 290.
[850] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 290.
[851] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 113.
[852] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 321.

meçhul râvilerin üzerinden bazı durumlarda cehalet vasfının kalkabileceği görüşünü benimsediğini göstermektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn'den gelen bir haber İbnü's-Salâh'ın görüşünün dayanaklarını göstermesi açısından önemlidir. Diğer bir ifadeyle bu görüşte İbnü's-Salâh, Yahyâ b. Maîn ve onun gibi düşünen münekkidleri takip etmektedir. Zira Yahyâ b. Maîn'e "Râviden kaç kişi rivâyette bulunursa mârûf olur?" diye sorulduğunda onun "Râviden İbn Sîrîn ve Şâ^{c}bî gibi ehl-i ilimden birileri rivâyette bulunursa o artık mechûl râvi değildir." şeklinde cevap vermektedir.[853] Dolayısıyla bu görüşe göre râvinin üzerinden cehalet vasfının kalkması için gerekli olan kıstasın kemiyet değil keyfiyet olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili Hatîb el-Bağdâdî'ye itiraz ederken verdiği örnekler içerisinde adı geçen râviler hakkında başta Nevevî, İbn Cemâa ve İbn Kesîr gibi bazı âlimlerin İbnü's-Salâh'a karşı çıktığı görülmektedir.[854] Zira İbnü's-Salâh'ın verdiği örneklerde kendilerinden tek bir râvinin nakilde bulunmasından ötürü meçhul olarak adı geçen Mirdâs el-Eslemî ve Rebî^{c}a b. K^{c}ab el-Eslemî'nin sahâbî oldukları zikredilmektedir. Dolayısıyla sahâbenin bütünü adil olduğundan onlar hakkında rivayetin reddi gibi bir durumu gerektirecek meçhullük söz konusu değildir. İbnü's-Salâh'ın meçhul râviye örnek gösterdiği Mirdâs el-Eslemî hakkında her ne kadar Irâkī sohbeti sabit olanların adil olacağı, ancak kendisinden bir rivayette bulunulan kişinin sohbetinin sabitliği konusu tartışmalı olabileceğini söyleyerek İbnü's-Salâh'ı desteklemektedir.[855] Dolayısıyla İbnü's-Salâh Irâkī'nin de ifade ettiği gibi söz konusu râvilerin sahâbî olduklarıyla ilgili bilgi kesin olmadığı için böyle bir örnek verdiğini söylemek mümkündür. Ancak Ahmed b. Hanbel'in "Hadîsu Mirdâs el-Eslemî radıyallahu anh" şeklinde bab açarak onun sahâbî olduğunu vurguladığı bilinen bir mevzudur.[856] Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın meçhul olduğunu belirttiği Rebî^{c}a b. K^{c}ab el-Eslemî hakkındaki itirazlar

---

[853] İbn Receb, *Şerhu ^{c}İleli't-Tirmizî*, 1: 377.

[854] Ayrıca Nevevî İbnü's-Salah'ın itirazını garip karşıladığını ifade etmektedir. Zira Nevevî'nin beyanına göre söz konusu şahıslardan Mirdâs Rıdvan beyatında hazır bulunan, Rebî^{c}a ise suffe ehlinden olan sahabilerdir. Nevevî, *İrşâd*, 113; İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 66; İbn Kesîr İbnü's-Salâh'ın yorumunu güzel bulmakla birlikte verdiği örneğin yanlış olduğunu zira söz konusu kişilerin sahabi olmaları itibariyle mechûllüğün onlara zarar vermediğini ifade etmektedir. İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 298.

[855] Irâkī, *et-Takyîd*, 129.

[856] İbn Hanbel, *Müsned*, 29: 264-265.

da önemlidir. Zira Rebîᶜa b. Kᶜab el-Eslemî'den Ebû Seleme b. Abdirrahman dışında Ebû İmrân el-Cevnî'nin (ö. 128/746) rivayette bulunduğu görülmektedir.[857] Bu durum onun kendisinden yalnız bir râvinin rivayette bulunduğu iddiasını çürütmektedir. Ayrıca onun Suffe ehlinden olduğuna dair bazı açıklamaların varlığı da bir arada değerlendirildiğinde,[858] Rebîᶜa b. Kᶜab el-Eslemî'nin meçhul bir râvi olduğu konusunda İbnü's-Salâh'ın hata etmiş olabileceğini, dolayısıyla onun hadisleriyle ihticâc edilen meçhul râviler bağlamında verdiği söz konusu örneklerin doğru olmadığı ifade edilebilir.

Tîbî ise eserinde İbnü's-Salâh'ın örneğine itiraz eden Nevevî ve İbn Cemâa'nın sözlerini tartışmaktadır. İbnü's-Salâh'a yapılan itirazın söz konusu râvilerin sahâbî olması hasebiyle doğru olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşüne de itiraz etmektedir. Zira ona göre nasıl ki tek kişinin tadili kabul oluyor ve buna itiraz edilmiyorsa, tek kişinin beyanıyla râvinin üzerinden mechûllüğün kalkması gerekmektedir.[859] Bu görüşün aksine Kādî İyâz Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşünün de bir adım ötesine geçerek râvinin nesebi bilinmiyorsa iki veya daha fazla adil râvinin kendisinden rivayette bulunmalarının cehalet vasfını üzerinden kaldırması açısından etkisinin bulunmadığını ifade etmektedir.[860] Nitekim Zerkeşî de görüşleri sıraladıktan sonra sahih olan görüşün bu olduğunu ifade etmektedir.[861]

İbn Cemâa ve Zerkeşî'nin mechûl râvilerin sıralamasıyla ilgili İbnü's-Salâh'ın zikrettiği üçlü taksimi esas aldıkları görülmektedir.[862] Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın mechûl râviler bağlamında ele aldığı zahir ve batın adalet konusuna yapılan eleştirilere de cevap vermektedir. Nitekim Tâceddin et-Tebrîzî'nin İbnü's-Salâh'a yönelttiği zahir ve batın adalet ayrımının gereksiz olduğuna dair eleştirisine o, zahir adaletten kastın kişinin fıskının bilinmemesi, batın adaletin ise münekkit

---

[857] Süleyman b. Dâvûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd eṭ-Ṭayâlisî*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hecer, 1420/1999), 2: 493; İbn Hanbel, *Müsned*, 27: 109; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 2: 188.

[858] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, 3: 597.

[859] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 108.

[860] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kādî İyâz, *İkmâlü'l-Muᶜlim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahyâ İsmaîl (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 1: 109.

[861] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 369.

[862] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 66; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 378.

âlimlerin râvileri tezkiyeleri anlamında kullanıldığını belirtmektedir.[863] Dolayısıyla Zerkeşî İbnü's-Salâh'ın terim olarak zikrettiği halde izahını yapmadığı zahir ve batın adalet kavramlarını açıklığa kavuşturarak onu desteklemektedir. Diğer taraftan Zerkeşî'nin mestûr râvilerden bize nakledilen rivayetlerin "hasen" olduğuna dair farklı bir fikir ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak söz konusu görüşün ilim adamları tarafından pek itibar görmediğini söylemek mümkündür.[864]

Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'e nispet ettiği tek râvinin rivayetiyle meçhullüğün kalkacağına dair görüşüne itiraz etmektedir. Zira ona göre Buhârî ve Müslim ihtiyatlı hadis otoriteleri olmaları hasebiyle ya başka bir cihetten meşhur oldukları için ya da farklı bir destekleyici karineyle böyle râvilerden rivayette bulunmayı sakıncalı görmemişlerdir. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'le ilgili İbnü's-Salâh'ın söz konusu yorumu Zerkeşî'ye göre Buhârî ve Müslim'in görüşlerine aykırıdır.[865]

İbnü's-Salâh'ın haleflerinden İbnü'l-Mülakkın ise biraz daha detaya inerek ancak iki adil râvinin "ehbaranî" gibi cezm sigasıyla nakilde bulunduğu râviden cehalet vasfının kalkacağını söylemektedir. Bu bağlamda iki adil râviden biri cezm değil de temrîz sigasıyla nakilde bulunursa kendisinden rivayette bulunulan râvinin üzerinden cehaletin kalkmayacağını belirtmektedir.[866] Söz konusu açıklamalarından anlaşıldığı üzere İbnü'l-Mülakkın cehalet vasfının râvi üzerinden kalkması için gereken şartlar hususunda Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşüne katılarak, onu geliştirmeye yönelik bir çaba ortaya koymaktadır.

İbn Hacer ise meçhul râvileri İbnü'l-Kattân'ı takip ederek mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu bağlamda ismi belli olmakla birlikte kendisinden tek kişinin rivayette bulunduğu râvi mechûlü'l-ayn olmaktadır.[867] İbn Hacer rivayetlerinin reddedilmeleri bakımından hükümlerini aynı kabul etmekle birlikte ismi belirtilmemiş râviler hakkında mübhem kavramını kullanmaktadır.[868] Mechûlü'l-hâl veya mestûr ise ona göre "kendisinden iki ve daha fazla râvi

[863] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 378.
[864] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 379.
[865] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 395.
[866] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni*ᶜ, 1: 264-265.
[867] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 210.
[868] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 209.

rivayette bulunduğu halde tevsik olunmamış râviler" için kullanılan bir ıstılahtır.[869] Cumhur ulemanın mechûlü'l-ayn'da olduğu gibi mechûlü'l-hâl hakkındaki hükmünün de rivayetinin reddi şeklinde olduğunu belirttikten sonra buna katılmadığını yaptığı tahkikle göstermektedir. Nitekim ona göre mechûlü'l-hâl – diğer adıyla mestûr- hakkında mutlak anlamda kabul veya red hükmü verilemez. Böyle râviler konusunda aynen İbnü's-Salâh'ın "cerhin müfesser olması" meselesinde ortaya koyduğu tevakkuf görüşünde zikredildiği gibi haklarında hüküm verilecek bilgiler bulununcaya kadar bunlar hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemektedir.[870]

İbn Hacer meçhul konusunda tespit edilebildiği kadarıyla seleflerinin üzerinde durmadığı bir konuya; râvinin meçhul olmasının sebeplerini izah etmeye eğilmektedir. Bu çerçevede İbn Hacer râvinin meçhul olması hususunda en önemli sebepler arasında râvi isim ve künyelerinin çokluğu dolayısıyla, karışan isim ve künyeler olduğunu zikretmektedir. Zira söz konusu karışıklık râvileri tanınamaz (meçhul) hale getirebilmektedir.[871] Buradan hareketle tedlîs ve benzeri sebeplerle hocalarını meçhul hale getiren râvilerin, meçhul râvi literatürünün kemiyetinin artmasına sebep olduklarını söylemek mümkündür.[872]

Ahmed Naim ise meçhul râviler hususunda Hanefî ve diğerlerinin arasında bulunan görüş farklılığı hakkında değişik bir teori ortaya koymaktadır. Bu çerçevede o, Hanefîlerin meçhul râvilerin rivayetlerinin kabul edilebileceğine dair rahat tutumlarını, Ebû Hanife'nin yaşadığı zaman diliminin Hz. Peygamber'e (sa) yakın olması sayesinde sahip olduğu güven ortamına yormaktadır. Ancak sonraki dönemlerde artan fitne dolayısıyla meçhul râviler hakkında hüsnüzandan ziyade

---

[869] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 211.

[870] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 211; İbn Hacer meçhul râvîlerle ilgili tevakkuf fikrini dolaylı yoldan İbnü's-Salâh'tan aldığını ima etmektedir. Ancak Zerkeşî'nin, Ebû Hâtim ve Tirmizî gibi muhakkik ulemanın bu konuda tevakkuf ettiğini söylemesi, İbn Hacer'in onları takip ettiğini gösteren bir delil niteliği taşımaktadır. Zira Zerkeşî'nin naklettiğine göre Ebû Hâtim ve Tirmizî için adalet ve zabtıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan râvîden rivayette bulunanların sayısı önemli değildir. Söz konusu râvînin rivayetinin kabul veya reddi için, hakkında müspet veya menfî değerlendirmelerin bulunması gerekmektedir. Böyle bir değerlendirme bulunana kadar mezkûr râvînin rivayeti hususunda tevakkuf edilir. Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 377-378.

[871] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 207.

[872] Emin Aşıkkutlu "Bir râvi ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi gibi özelliklerinden biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçla onun tanınmadığı bir özelliğiyle adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması veya kısaltma için adının hiç belirtilmemesi (ibhâm) ya da bir tek râvisinin bulunması halinde meçhul olur." diyerek bu duruma işaret etmektedir. Aşıkkutlu, "Meçhul", 28: 286-288.

temkinli davranılma gereği ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Ahmed Naim, Hanefîlerin meçhul râvilerin rivayetlerine dayanak olarak zikrettikleri nasların başında gelen Hz. Peygamber'in (sa) "En hayırlı ümmet benim neslim, sonra onu takip edenler, sonra onu takip edenlerdir." hadisini Hanefîlerin o dönem için dayanak kabul etmelerinde bir mahsur olmadığını söylemektedir. Ancak sonraki dönemlerde güven ortamı kalmadığından bu râviler hakkında tevsik ve tezkiye bulunmaksızın rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiğine kani olmaktadır.[873] Bu konuda Ahmed Naim'e katılmadığımızı belirtmek isteriz. Zira Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde Kûfe bölgesi hakkında söylenilenler Ahmed Naim'in teziyle uyuşmamaktadır.[874]

Sonuç olarak mechûl râviler hadis usulcülerinin ağırlıklı kanaatine göre mechûlü'l-ayn ve mechûlü'l-hâl veya mestûr şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Mezkûr iki kavramın Hatîb el-Bağdâdî'nin oluşturduğu temeller üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin "İlim (hadis ilmi) talebiyle tanınmayan ve âlimlerin de kendisini tanıtmadığı, hadisi sadece bir râvi cihetinden bilinen her kişidir."[875] şeklindeki tanımı hadis ehlince kabul edilerek mechûlü'l-ayn ıstılahının müsellem bir tarifi haline gelmiştir. Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin en az iki meşhur râvinin rivayetiyle kişinin (kimliğiyle ilgili) cehalet vasfının kalkabileceği ancak bunun râvinin adaleti hakkındaki cehaleti kaldırmaya yetmeyeceğini söylemesi mechûlü'l-hâl ıstılahının temelini oluşturmaktadır.

İbnü's-Salâh mechûlü'l-hâl ile mestûru iki farklı kavram olarak kabul etmektedir. Nitekim o, çoğunluğun kanaatiyle bazı râvilerin mechûlü'l-hâl kategorisine girmelerine rağmen ilk dönemlerde rivayetlerinin kabul edilmesini söz konusu mechûlü'l-hâl ve mestûr ayrımıyla yapmaktadır. Nitekim "İlkini (mechûlü'l-hâl) kabul etmeyenlerin bazıları bunu (mestûr) kabul etmektedir." diyerek bu duruma işaret etmektedir.[876] Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh zaman ve şartların değişmesinin bazı kavramlar üzerindeki etkisini de hesaba katmakla birlikte mechûlü'l-hâl ile mestûr arasında bulunan ince farkı vurgulayarak genellemeci yaklaşımın tehlikelerinden sakınma noktasında da yol

[873] Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 324-325.
[874] Kahraman, *Kufe'de Hadis*, 336-342.
[875] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 289.
[876] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 112.

gösterici bir tavır sergilemektedir. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın farklı ilmî disiplinlerden yer yer istifade ettiği gibi bu konuda da özellikle fıkıh usulü kaynaklarından istifade etmesi kavramlar ve üzerlerindeki tartışmalar hakkında dakik yorumlar yapabilmesine vesile olmaktadır.

IV. BİDATÇİ RÂVİLERİN DURUMU

Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "بدع" kelimesinden türeyen "البِدْعةُ" bidat "sonradan ortaya çıkan şey" gibi manalara gelmektedir.[877] Istılahta ise geniş ve dar kapsamlı iki tariften bahsetmek mümkündür.[878] Ancak bizi ilgilendiren kısmı çerçevesinde dar kapsamlı tarifi zikretmekle yetineceğiz. Buna göre bidat: "Hz. Peygamber'den (sa) sonra dinî bir dayanağı bulunmayan şeyler ve bunlara bir çeşit şüpheden hareketle teville inanmak" anlamına gelmektedir.[879] Bu bağlamda dinin tamamlanmasından sonra ihdas olunan (ortaya çıkarılan) ve dine izafe edilen şeylere bidat adı verilmektedir.[880] Dinin özünde bulunmadığı için Allah ve Resûlü'nün (sa) emir ve teşviklerine aykırı bulunan bu işler, bazı durumlarda râvilerin adalet vasfını zedeleyen cerh noktalarından biri olabilmektedir.[881]

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi ve bu bağlamda yerinin tespiti noktasından bidat kavramı ve bidatçi râviler konusunun tarihî sürecine değinmek gerekmektedir. Bu çerçevede bidat kavramının ıstılahî anlamıyla yaygın bir şekilde kullanımı Hz. Osman'ın şehadetinden sonraki devreye rastlamaktadır.[882] Zehebî buna işaret ederek Hz. Osman dönemine kadar bidatten bahsedilmezken onun şehit edilmesinin ardından iki bidat görüşünün zuhur ettiğini ifade etmektedir. Bunlardan birisi Hz. Ali'yi tekfir eden Haricîler diğeri ise onun imametini, ismetini hatta nübüvvet ve uluhiyyetini iddia eden Râfızîlerin

---

[877] İbn Manzûr, *Lisân,* 8: 6.

[878] Adı geçen kavramlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Rahmi Yaran, "Bidᶜat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 129-131.

[879] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* 41.

[880] Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* 61.

[881] Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 61; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* 41.

[882] Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi,* 119.

bidatleridir. Daha sonra Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi bidatlerin ortaya çıktığı görülmektedir.[883]

Bidat ehli râviler, hadis ilminin temellerini oluşturan isnad sistemi kurulmaya başlandığı günden beri üzerinde konuşulan bir konu olagelmiştir. Nitekim hadislerin güvenilirliğini tespit için isnad sorulmaya başlandığı ilk vakitler hakkında bize ipucu veren İbn Sîrîn, bidat ehli râviler hakkında verilen hükme de işaret etmektedir. İbn Sîrîn'in bu konuda zikrettiği: "İlk zamanlarda insanlar fitne çıkana kadar isnad sormuyorlardı. Ne zamanki fitne çıktı. Sünnet ehlinin hadisleri alınıp nakledilsin, bidat ehlinin hadisleri terkedilsin diye isnad sorulmaya başlandı."[884] şeklindeki ifadelerinden İbn Sîrîn'in bidat ehli râvilerin rivayetlerinin hiçbir şekilde kabul edilmeyeceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî, bidat ehli râvilerin rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği hususuyla ilgili

> "İlim ehli, bidat ve heva ehlinin rivayetleri konusunda ihtilaf etmektedir. Seleften bir grup âlim, böylelerinin küfre veya fıska nispet edilmelerinden dolayı rivayetlerini kabul etmemektedirler. Mâlik b. Enes'ten de bu görüş nakledilmektedir."[885]

ifadeleriyle İbn Sîrîn'in söz konusu görüşüne vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda ilk dönem âlimleri içerisinde bidat ehli râvilerin rivayetlerini İbn Sîrîn gibi mutlak reddenler arasında İbn Lehîa (ö. 174/790) , Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Ali b. Harb (ö. 265/879) gibi hadis otoriteleri bulunmaktadır.[886] Hatîb el-Bağdâdî de bu görüşü kabul ettiğine dair ifadeler kullanmakla birlikte[887] konunun sonunda bidat ehli olarak zikredilen bazı âlimlerden önemli oranda rivayetlerde bulunulduğunu gösteren ifadelere yer verdiği görülmektedir.[888]

Hatîb el-Bağdâdî konuyla ilgili farklı bazı görüşlere daha yer vermektedir. Bu çerçevede o, yalanı mübah görmedikten sonra bütün bidat ehli râvilerden rivayette bulunulabileceği görüşünden bahsetmektedir. Söz konusu görüşü İbn Ebî

---

[883] Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *el-Münteḳâ min minhâci'l-ᶜitidâl*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb (Riyâd: er-Riâsetü'l-amme li-idâreti'l-buhûsi'l-ilmiyye, 1413/1993), 401.

[884] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 372.

[885] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 367.

[886] Söz konusu âlimlerin bidat ehli râvîlerden gelen rivayetleri kabul etmedikleriyle ilgili örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 372, 373, 376, 377.

[887] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 379.

[888] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 380.

Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye dayandırmaktadır.[889] Nitekim bu bağlamda Şâfiî'nin, Hattabiyye gibi yalanı mübah görenlerin dışında bidat ehlinden kabul edilebileceğine dair görüşünü *el-Üm* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bununla birlikte İmam Şâfiî yalanı mübah görenlerin dışında bütün bidatçilerin rivayetlerinin kabul edilebileceği hususundaki temellendirmesini insanların Kur'an ve Sünnet hakkındaki yorum farklılıklarına ve bu yorum farklılıkları sonucunda insanların birbirlerine ağır ithamlarda bulunmalarına bağlamaktadır.[890] Diğer bir ifadeyle Şâfiî, bu görüşüyle bidat ithamından neşet edebilecek haksız bir hüküm verilmesinin önüne geçmeye çalışmaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî, "Bidatine davet edici olmayan heva ehlinin rivayetleri kabul edilir. Eğer bidatine davet ediciyse o zaman haberleri kabul edilmez." şeklinde zikrettiği üçüncü görüşün içlerinde Ahmed b. Hanbel'in de yer aldığı âlimlerin çoğunluğuna nispet etmektedir.[891] Hatîb el-Bağdâdî son olarak bidat ehlinin küfre veya fıska nispetleri konusunda bir ayrıma tabi tutulmaksızın bazı ilim adamları tarafından kabul edildiklerini söylemektedir. Zira onlara göre bidat ehli küfre ve fıska tevil yoluyla nispet edildikleri için, rivayetlerinin reddi hususunda bir gerekçe oluşturmamaktadır.[892] Ancak onun söz konusu görüşe itiraz ettiği ve teville ya da tevil olmaksızın küfür ile fıska nispet edilmenin arasında pek bir fark bulunmadığını söylediği görülmektedir. Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin bidat ehlinin rivayetlerinin mutlak kabulünü benimseyen kişilerden gelebilecek muhtemel itirazlar ve cevaplarına yer vererek mezkûr görüşün benimsenemeyeceğini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.[893]

Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın seleflerinden İbn Hazm'ın bidat ehli râvilerden gelen rivayetlerin mutlak reddedilmesi gerektiği görüşünü savunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda onun cumhurun görüşüne

> "Selefin ekseri bidat ehlinin dâî (davetçi) olanıyla dâî olmayanı arasında fark gözeterek, dâî olanın rivayeti merdud, dâî olmayanınki ise makbuldür demişlerdir. Hâlbuki bu delilsiz bir tahakkümdür. Zira dâî olan kimsenin hayr üzere olma ihtimali daha yüksektir, çünkü o kendisince hak olduğuna itikat ettiği şeye taraftarlık edip onu müdafaa etmektedir. Dâî olmayan ise ya hak üzere olduğuna itikat etmiyor, ya da hak olduğunu yakinen bilmediği bir şeyi itikad ediyor ki bu ilkinden daha fena bir

[889] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 367.
[890] Şâfiî, *el-Üm*, 6: 205.
[891] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 367.
[892] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 367.
[893] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 379.

durumdur. Binaenaleyh bidatçilerin ikisi arasında herhangi bir ayrım gözetmeye gerek yoktur."[894]

diyerek itiraz ettiği görülmektedir.

İbnü's-Salâh ise bidat ehli râvilerin rivayetlerinin kabulü noktasında sadece üç görüş üzerinde durmaktadır.[895] Birinci görüş bidat ehlinin rivayetlerinin mutlak reddedilmesi gerektiğine dair görüştür. İbnü's-Salâh bidat ehlinin küfre veya fıska teville ya da tevilsiz şekilde nispet edilmelerinin bir fark oluşturmayacağını da belirtmektedir. Bu bağlamda onun konuyu Hatîb el-Bağdâdî'den özetleyerek naklettiğini söylememiz mümkündür. Diğer taraftan İbnü's-Salâh, yalan söylemeyi mübah görenlerin dışındaki bütün bidat ehli râvilerin rivayetlerinin kabul edilebileceğine dair görüşü ikinci görüş olarak zikretmektedir. Bu hususta da Hatîb el-Bağdâdî'nin zikrettiklerini özetlediği görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın zikrettiği üçüncü görüş ise Hatîb el-Bağdâdî'nin de ifade ettiği çoğunluğun kabulü olan ve aynı şekilde İbnü's-Salâh'ın da meylettiği görüştür. Buna göre bidatine davet edici olan râvilerin rivayetleri kabul edilmez. Râvi bidatine davet edici değilse rivayeti makbuldür. İbnü's-Salâh bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'den farklı olarak Buhârî ve Müslim gibi mutemed hadis kitaplarında böyle râvilerden gelen nakiller bulunduğunu zikrederek söz konusu râvilerin güvenilir kabul edildiğine dair önemli bir delil sunmaktadır.[896]

İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî tarafından bazı nakil ve kelam ehline nispet edilerek nakledilen "Bidat ehlinden gelen bütün rivayetlerin kabulü" hakkındaki görüşten bahsetmediği görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'den önemli oranda istifade eden İbnü's-Salâh'ın bu görüşle ilgili en azından onun verdiği bilgiden haberdar olması gerektiği ortadadır. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın bu görüş hakkında bir beyanda bulunmaması onun, Hatîb el-Bağdâdî'nin yaptığı eleştiriyi haklı bulduğunu ve bu bağlamda söz konusu görüşü zikretmeyi dahi gereksiz bulduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Buhârî ve Müslim'in sadece bidatine davet etmeyen râvilerden rivayet ettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim *Sahihayn*'da bidatine davet eden râvilerden gelen bazı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Hal böyle olunca akıllara bu görüş tutarlı değil midir ya da bidatine

[894] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 4: 236.
[895] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 114.
[896] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 114-115.

davet eden râvilerden rivayet ettikleri için Buhârî ve Müslim'in güvenilirliğiyle ilgili bir problem söz konusu değil midir? gibi sorular gelmektedir. Benzer soruları muhakkik Nureddin ᶜItr'ın sorduğunu ve bu sorulara Buhârî ve Müslim'in eserlerinde böyle rivayetlerin nâdirattan olduğunu ifade ederek cevap verdiği müşahede edilmektedir.[897]

İbnü's-Salâh'ın haleflerinden Nevevî'nin ise bidat ehli râviler konusunda İbnü's-Salâh'ı aynen takip ettiği görülmektedir. İbnü's-Salâh gibi sadece üç görüşten bahsederek "bidatine davet edicilerin rivayetlerinin reddi ve davet edici olmayanların rivayetlerinin kabulü" şeklindeki görüşün en makul görüş olduğunu ifade etmektedir.[898] İbn Kesîr'e bakıldığında ise bu konuda İbnü's-Salâh'a itiraz ettiği görülmektedir. Nitekim o, bidatine davetçi olan râvinin rivayetinin de kabul edilebileceğine dair görüşü savunmaktadır. Bu bağlamda İbn Kesîr, Şâfiî'nin görüşüne göre hareket ederek râvinin kendi görüşünü desteklemek için yalanı mübah görmediği müddetçe rivayetinin alınabileceğini kabul etmektedir. Nitekim İbn Kesîr bu hususta görüşünü esas aldığı Şâfiî'nin "bidatine davet eden (dâî) veya davet etmeyen" şeklinde bir ayrım yapmadığını özellikle vurgulamaktadır.[899] Bununla birlikte İbn Kesîr, Buhârî'nin bidatine davet eden bir râviden hadis nakletmesini söz konusu görüşün doğruluğuna delil olarak zikretmektedir.[900]

İbn Dakīkulᶜîd ise bidat ehlinin rivayetinin kabulü hususunda -"ehli kıble tekfir edilmez" kaidesi gereğince- şeriatten mütevatir bir şeyi inkâr etmeyen, takva, vera, zabt ve Allah korkusuna sahip olduğu düşünülen kişilerin mezhebi ne olursa olsun kendilerinden hadis nakledilebileceğine dair görüşün istikrar bulduğunu ifade etmektedir.[901] İbn Dakīkulᶜîd bu ifadeleriyle yukarıda zikredilen dördüncü görüş olan bidat ehlinden mutlak olarak rivayette bulunulabileceğine katıldığını göstermektedir.[902] Zira burada aslolan kişilerin görüşleri ve bazı yanlış

---

[897] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 115 Muhakkikin dipnotu.

[898] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 51; Nevevî, *İrşâd*, 114.

[899] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 300.

[900] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 300-301.

[901] İbn Dakīkulᶜîd, *el-İḳtirâḥ*, 439-440; Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili benzer ifadeleri bulunmaktadır. Buradan hareketle İbn DakīkulᶜÎd'in Râzî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥsûl fî ᶜilmi uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418), 4: 396.

[902] Cemalüddin el-Kâsımî de İbn DakīkulᶜÎd'in görüşüne katılmaktadır. el-Kâsımî de İbn DakīkulᶜÎd gibi bidat ehlinden rivayetin reddi için herhangi bir tevile gitmeden açıkça küfre düşmeleriyle olabileceğini söylemektedir. Zira ona göre bazı gruplar muhaliflerinin bidatlerinden hareketle

görüşlerinden dolayı başkalarının onları küfre ya da fıska nispet etmeleri değildir. İbn Dakīkulᶜîd'in de belirttiği üzere aslolan kendisinden hadis nakledecek râviler tarafından adil ve zabıt kabul edilmeleridir.

İbn Dakīkulᶜîd'in talebesi Zehebî İbn Dakīkulᶜîd'in, bidatinin propagandasını yapanların bidatlerinin önüne geçilmesi için bu kimselerin rivayetlerinin reddedilmesi gerektiğine dair görüş beyan ettiğini söylemektedir. Bütün bunlardan hareketle İbn Dakīkulᶜîd'in insanların kendi aralarındaki bir takım ihtilaflar sonucu birbirlerini bidat dolayısıyla küfre ve fıska nispet etmelerinin geçerli olamayacağını vurgulamak istemektedir. Nitekim bidatinin propagandasını yapan dâî bidatçi râvilerin söz konusu yanlış itikadlarının yaygınlaşmasını önlemek için onların rivayetlerinin reddedilmesi gerektiği üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Zira İbn Dakīkulᶜîd, eğer bir rivayet sadece bidatçi râvide bulunuyorsa o rivayetin kendisinden nakledilebileceğini söyleyerek aslında bidatin doğrudan reddi gerektiren bir durum olmadığına işaret etmektedir.[903] Bu bağlamda farklı bir görüşe sahip gibi görünse de aslında İbn Dakīkulᶜîd de genel anlamda İbnü's-Salâh gibi çoğunluğun görüşüne katılarak bidatine davet eden râvilerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Bu çerçevede eğer elimizde sadece bidatine davet eden râvinin rivayeti varsa nasıl bir tavır takınacağız? Sorusuna güzel bir cevap vermesi açısından İbn Dakīkulᶜîd'in sunduğu katkı dikkate değerdir.

