

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**20.YÜZYIL HADİS EKSENLİ OKSİDENTALİZM ÇALIŞMALARI  
-FUAT SEZGİN ÖRNEĞİ-**

**Ali KARAKAŞ**

**DOKTORA TEZİ**

**ADANA / 2015**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**20.YÜZYIL HADİS EKSENLİ OKSİDENTALİZM ÇALIŞMALARI**  
**-FUAT SEZGİN ÖRNEĞİ-**

**Ali KARAKAŞ**

**Başkan : Doç. Dr. Bekir TATLI (Danışman)**  
**Üye : Prof.Dr. Abdulkadir EVGİN**  
**Üye : Prof.Dr. Muhammet YILMAZ**  
**Üye : Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ**  
**Üye : Doç.Dr. Mehmet BİLEN**

**DOKTORA TEZİ**

**ADANA / 2015**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;**

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Bekir TATLI  
(Danışman)

Üye: Prof.Dr. Abdulkadir EVGİN

Üye: Prof.Dr. Muhammet YILMAZ

Üye: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Üye: Doç.Dr. Mehmet BİLEN

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

23/10/2015

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL  
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

## ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
  - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
  - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
  - Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
  - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,
- bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 23.10.2015

Ali KARAKAŞ

## ÖZET

### 20.YÜZYIL HADİS EKSENLİ OKSİDENTALİZM ÇALIŞMALARI -FUAT SEZGİN ÖRNEĞİ-

Ali KARAKAŞ

**Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

**Danışman: Doç. Dr. Bekir TATLI**

**Ekim 2015, 359 sayfa**

Hz. Muhammed (s.a.v.), İslâm dininin iki kaynağı olarak Kur'ân ve sünneti bırakmıştır. Kur'ân, bu dinin ana kaynağıdır. Sünnet ise, Kur'ân'ın tefsir ve açıklaması durumundadır. Başlangıcından bu yana Müslüman ilim adamları, ağırlıklı olarak bu iki konu üzerinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Haliyle İslâm'a inanmayanlar, onun aleyhinde çeşitli faaliyetleri sürdürmüşlerdir. Bunlar, özellikle batı dünyasında zamanla kurumsallaşarak oryantalizm adı altında faaliyetlerini organizeli bir şekilde sürdürmeye devam etmişlerdir. Batı kökenli oryantalizm kelimesi, şarkiyatçılık ve doğu bilimi olarak bilinmektedir. Onlar, günümüzde de çeşitli isimlerin altında İslâm âleminin ve genel olarak doğunun her yönünü ele alıp incelemektedirler.

Oryantalizme karşı bir tepki niteliğinde ortaya çıkan çalışmalarda, oksidentalizm olarak tanıtılmaktadır. Yine batı kökenli olan oksidentalizm, şarkiyatçılık ve batı bilimleri diye bilinmektedir. Oksidentalizm, oryantalizm kadar organizeli bir şekilde faaliyet göstermemektedir. Çünkü oryantalizmin arkasında kilise ve batının kurumsal desteği bulunmaktadır. Oksidentalizmin arkasında ise böyle kurumsal bir destek bulunmamaktadır. Oksidentalizm hareketi, İslâm âleminde bireysel faaliyetler şeklinde gelişmeye devam etmektedir. Bu faaliyetler, çeşitli İslâm devletlerinde geliştiği gibi, Türkiyede de kendini göstermektedir. Aslında bu alandaki çalışmaların izlerine, dünyanın çeşitli yerlerinde rastlamak mümkündür.

Oryantalist düşünce İslâm'ın çeşitli yönlerini hedef alıp saldırırken, özellikle hadis sahasına geniş yer vermektedir. Ona göre oksidentalizmde de, hadis savunusu

önemli bir yer almaktadır. Bu nedenle günümüze kadar hadis oksidentalizmi alanında çeşitli eserlerin yazıldığına şahit olmaktayız. Muhammed Mustafa el-Azâmî ve M. Fuat Sezgin, bu alanda eser yazarların başında gelmektedir. İslâm bilim tarihi alanında kendisini kabul ettiren Sezgin, hadis oksidentalizmi konusunda da büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Onun, hadis kültürünün şifâhî nakilden ziyade yazılı belgelere dayandığı ve senetlerde yer alan ravilerin birer yazılı belgeyi ifade ettiğine dair iddiası, oryantalistler tarafından incelenmeye devam etmektedir. Onun “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” isimli eseri, bu konuda yapılmış önemli bir çalışmadır. Bu kitapta, rivayet kültürünün oluşum ve gelişimi hakkında bilgi verildikten sonra, dört bölüm işlenmektedir. Bu bölümlerin birincisinde, hadislerin ilk yazılı kaynakları, ikincisinde Buhârî’nin Kur’ân tefsiri ve filolojik kaynakları üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde, Buhârî’nin “*el-Câmiu’s-Sahîh*” adlı hadis kitabının farklı rivayetleri, dördüncü bölümde ise bu hadis kitabının lahikaları incelenmektedir. Bu eserinde özellikle Buhârî ile ilgili ciddi tenkitlerde bulunan Sezgin’in de tekide açık çeşitli yönleri de bulunmaktadır. Sezgin’in bu alandaki çalışmaları, Türkiyede, İslâm âleminin diğer ülkelerinde ve batı dünyasında ele alınarak incelenmektedir. Bu nedenle onun hakkında çeşitli akademik çalışmaların yapıldığına şahit olmaktayız. Onun hadis oksidentalizmi alanındaki çalışmaları ilehadisin değişik konuları ile ilgili modern hadis tartışmaları devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalizm, oksidentalizm, hadis oksidentalizmi, Buhârî, Fuat Sezgin.

**ABSTRACT****20 th. CENTURY AXIS OCCIDENTALISM HADITH STUDIES****FUAT SEZGIN'S EXAMPLE****Ali KARAKAŞ****Ph. D. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences****Supervisor: Associate Professor Dr. Bekir TATLI****October 2015, 359 pages**

Prophet Muhammad, Islam as the source of the Quran and the Sunnah. The Quran, this is the main source of religion. Sunnah is interpretation and explanation of the Quran. Since the start of the Muslim scholars, mainly to work on these two issues. Consequently, various continued activities against to Islam. These are institutionalized over time, especially in the Western world in a way that the activities organised under the name of Orientalism to pursue continued. The origin of the Western word Orientalism, it is known as the science of right and eastern. They are under various names in the Islamic Kingdom and taking every aspect of publicly investigating east.

Orientalism in the nature of a response to the resulting work, occidentalizm is known with the name. Still western origin, occidentalizm, western science has been known to say occidentalizm, unable to operate in a way that is so organised Orientalism. Because the institutional support of the Church and behind the western orientalism. there is no such institutional support behind occcidentalizmin. Occcidentalizm movement, in the form of individual activities in the realm of Islam continues to grow. These activities, such as the development in various Islamic States, Turkey also presents itself. In fact, traces of the studies in this field, it is possible to come across in various parts of the world.

Orientalist thought Islam took the attack to the target various aspects, especially the wide range of hadith. Occidentalizm well as according to hadith, it is an important defense of tradition. Therefore Until today that we are witnessing in the field of hadith

occidentalism written various works. Mohammed Mustafa al-Azîmî and M.Fuat Sezgin, is one of the works in this area. The history of Islam imposed itself in the field of science Sezgin, it fills a large gap in the provision of hadith occidentalism. Her a claim stated that the written document of culture is based on tradition rather than written documents and oral narrators transport located in the shares continue to be examined by orientalists. His "*Bukhari's Resources About Research*" is an important work written about this. In this book, after the rumor about the formation and development of culture, four sections are processed. This is the first partition, the first written sources of hadith, Bukhari focuses on the Qur'anic commentary and philological sources of the latter. In the third section, Bukhari "*al-Camiü's-Sahih*" has different narrations of the hadith books, it is examined in the fourth part of this hadith books addendum. His work in particular on the serious criticism contained in Bukhari Sezgin has various aspects. Sezgin's work in this field, other Islamic countries, in Turkey and being examined by considering in the Western world. For this reason, he witnessed several academic studies. His work on the hadith of the hadith occidentalism of the modern debate on various issues continues.

**Key words:** Orientalism, occidentalism, occidentalism of hadith, Bukhari, Fuat Sezgin.



## ÖNSÖZ

Bilindiği gibi sünnet, İslâm dininin Kur'ân'dan sonra gelen ikinci önemli kaynağıdır. Bu nedenle İslâm dinini anlamak için, Kur'ân'ın tefsiri ve açıklaması niteliğinde olan sünneti her yönü ile araştırıp öğrenmek gerekmektedir. Bu derece önemli olması nedeniyledirki, başlangıcından bu yana Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti ve özellikle onun hadisleri hakkında çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili çalışmalar yapılmadan önce, hadis çalışmaları başlamıştır. Hatta tefsir çalışmaları, ilk dönemlerde hadis çalışmalarının bir parçası olarak kabul edilirdi. Hadis rivayeti, kitabeti, tedvini ve tasnifi, İslâm'ın ilk dönemlerinin önemli bir ilmî faaliyeti olarak bilinmektedir. *Kütüb-i sitte* ve benzeri meşhur hadis kitapları, o dönemlerin eserleridir. Ondan bu yana, bu kaynak eserler hakkında pekçok şerh, haşiye, ta'lik ve tahrir kitapları yazıldı. Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının, bu temel hadis kaynaklarının arasında çok önemli bir yeri vardır. Bu nedenle günümüze kadar bu hadis kitabı hakkında çok sayıda şerhler te'lif edildi. Bu kitap, aynı zamanda en çok tartışma konusu olan eserlerden biridir.

Başlangıcından bu yana İslâm dinini çok yönlü bir şekilde inceleyip tahlil eden Oryantalistler, özellikle hadis konusu üzerinde durmaktadırlar. Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının, onların çalışmaları arasında önemli bir yeri vardır. Oryantalistlere bir tepki niteliğinde çok yönlü olarak ortaya çıkan oksidentalistler de, hadis edebiyatına ciddi anlamda önem vermektedirler. Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı ile ilgili çalışmalar da, onların hedefleri arasında yer almaktadır. Çağımızın önemli bir oksidentalisti olarak değerlendirilen ve İslâm bilim tarihi açısından son derece önemli eserleri ortaya koyan M. Fuat Sezgin'in "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eseri, hadislerin şifahi kültüre mi yoksa yazılı kaynaklara mı dayandığı konusunda yeni bir çıkışı açmakta ve önemli bir boşluğu doldurmaktadır. O, bu eserinde Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı ile ilgili çalışmaları değerlendirmektedir. "*Yirminci Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları Fuat Sezgin Örneği*" adını verdiğimiz bu çalışma ile Fuat Sezgin'in bu konudaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamız, altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yer alan giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi, amacı, plan ve metodu üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, yirminci yüzyıl hadis oksidentalizmi, üçüncü bölümde hadis oksidentalisti olarak M. Fuat Sezgin, dördüncü bölümde de “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*”ın hadis oksidentalizmi çalışmalarına katkısı, beşinci bölümde de M. Fuat Sezgin'in hadis alanındaki etkileri konularını ele aldık. Çalışmamızın altıncı bölümünde ise, sonuç, kaynakça ve özgeçmişe yer verdik.