Zehebî ise bidat hakkında farklı bir bakış açısı ortaya koyarak bidati büyük ve küçük diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre küçük bidat teşeyyüᶜdür ve eğer bundan dolayı râvilerden hadis alınmaz denilirse tâbiûnun önemli bir kısmında böyle bir itham söz konusu edilebileceğinden dolayı rivayetlerin büyük bir kısmının tehlikeye girebileceğini ifade etmektedir. Büyük bidat ise Râfizîler gibi ilk dönemlerde ashâba söven daha sonraları ise ashâbı tekfir edenlerin durumudur. Dolayısıyla ashâba taᶜn ederek büyük bidate düşenlerin rivayetleri de hiçbir şekilde alınmaz.[904] Zehebî'nin bidat hakkındaki bu taksimi ve rivayete etkileri üzerinde

aşırı bir yoruma giderek tekfir edebilirler. Eğer bu şekildeki tekfirlerin her biri mutlak kabul edilirse her bir topluluk küfre nispet edilmesi gerekir. Dolayısıyla küfre götüren bidat denildiğinde esas kastedilen, kişiyi şeriatten mütevatir bir emri veya zarurati diniyeden bir bilgiyi inkar etmeye sevkeden bir şey olmasıdır. Cemâlüddîn ed-Dımeşkî el-Kâsımî, *Ḳavâᶜîdü't-taḥdîṯ*, nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010), 202.

[903] Zehebî, *el-Mûḳıḍa*, 87.

[904] Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1: 5-6.

yaptığı yorum güzel bir açılım ortaya koymaktadır. Nitekim ashâb İslâm Dini'nin sonraki nesillere aktarımı, diğer bir ifadeyle rivayet zincirinin en temel halkasıdır. Binaenaleyh Allah ve Resûlü'nün bir nevi koruması altında olan bu halkaya saldırı hiç şüphesiz hadis ilminin varlığına yapılmış bir saldırı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hadis ilminin varlığına halel getirecek tavırlar içerisinde bulunan râvilere güvenilemeyeceği hakkında bir hükme varmak yanlış olmasa gerektir. Nitekim günümüzde de İslâm'a dair söyledikleri hususunda kalbin itminan bulamadığı insanların, ashâbla ilgili tahkire varan ifade ve görüşler serdetmelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Zerkeşî ve Ebnâsî de Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği dört görüşü ele almakta ve İbnü's-Salâh'ın dördüncü görüşe yer vermediğini vurgulamaktadır.[905] Öte yandan Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târiḫu Nîsâbûr* isimli eserinde Müslim'in üç Şiî râviden nakilde bulunduğunu ifade eden Ebnâsî de konuyla ilgili olarak İbn Kesîr gibi Şâfiî'nin görüşüne meylettiğini düşündürmektedir.[906] Diğer taraftan Ebnâsî'nin İbn Hibbân'ın bidatine davetçi râvilerden hadis alınmayacağı ve bidatine davetçi olmayan râvilerden hadis alınacağı hususunda âlimlerin ittifak ettiğiyle ilgili görüşünü,[907] İmam Mâlik'in bidatçiler arasında ayrım yapmaksızın bütün bidat ehlinin rivayetlerini reddetmesini delil göstererek eleştirdiği görülmektedir.[908] Ebnâsî'nin söz konusu ifadeleri çelişik durum arzetmektedir. Dolayısıyla çelişkiyi giderecek bir tevile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçevede Ebnâsî'nin zikrettiği kişilerin, kendilerini küfre götüren bidatle meşgul olan bidatçiler oldukları şeklinde bir yorum yapmak mümkündür. Böylece bidatine davet etsin veya etmesin söz konusu bidatçi küfründen dolayı merdud olmaktadır.

Bulkīnî'nin ise bidat ehli hakkında "Biz deriz ki; şehadetini batıl bir asıl üzerine bina edenin -her ne kadar kendisi onun hak olduğunu zannetse de batıl bir asla itimad ettiğinden- şehadetinin reddedilmesi gereklidir."[909] sözünden hareketle İbn Sîrîn ve Mâlik gibi bidat ehlini mutlak reddedenler arasında olduğunu söylemek

---

[905] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 397; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 253.

[906] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin söz konusu eserinde Müslim üzerine yaptığımız tarama sonucunda böyle bir bilgiye rastlayamadığımızı belirtmekte fayda vardır. Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 253.

[907] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbu'ş-Şiḳât*, nşr. Muhammed Abdulmüîd Han (Dârü'l-Fikr, 1393/1973), 6: 140.

[908] Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 254.

[909] Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 298.

mümkündür. Ancak Buhârî ve Müslim'in bidatine davet edici râvilerden rivayette bulunması ve Şâfiî'nin Hattabiyye gibi yalanı mübah görenler dışındaki bidat ehlinden gelen rivayetlerin kabul edilebileceğine dair ifadelerini nakletmesinden hareketle onun da Şâfiî'nin görüşünü takip edenler arasında yer aldığı görülmektedir.[910] Benzer bir şekilde Buhârî ve Müslim'in bidatine davet edenlerden de rivayette bulunmalarından hareketle İbnü's-Salâh'a itiraz eden Zerkeşî, bu konuda hocası Bulkīnî'yi takip etmiş olmalıdır.

Öte yandan bidatçi râvilerin rivayetlerinin kabul edilebileceğine dair Cüveynî'nin Buhârî'ye nispet ederek aktardığı rüya çok dikkat çekicidir. Zira ona göre Buhârî, Mescid-i Nebevî'de kabir ile minber arasında hafif bir uykuya dalınca Hz. Peygamber'i (sa) rüyasında görmüştür. Rüyasında Hz. Peygamber (sa) kendisine filanca şahıs ashâbıma sövüyor ondan nakilde bulunuyorsun diye sorunca ey Allah'ın Resûlü (sa) ancak o sikadır diye mukabelede bulunmuş. Hz. Peygamber (sa) de evet o sikadır, ondan rivayet et deyince bunu emir telakki ederek o bidatçi kişiden rivayette bulunmuştur.[911] Bu konuyu ele alan Zerkeşî ise Buhârî'ye dair böyle bir haber olmadığını hatta Buhârî'nin râvileri arasında rivayette adı geçen Muhammed b. Muheyriz diye birisinin olmadığını söz konusu isimde tâbiûnun büyüklerinden bir zatın olduğunu söyleyip rivayeti nakletmesi konusunda Cüveynî'yi eleştirse de[912] kanaatimizce bu, yeterli bir eleştiri değildir. Zira Cüveynî'nin bir usulcü olarak böyle zayıf bir rivayeti nakletmesinin yanlışlığı ortadadır. Nitekim söz konusu rivayetin kanaatimize göre bazı insanların aklına Buhârî'de bulunan kusurların örtülmesi için uydurulduğu şeklinde bir şüphe düşürmesi kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla böyle bir rivayeti kabul etmek mümkün olmadığı gibi önemli Şâfiî usulcülerinden Cüveynî'nin böyle bir rivayeti eserine almasına anlam vermek de mümkün görünmemektedir.

İbnü's-Salâh sonrasının önemli hadis usulcülerinden İbn Hacer'e bakıldığında ise bidati küfre ve fıska götüren diye ikiye ayırarak konuya başladığı görülmektedir. Bu hususta küfre götüren bidat ehli râvilerin rivayetlerinin mutlak reddinin doğru olmadığına dair görüşüyle İbn Dakīkulʿîd'i takip ettiği

---

[910] Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 299.

[911] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb*, nşr. Abdulazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007/1428), 19: 19.

[912] Zerkeşî, *en-Nüket*, 403-404.

anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer'e göre de râvinin bidatinden dolayı onu tekfir edip rivayetini reddetmek doğru değildir. Zira birçok taife muhaliflerini bidatçilikle suçlar ve hatta aşırı giderek bu konuda küfre nispet dahi edebilirler. Eğer mutlak olarak böyle bir şey kabul edilirse rivayetine itibar edilecek râvi kalmayacaktır. Dolayısıyla İbn Hacer bu konuda namaz, zekât ve hac gibi dinden olduğu tevatüren bilinen şerʿi işlerden herhangi birini inkâr etmeyen bidatçinin rivayetinin mutlak olarak reddedilmeyeceğini söylemektedir.[913]

Bidat ehli râviler hakkında dört görüşü de değerlendiren İbn Hacer, İbnü's-Salâh gibi bidatine davetçi râvilerin rivayetlerinin reddedilmesi gerektiğini söylerken, bidatine davet etmeyenlerin rivayetlerinin kabul edileceğini ifade etmektedir.[914] Ancak İbn Hacer bu konuda İbnü's-Salâh'ın değinmediği bir noktaya da temas etmektedir. Bu bağlamda "Bidatine dai olmayan râvinin naklettiği rivayet bidatini destekleyici mahiyette ise söz konusu rivayet kabul edilmez." şeklinde bir kayıt düşmektedir.[915]

Diğer taraftan günümüzde İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in de aralarında bulunduğu çoğunluğun kabul ettiği "Bidatçi dâî olursa rivayeti reddedilir." ilkesinin doğruluğunun bilimsel ispatından bahsetmek mümkündür. Nitekim M. Mustafa el-Aʿzamî, bidatçinin kendi görüşünü aşırı savunmacılığı anlamına gelen bidatinde dâî olmanın hadis riayetine etkisinin psikolojik bir temele dayandığından bahsetmektedir. Bu çerçevede konuya farklı bir bakış açısı getirmesinden hareketle zikretmekte fayda olacağını düşündüğümüz el-Aʿzamî'nin kendisinden aktarımda bulunduğu Mustafa el-Bedrî şöyle söylemektedir:

> "İnsan idrakinin, çoğu zaman, kişinin davranışlarını kontrol eden duygusal, vicdânî ve fikrî etkenlerin tesiri altında kaldığı artık bilimsel olarak ortaya konulmuştur. Radikal birtakım mezheplere taassup derecesinde bağlı veya fikirleri belli bir grup insanı hakir görme konusundan donuklaşmış kişiler üzerinde yapılan deneysel araştırmalar şunu ortaya çıkarmıştır: Bu kimseler ön yargılı yaklaşımlarıyla bağlantılı meselelerde seçici bir algıya (selective perception) sahiptirler. Duydukları ve gördükleri şeylerin sadece kendi görüşlerini destekleyen kısımlarını hatırlarlar. Kendi inançlarıyla çelişen kısımlarını ise ya hakikaten kavrayamaz ya çok hızlı bir şekilde unutur ya da kendi görüşleriyle örtüşecek şekilde meselenin aslını bozarlar. Bu gibi kimseler aslında, duydukları veya gördükleri olayları eksik ve çarpıtılmış bir şekilde aktarırken, yalan söylemeyi amaçlamazlar. Bu durum, radikallerin en doğru

---

[913] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 212; Ahmed Naim de bu konuda İbn Hacer'in görüşünü aynen zikretmektedir. Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 328.

[914] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 213-214.

[915] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 214.

> ve güvenilir olanlarının [dahi] gözden kaçırdığı, bilinçsiz ve karmaşık bir şekilde meydana gelir.[916]

Bütün bu verilerden yola çıkarak muhaddislerin genel kanaatini yansıtan "bidatçilerin dâîlerinden hadis alınmaması" görüşünün isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira bidatinin propagandasını yapan dâî râviler Hz. Peygamber'in (sa) hadislerini naklederken tabii olarak seçici algılarından kurtulamayacaklardır. Dolayısıyla dürüst kişiler olsalar bile, işittikleri hadislerin fikirleriyle çelişen kısımlarını unutma veya farkında olmaksızın tahrif etme, ihtimal dâhilindedir.[917]

Bazı ilim adamları bidatine davet edici olsun veya olmasın bir râvinin bidatiyle taalluku bulunmayan haber nakletmesinin de reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Zira bu şekilde bidatçinin şöhret bulması ve bidatinin meşru zannedilmesi tehlikesi ortaya çıkmaktadır.[918] Söz konusu izah ilk dönemlerde bidat ehli râvilerden nakilde bulunmayı mutlak bir şekilde reddeden âlimlerin bugünden bakıldığında sert sayılabilecek tavırlarını açıklaması açısından kayda değerdir.

Bidatçi râvilerin hadislerinin kabulü hakkında çeşitli ihtilaflar bulunmasının arkasında yatan başka bir nedenden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda Harîcilik, Şîa, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye, Mu^{c}tezile gibi bidat ehli olarak tanımlanan mezheplerin ilk dönemlerde, bugün anladığımız manada sistemli görüşleri bulunan ve belli bir geleneğe sahip mezhepler olmadıkları bilinen bir mevzudur. Dolayısıyla bu durum bidatçi olduğu söylenilen râviler hakkında kesin bir kanıya varmayı güçleştirmektedir.[919] Buradan hareketle hüsnüzan ile bazı hadis otoritelerinin rivayetini sahih kabul ettikleri râvi hakkında başka biri teenniyle yaklaşarak reddedebilmektedir. Bu çerçevede İbn Dakīkul^{c}îd'in "şeriatten mütevatir bir şeyi inkâr etmeyen, takva, vera, zabt ve Allah korkusuna sahip olduğu düşünülen kişilerin mezhebi ne olursa olsun kendilerinden hadis nakledilebileceğine" dair görüşü sadece bidat ehli râvide bulunan hadisler hakkında genel olarak nasıl bir tavır takınılması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bidatçi râvilerin rivayetlerinin kabulü konusunda İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in de içinde bulunduğu büyük çoğunluğun

---

[916] M. Mustafa el-A^{c}zamî, *Muhaddislerin Hadisleri Tenkit Yöntemi,* trc. M. Enes Topgül - M. İkbal Aslan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 73.

[917] A^{c}zamî, *Muhaddislerin Hadisleri Tenkit Yöntemi,* 74.

[918] Ayıntılı bilgi için bkz. Demirci, "Bid^{c}atçılık", 75.

[919] Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği,* 137-138.

kabul ettiği görüş, bidatine davet eden râvilerin dışındaki ehli bidat râvilerden hadis alınabileceği görüşüdür.

V. CERH TAᶜDİL LAFIZLARI

Cerh ve taᶜdil ilminin temel unsurlarını oluşturan cerh taᶜdil lafızları hadis münekkidlerinin cerh veya taᶜdile tabi tuttukları râviler hakkında, rivayetlerinin kabulü ya da reddine işaret eden bir takım ıstılahlardır. Hadis otoriteleri tarafından kullanılan bu özel ıstılahlar aynı zamanda râvinin rivayetinin kabulü yahut reddi hakkında hüküm mahiyetini taşımaktadır. Fitne ortaya çıktıktan sonra isnad sorulmaya başlanmasıyla beraber cerh ve taᶜdil hükmü içeren özel bir takım lafızların kullanıldığını müşahede etmek mümkündür. Bu bağlamda hicri birinci asrın sonlarından itibaren yaklaşık üçüncü asrın başlarına kadar râviler hakkında kullanılan cerh taᶜdil lafızları içerisinde "كذاب- دجال- صدوق-ثقة" gibi lafızlar bulunmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili görüşlerinin ve bu bağlamda yerinin tespiti için tarihî süreci ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda inceleme yapıldığında cerh taᶜdil değerlendirmelerinin ilk örneklerini Abdurrahman b. Mehdî'de görmek mümkündür. Bu çerçevede onun râvileri aşağıda görüleceği üzere üç gruba ayırdığı görülmektedir:

1- Hâfız ve mutkin olanlar; böyle râvilerin hadislerinin makbullüğünde ihtilaf bulunmamaktadır.
2- Bazen yanılsa da genelde hadisleri sahih olanlar; böyle râvilerin hadisleri de terkedilmez.
3- Hadislerinde genellikle yanılanlar; böylelerinin hadisleri ise terkedilir.[920]

İbn Mehdî sonrasına bakıldığında Müslim'in, râvileri rivayete ehil olmaları noktasında kategorilendirdiği ancak kullanılan cerh tadil lafızlarının ifade ettikleri anlamlar hakkında bilgilendirme yapmadığı gözlemlenmektedir.[921] Diğer taraftan Cüzcânî'nin (ö. 259/873) farklı bir çeşit cerh sınıflandırması yaptığını söylemek mümkündür. Zira o, haktan ayrılan ve yalan söyleyenler, haktan ayrılsa da yalan

[920] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 2: 38.
[921] *Müslim*, "Mukaddime", 5.

söylemeyenler ve hadis rivayetinde zayıf olanlar şeklinde üçlü bir mecruh râvi taksimi yapmaktadır.[922]

İbn Ebû Hâtim öncesinde geniş bir kategorilendirme işlemi yapılmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca İbn Ebû Hâtim'e kadar cerh taᶜdil lafızlarına pek yer verilmediği de görülmektedir. Bu bağlamda hadis ilminin teşekkül ettiği ilk dönemlerden itibaren râvilerin güvenilirlikleri hakkında yapılan değerlendirmeleri ifade eden çeşitli lafızları ilk defa en kapsayıcı başlıklar altında inceleyenin İbn Ebû Hâtim er-Râzî olduğunu söylemek mümkündür.[923]

İbn Ebû Hâtim incelendiğinde, onun eserinin başında beşli bir taksime giderken[924] daha sonra başka bir yerde sekizli taksime gitmesi dikkat çekmektedir.[925] Ancak söz konusu kısımlar incelendiğinde İbn Ebû Hâtim'in beşli taksiminin daha sonradan konuyu izah etmek noktasında yetersiz kaldığını düşünerek daha açıklayıcı mahiyette sekizli taksim yapma ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın da söz konusu taksimlerden beşli olandan bahsetmeksizin dördü taᶜdil, dördü cerh olmak üzere sekizli taksimi eserinde aynen zikrederek İbn Ebû Hâtim'i takip ettiği görülmektedir. İbnü's-Salâh sonrasında genel olarak mezkûr taksimin esas alınması da beraber düşünüldüğünde İbn Ebû Hâtim'in gayesinin farklı bir takım taksimler yapmaktan ziyade beşli taksimini detaylandırmak olduğunu göstermektedir.[926]

İbnü's-Salâh öncesi hadis usulü eserlerine bakıldığında ilk müstakil eserin müellifi Râmhürmüzî'nin kitabının büyük bölümünü râvilere ayırmasına rağmen cerh taᶜdil ıstılah ve lafızlarıyla ilgili kayda değer bir açıklamada bulunmaması dikkatlerden kaçmamaktadır. Böyle bir durumun Râmhürmüzî'nin eserdeki maksadının hadis râvilerinin ilmin nakli hususunda gösterdikleri gayretlerin önemine dikkat çekmek olduğuyla izah etmek mümkündür.[927]

---

[922] İshak b. Yâkub Cüzcânî, *Aḥvâlü'r-Ricâl*, nşr. Subhî es-Semerrâî (Beyrut, 1405/1985), 32-33.

[923] Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 32.

[924] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 1: 10.

[925] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 2: 37; Nitekim Ahmet Yücel de bu durumun dikkat çekici olduğunu söylemekte ancak konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmamaktadır. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 32.

[926] İbn Ebî Hatim, eseri ve cerh taᶜdil lafızlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fikret Özçelik, *İbn Ebî Hâtim Er-Râzî Ve Cerh Ve Ta'dîl'deki Metodu* (Dicle Üniversitesi, 2017).

[927] Benzer bir açıklama için bkz. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 34.

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî ise *Maᶜrife*'sinde cerh taᶜdil adında özel başlık açmasına rağmen burada cerh taᶜdil lafızlarından bahsetmemektedir. Zira o bölümde de belirttiği üzere cerh taᶜdille ilgili ayrıntılı bilgiyi diğer kitaplarında vermektedir.[928] Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî *İklîl*'de cerh türleri ve mecruh râvileri on tabakada ele almaktadır.[929] Diğer taraftan Hâkim en-Nîsâbûrî *el-Medḫal ile's-ṣaḥîḥ* adlı eserinde ise hadis uydurma ve münker rivayetler nakletme gibi cerhi gerektiren işler yapan râvi isimlerini detaylı bir şekilde zikretmektedir.[930] Sonuç olarak Hâkim en-Nîsâbûrî'nin cerh taᶜdille ilgili önemli bilgiler aktarmasına rağmen eserlerinde cerh taᶜdil lafızlarına temas etmediğini söylemek mümkündür.

Hatîb el-Bağdâdî'nin ise cerh taᶜdil lafızlarıyla ilgili İbn Ebû Hâtim'in derecelendirmelerini lafızlara herhangi bir ekleme yapmadan doğrudan naklettiği görülmektedir.[931] Hatîb el-Bağdâdî'nin cerh ve taᶜdille ilgili yukarıda zikrettiğimiz önemli açıklamalarına rağmen cerh taᶜdil lafızları hususunda sadece bir nakille yetinmesi dikkat çekicidir. Kanatimize göre cerh taᶜdil lafızlarının hadis usulü eserleri içerisinde ayrıntılı ele alınmasını gerekli görmemektedir. Nitekim kanaatimize göre, cerh taᶜdil lafızlarının tabakat kitaplarında ayrıntılı bir şekilde alınması Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuyu eserinde ayrıca ele alma ihtiyacı duymamasına vesile olmuştur.

İbnü's-Salâh'a bakıldığında ise onun, cerh ve taᶜdil lafızlarının kullanımlarıyla ilgili olarak İbn Ebû Hâtim'in sisteminin güzel olduğunu vurguladığı ve onun zikrettiği sistematiğe göre önce taᶜdil sonra cerh lafızlarını sıraladığı görülmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh, yer yer anlaşılmaya ihtiyaç duyan bazı noktaları açıklamakta ve bazı mertebelere İbn Ebû Hâtim'in zikretmediği bir takım lafızlar ekleyerek onun sistemini kâmil hale getirmektedir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh söz konusu cerh taᶜdil lafzıları sıralamasını mümkün mertebe aslına bağlı kalarak İbn Ebû Hâtim'in rical bilgisi noktasında otoritesinin delili olarak

[928] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 52-53.

[929] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal*, 51-70.

[930] Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medḫal ile's-ṣaḥîḥ*, nşr. Rebî' b. Hâdî (Kahire: Dârü'l-İmâm Ahmed, 1430/2009), 114-233.

[931] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 100-101.

kabul edilen[932] *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*" isimli eserinden –bazı lafızlar eklemesinin dışında- nakletmektedir. Söz konusu taᶜdil ve cerh lafızları aşağıdaki gibidir:

1- Sika-mutkin-sebt-hüccet-adl-hâfız-zabıt gibi lafızlarla taᶜdil birinci derecede bir taᶜdil olarak karşımıza çıkmaktadır.
2- Sadûk-mahallühû's-sıdk-lâ beᵃse bihî gibi lafızlarla taᶜdil ikinci derecede bir taᶜdil işlemidir. Ancak Yahyâ b. Maᶜîn'in kullanımına göre lâ beᵃse bihî lafzı sika râvi anlamındadır.
3- "Şeyh" hadisi yazılır ve bakılır. Üçüncü derecede bir taᶜdil lafzı olarak kullanılmaktadır.
4- "Sâlihü'l-hadîs" hadisi itibar için yazılır. Dördüncü derecede bir taᶜdil lafzı olarak kullanılmaktadır.[933]

İbnü's-Salâh'ın İbn Ebû Hâtim'den naklederek zikrettiği cerh lafızları ise derecelerine göre şu şekildedir:

1- Leyyinü'l-hadîs –hadisi yazılır, itibar için bakılır-
2- Leyse bi kaviyy –hadisi yazılır-
3- Zaifü'l-hadîs –itibar için kullanılabilir, atılmaz-
4- Metrûku'l-hadîs-zâhibü'l-hadîs-kezzab –hadisi yazılmaz-[934]

İbnü's-Salâh sonrasında İbn Ebû Hâtim'in cerh taᶜdil lafızlarıyla ilgili derecelendirmesine genel itibarıyle sadık kalınmakla beraber İbnü's-Salâh'ın açtığı yolda ilerlenerek değerlendirmeye yeni lafızlar katıldığı görülmektedir. Bu çerçevede İbn Cemâa'nın üçüncü derecede "şeyh" lafzına müsâvî olarak "ravâ bihî'n-nâs ve lâ âᶜlamu bihî" lafızlarını, "sâlihü'l-hadîs" lafzına müsâvî olarak ise "vasat" lafzını eklediğini görmek mümkündür.[935]

Nevevî, Ebnâsî, İbnü'l-Mülakkın ve Bulkīnî'nin İbnü's-Salâh'ın naklettiği ve üzerine bazı lafızlar eklediği İbn Ebû Hâtim'in cerh taᶜdil lafız merâtibini genel olarak takip ettikleri görülmektedir. Hatta İbnü's-Salâh'ın bazı hususları açıklamak için verdiği örneklere yer vermelerini de dikkate aldığımızda önemli oranda İbnü's-Salâh'ı takip ettiklerini söylemek mümkündür.[936] Zehebî, Irâkī, İbn Hacer, Sehâvî

---

[932] Özçelik, *İbn Ebî Hâtim*, I Müellifin ön sözü; Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hâtim ve 'el-Cerh ve't-taᶜdîl'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2001): 12.

[933] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 2:37; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 122-123; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 52-53.

[934] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 2:37; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 123-127; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 53.

[935] İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 65-66.

[936] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 52-53; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 266-268; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 307-311; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 136-140.

ve Süyûtî ise cerh taᶜdil lafızları hususunda genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip etmekle birlikte İbn Ebû Hâtim ve İbnü's-Salâh'ın birinci derecede zikrettikleri "sika veya mutkin" lafzının aslında birinci derecede olmadığını söyleyerek itiraz etmektedirler.[937] Zira "sika sika, sika sebt, sika hüccet" gibi lafızlarıyla "evsak, esbet" lafızlarının daha önde olduğunu ifade etmektedirler. Bu çerçevede İbn Ebû Hâtim ve İbnü's-Salâh'ın birinci derecede olduğunu zikrettikleri lafız aslında üçüncü dereceye tekabül etmektedir.[938]

Zehebî ise lafızlarla ilgili önemli bir noktaya temas etmektedir. Bu bağlamda cerh-tadil lafızlarını doğru anlamak için lafızların kullanıldığı örneklerin incelenerek bir sonuca varılması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer bu şekilde bir tümevarım yöntemi kullanılmadan doğrudan lafızların sözlük manalarıyla hareket edilirse yanlış sonuçlar elde edileceğini vurgulamaktadır. Zehebî bununla ilgili Buhârî'nin zikrettiği "سكتوا عنه" "(râvi hakkında) sessiz kaldılar" lafzını örnek vermektedir. Zira bu lafız kelime manası itibariyle râvi hakkında cerh veya taᶜdil bulunmadığını çağrıştırmaktadır. Hâlbuki Buhârî bu lafzı "تركوه" "(râviyi) terkettiler" anlamında kullanmıştır.[939] Nitekim bu ve benzer örnekler bize cerh ve taᶜdil lafızlarının sadece kelime anlamları üzerinden hareket edildiğinde yanlış anlaşılmalar ortaya çıktığını göstermektedir.[940] İşte bu nedenle Zehebî'nin münekkitlerin cerh taᶜdil lafızlarını ne maksatla kullandıklarına dair tetkik yapılması gerektiğine dair vurgusu önemlidir.

---

[937] Zehebî eserinde farklı bir takım lafızları da cerh taᶜdil derecelendirmesine dahil etmektedir. Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1: 4; Irâkî de Zehebî'nin derecelendirmesini esas alarak İbnü's-Salâh'ın derecelendirmesine itiraz etmektedir. Irâkī, *et-Taḳyîd*, 136; İbn Hacer cerh taᶜdil lafızlarına eklemeler de bulunmakta ve en üst mertebe taᶜdil lafızlarıyla en alt mertebe cerh lafızlarının mübalağa sigalarıyla yapıldığını ifade etmektedir. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 289-290; Sehâvî ise Zehebî ve İbn Hacer'in eklediği lafızları da zikretmektedir. Öte yandan taᶜdil lafızlarının en üst dereceleriyle ilgili tartışmalara temas etmektedir. Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 1: 390; Süyûti ise Zehebî'nin derecelendirmesinin üzerine bir evsak ve esbet değerlendirmelerini eklemektedir. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 401.

[938] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 401.

[939] "سكتوا عنه" "(râvî hakkında) sessiz kaldılar" lafzının genellikle metruk raviler için kullanıldığı belirtilmektedir. Ayrıca söz konusu lafız hakkında detaylı bilgi için bkz. Taş, *Buhârî'nin Cerh-Taᶜdîl Metodu*, 279-284.

[940] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Mûḳıḍa fî ᶜilmi muṣṭalaḥi-hadîṯ*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, ed. (Haleb: Mektebetü'l-Matbûᶜati'l-İslâmiyye, 1405/1985), 83.

İbn Kesîr ise Hatîb el-Bağdâdî'nin cerh ve taᶜdil hakkında zikrettiği en yüksek ve en düşük mertebeler olan "hüccet" ve "kezzab"[941] lafızlarını naklettikten sonra bu ikisi arasında çok lafız olduğunu ve onları kayıt altına almanın zorluğunu beyan etmektedir. Bununla birlikte o, İbnü's-Salâh'ın söz konusu lafızların bazı mertebelerine temas ettiğini ifade edip önemine binaen sadece bazı hadis otoritelerinin özel ıstılahlarına değindiği görülmektedir.[942]

Hadis usulü kitapları içerisinde İbn Ebû Hâtim'in kullandığı cerh taᶜdil lafızlarını eserinde nakleden ilk kişinin Hatîb el-Bağdâdî olduğu görülmektedir.[943] Buna rağmen müteahhir hadis usulcülerinin Hatîb el-Bağdâdî yerine İbn Ebû Hâtim ile birlikte İbnü's-Salâh'ı referans olarak göstermelerinin altında yatan en önemli sebebin onun İbn Ebû Hâtim'in lafızlarında eksik kalan noktaları nispeten tamamlamasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.[944]

Üçüncü bölüm içerisinde detaylı olarak işlemeye çalışılan konularla ilgili son tahlilde İbnü's-Salâh'ın hadis usulüne katkısını sekiz başlık altında zikretmek mümkündür:

1- İbnü's-Salâh kendinden önceki eserlerde farklı başlıklar altında zikredilen adalet ve zabt konusuyla ilgili şartları bir araya getirerek derli toplu bir sistemin kurulmasında öncü olmuştur. İbnü's-Salâh sonrası eserlerde onun sistematiğine göre ihtisar ve şerhler yapılması söz konusu görüşü desteklemektedir. İbn Hacer ise İbnü's-Salâh'ın hakkını teslim etmekle birlikte sistematiğini yetersiz bularak daha düzenli bir sistem kurma yoluna gitmektedir. Nitekim bugün hadis usulü eserlerinde İbn Hacer'in oluşturduğu sistematiğe göre hareket edilmesi onun bu konudaki başarısını göstermektedir.

2- İbnü's-Salâh râvinin zabtınının tespiti noktasında diğer (sika) râvilerin rivayetleriyle muaraza edilmesi gerektiğine dair usule önem vermektedir. Onun bu yönteme ihtimam göstermesi ise hadis usulünde sadece bir takım teorilerle

---

[941] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 98.

[942] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 317-320.

[943] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 100-101.

[944] Nitekim Ahmed Naim eserinde bu meseleye temas etmekte ve İbnü's-Salâh'ı takip eden Nevevî, Zehebî, Irâkî ve Süyûtî'nin söz konusu cerh ve taᶜdil lafızlarını ikmal konusundaki gayretlerinden bahsetmektedir. Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 371; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 191.

yetinilemeyeceğini, pratik uygulumalarla usulün desteklenmesi gerektiğini vurgulaması açısından yadsınamaz bir katkı olarak görülmelidir.