Bu konunun belirlenmesi ve çalışılmasında bana yol gösterip yardımcı olan hocalarım Prof. Dr. Ali Osman Ateş ve Prof. Dr. Muhammed Yılmaz ve özellikle danışman hocam Doç. Dr. Bekir Tatlı'ya teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmayı hazırlarken bana yardımcı olan ailem, tüm hoca ve arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Ali KARAKAŞ  
ADANA/2015

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>viii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>viii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xii</b>

### BÖLÜM I

#### GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi .....	1
1.2. Araştırmanın Amacı.....	3
1.3. Araştırmanın Planı ve Metodu.....	4

### BÖLÜM II

#### ORYANTALİZM ve OKSİDENTALİZM

2.1. Modernizm Dönemi Hadis Ve Sünnet Tartışmaları .....	7
2.2. Oryantalizm .....	16
2.2.1. Tanımı.....	16
2.2.2. Gayesi ve Tarihi Gelişimi.....	21
2.2.3. Oryantalizm ve Hadis .....	30
2.3. Oksidentalizm .....	37
2.3.1. Tanımı.....	37
2.3.2. Gayesi .....	40
2.3.3. Tarihî Gelişimi.....	42
2.3.4. Oryantalizm ve Oksidentalizmin Farkları .....	48
2.3.5. Bazı Oksidentalistler .....	49
2.3.5.1. Cemaleddin Afgânî (ö. 1314/1897) .....	50
2.3.5.2. Muhammed Abduh (ö. 1323/1905).....	53
2.3.5.3. Aliya İzzetbegoviç (ö. 1424/2003) .....	54
2.3.5.4. Hasan Hanefî.....	56
2.4. Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları Ve Temsilcileri .....	57
2.4.1. Mustafa Sibâî (ö. 1334/1964).....	62
2.4.2. Nabia Abbott (ö. 1402/1981).....	63

2.4.3. Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002).....	65
2.4.4. Muhammed Mustafa el-A'zâmî .....	66
2.4.5. Muhammed Zübeyr Sıddîkî.....	69
2.4.6. Muhammed Accâc el-Hatîb.....	71
2.4.7. M. Fuat Sezgin.....	72

### BÖLÜM III

#### HADİS OKSİDENTALİSTİ OLARAK FUAT SEZGİN

3.1. Doğumu Ve Gençlik Yılları.....	73
3.2. Tahsil Hayatı.....	73
3.3. Şahsiyeti.....	75
3.4. İlmî Kişiliği Ve Düşünceleri.....	78
3.5. Hocaları Ve Etkilendiği Kişiler .....	82
3.6. Oryantalizme Bakışı .....	84
3.7. Bir Oksidentalîst Olarak Fuat Sezgin .....	88
3.8. Eserleri .....	92

### BÖLÜM IV

#### BUHARİ'NİN KAYNAKLARI'NİN HADİS OKSİDENTALİZMİ ÇALIŞMALARINA KATKISI

4.1. Eserin Tanıtımı .....	97
4.2. Eserde İşlenen Konular .....	102
4.2.1. Rivâyet Literatürünün Oluşumu ve Gelişimi .....	102
4.2.2. Hadis Kitabeti .....	106
4.2.3. Hadislerin Tedvini .....	116
4.2.4. Hadislerin Nakli/Tahammulu'l-İlm .....	120
4.2.5. Hadislerin Bablara Göre Tasnifi.....	130
4.2.6. Buhârî'nin Kaynakları .....	137
4.2.7. Buhârî'nin, <i>Sahih</i> 'inin Bablarının Tasnifinde Kendinden Evvelki Yazılı Edebiyata Tabi Olması .....	154
4.2.8. Buhârî'nin Ta'likleri.....	167
4.2.9. Hadis Edebiyatında Ta'liklerin İstimali .....	188

4.2.10. Buhârî'nin <i>Sahih</i> 'inde Hadis-Tefsir İlişkisi .....	198
4.2.11. Buhârî'nin Filolojik Yönü ve Bu Alanda Yetişmiş Olan Âlimlerle İlişkisi .....	209
4.2.11.1. Ebû 'Ubeyde'nin Buhârî Üzerindeki Tesiri .....	222
4.2.11.2. Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den Yaptığı Nakiller ve Özellikleri....	226
4.2.11.3. Ebû 'Ubeyde'nin İtiraza Uğrayan Fikirlerinin Buhârî Tarafından Alınması.....	238
4.2.11.4. Ferrâ'nın Buhârî Üzerindeki Tesiri.....	250
4.2.12.Şarihlerin, Buhârî'nin Filolojik Çalışmaları Hakkındaki Yorumları .....	253
4.2.13. <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> 'in Muhtelif Rivayetleri.....	259
4.2.14. <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> 'in Yûnînî Edisyonu .....	275
4.2.15. Ravî ve Müstensihlerin <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> 'in Metnine Müdahaleleri .....	282
4.2.16. <i>el-Câmiu's-Sahîh</i> 'in Dayandığı Prensipler.....	288
4.2.17. Buhârî'nin Tenkidi .....	290
4.2.18. Lahikaların Değerlendirilmesi.....	297
4.2.19. Değerlendirme .....	300

## BÖLÜM V

### M. FUAT SEZGİN'İN HADİS ALANINDAKİ ETKİLERİ

5.1. Batı Dünyasındaki Etkileri.....	306
5.2. Arap Dünyasındaki Etkileri .....	313
5.3. Türk Dünyasındaki Etkileri .....	315

## BÖLÜM VI

### SONUÇ

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>336</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>3369</b>

**KISALTMALAR**

- a. mlf.** : Aynı müellif
- a.s, as** : aleyhisselâm
- b.** : bin/ibn (oğlu)
- Bkz.** : bakınız
- b. y.** : basımevi yok
- Der.** : derleyen
- Derg.** : Dergisi
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı
- Dnş.** : Danışman
- Fak.** : Fakültesi
- Hız.** : Hazreti
- Haz.** : Hazırlayan
- İFAV.** : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Krş.** : karşılaştırm
- m.** : milâdî
- md.** : madde
- M. Ö.** : Milattan Önce
- M. S.** : Milattan Sonra
- MEB** : Milli Eğitim Bakanlığı
- nr.** : Numara

- nşr.** : neşreden
- ö.** : ölümü
- s.** : sayfa
- s.a.v.** : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk.** : tahkik eden
- Thrc.** : tahrir eden
- Trc.** : tercüme eden
- Tsz.** : tarihsiz/tarih yok
- vb.** : ve benzeri
- vd.** : ve devamı
- vdğ.** : ve diğerleri
- yay. haz.** : Yayına hazırlayan.

# BÖLÜM I

## GİRİŞ

### 1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tarih boyunca insanlar, herhangi bir şeye inanma ihtiyacını hissetmişlerdir. Her inanç mensubu, kendi inancının esasını oluşturan metinleri öğrenip inceleme arzusu ile hareket etmiştir. Bütün inançlarda durum böyle olduğu gibi, İslâm dininde de aynı şey söz konusudur. Hz. Muhammed (s.a.v.), “Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ederseniz, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bunlar, Allah’ın kitabı olan Kur’ân ve benim sünnetimdir”<sup>1</sup> buyurarak, İslâm dininin ana metinlerinin Kur’ân ve sünnetten oluştuğunu haber vermiştir. Bunların birincisi olan Kur’ân, Allah’ın kelimasıdır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sünneti ise, Kur’ân’ın tefsir ve açıklaması durumundadır.<sup>2</sup> Buna göre Müslümanlar, İslâm dininin kaynağını oluşturan Kur’ân ve sünnetin metinlerini inceleme arzusu ile hareket etmektedirler. Başlangıcından bu yana Kur’ân’ın tefsiri ile ilgili binlerce ciltlik kitapların yazılması, bunun yanında Hz. Muhammed’in (s.a.v.) söz ve davranışlarını oluşturan sünnetin şerhi ve anlaşılması için bir o kadar literatürün ortaya konulmuş olması, bu arzuların birer sonucudur.

Bilim, fen, teknik ve imkânlar geliştikçe, bu alandaki çalışmalar daha da hız kazanmaktadır. Durum, bu tür çalışmaların kıyamete kadar devam edeceğini göstermektedir. Bu tür çalışmalarda ana hedef, Allah rızasına uygun sonuçlara ulaşmaktır. Bunun için temel metinlerin çok iyi bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Aksi takdirde, toplumu oluşturan insanların hayal kırıklığına düşmeleri kaçınılmaz olur. Bu nedenle Müslüman bilim adamlarının Kur’ân ve sünneti çok iyi bir şekilde anlayıp analiz etmeleri gerekmektedir. Bu gaye ile başlangıcından bu yana bu alanlarda yapılan çalışmaları inceleyip onlardan yararlanmak gerekir. Geleceğe yönelik faydalı hususları tespit edip ortaya koymak için, geçmişten ciddi bir şekilde yararlanmak icap eder.

Başlangıcından itibaren Kur’ân, çeşitli yöntemlerle tefsir edilmektedir. Kur’ân’ı sünnetle açıklayıp izah etmek, bu yöntemlerin başında gelmektedir. Hz. Muhammed’in

---

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 56; İbn Mâce, *Menâsik*, 84; Muvatta’, *Kader*, 3; İbn Hanbel, III, 26; el-Münâvî, Abdurrauf, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Camii’s-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240, hadis no: 3282.

<sup>2</sup> ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Dâru’l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.



(s.a.v.) söz ve uygulamalarının bu alanda önemli bir yeri olduğu gibi, insan hayatı için de her alanda örnek teşkil etmektedir. Önemi nedeniyle ilk dönemlerden itibaren sünnet ve hadis alanında çok sayıda çalışmaların yapıldığına şahit olmaktayız. Sadece Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri hakkında yazılan şerh ve haşiyeler, büyük kütüphaneleri dolduracak miktardadır. Bu çalışmaların hepsinin kendine göre faydaları vardır. Araştırmacılar için önemli olan husus, yapılmış olan bu çalışmalardan yararlanarak yeni şeyleri ortaya koymak ve bu alandaki bilgileri daha ileriye düzeye taşımaktır.

Hadis alanındaki çalışmalar, iki ana eksendeyoğunlaşmış bulunmaktadır. Bunlar, hadislerin senet ve metinleridir. Genel bir ifade ile hadis ilminin yarısının senet ve diğer yarısının da metin olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle senedin, bu alanda önemli bir yeri vardır. Hadis ilmi ile uğraşan pek çok âlim, bu konuda birçok açıklamada bulunarak, senedin hadis ilmindeki önemine işarette bulunmaktadırlar. Örneğin Muhammed b. Sirin (ö. 110/728), “Bu ilim dindir. Dinini kimden aldığına dikkat et”<sup>3</sup> diyerek isnadın hadis ilmindeki önemini dile getirmektedir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/777) de, “İsnat müminin silahıdır. Silahı olmayan, ne ile nasıl savaşıacaktır?”<sup>4</sup> diyerek senedin önemine vurgu yapmıştır. O, bu ifadesi ile senedin sünneti ve dolayısı ile dini korumadaki önemini anlatmaya çalışmaktadır. Abdullah İbnu'l-Mubârek (ö. 181/797) ise isnat hakkında, “İsnat dindedir ve şayet isnat olmamış olsaydı, muhakkak ki her isteyen istediği sözü söyler dururdu”<sup>5</sup> şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. İbnu'l-Mubârek, bu açıklamasında isnadın dinden olduğunu, isnat olmayınca dinin gerektiği gibi korunamayacağını anlatmaktadır. İsnat ile ilgili yapılan bu ve benzeri açıklamalar, onun hadis ilmindeki ve dolayısı ile İslâm dinindeki önemini ortaya koymaktadır.

Önemi nedeniyle başlangıcından bu yana senedin hadis ilmindeki yeri üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Pek çok ilim adamının bu alanda yazmış olduğu eserleri bulunmaktadır. İslâm Bilim Tarihi alanında çeşitli araştırmalarda bulunan M.

<sup>3</sup> Müslim, *Mukaddime*, 5, el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 122.

<sup>4</sup> Koçyiğit, Talat, “İsnâd”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınevi, Ankara 1992, s. 213; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 1993, s. 34.

<sup>5</sup> Müslim, *Mukaddime*, 5; Koçyiğit, “İsnâd”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 213; Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 34.

Fuat Sezgin, senedin hadis ilmindeki öneminin farkında olduğu için, bu konuda araştırmalarda bulunmuş ve çeşitli eserleri ortaya koymuştur. Biz, onun bu alandaki çalışmalarının hadis ilmi açısından son derece önemli olduğunu, bu konuda çalışmanın yararlı olacağını düşündük. Bu nedenle onun hadisçiliği, özellikle hadislerin yazımı, nakli, senette yer alan ravilerin tetkiki ve Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı eserinin konumu hakkında ciddi bir araştırma olan "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserini incelemeye karar verdik. Sezgin'in bu alandaki çalışmaları, özellikle hadis oksidentalizmi açısından önem arz etmektedir. Çünkü onun bu konudaki fikir ve düşünceleri, batılı oryantalistler tarafından ciddi bir şekilde incelenmektedir. Oryantalistler, Sezgin'in kendi fikir ve düşüncelerine ters düşen bu açıklamalarını tahlil ve tenkide tabi tutmaktadırlar. Onların, onun bu alandaki çalışmalarına bu derece yönelmeleri, onun bu çalışmalarının önem ve ehemmiyetini göstermektedir.

## 1.2. Araştırmanın Amacı

Her şeyden önce insan yorumu, tüm ilimlerde önemli bir yer almaktadır. Ancak dini metinler ile ilgili yapılan yorumların, sınırlı olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü dinler, tüm insanların birliğini, beraberliğini, huzurunu ve saadetini hedeflemektedir. Bu hedeften sapan yorumlar, insanlığa huzur değil, huzursuzluğu getirebilmektedir. Bu nedenle dini metinler alanında yapılan yorumların belirli bir usule uygun bir şekilde yapılması gerekir. Zararlı olmamak şartı ile yapılan farklı yorumların da, birer zenginlikten ibaret olduğunu unutmamak gerekir.

Hadis metinleri, doğrudan insanların sosyal hayatına hitap etmektedir. Bunların sağlıklı olarak tesbit edilebilmesi için, hadis senetlerinin sağlam bir şekilde öğrenilmesi ve muhafaza edilmesi icap eder. Hadis senedi, hadis metninin zırhı, onu muhafaza eden kalkanı, ihatası ve benzeri koruyucuları konumundadır. Bu nedenle senet alanında yapılan her çalışma, aslında metnin muhafazasına yöneliktir. Sezgin'in Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabını *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde tahlil etmesi ve bu çalışmasında hadis senetlerinin yazılı belgelere dayandığını ortaya koymaya çalışması, bizim yaptığımız bu çalışmanın önemli kısmını oluşturmaktadır. Sezgin, bu çalışmasında hadis metinlerinin ilk dönemlerden itibaren nasıl korunduğunu ortaya koymaktır. Hadis metinlerinin iyi anlaşılması ve korunması, senetlerin iyi anlaşılmasına bağlıdır. Başta İgnaz Goldziher (ö. 1921) ve Joseph Schacht

(ö. 1969) olmak üzere bazı oryantalistler, çoğunlukla bu konuda önyargılı davranarak hadis senedi hakkında insanların zihinlerinde karışıklığa yol açmışlardır. Onlar, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) tahminen üç asır sonra rivayet zinciri şeklinde bir isnat sisteminin ortaya çıkarıldığını ve bununla özellikle fıkıh ile ilgili birçok hadisin uydurularak meşrulaştırılmaya çalışıldığını ileri sürmektedirler. Hadis oksidentalistleri ise, hadislerin başlangıcından itibaren yazılı kaynaklara dayandığını belgelerle ortaya koyarak bu konuda onların ileri sürdüğü düşünceleri çürütme gayreti içerisinde bulunmaktadırlar. Özellikle Sezgin, ortaya koyduğu çalışmaları sebebi ile bu konuda çalışan âlimler arasında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmamızın temel amacı, Sezgin'in bu konudaki konumunu ortaya koymak ve onun "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserinin içeriğini tanıtır yorumlayarak bu eserin hadis oksidentalizmine katkılarını tespit etmektir.

### **1.3. Araştırmanın Planı ve Metodu**

Bu çalışmamız, birer zincir halkası misali birbirine bağlı ve biri diğerini tamamlayan altı bölümden oluşmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünü oluşturan giriş kısmında, araştırmanın konusu, önemi, amacı, plan ve metodu anlatılmaktadır.

İkinci bölümde, yirminci yüzyıl hadis oksidentalizmi işlenmektedir. Bu bölüm, beş ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık altında modernizm dönemi ve hadis tartışmaları konusu üzerinde durulmaktadır. İkinci başlık altında konu ile ilgisi olması münasebetiyle Oryantalizmin tanımı yapılmakta ve tarihi seyri hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü başlık altında ise, Oksidentalizm kavramının tanımı, gayesi ve tarihi gelişimi hakkında bilgi verilerek bazı oksidentalistler tanıtılmaktadır. Dördüncü başlık altında da hadis eksenli oksidentalizm çalışmaları ve temsilcileri konusu işlenmektedir.

Üçüncü bölümde ise, hadis oksidentalisti olarak Sezgin müstakil bir bölüm halinde ele alınmaktadır. Bu bölümde Sezgin'in doğumu, tahsil hayatı, ilmi kişiliği, oryantalizme bakışı, oksidentalistliği ve eserleri tanıtılmaktadır. Onun oksidentalistliğinden bahsetmişken, haliyle onun hayatını anlatmak gerekmektedir. Bu

nedenle onunu hayatına da yer verdik. Ancak konumuz hadis oksidentalizmi olması nedeniyle bu bölümde Sezgin'in hadis oksidentalizmi üzerinde daha kapsamlı bir şekilde durulmaktadır. Aslında çalışmamızın bütün bölümlerinde sırası geldikçe Sezgin söz konusu edilmektedir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde ise, Sezgin'in "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserinin hadis oksidentalizmi çalışmalarına katkısı işlenmektedir. Çalışmamızın ana kısmını oluşturan bu bölümde Sezgin'in bu eseri tanıtılmakta ve onda işlenen konular ele alınarak yorumlanmaktadır. Alt başlıklar halinde işlenen bu konular, rivayet literatürünün gelişimi, hadis kitabeti, hadislerin tedvini, hadislerin nakli (tahammulu'l-ilm), bu nakillerin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabındaki işlenişi, Buhârî'nin bu eserinde hadislerin bablara göre tasnifi, bu konuda kendisinden önceki hadis edebiyatına tabi oluşu işlenmektedir. Ardından Buhârî'nin kaynakları, ta'likleri ve bu ta'liklerin kullanılışı üzerinde durulmaktadır. Bu arada Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde hadis tefsir ilişkisi, filolojik yönü ve bunlarla ilgili yorumlara da yer verilmektedir. Bu bölümün sonuna doğru, Buhârî'nin muhtelif rivayetleri ve lahikalar hakkında genel değerlendirmeler yapılarak bazı sonuçlar çıkarılmaktadır.

Beşinci bölümde ise, Sezgin'in Batı dünyasında, Arap âleminde ve özellikle Türk dünyasında hadis alanındaki etkileri ile ilgili araştırmalar ele alınmaktadır. Bu bölümde, söz konusu olan yerlerde yetişen ilim ehlinin Sezgin'e yönelttikleri tenkit ve takdirleri incelenerek tahlil edilmektedir.

Çalışmamızın altıncı bölümünü oluşturan sonuçta ise, tezimizin nihâî değerlendirilmesi yapılmaktadır. Ayrıca bu bölümde, yararlandığımız eserlerin kaynakçası yer almaktadır. Bu bölüm, özgeçmiş ile sonlandırılmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan giriş kısmının baş tarafında belirttiğimiz gibi hadis kültürü, İslâm dininin ana temelleri arasında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Hadisler, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yazılı belgeler halinde kaydedilerek muhafaza altına alınmış bulunmaktadır. Ancak oryantalistler, önyargılı ve art niyetli bir şekilde hadislerin senetlerinin yazılı kaynaklara

dayanmadığını, daha çok sözlü nakillerle aktarıldığını ve Hz. Muhammed'ten (s.a.v.) yaklaşık üç asır sonra yazıya geçirildiğini ileri sürmektedirler. Onlar, bu iddialarının neticesinde hadis kültürüne büyük çapta uydurmaların karıştığını savunmaktadırlar. Müslüman ilim adamlarının gerektiği gibi çalışmamaları ve araştırmalarda yetersiz kalmaları neticesinde oryantalistlerin bu art niyetleri bazı yerlerde Müslümanlar arasında yer edinmektedir. Dolayısı ile bu konunun sağlıklı bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir. Sezgin ve onun gibi bazı hadis oksidentalisteri, hadis rivayetinin sözlü nakillerden ziyade yazılı malzemelere dayanarak nesilden nesile aktarıldığını belgelerle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Onların bu tür çalışmalarda bulunmalarının amacı, oryantalistlerin hadis kültürü hakkındaki art niyetlerini önleyerek bu konudaki gerçekleri ortaya koymaya çalışmaktır.

Biz bu çalışmayı yaparken, metot olarak önce oryantalizm, oksidentalizm, hadis eksenli oksidentalizm çalışmaları hakkında bilgi toplayıp yazdıktan sonra, Sezgin'in hadis oksidentalizmindeki yeri ve onun "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserinin bu alandaki önemi üzerinde durduk. Ardından, bir hadis oksidentalisti olarak Sezginin fikirlerinin ilim dünyasındaki etkilerinin bir tahliline yer verdik. Ayrıca bu çalışmamızın plan ve metodunu belirlemeden önce, 23 Ocak 2014 tarihinde hakkında çalışmada bulunduğumuz Sezgin ile Frankfurt'ta bir araya geldik. Kendisinden bu konuda yararlandık.

## BÖLÜM II

### ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM

#### 2.1. Modernizm Dönemi Hadis ve Sünnet Tartışmaları

Modernizm terimi, ilk planda geçmişe karşı şimdiki zamanın yüceltilmesini ifade eden, günümüze ve çağımıza ait olanı çağrıştıran bir kavramdır.<sup>1</sup> Batı kökenli olan modernizm kelimesi, İngilizce’de *modernism*,<sup>2</sup> Fransızca’da *modernisme*<sup>3</sup> ve Almanca’da *modernismus*<sup>4</sup> şeklinde kullanılmaktadır. Çağdaşlık ve çağdaşlaşma akımı olarak kabul edilen modernizmde, genel olarak geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı vardır. Yani modernizmde yerleşik ve alışılmış olanı, yeni ortaya çıkana uydurma eğilim ve düşüncesi söz konusudur. Modernizm, bilimsel, siyasal, kültürel gelişmelerle ve sanayi devrimiyle birlikte hareketlenen büyük toplumsal değişime eşlik eden zihniyetin tamamı için kullanılabilen bir terimdir. Modernizmde geleneksel olanı günün anlayışına uydurma ve bunun yanında yeniyi ortaya çıkarma anlayışı vardır. Modernizm Batı’da on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başında, postmodernizm ise yirminci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı. Postmodernizm, modernizmin bir uzantısı durumundadır. Modernizm “*şimdi, yeni başlayan*” anlamında iken, postmodernizm “*modernizmden sonra gelen, modern sonrası*” anlamına gelmektedir. Anlaşılacağı gibi postmodernizm, ana ilkelerini modernizmden almaktadır. Modernizm yanlısı olan kimseye, modernist denmektedir.<sup>5</sup>

Modernizm, sanat, edebiyat ve benzeri dallarda olduğu gibi, inanç alanında da etkili olmakta ve çeşitli değişimleri hedeflemektedir. Bu açıdan modernizm, bir inanç sistemi ya da öğretisi bütününe değişen şartlara uyarlama eğilimi ya da hareketi olarak

<sup>1</sup> Bolay, Süleyman Hayri, “Modernizm”, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 315.

<sup>2</sup> Hornby, A. S. ., “Modernism”, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, Oxford University Press, London 1981, s. 544.

<sup>3</sup> Parlatur, İsmail, “Modernisme”, *Fransızca Türkçe Sözlük*, Yargı Yayınevi, Ankara 2012, s. 566.

<sup>4</sup> Steuerwald, Karl, “Modernizm”, *Türkçe Almanca Sözlük*, ABC Kitabevi, İstanbul 2010, s. 645.

<sup>5</sup> Cevizci, Ahmet, “Modernizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 1114; Demir, Ömer ve Acar Mustafa, “Modernizm”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 160; Benk, Adnan vdğ., “Modernizm”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İnterpress Basım ve Yayıncılık, İstanbul 1986, XVI, 8248 vd.; Akalın, Şükrü Haluk vdğ., “Modernizm”, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, s. 1693.

yorumlanmaktadır. Aslında bu hareket, Batı'da on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru bir zaruret neticesi olarak ortaya çıktı. O dönemde kilisenin teolojik öğretisi, bir çöküş içerisinde bulunuyordu. Toplum teorisi, kentleşme ve endüstrileşme hareketi, geleneksel otoritenin çöküşünü beraberinde getirdi. O dönemde liberal/demokratik düşüncelerde bir yükseliş yaşandı ve nihayet modern bilimin etkisi ile dünya görüşünde değişimler meydana geldi. Bunun zorunlu bir sonucu olarak her alanda olduğu gibi inanç ile ilgili yorumları da yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan modernizm hareketi ortaya çıktı. Entelektüel bir anlayışla gelişen bu hareketle yeni bir dünya görüşü ortaya çıktı. Bu yenedünya görüşü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci, insan merkezci bir anlayışı hedeflemektedir.<sup>6</sup>

Modernizm döneminde, ister Batı ister İslâm âleminde olsun, insanlar çeşitli alanlarda yeni arayışlar içerisine girmiş bulunmaktadır. Bu arayışlar, farklı konularda etkili olduğu gibi, İslâmi bilimlerde de etkili olmaktadır. Modernist anlayış, çok yönlü bir şekilde Kur'ân'ı sorguladığı gibi, hadis ve sünneti de sorgulamaktadır. Başta oryantalistler, ardından İslâm âlemindeki modernist din bilim adamları, hadis ve sünnet alanına ciddi bir şekilde eğilmektedirler. Modernizm döneminde yaşayan bazı oryantalistler, iyi niyetle Kur'ân ve sünnet hakkında sorgulayıcı çalışmalarda bulunmuş olsalar da onların çoğunluğu, bu alanda art niyetli ve önyargılı bir çalışma içerisinde bulunmuşlardır. Buna karşılık İslâm âlimleri ise, bu konudaki çalışmalarında büyük çoğunlukla mensup oldukları İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân ve sünneti doğru anlama ve onları insanlığa doğru bir şekilde alternatif bir medeniyet kaynağı olarak takdim etme gayreti içerisinde bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar, iyi niyetli İslâm bilim adamlarının yapması gerekli olan önemli bir görevdir.<sup>7</sup> Modern çağın Müslüman âlimlerinin Kur'ân'ı ve onun tefsiri ile açıklaması durumunda bulunan sünneti,<sup>8</sup> çağımızın problemlerinin çözümü için birer reçete ve çözüm yolu olarak doğru bir şekilde takdim etmeleri gerekmektedir. Bu gerçeğin anlaşılmasını istemeyen oryantalistler, Kur'ân'dan ziyade hadis ve sünnet üzerinde durarak bu alanın

<sup>6</sup> Cevizci, "Modernizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1114; Saraç, Tahsin, "Modernisme", *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Can Yayınları, İstanbul 2009, II, 847.