3- İbnü's-Salâh'ın cerh ve taʿdil yapılırken sebebinin beyan edilmesi hususundaki görüşleri de hadis usulüne önemli açılımlar getirmektedir. Özellikle hadisçilerin çoğunluğunun kabul ettiği "cerh sebebi beyan edilmelidir" görüşünün pratikte doğurduğu bazı sorunları çözmek adına ortaya koyduğu "sebebi açıklanmayan cerhe maruz kalan râvilerle ilgili tevakkuf edilmesi gerektiği" görüşünün üzerinde durulması gerekmektedir. Zira İbnü's-Salâh bu ara formülle cerh taʿdil kitaplarında hâlihazırda varolan sebebi açıklanmamış cerhlerin atıl kalmasını önlemektedir.

4- İbnü's-Salâh'ın ilmi ihtiyaçlara cevap verecek bilgileri derlerken mevzî bir tavır almaksızın alan dışından da istifade etmesi onun hadis usulünün gelişimine katkı sunmasına önemli oranda imkan sağlamıştır. Bu çerçevede adalet kavramının daha iyi anlaşılması için zahir ve batın adalet kavramlarını fıkıh usulünden alarak hadis usulüne katması örnek gösterilebilir.

5- İbnü's-Salâh, cerh taʿdille ilgili zikrettiği bazı detayların ilk dönemlerde büyük önem arzetmelerine rağmen eserlerde kayıt altına alındıklarından dolayı artık onların üzerlerinde durmanın bir nevi zaman kaybı olacağına işaret etmektedir. İbnü's-Salâh'ın söz konusu ifadelerinden hareketle onun yenilikçi bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hadis usulünün gelişimine katkı sağlama noktasında kanaatimize göre bu ve benzer yeniliğe açık bakış açılarının etkisi büyüktür.

6- İbnü's-Salâh'a kadar meçhul râviler iki kategoride incelenirken İbnü's-Salâh buna üçüncü bir kategori eklemektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere İbnü's-Salâh'ın söz konusu üçlü kategorilendirmesi benimsenmemekle birlikte onun böyle bir kategorilendirmeye gitmesinde kanaatimize göre mühim bir maksat bulunmaktadır. Zira İbnü's-Salâh'ın zikrettiği üçlü kategoriyle ilk dönem râvileriyle ilgili kapalı kalan bir meseleyi çözdüğü söylenebilir. İbnü's-Salâh'ın bu kategorilendirmeyi keyfî bir metodla değil fıkıh usulünden istifade ederek ortaya koyduğunu da tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin râvide cehaletin kalkması için en az iki meşhur râvinin kendisinden rivayette bulunması

gerektiğine İbnü's-Salâh'ın Buhârî ve Müslim'in rivayetlerini delil göstererek itiraz etmesi, bu bağlamda aslolanın kemmiyet değil keyfiyet olduğunu vurgulamaktadır.

7- Hatîb el-Bağdâdî, bidatçi râviler konusunu dört başlık altında incelerken İbnü's-Salâh ise üç başlık altında incelemektedir. Kendisinden sonra Nevevî ve bazı âlimler bu duruma dikkat çekmezken bazıları da onun dördüncü konuyu işlemediğini vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın "Bidat ehli râvi ister küfre ister fıska nispet edilsin rivayetleri mutlak kabul edilir." şeklinde formüle edilen dördüncü başlığı ele almamasının sebebinin bu konuyu ele alanların da aslında mutlak kâfir ve fâsıktan gelen haberlerin kabul olacağını kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bütün âlimler özellikle kâfirin haberinin kabul olunmayacağında hem fikirdirler. Zaten bu konuyu ele alanlar küfre ve fıska nispet edilenlerin esasında kâfir ve fâsık olmayabileceği zira insanların bazen aşırıya kaçtığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla bize göre İbnü's-Salâh yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü konuyu işlemeye ihtiyaç duymamıştır.

Bidatçi râviler konusunda İbnü's-Salâh'ın da takip ettiği "dâî olan bidatçiden hadis alınmayacağı, dâî olmayandan hadis alınabileceği" hususundaki genel kabulün en uygun görüş olduğu mutemed hadis kitapları incelendiğinde görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh bu konuda da örnekler vererek görüşünü delillendirmektedir.

8- İbnü's-Salâh'ın cerh ve taʿdil lafızları konusunda alanın uzmanları tarafından da ilk derli toplu sıralama olarak nitelenen İbn Ebû Hâtim'in sıralamasını takdir ederek kendi sıralamasında onun esas almaktadır. Ancak İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî gibi sadece İbn Ebû Hâtim'in zikrettiği lafızları nakletmekle yetinmemekte eksik gördüğü bazı lafızları da sıralamaya eklemektedir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın geçmişin birikimini geleceğe aktarırken sadece nakilci olmaktan öteye geçerek hadis usulüne yenilik katan bir vizyon ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca sadece hadis usulünün ana konularıyla yetinmeyerek cerh taʿdil lafızları hakkında katkı sunması onun hadis ilmindeki behresini ortaya koyması açısından mühimdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'S-SALÂH'A GÖRE RİVAYET TAHAMMÜL YOLLARI

Sözlükte "حمل" kökünden türeyen tahammül kavramı "Bir yükü sırtına alıp taşımak; bir kişinin zor durumlara karşı dayanabilmesi"[945] gibi anlamlara gelmektedir. Hadis ıstılahında ise "Bir râvinin başkalarına nakletmek maksadıyla hadis rivayet eden hocadan, rivayet ettiği hadisleri çeşitli yollarla (ya işiterek ya kitaplarına alarak veya hocaya arz ederek) alması, yani onları başkasına devretmek üzere yüklenmesidir."[946] Söz konusu hadis tahammülünün hadis usulü kitaplarında birkaç başlık altında ele alındığı görülmektedir.

Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın hadis tahammül metodlarını sekiz başlık altında ele aldığı görülmektedir. Biz de konu başlıklandırmalarını İbnü's-Salâh'ı esas alarak sekiz başlık altında inceleyeceğiz.

I. SEMÂ

Semâ, insan gibi her kulak sahibinin kulağıyla işitmesi anlamına gelen "سمع" fiilinin[947] masdarıdır. Hadis tarihi zaten Hz. Peygamber'in (sa) hali hayatında semâ ile başlamış ve genel olarak bu metodla devam etmiştir. Zira ashâbın Hz. Peygamber'den (sa) nakilleri sadece semâ metoduyla olmuştur.[948] Hem ashâbın kullandığı ana metod olması hem de semâ metodunun hatayı en aza indirgeyen metod olarak kabul edilmesi onu diğer tahammül metodlarına üstün konuma getirmektedir. Zira bu metodla talebe şeyhi dinlemekte ve arada vasıta olmaksızın hadisleri kaynağından almaktadır.[949] Diğer taraftan Kādî İyâz ve İbnü's-Salâh,

---

[945] İbn Manzûr, *Lisân*, 11: 174.

[946] Mustafa Said el-Hın - Bedi' Seyyid el-Lehham, *el-Îḍâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ ve'l-ıṣṭılâḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1425), 301; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 448; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 178; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 300; Nevzat Aşık, "Tahammül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 380.

[947] Ebü'l-Hüseyin Ahmed Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *Meḳâyîsü'l-luġa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (İskenderiye: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 3: 102.

[948] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 2: 20; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 235; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 355.

[949] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 355.

semâ metodunun içerisinde zikrettikleri imlâ metodunun cumhura göre hadis naklinde en üstün metod olduğunu ifade etmektedirler.[950] Zira imla metodunda işitlenler aynı zamanda yazıyla kayıt altına alınmaktadırlar.

Diğer taraftan râvilerin hadis naklinde bulunurken, hadisleri nasıl tahammül ettiklerine işaret eden bazı özel lafızlar kullandıkları görülmektedir. Nitekim rical ilminin kurucularından Şuᶜbe b. Haccâc'ın öğrencisi Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın "İbn Cüreyc sadûk biriydi. O, "حدثني" dediğinde bu semâdır "اَخْبَرَنَا" veya "اخبرني" dediğinde bu kıraattir, "قال" dediğinde ise sanki bir rüzgârdır. (herhangi bir kıymeti yoktur)"[951] şeklindeki açıklaması, hadis otoritelerinin cerh ve taᶜdil ilminin sistemleştiği ilk günlerden itibaren râvilerin hadisleri nasıl tahammül ettiklerini çözümleyebildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla rivayet lafızlarının ifade ettiği hadis tahammül metodlarıyla ilgili her ne kadar bazı ihtilaflardan bahsediliyor olsa da temelde rivayet lafızlarının gelişi güzel kullanımlar olmadığını söylemek gerekmektedir. Bu bağlamda rivayet lafızlarının büyük oranda hadisin râvi tarafından hangi metodla tahammül edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Buhârî'ye bakıldığında onun "İlim" kitabında kıraat (arz), münâvele ve mükâtebe gibi bazı hadis tahammül metodlarını ele aldığı görülmektedir.[952] Bununla birlikte onun semâ metoduyla ilgili bir şey söylememesi, herkes tarafından kabul edilen müsellem bir metod olması hasebiyle semâ hakkında izaha ihtiyaç görmediği şeklinde yorumlanmaktadır.[953] Buhârî semâdan hiç bahsetmeksizin doğrudan kıraat ve arz metodunun Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes tarafından caiz görüldüğünü ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Diğer taraftan semâ ve kıraatin müsâvî olduğuna dair görüşleri zikretmesinin yanında âlimlerin kıraat metodunun cevazına dair delillerinden birinin Dımâm b. Saᶜlebe (ö?) hadisi olduğunu ifade etmektedir.[954] Diğer taraftan Buhârî hocası Humeydî'den naklederek "حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا – أَنْبَأَنَا" lafızları arasında derece farkı olmadığını

[950] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 69; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 132.
[951] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 433.
[952] *Buhârî*, "İlim", 6.
[953] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 68-69; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 71.
[954] *Buhârî*, "İlim", 6.

söylemektedir.[955] Buhârî'nin söz konusu naklinin, ilk dönem hadis ehlinin çoğunluğunun kanaatini yansıttığını söylemek mümkündür.

Hadis usulü konularında İbnü's-Salâh'ın ana kaynaklarından biri olan Hâkim en-Nîsâbûrî, hocalarının ve zamanının hadis imamlarının, talebe hocayı tek başına dinleyerek rivayeti aldığında "حدثني" başkalarıyla birlikte hadis dinleyerek aldığında "حَدَّثَنَا" lafzlarını kullanması gerektiği hususunda hemfikir olduklarını, neredeyse kesin bir dille ifade etmektedir. Aynı şekilde Hâkim en-Nîsâbûrî, rivayet esnasında talebe tek başına hocaya hadisi okumak suretiyle rivayet gerçekleşmişse "اخبرني" başkalarıyla birlikteyken böyle bir metodla hadis almışsa "اَخْبَرَنَا" lafızlarını kullanmak gerektiğini de ifade etmektedir. Hocaya hadis arz edilip de hoca buna şifahen cevaz vermişse "انباني" hoca hadisi şifahî izin vermeksizin birine yazıp vermek suretiyle rivayet gerçekleşmişse "كتب الي" lafızlarını kullanması gerektiğini zikretmektedir.[956] İbnü's-Salâh ise Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bu ifadelerini aynı şekilde eserine alarak bu hususta ona katıldığını göstermektedir.[957]

Hadis usulü konularında İbnü's-Salâh'ın ana kaynaklarından bir diğeri olan Hatîb el-Bağdâdî'ye göre hocayı bizzat dinleyen râvi, "سَمِعْتُ – حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا – أَنْبَأَنَا" tabirlerinden herhangi birini kullanabilir. Ancak içlerinden en üst derecede olan lafız "سَمِعْتُ" lafzıdır. Zira bu tabir sadece semâ yoluyla alınan rivayetler için tahsis edilmiştir.[958] Hâlbuki diğer tabirler başka bazı tahammül yollarıyla alınan rivayetler içinde kullanılabilmiştir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî icâzet, mükâtebe gibi tahammül yollarıyla hadis alan râvilerden büyük çoğunluğunun diğer lafızları kullanmasına rağmen "سَمِعْتُ" lafzını kullanmadığını delil göstererek söz konusu lafzın üstünlüğünü vurgulamaktadır.[959] Bununla birlikte "سَمِعْتُ" lafzının dışında semâya

---

[955] *Buhârî*, "İlim", 4.

[956] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maʿrife*, 260.

[957] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 142.

[958] İbnü'l-Kattân "اخبرنا" ve "حدثنا" lafızlarının icâzete ihtimali olduğuna dair bir örnek vermek suretiyle Hatîb el-Bagdâdî gibi düşündüğünü göstermektedir. İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 2: 379; Nitekim Hüseyin Akgün söz konusu veriler çerçevesinde İbnü'l-Kattân'ın "سمعت" lafzını diğer lafızlardan daha üstün tuttuğunu ifade etmektedir. Akgün, *İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*, 67-68.

[959] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 215-216.

delalet eden lafızları bir derecelendirmeye tabi tutmak gerekirse sırasıyla "حَدَّثَنَا" "اَخْبَرَنَا" ve "أَنْبَأَنَا" tabirlerini zikretmek mümkündür.[960] Bunların hepsi semâya delalet etmekle birlikte icâzetle alınan rivayetler için de kullanılabilmektedir.[961]

Hatîb el-Bağdâdî; Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Abdullah b. Mübârek, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), İshak b. Râhûye gibi bazı hadis âlimlerinin bizzat hocadan işittikleri hadisler için sadece "اَخْبَرَنَا" lafzını kullandıklarından bahsetmektedir.[962] Ancak söz konusu âlimlerin semâ ettikleri rivayetler hakkında "سَمِعْتُ - حَدَّثَنَا" lafızları yerine "اَخْبَرَنَا" tabirini kullanmalarının "اَخْبَرَنَا" lafzındaki mana genişliği sayesinde hata etme oranının düşmesi olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle râvilerin "اَخْبَرَنَا" lafzını kullanmaları onların rivayetler hususundaki titizlikleriyle bağlantılıdır.[963] Ancak İbnü's-Salâh bu durumun ilk dönemlerde "اَخْبَرَنَا" lafzının hocaya kıraat etmeye tahsis edilmesine kadarki süreçte geçerli olduğunu zikrederek, müteahhir dönemde lafızların özel manalara hasredildiğini vurgulamaktadır.[964] Dolayısıyla yukarıda adı geçen ilk dönem âlimlerinin söz konusu lafız kullanımlarından yola çıkarak, müteahhir dönemde yerleşik manalar içeren teknik kavramların eleştirilmesinin söz konusu olamayacağı âşikârdır. Öte yandan son dönemin yerleşik kavramlarının içerdiği özel manalar esas alınarak ilk dönem kullanımlarını eleştirmek de aynı şekilde yanlış bir tavır olacaktır.

Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî sırasıyla " سَمِعْتُ – حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا – أَنْبَأَنَا – خَبَّرَنَا – نَبَّأَنَا – قَالَ – ذَكَرَ" lafızlarını zikrederek söz konusu lafızların da semâya delalet ettiğini

---

960 "انبانا" lafzı bazen "نبأنا"şeklinde gelmektedir. Ancak Hatîb el-Bagdâdî'nin de ifade ettiği üzere bu tabirlerle pek istimal ettikleri söylenemez. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 219.

961 Söz konusu derecelendirme için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 216-219.

962 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 216-217.

963 Nitekim Nuaᶜym b. Hammâd'ın Abdullah b. Mübârek'in semâ ettiği rivayetler hakkında özellikle "اخبرنا" lafzını kullanmasının sebebini izah ederken benzer bir yorum yapmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 217.

964 İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 135; Tîbî ve Irâkî'nin "اخبرنا" lafzı hakkında bahsi geçen tahsis meselesini İbnü's-Salâh'ı referans göstererek naklettikleri görülmektedir. Bu durum onların İbnü's-Salâh'ın görüşüne katıldıklarının bir işareti olarak düşünülebilir. Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 118; el-Irâkî, *Şerḥu't-Tabṣıra*, 1: 389.

ifade etmektedir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'ye göre bu lafızlar hakkında bahsedilen derece farkının hakikatte niyete bağlı olduğunu söylemektedir.[965] Ayrıca ona göre mezkûr lafızlar arasındaki fark hüküm cihetinden değildir. Bilakis şeriat âlimlerinin örf ve âdetlerindeki istimallerinden kaynaklanmaktadır.[966]

İbnü's-Salâh'ın tahammül yolları konusunda kendisinden önemli ölçüde istifade ettiği Kādî İyâz ise semâya delalet etmesi bakımından sırasıyla " حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا – أَنْبَأَنَا – خَبَّرَنَا – نَبَّأَنَا –" gibi lafızların herhangi birinin kullanılabileceğini, zira bu konuda ihtilaf bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu görüşü delillendirme bağlamında İbn Şihab ez-Zührî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve Buhârî gibi hadis otoritelerinden örnekler vermektedir.[967] Öte yandan bu konuda İbnü's-Salâh Kādî İyâz'a itiraz etmektedir. Zira ona göre lafızlar arasında derecelendirme mevcuttur. Nitekim hadisçilerin kullanımında da bazı lafızların semâya delalet etmesinin yanı sıra onun dışında kıraat, icâzet, mükâtebe ile alınan rivayetler için de kullanılabilmektedir.[968]

Bununla birlikte İbnü's-Salâh Hatîb el-Bağdâdî'nin "سَمِعْتُ" lafzının diğer lafızlardan üstün olduğuna dair görüşüne itiraz etmektedir. Nitekim o, "سَمِعْتُ" lafzında râvinin onu dinleyene özel bir hitabı olmadığı için, kendisinde râvinin işitene özel bir hitap kastı bulunan "حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا" lafızlarının bu açıdan "سَمِعْتُ" lafzından üstün olacaklarını söylemektedir.[969] Diğer taraftan İbn Kesîr ise başka bir açıdan olaya bakarak, İbnü's-Salâh'a kısmen itiraz etmektedir. Çünkü ona göre "حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا" lafızları değil, "حدثني" lafzı diğerlerinden daha üstündür. Zira " حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا" lafızlarının işaret ettikleri manadan da anlaşılacağı üzere hoca hadis naklini bir topluluk içerisinde yaptığı için "حدثني" lafzının işaret ettiği manada olduğu gibi talebe hocadan dinlerken hocanın kasdını tam anlamayabilir. Dolayısıyla İbn Kesîr'e göre "حدثني" lafzı sıhhat bakımından diğer lafızlardan üstün bir anlam

[965] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 222.
[966] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2:224.
[967] Kādî İyâz, *el-İlmâ[c]*, 69; 123-124.
[968] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 132-133.
[969] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 135.

içermektedir.[970] İbn Kesîr'in söz konusu görüşünü Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı referans alarak söylemiş olması muhtemeldir. Zira Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a "حَدَّثَنَا" ve "حدثني" lafızlarının eşitliğiyle ilgili bir soru sorulduğunda söz konusu iki lafzın birbirlerine eşit olmadığını hocadan "حَدَّثَنَا" lafzıyla gelen bir rivayeti "حدثني" şeklinde rivayet etmeyi caiz görmediğini söylemektedir. Bununla birlikte hocadan "حدثني" lafzıyla gelen bir rivayet bulunduğunda eğer şekke düşerse "حَدَّثَنَا" lafzını kullanmayı uygun gördüğünü ifade ederek "حدثني" lafzını üstün gördüğünü belirtmektedir.[971]

Öte yandan "حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا" lafızlarının manasını ilk tefrik edenin İbn Vehb (ö. 197/813) olduğuna dair bir görüşten bahseden İbnü's-Salâh buna itiraz etmektedir. Zira ona göre İbn Cüreyc ve Evzâî daha önceden bu ayrımı yapmaktadır. İbnü's-Salâh'ın yorumunu Râmhürmüzî'nin naklettiği haberlere dayandırmış olması muhtemeldir. Zira onun naklettiğine göre Evzâî hadis naklederken hangi rivayet lafızlarını kullanması gerektiğini soran talebesine

> "Sana tek başınayken verdiğim icâzette "خبّرني" bir topluluk içinde verdiğim icâzette "خبّرنا" tek başınayken hadisi sen bana okuduğunda "اخبرني" topluluk içindeyken hadis bana okunduğunda "اَخْبَرَنَا" tek başınayken hadisi ben sana okuduğumda "حدثني" hadisi bir topluluk içinde okuduğumda "حَدَّثَنَا" lafızlarını kullan."

diye cevap vermiştir.[972] Bununla birlikte Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hocası İbn Cüreyc hakkında "…o "حَدَّثَنَا" dediğinde bu semâdır. Eğer "اخبرني" veya "اَخْبَرَنَا" demişse bu kıraattır…" şeklinde nakledilen ifadeleri[973] İbn Vehb'ten önce rivayet lafızlarının tefrikinin yapıldığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda İbn Vehb'in ilk olmasından kasıt söz konusu tefriki Mısır'da ilk yapan kişi olmasıdır.[974] Nitekim Hatîb el-Bağdâdî de İbn Vehb'le ilgili benzer bir imada bulunmaktadır.[975] Bu konuda İbn Kesîr ve Ebnâsî'nin ona katıldığı görülmektedir.[976]

---

[970] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 329.
[971] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 232.
[972] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 432.
[973] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 434.
[974] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 140.
[975] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiᶜ*, 2: 66.
[976] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 334; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 283.

İbnü's-Salâh "اَخْبَرَنَا" ve "حَدَّثَنَا" lafızlarının değişik anlamlara geldiğine dair hadis ehli arasında yaygın bir kanaatin bulunduğunu ifade etmekle birlikte bazı ilim adamlarının mezkûr lafızların lügat açısından da farklı anlamlara geldiği hakkındaki yorumlarını eleştirmektedir. Bu çerçevede o, lügat açısından "اَخْبَرَنَا" ve "حَدَّثَنَا" lafızlarının birbirlerinden farklı anlamlar içerdiklerine dair yapılan yorumları zorlama bir takım teviller olarak nitelemektedir.[977]

İbn Cemâa'ya bakıldığında "اَخْبَرَنَا" ve "حَدَّثَنَا" lafızlarının lügat bakımından birbirlerinden farklı oluşuyla ilgili tevili uzak bulduğunu söyleyerek İbnü's-Salâh'a katılmaktadırlar.[978]

Hadisin semâ edildiği yaşın semâın sıhhatine etkisiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. İbnü's-Salâh bu konuya detaylı yer vererek, hadisi semâ edilme yaşıyla ilgili bazılarının ileri sürdüğü "büluğ çağına gelmeden semâ edilenler sahih olmaz." görüşünü eleştirmektedir.[979] Zira hadis semâı hususunda böyle bir hüküm verildiğinde Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Nuᶜmân b. Beşîr (ö. 64/684) gibi küçük sahâbîlerin Hz. Peygamber'den (sa) naklettikleri hadislerin sıhhatiyle ilgili ciddi bir şüphe ortaya çıkacaktır. Hâlbuki muhaddisler küçük sahâbîlerin aktardığı hadisleri tereddüt göstermeksizin kabul etmektedirler. Ancak burada sahâbe de dâhil olmak üzere semâın makbul olabilmesi için hadis talebesinin en az temyiz çağına ulaşması gerektiğine dair genel bir kanaat bulunmaktadır. Temyiz çağından küçük yaşlarda işitilen hadis semâ edilmiş sayılmamakta, bu takdirde sadece hadis talebesinin hadisin okunduğu mecliste hazır bulunduğuna dair kayıt düşülmektedir.[980]

İbnü's-Salâh müteahhir dönemde -hadisler mutemed kitaplarda kayıt altına alındığından- hadis rivayetinden maksadın isnad zincirinin devam etmesine dönüşmesinden ötürü küçük yaşta semâın geçerli olacağını vurgulamaktadır.[981] Nitekim müteahhir hadis âlimlerinin yaş konusunda kabul ettiği alt sınırın Mahmûd

---

977 İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 140.

978 İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 24.

979 İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 128.

980 ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 210; Abdullah Aydınlı, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

981 İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 128.

b. Rebî'nin hadisinden hareketle 5 (beş) olduğunu ifade ederek söz konusu görüşü delillendirmektedir.[982] Bununla birlikte İbnü's-Salâh hadis semâı hususunda yaş sınırı koymanın da doğru olmadığı kanaatindedir. Zira İbnü's-Salâh bazı örneklerle delillendirerek semâın sıhhati için hadis talebesinin duyduğunu hıfzedebilecek ve belli düzeyde akledebilecek seviyede olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede İbnü's-Salâh müteahhir hadis âlimlerinin genel kabulünün bir adım ötesine geçerek semâın sıhhatinin yaşla doğrudan bağlantılı olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın aşağıdaki ifadeleri bu konudaki görüşünün özeti mahiyetindedir:

> "Küçük yaştaki çocuğu, hitabı anlamayacak ve kendisine söylenene cevap veremeyecek seviyedeki insanlardan üst bir seviyede bulursak, yaşı beşten küçük de olsa semâını sahih kabul ederiz. Eğer böyle değilse –hitabı anlayamacak, kendisine söylenene cevap veremeyecek düzeyde ise- o zaman yaşı beş değil elli de olsa semâını sahih kabul etmeyiz."[983]

Semâ yaşı konusunda Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî, İbn Kesîr, İbnü'l-Mülakkın, Irâkī ve Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'ı aynen takip ettiği görülmektedir.[984] Bu bağlamda İbn Cemâa, İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili verdiği örnekleri aynen zikrederken[985] İbn Kesîr farklı örnekler ekleyerek konunun izahına katkı sunmaktadır.[986]

Öte yandan işitecekleri hadisleri ezberleyebilecekleri ümidi ve bir şekilde meclisten müstefid olmaları için küçük yaştaki çocukların hadis meclislerine getirildikleri bilinen bir husustur. Bu şekilde hadis meclislerinde bulunan küçük yaştaki çocuklar da "حضر" veya "احضر" lafızları kullanılarak kayıt altına alınmaktadırlar.[987] Bu gibi meclislerin hadis ilminin küçük yaşlardan itibaren

---

[982] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 130.

[983] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 130.

[984] Nevevî, *İrşâd*, 121; İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 79; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 112-115; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 333-335; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni^{c}*, 1: 291; Irâkî semâ yaşıyla ilgili İbnü's-Salâh'ın "بلغني" lafzıyla naklettiği dört yaşında hadis meclisinde bulunup da açıktığında ağlayan çoçukla ilgili rivayetin zayıf olduğuna dair deliller sunmaktadır. Semâ yaşıyla ilgili bunun dışında herhangi bir şey zikretme ihtiyacı hissetmemiştir. Irâkî bu noktadaki sukûtunun İbnü's-Salâh'ın semâ yaşı konusundaki görüşlerine katıldığını göstermektedir. Irâkī, *et-Taḳyîd*, 142; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 409.

[985] İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 79.

[986] Bu çerçevede İbn Kesîr hocası Mizzî'nin semâ meclisini zikrederken mecliste oyun oynayan çocukların varlığından bahsetmektedir. Yine aynı konu muvacehesinde Süleyman el-Makdisî'nin (ö. 715/1315)semâ meclisinde oyun oynayan çocukları engellemeye çalışanlara mani olduğunu ifade etmektedir. İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 342.

[987] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 130; ^{c}Itr, *Menhecü'n-naḳd*, 210.

zihinlere işlenmesini sağlarken, hoş bir kültür mirasına vesile olduklarını söylemek mümkündür.

Bulkīnî'nin şâz bir görüş olduğunu ifade ederek naklettiğine göre bazı Şâfiîler, küçük yaştaki çocukların hadis tahammül edebilmelerinin ötesinde hadis eda edebileceklerini de kabul etmektedirler.[988] Ancak Bulkīnî'nin de belirttiği üzere bu görüşe itibar edilmemiştir. Moğoltay b. Kılıç ise semâ konusuyla ilgili pek farklı bir şey söylememesinin yanında, İbnü's-Salâh'ın "قيل" lafzıyla zikrettiği "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" lafızlarını ilk tefrik edenin İbn Vehb olduğu ifadesini ele alarak onu eleştirmektedir. Zira Moğoltay'a göre eğer İbnü's-Salâh Buhârî'nin naklettiği İbn Vehb kanalıyla gelen rivayeti görseydi, İbn Vehb'in bu konuda ilk olduğuna kanaat getirebilirdi.[989] Ancak ilgili yerde bahsedildiği üzere söz konusu ayrımı İbn Vehb'ten önce Evzâî ve İbn Cüreyc'in yaptığına dair deliller bulunmaktadır.

Zerkeşî de konuyla ilgili görüş ve bilgileri detaylı bir şekilde zikretmektedir. Semâ yaşı hususunda her görüş sahibinin kendi fikrini destekleme noktasında delillerinden de bahseden Zerkeşî görüşler arasında bir tercihte bulunmamıştır.[990] Zerkeşî'nin bu tavrından hareketle İbnü's-Salâh'ın "yaş konusuyla ilgili aslolanın hitabı anlamak ve hıfzetmek olduğu" fikrine katıldığını söylemek mümkündür. Öte yandan semâ yaşı hususunda bahsettiği dört farklı görüş kısaca şöyledir: Temyiz yaşının en alt sınırı, akletme ve ezberleme çağı, beş yaşının doldurulması ve şer^{c}i buluğ çağı. Bununla birlikte Zerkeşî semâ yaşı hususunda Silefî'nin konuyla ilgili farklı bir görüşünden bahsetmektedir. Buna göre semâ yaşı hususunda Arap ile Acem arasında fark bulunmaktadır. Arabın semâ yaş sınırı ona göre iki iken Acemin yaş sınırı en az yedi olmalıdır.[991] Ancak Zerkeşî'nin bu konuda hata ettiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Zira araştırıldığında Silefî'nin Arap için semâ yaşının en az dört, Acem için ise en az altı olması gerektiği şeklinde bir açıklaması

[988] Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 312.
[989] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 360-361.
[990] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 463-471.
[991] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 463.

bulunmaktadır.[992] Nitekim Süyûtî de Silefî'nin semâ yaşıyla ilgili görüşünü Araplar için dört, Acem için ise altı olması gerektiğini söylediğini belirtmektedir.[993]

Öte yandan dikkat edildiğinde söz konusu dört farklı görüşün temelinde yatan düşünce hadisin sağlıklı bir şekilde nakledilmesidir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın konu hakkında yorumu kanaatimizce en isabetli olandır. Zira rivayet işinde mühim olan hadisin sağlıklı bir şekilde muhafaza edilip öğrencilere aktarılmasıdır. Bununla ilgili bir sorun bulunduğunda -İbnü's-Salâh'ın da belirttiği gibi- yaşın hiç önemi yoktur.[994]

İbn Hacer ise konuyu eda sigaları başlığı altında ele almaktadır. Eda sigalarını sekiz mertebede ele alan İbn Hacer de İbnü's-Salâh gibi lügat açısından "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" lafızlarının bir farkı olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ı takip ederek lügat açısından söz konusu lafızlar arasında fark bulunduğu iddiasının zorlama olduğunu belirten İbn Hacer, bu lafızların ıstılahlaştıktan sonra örfî bir hakikat haline geldiğini ifade etmektedir. Öte yandan o, bu ayrımın doğu muhaddisleri tarafından kabul edildiğini, batıdaki muhaddisler katında iki lafız arasında fark görülmediğini zikretmektedir.[995]

İbnü's-Salâh'ın zikrettiği bir diğer konu perde arkasından yapılan hadis rivayeti esnasında semâın sahih olup olmadığı hususudur. Bu bağlamda İbnü's-Salâh, eğer hadis talebesi hocanın sesini tanıyorsa cumhura göre perde arkasından yapılan hadis nakil işleminin sahih olduğunu zikretmektedir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh, Hz. Peygamber'in (sa) eşlerinden bu şekilde rivayette bulunulmasını cumhurun görüşünü destekleyen önemli bir delil olarak zikretmektedir.[996] Diğer taraftan Şu'be b. Haccâc bu konuda cumhura muhalefet ederek, semâın sahih olabilmesi için hadis rivayeti esnasında talebeyle hocanın birbirini görmesi gerektiğini belirtmektedir.[997] Ancak Şu'be'nin hadis ehlinin çoğunluğuna aykırı bulunan bu görüşünün aşırılığı zahirdir. Nitekim İbn Kesîr Şu'be'nin söz konusu

---

[992] Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim es-Silefî, *el-Vecîz fî ẕikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, nşr. Muhammed Hayr el-Bikâî (Darü'l-Garbi'l-İslami, 1411/1991), 65-66.