<sup>7</sup> Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. IX vd.

<sup>8</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 32.

boşluklarını tenkit konusu haline getirmektedirler. İslâm hakkında olumsuz düşünen gayr-i müslimlerin bu tür çalışmaları, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) döneminden bu yana hep devam etmiş bulunmaktadır. Onların bu alandaki planlı ve programlı önyargılı çalışmaları, modern dönemde daha çok yoğunluk kazanmış bulunmaktadır. Örneğin Leone Caetani (ö. 1935), Emile Dermanghem (ö. 1971) ve benzeri bazı modernist oryantalistler, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Zeyneb binti Cahş ile evlenmesi konusunu son derece çarpıtarak yansıtmaya çalışmaktadırlar. Bu konuda, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ağır itham ve iftiralarda bulunmaktadır.<sup>9</sup> Modern dönemde yetişen İslâm âlimleri ise, oryantalistlerin bu tür önyargılı tenkitlerine karşı, bu gibi konuları Kur'ân ve sünnet çerçevesi dâhilinde doğru bir şekilde yorumlayarak anlatmaktadırlar.<sup>10</sup> Özellikle hadis ve sünnet alanında yapılan bu tür çalışmalar, hadislerin hem senet hem de metin yönleri ile ilgili bulunmaktadır. Bu nedenle hadis bilim adamlarının hadis ve sünnet kültürünü her türlü şaibeden uzak bir şekilde ortaya koymak için sarf ettikleri çabaları, takdire şayandır. Bu konuda önemli olan husus, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yeryüzünde insanlar arasında meydana gelmesini hedeflediği barış, huzur ve saadetin tesis edilebilmesi için güttüğü gaye, örnek ve metotları tespit ederek bu kültürden azami derecede yararlanmaktır.

Hayri Kırbaçoğlu'nun belirttiği gibi modern dönemde yetişen İslâm âlimleri, İslâm âleminin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması için, akli dışlayan nakilcilik yerine akıl-nakil birlikteliğini savunan bir yaklaşım içerisinde bulunmalarının gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu âlimlerin yenilikçi veya yeniden inşacı çizgileri, üç aksiyona dayanmaktadır:

- 1 – Kur'ân ve sahih sünnet'e dönmek.
- 2 – Realiteyi, Kur'ân, sünnet ve akıl ışığında okumak.
- 3 – Eleştirel akli canlandırmak.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Dermanghem, Emile, *Muhammed'in Hayatı*, trc. Reşat Nuri, İstanbul 1930, s. 367 vd.

<sup>10</sup> Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 107 vd.

<sup>11</sup> Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, OTTO, Ankara 2013, s. 15.



Modernizm döneminin yeniden inşa etmek istediği bu ilkeler, akıl ve nakil ikilisinin çevresinde gelişmektedir. Nakil, Kur'ân ve sünnetten oluşmaktadır. Biz, burada bunlardan hadis ve sünnet konusunu modernizm dönemi açısından değerlendirmeye çalışmaktayız. İslâm dünyasında, daha önceki dönemlerde olduğu gibi modernizm döneminde de sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve benzeri alanlardaki düşüncelerin tümünde hadis ve sünnetin önemli bir yeri vardır. Bu alanlardaki düşüncelerin, hadis ve sünnetin dışındaki bir anlayışla gelişmeleri mümkün değildir. Hadis ve sünnet anlayışı, dinin ayrılmaz bir parçası olduğundan dolayı, her türlü fikir ve düşüncede rol oynamaktadır. Eskide olduğu gibi, modernizm döneminde de hadis ve sünneti dışlayan bir düşüncenin başarılı olması mümkün değildir.<sup>12</sup> Bu anlayış, İslâm bilim adamları tarafından tereddütsüz kabul edildiği gibi, bazı müsteşrikler tarafından da ileri sürülmektedir.<sup>13</sup> Ancak, ister Batılı oryantalistler, ister İslâm âleminde yetişen modernizm anlayışına sahip bilim adamları olsun, hadis ve sünneti değişik şekillerde yorumlamaktadırlar. Yukarıda da değindiğimiz gibi modernizm anlayışına sahip olan bilim adamları, hadisleri hem senet hem de metin açısından tahlil ve tenkide tabi tutmaktadırlar.

Oryantalistler, başlangıcından bu yana İslâm'ın çeşitli yönleri ile ilgilendikleri gibi, hadis ve sünneti de senet ve içerik açısından değerlendirip tahlil etmektedirler. Bunların çoğu, hadisleri sıhhatlerinin güvenilirliği açısından önyargılı bir şekilde tenkide tabi tutmaktadırlar. Bu alandaki hararetli tartışmalar, Alfred von Kremer (ö. 1889), Alois Sprenger (ö. 1893) ve Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) iddialarından sonra ortaya çıkmıştır. Özellikle Goldziher, bu konudaki şüpheciliği açık ve net bir şekilde geliştirerek ortaya koyan kişi olarak bilinmektedir.<sup>14</sup> O, hadis edebiyatının gelişim sürecini tahlil etmek sureti ile bazı noktalarda da çarpıtmada bulunarak o dönemde geniş çaplı bir şekilde siyasî, itikadî, fikhî ve benzeri konularda hadislerin uydurulduğunu iddia etmektedir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 16.

<sup>13</sup> Brown, Daniel W., *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya ve Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 9 vd.

<sup>14</sup> Sezgin, M. Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye Vezâretu't-Ta'lîmi'l-Âlî Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1991, I, 120.

<sup>15</sup> Bkz. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 413 vd.

Aslında Goldziher'den önce de Batıda hadis ile ilgili çalışmaların yapıldığını okumaktayız. Örneğin Fransız şarkiyatçı Barthelemy d'Herbelot de Molainville (ö. 1695), hadis ile ilgili ciddi açıklamalarda bulunmuştur. O, muteber hadis kitaplarından Kütüb-i Sitte, Dârakutnî, Beyhâkî, Dârimî Sünen'leri ile İmam Malik'in Muvatta ve benzeri önemli hadis kaynaklarında yer alan hadislerin bir kısmının Talmut'tan alındığını ileri sürmektedir.<sup>16</sup>Başka pek çok oryantalist, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hadis alanında çeşitli bilimsel çalışmalarda bulunarak, bu konuda birçok kitap ve makale yayınlamışlardır.<sup>17</sup> Reinhart Dozy (ö. 1883), Gustav Weil (ö. 1889), Alois Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Leon Caetani (ö. 1935), Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Snouck Hurgronje (ö. 1940), Arthur John Arberry (ö. 1969), Joseph Schacht (ö. 1969), Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) ve benzeri oryantalistler, bunlardan bazılarıdır.<sup>18</sup>

Modernizm döneminde Batı dünyasında hadis ile ilgili çalışmaların temelini Goldziher'in bu konuda yazmış olduğu *Muhammedanische Studien*<sup>19</sup> ve onu takip eden Joseph Schacht'ın (ö. 1969) kaleme aldığı *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserler oluşturmaktadır. Hadis kültürünü genel olarak değerlendiren Goldziher'in yanında Schacht, teorisini özellikle ahkâm hadisleri üzerinde yoğunlaştırmış bulunmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerinin Kur'an'ın yanında İslâm hukukunun kaynağı olarak kabul edildiği şeklindeki geleneksel düşünceler gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü ahkâmla ilgili olan bu hadisler, çeşitli mezhepleri doğuran fıkıh ekollerinin oluşumundan sonraki döneme ait bazı gelişmelerin ürünüdür. Onun iddia ettiğine göre İmam Şafî (ö. 204/819) döneminde ve sonrasında hadislere atfedilen bu otoriteden dolayı çok sayıda hadisler uydurularak temel hadis kaynaklarında yer almıştır. Hadis konusunda bu görüşleri ileri süren Schacht, isnat tetkikleri açısından fikhî hadislerin en erken hicri 100 yıllarına kadar gidebileceği

<sup>16</sup> Denffer, Ahmed Von, *Literature on Hadith in Europea Languages: A Bibliography*, Leicester 1981, 12 vd.

<sup>17</sup> Köktaş, Yavuz, "Yabancı Dilde Yayınlanan Bazı Hadis Makaleleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2002, cilt: 2, sayı: 2, s. 55 vd.; Hıdır, Özcan, "Batıda Son Dönem Hadis Çalışmalarında Dikkat Çeken Bazı Gelişmeler", *İLAM Araştırma Dergisi*, Aziz Mahmud Hûdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi, İstanbul 1998, cilt: 3, sayı: 1, s. 193 vd.

<sup>18</sup> Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis*, İFAV, İstanbul 2013, s. 25.

<sup>19</sup> Goldziher'in Almanca olarak yazdığı *Muhammedanische Studien* adlı eseri, Samuel Miklos Stern ve C. R. Barber tarafından *Muslim Studies* adı ile İngilizce'ye tercüme edilmiştir. (Şensoy, Sedat, "Stern", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 430.)

varsayımını ileri sürmektedir. Ona göre İslâm hukuk düşüncesi, Emevilerin son yılları olan hicri 100 yıllı civarında ortaya çıkmaya başlamıştır. Schacht, düzenli bir isnat kullanımının bu tarihten önce bulunmadığını ve dolayısı ile isnat sisteminin daha geç dönemlerin ürünü olduğunu ileri sürmektedir.<sup>20</sup>

Modernizm döneminde Batıda yapılan hadis çalışmaları, özellikle yukarıda zikri geçen oryantalistlerin eserleri çerçevesi dâhilinde devam etmiştir.<sup>21</sup> Onların şüphecilğe ve önyargıya dayalı bu çalışmaları, Batı âleminde olduğu gibi İslâm âleminde de çeşitli kişileri etkilemiştir. Onların bu düşüncelerine katılanlar olduğu gibi, itiraz edip karşı çıkanlar da vardır. Batı âleminde, az da olsa tarafsız bir şekilde hadis kültürü üzerinde çalışan ve önyargılı kişilere itiraz edenler de bulunmaktadır.

Batıda modernizm döneminde hadis alanında yaşanan bu gelişmeler karşısında, çok geçmeden İslâm âleminde onların etkilerinde kalan, az da olsa onlar gibi düşünen ve onlara karşı çıkararak tepki gösteren âlimler ortaya çıkmaya başladı. Bu etkiler, ilk olarak Hindistan ve Mısır'da kendini gösterdi. Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898)<sup>22</sup>, Seyyid Emir Ali (ö. 1347/1928)<sup>23</sup> ve Fazlurrahman (ö. 1409/1988)<sup>24</sup> bu hareketin öncüleri sayılmaktadırlar.<sup>25</sup> Mısır'da ise, Cemâleddin Afgânî (ö. 1315/1897),<sup>26</sup> Muhammed Abduh (ö. 1323/1905),<sup>27</sup> Muhammed Reşid Rıza (ö. 1354/1935)<sup>28</sup> ve onların izini takip eden öğrencileri, bu sahanın öncüleridir.

Hindistan'da oryantalistlerle yakın ilişki içerisinde bulunan Seyyid Ahmed Han, birer misyoner olan William Muir ve Alois Sprenger gibi oryantalistlerle bir araya gelme fırsatını bularak batılı ilmî araştırma tekniklerinden etkilendi. Ahmed Han, büyük

<sup>20</sup> Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 414 vd.

<sup>21</sup> Oryantalistlerin tenkitleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul 2004, s. 52 vd.; a. mlf. "Yakın Doğu Seyahatı ve Eserleri Bağlamında İgnaz Goldziher ve İslâm Dünyası İle Fikri Etkileşimi", *Marife Dergisi*, Oryantalizm özel sayısı, Konya 2002, yıl: 2, sayı: 3, s. 107 vd.; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 413 vd.

<sup>22</sup> Bkz. Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün, İstanbul 1990, s. 48; Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid" *DİA*, İstanbul 1989, II, 73 vd.

<sup>23</sup> Bkz. Ahsan, Abdullah, "Emir Ali, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 123 vd.

<sup>24</sup> Bkz. Açıkgenç, Alparslan, "Fazlurrahman", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 280.

<sup>25</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 83 vd.; Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 405 vd.

<sup>26</sup> Bkz. Karaman, Hayreddin, "Efgânî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 456 vd.

<sup>27</sup> Bkz. Özervarlı, M. Sait, "Muhammed Abduh", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 482 vd.

<sup>28</sup> Bkz. Özervarlı, "Reşid Rızâ", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 14 vd.

çapta on dokuzuncu yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesinin etkisinde kaldı. O, klasik hadis tenkidi metotlarını şiddetle eleştirdi, çok sayıda hadisin İslâm'ın ilk üç asrında insanlar tarafından uydurulduğunu ileri sürdü ve bu nedenle hadislerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için yeni metotların icap ettiğini ısrarla savundu. Ayrıca o, Kur'ân ayetlerinin akılcı bir yöntemle yorumlanmasının gerektiğini, hadislerin anlam yönünden ancak akıl ve dirayetle tespit edilebileceğini ileri sürdü.<sup>29</sup>

Ahmed Han, sadece ahlâkî meselelerle ilgili hadislerin günümüz Müslümanlarına hitap ettiğini ancak dünyevi meselelerle ilgili hadislerin ise, bağlayıcı olmadığını savundu. Böylece o, sünnetin otoritesini tamamen reddetmeksizin kapsamını kesin bir şekilde daraltmaktadır.<sup>30</sup> Ahmed Han'ın bu konudaki görüşlerinin, İslâm'ın bütünlüğüne ve evrenselliğine aykırı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü İslâm inancı açısından ahkâm ile ilgili hükümleri reddetmek, her şeyden önce Kur'ân'la çelişmekte ve İslâm inancına aykırı düşmektedir. İslâm dini, insanların manevi yönünü ilgilendirdiği gibi, sosyal hayatları ile ilgili hüküm ve müeyyideleri de ilgilendirmektedir.

Seyyid Emir Ali ise, klasik medrese metodundaki körü körüne taklitçiliği tenkit ederek bundan kurtulmanın gerektiğini ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) haber verdiği gibi insan için en ulvi bir şeref olan rasyonel tefekkürü ön plana çıkarmanın icap ettiğini savundu.<sup>31</sup>

Fazlurrahman, Seyyid Ahmet Han ve arkadaşlarının hadis ile sünnete olan yaklaşımlarını ele alarak, onlara yakın düşüncelerle konuyu incelemiştir. Fazlurrahman'a göre onlar, bazı hadislerin akıl ile örtüşmediğini ve ahlaki değerlerle çelişen düşük birçok fikirleri içerdiğini savunmaktadırlar. Dolayısı ile onlar, bu tür hadislerin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olamayacağını ifade etmektedirler.<sup>32</sup> Ona göre, genel olarak modernizm düşüncesine sahip olan kişilerin hadise çok az itimat etmelerinin sebebi, ilmî tenkit temeline dayanmamakta, daha çok hadislerin oldukça

<sup>29</sup> Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 58 vd.; Öz, "Ahmed Han, Seyyid" *DİA*, II, 73; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2010, s. 255 vd.

<sup>30</sup> Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 59.

<sup>31</sup> Ahsan, "Emir Ali, Seyyid", *DİA*, XI, 123.

<sup>32</sup> Bağcı, *Hadis Tarihi ve Hadis Metodolojisi*, s. 409.

önemli pek çok konuda kendi içinde çelişkiler ihtiva etmesi ve Kur'ân ile uyuşmayan bilgiler içermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>33</sup> Yine Fazlurrahman'a göre sünnet, temelde davranış ile ilgili bir kavramdır. O, sünneti içeriği açısından “*mutlak sünnet*” ve “*yaşayan sünnet*” diye iki kısım halinde değerlendirmektedir. “*Mutlak sünnet*”, bizzat Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz ve davranışlarıdır. “*Yaşayan sünnet*” ise, İslâm toplumunun “*mutlak sünnet*” çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir.<sup>34</sup>

Kanaatimizce genel olarak modernistler, bu tür yani sosyal hayatta yaşanan, insanların dünya hayatlarının şekillenmesinde etkili olan yaşayan sünneti hedef almaktadırlar. Onlardan önyargılı ve olumsuz niyet sahibi olan kişiler, bu tür hadisleri kasıtlı olarak tenkit etmekte ve onları devre dışı bırakmayı hedeflemektedirler.

Modernizm döneminin Mısır'daki temsilcileri olan Afgânî, Abduh, Reşid Rıza ve onların izinde giden âlimler ise, kaybolmuş İslâm birliğini sağlayacak güce kavuşmanın yegâne yolunun Kur'ân ve sünneti doğru yorumlamakla mümkün olabileceğini savundular. Onlar, aktif tarihî bir kurum olan İslâm dininin canlılığını, sadece asırlar öncesine ait ravilerin görüş ve düşüncelerine bağlamanın doğru olamayacağını ileri sürdüler. Özellikle Abduh, Ahmed Han gibi hadisleri değerlendirmede aşırıya gitmemekte ve bu konuda temkinli davranmanın gerektiğini savunmaktadır. Abduh, hasseten Kur'ân ve sünneti yorumlamada İsrailiyatı kullanmaya açıkça karşı çıkmaktadır. Onun talebesi Reşit Rıza ise, bu konuda onu izlemektedir.<sup>35</sup>

Yukarıda da değindiğimiz gibi İslâm âleminde az da olsa bazı ilim adamları, hadis ve sünnet konusunda modernizm dönemi oryantalistlerinin etkisinde kaldılar. Bu âlimler, sünneti saf dışı bırakarak, İslâm'ın sadece Kur'ân'dan ibaret olduğunu savundular. Bu düşünce sahipleri, hadis ve sünnetin her türlü yanlışlığı ve unutkanlığın yaygın olduğu dönemlerde yazıldığını, değiştirmelere ve tahriflere maruz kaldığını, dolayısıyla fıkhi hükümlerin tespitinde hadis ve sünnete şüphe ile bakmanın gerektiği kanaatini ortaya koydular. Onlar, Kur'ân'dan çeşitli delilleri ileri sürerek kendi

<sup>33</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 129.

<sup>34</sup> Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 106 vd.; Açıkgöç, “Fazlurrahman”, *DİA*, XII, 283.

<sup>35</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, II, 400 vd.; Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 65; Juynboll, Gautier Herald A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 27; Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, XXX, 482.

düşüncelerini temellendirmeye çalıştılar. Haliyle İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bunların sünneti devre dışı bırakma girişimlerine karşı çıkarak çeşitli bilimsel eserlerle onlara cevap vermeye çalıştılar.<sup>36</sup>

Hindistan ve Mısır'dan sonra, Türkiye, Pakistan ve diğer bazı İslâm ülkelerinde modernizm açısından hadis ve sünnet alanında çalışmalarda bulunan pekçok bilim adamı yetişmektedir. Bu bilim adamları, sünnet ve hadisin değeri, sünneti yeniden düşünmek, metin tenkidi, senet tenkidi, isnat analiz yöntemleri, alternatif hadis metodolojisi, metodoloji sorunu, hadis tarihinin yeniden inşası, temel hadis kaynaklarının yeniden sorgulanması ve benzeri konularda çalışmalarda bulunmaktadır.

Sezgin, modernizm döneminde hadis ve sünnet tartışmalarına ışık tutan önemli bilim adamlarından biri olarak kabul edilmektedir. O, hadislerin içerikleri üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, dikkatleri hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazı ile tespit edilerek kayıt altına alındığına dikkat çekmektedir. Ardından o, hadis isnatlarının tarihsel olarak doğru bir şekilde tespit edildiğini delilleri ile vurgulamaktadır. İslam âleminin çeşitli yerlerinde bazı âlimler de, hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazıldığını anlatarak onun bu konudaki görüşlerini teyit etmektedirler.<sup>37</sup> Sezgin, modernizm dönemi oryantalistleri, özellikle Goldziher tarafından hadis rivayetlerine yöneltilen tenkitlere ciddi anlamda bilimsel cevaplar vermektedir. Ayrıca o, Schacht'ın isnat ile ilgili teorilerini de delilleri ile reddedip çürütmektedir. Sezgin, *haddesena* ve *ahberena* gibi şifahi rivayete delalet eder gibi görünen ifadelerin aslında yazılı kaynaklara işaret ettiğini ileri sürmektedir. O, bu metodunu başta Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı ile Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Tâberî'nin (ö. 310/922) *Tarih*'i üzerinde denemiş bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Modernizm döneminde sünnet ve hadis konusunda delillerle açıklamalarda bulunan Sezgin, ilim camiasında takdir ile karşılanmaktadır. Bu nedenle onun fikir ve

<sup>36</sup> Sibâî, Mustafa, *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Edip Gönenç, Evs Yayıncılık, İstanbul 1981, s. 162 vd.

<sup>37</sup> Örneğin bkz. Tatlı, Bekir, "Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnadlarının Tahlili", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2004, cilt:6, sayı: 18, s. 22 vd.

<sup>38</sup> Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS), Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Cohann Wolfgang Goeth University, Frankfurt 2005, I, 53 vd.; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 11; Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 417.

eserleri, başta ülkemiz olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde ilmi çalışmalara konu olmaktadır. Onun düşüncelerini benimseyip katılanlar<sup>39</sup> olduğu gibi, onu tenkit eden ve onun oryantalistlerin etkisinde kaldığını ileri sürenler de vardır.<sup>40</sup> Bu çalışmamızın ileriki bölümlerinde Sezgin'in hadis ve sünnet çalışmaları hakkında yapılan değerlendirmeler üzerinde detaylı bir şekilde duracağız. Onun görüşlerine katılan ve katılmayanların yorumlarına yer vereceğiz. Nitekim Sezgin'in fikirlerinin batı dünyası, Arap âlemi ve Türk dünyasına etkileri başlığı altında bu konuya geniş yer vermiş bulunmaktayız.

## 2.2. Oryantalizm

### 2.2.1. Tanımı

Fransızca kökenli bir kelime olarak bilinen oryantalizm,<sup>41</sup> tarihi süreç içerisinde farklı anlamlara sahip oldu. Oryantalist kelimesi 1683'te, doğu veya Yunan kilisesine üye olan kişiler için kullanıldı. 1691'de Anthony Wood, Samuel Clark'ı "bazı doğu dillerini bilen kimse" anlamında "*orientalian*" adı ile tanıttı. Ayrıca doğu araştırmalarında uzmanlaşmış kişi manasında *oryantalist* kelimesi İngilizce'de ilk defa 1779 yılında Edward Pococke üzerine kaleme alınan makalede kullanıldı. Oryantalizm, "doğu incelemesi" anlamı ile 1838 tarihinde *Dictionnaire de l'Academie Française*'e girdi. Türkçe'de "şarkiyat", daha sonra "doğu bilimi", Arapçada "istişrâk" kelimeleri ile karşılandı. Oryantalist için ise, müsteşrik kelimesi kullanıldı. Oryantalizm ile oksidentalizm'in sınırının nereden başlayıp nerede bittiği belli değildir. Bununla, coğrafi olarak Asya ve Avrupa veya doğu ile batı da kast edilebilmektedir. Bu coğrafi sınırlar, tarih boyunca çok değişkenlik göstermiştir. Yunan mitolojisindeki Europa efsanesi de bu iki dünya arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını ve değişkenliğini vurgulamaktadır. Herodotos, bu kıtaların isimlendirilmesinin kaynağını anlayamadığından dolayı, Avrupa'nın sınırlarına ilişkin belirsizliklerden bahsetmektedir ve bu ayırımları kimin yaptığını, bu adları kimin verdiğini bir türlü öğrenemediğini söylemektedir. Bazı rivayetlere göre ise, Asya, Asur dilinde "doğu ülkesi" demektir.

<sup>39</sup> Bkz. Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 55 vd.

<sup>40</sup> el-Hüseynî, Abdülmecid Haşim, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakihen*, Mısru'l-Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire tsz. s. 116 vd.

<sup>41</sup> Develioğlu, Ferit, "Müsteşrik", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, s. 751; Parlatır, "Orientalisme", *Fransızca Türkçe Sözlük*, s. 602.

Asya ve Avrupa kelimeleri, Bâbil şehrinin iki kısmını ifade eden “*asu*” (doğu) ve “*ereb*” (batı) sözlerinden türetilmiştir. Sonraları, bu iki kelimenin Ege Denizi’nin iki tarafını birbirinden ayırmak için kullanıldığını okumaktayız. Roma İmparatorluğu zamanında, Roma şehri meskûn dünyanın merkezi olarak kabul edilerek, doğu tarafı için “*oriens*” ve batı tarafı için ise, “*occiden*” tabiri kullanılmıştır.<sup>42</sup>

Bir terim olarak oryantalizm, batının doğuyu inceleme, algılama, anlama, açıklama ve tanımlaması anlamına gelmektedir. Batı doğu ile ilgili incelemelerinden elde ettiği verileri, kendi siyasi ve iktisadi amaçları için kullandı. Oryantalizmin temelinde, Avrupa-merkezcilik ve ötekileştirme olmak üzere iki önemli kavram yer almaktadır. Avrupa-merkezcilik, ötekileştirme ve Oryantalizm, birbirleri ile etkileşim halinde olan ve birbirlerini besleyen kavramlardır.<sup>43</sup> Oryantalistlerin, üzerinde önemle durduğu ikinci bir mesele ise, kendilerinin dışında kabul ettikleri toplumları, ötekileştirerek sömürmeleridir. Onların bu davranışları, tarihleri boyunca daima var olmuştur.