[993] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 411.

[994] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 130.

[995] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 234-235.

[996] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 150.

[997] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1: 414; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 150.

görüşü hakkında "ne acayip ve garip bir görüş" diyerek eleştirirken[998] Ahmed Naim ise "Lakin bu, cumhura muhalif olarak aklın ibâ edeceği bir teşdiddir. Şuᶜbe'ye sorarız, yüzünü gördüğü muhaddisin de şeytan olmadığına nasıl mutmain olabiliyor?" diyerek hayretini ortaya koyan bir ifadeyle Şuᶜbe'nin görüşünü reddetmektedir.[999]

İbnü's-Salâh semâ başlığı altında "قال لنا – ذكر لنا" lafızlarının da "حَدَّثَنَا" gibi kabul edildiğini ancak söz konusu lafızların semâ meclislerinin dışında genellikle müzakere ve münazaralarda kullanıldığını ifade etmektedir.[1000] Diğer taraftan talik konusunda Buhârî özelinde bu hususu ele alan İbnü's-Salâh, müteahhir mağrip ulemasının Buhârî'nin "قال لي–قال لنا" lafızlarıyla zikrettiği rivayetlerin ihticâc değil de istişhâd makamında olduklarını söylediklerini belirtmektedir.[1001] Ayrıca mezkûr lafızları muhaddislerin çoğunluğunun müzakere ve münazara meclislerinde tahammül ettikleri rivayetlerde kullandıkları bilinmektedir. Böyle meclislerden alınan rivayetlerle çok az ihticâc edildiği için söz konusu lafızlar "حَدَّثَنَا" gibi makbul addedilseler de zahiren muttasıl olup mânen muttasıl değildirler.[1002]

Semâ meclisinde metin istinsah etmek gibi başka işle meşgul olunduğunda semâın sahih olup olmayacağı tartışma konusu yapılmıştır. Bu bağlamda İbrahim el-Harbî (ö. 285/899),[1003] Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi bazı ilim adamları mutlak olarak semâdan başka işle meşgul olmanın semâın sıhhatine zarar verdiğini ifade etmektedirler. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin de belirttiği üzere Abdullah b. Mübârek, Mûsâ b. Hârûn el-Hammâl (ö. 243/857) gibi bazı ilim adamları ise bunun semâya zarar vermediği görüşündedirler.[1004] Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî'nin, Abdullah b. Mübârek'in ilim ve faziletine vurgu yapması ve Cerîr'in Ali b. el-Medînî'nin semâ konusundaki titizliği üzerine "Siz Abdullah b. Mübârek'ten daha mı fakihsiniz? Ben ona hadis okurken kitaba bakmayıp başka

[998] Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâᶜiṣü'l-ḥaṣîṣ şerḥu İḫtiṣâri ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1433/2012), 1: 345.

[999] Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 419.

[1000] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 136.

[1001] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 69.

[1002] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 69-70.

[1003] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 232.

[1004] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 235-236; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 145.

şeyler yazardı." ifadelerine yer vermesi, Hatîb el-Bağdâdî'nin de hadis dinlerken başka bir şeyin yazımıyla meşgul olmanın semâya zarar vermeyeceği görüşüne meylettiğini düşündürmektedir.[1005]

İbnü's-Salâh ise konuyla ilgili ihtilafları Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği örnekleri özetle zikrederek bu hususta ondan istifade ettiğini göstermektedir. Ancak İbnü's-Salâh söz konusu iki genel bakış açısını da reddederek bu konuda tafsile gidilmesi gerektiğine vurgu yapmakta ve söz konusu ihtilafların bir çeşit teorisini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede ona göre semâ esnasında yapılan istinsah, okunan hadisi anlamaya mani oluyorsa semâ sahih değildir. Ancak istinsah okunan hadisi anlamaya mani olmuyorsa semâ sahihtir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili verdiği Dârekutnî örneğinde teorisinin kaynağını teşkil eden pratiğe işarette bulunmaktadır.[1006]

II. KIRAAT (ARZ)

Kıraat, "قرأ" fiilinin masdarı olması cihetinden sözlükte okumak anlamına gelirken,[1007] ıstılahta ise hadis talebesinin hocanın ezberinde ya da kitabında bulunan hadislerini onun huzurunda okuması suretiyle hadisin rivayet hakkını elde etmesidir.[1008] Hadisçilerin büyük bir çoğunluğuna göre kıraat metoduna aynı zamanda "arz" adı da verilmektedir.[1009] Ancak İbn Hacer, "kıraat" ile "arz" arasında umum husus ilişkisinin bulunduğunu ifade ederek bu isimlendirmeye itiraz etmektedir. Zira ona göre kıraat, talebenin genel anlamda hadis okumasına işaret ettiği için daha geneldir. Hâlbuki ona göre arz, talebenin hocasına kitabın aslından

---

[1005] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1: 234.

[1006] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 145.

[1007] İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 128.

[1008] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 137; ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 214; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 26.

[1009] Kâdî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 71; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 1406/1986, 137; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 55; İşbilî, *el-Garâmî*, 48; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 81; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 120; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 329; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 281; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 1: 297; Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 318; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 144; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 2: 29; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 416; ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 214; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 41-42; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 23; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 26.

okumasını ifade eden daha hususi bir kavramdır.[1010] Nitekim Süyûtî de İbn Hacer'in itirazına eserinde yer vererek bu hususta ona katıldığına işarette bulunmaktadır.[1011]

Rivâyet sisteminin kurulmaya başlandığı ilk günlerden itibaren semâ ve kıraatle ilgili bazı tartışmaların olduğu gözlenmektedir. Bu çerçevede semâın kıraatten daha üstün bir metod olduğu, semâ ve kıraatle alınan hadislerin aynı dereceye sahip oldukları ve kıraatin semâdan daha üstün olduğuna dair üç farklı görüş ileri sürülmektedir. İbnü's-Salâh da kıraat konusunu ele alırken bu görüşlere önemli bir yer ayırmaktadır. İbnü's-Salâh'ın da içerisinde bulunduğu hadis âlimlerinin büyük bir çoğunluğu semâın kıraatten daha üstün olduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşle ilgili en önemli delillerden birisi yukarıda ifade edildiği üzere sahâbenin Hz. Peygamber'den (sa) ahz ettikleri hadisleri sadece semâ yoluyla almış olmalarıdır.[1012] Diğer taraftan hadis tarihi incelendiğinde semâ yönteminin en yaygın kullanılan yöntem olması ve bazen diğer yöntemlerin de ya hakikaten ya da hükmen semâ olarak değerlendirilmesi[1013] semâ yönteminin kıraat de dâhil olmak üzere bütün tahammül metodlarından üstünlüğünü göstermektedir. Bununla birlikte semâ metodunun üstünlüğünün sonraki dönemlerde de kabul edildiğinin en önemli göstergelerinden bir tanesini Firebrî nüshasıyla Nesefî nüshasının mukayesesinde de görmek mümkündür.[1014]

Semâ ile kıraatin müsâvî kabul edildiğine dair Kādî İyâz'ın Hicaz ve Kûfe ehlinden naklettiği bir görüş bulunmaktadır.[1015] Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Abbas'ın "senin hocaya okuman, hocanın sana okuması demektir." şeklinde beyanlarının bulunduğunu zikrederek sanki Hicaz ve Kûfe ekolünün söz konusu görüşlerini bu sahâbîlere dayandırdıklarını îmâ etmektedir.[1016] Diğer taraftan İbnü'l-Esîr ise semâ ve kıraatin müsâvî olduğuna dair Abdullah b. Abbas'ın kendisinden hadis öğrenmeye gelenlere "Bana okuyun, okuduğunuzu onaylamam

---

[1010] İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 197.

[1011] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2: 416.

[1012] Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 2: 20; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 235.

[1013] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 450; Ebü's-Saadât Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl li eḥâdîṣi'r-resûl*, nşr. Abdülkadir Arnaût, (Dımaşk: Dârü'l-Hilvânî, 1389/1969-1392/1972), 1:107; Aydınlı, "Semâ", 36: 457.

[1014] Nitekim Fuad Sezgin, Nesefî'nin kitabın sonlarında küçük bir kısmını hocasından semâ tarikiyle değil de icâzetle aldığı için Firebrî nüshası kadar ilgi görmediğini ifade etmektedir. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 191.

[1015] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 71.

[1016] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 71.

benim size okumam gibidir." sözünü delil getirmektedir.[1017] Bununla birlikte Mâlik b. Enes semâın "Talebenin hocaya okuması, hocanın talebeye okuması ve hocanın talebeye kitap vererek bunu benden rivayet et demesi"[1018] şeklinde üç türlü olduğunu belirterek semâya hadis ehlinin kullandığından geniş bir anlam vermektedir.

Kādî İyâz'ın Mâlik'e nispetle kıraat metodunun diğer metodlardan üstün olduğunu delillendirdiği görülmektedir Bu çerçevede Mâlik'e göre hadisi aktaran şeyh hadisi naklederken sehv veya hata etse üç sebepten dolayı hocayı işiten talebe ona itiraz edemez. Zira ya talebe cahildir ve hocanın nerde hata ettiğini ve neye itiraz edeceğini bilmiyordur. Yahut hoca heybet ve celalet sahibi olduğu için talebe ona itiraz etmeye cesaret edemeyebilir. Ya da hocanın hata ettiği mevzu ihtilaflı bir konudur ve talebe yanlışı doğrudan ayırt edememiş olabilir. Ancak diğerinin aksine, talebe hocaya okuduğu zaman hoca hadisi bildiği ve zihni başka bir şeyle meşgul olmadığı için onun hatasını düzeltebilir.[1019] Bununla birlikte Mâlik b. Enes'in hadis tahammül yolları içerisinde kıraati semâdan üstün tuttuğuna dair başka örnekler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Mâlik ve kendisinden üç hadis almak isteyen sufinin hikâyesi dikkat çekici bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira söz konusu örnek Râmhürmüzî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz tarafından zikredilerek Mâlik b. Enes'in arz metoduna verdiği önem gösterilmeye çalışılmıştır.[1020] Hatta Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuda özel bir başlık açarak Mâlik'in arz metoduna verdiği önemle ilgili bir takım örnekler zikrettiği de görülmektedir.[1021]

İbnü's-Salâh söz konusu görüşler ve temsilcilerine yer vermekle birlikte hadisçilerin genel kabulü olan semâ metodunun üstünlüğünü tercih etmektedir.[1022] Nureddin ᶜItr ise üstünlük tartışmalarının arasını bulmak adına şöyle bir yoruma gitmektedir: "Eğer hadisi arz eden talebe hataları ayırt edebilecek yetkinlikte ise ve hoca da hadislerini iyi bir şekilde ezberlemişse o zaman kıraat metodu semâ metodundan üstün olabilir." ᶜItr söz konusu yorumu İbn Abdilberr'in Mâlik'ten

[1017] İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl*, 1: 80.
[1018] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 291; Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 74.
[1019] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 74.
[1020] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 423; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 193-194; Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 241.
[1021] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 190-194.
[1022] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 138.

naklettiği "râvi kıraatinde güvenilir ise semâ yerine kıraat metoduyla almayı tercih edeceğine dair görüşü"nden hareketle yaptığını ifade etmektedir.[1023] Zaten aksi durumda, hadis ehlinin çoğunluğun kabul ettiği üzere semâ metodu kıraat metodundan üstündür.

Öte yandan kıraat metodunun bazı çeşitlerinin sıhhatiyle ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Sıhhatleriyle ilgili tartışma bulunmayan "şeyhin hadisi ezbere bilmesi ve asıl nüshanın elinde bulunması", "şeyhin hadisleri ezberebilmesi ancak nüshanın güvenilir bir kāri tarafından okunması ve şeyhin hadisleri ezbere bilmemesine rağmen asıl nüshayı elinde bulundurması" şeklindeki kıraat (arz) çeşitlerinin detaylarını zikretmeyi gerekli görmedik. Bu bağlamda bazı müteşeddid âlimler, hadis şeyhin ezberinde olsa ve hadislerin aslı güvenilir bir kārinin elinde bulunsa bile -asıl nüsha şeyhde bulunmadığı için- kıraati sahih kabul etmemişlerdir. Ancak hadis ehlinin geneli bu itirazı aşırı bulmuş ve kabul etmemişlerdir.[1024] Kıraat çeşitlerinin içerisinde asıl ihtilaflı olan, şeyhin ezberi bulunmamakla birlikte asıl nüsha güvenilir biri tarafından takip edilirken kārinin hadisi başka bir nüshadan okumasıdır. Nitekim Cüveynî'ye göre böyle bir kıraat sahih kabul edilmezken, Bakıllânî ise bu şekildeki rivayetin sahih olup olmadığı hususunda şekke düşmüştür.[1025] İbnü's-Salâh ise seleflerinin aksine böyle bir kıraate cevaz verildiğini ve söz konusu şekilde gelen rivayetlerin sahih olacağını belirtmektedir.[1026]

Nevevî, İbn Cemâa, Tîbî, İbn Kesîr, Ebnâsî ve Irâkī'ye bakıldığında İbnü's-Salâh'ın kıraat metoduyla ilgili zikrettiklerine aynen katıldıkları görülmektedir. Zira konuyla ilgili İbnü's-Salâh'ın verdiği bilgileri itiraz ya da eklemede bulunmaksızın özetlemekle yetinmektedirler.[1027] Bununla birlikte Tîbî, semâın diğer metodlardan üstünlüğünü ifade etme babında hadis hocasını Hz. Peygamber'in (sa) halifesine benzeterek ashâbın Hz. Peygamber'den (sa) semâ

[1023] ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 214-215.

[1024] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 23.

[1025] Hatta Kâdî İyâz Bakıllânî'nin bu şekildeki rivayetler hususunda meylinin red yönünde olduğunu beyan etmektedir. Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 75-76.

[1026] İbnü's-Salâh söz konusu metodla gelen rivayetlerin sıhhatinde herhangi bir ihtilaf bulunmadığını sadece ihtilafı kayda değmeyecek bazı kişilerin buna itiraz ettiğini söyleyerek konuyu kapatmaktadır. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 137.

[1027] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 55-58; İbn Cemâᶜa, *el-Menhelü'r-revî*, 81-84; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 120-125; İbn Kesîr, *İḫtişâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 329-346; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 281-295.

tarikiyle hadis alması gibi evla olanın hocadan rivayeti semâ tarikiyle almak gerektiğini belirtmektedir.[1028] Diğer taraftan İbn Kesîr ve Ebnâsî'nin ise konunun izahı noktasında bazı izahlarda bulundukları da gözlemlenmektedir.[1029]

Kıraat metodunu incelerken İbnü's-Salâh'ı takip etmesinin yanı sıra kayda değer bazı açıklamalar yapması noktasında İbnü'l-Mülakkın dikkat çekmektedir. Bu bağlamda semâ ve kıraat metodunun müsâvî olup olmadıkları konusunu incelerken Şâfiî'nin de bu görüşe meylettiğine dair Sayrafî'den bir nakilde bulunduğu gözlemlenmektedir.[1030] Ayrıca Tahavî'nin bu konuyu esas alan bir cüz kaleme aldığını zikreden İbnü'l-Mülakkın, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mezhebinin de semâ ve kıraatin müsâvî olmasına yönelik bulunduğunu belirtmektedir.[1031] Bununla birlikte İbnü'l-Mülakkın, İbn Vehb'in "حَدَّثَنَا–حدثني–اَخْبَرَنَا" lafızları hakkındaki ifadelerine İlelü't-Tirmizî'yi referans göstererek diğerleri gibi sadece İbnü's-Salâh veya Hatîb el-Bağdâdî ile yetinmeyip asıl kaynağa inmektedir.[1032]

Zerkeşî'ye bakıldığında konuyla ilgili bazı farklı detay ve yorumlar hususunda İbnü'l-Mülakkın'ı takip ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Tahâvî'nin semâ ve kıraatin tesviyesi hususunda kaleme aldığı cüzünden aynı şekilde bahsetmekle beraber, onun söz konusu tesviye hakkında naslardan getirdiği delilleri de zikretmektedir.[1033] Söz konusu deliller içerisinde "حَدَّثَنَا – اَخْبَرَنَا – أَنْبَأَنَا" lafızlarının aynı manalara geldiğini gösteren "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا" " قَدْ نَبَّأَنَا اللهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ..." gibi ayetlere yer verilmektedir.[1034]

Zerkeşî'nin konuyu ele alırken İbnü's-Salâh'ı yer yer tenkit ettiği görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın "Bazıları bu görüşü almış ve sahih kabul etmişlerdir. Hadis ehlinin büyük bir kısmı ise buna göre amel etmektedir." şeklinde zikrettiği bir görüşün aslında, Kādî İyâz'ın sadece Cüveynî'den naklen zikrettiği bir

[1028] Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 120.
[1029] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 340-341, 343; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 289.
[1030] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 1: 298.
[1031] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 1: 300.
[1032] İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳniᶜ*, 1: 304.
[1033] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 483-485.
[1034] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 484.

görüş hakkında olduğunu ortaya koyarak eleştirmesi buna bir örnektir.[1035] Diğer taraftan o, İbnü's-Salâh'ın perde arkasından hadis rivayetinin caiz olduğuna dair ifadesi hususunda detaya girerek hanımlar için böyle bir rivayet şeklinin gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte rivayetin şahitlikten ayrılan bir noktası olması bağlamında şahitlikte zaruri olmasına rağmen hadis rivayet ettiğinde râviye bakılmak zorunda olunmadığına işaret etmektedir.[1036]

Irâkī'ye bakıldığında genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip etmesine rağmen bazı hususlarda ona itirazda bulunduğu ya da izaha muhtaç noktaları açıklamaya gayret ettiği görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın kitaplar telif edildikten sonra, onlardan yapılan nakillerde rivayet lafızlarının değiştirilemeyeceğine dair görüşüne katılmamaktadır. Zira İbn Dakīkulʿîd'den yaptığı alıntıda müteahhir ulemanın rivayet lafızları konusunda bu konuda pek de titiz davranmadığını göstermektedir.[1037] Bununla birlikte Irâkī, İbnü's-Salâh'ın ifade ettiği lafızların değiştirilemeyeceği görüşü emir mi yoksa tavsiye niteliğinde bir ifade midir, şeklinde bir soru sormaktadır. Bunun da ötesinde mânen rivayet edenler düşünüldüğünde bu şekilde gelen rivayetlerin lafızlarının değiştirilmemesinin yanlış olabileceği konusuna da yer verdiği görülmektedir.[1038]

İbn Hacer semâ ve kıraat ile ilgili olarak eda sigalarını ele almakta ve bunları sekiz başlık altında incelemektedir. O, "سَمِعْتُ – حدثني – اخبرني..." lafızlarının semâ, kıraat, icâzet, münâvele, kitabet… gibi metodlarla alınan rivayetlerin hangilerine tekabül ettiğinden bahsetmektedir.[1039] Söz konusu izahların ardından hadis ehli arasında tartışma konusu olan tahdis ve ihbar kavramlarının lügat açısından bir farkının bulunmadığını ancak hadis örfünde bu iki kavramın ıstılahlaşarak farklı manalara geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, lügat açısından iki kavramın farklılığına dair söylenenlerin ise zorlama olduğunu belirterek İbnü's-Salâh'ın görüşüne katılmaktadır.[1040]

[1035] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 488.
[1036] Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 499.
[1037] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 149-150.
[1038] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 150.
[1039] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 264-267.
[1040] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 265.

İbn Hacer ise kıraat metodunun da semâ metodu gibi geçerli olduğunu gösteren önemli bir delil olarak Mutarrıf'tan (ö?) gelen bir haberi nakletmektedir. Buna göre Mutarrıf on yedi sene Mâlik b. Enes'in sohbetinde bulunmasına rağmen, onun Muvatta'yı kimseye okuduğunu görmediğini bilakis Muvatta'nın her zaman ona okunduğunu müşahede ettiğini belirmektedir.[1041] Ayrıca bazılarının kıraat metodunun semâ metodundan daha üstün olduğuna dair iddialarına da yer veren İbn Hacer, Buhârî'nin de aralarında bulunduğu bir topluluğun semâ ve kıraat metodlarını müsâvî kabul ettiklerini zikretmektedir. Arz (kıraat) konusunu bu ifadelerle tamamlayan İbn Hacer'in de tercihinin bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.[1042]

Süyûtî'ye bakıldığında derlemeci tavrını bu konu üzerinde de işlettiğini görmek mümkündür. Onun konuyla ilgili örnekler noktasında bile İbnü's-Salâh'ı dikkatle takip ettiğini gözlemekle,[1043] konunun anlaşılabilirliğini artırmak için hadis usulünü aşıp farklı alanlardan dahi derlemeler yaptığına şahit olunmuştur. Bu bağlamda bazı semâ ve kıraat lafızlarının kullanımıyla ilgili Sîbeveyhî (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900), Zeccâc (ö. 311/923) ve Sayrâfî'den istifade etmesi söz konusu ifadelerimizi destekleyen örneklerden biridir.[1044] İbnü's-Salâh'ın hadis ehli arasında semâ ve kıraat metodlarını ayırmak hususunda yaygın olduğundan bahsettiği lafızlar noktasında Süyûtî ona katılmamaktadır. Süyûtî de İbnü's-Salâh ve İbn Hacer gibi "اَخْبَرَنَا" ve "حَدَّثَنَا" lafızlarının lügat açısından farklı olmadığını dolayısıyla bu iki metodu söz konusu lafızlarla ayırmak için lügatten delil bulmanın zorlama olduğunu ifade etmektedir.[1045]

Genel bir değerlendirme yaptığımızda İbnü's-Salâh öncesinde semâ ve kıraat metodlarını ilk zamanlardan itibaren ayrıma tabi tutanlar olmakla birlikte, ilk dönemlerde semâ ve kıraati aynı görenlerin bulunduğu da tespit edilmektedir. Öte yandan Şâfiî'nin bazı eserlerinde nispeten bu konulardan bahsettiği müşahede edilmekle birlikte İbnü's-Salâh'ın ağırlıklı olarak Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz'ı referans alarak konuları derlediği görülmektedir. Diğer taraftan Hatîb el-

[1041] İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 198.
[1042] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 267.
[1043] Örnekler için bkz. Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 418, 420, 423.
[1044] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 423-424.
[1045] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 423.

Bağdâdî'nin konuları farklı bazı bablar içerisinde dağınık bir şekilde ele aldığı müşahede edilmektedir. Kādî İyâz ise konuları düzenli bab başlıkları altında incelemektedir. Düzenli başlıklandırmalarından hareketle İbnü's-Salâh Kādî İyâz'ın başlıklandırmalarını takip etmektedir. Ancak İbnü's-Salâh öncesinde çokça referans gösterilmeyen Kādî İyâz, İbnü's-Salâh'ın kendisini referans almasından sonra tahammül yolları hususunda önemli referanslar arasında gösterilmeye başlanmıştır. Zira İbnü's-Salâh'ın çağdaşı İbnü'l-Esîr veya İbnü'l-Kattân'a bakıldığında Kādî İyâz'dan bahsedilmemesi onun İbnü's-Salâh sonrasında kaynak kabul edildiğini gösteren önemli bir delildir.

İbnü's-Salâh'ın kavramlar noktasında kendisinden sonrakileri etkilediğinin önemli göstergelerindem biri de ondan sonraki eserlerin önemli bir bölümünün konu ve kavramları onun işlediği şekilde ele almasıdır. Bu konuda ciddi anlamda farklılık gösterenin İbn Hacer olduğu görülmektedir. İbn Hacer'e kadar örnekler konusunda bile pek bir değişiklik bulunmadığı müşahede edilmektedir. Diğer taraftan İbn Hacer sonrasında da İbnü's-Salâh'ın etkilerinden söz etmek mümkündür. Nitekim Talat Koçyiğit, Mücteba Uğur, Abdullah Aydınlı gibi hadis sözlüğü yazan günümüz akademisyenlerinin de kavramları izah ederken İbnü's-Salâh'tan önemli oranda iktibas yaptıkları görülmektedir.

III. İCÂZET

Sözlükte "su akıtmak; helâl kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak" gibi mânalara gelen "جوز" kökünden türeyen icâzet, İbn Fâris'e göre "su akıtmak" şeklindeki anlamından hareketle "bir âlimin ilmini talebesine aktarması" mânasında terimleşmiştir.[1046] Bu bağlamda icâzet: "Râvinin hocasından bizzat işitmediği ya da ona arz etmediği hadislerin rivayet hakkını hocasından talep etmesi ve hocanın da rivayete izin vermesi" demektir.[1047]

Hadis usulcüleri icâzeti birkaç başlık altında ele almaktadırlar. Bu bağlamda Kādî İyâz beş, Hatîb el-Bağdâdî altı çeşit icâzetten bahsederken, İbnü's-Salâh ise

[1046] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 267; Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

[1047] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 267; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 151; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 463; ᶜItr, *Menhecü'n-naḳd*, 215; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 141-142; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 243-244; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 179-180; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 77; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 123-124.

icâzetin yedi farklı çeşidinden bahsetmektedir.[1048] Süyûtî de bu sayıyı dokuza çıkarmaktadır.[1049]

İbnü's-Salâh'a göre icâzet çeşitlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- İcâze li muayyen fî muayyen
2- İcâze li muayyen fî gayri muayyen
3- İcâze li gayri muayyen bi vasfi'l-umûm
4- İcâze li'l-mechûl ev bi'l-mechûl
5- İcâze li'l-maᶜdûm
6- İcâze mâ lem yesmaᶜhu'l-mücîz
7- İcâzetü'l-mücâz

Bu çeşitlerden birincisi olan "İcâze li muayyen fî muayyen" cumhur tarafından makbul addedildiği için onun hakkında bazı detaylara yer verilecektir. Diğer icâzet çeşitleriyle ilgili ulema arasında ihtilaf bulunmasından ötürü İbnü's-Salâh'ı merkeze alarak sadece gerekli görülen noktalarda açıklamalara yer verilmekle yetinilecektir.

İcâze li muayyen fî muayyen, birisinin "sana falan kitabımın veya fihristimin içerdiği konular hususunda icâzet verdim" demesi bu şekilde bir icâzettir. Bu icâzet türü münâvelesiz olanıdır. Bazıları bu icâzet türüne herhangi bir ilim adamının muhalefet etmediğini söylemektedirler. Hatta zahirilerin muhalefet ettiği icâzet türünün bunun dışındaki nevilerde olduğunu ifade etmektedirler. Hatta Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) bir adım daha öteye giderek seleften ya da haleften hiç kimsenin icâzetin caizliği hususunda muhalefet etmediklerini, icâzetin her çeşidinin caiz olduğuna dair icmâ bulunduğunu iddia etmektedir.[1050]

İbnü's-Salâh, Bâcî'nin söz konusu iddiasını zikrettikten sonra bunun batıl bir iddia olduğunu ifade etmektedir. Zira İbnü's-Salâh'ın da belirttiği üzere ehl-i hadîs, fukaha ve usulcülerden bir grup icâzetin caiz olmadığı görüşündedirler.[1051] Nitekim incelendiğinde muhaddislerden Şuᶜbe b. Haccâc, İbrahim el-Harbî, Ebû Nasr el-Vâilî (ö. 444/1052) ve Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî (ö. 369/979) gibi otorite isimlerin yanı sıra fukahâdan Kadı Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069), Mâverdî,

[1048] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 154-162; Akpınar, "İcâzet", 21: 395.
[1049] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 436.
[1050] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 151.
[1051] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 151-152.

Ebû Bekir el-Hûcendî eş-Şâfiî (ö. 552/1157) ve Ebû Tâhir ed-Debbâs el-Hanefî (ö?) gibi isimler icâzetle rivayete cevaz vermemişlerdir.[1052]

Nitekim İbnü's-Salâh bu konuda Şâfiî'nin ashâbından Rebiᶜ b. Süleyman'ın Şâfiî'nin icâzeti caiz görmediğine dair ifadelerini nakletmektedir.[1053] Öte yandan Râmhürmüzî'nin naklettiğine göre Şâfiî kendisinden arz metoduyla hadis almak isteyen Kerâbisî'ye kitaplarını öğrencisi Zaᶜferânî'den (ö. 260/874) alıp istinsah etmesini söyleyerek icâzet vermiştir.[1054] Bununla birlikte Muhammed el-Merverûzî ve Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin içinde bulunduğu Şâfiîlerden bir grubun icâzetle rivayeti caiz görmediği bilinmektedir. Nitekim bu hususta Şuᶜbe'nin "Eğer icâzet caiz olsaydı rihle batıl olurdu" sözü delil getirilmektedir.[1055] Bununla birlikte Ebü'n-Nasr'ın ilim ehlinden bazılarından naklettiğine göre "benden rivayet etmene icâzet verdim" demek şeriatin yasakladığı bir şeye izin vermek anlamındadır. Zira onlara göre işitilmeyen bir sözü rivayet etmek caiz değildir.[1056] Öte yandan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Mâlik'in icâzet ile rivayeti caiz görmediklerine dair ifadeler bulunmaktadır. İbn Hazm ise bir adım daha öteye giderek icâzetin bidat olduğuna hükmetmektedir.[1057] Ancak İbnü's-Salâh'ın da belirttiği üzere istikrar bulan görüş icâzetin caiz olması yönündedir.[1058]

İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından birisi olan Râmhürmüzî'nin "icâzet ve münâvele hakkında" başlığı altında icâzetin caiz olup olmadığı hususundaki rivayetleri detaylı bir şekilde zikrettiği görülmektedir.[1059] Râmhürmüzî'nin zikrettiği rivayetlerin çoğunluğunun icâzetin caiz oluşuna dair örnekler içermesi onun icâzetle rivayete cevaz verenlerin görüşünü benimsediğini göstermektedir.[1060]

[1052] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 152; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 437.

[1053] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 152.

[1054] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 448; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 294; Şafiî'nin kavli kadiminin en güçlü ravisi olması hasebiyle Şafiî'nin onu tercih ettiğini düşünmek mümkündür. Bilal Aybakan, "Za'ferânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

[1055] Ebû Bekr Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî maᶜrifeti uṣûli ᶜilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî (Semennûd: Mektebetü İbn ᶜAbbâs, 1423/2002), 2: 277; Ebû Saᶜd Abdülkerim el-Mervezî es-Semᶜânî, *Edebü'l-imlâᵓ ve'l-istimlâᵓ*, nşr. Max Weisweiller (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1401/1981), 10; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 152.

[1056] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 152.

[1057] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 437.

[1058] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 153.

[1059] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 435-441.

[1060] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 435-440.

Öte yandan Râmhürmüzî'nin icâzet ve münâvele başlığı altında ele aldığı rivayetler içerisinde iki metotla ilgili herhangi bir ayrımdan bahsetmemesi o dönemde bu kavramların bir görüldüğü anlamını taşıması muhtemeldir. Bununla birlikte icâzet ve münâveleyi zikrettiği rivayetlerin büyük bir bölümünde "كتب الي" lafzını kullanması[1061] Râmhürmüzî'nin mükâtebeyi de bu iki metotla bir gördüğü manasını taşıyabileceği gibi, rivayet lafızlarının o dönemde henüz ayrışmadığı anlamına gelmesi de mümkündür.

İbnü's-Salâh'a özellikle tahammül metodları hususunda kaynaklık eden Kādî İyâz ise icâzetin altı çeşit olduğundan bahsederek konuya giriş yapmaktadır.[1062] İcâzetin caizliği hususunda Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin icmâ iddiasına da yer verirken, bazılarının icâzetin ilk kısmı olan -Kādî İyâz'ın tabiriyle "muayyen kitap veya hadisler" hakkındaki icâzet ile münâveleyi müsâvî gördüklerini, hatta Mâlik'in böyle bir icâzeti semâ ve kıraatle bir gördüğünü bir rivayetle destekleyerek nakletmektedir.[1063]

İcâzetin ikinci kısmı olarak zikrettiği umumi icâzet hakkında Kādî İyâz, bazılarının bu icâzet çeşidine muhâlefet ettiklerini söylemekle birlikte hocanın rivayetleri belirliyse böyle bir icâzetin de caiz olduğunu söylemektedir. Nitekim o, böyle bir icâzetin caiz olduğuna ve bu şekilde alınan rivayetlerle amel edilebileceğine dair hadisçiler ve fukahanın çoğunluğunun görüşü bulunduğunu ifade ederek görüşünü delillendirmektedir.[1064] Hatta böyle bir icâzetin caizliği hususunda sadece zahirîlerin ve az bir kısım meşâyıhın itirazı bulunduğunu belirtmektedir.[1065]

Kādî İyâz, maᶜdûma icâzet konusunda müteahhir ulemanın çoğunun olumlu yönde kanaat belirttiğini zikretmektedir. Böyle bir icâzeti kabul etmeyenlerden de kısaca söz etmekle birlikte, böyle bir icâzet çeşidi hakkında seleften pek bir bilgi bulunmadığını söylemektedir. Böyle bir icâzeti caiz görenlerin onu vakıfla kıyas etmelerine, maᶜdûma vakfetmenin cevazından hareketle icâzetin de caiz olacağı hususuna da yer veren Kādî İyâz'ın doğrudan olmasa da dolaylı olarak maᶜdûma

[1061] Bazı örnekler için bkz. Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 441, 442, 443, 445, 447, 449.
[1062] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 88.
[1063] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 88-90.
[1064] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 91-92.
[1065] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 93.

icâzeti caiz gördüğünü söylemek mümkündür.[1066] İbnü's-Salâh'ın bu konuyla ilgili kendisinden önemli oranda istifâde etmesine rağmen bu görüş hakkında Kādî İyâz'a katılmadığı görülmektedir.

İbnü'l-Esîr icâzeti "Şeyhin şifahî olarak, yazılı olarak veya elçi vasıtasıyla râviye filan kitabımdan veya mesmuatımdan sahih gördüklerinden rivayet etmene izin verdim, demesidir." şeklinde tarif ettiği görülmektedir.[1067] Ayrıca o, icâzetin kabulü için kendisine icâzet verilen râvinin icâzet aldığı kitaptan haberdar olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Esîr'e göre râvi kendisine verilenlerden haberdar değilse hocanın ona "Kitaptakileri rivayet için sana izin verdim." demesi helal değildir. Zira İbnü'l-Esîr bunu "mahkemede şahidin mektupta neler yazdığını bilmediği halde içindekilere şahit olması" olayına kıyas etmektedir. Nasıl ki böyle bir şahitlik geçerli ve hatta helal değildir. Aynı şekilde böyle bir icâzet de ona göre mümkün değildir.[1068]

Diğer taraftan ona göre icâzetin en üst mertebesi şifahî olarak verilen, daha sonra elçi vasıtasıyla verilendir. Zira bunlarda hoca veya elçiyle görüşülerek meydana gelebilecek şüphelerin izalesi mümkündür. Dolayısıyla oluşabilecek şüphelerin izahı kendisiyle pek mümkün olmadığından diğerlerine göre yazıyla verilen icâzet daha düşük mertebededir.[1069] Bununla birlikte İbnü'l-Esîr umumi icâzet, maᶜdûma icâzet, meçhule icâzet gibi konulardaki görüşlerden kısaca bahsettikten sonra mevcut ve belirli kişilere icâzet verilebileceğini ifade ederek bu tür icâzetlerin bazıları tarafından kabul edilse de aslında makbul olmadıklarını ifade etmektedir.[1070]

İbnü's-Salâh'ın "İcâze li gayri muayyen bi vasfi'l-umûm" şeklinde isimlendirdiği kısaca icâzetü'l-âmme olarak adlandırılan icâzet çeşidi bazı ilim adamlarının caiz gördüğü, bazıları tarafından ise kabul edilmeyen bir icâzet çeşididir. Bu bağlamda konuyu incelediğimizde, bazı hususlarda İbnü's-Salâh'ın kendisinden istifâde ettiği es-Silefî'nin ölmeden önce böyle bir umumî bir icâzet

[1066] Kādî İyâz, *el-İlmâᶜ*, 101-105.
[1067] İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl*, 1: 81.
[1068] İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl*, 1: 82.
[1069] İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl*, 1: 82.
[1070] İbnü'l-Esîr, *Câmiᶜü'l-uṣûl*, 1: 83-84.

verdiğini öğrenmekteyiz.[1071] Kanaatimizce es-Silefî rivayetlerinin dolayısıyla hadis ilmine dair bazı bilgilerin kaybolmasından endişe ettiği için böyle bir yola tevessül etmiştir. Nitekim hadis âlimlerinin böyle bir icâzeti başka hangi gerekçeyle kabul edebileceklerini kestirmek pek mümkün görünmemektedir.

Ayrıca İbnü's-Salâh umumi icâzet konusunda çekincelerini dile getirmektedir. Bu çerçevede o, "bütün Müslümanlara, herkese, zamanıma ulaşan kişilere icâzet verdim" gibi umumi lafızlarla verilen icâzetler hakkında ihtilaf bulunduğunu, böyle umum ifadeler yerine daha mukayyed lafızlarla icâzet verilmesinin caizliğe daha yakın olduğunu belirtmektedir.[1072] Irâkī ise İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerinden hareketle bu tür rivayetlere cevaz verip vermediğinin anlaşılmadığını belirtmekte ve kendisine göre icâzetü'l-âmmenin sahih olduğunu ifade etmektedir.[1073] Bununla birlikte Irâkī'nin, İbnü's-Salâh'ın icâzetü'l-âmmeyle ilgili yaptığı:

> "Kendisine tabi olunan hiçbir imam ya da müteahhirûndan icâzete cevaz veren herhangi birinin bu icâzeti kullandığını veya rivayet ettiğini ne gördük ne de duyduk. İcâzet aslında zaten zayıftır. Söz konusu genişlik ve rahatlıkla onun zayıflığı tahammül edilmeyecek kadar artmaktadır."[1074]

şeklindeki ifadeleriyle ilgili herhangi bir açıklama yapmayan Irâkī'nin, bu hususta sessiz kalması İbnü's-Salâh'ın umumi icâzeti kabul etmemesine zımnen hak verdiğini göstermektedir.

Nevevî'ye bakıldığında icâzetin çeşitleri, kabulü ve reddi hakkındaki görüşler ve bunlarla ilgili örnekler dâhil olmak üzere genel itibariyle İbnü's-Salâh'ın izinden gittiğini söylemek mümkündür.[1075] Ancak umumi icâzetin sıhhati hususunda İbnü's-Salâh'ın söz konusu açıklamalarından hareketle onun icâzetü'l-âmmeyi kabul etmeyerek muhakkik ulemaya muhalefet ettiğini söylemektedir. Ayrıca Nevevî, Hatîb el-Bağdâdî'nin icâzetin bütün türlerine cevaz verdiğini söylemekte, İbnü's-Salâh'ın muhalefetini yanlış bularak umumî icâzetin sahih olduğuna hükmetmektedir.[1076]

[1071] Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim es-Silefî, *el-Vecîz fî zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, nşr. Muhammed Hayr el-Bikâî (Darü'l-Garbi'l-İslami, 1411/1991), 17-18.

[1072] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 154.

[1073] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 155.

[1074] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 155.

[1075] Nevevî, *İrşâd*, 128-133.

[1076] Nevevî, *İrşâd*, 129.

İbn Kesîr incelendiğinde icâzet konusunda önemli oranda İbnü's-Salâh'ı takip ettiği görülmektedir. Bu çerçevede İbn Kesîr'in konunun en temel meseleleri içerisinde yer alan, icâzetin kabulü konusunda icmâ iddiasında bulunanları ve bunların iddialarının geçersizliğini ele aldığı görülmektedir. Diğer taraftan âlimlerin çoğunluğunun icâzetin ilk kısmı olan muayyen icâzet hakkında verdikleri caizlik hükmüne katılması onun icâzetin diğer kısımlarının cevâzı hakkındaki iddialara itiraz ettiğini göstermektedir.[1077]

İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın da isimlerini zikrettiği Hatîb el-Bağdâdî ve hocası Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi isimlerin icâzetü'l-âmme hakkında verdikleri caizlik hükmüne değinmekle birlikte İbnü's-Salâh'ın aksi yöndeki görüşüne yer vermemektedir.[1078] Bu durum ise bize göre onun bu konuda İbnü's-Salâh'a en azından katılmadığına dair bir işaret mahiyetindedir. Zira eğer İbn Kesîr bu meselede onun görüşünü doğru görseydi bir şekilde bundan bahsetmesi icap ederdi.

Diğer taraftan İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın icâzet konusunda zikrettiği başlıklandırma sisteminin kısmen dışına çıkarak farklı bir başlıklandırmaya gitmektedir. Zira İbn Kesîr'in İbnü's-Salâh'ın zikrettiği yedi başlıkta ele aldığı icâzet konusunu üç başlıkta ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda o, üçüncü başlığa muayyen olmayan icâzet adını vererek daha kapsayıcı hale getirmekte ve söz konusu başlık altında meçhule icâzet, maduma icâzet gibi diğer konuları ele almaktadır.[1079]

İcâzetin birinci kısmıyla ilgili örnekler de dâhil olmak üzere, onun kabulü veya reddine yönelik görüşler konusunda İbnü's-Salâh'ın söylediklerini önemli oranda nakleden Moğoltay b. Kılıç, umumi icâzet konusunda ona muhalif kanadın içerisinde yer almaktadır. Zira o, İbnü's-Salâh'ın umumi icâzet konusundaki eleştirisini zikrettikten sonra farklı örnekleri de ele alarak İbnü's-Salâh'ın söylediğinin aksine ona göre âlimlerin çoğunluğu icâzetü'l-âmmenin cevazına kail olmaktadır.[1080]

Irâkī incelendiğinde genel olarak icâzet çeşitleri, icâzetin kabulü veya reddi gibi temel konularda İbnü's-Salâh'ı adım adım takip ettiği görülmektedir. Bununla

[1077] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 347-348.
[1078] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 349.
[1079] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 349-352.
[1080] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 370-378.

birlikte icâzetü'l-âmme konusunda İbnü's-Salâh'ın itirazını detaylı biçimde irdeleyen Irâkī ise müteahhirûn imamlarının cumhurunun İbnü's-Salâh'a muhalefet ederek Hatîb el-Bağdâdî gibi umumi icâzeti kabul ettiklerini belirtmektedir. Nitekim Irâkī bu konuda İbnü's-Salâh'a ilk itirazı yapanlar içerisinde yer alan Nevevî'nin umumi icâzetin sahih olduğu görüşüne de yer vererek müteahhirûnun İbnü's-Salâh'a muhalefetini müşahhas bir örnek üzerinden göstermektedir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın icâzetü'l-âmmenin caizliği hakkında "sözü itibara alınmayan az bir topluluk hariç hiçbir imamdan bir şey işitmediği" hususundaki ifadelerini, hadis otoritelerinden verdiği örneklerle eleştiren Irâkī, her şeye rağmen son tahlilde umumi icâzetle alınan rivayetleri terk etmek gerektiğini belirtmektedir.[1081]

İbn Hacer'e bakıldığında ise diğerlerinden farkı bir yöntem sergileyerek icâzetle ilgili edâ sigalarını zikretmekle konuya başladığı görülmektedir.[1082] Herkes tarafından kabul edilmesinden olacak ki İbn Hacer "icâze li muayyen fî muayyen" hakkında izah yapma gereği duymamıştır. Bununla birlikte İbn Hacer, Hatîb el-Bağdâdî'nin –kendisinden neyin kastedildiği anlaşılmayan- meçhul icâzet dışındaki bütün icâzet çeşitlerini kabul ettiğini zikretmektedir.[1083] Ayrıca Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd (ö. 316/928) ve İbn Mende gibi bazı ilim adamlarının maduma icâzeti sahih gördüklerini ifade eden İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın aksine çoğunluğun umumi icâzeti kabul ettiklerini belirtmektedir.

İbn Hacer, gerek maduma icâzet gerekse umumi icâzeti kabul noktasındaki ifadeleri İbnü's-Salâh'ın dediği gibi hoş görülmeyen bir genişlik olarak değerlendirmektedir. Bu noktada İbn Hacer, çoğunluğun görüşünün aksine İbnü's-Salâh'ın görüşüne yönelerek özellikle umumi icâzetin caiz olmadığına kanaat getirmektedir.[1084] Bu bağlamda o, muayyen icâzetin bile semâ metodundan düşük mertebede olması hasebiyle İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği üzere umumi icâzet gibi zayıflığını daha da artırarak kabul edilemez hale getirecek bir metodun reddedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hususta İbn Hacer, İbnü's-Salâh'tan

[1081] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 156.
[1082] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 272-273.
[1083] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 272.
[1084] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 273.

farklı olarak hadisin muᶜdal rivayet edilmesinden ise umumi bir icâzetle gelen şekliyle rivayet edilmesinin daha evla olabileceğini söylemektedir.[1085]

Süyûtî'ye bakıldığında icâzetin dokuz kısma ayrıldığını söylemektedir.[1086] Ancak İbnü's-Salâh'ın zikrettiği yedi kısmın açıklamasına yer vermektedir. İcâzetin çeşitlerini açıklarken genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip ettiği görülen Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'tan farklı olarak icâzet lafızlarıyla ilgili bazı lügat tahlilleri yaptığı görülmektedir.[1087] Bununla birlikte icâzetin kabul edilip edilmemesi hususunda örneklerin nakli noktasında da İbnü's-Salâh'ı takip etmesinin yanı sıra Hanefîlerden Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşünü naklederek konuya üçüncü bir bakış açısı getirmektedir. Bu bağlamda ona göre; icâzet veren hoca ile icâzeti alan talebe kitabı biliyorlarsa icâzet caizdir. Aksi halde icâzet caiz değildir.[1088]

Süyûtî'nin umumi icâzetin caizliği hususundaki görüşleri derleyerek son tahlilde kendi görüşünü beyan ettiğine şahit olmaktayız. Bu çerçevede Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın bu çeşit icâzete cevaz vermemesi, Nevevî'nin ona itiraz ederek genel kanaatin böyle bir icâzeti caiz gördüğünü beyan etmesinin yanı sıra Irâkī'nin böyle bir icâzetle rivayeti terk etmenin evla olduğunu söylemesinden bahsederek konuya giriş yapmaktadır.[1089] Ardından İbnü'l-Hâcib'in mutlak umumi icâzeti terk etmenin gerekliliğiyle birlikte bazı nevilere hasredilmiş –belli bir bölge, grup ya da zaman gibi- umumi icâzetin caiz olduğu görüşünü nakletmektedir.[1090] Son tahlilde ise Süyûtî, hocanın has bir icâzetle aldığı rivayeti umumi bir icâzetle nakletmesi -başlangıçta icâzetin has oluşundan ötürü- söz konusu umumi icâzetin de hükmen has icâzet olarak kabul edilmesini gerektireceğini ifade etmektedir. Bu ise sonuç olarak çoğunluğun da kabul ettiği üzere umumi icâzetin cevazı anlamına gelmektedir.

Ayrıca Süyûtî'nın maᶜdûma icâzet konusunu ele alırken İbnü's-Salâh gibi küçük çocuğa icâzet konusunu da işlemesinin yanı sıra deliye, kâfire ve fasığa icâzet meselelerine de yer verdiği görülmektedir. Maᶜdûma icâzet konusunda Hatîb

[1085] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 273.
[1086] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 436.
[1087] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 436.
[1088] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 438.
[1089] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 440-441.
[1090] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 441.

el-Bağdâdî'nin görüşüne yer vermekle birlikte İbnü's-Salâh'ın görüşüne meylederek bu çeşit bir icâzetin caiz olmayacağına kanaat getirmektedir.[1091]

Sonuç olarak İbnü's-Salâh, icâzet hakkında kendinden önce söylenenlerin neredeyse bütününü temel olarak inceleme konusu yapmakta ve Hatîb el-Bağdâdî'nin beş başlık altında topladığı konuları yedi başlık altında ele almaktadır. Diğer taraftan o, kendilerinden önemli oranda istifade ettiği halde Hatîb el-Bağdâdî veya Kādî İyâz'ın tüm görüşlerini olduğu gibi nakletmemektedir. Gerekli gördüğü noktalarda eleştirilerini zikretmektedir. Umumi icâzet ve maʿdûma icâzet konusundaki itirazları bunun en açık örneklerindendir. İbnü's-Salâh sonrasında söz konusu itirazları eleştirenler olmakla birlikte azımsanmayacak ölçüde bir grubun onun görüşlerini desteklemesi İbnü's-Salâh'ın hadis usulündeki konumunun önemine işaret etmektedir. Nitekim günümüzde bile hadis usulü kavramlarını ele alan eserlere bakıldığında dahi icâzet konusunda İbnü's-Salâh'tan önemli oranda istifade ettiklerini görmek mümkündür.[1092]

IV. MÜNÂVELE

Sözlükte "vermek" anlamına gelen münâvele kelimesi, hadis terimi olarak "hocanın kendi rivayetlerini içeren nüshayı rivayet etmesi için öğrencisine vermesi veya o nüshanın kendine ait olduğunu onaylaması" demektir.[1093] İlk dönem hadis usulü eserlerinde münâvelenin ikrarlı şeklinin caiz olduğundan bahsedilmektedir.[1094] Müteahhir dönemde bu çeşit münâveleye "icâzetli münâvele" adı verilecektir.[1095]

İbnü's-Salâh'ın kaynaklarından biri olan Râmhürmüzî münâvele konusunu "icâzet ve münâvele hakkında" başlığı altında ele almaktadır. İki konuyu aynı başlık altında ele almasından da anlaşıldığı üzere icâzet ve münâveleyi ayrı birer metod olarak görmeden ikisini birbirinin yerine geçen kavramlar olarak

---

[1091] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 445-448.

[1092] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 141-145; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 184-197; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 179-180; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 123-125; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 2011, 243-250.

[1093] Salahattin Polat, "Münâvele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 572.

[1094] "وَإِذَا كَانَ مُنَاوَلَةُ الْكِتَابِ مَعَ الْإِقْرَارِ بِمَا فِيهِ مُجِيزَةٌ لِرِوَايَتِهِ" Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 450.

[1095] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 170.

değerlendirmektedir. Bununla birlikte onun münâveleyi semâ mesabesinde gördüğünü söylemek mümkündür. Zira konuya girişte zikrettiği ilk rivayette ele aldığı konu; hocanın talebesine kitabını verip kitabının ihtiva ettiği hadisleri kendisinden "حدثني" lafzıyla rivayet etmesine izin vermesidir.[1096] Nitekim Râmhürmüzî'nin benzer örnekler içeren başka rivayetleri de zikrederek (icâzetli) münâvelenin semâ mesabesinde olduğuna dair kanaatini pekiştirdiği görülmektedir.[1097]

Râmhürmüzî, hoca kitabının aslını veya asılla mukabele edilmiş kopyasını kontrol edip bir mahzur görmese ve talebeye rivayet edebileceğine dair icâzet vermeden kitabı geri verse, kısaca icâzetsiz münâvele yöntemini kullansa böyle bir metodun caiz olduğunu söylemektedir. Hatta bir adım ötesine geçerek hoca icâzet vermenin ötesinde -kitabın kendine ait olduğunu kabul ettikten sonra- söz konusu kitaptan rivayet etmeyi yasaklasa bile o kitaptan rivayetin caiz olduğunu söylemektedir. Zira muhaddislerin genel kabulüne göre hoca hadisi rivayet ederek hadisi dinleyen talebeye rivayet etmesini yasaklasa da talebenin işittiği hadisi nakletmesi caizse bu olaya kıyasla hocanın kontrol edip te kendine ait olduğunu söylediği rivayetleri yasaklasa da talebenin rivayet etmesinde bir mahzur bulunmamaktadır.[1098]

İlk dönemlere bakıldığında -tahammül metodlarının kavramsal çerçevelerinin netleşmemesinden olsa gerek- münâveleye arz[1099] denildiği, semâ ile arasında bir fark görülmediği ve müteahhir dönemde mükâtebe metodunu karşılayan "كتب الي" lafzı gibi lafızların icâzet ve münâvele için de kullanıldığı müşahede edilmektedir. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî eserinin son bölümünde bu konulara yer ayırmakta ve ilgili rivayetleri serdetmektedir.[1100] Bununla birlikte Hâkim en-Nîsâbûrî talebenin, hocasının hadislerinin asıl veya mukabele edilmiş nüshasını hocasına göstermesi ve hocanın da talebe rivayet izni vermesi şeklindeki

---

[1096] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 435.

[1097] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 437-439.

[1098] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 451-452.

[1099] Öğrenci, hocasının rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri ihtiva eden asıl nüshasını veya onunla karşılaştırılmış kopyasını hocaya teslim eder. Hoca bunu dikkatli bir şekilde inceler ve öğrencisinin onları rivayetine izin verir. Bazı muhaddisler bu yönteme "arz" adını vermişlerdir. Polat, "Münâvele", 31: 572.

[1100] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 256-261.

münâvele çeşidiyle ilgili kendi döneminde suistimallerin bulunduğundan bahsetmektedir. Söz konusu kötü kullanımlar dolayısıyla Hâkim en-Nîsâbûrî bu şekilde bir arzın -buna İbnü's-Salâh arzu'l-münâvele adını verecektir- semâ mesabesinde olmasını kabul etmemektedir. Nitekim ona göre eğer ilk dönemlerde böyle bir münâvelenin semâ mesabesinde olduğunu iddia edenler söz konusu kötü kullanımları görselerdi bu şekilde hüküm vermezlerdi.[1101]

Hatîb el-Bağdâdî münâveleyi icâzetin en üst çeşidi olarak görmektedir. Ancak onun icâzetli ve icâzetsiz şeklinde bir isimlendirmeye gitmediği görülmekle birlikte, münâveleyi tarifinden kastının icâzetli münâvele olduğu anlaşılmaktadır.[1102] Nitekim İbnü's-Salâh icâzet ile münâveleyi ayrı başlıklar altında ele almasına rağmen Hatîb el-Bağdâdî'nin münâvelenin icâzetin en üst mertebesi olduğuna dair ifadelerine münâvele başlığı altında yer vermektedir.[1103] Zira semâ ve kıraat metodu olmaksızın hocanın talebesine hadis rivayet izni vermesi anlamında en üst metod olarak icâzetli münâveleyi zikretmek mümkündür.

İbn Huzeyme'nin icâzet ve münâvele ile alınan rivayetler hakkında "Benim katımda icâzet ve münâvele sahih semâ gibidir." ifadesini zikreden Hatîb el-Bağdâdî'nin bazı hadis otoritelerinin münâveleyi kuvvet bakımından semâ gibi gördüklerine bir delil olarak sunduğu söylenebilir.[1104] Nitekim İbn Şihab ez-Zührî ve bazı ilim adamları münâveleyi kuvvet bakımından semâ gibi kabul etmektedirler.[1105] Dahası Hatîb el-Bağdâdî, İbn Şihab ez-Zührî 'nin talebesine kendisine ait hadis sahifesini verip istinsah ederek ondan rivayette bulunmasını söylemesine dair rivayeti nakletmektedir.[1106] Hadis tedvin işleminin başlangıç noktası olan İbn Şihab ez-Zührî 'nin sonraki dönemlerde münâvele adıyla ıstılahlaşacak olan bu metodu uygulaması Hatîb el-Bağdâdî'nin münâvelenin sahihliği noktasında zikrettiği deliller arasında yerini almaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin de Râmhürmüzî gibi icâzet, münâvele ve mükâtebe konularını bir başlık altında işlediği görülmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh gibi

---

[1101] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 259.
[1102] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 297.
[1103] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 165.
[1104] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 295.
[1105] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 298; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 130.
[1106] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 297.

bu üç kavramı ayrı düşünmediğini söylemek mümkündür. Hatîb el-Bağdâdî'nin Râmhürmüzî ile benzer yaklaşımı ve konu içerisinde bazı rivayetlerde onu referans göstermesi bu hususta ondan önemli oranda etkilendiğini göstermektedir.[1107]

Münâvele metodunu tahammül yollarının üçüncü kısmı olarak ele alan Kādî İyâz ise münâvelenin bazı şekillerinin bulunduğunu ve özellikle icâzetli münâveleye tekabül edenlerin Mâlik ve bazı ilim adamlarına göre semâ metoduyla denk kabul edildiğini zikretmektedir.[1108] Öte yandan o, münâvelenin cevazı hususunda hadisçilerin dayandığı hadislere de yer vermekle birlikte, Evzâî'nin münâvele metoduyla alınan hadislerle sadece amel edilebileceğine böyle hadislerin başkalarına rivayet edilemeyeceğine dair görüşünü nakletmektedir. Ancak Kādî İyâz Evzâî'nin bu görüşünün rivayetine izin verilmeyen hadisler hakkında serdedildiği kanaatindedir.[1109]

Münâvelenin diğer bir kısmı ise "hocanın talebeye kitabını arz edip ondan rivayete izin verdikten sonra kitabını geri alması ve talebeyi kitaptan men etmesi" şeklinde cereyan etmektedir. Kādî İyâz bu çeşit münâvelenin de sahih olduğunu ve bu metodla gelen rivayetlerle amel edilebileceğini beyan etmektedir.[1110] Ancak bunun için talebenin, hoca kitabı geri almadan önce kitabı istinsah etmesi gerekmektedir.[1111]

İbnü'l-Esîr'e bakıldığında konunun hemen başında münâveleye arz adı da verildiğini belirtmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî'yi takiben böyle bir yorum yaptığını söylemek mümkündür. Zira böyle bir isimlendirmeden bilindiği kadarıyla ilk defa bahseden Hâkim en-Nîsâbûrî'dir. Nitekim İbnü'l-Esîr'in konunun devamında Hâkim en-Nîsâbûrî'den bazı nakillerde bulunması bu görüşü destekler mahiyettedir.[1112] Mâlik b. Enes'in münâvelenin de semâ mesabesinde olduğuna dair görüşünü zikrederek ona katıldığına işarette bulunan İbnü'l-Esîr, bazılarının münâveleyi semâ metodundan bile daha önde kabul ettiklerini zikretmektedir. Ancak o, sadece münâvele metodunun -muayyen bir kitaptaki rivayetlerle sınırlı,

[1107] Aba, *Hatîb el-Bağdâdî*, 186-187.
[1108] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 79.
[1109] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 82.
[1110] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 82.
[1111] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 83.
[1112] İbnü'l-Esîr, *Câmi'ü'l-uṣûl*, 1: 84-85.

özel bir icâzet olmasından dolayı- icâzetten daha ihtiyatlı bir metod olduğunu belirtmekle yetinerek bu görüşe katılmamaktadır.[1113]

Selefleri Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz'ın adını vermeden tarif ettiği münâvele çeşitlerini İbnü's-Salâh isimlendirerek, münâveleyi icâzetli ve icâzetsiz diye ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki olan icâzetli münâvelenin birkaç şekli olduğundan bahseden İbnü's-Salâh "Hocanın, hadis talebesine işittiklerinin aslını veya ona mukabil bir fer^{c}ini verip 'Bunlar benim filandan işittiklerim veya rivayetlerimdir. Bunları benden rivayet et' demesidir." diyerek icâzetli münâvelenin ilk şeklini tarif etmektedir.[1114] Onun zikrettiği diğer şekiller ise temelde bu tarifi merkeze alan bazı lafız ve uygulama farklılıklarından başkası değildir. Nitekim söz konusu tarifin, münâvelenin genel kabul görmüş tarifiyle büyük oranda örtüşmesi görüşümüzü destekleyen bir unsurdur. Dolayısıyla zikredilen diğer çeşitleri ele alma gereği duymadık.