Oryantalizm konusu, çeşitli yönleri ile tartışılmaktadır. Kimileri onun bir bilimsel çalışma, kimileri ideolojik bir hareket ve kimileri de sömürü aleti olduğunu ileri sürmektedir. Bir görüşe göre oryantalizm, doğu hakkında hükümlerde bulunur, doğu ile ilgili kanaatleri onay süzgecinden geçirir, doğuyu yakından tanıyarak yönetir. Kısacası oryantalizm, doğuyu tanıdıktan sonra ona hâkim olmak, onu kendi ideolojisi istikametinde yeniden yapılandırıp idare etmek için batının takip ettiği bir yoldur. Buna göre oryantalizm, bir Hıristiyan misyonerliği ve Avrupalı sömürgecilik faaliyetlerinin bir türü olarak düşünülebilir.<sup>44</sup> Bu yönü ile oryantalizm, doğunun batı tarafından incelenmesi olarak yorumlanabilmektedir. Aynı zamanda batının kendi bilincine

<sup>42</sup> Bulut, Yücel, “Oryantalizm”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 428.

<sup>43</sup> Metin, Abdullah, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, Açılımkitap, İstanbul 2013, s. 17. Burada bahsetmişken, Avrupa merkezilik hakkında kısa bir bilgi vermekte fayda vardır. Avrupa-merkezcilik, zamanın, mekânın, olayların ve gelişmelerin, Avrupa’nın sahip olduğu değerler üzerinden ve Avrupa’yı yücelterek, onu ön plana çıkartarak meseleyi okumaktır. Bir bakıma Avrupa-merkezcilik, kendini dünya tarihinin ve medeniyetinin modeli olarak gören, bu modele uymayan toplumları sapmış ilan eden, ancak Avrupa’nın kendi tarihinin ve medeniyetinin sapma olasılığı bulunduğunu akıl edememesidir. (Kılıçbay, Mehmet Ali, “Avrupamerkezcilik ve Dünya Tarihinin Marjinalleşmesi”, *Özgür Üniversite Forumu*, İstanbul 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 69.).

<sup>44</sup> Zakzuk, M. Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trc. Abdulaziz Hatip, Işık yayınları, İzmir 1993, s. 8 vd.



varması olarak da kabul edilebilir. Kimilerine göre oryantalizm, merak neticesinde ortaya çıkan akademik bir çalışmadır. Bu çalışma ile doğunun gelenekleri, görenekleri, kültürü, coğrafyası ve buradaki ilmî çalışmalar öğrenilmektedir. Dolayısı ile bu çalışmalara “oryantalizm” ve bu çalışmalarda bulunanlara da “oryantalist” adı verilmektedir.<sup>45</sup>

Oryantalizmi, bilim ile siyasetin kaynaştığı buluşma noktası olarak değerlendirebiliriz. Diğer bir iddiaya göre oryantalizm, eski Yunan ve Roma uygarlıklarını, dünya medeniyetindeki bütün güzelliklerinin kaynağı olarak kabul etmekte ve bunu ispat etme çabası içerisinde bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Oryantalizm ile ilgili çeşitli çalışmalarda bulunan Edward W. Said (ö. 2003), çalışmalarının bir yerinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil bilimci olsun, özel yahut genel bir açıdan şark’ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır. Oryantalizmin daha geniş bir manası vardır. Oryantalizm, doğu ile batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce biçimidir. On sekizinci yüzyılın sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak kabul edersek, oryantalizm şark ile uğraşan toplu bir müessesedir. Yani bu müessese, şark hakkında hükümlerde bulunur, şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, şark’ı tasvir eder, tedarik eder, iskân eder, yönetir. Kısacası bu, doğuya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için batının bulduğu bir yoldur.”<sup>47</sup>

Said, gayr-i müslim bir oryantalist olarak yetiştirilmiş olmasına rağmen, Kudüs doğumlu bir doğulu olmasının verdiği bir ruhla olmalı ki, oryantalizm’i olduğu şekli ile tanıtmaktadır. O, bu konu ile ilgili çalışmalarının bir yerinde Oryantalizm hakkında özet olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

<sup>45</sup> Thornton, Lynne, *The Orientalists: Painter – Travellers*, ACR Edition, France 1994, s. 13 vd.

<sup>46</sup> Öztürk, Mustafa, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, Konya 2006, yıl: 6, sayı: 3, s. 44.

<sup>47</sup> Said, Edward W., *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, trc. Salahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1989, s. 15 vd.

“Şark, Avrupa’nın sadece coğrafik bir komşusu değildir. Aynı zamanda, batı dünyasının en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin bulunduğu, uygarlıkları ile dillerinin de kaynağı olan kültürel bir rakibidir. Ayrıca şark, onun karşıt düşüncesi, kimliği ve deneyimi olarak Batının tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Şark, Batının maddi uygarlığı ile kültürel bütünlüğünün oluşumuna katkı sunmakta ve bütünlüycü bir parçası olmaya devam etmektedir. Şarkiyatçılık, bu bütünlüycü parçayı kültür alanında ideolojik düzlemde bir söylem biçimi olarak ve bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözlük dağarcığındaki zenginlikle, bilimsel araştırmalarla, akademik öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçimleri ile Batının beslenmesine, refah düzeyinin yükselmesine katkı sunmaya devam etmektedir. Şarkiyatçılık, en kabul gören nitelemeye göre akademik bir şeydir. Bu etiket, bir takım akademik kuruluşlarda hala kullanılmaktadır.”<sup>48</sup>

Şarkiyatçılık, on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarında Avrupa sömürgeciliğinde zirveye ulaşmasına rağmen, günümüzde de basın yayın, kongreler ve benzeri yollarla akademik alanda varlığını sürdürmektedir. Şarkiyatçılık, daha geniş ifade ile şöyle tanımlanabilir:

“Şarkiyat, şark ile garp arasındaki ontolojik<sup>49</sup> ve epistemolojik<sup>50</sup> ayırımı dayanan bir düşünce biçimidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset bilimcilerinin, iktisatçıların, batılı devlet idarecilerinin de bulunduğu kalabalık bir yazar topluluğu, bu konuya ilgi duymaktadır. Onlar, şark’ı, şark’ın insanını, törelerini, akli birikimlerini, destanlarını, romanlarını, toplum betimlemelerini,<sup>51</sup> siyasal

<sup>48</sup> Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, trc. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 59 vd.

<sup>49</sup> Ontoloji, varlık bilim, varlık problemleri ile genel olarak ilgili olan, varlığı varlık olarak ve onu varlık olmak bakımından ele alan bilim dalıdır. Ontoloji, varlığı bütünüyle inceleyen, onun temel özelliklerini konu olarak seçen, onu somuttan ziyade soyut olarak araştıran felsefe dalı demektir. (Cevizci, “Ontoloji”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1192; Akalın, “Ontoloji”, *Türkçe Sözlük*, s. 1806).

<sup>50</sup> Epistemoloji, bilgi teorisi, insan bilgisinin yapısını ve geçerliliğini inceleyen felsefe dalı demektir. Hadis ilmi açısından epistemoloji, hadis rivayetlerinin bilgi değeri demektir. (Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge*, International Islamic University, Malaysia Press, 1996, s. 4; Goetz, Philip W. vdğ., “epistemoloji” (bilgi felsefesi), *AnaBritanica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 1986, IV, 148; Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 55).

<sup>51</sup> Betimleme, bir varlığı, olayı, ortamı yahut bir kavramı, özel niteliklerini canlandıracak şekilde yazılı veya sözlü olarak anlatma biçimidir. Gözle görebildiğimiz veya hayalimizde canlandırabileceğimiz her şeyde betimleme yapılabilir. Görselliğin, betimlemede önemli bir yeri vardır. Çünkü betimleme, bir türlü

kayıtlarını işleyip inceletirken, doğu ile batı arasındaki temel ayırımı başlangıç noktası saymaktadırlar. Şarkiyatçılığın akademik anlamı ile bilinen genel anlamı arasında kesintisiz bir etkileşim vardır. Bu etkileşim, on sekizinci yüzyılın sonlarından bu yana, dikkate değer ölçüde devam etmektedir. Diğer bir tanımla şarkiyatçılık, şark hakkında tespitler yapmak onunla ilgili görüşleri meşrulaştırmak, onu yakından tanımak ve onu tanıtmaktır. Bunun neticesinde batı dünyasının şarka yerleşmesi ve orada yaşayan toplumları yönetmesi mümkün olabilmektedir. Batılılar, ortak bir kurum olarak şarka bu yolla egemen olmakta, şarkı yeniden yapılandırmakta, şark üzerinde egemenlik kurmaktadır. Bütün bu yönleriyle oryantalizm, batı dünyasının şark üzerindeki ideolojisi olarak incelenebilir. Şarkiyatçılık, bir söylem olarak incelenmedikçe, aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün şarkı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, ekonomik ve benzeri alanlarda çekip çevirebilmesini hatta üretebilmesini sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması imkânsızdır. Dahası, şarkiyatçılığın öylesine yetkin bir konumu vardır ki, şarka ilişkin yazan, düşünen bir kimse, bu işleri şarkiyatçılığın düşünce ile eyleme dayattığı sınırlamaları hesaba katmaksızın yapamazdı. Kısacası şark, şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme nesnesi olamadı ve hala da olamamaktadır. Bütün bir çıkar ağının, şark denen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda etkili ve dolayısıyla bağlayıcı olduğu anlamına gelmektedir. Bu çıkar ağının arkasında, çeşitli insanlar bulunmaktadır. Bütün bunlar, Avrupa kültürünün gücünü, kimliğini, kendi varlığını ikame etmesini ve yer altı benliğini koruyabilmesini şarka ve şarkiyatçılığa dayandırdığını göstermektedir.”<sup>52</sup>

Said'den yaptığımız bu alıntı, aslında hayli uzun sayılmaktadır. Ancak bir oryantalist olmasına rağmen o, bu konuyu çok ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. Oryantalizm, ancak bu kadar net ve doğru bir şekilde tanımlanabilir. Şayet bir Müslüman bilim adamı oryantalizm hakkında böyle bir tanım yapsaydı, mutlaka tenkide maruz kalır ve önyargılı davrandığı dile getirilirdi.

Sonuç olarak batı dünyası ve onlarla beraber hareket eden bazı yerli kişiler, İslam dünyasındaki egemenliklerini devam ettirebilmek için, doğu toplumunu

---

gözleme dayanmaktadır. Betimlemeye, tanım da denmektedir. (Hançerlioğlu, Orhan, “Betimleme”, “Tanım”, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 27, 394.)

<sup>52</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 11 vd.

kendilerine göre ehlileşirmeye, farklı mezheplere, felsefi akımlara, dinî guruplara, siyasî düşüncelere bölmeye ve bu yolla onları elde tutarak yönetmeye çalışmaktadırlar. Böylece şarkiyatçılık, şark'ın geriliği karşısında batı'nın bu yolla elde ettiği bir üstünlüktür. Batı, bu üstünlüğü sürdürebilmek için, başından beri çeşitli yolları denemeye devam etmektedir.

### 2.2.2. Gayesi ve Tarihi Gelişimi

Oryantalizm'in gayesi ve tarihi gelişimi, iç içe olan ve birbirilerini tamamlayan iki mefhumdur. Aslında oryantalizm'in kökü, Haçlı seferlerine dayandırılabilir.<sup>53</sup> Çünkü o dönemde doğu tabiri ile İslâm dünyası kast edilmekte idi. Oryantalizm'in tarihi, doğu ile batının varlığı kadar eski kabul edilebilir. Oryantalizm çabaları, İspanya'da farklı bir şekilde entelektüel bir çerçevede kendini gösterdi. Örneğin Cluny Manastırının önde gelen rahiplerinden ilahiyatçı Peter'in (ö. 1156) çabaları ile bir tercüme heyeti oluşturuldu. Bu heyetten Kettonlu Robert, 1143 tarihinde birçok hatalarla beraber Kur'ân'ı Latince diline tercüme etti.<sup>54</sup> Batı dünyası, ilk olarak ciddi bir şekilde bu tercüme heyeti sayesinde birçok Arapça metni tanıma imkânı buldu. Oryantalistlerin her türlü çalışmalarındaki amaçları, Müslümanların kafalarında İslâm ile ilgili şüpheler oluşturmak ve İslâm'ın inanç esaslarını zayıflatmaktı. Bunun için, İslâm'ı derinden tanımaları icap ediyordu. Bunu gerçekleştirmeleri için ise, başta Arapçayı öğrenmeleri gerekiyordu. Bu gaye ile Roger Bacon, Raymond Lull ve benzeri kilise mensupları, 1250 yıllarından beri sınırlı fakat ısrarlı bir biçimde bu konuda daha aktif çalışma talebinde bulundular. Hıristiyan batı'da resmi biçimi ile şarkiyatçılığın 1312 yılında Viyana'da toplanan kilise şûrasının "Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca" üniversitelerinde "Arapça, Yunanca, İbranîce ve Süryanîce" kürsülerinin kurulmasının kararlaştırılması ile birlikte başladığı kabul edildi. Böylece buralarda Arapça, Grekçe, İbranîce ve Süryanîce kürsülerinin kurulmasına karar verildi. Onların

<sup>53</sup> Bulut, "Oryantalizm'in Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife*, Konya 2002, yıl: 2, sayı: 3, s. 13.