Hadis imamlarının birçoğunun bu çeşit münâveleye "arz" dediklerini zikreden İbnü's-Salâh, kıraat metoduna arz denildiği için -kavram kargaşası yaşanmaması adına olsa gerek- kıraat metoduna arzu'l-kırâe icâzetli münâveleye ise arzu'l-münâvele adını vermeyi uygun görmektedir.[1115] İbnü's-Salâh'ın zikrettiğine göre Mâlik ve hadis imamlarından bazıları ise bu çeşit münâveleyi semâ olarak kabul etmektedirler. Ayrıca o, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin mütekaddimûnun çoğunluğundan hikâye ettiği, icâzetli münâvelenin semâ metoduyla müsâvî olduğu görüşünü yanlış bulmaktadır. Zira İbnü's-Salâh'a göre Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ifadelerinden icâzetli münâvele metoduyla, kıraat metodu anlamında zikredilen "arz" hakkında bir karışıklık bulunduğunu söylemektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'a göre sahih olan ise münâvelenin, semâ yerine geçememesi semâ ve kıraat metotlarından aşağı derecede bulunmasıdır.[1116]

Hadis hocasının talebeye kitabını ulaştırması ve "bunlar benim hadislerimdir" veya "mesmuatımdır" dedikten sonra "onu benden rivayet et" gibi herhangi bir izin vermediği tahammül metoduna icâzetten mücerred (icâzetsiz)

[1113] İbnü'l-Esîr, *Câmi^{c}ü'l-uṣûl*, 1: 85-86.
[1114] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 165-166.
[1115] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 166.
[1116] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 166.

münâvele adı verilmektedir.[1117] İbnü's-Salâh bunun bozuk bir münâvele olduğunu ve bu metodla rivayete cevaz verilemeyeceğini belirtmekle birlikte iᶜlâm metoduna kıyaslandığında icâzetsiz münâvele metodunun tercih edilebileceğini söylemektedir. Zira ona göre münâvele bir bakıma rivayette izne işaret etmektedir.[1118]

Nevevî ise İbnü's-Salâh'ı takip ederek münâveleyi icâzetli ve icâzetsiz şeklinde iki bölüme ayırmaktadır.[1119] İcâzetli münâvelenin kısımları ilgili bilgi ve nakiller konusunda da İbnü's-Salâh'ın izinden giden Nevevî, icâzetsiz münâvele hususunda Hatîb el-Bağdâdî'nin bazılarının hadis tahammülünde böyle bir metoda da cevaz verdiklerine dair haberini nakletmektedir.[1120] Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın zikrettiği iᶜlâm metoduyla kıyaslandığında icâzetsiz münâvelenin evleviyetle caiz olduğuna dair görüşüne katılmaktadır.[1121] Öte yandan Nevevî'nin münâvele ve icâzet metoduyla alınan rivayetlerde hangi lafızların kullanılacağıyla ilgili bahiste de İbnü's-Salâh'ı takip ettiği gözlemlenmektedir.[1122]

Moğoltay b. Kılıç incelendiğinde icâzet konusundan bahsettikten sonra doğrudan kitabet (mükâtebe) konusuna intikal ettiği görülmektedir.[1123] İcâzet ile münâvele arasında fark görmediğinden mi yoksa münâvele konusunda İbnü's-Salâh'ı eleştirmesini gerekli kılacak bir şey görmediğinden mi bilememekle birlikte Moğoltay'ın münâvele konusunu ele almadığı müşâhede edilmektedir.

İcâzetli münâveleyi izah ederek konuya giriş yapan İbn Kesîr'in de İbnü's-Salâh'ın hadis usulüne kazandırdığı "arzu'l-münâvele" kavramını benimsediği görülmektedir.[1124] Ayrıca İbn Kesîr, İbnü's-Salâh'ın münâveleyi semâ mesabesinde görenler hususunda Hâkim en-Nîsâbûrî'den naklettiklerini de özetle aktarmaktadır. Diğer taraftan İbnü's-Salâh'ın, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin arzu'l-kıraat

[1117] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 169.
[1118] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 169.
[1119] Nevevî, *İrşâd*, 134.
[1120] Nevevî, *İrşâd*, 135-136.
[1121] Nevevî, *İrşâd*, 136.
[1122] Nevevî, *İrşâd*, 136-137.
[1123] Moğoltay b. Kılıç, *Işlâḥ*, 2: 378-379.
[1124] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 357.

ile arzu'l-münâvele ayrımı yapmadığı için kavramları karıştırdığına dair eleştiriye İbn Kesîr'in de katıldığı görülmektedir.[1125]

İbn Kesîr'in, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin cumhura dayandırdığı "münâvelenin semâ mesabesinde olamayacağı" görüşünü yorum yapmaksızın, doğrudan naklettiği görülmektedir.[1126] Bu ise onun da Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbnü's-Salâh gibi düşündüğünü ve münâveleyi semâ metodundan daha düşük mertebede kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

İbn Kesîr, hocanın talebeye rivayetlerinin bulunduğu kitabı gösterip izin verdikten sonra kitabı istinsah etmesi veya ezberlemesi için talebeye ödünç vermemesini faydasız görenlerin bulunduğunu zikretmektedir. Ancak kendisi, hocanın talebeye ödünç vermediği kitabın Buhârî ve Müslim gibi meşhur olması durumunda, hocanın kitabı talebeden gizlemesinin bir etkisinin bulunmadığını belirtmektedir.[1127]

Irâkī incelendiğinde münâvelenin sıhhati ve derecesi hakkındaki tartışmaları masaya yatırdığı görülmektedir. Bu bağlamda o, münâvelenin semâ mesabesinde olmadığı noktasında İbnü's-Salâh gibi, Hâkim en-Nîsâbûrî'yi takip etmektedir. Bununla birlikte bazılarının İbnü's-Salâh'a yaptığı itirazları ele alarak onlara cevap vermekte ve İbnü's-Salâh'ı savunmaktadır.[1128]

İcâzetli münâvele konusunda büyük oranda İbnü's-Salâh'ı takip eden Irâkī, aynı şekilde icâzetsiz münâvele konusunda da onu takip etmektedir. Nitekim icâzetsiz münâvelenin tarifinden sonra fıkıhçıların büyük bir çoğunluğunun böyle bir metodu ayıpladıklarını ve bu şekilde hadis tahammülüne cevaz verilemeyeceğini belirtmektedir.[1129]

İbn Hacer'e bakıldığında ise Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği gibi icâzetli münâvelenin icâzet çeşitlerinin en üstünü olduğunu belirtmektedir. Ancak onların "المناولة المقرونة بالاجازة" şeklinde isimlendirdikleri kavramı İbn Hacer "المناوَلَة اقْتِرانًا بالإِذْن" şeklinde isimlendirerek "icâzet" yerine "izin" kavramını

[1125] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 358.
[1126] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 360.
[1127] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 360.
[1128] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 162.
[1129] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 163.

kullanmaktadır.[1130] Kendinden önceki kullanımların genelinde kullanılan icâzet yerine neden izin kavramını kullandığına dair bir açıklama yapmaması, İbn Hacer'in bu kavramı özel bir maksatla kullanmadığını düşündürmektedir. Öte yandan kendi tabiriyle "izinli münâvele" çeşitlerini seleflerinin çizgisinde kısaca ele alan İbn Hacer, izinsiz münâvelenin de cumhur tarafından makbul görülmeyen bir metod olduğunu ifade ederek Hatîb el-Bağdâdî'nin cevaza dair görüşünün aksine bu noktada selefi İbnü's-Salâh'ı benimsemektedir.[1131]

Süyûtî incelendiğinde konuya, münâvele metodunun cevazının dayandırıldığı hadisleri zikretmekle başladığı görülmektedir. Böylelikle Süyûtî, Buhârî, Beyhakî, Taberânî gibi bazı kaynaklarda nakledilen rivayetleri ele alarak münâvele metodunun sıhhatini temellendirmektedir.[1132]

Ayrıca Süyûtî'nin münâvele çeşitleri ve münâvelenin sıhhati hususundaki tartışmaları İbnü's-Salâh'ın tesis ettiği metodu takip ederek ele aldığı görülmektedir.[1133] Ancak gerek İbnü's-Salâh gerekse diğerleri olsun seleflerinin bir adım ötesine geçerek münâvelenin sıhhati hakkında bölge bölge kimlerin neler söylediğine dair detaylı bilgiler sunmaktadır.[1134]

Diğer taraftan Süyûtî icâzetsiz münâvele konusunda seleflerinin ele aldığı bilgileri genel itibariyle derlemektedir. Bu bağlamda onun, İbnü's-Salâh'ın ifade ettiği üzere icâzetsiz münâvele caiz olamayacağı meselesini benimsediğini söylemek mümkündür. Zira o, böyle bir münâveleye izin verildiğine dair bir izah bulunmadığını belirtmektedir.[1135]

Münâvele konusunda İbnü's-Salâh'ın yerini tespit adına genel bir değerlendirme yapıldığında, onun iyi bir derlemeci olduğunu söylemek mümkündür. Zira kendinden önceki müelliflerin farklı başlıklar altında dağınık olarak zikrettikleri bilgileri toparlayarak kapsayıcı ana başlıklar altında değerlendirmektedir. Diğer taraftan referans aldığı kaynakların isimlerini zikrederek bir nevi dipnot gösterirken, bazen yanlış gördüğü noktalarda seleflerini

[1130] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 269.
[1131] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 269.
[1132] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 455.
[1133] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 456-457.
[1134] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 457-458.
[1135] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 461.

eleştirmekten kaçınmayarak muhakkik bir ilim adamı olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca onun gerekli gördüğü yerlerde yeni kavramlar ürettiği ve üretilen söz konusu kavramların ehlince kabul edildiği görülmektedir. Nitekim münâvele metodunu ele alırken, "hadis talebesinin, herhangi bir yerden elde ettiği hocasına ait kitabı hocasına arz etmesi ve hocanın kitabı tetkik ettikten sonra talebeye geri vermesi" anlamına gelen "arzu'l-münâvele" kavramını ilk defa ortaya atan İbnü's-Salâh'tır.[1136] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bu münâvele çeşidini arz kavramıyla izah etmesinin karışıklığa sebep olmasından ötürü, bu karışıklığı önlemek adına arzu'l-münâvele kavramını tesis eden İbnü's-Salâh'ı kendisinden sonraki ilim adamlarının büyük bir kısmı benimsemektedir.

İbnü's-Salâh sonrası incelendiğinde Nevevî, Câ^{c}berî, İbn Cemâa, Tîbî, İbn Kesîr, Zerkeşî, Ebnâsî, İbnü'l-Mülakkın, Bikāî, Sehâvî, Süyûtî ve Emir es-San^{c}ânî (ö. 1182/1768) gibi âlimlerin onu takip ederek arzu'l-münâvele kavramına eserlerinde yer verdikleri görülmektedir.[1137] Bütün bunlar İbnü's-Salâh'ın hadis usulünde önemli bir yerinin olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

V. MÜKÂTEBE

Arapça'da yazmak anlamında "كتب" fiilinden türeyen mükâtebe,[1138] hadis usulü terimi olarak "hocanın yanında olmadığı bir halde veya yanında iken kendisinden hadis almak isteyen talebesine bazı hadislerini kendi yazısıyla yazıp vermesi" manasına gelmektedir.[1139]

İlk dönemlerden itibaren mükâtebe metodu hakkında bazı soru işaretleri bulunduğunu, ancak genel olarak kabul gören tahammül metodları arasına girdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Şu^{c}be b. Haccâc, Mansûr'a "bana yazdığın hadisleri tahdis edeyim mi?" diye sorduğunda zihnindeki soru işaretine cevap aramaktaydı. Mansûr ise bu soruya karşılık "Evet, onları yazdığımda sana tahdis

---

[1136] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 167.

[1137] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 62; el-Ca^{c}berî, *Rüsûmü't-taḥdîṯ*, 109; İbn Cemâ^{c}a, *el-Menhelü'r-revî*, 88; Tîbî, *el-Ḫulâṣa*, 132; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 534; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 313; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni^{c}*, 1: 325; Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 346; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 161; Cürcânî, *Şerhü'd-Dîbâc*, 57; el-Bukâî, *el-İctihâd fî ^{c}ilmi'l-ḥadîṯ*, 2: 94; Sehâvî, *Fetḥu'l-muġîs*, 2: 99; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2: 456; Emîr es-San^{c}ânî, *Tavḍîḥu'l-efkâr*, 2: 204.

[1138] İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 698.

[1139] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 173.

etmiş oluyorum." şeklinde cevap vererek mükâtebe metodunun da makbul olduğuna vurgu yapmaktaydı. Hatta Mansûr'un sözlerinden onun, mükâtebe metodunu semâ metodu gibi gördüğünü söylemek mümkündür.[1140]

İbnü's-Salâh'ın referanslarından biri olan Râmhürmüzî incelendiğinde ise mükâtebe kavramını özel bir başlık altında ele almadığı görülmektedir. Öte yandan onun bize aktardıklarından hareketle, münâvele ve mükâtebeyi icâzetin cüzleri olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Râmhürmüzî mükâtebe hakkında İbnü's-Salâh'ta görüldüğü gibi detaylı açıklamalar yapma ihtiyacı hissetmemektedir. Diğer taraftan onun, eserinde mükâtebe kavramına doğrudan taalluk eden bir rivayete yer verdiği müşahede edilmektedir. Mezkûr rivayette mükâtebe metoduyla ele alınan rivayetlerin hangi lafızlarla edâ edilebileceği üzerinde durulmaktadır. Rivayeti değerlendirmeye tabi tutan Râmhürmüzî, son tahlilde mükâtebe metoduyla elde edilen rivayetlerin sahih olmasını kabul etmekle birlikte, bu metodla alınan rivayetlerde "حَدَّثَنَا" lafzının kullanılamayacağını belirtmektedir.[1141]

Hâkim en-Nîsâbûrî ise eserinin sonunda icâzet, münâvele ve kitâbet gibi semâ metodunun dışındakilerin kabulü veya reddi hakkındaki görüşleri zikretmektedir. Bu çerçevede söz konusu metodlarla kendisine güvenilen bir râvi nakilde bulunmuşsa semâ gibi kabul edileceği ifade edilmektedir. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî bu kanaatte olanların isimlerini Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Mısır gibi bölgelere ayırarak zikretmektedir.[1142]

Hâkim en-Nîsâbûrî söz konusu metodların caizliğine delil gösterilen bazı hadisleri nakletmekle birlikte Buhârî'nin de bunlarla ihticacta bulunduğunu ifade etmektedir.[1143] Bununla birlikte Mâlik b. Enes'in, semâ metodunun dışında herhangi bir yolla alınan hadisleri rivayet etmenin caiz olamayacağı iddiasına, "Kur'an daha azim olduğu halde onun hakkında bu mümkün oluyorsa hadisler için de mümkün olduğuna" dair yorumunu naklederek bu metodların cevazına hüküm verdiğini söylemek mümkündür.[1144]

[1140] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 439.
[1141] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 449-450.
[1142] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 257-258.
[1143] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 258.
[1144] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 258-259.

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından biri olan Hatîb el-Bağdâdî bu konuyu icâzet metodunun üçüncü başlığı altında ele almaktadır. Burada mükâtebenin tarifini yapmakla birlikte, herhangi bir ıstılah ismi zikretmemektedir.[1145] Ancak eserinde "icâzet, münâvele, mükâtebe" kavramlarını birlikte kullanması[1146] ve mükâtebe ile elde edilen rivayetlerin edâsında "كتب الي" gibi lafızların kullanıldığına dair rivayetler nakletmesi,[1147] İbnü's-Salâh'ın mükâtebe isimlendirmesinde Hatîb el-Bağdâdî'den istifade ettiğini düşündürmektedir.

Kādî İyâz ise "talebenin hocasına kendisi için hadislerinden yazmasını istemesi veya hocanın, talebesi yanındayken ya da başka bir beldedeyken ona faydası olsun diye hadislerinden yazması" şeklinde tarif ettiği söz konusu metoda selefi Hâkim en-Nîsâbûrî gibi "kitâbet" adını vermektedir.[1148] Bununla birlikte kitâbet anlamında olmasa da mükâtebe ifadesini eserinin bazı yerlerinde kullandığı görülmektedir.[1149]

İbnü'l-Esîr'e bakıldığında ise kitâbeti her ne kadar tahammül metodları üst başlığı altında ele alsa da konu içerisinde, kavramın kabul gördüğü anlamının dışında meseleleri de almaktadır. Nitekim öncelikle hadis yazımının önemine işaret etmesi, yazının hâfızayı hatırlatıcı olmasını vurgulaması, râvinin herhangi bir kitapta kendi ya da güvendiği birinin yazısını gördüğünde neler yapılacağı gibi bazı konular İbnü'l-Esîr'in kitâbet kavramını genel anlamda kullandığını göstermektedir.[1150] Kitâbet hususunda farklı görüşlerin varlığından bahsetmekle birlikte bazılarının kitâbeti semâ gibi gördüğünü ifade eden İbnü'l-Esîr, râvi hadisi unutsa da yazıyla rivayetin caiz olduğunu belirtmektedir.[1151]

İbnü's-Salâh mükâtebe metodunu tarif ettikten sonra onu icâzetli ve icâzetsiz mükâtebe diye iki kısma ayırmaktadır.[1152] İcâzetli mükâtebe hocanın talebesine "Senin için yazdılarım hususunda sana icâzet verdim." demesi şeklinde

[1145] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 317.
[1146] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 389.
[1147] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 332-340.
[1148] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 83.
[1149] Kādî İyâz, *el-İlmâ'*, 27, 29, 136, 222, 223, 227, 246.
[1150] İbnü'l-Esîr, *Câmi'ü'l-uṣûl*, 1: 86-88.
[1151] İbnü'l-Esîr, *Câmi'ü'l-uṣûl*, 88.
[1152] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 173.

gerçekleşirken icâzetsiz mükâtebe ise hocanın talebesine hadislerinden yazıp vermekle yetinmesi, ona hadisler hususunda bir izin vermemesidir.[1153]

İbnü's-Salâh icâzetli mükâtebe hakkında "Sıhhat ve kuvvet bakımından icâzetli münâveleye benzemektedir." demekle yetinmektedir. Zira icâzetli münâvele hakkında söylenenler benzerliklerinden dolayı icâzetli mükâtebe için de geçerlidir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh aynı açıklamaları bir daha zikrederek tekrara düşmek istememiştir. Öte yandan icâzetsiz mükâtebe hakkında bazı ihtilaflar bulunduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Maverdî böyle bir mükâtebeyi kabul etmezken, mütekaddim ve müteahhir ulemanın çoğunluğu icâzetsiz mükâtebeyi caiz görmektedir. Hatta İbnü's-Salâh, Sem^{c}ânî'nin onu icâzet metodundan daha kuvvetli gördüğü ve usulcülerin birçoğunun da buna kanaat getirdiğini belirtmektedir. Zira İbnü's-Salâh'ın da belirttiği üzere mükâtebede lafzen olmasa da mânen bir icâzet bulunmaktadır. [1154]

Ayrıca İbnü's-Salâh, kişilerin el yazılarının birbirine benzeme ihtimali bulunduğu için mükâtebe metodunun kabul edilemeyeceğini söyleyenlere "Bu söz makbul değildir. Zira yazının yazıya benzemesi nâdiren vâki olup genelde bir insanın yazısı başkasınınkine benzemez ve iltibas gerçekleşmez."[1155] diyerek söz konusu iddianın zayıflığını vurgulamaktadır.[1156]

Bu metoda Hâkim en-Nîsâbûrî ve Kādî İyâz gibi seleflerinin aksine, kitâbet yerine mükâtebe adını veren İbnü's-Salâh'ın "mükâtebe" isimlendirmesinin sonrakilerin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Nitekim Süyûtî bu metoda kitâbet adını vermekle birlikte İbnü's-Salâh'ın ona mükâtebe dediğini diğerlerinin de ona katıldığını ifade etmektedir.[1157] İbnü's-Salâh'tan sonra Nevevî, İbn Kesîr, Zerkeşî, Ebnâsî, İbnü'l-Mülakkın, Bulkīnî, Irâkī, Kafiyecî ve Bikāî gibi âlimlerin bu metod için mükâtebe isimlendirmesini kullanmaları İbnü's-Salâh'ın hadis usulündeki etkisini gösteren örnekler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.[1158]

[1153] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 173.

[1154] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 173.

[1155] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 174.

[1156] Krş. Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, 1405/1985, 1: 442.

[1157] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 467.

[1158] Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 65; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ^{c}Ulûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 361; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3: 568; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 98; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muḳni^{c}*, 1: 332; Bulkīnî, *Meḥâsinü'l-*

Mükâtebe metoduyla alınan hadislerin edâsında "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" lafızlarının mutlak olarak kullanabileceğini söyleyen bazı âlimler bulunmakla birlikte İbnü's-Salâh, sahih olan görüşün bu lafızların mutlak olarak kullanılamayacağı noktasındadır.[1159] Zira yukarıda Râmhürmüzî'nin de bu görüşte olduğuna işaret edilmiştir.

Nevevî, İbn Kesîr ve Irâkī incelendiğinde çoğu meselede olduğu gibi mükâtebe konusunda da İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülmektedir. Zira söz konusu metodun isminden başlayarak, iki bölüme ayrılması, icâzetli mükâtebenin icâzetli münâveleye benzetilmesi gibi hususlar bunu göstermektedir. Aynı zamanda yazıların birbirine benzemesinden dolayı mükâtebe metodunun sahih olmayacağını söyleyenlere itiraz konusunda da yine İbnü's-Salâh'a katıldıklarını görmek mümkündür.[1160]

İbn Hacer'e bakıldığında selefi İbnü's-Salâh ve onu takip edenlerin aksine mükâtebeyi icâzetin bir nevi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.[1161] Zira ona göre mütekaddimûn, müteahhirûnun aksine mükâtebeyi "hoca izin versin ya da vermesin talebeye hadislerinden yazması" anlamına hamlettiklerini söylemesi, ona göre zımnen müteahhirûnun mükâtebeyi yazılı bir icâzet şeklinde kabul ettikleri anlamındadır.[1162]

İbn Hacer "bazı hadis imamlarının izinden (icâzetten) mücerred mükâtebeyi sahih görmelerine işaret ettikten sonra ister -münâvelede olduğu gibi- hocanın kitabı talebenin bizzat eline vermesi şeklinde isterse -mükâtebede olduğu gibi- hocanın yazdığı kitabı başka bir beldedeki talebesine göndermek şeklinde olsun aralarında bir fark bulunmadığını söylemektedir.[1163] İbn Hacer bu ifadeleriyle kanaatimize göre İbnü's-Salâh ve onu takip edenleri eleştirmektedir. Zira İbnü's-Salâh icâzetsiz münâveleyi sahih kabul etmezken, icâzetsiz mükâtebeyi –

ışṭılâḥ, 355; el-Irâkî, *et-Taḳyîd*, 165; el-Kâfiyecî, *el-Muḫtaṣar*, 166; el-Bukâî, *el-İctihâd fî ᶜilmi'l-ḥadîṯ*, 2: 105.

[1159] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 174.

[1160] Nevevî, *İrşâd*, 138; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 361-362; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 165-166.

[1161] İbn Hacer'in konuyla ilgili "icâzette müşâfehe ve mükâtebe"başlığı da buna işaret etmektedir. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 268.

[1162] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 268.

[1163] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 270.

"mükâtebede lafzen olmasa da mânen bir icâzet vardır." diyerek- sahih kabul etmektedir.[1164]

Süyûtî incelendiğinde İbnü's-Salâh'ın ve eserini şerh ettiği Nevevî gibi beşinci kısım olarak nitelediği bu bölüme, onların aksine mükâtebe yerine kitâbet adını vermektedir. İbnü's-Salâh'ın bu bölüme mükâtebe adını verdiğini ayrıca zikretmeyi de ihmal etmemiştir.[1165] Kavramın tarifi ve çeşitleri hakkında Nevevî ve dolayısıyla İbnü's-Salâh'ı takip eden Süyûtî, mükâtebeyi kabul etmeyen kişiler noktasında İbnü's-Salâh'ın adından bahsettiği Mâverdî'ye ilaveten Âmidî ve İbnü'l-Kattân'ı da listeye eklemektedir.[1166]

Mükâtebenin sıhhati konusundaki görüşleri naklettikten sonra Sem^{c}ânî'nin "mükâtebenin icâzetten daha evla olduğu" görüşüne katıldığını söyleyen Süyûtî, bir adım daha öteye giderek münâvelenin birçok çeşidinden de daha evla olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu söylediklerini destlemek adına olsa gerek Buhârî ve Müslim'in isnadlarında mükâtebe metoduyla gelen birçok hadis bulunduğunu zikretmekle birlikte, söz konusu rivayetlerin bir kısmını eserinde nakletmektedir.[1167]

Mükâtebenin sıhhati noktasında bir izin ya da delil getirilmesinin şart olmadığını ifade eden Süyûtî, bazılarının "yazılar birbirine benzer, dolayısıyla böyle bir metoda itibar edilmez." görüşünü İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili açıklamalarını kendisine referans edinerek zayıf bulmaktadır.[1168] Bununla birlikte mükâtebe metoduyla elde edilen rivayetlerin edası esnasında kullanılan lafızlar konusunda da selefleri İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi düşünen Süyûtî, söz konusu rivayet lafızlarını eşit gören bazı âlimlere itiraz mahiyetinde bir rivayet aktararak konuyu noktalamaktadır.[1169]

Konu genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda İbnü's-Salâh öncesi dönemde mükâtebe metodunun çoğunlukla icâzet metodunun bir cüzü olarak ele

---

[1164] İcâzetsiz münâvelenin sahih olmadığına dair İbnü's-Salâh'ın ifadeleri için bkz. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 169; İbnü's-Salâh'ın icâzetsiz mükâtebenin sahih olduğuna zira kendisinde lafzen olmasa da mânen icâzet bulunduğuna dair ifadeleri için bkz. İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 173.

[1165] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 467.

[1166] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 468.

[1167] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 469-470.

[1168] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 470.

[1169] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 471.

alındığı görülmektedir. Hatta İbn Hacer de Râmhürmüzî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz gibi seleflerini takip ederek mükâtebeyi icâzetin altında zikretmektedir.

İbnü's-Salâh öncesinde mükâtebe kavramı yerine daha çok kitâbet kavramının kullanıldığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî mükâtebe kavramını doğrudan bir ıstılah olarak kullanmasa da bazı kullanımlarından hareketle İbnü's-Salâh'ın bu metoda mükâtebe adını vermesine ilham kaynağı olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbnü's-Salâh sonrasında gerek mükâtebe ıstılahının kullanımı gerekse mükâtebe hakkında yapılan değerlendirmeler genel olarak onun eseri etrafında gelişmektedir. İbn Hacer'in -her ne kadar isim vermeden yapmış olsa da- İbnü's-Salâh'a yaptığı eleştiri ise hadis usulünün gelişimine katkı sağlayan en önemli unsurlardan biri olan eleştirinin gözardı edilmediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

VI. İ^{c}LÂM

Arapça'da "علم" kökünden gelen i^{c}lâm lügatte "bildirmek, öğretmek" anlamlarına gelmektedir.[1170] Terim olarak ise râvinin "rivayet et" veya "rivayete izin verdim" demeksizin hadis talebesine söz konusu hadisin ya da kitabın filandan işittiği yahut rivayet ettiği haber olduğunu bildirmekle yetinmesine i^{c}lâm denir.[1171] İ^{c}lâm metodunda râvinin hadisini nakletme hususunda hadis talebesine izin anlamı çıkmadığından söz konusu metodun rivayet açısından yeterli olup olmadığı tartışılmaktadır.[1172]

Elimizdeki verilere göre i^{c}lâm kavramını hadis tahammül metodlarından biri içerisinde değerlendirip tarif eden ilk usul âlimi Kādî İyâz olmuştur. Ona göre i^{c}lâm: "hocanın talebeye rivayet etmesi için emir veya izin vermeksizin söz konusu hadisin ya da kitabın kendi semâının olduğunu bildirmesi veya talebenin hocaya 'bunlar senden aldığım rivayetlerin' dediğinde hocanın onu ikrar ederek onu menetmemesi" demektir.[1173]

[1170] İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 416.

[1171] Istılah İbnü's-Salâh'ın tarifi esas alınarak tanımlanmıştır. Diğer tarifler de temel olarak aynı anlamlara gelmektedir. Kādî İyâz, *el-İlmâ^{c}*, 107; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 175; es-Sâlih, *Hadîs İlimleri*, 79; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 151.

[1172] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 152.

[1173] Kādî İyâz, *el-İlmâ^{c}*, 107-108.

Kādî İyâz iʿlâm metodu ile rivayette bulunmanın çoğunluğa göre caiz olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Râmhürmüzî'nin görüş ve yorumlarını delil getirmektedir.[1174] Söz konusu yorumları İbnü's-Salâh da aynı şekilde naklettiği için, yorumları orada vermeyi uygun gördük. Yalnız Kādî İyâz buradan hareketle iʿlâm metodunun cevazına kail olurken, İbnü's-Salâh ise aksi istikamette değerlendirme yaparak iʿlâm metodunun caiz olmadığına kanaat getirmektedir.

Ancak Kādî İyâz iʿlâm metodunun caiz olduğuna dair sadece Râmhürmüzî'nin yorumuyla yetinmekle kalmamıştır. Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî ve Hişâm b. Urve'nin (ö. 146/763) de iʿlâm metodunu caiz gördüklerine dair haberler naklederek görüşünü delillendirmektedir.[1175] Diğer taraftan İbn Şihab ez-Zührî 'nin kendisine rivayet hakkı almak için getirilen kitapları inceledikten sonra "Bunu benden rivayet et" diyerek icâzet verdiğine dair haberle[1176] iʿlâm metodunu benimsediğine dair rivayetin çeliştiği görülmektedir.[1177] Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilberr'den gelen bilgiler çerçevesinde İbn Şihab ez-Zührî 'nin kendisine sorulan kitabı önceden kontrol ettiği, hatasız olduğunu bildiği ve talebeye güvendiği için, rivayetlerin kendisine ait olduğunu söylemektedir.[1178] Dolayısıyla ilk etapta iʿlâm gibi görünmesine karşın aslında icâzet söz konusudur.

Öte yandan Kādî İyâz'ın önemli oranda İbnü's-Salâh'a kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Hatta günümüz şartlarını düşündüğümüzde Kādî İyâz'ı referans göstermeksizin yaptığı bazı aktarımlar onun ciddi bir şekilde eleştirilmesini gerekli kılardı. Fakat o dönem literatüründe bu gibi aktarımların câri olduğunu ve abes karşılanmadığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede iʿlâm metodu bağlamında rivayetin şahitliğe kıyas edilmesi,[1179] iʿlâm metoduyla alınan hadislerle rivayet edilememekle birlikte kendileriyle amel edilmesi[1180] gibi konuları Kādî İyâz gibi İbnü's-Salâh'ın da eserinde işlediği görülmektedir.

[1174] Kādî İyâz, *el-İlmâʿ*, 108.

[1175] Kādî İyâz, *el-İlmâʿ*, 114, 115.

[1176] el-Fesevî, *el-Maʿrife*, 2: 823.

[1177] Mücteba Uğur, "İʿlâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 22: 72; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 80.

[1178] Uğur, "İʿlâm", 22: 72; Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 80.

[1179] Kādî İyâz, *el-İlmâʿ*, 110; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 176.

[1180] Kādî İyâz, *el-İlmâʿ*, 110; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 176-177.