<sup>54</sup> el-Bindak, M. Salih, *el-Musteşrikûn ve Tercemetu'l-Kur'âni'l-Kerim*, Lubnan 1980, s. 95; İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Medhalun ilâ Tarihi Tercemati Maâni'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Bibliyografya'l-Alemiyye li Tercemâti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerim, İstanbul 1986, s. 25; Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 148.

bu tür etkinlikleri, daha sonraki yıllarda uygulamaya konuldu.<sup>55</sup> Ondan bu yana farklı tarihlerde, oryantalizm'in İslam coğrafyasında varlığı ve etkisinin devamı için çeşitli düzeylerde toplantılar yapıldı. Bu hareket, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren kurumsallaşarak etkinliğini artırmaya devam etti.<sup>56</sup>

Antropolojik<sup>57</sup> oksidentalizm'den bahseden James G. Carrier'e göre, oryantalizm'in öncülerinin ressamlar olduğu düşünülebilir. Çünkü onlar, çizdikleri resimlerle batılı insanların zihninde ilk doğulu imajını oluşturmaya çalıştılar.<sup>58</sup> Halbuki oksidentalistlerde, böyle bir imaj söz konusu değildir

Batı dünyası karanlık orta çağ dönemini yaşarken, doğu, batıya kıyasla medeni ülke olarak görülüyordu.<sup>59</sup> Batı, doğunun bu bilimini yakalayarak onların refah düzeyini aşmak ve bu yolla onları sömürmek gayesi ile oryantalizm'i geliştirmiş bulunmaktadır. Oryantalizmin gayesini, dini, ilmi, siyasi ve iktisadi olmak üzere dört madde halinde özetlememiz mümkündür.<sup>60</sup> Buna göre oryantalistler, doğu insanını incelerken onların bu kültürel yönlerini incelemeye ağırlık vermektedirler.

Kilise ve batı dünyası, oryantalizmi doğu-batı karşıtlığı üzerinde kurdu, bu şekilde algıladı ve bu çerçevede geliştirdikleri teorileri hayata geçirdi. Bu anlayış, doğunun sömürgeleştirilmesine ve batı'nın da zenginleşmesine sebep oldu. Batılılar, önceleri kendilerini doğuya karşı din yönünden, sonra ırk yönünden ve daha sonra da kültür yönünden üstün gördüler, daima kendilerini üstün ve ilerici kültürün temsilcileri saydılar. Onlar, kendi bilgi ve kültürlerinin dışındaki bilimi yok sayarak inkâr ettiler.

<sup>55</sup> Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan, Ankara 1998, s. 195; Durmuş, Zülfikar, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 94 vd.

<sup>56</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 59 vd.

<sup>57</sup> Antropoloji, insan bilimi demektir. Zamanımızdaki insanı ve insan neslinin tarih sürecindeki yaşayışını, iskeletlerini, mukayeseli bir şekilde fiziki yapısının her yönünü inceleyen bilim dalına antropoloji, bu bilim dalı ile uğraşan bilim adamlarına ise, antropolog denmektedir. (Goetz, "Antropoloji" (insan bilimi), *AnaBritanica*, II, 179.).

<sup>58</sup> Carrier, James G., *Occidentalism: Images of the West*, Published in the United States by Oxford University Press Inc., New York 1995, s. 1.

<sup>59</sup> Barthold, Wilhelm, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, s. 3.

<sup>60</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 77; Taş, İsmail, "İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü, Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme", *Marife*, Konya 2006, yıl: 6, sayı: 3, s. 177.

Batıda yükselen bir kapitalizm vardı. Ona hem ham madde hem de pazar gerekiyordu. Oryantalistik tüm çalışmalar, bu siyasal ve ekonomik meselelere alet edildi.<sup>61</sup>

Kudüs doğumlu Said, aslında gayr-i müslim bir oryantalist olarak yetiştirilmiş olmasına rağmen, oryantalizmi olduğu gibi tanıtmakta ve gayesini göz önüne sermektedir. O, “şarkiyatçılık, şark’a ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası değildir, önemli parasal yatırımların yapıldığı nesillerdir, bir kuram ve uygulama bütünüdür. Süre giden yatırımlar, şarkiyatçılıktan türeyerek genel kültüre giren önermeleri çoğaltmış, bunları gerçekten üretken kılmışsa, şarka ilişkin bir bilgi dizgesi olarak şarkiyatçılığı da şarkın batı bilincine süzülerek gelmesini sağlayan, onanmış bir düzenek haline getirmiştir”<sup>62</sup> demektedir. Said’in burada işaret ettiği gibi oryantalizmin gerçek gayelerinden bir tanesi, önemli parasal yatırımların yapılarak kendilerine göre bir neslin yetiştirilmesidir. Şark kültürü, bu nesil vasıtası ile batıya aktarılmaktadır.

İslâm’ın ortaya çıktığı ve çeşitli fetihler neticesinde geniş alanlara yayıldığı dönemlerde, batı’nın onlar hakkında neler düşündüğü net bir şekilde bilinmemektedir. Ancak Haçlı seferlerinden itibaren batı Hıristiyanlığı veya Kilise dünyası, batılı toplumların zihinlerinde İslâm ve Müslümanlar hakkında olumsuz kanaatler meydana getirmek için çaba içerisinde bulunmaya başladı. Batılı devlet adamları, siyasetçiler, din adamları ve ilim adamları Hıristiyan tebya İslamiyet’in ve Müslümanların ne kadar kötü, kaba, barbar ve nezaketten uzak olduklarını anlattılar ve bütün bunları değişik dönemlerde doğu Hıristiyanlığının yazdıkları reddiyelerden önemli ölçüde yararlanarak yaptılar. Değişik vasıtalar kullanarak İslâm’ı karalama kampanyası başlattılar. Bütün bunlara rağmen İslam medeniyetine karşı hayranlıklarını gizleyemediler. Müslümanların bilim ve sanatta nasıl ilerlediklerini, bu refahı nasıl yakaladıklarını her zaman merak ettiler. Batılılar, İslam dünyasındaki bu zenginliklere göz diktiler ve ele geçirmek için din kisvesi altında birçok haçlı seferi düzenlediler. Bu sayede Müslümanların inanç esaslarını, idari sistemlerini, bilimsel buluşlarını ve ilmî çalışmalarını yakından gözleme ve tanıma imkânı buldular. İslam medeniyetiyle daha fazla içli dışlı olan İspanyollardan ve Sicilyalılarından da yararlandılar. Ayrıca Fransız Papaz Turodus tarafından 1100-1125 yılları arasında yazılan *Chanson de*

<sup>61</sup> Başkaya, Fikret, “Avcılar ve Aslanlar”, *Özgür Üniversite Forumu*, İstanbul 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 9 vd; Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 30 vd.

<sup>62</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, s. 16.

Roland Destanında da güçlü ve zengin aynı zamanda karalayıcı bir İslâm dünyası imajı sunuldu. On ikinci yüzyılın ilk yarısında Latin yazarları da bu alanda bir adım atarak batı toplumunun beklentilerine ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek için ilmî değerden yoksun iftira ve yalanlarla dolu bir kampanya başlattılar. Oklarını Hz. Muhammed'e (s.a.v.) çevirdiler. Bu yazarlara göre Muhammed bir sihirbazdı; peygamber olarak geçinen sahtekâr, ikiyüzlü ve yalancı bir kişi idi. Afrika'da ve Doğuda sihir yolu ile kiliseyi yıkmıştı. Başarısı, cinsel hürriyeti ilan etmesinden kaynaklanıyordu.<sup>63</sup> Müslümanlar, putperestlikle suçlanmaktaydı. Trubadurlar'a göre Araplar, Muhammed'e tapıyorlardı. Onun heykellerini, değerli taşlardan yapıyorlardı. İslâm'ı, seks, şehvet düşkünlüğü ve hayvani içgüdülerin taşkın vahşilikleri ile dolu, saldırgan ve yıkıcı bir din olarak sunuyorlardı.<sup>64</sup>

Fransa'nın ilk İstanbul elçisi Jean de la Forest ile birlikte İstanbul'a gelen Postel, Türkçe, Arapça, Kıptice, Rumca ve Ermenice öğrendi. O, burada kaldığı süre içerisinde, kralın kitaplığı için yazma eserleri toplamakla da meşgul oldu. Onun burada bulunmasının esas ana hedefi, yakın doğuyu Hıristiyan yapmak için kutsal kitabın Arapça ve Süryanice tercümelerini hazırlamaktı. Bu kişi, özellikle Kur'ân ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili yazılarında, onları karalama anlayışından kurtulamıyordu. O, düşmanı yakından tanıyabilmek için, onu kendi dilinde okumak ve ülkesinde tanımak gerektiğine inandığından, yukarıda belirtilen dilleri öğrenme gereğini hissediyordu. Bu safhadan itibaren, Oryantalistler arasında özellikle Arapça üzerindeki çalışmalar hız kazandı. 1613 tarihinde Hollanda'nın Leiden Üniversitesinde kurulan Arapça kürsüsünün ilk sahibi Thomas Erpenius, Ebu'l-Fida'nın *Takvîmu'l-Buldan* adlı eserini ve Mirhand'ın *Ravzatü's-Safa* adlı tarih kitabını inceledi. Onun, 1613 tarihinde Leiden'de yaptığı *Grammatica Arabica* başlıklı çalışması, batıda hazırlanan ilk metodik Arapça eser olarak kabul edilmektedir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 21.

<sup>64</sup> Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 428 vd; Yaşar, Hüseyin, *Hıristiyan Dünyasında Kur'ân Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 17 vd; Aslantaş, Nuh, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 206 vd.

<sup>65</sup> Paret, Rudi, *The Study of Arabic and Islâm at German Universities*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1968, s. 7.

Kuruluşu on altıncı yüzyıla kadar uzanan Leiden Üniversitesi, özellikle İslâmî ilimlerdeki mükemmel araştırmaları ile bilinmektedir. İslâmî ilimlerle ilgili kaynakların pek çoğu, ilk olarak bu üniversitede tahkik edilerek bilim dünyasına kazandırıldı. Böylece bu eserler, ilk baskılarını herhangi bir İslâm ülkesinde değil, burada gördü.<sup>66</sup>

Aslında ilk dönemlerde Müslüman âlimler tarafından yazılan bu tür eserlerin, daha sonraki dönemlerde yine Müslüman ilim adamları tarafından tahkik edilerek bilim dünyasına kazandırılması gerekiyordu. Ancak Müslümanlar, bu görevlerini yapmadılar. Oryantalistler, bu görevi yaparak söz konusu eserleri bilim dünyasına kazandırdılar. İlk bakışta, onların bu çalışmaları ilmi bir hizmet olarak görülebilmekte ve takdire şayan kabul edilebilmektedir. Fakat onlar bu eserleri tahkik ederken, esas nüshaları üzerinde çeşitli değişiklikleri yapmış olmaları da düşünülebilmektedir. Ayrıca onların hazırlayıp İngilizce bastırdıkları ve daha sonra Türkçe'ye tercüme edilerek Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan İslâm Ansiklopedisinin de, Oryantalist bakış açısı ile yazıldığını göz önünde bulundurmak gerekir.