İbnü's-Salâh birçok ilim adamının bu metodla rivayet etmeyi caiz gördüğünü nakletmektedir. Hatta kaynaklarından biri olan Râmhürmüzî'nin bu konuda caizlik hususunu daha ileri taşıdığını nakletmektedir. Nitekim Râmhürmüzî'ye göre hoca "bunlar benim rivayetlerimdir, fakat bunları benden rivayet etme" dese bile talebe söz konusu hadisleri rivayet edebilir.[1181] İbnü's-Salâh bu görüşte olanların dayanağının iʿlâmı kıraate kıyas etmeleri olduğunu söylemektedir. Nasıl ki kıraat metodunda hoca rivayetlerinin filan kişiden olduğunu ikrar ettiğinde talebe bizzat bunları hocadan dinlemese ve özel bir izin almasa da talebenin hocadan rivayeti caizdir. İʿlâm metodu da buna benzediği için bu metodla alınan rivayetlere de cevaz verilmektedir.[1182]

İbnü's-Salâh yukarıdaki açıklamaların ardından tercih edilen görüşün iʿlam metoduna cevaz verilemeyeceği şeklinde olduğunu söylemektedir. Gazzâlî'nin de böyle hüküm verdiğini[1183] belirten İbnü's-Salâh, bu metodun caiz olmamasının sebebinin hocanın hadisle ilgili bildiği bir sakıncadan ötürü rivayet etmeyi caiz görmemesi olabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte hoca ne hadisi semâ metodundaki gibi telaffüz etmiş, ne kıraat metodundaki gibi ikrar etmiş ne de icâzet metodundaki gibi izin vermiştir. Ayrıca İbnü's-Salâh diğer konularda farklılık olsa da bu hususta şahitlik ile rivayetin benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir. Zira şahit mahkeme dışında bir yerde bir şeye dair şahitliğini söylediği zaman, eğer izin vermezse ve yaptığı şahitliğe birilerini şahit kılmazsa, onu dinleyen kişi sadece işittiklerinden hareketle şahitlik yapamaz. İşte bütün bu nedenlerden dolayı İbnü's-Salâh, iʿlam metoduyla rivayet etmenin caiz olmadığına kanaat getirmektedir.[1184]

Nevevî, İbn Kesîr ve Irâkī'ye İbnü's-Salâh'ın zikrettiklerini özetlemekle yetinirlerken,[1185] İbn Hacer'in ise iʿlâm metodunu icâzetli ve icâzetsiz diye nitelediği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer, iʿlâmı hocanın talebelerden

---

[1181] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 175.

[1182] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 175-176.

[1183] Gazzâlî münâvele başlığı altında konuyu ele almaktadır. İcazet bulunduktan sonra münâvele ve iʿlâm'ın gereksiz bir ayrıntı olduğunu, icâzetsiz münâvele ve iʿlâm'ın ise makbul addedilmediğini belirmektedir. Dolayısıyla ona göre münâvele ve iʿlâm metodları bazı hadisçilerin ihdâs ettiği faydasız tekellüflerdir. el-Gazzâlî, *Mustasfâ* (İstanbul: Klasik, 2017), 355-356.

[1184] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 176.

[1185] Nevevî, *İrşâd*, 139-140; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 362-364; Irâkī, *et-Takyîd*, 166-167.

birine "ben, fulan adlı kitabı fulân kimseden rivayet ediyorum." diye haber vermesi şeklinde tarif etmektedir.[1186] Diğer taraftan o, "eğer şeyhin talebeye rivayetle ilgili bir icâzeti varsa bu iᶜlâma itibar edilir; aksi halde icâzetsiz iᶜlâm ile rivayet umumi icâzette olduğu gibi -icâzet verilen şeyin muteber olmasıyla birlikte- kendisine icâzet verilen kişiler noktasında muteber değildir." açıklamasını yapmaktadır.[1187] Bu açıklamayla İbn Hacer, çoğunluğun da söylediği gibi "bu metodla alınan rivayetlerle amel caiz olmakla birlikte, böyle rivayetlerin nakledilmesi caiz değildir." görüşüne katıldığını göstermektedir. Zira iᶜlâmda da rivayet malzemesinde bir sorun bulunmamakla birlikte hocanın iznine işaret edecek bir veri bulunmadığından talebenin bunu rivayet etmesi caiz değildir.

Süyûtî incelendiğinde ise önemli oranda İbnü's-Salâh ve Nevevî'yi takip ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan o, Râmhürmüzî ve Kādî İyâz'ın iᶜlâm metoduyla rivayet etmenin caiz olduğuna dair görüşlerini de nakletmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin iᶜlâm metoduna cevaz vermediğine dair görüşünü de serdeden Süyûtî selefleri İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi iᶜlâm metoduyla rivayetin caiz olmadığını kabul etmekle birlikte bu metodla gelen rivayetlerle amel etmenin gerekliliğine kani olmaktadır.[1188]

Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında Kādî İyâz'a kadar iᶜlâm metodunun tarifinin yapılmadığı görülmektedir. Bu bağlamda Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin mükâtebe ve münâvele metodlarında olduğu gibi iᶜlâm metodunu da icâzetin birer cüzü olarak ele aldıkları görülmektedir.

İbnü's-Salâh öncesinde Râmhürmüzî ve Kādî İyâz'ın söz konusu metodun caiz olduğuna dair hükümleri bulunmakla birlikte, İbnü's-Salâh'ın bunu kabul etmediği tespit edilmektedir. Nitekim İbn Hacer de icâzet söz konusu olmayan iᶜlâm metodunun caiz olmayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'de de İbnü's-Salâh ve diğerleri gibi iᶜlâm ile alınan rivayetlerle ameli caiz görmekle birlikte, böyle bir metodla alınan hadisleri rivayet etmenin caiz olmayacağı kanaati hâkimdir.

[1186] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 271.
[1187] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 271.
[1188] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 471-472.

VII. VASİYET

Türkçedeki vasiyet manasıyla birlikte tavsiye etmek anlamına da gelen vasiyet hadis usulü literatüründe "bir râvinin vefatının yaklaştığını hissettiği veya bir yolculuğa çıkacağı esnada rivayetlerinin bulunduğu kitabını talebelerinden birine vasiyet etmesi" anlamında kullanılmaktadır.[1189] Hadis tarihi içerisinde vasiyyet yoluyla hadis nakline cevaz vermeyenler bulunduğu gibi buna cevaz verenler de mevcuttur. Bununla birlikte vasiyyet yoluyla hadis nakline cevaz verenler, bu metodun hadis tahammülü noktasında en zayıf metodlardan biri olduğunu kabul etmektedirler.[1190]

İbnü's-Salâh'ın önemli referanslarından olan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin konuyla alakalı herhangi bir bilgi naklettiği müşahede edilemezken, Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin özel bir başlık altında ele aldığı vasiyet konusu hakkında fikir veren bazı rivayetlere değindikleri görülmektedir.[1191] Bu bağlamda Râmhürmüzî birkaç rivayet nakletmekle yetinmektedir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Kılâbe'nin Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/749) vasiyet ettiği rivayetleri alan Eyyûb'un, İbn Sîrîn'e hadisleri rivayet edip edemeyeceğini sorması üzerine İbn Sîrîn'in tereddütlü cevap vermesiyle ilgili rivayetle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Zira ona göre bu rivayette –bazılarının iddia ettiği üzere- vasiyet metodunun cevazına delil bulunmamaktadır. Bilakis Muhammed b. Sîrîn'in tereddüt etmesi ve Eyyûb'un hocası Ebû Kılâbe'den hadisleri duymuş olma ihtimali gibi sebeplerden hareketle Hatîb el-Bağdâdî vasiyetle rivayeti caiz görmemektedir.[1192]

Öte yandan Kādî İyâz, vasiyeti tarif ettikten sonra hocanın talebeye vasiyette bulunmasının bir nevi izin olduğunu, mütekaddimûndan bazı ilim adamlarının buna cevaz verdiklerini söylemektedir. Bununla birlikte vasiyet yoluyla hadis tahammülünü arz ve münâveleye benzeterek, vasiyet metoduyla rivayetin cevazına delil getirmektedir.[1193]

[1189] Kâdî İyâz, *el-İlmâ^c*, 115; İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 177; Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr*, 65; İbn Cemâ^ca, *el-Menhelü'r-revî*, 91; Ebnâsî, *eş-Şeẕe'l-feyyâh*, 1: 322; Bulkînî, *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ*, 357; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 271; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 417.

[1190] Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 81.

[1191] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl*, 459-460; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 357-360.

[1192] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 358.

[1193] Kādî İyâz, *el-İlmâ^c*, 115.

İbnü's-Salâh ise buna şu şekilde itiraz etmektedir:

> "Bazıları vasiyyet yoluyla rivayeti kabul ederek onu bir çeşit iᶜlâm ve münâveleye benzetmişlerdir. Ancak bu doğru değildir. Zira önceden de söylediğimiz gibi mücerred iᶜlâm ve münâveleyi caiz görenlerin dayanakları bulunmaktadır. Ancak münâvele, iᶜlâm ve vasiyyet arasında herhangi bir yakınlık yoktur."[1194]

Nevevî, İbn Kesîr ve Irâkī'nin vasiyet konusunda da İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri görülürken,[1195] İbn Hacer selefin bir kısmının vasiyet metoduyla alınan rivayetleri kabul ettiklerini zikretmektedir. Ancak cumhura göre vasiyet metodu en zayıf tahammül metodlarındandır. Bu nedenle söz konusu metodla alınan rivayetlerin sahih olamayacağı görüşü ağır basmaktadır.[1196] Zaten İbn Hacer'in kendisi de icâzet söz konusu değilse vasiyet metoduyla rivayetin caiz olmadığı kanaatindedir.[1197] Diğer taraftan râvilerin vasiyet metodunu kullanmalarının ana gayesinin, söz konusu hadis metinlerinin rivayet edilmesini sağlamaktan ziyade hadislerin güvenilir olmayan kişilerin eline geçmesini engellemek olduğu şeklinde bir değerlendirilmeden söz etmek mümkündür.[1198]

Tedrîbü'r-râvî'ye bakıldığında Süyûtî vasiyetin tarifini yaptıktan sonra, Kādî İyâz'ın bu metoda cevaz verişini ve bu metodu arz ve münâveleye benzetmesiyle iᶜlâm metoduna yakın görmesini zikretmektedir. Selefleri İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin Kādî İyâz'a itirazlarını da ele alan Süyûtî'nin onların görüşüne katıldığını düşünmek mümkündür.[1199] Ancak İbn Ebü'd-Dem'in (ö. 642/1244) Şâfiî ve diğerleri tarafından kullanılan vicâde metodundan üstün olduğu konusunda ihtilaf bulunmayan vasiyet metodunun evleviyetle caiz olması gerektiğine dair ifadelerine de yer vermesi,[1200] Süyûtî'nin hangi görüşte karar kıldığına dair kesin bir kanaat belirtmeyi olanaksız kılmaktadır.

[1194] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 177.

[1195] Nevevî, *İrşâd*, 140; İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*, 1: 365; Irâkī, *et-Taḳyîd*, 167.

[1196] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 271.

[1197] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 271.

[1198] Halit Özkan, "Vasiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

[1199] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 473.

[1200] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1:473.

VIII. VİCÂDE

Hadis tahammülünün son metodu olan vicâde bulmak anlamına gelen "وجد" kökünden türetilmiş bir mastar olurken, ıstılahen ise bulunan, ele geçirilen bir kitap ya da sahifeden hadis alıp rivâyet etmektir.[1201] Terim olarak ise vicâde râvinin kendisiyle karşılaşmış olsun ya da olmasın hocanın bizzat el yazısıyla yazılı bulunan rivayetlerini içeren kitabına semâ veya icâzet gibi diğer herhangi bir metodla almaksızın vakıf olmasıdır.[1202]

İbnü's-Salâh'ın seleflerine bakıldığında Râmhürmüzî'nin "filanın kitabında buldum diyen kişi hakkında" şeklinde bir başlık atmasından anlaşılacağı üzere vicâde konusuna rivayetler muvacehesinde temas etmektedir.[1203] Ancak Râmhürmüzî'nin, Yahyâ b. Maîn'in vicâdenin zayıf görüldüğüne dair ifadesini nakletmesinin dışında ciddi anlamda bir şey ortaya koymadığnı söylemek mümkündür. Zira Râmhürmüzî sadece birkaç yerde -bu metodla alınan rivayetlerde yapıldığı üzere- bazı vicâde lafızlarıyla nakilde bulunmakla yetinmektedir.[1204]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ise vicâde ile ilgili özel bir bab ayırmadığını yalnızca birkaç yerde vicâde metoduyla gelen rivayetlere yer verdiği görülmektedir.[1205]

Öte yandan bazı âlimlerin vicâde metoduyla rivayete izin verdiklerini ifade eden Hatîb el-Bağdâdî'nin, vicâde hakkındaki bazı rivayetleri bir başlık altında topladığı görülmektedir.[1206] Abdullah b. Ömer'in, Hz. Ömer'e ait kılıcın kabzasında bulduğu rivayetleri babasından duymaksızın nakletmesi, vicâde metodunun ilk dönemlerden itibaren kullanıldığına bir delil olarak gösterilebilir.[1207] Ayrıca rivayetlerden anlaşılacağı üzere vicâde metoduyla rivayet edilmesine genel anlamda izin verdiği anlaşılan Hatîb el-Bağdâdî'nin konuyla ilgili zikrettiği bir

[1201] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 180; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 421; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 506; Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 330; Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 2017, 181.

[1202] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 180.

[1203] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 497.

[1204] Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṯü'l-fâṣıl*, 294, 497, 498, 499, 509, 582.

[1205] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Maᶜrife*, 26, 137, 141.

[1206] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 360.

[1207] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 361.

rivayetten hareketle bu metodla alınan rivayetlerde "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" gibi lafızların kullanılamayacağına işaret etmektedir.[1208]

Kur'an'a gölge düşürür düşüncesiyle başlangıçta hadislerin dahi yazılması hususunda dahi çekinceyle hareket eden ulemanın vicâde yoluyla elde edilen rivayetler konusuna da mesafeli yaklaşmaları gayet doğaldır. Öte yandan râvinin hadisi hocadan semâ, kıraat veya icâzet gibi müsellem kabul edilen metodlardan herhangi biriyle almamasından dolayı rivayette önemli oranda hata etme ihtimalinin bulunması da vicâde yönteminin hadis ehli arasında kabul görmemesinin sebepleri arasında yer almaktadır.[1209] Nitekim İbnü's-Salâh da bu hususta muhaddis ve fukahanın büyük bir kısmının vicâde metodu ile rivayet etmeye cevaz vermediklerine dair ifadelerini nakletmektedir.[1210]

Diğer taraftan bazı Şâfiîlerin vicâde metoduyla gelen rivayetlerle amel edilebileceğine dair görüşlerini aktaran İbnü's-Salâh, Şâfiî ulemasından bazı muhakkiklerin (vicâde ile gelen rivayete) fıkıh usulü noktasında güven hâsıl olduktan sonra bu metodla gelen rivayetlerle amel etmenin vacip olduğuna dair hüküm verdiklerini ifade etmektedir.[1211] Bununla birlikte vicâde metoduyla alınan rivayetlerin hangi lafızlarla nakledilmesi gerektiğine de yer veren İbnü's-Salâh, kendi zamanında ilk dönemlerdeki gibi hadis nakletmenin özürlü hale geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh, hadis metinlerini elde eden kişinin hataları ve eksiklikleri tespit edebilecek yetkinlikte ise vicâde metodunun da kullanılması gereken bir metod olduğuna dair bir yorum yapmaktadır.[1212]

Bazı râvilerin vicâde yöntemiyle elde ettikleri rivayetleri "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" gibi semâ ve kıraate delalet eden lafızlarla rivayet etmelerini "çirkin bir tedlîs" olarak niteleyen İbnü's-Salâh, vicâde ile elde edilen rivayetlerin vicâdeyi belli edecek lafızlarla aktarmaları gerektiğini beyan etmektedir. Hatta vicâde yöntemiyle elde edilen kitabın musannife nispeti noktasında bir şüphe varsa onu da belirtecek

[1208] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2: 366.
[1209] Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 83-84.
[1210] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 180.
[1211] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 180.
[1212] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 178-181.

lafızlar kullanmaları gerektiğini belirterek söz konusu lafızlara örnekler vermektedir.[1213]

İbnü's-Salâh, fıkıh usulcülerinin sikadan hâsıl olduktan sonra böyle rivayetlerle amel etmenin vacip olduğuna kanaat getirdiklerini beyan etmektedir. Kendisi de vicâde yöntemiyle alınan rivayetlerle amel etmenin gerekli olduğu kanaatine katılmaktadır. Zira ona göre artık ilk dönemlerde uygulanan rivayet şartları özürlü hale gelmiştir. Dolayısıyla eğer söz konusu rivayet şartlarına göre hareket ederek hadislerle amel etmeye çalışılırsa amel kapısı kapanacağından vicâde yöntemiyle elde edilen rivayetlerle amel edilmesi gerekmektedir.[1214]

Nevevî'ye bakıldığında bu konuda da *Muḳaddime*'yi özetlediğini ve onun İbnü's-Salâh'ın görüşlerini benimsediğini görmek mümkündür.[1215] İbn Kesîr'e bakıldığında vicâdenin "isnadlı bir şekilde bir şahsın hadis veya kitabını bulmak" suretinde gerçekleştiğini belirttiği görülmektedir. Ayrıca İbn Kesîr, bu tür rivayetlerin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde çok olduğunu ve oğlu Abdullah'ın böyle rivayetleri "Babamın hattıyla buldum…" şeklinde zikrettiğini belirtmektedir.[1216]

İbn Kesîr, bazılarının böyle rivayetleri "حَدَّثَنَا" ve "اَخْبَرَنَا" gibi lafızlarla aktardıklarına dair İbnü's-Salâh'tan gelen nakli ve onun böylelerinin tenkit edilmesine dair görüşünü de nakletmekle birlikte, seleflerinden farklı düşünerek "vicâdenin rivayet metodu olmadığına, aksine râvinin bulduğu kitaptan hikâye etmesi" anlamına geldiğini belirtmektedir.[1217]

İbnü's-Salâh'ın "وجد" kelimesinin tahliliyle ilgili ayrıntılara yer vererek konuya giriş yapan Irâkī, lügat tahlili bağlamında eksik gördüğü bazı noktaları da tamamlamaktadır.[1218] Öte yandan Irâkī, İbnü's-Salâh'ın vicâde metodunun "hocadan icâzet olmaksızın bulunan kitaptan rivayet edilmesi"[1219] şeklindeki sınırlandırmasını doğru bulmamaktadır. Zira ona göre Kādî İyâz tarifinde böyle bir

[1213] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 178-179.
[1214] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 180-181.
[1215] Nevevî, *İrşâd*, 140-142.
[1216] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 367.
[1217] İbn Kesîr, *İḫtiṣâru ᶜUlûmi'l-ḥadîṣ*, 1: 367-368.
[1218] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 167-168.
[1219] İbnü's-Salâh, *Muḳaddime*, 178-179.

sınır koymamaktadır. Ayrıca Irâkī icâzetli vicâde yöntemiyle nakledilen bazı rivayetlerde "وجدت بخط فلان و اجازه لي" şeklindeki kullanımların da itirazına mesned teşkil ettiğini belirtmektedir.[1220] Irâkī'nin bunlar dışındaki hususlarda İbnü's-Salâh'ı takip ettiği ve onun zikrettiklerini özetlediği görülmektedir.[1221]

İbn Hacer incelendiğinde ise diğer metodlarda olduğu gibi vicâde metodunda da icâzet söz konusu ise rivayetin caiz olabileceğini özellikle vurgulamaktadır.[1222] Hatta bu bağlamda ilim adamlarının icâzeti şart koştuklarını da ifade etmektedir. Ayrıca bazılarının izin (icâzet) olmaksızın vicâde metoduyla aldıkları rivayetleri "اخبرني" gibi lafızlarla naklettiklerini, ancak bunun yanlış olduğunu belirtmektedir.[1223]

Süyûtî incelendiğinde genel olarak selefleri İbnü's-Salâh ve Nevevî'yi takip ettiği görülmektedir. Bununla birlikte vicâde metoduyla rivayet hususunda Ahmed b. Hanbel'in oğlundan gelen hadislerden bahsederek[1224] ve konuyla ilgili Müslim'de geçen bazı hadislerin vicâde metoduyla nakledildiğine dair örnekler vererek söz konusu rivayetlerin Müslim'in kitabında hocasından vicâde yoluyla gelenler değil, hocasının vicâde yoluyla aldıklarından Müslim'in naklettikleri rivayetler olduğunu söyleyerek konuya açıklık getirmektedir.[1225]

Irâkī ve İbn Hacer gibi vicâde yönteminin icâzetli olanından da bahseden Süyûtî, selefleri gibi böyle bir rivayette "وجدت بخط فلان و اجازه لي" şeklinde bir lafzın kullanılması gerektiğini söylemektedir.[1226]

İʿlâm, vasiyet ve vicâde metodu hakkında İbnü's-Salâh öncesi ve İbnü's-Salâh sonrası şeklinde iki devreden bahsetmek mümkündür. Zira İbnü's-Salâh öncesinde dağınık halde bulunan görüşlerin İbnü's-Salâh tarafından derlenerek

---

[1220] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 168.

[1221] Irâkī, *et-Taḳyîd*, 168-169.

[1222] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 270.

[1223] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*, 270.

[1224] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 474.

[1225] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1426/2005, 1: 475; Müslim'in *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'inde vicâde usulüyle aktarıldıkları gerekçesiyle eleştirilen hadisler mutlak vicâde örnekleri olmayıp Müslim'in, hocası Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin kendi hocası Ebû Üsâme'den dinlediği hadisleri yazdığı metinleri sonradan bulup rivayet etmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hadislerin muttasıl tarikleri de vardır. Halit Özkan, "Vicâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

[1226] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1: 476.

tetkik ve tenkide tabi tutulması sonucu kavramların önemli oranda istikrar bulduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbnü's-Salâh sonrası çalışmaların büyük oranda onu takip etmeleriyle birlikte, gerekli gördükleri yerlerde İbnü's-Salâh'a itiraz ederek doğru gördükleri izahları yapmaları canlı bir usul anlayışının varlığına da bir delil olmaktadır.

Son tahlilde *Muḳaddime*'nin hadis usulünün gelişimindeki yerini tespit çerçevesinde yukarıda ayrıntılarıyla ele alınan değerlendirmeleri birkaç maddede özetlemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda:

1- İbnü's-Salâh'ın tahammül yolları hususunda selefleri Râmhürmüzî, Hatîb el-Bağdâdî gibi ilim adamlarından istifade etmesiyle birlikte ana referansının Kādî İyâz olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Kādî İyâz'ın özellikle tahammül yollarıyla ilgili konularda İbnü's-Salâh öncesinde adından pek söz edilmezken İbnü's-Salâh sonrası hadis usulü telifatının büyük bir bölümünde referans gösterildiği tespit edilmektedir. Dolayısıyla Kādî İyâz'ın tahammül yollarının önemli kaynakları arasında yer alması noktasında İbnü's-Salâh'ın mühim bir rolü olduğunu söylemek mümkündür.

2- İbnü'l-Esîr gibi ilim adamları tahammül yollarını altı başlık altında toplarken, İbnü's-Salâh selefi Kādî İyâz'ın başlıklandırmalarını esas alarak tahammül yollarını sekiz başlık altında toplamaktadır. Söz konusu sekizli başlıklandırma yöntemi ise sonraları hadis usulünde genel kabul haline gelmektedir.

3- İbnü's-Salâh ana referansı olan Kādî İyâz'a yer yer eleştirilerde bulunmaktadır. Semâ lafızlarının eşit olduğu, kıraatin semâdan üstün olduğu görüşlerine itirazı bu minvaldedir.

4- Kendinden önceki ilim adamlarının üst bir başlık altında ele aldıkları birden çok kavramı İbnü's-Salâh'ın tefrik ederek birden çok alt başlıkla kavramları efrâdını câmi ve ağyârını mâni bir hale kavuşturması, hadis usulüne önemli bir katkı olarak zikretmek gerekir.

5- İbnü's-Salâh'ın selefleri tarafından "kitâbet" diye isimlendirilen tahammül metoduna "mükâtebe" adını vermesi ve kendisinden sonra hadis usulü âlimlerinin önemli bir kısmının söz konusu kavramı benimsemesi ise onun yeni

kavramlar üreterek hadis usulünün gelişimine katkıda bulunduğuna bir başka bir delildir.

6- İbnü's-Salâh'ın konuları ele alış sisteminin, kendisinden sonraki muhaddisler tarafından büyük oranda kabul edildiği görülmektedir. Zira çalışmada tespit edildiği üzere İbn Hacer'e kadar yazılan eserlerin büyük bir kısmında, kavramları izah ederken zikredilen örneklere kadar İbnü's-Salâh'ın takip edildiği görülmektedir.

SONUÇ

İbnü's-Salâh'ın yaklaşık üç yılda talebelerine imlâ ettirdiği, *Maᶜrifetü envâᶜi ᶜilmi'l-ḥadîṯ*, meşhur adıyla *Muḳaddimetü İbni's-Ṣalâḥ* adlı kitap, hadis usulü kaynakları arasında önemli yeri olan bir eserdir. Bu çalışma üzerine geçmişten günümüze pek çok muhtasar, şerh, nüket ve elfiye türü eserler verilmiştir.

Muḳaddime'nin hadis usulü eserleri arasında bu denli teveccüh kazanmasının saiklerini tespit etmeyi hedefleyen bu araştırmada, söz konusu hedefe ulaşabilmek için hadis usulünün ana konuları mukayeseli bir yöntemle ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu eserin kaynaklarının tesbiti de çalışmamızın hedeflerindendir. Bu bağlamda Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'den çokça istifade eden İbnü's-Salâh'ın Râmhürmüzî, İbn Abdilberr, Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî ve Kādî İyâz gibi âlimlerden yer yer iktibaslarda bulunduğu görülmüştür. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın mürsel, zahir adalet ve batın adalet gibi bazı konularda ise fıkıh usulü eserlerinden yararlandığı tespit edilmiştir.

İbnü's-Salâh, kendinden öncekilerin tanımlarından istifade etmekle birlikte muttasıl, müdelles, müdrec, münker, semâ, kıraat, iᶜlâm, vasiyet ve vicâde gibi bazı ıstılahları sade ve veciz bir forma sokarak seleflerinden ayrılmıştır. Bu tariflerin kendinden öncekileri toparlayıcılığı ve tamlığının, *Muḳaddime*'nin sonraki müellifler tarafından kabul görmesinde önemli bir payı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Şâz, muallel, muᶜdal ve icâzet gibi bazı terimlerin anlamlarını genişletmesi ve muallak, şâz münker, muhtelak, şibhü'l-vazᶜ, arzu'l-münâvele ve mükâtebe kavramlarını hadis usulüne kazandırması gibi bazı özelliklerinin, *Muḳaddime*'nin hadis usulünün gelişimine katkısını gösteren hususlardan olduğu düşünülmektedir. Bunun yanında İbnü's-Salâh'ın bazı ıstılahların çerçevesini netleştirdiği ve kendinden önceki anlam karmaşasına son verdiği görülmüştür. *Muḳaddime* ile belirgin bir tarife kavuşan hasen terimi bunlardan sadece biridir. Daha önce muhtelif yaklaşımlarla bazı muhaddisler tarafından rivâyet ve rical türü eserlerde ele alınan bu ıstılah, ilk defa *Muḳaddime*'de hadis usulü konuları arasına dahil edilmiş ve sınırları belirlenmiştir. Bu çerçevede, hadis usulü alanında telaffuz

edilen birçok ıstılah, İbnü's-Salâh tarafından olgunlaştırılmış bazı kavramlar da onun marifetiyle hadis terimleri arasına dâhil edilmiştir.

Muḳaddime'nin hadis usulü eserleri içerisinde adalet ve zabt şartlarını biraraya getirerek düzgün bir sistematik oluşturmada öncü olduğu görülmüştür. Dahası râvinin zabtını tespit noktasında muaraza yöntemine önem vermiştir ve bu ayrıntı önemlidir. Zira İbnü's-Salâh, hadis usulünde sadece teorilerin yeterli olmadığı ve rivayetlere inilerek usulün bizzat saha çalışmalarıyla desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Benzer bir şekilde zamanın değişmesiyle saha çalışmasından mahrum kalındığı için İbnü's-Salâh, "sebebi beyan edilmeyen cerhler" hususunda "tevakkuf" fikrini geliştirerek çözüm odaklı bir usul kaleme almaya çalışmıştır.

Mütekaddim dönemde büyük önem arz eden bazı cerh ta^{c}dil konularına, ilgili eserlerde kayıt altına alınmalarından hareketle ihtiyaç duyulmayacağını, böyle konularla uğraşmanın zaman kaybı olacağını ifade eden İbnü's-Salâh, hadis usulü konularının ihtiyaca ve zamana göre önem sıralamasının değişebileceğine işaret etmiştir.

İbn Ebû Hâtim ve Kādî İyâz gibi bazı âlimlerin İbnü's-Salâh kendilerinden iktibaslarda bulunana kadar hadis usulü kaynaklarında hak ettikleri değeri görmedikleri ve *Muḳaddime* sonrasında hadis usulü eserlerinin mezkûr âlimleri referans gösterdikleri tespit edilmiştir. Nitekim bu çerçevede İbn Ebû Hâtim'in cerh ta^{c}dil lafızlarıyla ilgili tasnifiyle ve Kādî İyâz'ın tahammül yollarıyla ilgili tasnifleri İbnü's-Salâh sonrasında hadis usulü âlimlerinin büyük bir kısmının genel kabulü haline gelmiştir.

İlgili yerlerde ifade edildiği üzere Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz gibi âlimlerin eksik bıraktığı yerleri tamamlayan İbnü's-Salâh'ın, bazı hususlarda onlara çeşitli eleştirilerde bulunduğu görülmüştür. Nevevî, Tîbî, İbn Kesîr, Irâkī, Bulkīnî, Ebnâsî, Sehâvî ve Süyûtî gibi bazı âlimlerin genel olarak İbnü's-Salâh'ı takip ettikleri tespit edilirken yer yer onu eleştirdikleri ve bazı konularda eksiklerini tamamladıkları müşahede edilmiştir.

Moğoltay b. Kılıç, Zerkeşî ve İbn Hacer gibi âlimler ise nüket türü çalışmalarıyla *Muḳaddime* hakkındaki eleştirilere yer vermişlerdir. Bu noktada Moğoltay b. Kılıç'ın bazı hususlarda haklı bir gerekçe bulunmaksızın eleştiriler

yönelttiği tespit edilmiştir. Zerkeşî ve İbn Hacer'in ise İbnü's-Salâh'a yönelttikleri makul eleştirilerin yanı sıra bazen ona yapılan haksız eleştirilere de cevap verdikleri görülmüştür.

Şâfiî mezhebinden olması hasebiyle, İmam Şâfiî'nin görüşlerine öncelik tanımasının yanı sıra İbnü's-Salâh, mezhebî bir tavır almaksızın gerektiği durumlarda konuların veya kavramların izahına yardımcı olabilecek bilgileri fıkıh usulü gibi diğer disiplinlerden almıştır. Nitekim tespit edilebildiği kadarıyla, *Muḳaddime*'den önce hiçbir hadis usulü eserinde zikredilmeyen zahir ve batın adalet konusunun fıkıh usulünden iktibas edilmesi bunun bir örneğidir. *Muḳaddime* ile ilgili ulaşılan genel bir hüküm olarak şu beyan edilmeli ki müellif bu eserinde, sadece hadis ehlinin görüşleri ile iktifa etmemiş ve yer yer bu taifenin dışından bazı âlimlerin fikirlerinden de yararlanmıştır.

Muḳaddime sonrası hadis usulü eserleri içerisinde devrim niteliği taşıyan İbn Hacer'in *Nuḫbeti'l-fiker*'i olmuştur. Aslında *Muḳaddime*'nin ihtisarı mahiyetinde olan bu çalışma ve şerhi *Nüzhetü'n-naẓar* ile İbn Hacer hadis usulüne farklı bakış açıları kazandırmış ve bugün hadis usulünde genel kabule mazhar olmuş ıstılahlara son şeklini vermiştir. İbnü's-Salâh sonrasında hadis usulüne önemli katkıları bulunan İbn Hacer'le ilgili müstakil bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak çalışmamız sonucunda hadis usulünün gelişim seyrini daha iyi anlayabilmek için İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in eserlerini ayrıntılı bir şekilde mukayese edecek çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür.

Diğer taraftan çalışmamızın kapsam ve sınırlarını aşması dolayısıyla İbnü's-Salâh'a yöneltilen eleştirileri ele alan nüket türü çalışmalara eğilmek mümkün olmamıştır. Bu minvalde İbnü's-Salâh'a yöneltilen eleştirileri detaylı bir şekilde inceleyecek çalışmalara ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir. Son olarak çalışmanın kapsamı gereği sınırlı birkaç örnekle yetinilen İbnü's-Salâh'ın modern dönem hadis usulü eserlerine etkisi hakkında da kapsamlı bir taramanın yapılmasının hadis usulü çalışmaları içerisinde önemli bir boşluğu dolduracağına kanaat getirilmiştir.

KAYNAKLAR

Aba, Veli. *Hatîb el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.

Accâc Hatîb, Muhammed. *es-Sünnetu ḳable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah. *Kitâbü'l-ᶜİlel ve maᶜrifetü'r-ricâl*. Nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah. *Müsnedü Aḥmed b. Ḥanbel*. Nşr. Şuᶜayb Arnâut v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müᵓessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Akgün, Hüseyin. *Mağribli Muhaddis İbnü'l-Kattân'ın Hadis Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *Câmiᶜü't-taḥsîl fî aḥkâmi'l-merâsîl*. Nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefî. y.y.: Mektebetü'n-Nahdiyyeyü'l-ᶜArabiyye, 1406/1986.

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

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Şerḥu şerḥi Nuḫbeti'l-fiker*. Nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1415/1994.

Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi- Journal of the Human and Social Science Researches* 6/5 (2017): 2459-2474.

Aslan, Muhammed. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 62 (2017): 263-274.

Aşık, Nevzat. "Tahammül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aşıkkutlu, Emin. “Hadis Vaz’ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (2005): 5-26.

Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Aşıkkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aşıkkutlu, Emin. “Mestûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 337-338. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aybakan, Bilal. “Za’ferânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aydın, Mustafa. *el-Hatîb el-Bagdâdî’nin el-Faslu li’l-vasli’l-müdrec fi’n-nakl Adlı Eseri Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

Aydınlı, Abdullah. “Muallak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Aydınlı, Abdullah. “Muttasıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Aydınlı, Abdullah. “Semâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aʿzamî, M. Mustafa. *Muhaddislerin Hadisleri Tenkit Yöntemi*. Trc. M. Enes Topgül - M. İkbal Aslan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Aʿzamî, M. Mustafa. *On Schasct’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Lahor: Suhail Academy, 2004.

Aʿzamî, M. Mustafa. *Dirâsât fi’l-ḥadîṯi’n-nebevî*. Riyad: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1400/1980.

Babanzâde, Ahmed Naim - Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1405/1985.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb. *el-Kifâye fî maʿrifeti uṣûli ʿilmi’r-rivâye*. Nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî. 2 Cilt. Semennûd: Mektebetü İbn ʿAbbâs, 1423/2002.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb. *el-Câmiᶜ li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiᶜ*. Nşr. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meᶜârif, 1403/1983.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb. *el-Faṣl li'l-vaṣli'l-müdrec fi'n-naḳl*. Nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1418/1997.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb. *Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱*. Nşr. Muhammed Said Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb. *Târîḫu medîneti's-selâm ve aḫbâru muḥaddiṯîhâ ve ẕikru ḳuṭṭâniha'l-ᶜulemâ' min ġayri ehlihâ ve vâridîhâ*. Nşr. Beşşâr Avvâd Maᶜrûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Meçhul'". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (13 Mayıs 2014).

Başaran, Selman - Sönmez, Mehmet Ali. *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Begavî, Ebu'l-Kâsım Abdullah. *Muᶜcemü's-ṣaḥâbe*. Nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed Mahmûd. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.

Begavî, Hüseyin b. Mesud. *Meṣâbiḥü's-Sünne*. Nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşli, Muhammed Salim İbrâhim Semare, Cemâl Hamdi Zehebi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1407/1986.

Begavî, Muhammed el-Ferrâ. *et-Tehẕîb fî fiḳhi'l-İmâm eş-Şâfiᶜî*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ᶜİlmiyye, 1418/1997.

Belûşî, Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin. *el-İmâm İsḥak b. Râhûye İbrâhim b. Maḫled el-Ḥanz̤alî el-Mervezî ve Kitâbuhü'l-Müsned*. Medine: Mektebetu'l-İman, 1411/1990.

Bikāî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fî şerḥi'l-Elfiyye*. Nşr. Mahir Yasin Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed. *et-Târîḫü'l-kebîr*. Nşr. Muhammed Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dairetü Maârif'il-Osmaniyye, t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Saḥîḥu'l-Buhârî* 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Bukâî, Ali Nayif. *el-İctihâd fî ᶜilmi'l-ḥadîṯ ve eṯeruhû fî fıḳhi'l-islamî*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1418/1997.

Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ fî taḍmîni Kitâbi İbni's-Ṣalâh*. Nşr. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Meᶜârif, 1409/1989.

Caᶜberî, İbrâhim b. Halil. *Rüsûmü't-taḥdîṯ fî ᶜulûmi'l-ḥadîṯ*. Nşr. Cemal Seyyid Rifâi. Mektebetü'l-Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1426/2005.

Cafer Dağıstânî, Abdülhumeyd. *İmâmü'l-Ḥafıẓ Ebû ᶜAmr İbnü'ṣ-Ṣalâḥ ve kitâbuhû ᶜUlûmu'l-ḥadîṯ eş-şehîr bi'l-muḳaddime*. Câmiᶜâtü Ümmi'l-Kurâ, 1409.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Uṣûlü'l-fıḳh el-müsemmâ el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1415/1994.

Coşkun, Cüneyt. *Hadis Rivayetinde Tedlîs ve Çeşitleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006.

Cüdeyᶜ, Abdullah b. Yûsuf. *Taḥrîru ᶜulûmi'l-ḥadîṯ*. 2 Cilt. Beyrut: Müᵓessesetü'r-Reyyân, 1424/2003.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhü'd-Dîbâci'l-müẕehheb fî muṣṭalaḥa'l-ḥadîṯ*. Nşr. Muhammed Emin İmran. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350/1931.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik. *Nihâyetü'l-Maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb*. Nşr. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007/1428.

Cüzcânî, İshak b. Yâkub. *Aḥvâlü'r-Ricâl*. Nşr. Subhî es-Semerrâî. Beyrut, 1405/1985.

Çakan, İsmail Lütfi. *Ana Hatlarıyla Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî*. Nşr. Muvaffık b. Abdillah b. Abdi'l-Kâdir. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1984.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî. *el-İlzâmât ve't-Tetebbuᶜ*. Nşr. Ebu Abdirrahman Mukbil b. Hâdi el-Vadiiᶜ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1405/1985.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî. *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*. Nşr. Şuᶜayb Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Müᵓessesetü'r-Risâle, 1425/2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995.

Demirci, Ahmet. "Bidᶜatçılık". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1990): 70-85.

Dihlevî, Abdülḥak b. Seyfeddin. *Muḳaddime fî uṣûli'l-ḥadîṯ*. Nşr. Süleyman Hüseynî en-Nedvî. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Doğanay, Süleyman. "Bidᶜatçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Ravileri". *Bilimname Dergisi*. 28 (2015): 27-54.

Düreys, Mansûr Abdullah. *el-Ḥadîṯü'l-ḥasen li-ẕâtihî ve li-ġayrihî*. 5 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1426/2005.

Düzenli, Muhittin. "Hadis Metodolojisinde Teferrüd Kavramına Yönelik Kullanılan Tabirler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (01 Ekim 2016): 23-34.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şaz-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.

Ebnâsî, Burhânüddin. *eş-Şeẕe'l-feyyâh min ᶜUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. Nşr. Salâh Fethî Helel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd eṭ-Ṭayâlisî*. Nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dârü Hecer, 1420/1999.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eşᶜas b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd* 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eşᶜas b. İshâk es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenihî*. Nşr. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997.

Ebû Gudde, ᶜAbdülfettâh. *Mevzu Hadisler*. Trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Ebû Yaᶜlâ el-Halîlî, Halîl b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd fî maᶜrifeti ᶜulemâ'i'l-ḥadîṯ*. Nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.

Ebû Yûsuf, Yaᶜkūb b. İbrâhîm el-Kûfî. *er-Red ᶜale's-Siyeri'l-Evzâᶜî*. Nşr. Afgânî, Ebü'l-Vefa. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, ts.

Efendioğlu, Mehmet. "Muᶜdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 356. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Efendioğlu, Mehmet. "Müdrec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ᶜArabî, 1969.

Emîr es-Sanᶜânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed. *Tavḍîḥu'l-efkâr li-meᶜânî Tenḳîḥi'l-enẓâr*. Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

Erdoğan, Tunahan. *İbnü's - Salâh'ın hadislerin tashih ve tahsinine yönelik görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2015.

Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Fahd, Nasır b. Hamd. *Menhecü'l-müteḳaddimîne fi't-tedlîs*. Riyad: Edvâü's-Selef, 1422/2001.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥsûl fî ᶜilmi uṣûli'l-fiḳh*. Nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418.

Fellâte, Ömer b. Hasan Osmân. *el-Vaḍᶜ fi'l-ḥadîs*. 3 Cilt. Mektebetü'l-Gazzâlî, 1981.

Fesevî, Ebû Yûsuf Yaᶜkûb. *Kitâbü'l-Maᶜrife ve't-târîḫ*. Nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl*. Nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar Trc. H. Yunus Apaydın. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt. *Muᶜcemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1397/1977.

Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd. *Meᶜalimü's-Sünen*. Nşr. Muhammed Ragıb et-Tabbah. 4 Cilt. Haleb: Matbaᶜâtü'l-ᶜİlmiyye, 1351/1932.

Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed. *Şürûṭu'l-eᵓimmei'l-ḫamse (Şurûṭu'l-eᵓimmei's-sitte ile birlikte)*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1405/1984.

Hın, Mustafa Said - Bedi' Seyyid el-Lehham. *el-Îḍâḥ fî ᶜulûmi'l-ḥadîṣ ve'l-ıṣṭılâḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1425.

Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *el-Cemᶜ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. Nşr. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1998.

ᶜItr, Nûreddin. *el-İmâmü't-Tirmiẕî ve'l-muvâzenetü beyne Câmiᶜihî ve beyne'ṣ-Ṣahîhâyn*. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970.

ᶜItr, Nûreddin. *Menhecü'n-naḳd fî ᶜulûmi'l-ḥadîṯ*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

ᶜItr, Nûreddin. *Muᶜcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ḥadîṯiyye*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428/2007.

ᶜItr, Nûreddin. *Uṣûlü'l-cerḥ ve't-tᶜadîl ve ᶜilmü'r-ricâl*. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1427/2007.

Irâkī, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm. *Şerḥü't-Ṭabṣıra ve't-teẕkira*. Nşr. Abdullatif Hemîm-Mahir Yasin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1423/2002.

Irâkī, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm. *et-Taḳyîd ve'l-îḍâḥ şerḥu muḳaddimeti İbni's-Ṣalâḥ*. Nşr. Abdulhumeyd Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-ᶜAsriyye, 1432/2011.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *Câmiᶜu beyâni'l-ᶜilm ve faḍlihî ve mâ yenbaġî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*. Nşr. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1415/1994.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaᵓ mine'l-meᶜânî*. Nşr. Mustafa b. Ahmed el-ᶜUlvî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387-1412/1967-1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî ḍuᶜâfâ'i'r-ricâl*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muᶜavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1418/1997.

İbn Cemâᶜa, Ebû Abdillah Bedreddîn Muhammed. *el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣar ᶜulûmi'l-ḥadîṯi'n-nebevî*. Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Dakīkulᶜîd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed. *el-İḳtirâḥ fî beyâni'l-ıṣṭılâḥ*. Nşr. Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî. Ürdün: Dârü'l-ᶜUlûm, 1428/2007.

İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerḥu Nehci'l-Belâğa*. Nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemerî. 20 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1418/1998.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye (Haydarâbâd: Matbaᶜatü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371/1952.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Kitâbü'l-ᶜİlel*. Nşr. Saîd b. Abdillah el-Hümeyyid, Hâlid b. Abdirrahman el-Cersî. 7 Cilt. Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 1427/2006.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Kitâbü'l-Merâsîl*. Nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kücânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed Fâris b. Zekeriyya. *Meḳâyîsü'l-luġa*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Hedyü's-sârî muḳaddimetü Feṯḥi'l-bârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dımaşk: Darü'l-Feyhâ', 1421/2000.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Lisânü'l-Mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûᶜati'l-İslamiyye, 1423/2002.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Nuhbetu'l-fiker Şerhi*. Trc. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavḍîhi Nuḫbeti'l-fiker*. Nşr. Muhammed Murâbî. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1434/2013.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Taᶜrîfu ehl-i't-takdîs bi merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs*. Nşr. Asım b. Abdillah el-Kureyvitî. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Taġlîḳu't-taᶜlîḳ*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.

İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehẕîbü't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaᶜatü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Meᶜârifi'n-Nizâmiyye, 1325-1328/1907–1910.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *en-Nüket ᶜalâ Kitâbi İbni's-Ṣalâḥ*. Nşr. Rebîᶜ b. Hâdî ᶜUmeyrEd. Rebî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1417/1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1403/1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbu's-Siḳât*. Nşr. Muhammed Abdulmüîd Han. 9 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1393/1973.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed. *Menârü'l-Münîf fi's-ṣaḥîḥi ve'd-daîf*. Nşr. ᶜAbdül-fettâh ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l Matbuᶜati'l-İslamiyye, 1403/1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *İḫtiṣâri ᶜUlûmi'l-ḥadîs*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meᶜârif, 1417/1996.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce* 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

İbn Maᶜîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ. *Yaḥyâ b. Maᶜîn ve kitâbuhü't-târîḫ*. Nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslami, 1399/1379.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-ᶜArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1414/1993.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Şerḥu ᶜİleli't-Tirmiẕî*. Nşr. Hemmâm Abdurrahîm SaîdEd. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.

İbn Saᶜd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Nşr. 'Muhammed Abdulkadir ᶜAta. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ᶜİlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbü'ḍ-Ḍuᶜafâ ve'l-metrûkîn*. Nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-Mevḍûᶜât*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: Müᵓessesetü'r-Risâle, 1406/1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadât Mecdüddin. *Câmiᶜü'l-uṣûl li eḥâdîṯi'r-resûl*. Nşr. Abdülkadir ArnaûtEd. Abdülkadir Arnaût. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Hilvânî, 1389/1969-1392/1972.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *Muḫtaṣarü'l-Müntehâ's-suâl ve'l-emel fî ᶜilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel*. Nşr. Nezir Hammad. Cezayir: Daru İbn Hazm, 1427/2006.

İbnü'l-Kattân, Ali el-Humeyrî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm*. Nşr. Hüseyin Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1417/1996.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed. *Kitâbu Maᶜrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdisi'l-mevḍaûaᶜ*. Nşr. ᶜİmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1406/1985.

İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasen Ali. *el-ᶜİlel*. Nşr. Muhammed Mustafa el-Aᶜzamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980 (Araştırmada bu neşir esas alınmıştır).

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci'l-eḥâdîsi ve'l-âṯâri'l-vâḳıᶜa fi'ş-şerḥi'l-kebîr*. Nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdülhay, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Muḳniᶜ fî ᶜilmi'l-ḥadîṯ*. Nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdeyᶜ. 2 Cilt. Suud: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413/1992.

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Teẕkiretu fî ᶜulûmi'l-ḥadîs*. Nşr. Ali Hasan Abdülhümeyd. Ammân: Dâru ᶜAmmâr, 1408/1988.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân. *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. Nşr. Nûreddin ᶜItr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân. *Ṣıyânetü Ṣaḥîhi Müslim*. Nşr. Tevfik b. Abdillah b. Abdilkâdir. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1985.

İbnü't-Türkmânî, Alâüddin Alî el-Mâverdî. *el-Münteḫab fî ᶜUlûmi'l-ḥadîṯ*. Nşr. ᶜAvvâd el-Halef. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1429/2008.

İmdâdülhak, İkrâmullah. *ᶜAlî b. el-Medînî ve menhecuhû fî naḳdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1413/1992.

İstemi, Fuat. "İmam Şâfiî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (er-Risâle Örneği)". *Şarkiyat* 8/2 (30 Kasım 2016): 641-667.

İşbilî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed. *el-Garâmî fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîṯ*. Nşr. Merzuk b. Heyyas ez-Zehrânî. Medine: Dârü'l-Mâsîr, 1424/2003.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Dârü'l-Hadîs, 2002.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl el-Yahsubî. *el-İlmâᶜ ilâ maᶜrifeti uṣûli'r-rivâye ve taḳyîdi's-semâᶜ*. Nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Tunus: el-Mektebetü'l-ᶜAtîka, 1390/1970.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Muᶜlim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahyâ İsmaîl. 8 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998.

Kâfiyecî, Muhammed Muhyiddin. *el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-eṯer*. Nşr. Ali Zevin. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1407/1986.

Kağıt, Nurullah. *Mechûl Râvî ve Rivâyetinin Hükmü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

Kahraman, Hüseyin. *Hadis Usulü Açısından el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh Üzerindeki Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995.

Kahraman, Hüseyin. *Kufe'de Hadis -İlk Üç Asır-*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Kahraman, Hüseyin. "Osmanlı Son Dönemi Müelliflerinden Mahmud Esad'ın Usul-i Hadis'i". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/8 (1999): 287-304.

Kandemir, M. Yaşar. "Mevzû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

Karacabey, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehabuddin. *el-Furûḳ el-müsemmâ bi Envârü'l-burûḳ fi envaiᶜl-furuḳ*. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010/1431.

Karahan, Abdullah. *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005.

Karataş, Mustafa. *Hadis Rivayet Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Kâsım Muhammed Ganâm, Ahmed Abdullah Ahmed. "el-Mechûl ᶜinde'l-İmâm Ali b. el-Medînî". *el-Menâre* 10/1 (2004 1425): 355-400.

Kâsımî, Cemâlüddîn ed-Dımeşkî. *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*. Beyrut: Müᵓessesetü'r-Risâle, 1399/1979.

Kâsımî, Cemâlüddîn ed-Dımeşkî. *Ḳavâᶜîdü't-taḥdîṯ*. Nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ᶜan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ᶜArabî, ts.

Kazan, Tahsin. "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018): 709-727.

Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebî Hâtim ve 'el-Cerh ve't-taᶜdîl'indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (2001): 5-29.

Kettânî, Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü (er-risâletü'l-müstatrafe)*. Trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kırbaşoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.

Koçinkağ, Mansur. "İmam Şafiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies*. 7 (2014): 61-80.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Koçyiğit, Talât. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, t.y.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Koçyiğit, Talat. "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (1961): 47-57.

Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Rize: STS, 2017.

Köktaş, Yavuz. *Hadis Usûlü Yazıları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Kuzudişli, Bekir. "'Men kezebe aleyye...' Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (01 Nisan 2007): 137-166.

Küleynî, Ebû Caᶜfer Muhammed b. Yaᶜkûb. *el-Kâfî*. Nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Tahran: Dârü'l-kütübi'l-İslamiyye, 1363/1943.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *er-Refᶜ ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-taᶜdîl*. Haleb: Mektebü'l-Matbûᶜati'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Ẓaferü'l-emânî fî Muḫtaṣari'l-Cürcânî*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetu'l Matbuᶜati'l-İslamiyye, 1416/1996.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvaṭṭaᵓ*. Nşr. M. Mustafa el-Aᶜzamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 1425/2004.

Mâzerî, Ebû Abdillah Muhammed et-Temîmî. *el-Muᶜlim bi fevâᵓidi Müslim*. Nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1407/1987.

Mâzerî, Ebû Abdillah Muhammed et-Temîmî. *Îḍâḥü'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl*. Nşr. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Mehmet Özşenel. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik, 2011.

Melîbârî, Hamza Abdullah. *el-Ḥadîṯü'l-maᶜlûl*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1417/1996.

Melîbârî, Hamza Abdullah. *Naẓarâtün cedîde fî ᶜulûmi'l-ḥadîṯ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.

Moğoltay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *Işlâḥu İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. Nşr. Nâsır Abdülaziz Ferec Ahmed. 2 Cilt. Riyad: Dârü Edvâᵓi's-Selef, 1428/2007.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillah Alâüddîn. *İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Nşr. Ebû Abdurrahman ᶜÂdil b. Muhammed. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.

Muhammedî, Mustafa b. Abdirrezzâk. *eş-Şâẕ ve'l-münker ve ziyâdetü'ṣ-ṣiḳât (muvâzene beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteaḫḫirîn)*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1426/2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Saḥîḥu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *Sünenü'n-Nesâî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ. *el-Mecmûᶜ şerḥu'l-Mühezzeb*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389/1970.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ. *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-maᶜrifeti süneni beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. Nşr. Muhammed Osman Haşt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ᶜArabî, 1405/1985.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ. *İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāᵓiḳ ilâ maᶜrifeti süneni ḫayri'l-ḫalâᵓiḳ*. Nşr. Nureddin ᵓItr. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413/1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ. *Ṣaḥîḥu Müslim bi Şerḥi'n-Nevevî el-müsemmâ el-Minhâc şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*. Nşr. Halil Meᵓmûn Şîhâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1431/2010.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl*. İskenderiye: Dârü'd-Daᶜve, 1403/1983.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Medḫal ile's-ṣaḥîḥ*. Nşr. Rebî' b. Hâdî. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-İmâm Ahmed, 1430/2009.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ᶜale's-Ṣaḥîḥayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir ᶜAtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1410/1990.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *Maᶜrifetü ᶜulûmi'l-ḥadîs*. Nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1397/1977.

Özçelik, Fikret. *İbn Ebî Hâtim Er-Râzî Ve Cerh Ve Ta'dîl'deki Metodu*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.

Özçelik, Harun. "Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (2010): 190-227.

Özdemir, Veysel. "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (03 Haziran 2014): 67-110. https://doi.org/10.15370/muifd.52042.

Özek, Ali. *Hadis Ricâli*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1967.

Özkan, Halit. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özkan, Halit. "Vicâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Özpınar, Ömer. "Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (2011): 107-142.

Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 105-124.

Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Polat, Salahattin. "Münâvele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 572. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1405/1985.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed. *ez-Zerîᶜa ilâ mekârimî'ş-şerîᶜa*. Nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî. Dârü's-Selâm, 1428/2007.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî. *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâᶜî*. Nşr. Muhammed ᶜAccâc el-Hatîb. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984.

Rûyânî, Ebubekir Muhammed b. Harun. *Müsnedü'r-Rûyânî*. Nşr. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

Sâlih, Subhi. *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları*. Trc. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Senem Matbaacılık, 1986.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *et-Tavżîḥu'l-ebher ʿalâ (li-) Teẕkireti İbni'l-Mülaḳḳın fî ʿilmi'l-eṣer*. Ed. Abdullah b. Muhammed Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî. Riyad: Edvaü's-Selef, 1998.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Fetḥu'l-muġîs bi şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîṯ li'l-ᶜIrâḳî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1430/2009.

Selîm, ᶜAmr ᶜAbdülmünᶜim. *el-Ḥasen bi mecmûᶜi'ṭ-ṭuruḳ fî mîzâni'l-iḥticâc beyne'l-müteḳaddimîn ve'l-müteaḫḫirîn*. b.y.: y.y., ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed. *Uṣûlü's-Seraḫsî*. Nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâᵓi'l-Meᶜârifi'l-Nuᶜmâniyye, 1372/1952.

Seydişehrî, İbnü'l-Emin Mahmud Esad. *Telḫîṣü uṣûli'l-fıḳh*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1432/2011.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto, 2012.

Sıddîkī, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi*. Trc. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.

Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîᶜi'l-İslâmi*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2000.

Silefî, Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim. *el-Vecîz fî ẕikri'l-mecâz ve'l-mücîz*. Nşr. Muhammed Hayr el-Bikâî. Darü'l-Garbi'l-İslami, 1411/1991.

Sönmez, Mehmet Ali. *La vie et l'oeuvre de İbn Al-Ṣalâḥ al-Sahrazûrî*. Doctoral dissertation, Sorbonne Universite, 1972.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*. Nşr. Bediᶜ Seyyid el-LihâmEd. Bedi' Seyyid el-Lehham. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1426/2005.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Üm*. Nşr. Mahmûd Matracî. Beyrut: Darü'l-Maᶜrife, 1393/1973.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed. *er-Risâle*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed. *İḫtilâfü'l-ḥadîṯ*. Nşr. ᶜÂmir Ahmed Hayder. Beyrut: Müᵓessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993.

Şahyar, Ayşe Esra. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem, 2011.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Ḥucce ᶜalâ ehli'l-Medîne*. Nşr. Mehdî Hasen el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

Şeyh es-Sadûk, Ebû Caᶜfer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Kitâbü'l-Hısâl*. Nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Cemâatü'l-müderrisîn, 1403/1983.

Şümünnî, Kemâlüddîn Muhammed. *Netîcetü'n-naẓar fî Nuḫbeti'l-fiker*. Nşr. İntisar Kays Muhammed Nayif el-Kaysî. Daru'l-kelimu't-tayyib, 1430/2009.

Şümünnî, Takiyyüddîn Ahmed. *el-ᶜAli'r-rütbe fi şerḥi naẓmi'n-nuḫbe*. Nşr. Harun Abdurrahman Cezâirî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003.

Tahhân, Mahmûd. *Teysîru muṣṭalâḥi'l-ḥadîṯ*. Riyad: Mektebetü'l-Meᶜârif, 1417/1996.

Tâhir el-Cezâirî, es-Semᶜanî. *Tevcîhü'n-naẓar ilâ uṣûli'l-eṯer*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûᶜati'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Talat Koçyiğit. "Mevzu Hadislerin Zuhuru". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967): 57-68.

Tanrıverdi, Mustafa. *Müdelles Hadîs Ve Tedlîs Yapan Raviler*. Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2013.

Tarık b. ᶜİvedullah, Ebû Muâz. *Şerḥu lügati'l-muḥaddiṯ manẓûmetün fî ᶜilmi muṣṭalaḥa'l-ḥadîṯ*. Mısır: Mektebü İbn Teymiyye, 1430/2009.

Taş, Mustafa. *Buhârî'nin Cerh-Taᶜdîl Metodu*. Ankara: Gece Yayınları, 2016.

Tehânevî, Muhammed. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ᶜulûm*. Nşr. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf. *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*. Ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut, 1972.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf. *Yeni usûl-i hadis*. Ed. Abdülfettâh Ebû Gudde. Trc. İbrahim Canan. İzmir: Silm Matbaası, 1982.

Tekineş, Ayhan. *İlelü'l-Hadis İlmi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1991.

Tevfîk ᶜAkûn. *el-Ârâu'l-Uṣûliyye li-Ebîbekr eṣ-Ṣayrafî cemᶜ ve dirâse ve taḥḳîḳ*. Yüksek Lisans Tezi, Câmiᶜâtü'l-Cezâir, 2001.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn. *el-Ḫulâṣa fî maᶜrifeti'l-ḥadîṯ*. Nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmi'l-Eserî. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmîyye li'n-Neşr ve't-Tevzîᶜ, 1430/2009.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed et-. *ᶜİlelü't-Tirmiẓî'l-kebîr*. Nşr. Ebû Tâlib el-Kâdî, Subhî es-Samerânî. Nşr. Ebû Tâlib el-Kâdî - Subhî es-Samerânî. Beyrut: Mektebetü'n-Nahda, 1409/1989.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî* 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Toprak, Ayşegül. *Sahîh-i Buhârî'de Temrîz Sîgasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017.

Tunç, Mazhar. *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1997.

Turhan, Halil İbrahim. "Bir Râvi/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 299-335. https://doi.org/10.18505/cuid.344405.

Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Turhan, Halil İbrahim - Taş, Mustafa. "Buhârî'nin ehl-i Bidᶜat Râvileri İle İlgili Metodu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9 (2016): 69-116.

Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uğur, Mücteba. "İᶜlâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 72. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ulu, Arif. "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2014): 119-166.

Ulu, Arif. "'Önceleri isnaddan sormazlardı...' Rivâyetinin senedi üzerine bir inceleme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (07 Mart 2012): 19-46.

Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Yamanus, Ayşe Nur. "Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi", 2013.

Yanar, Nagihan. *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis ile İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler: Irâkī ve İbn Hacer Özelinde*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Yaran, Rahmi. "Bidᶜat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet, 2007.

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

Yücel, Ahmet. “Cerh Lafızlarından ‘Münkerü’ı-Hadis’ ve Farklı Kullanımları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (1997): 199-210.

Yücel, Ahmet. *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. 2. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.

Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman. *el-Münteḳâ min minhâci’l-ᶜitidâl*. Nşr. Muhibbuddin el-Hatib. Riyâd: er-Riâsetü’l-amme li-idâreti’l-buhûsi’l-ilmiyye, 1413/1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Mûḳıḍa fî ᶜilmi muṣṭalaḥi-hadîṯ*. Nşr. Abdülfettâh Ebû GuddeEd. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü’l-Matbûᶜati’l-İslâmiyye, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mîzânü’l-iᶜtidâl fî naḳdi’r-rical*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Maᶜrife, 1383/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyerü aʾlâmi’n-nübelâʾ*. Nşr. Şuᶜayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Müʾessesetü’r-Risâle, 1405/1985.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *en-Nüket ᶜala Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ*. Nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâü’s-Selef, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *Hz. Âişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Trc. Bünyamin Erul. Ankara: Otto, 2015.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Fatih GÜMÜŞ		
Doğum Yeri ve Yılı	Borçka/Artvin 1984		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça: İyi İngilizce: Orta		
Öğrenim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans:	2004	2008	Karadeniz Teknik. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	2011	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2011	2020	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Çalıştığı Kurumlar	Başlama	Ayrılma Yılı
(İmam Hatip) Rize Çamlıhemşin Boğaziçi Köy. Camii ve Ardeşen Kurtuluş Köyü Camii	2006-2010	
(Kursiyer) Rize Yusuf Karali Diyanet Eğitim Merkezi	2010-2012	
(Öğr. Gör.) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Eğitim Fakültesi	2012-2014	
(Öğr. Gör.) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2014-	

Yayınlar	1- "Hadisler Işığında İslam Gençliğinin İnşası Üzerine Kısa Bir Bakış" Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi Sempozyumu 2- "İskilipli Mehmed b. Ömer'in Nuhbetu'l-Fiker Haşiyesi ve Tercümesinin Neşri", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (*Yrd. Doç Dr. Abdullah Taha İmamoğlu ile birlikte)* 3- "Mürsel Hadis ve Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (*Prof. Dr.Yavuz KÖKTAŞ'la birlikte)*	
İletişim e-posta	fatih.gumus@erdogan.edu.tr	