İlk dönem Oryantalistlerden bazıları, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bir sihirbaz, şair ve sahtekâr olarak kabul ederken, daha sonra gelen bazı Oryantalistler ise, onu, tarihte iyi rol oynamış bir kişi olarak tanıtmaya başladılar. Nitekim hukukçu ve Arabiyatçı George Sale'nin Peder Marraci'nin çevirisine bağlı kalarak 1734 yılında yaptığı Kur'ân'ın İngilizce tercümesi, İslâm'ın yeni bir tarzda araştırılmasına imkân hazırladı. O, bu eserin giriş bölümünde, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğrudan doğruya Allah tarafından gönderilmediğini, ancak onun insani yetenek ve ilgilerinin Allah tarafından gerçek dine uygun bir hayat sürmeyen Hıristiyan kilisesini uyarmak amacı ile kullanıldığını iddia ediyordu. Aynı kuşaktan Simon Ockley de benzer düşüncelere

---

<sup>66</sup> Leiden Üniversitesi tarafından ortaya çıkarılan bu İslâmî kaynakların bazılarını şöyle sıralamak istiyoruz: 1 – Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî Târîhu'l-Umemi ve'l-Mulûk* adlı tarih kitabı. 2 – Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd'ın (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübra* adlı eseri. 3 – İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerim el-Cezerî İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1323), *el-Kâmil fi't-Târih* adlı kitabı. 4 – Bir heyet tarafından İngilizce olarak hazırlanan ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayınlanan *İslâm Ansiklopedisi*. 5 – Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerinin toplanmış olduğu sahih sünnet kitaplarının bir bakıma anahtarı olarak kabul edilen *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî* ya da daha yaygın adı ile *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* adlı hadis çalışması. (Sırma, İhsan Süreyya, *Yalan Dünyayı Adımlarken*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 126; Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, s. 55 vd.)



sahipti. Ockley'in tarih araştırmaları, başta Gibbon olmak üzere birçok batılı ilim adamını etkiledi. Hz. Muhammed (s.a.v.), Ockley için de vahiy almış bir peygamber değildi. Ancak o, daha eski zamanların bilgi ve bilgeliğini korumakla kalmayıp, ahlaki bir reform da yapmış olan, dikkate değer başarılarla sahip olan bir kişiydi.<sup>67</sup> Bu gibi bazı batılı oryantalistlerin daha tarafsız değerlendirmelerinden sonra, artık Hz. Muhammed (s.a.v.) tarihte önemli rol oynamış bir şahsiyet olarak kabul gördü. İslâm dini de, şeytani bir şey olarak değil, sebepleri ve doğası rasyonel bir biçimde tartışılabilecek tarihi bir olgu olarak algılanmaya başlandı. Daha nceleri İslâm bir ilim ve medeniyet kaynağı olarak görülüyordu. 18'inci yüzyıldan bu yana İslâm, tembellik, acizlik ve bölünmüşlük içerisinde bulunan Müslümanların şahsında, pasif, edilgen ve silik bir din olarak algılanmaya başlandı.

Oryantalizmin tarihi gelişim süreci içerisinde, 1798 tarihlerinde Napolyon'un Mısır işgali esnasında beraberinde Oryantalistleri, kimyacıları, tarihçileri, biyologları, arkeologları, tıpcıları ve eski eser toplayıcılarını da götürmesi dikkat çeken bir olaydır. Bunların bünyesinde kurulan *Institut d'Egypte*, bu alandaki gelişmeler içerisinde önemli bir yer tutar.1700 yıllarına, XIV'nc Louis ve 1754 tarihinde ise, Maria Theresa tercüman yetiştirmek için, tercüman mekteplerini açtılar. 1784 yılında ise, Sir William Jones, Hindistan'ın Kalkuta şehrinde *The Asiatic Society of Bengal* adlı ilk akademik oryantalistler derneğini kurdu. 1800 yıllarında aynı yerde, "*FortWilliam College*" adlı kolej açıldı. Bu kolejin bünyesinde yerli yazarlar tarafından pek çok Arapça ve Farsça klasik eserler batı dillerine tercüme edildi. Ayrıca, 19'uncu yüzyılda Sylvestre de Sacy nclğnde Paris ve Viyana'da Ecole des Langues Orientales Vivantaes ismi altında teolojik bağlardan uzak laik bir Oryantalist okul açıldı. 19'uncu yüzyıl, peş peşe Oryantalist derneklerinin kurulduğu ve dergilerinin çıkarıldığı bir dönemdir. Başta Fransa, İngiltere ve Almanya olmak üzere, dünyanın çeşitli yerlerinde bunun yaygınlaştığına dair bilgi veren pek çok yazı okumaktayız.<sup>68</sup>

Batı dünyasının, dünya milletleri üzerindeki hkimiyetini sağlamlaştırmanın ve bunu sürdürmenin bir projesi olan Oryantalizm, 19'uncu yüzyıldan itibaren, antropoloji,

<sup>67</sup> Cuayyıt, Hişam, *Avrupa ve İslâm*, trc. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 27; Sibi, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, trc. Mücteba Uğur, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s. 15 vd.

<sup>68</sup> Said, *Oryantalizm*, s. 279 vd.; Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 430 vd.

sosyoloji ve benzeri ilim dallarının ortaya çıkışı ile kurumsallaştı ve akademik bir hüviyet kazandı. Batılı sosyal bilimlerden de destek alan Oryantalizm, önceki dönemden farklı olarak daha akademik, daha bilimsel, daha real ve daha rasyonel çerçevede fikirler ve düşünceler üretti. Düzenli, disiplinli ve planlı oryantalistlik çalışmalar sonucunda batı medeniyetinin doğu medeniyeti üzerindeki üstünlüğü doğulular tarafından kabul edildi. Bu kabul, zamanla şark toplumunda kompleks duygular geliştirerek özgüven problemini meydana getirdi. Üzülerek belirtmekte yarar vardır ki, bu güven bunalımı halen devam etmekte ve şark toplumunun gelişimine engel olan en büyük objelerden biri olma önceliğini korumaktadır. Dönemin oryantalist edebiyatında doğu toplumu ile ilgili yapılan şu tespit bugün bile geçerliliğini devam ettirmektedir: Doğu insanı misafirperverdir, insani hassasiyetleri yüksektir, âlicenaptır, hatta bu özellikleri ile batılılardan ve Hıristiyanlardan da daha üstündür. Ancak diğer taraftan da onlar cahildirler, okumamaktadırlar, başlarındaki idarecileri ve bu idarecilerin icraatlarını sorgulayamamaktadırlar. Halkın cehalet içerisinde olması, yöneticilerin de faydasına olmuştur. Hatta halkın sırtından geçinen bu elit tabaka, bu saltanatlarını devam ettirebilmek için, Kur'ân ve sünneti kullanmaktan çekinmemektedirler. Batılılar, görünürde doğu halklarını aydınlatmak, onları zalim idarecilerinin ellerinden kurtarmak, onlara demokrasiyi getirmek ve refah seviyelerini artırmak gibi aldatıcı bir misyonla ortaya çıktılar. Bu batılılar, son derece masumane bir görüntü çizmeye çalıştılar. Daha önce kendi destekleri ile iş başına getirilen yerli despotların zulümlerini önleme imajını vererek onların yerine geçmeye çalıştılar. Onların bu yaptıkları, kendi sömürü düzenlerini devam ettirebilmek için buldukları yeni bir formüldür. Demokrasi va'dı ile girdikleri Irak, Afganistan ve benzeri İslam ülkelerindeki gizli egemenlikleri, bunun açık birer örneğidir.

Oryantalistler, önceleri daha çok filolojik çalışmalar üzerinde duruyorlardı. Ancak, 19'uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, inceleme yöntemleri ve çalışma konuları değişmeye başladı. Oryantalistler, örgütlenme ve daha da kurumsallaşma gayesi ile 1873 tarihinde Paris'te Şarkiyatçılar Kongresi'ni topladılar. Bu Kongrede, sosyoloji gibi modern bilimlerden de yararlanmaya karar verdiler. Bundan itibaren onlar, İslâm toplumunu hem antropolojik hem de sosyolojik yönden incelemeye başladılar. Oryantalistler, eskiden beri beraber yaşama ve hoşgörü düşüncelerini kullanarak İslâm dünyasını idare etmeye çalışmışlardır. Yirminci yüzyılda bu konuya

daha da önem vermektedirler. Gerçekleştirdikleri sosyoloji eğilimli ilk İslâmoloji kongresi, 11-14 Eylül 1961 tarihleri arasında Brüksel’de toplandı. Onların İslâm dünyasının Ortaçağ ve çağdaş iktisat tarihi ile ilgili yaptıkları ilk toplantı ise, 1967 tarihinde Londra’da gerçekleştirildi. Bu tür toplantılar, Oryantalizm’in aktüel meselelerini değerlendirmek için batı ülkelerinin değişik ilim merkezlerinde yapıldı. Ayrıca bu kongrelerde sunulan raporlar, ciltler halinde yayımlandı.<sup>69</sup> Bu dönemin Oryantalist çalışmalarındaki önemli yenilik, Müslüman uzmanlarla geniş bir işbirliği ağını kurmalarıdır. Bu işbirlikçiler, İslâm dünyasındaki akademisyen, yazar, sanatçı, siyasetçi, iş adamı ve kanaat önderi olan çeşitli kişilerden oluşmaktadır. Onlar, bu şekilde İslâm âleminde seçtikleri kişilerle işbirliği yapmak suretiyle, İslâm âleminin en ücra köşelerine kadar nüfuz ederek, oralarda etkinliklerini sürdürmüşlerdir. Dün olduğu gibi bu gün de çeşitli vakıf, dernek, kulüp, kolej, okul ve benzeri sivil toplum kuruluşları ile faaliyetlerini sürdürmektedirler. Oryantalistler bu yolla, İslâm dünyasını kendi projelerini uygulamaya hazır hale getirmeye çalışmaktadırlar.

Oryantalist faaliyetler, yirminci yüzyılda dünya siyasetinde etkinliği ön plana çıkan Amerika Birleşik Devletleri ile Rusya’da kendini gösterdi. Bu iki gücün ikisi de kendi oryantalist teşkilatlarını kurarken, Avrupa ülkelerindeki oryantalist faaliyetlerinden yararlanmaktadırlar. Siyaset bilimcisi Manfred Halpern’in 1962 tarihinde verdiği bilgilere göre ABD, sekiz ayrı yerde Ortadoğu merkezini kurdu ve bu merkezlerde eğitim veren Amerikan kolejlerinde 400 akademisyen ders vermektedir. Ortadoğu çalışmalarının yeni yüzünün en çarpıcı özelliği, Amerikan entelektüellerinin çeşitli ulusal güvenlik kurumları hesabına yapmış oldukları çalışmalarla, aslında devletin hizmetinde görev yapıyor olmalarıdır. Entelektüellerin bu ilişkileri, ABD’nin çeşitli üniversite kampuslerinde organize edilmektedir. Harvard Uluslararası İşler Merkezi, Princeton Uluslararası Araştırmalar Merkezi, Chicago Amerikan Dış Politikasını ve Ordu Siyasetini Araştırma Merkezi ve Berkeley Uluslararası Araştırmalar Enstitüsü, bu organizasyonların yapıldığı önemli merkezlerden bazılarıdır. Bu ve benzeri çeşitli kurumlar, hali hazırda ABD’nin ülke dışındaki çıkarlarının devamı için duyulan bilgi ihtiyacının karşılanmasında anahtar rol oynamaya devam etmektedir. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nde ise, Oryantalist geleneğinden yararlanılarak

<sup>69</sup> Togan, Ahmet Zeki Velidî, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, s. 270 vd.

sosyalist ve Marksist ideolojiye uygun bir Oryantalizm geliştirildi. Ardından Sovyetler Birliği'nde düzenlenen Yirminci Komünist Partisi Kongresinde, Sovyet Oryantalizmine yeni bir şekil kazandırıldı. 1957 yılında Taşkent'te düzenlenen Birinci Sovyet Oryantalistleri Kongresinde üç konu ele alındı. Bu konular, Emperyalist sistemin çöküşü, Yirminci Komünist Partisi Kongresinden sonra Sovyet Oryantalizmine düşen görevler ve Bandung Konferansı'nın evrensel önemidir. 1973 yılında Paris'te düzenlenen XXIX. Uluslararası Oryantalistler Kongresinde, Oryantalist kelimesinin kullanımdan kaldırılması ve kongrenin adının Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşeri Bilimler Kongresi olarak değiştirilmesine karar verildi. ABD, bu isim değişikliğinde etkili oldu. ABD, Avrupa Oryantalizmini inceleyerek, sıkıntılarını, yetersizliklerini ve sınırlılıklarını tespit ederek, gereken değişiklikleri yaptı. Bunun için, üniversitelerdeki Oryantalist araştırmalara ilişkin programları dil öğretiminden, akademik personelin seçimine, akademik ve mali kurumsallaşmaya kadar pek çok alanda yeni düzenlemeler yaptı. Bu nedenle, yeni araştırma kurumlarını oluşturdu, var olan kurumların daha verimli halde çalışması için, finansal desteğini artırdı. Bütün bunlara rağmen, ABD oryantalizmi de, Avrupa oryantalizmi gibi doğu hakkındaki önyargılardan kendini kurtaramamaktadır.<sup>70</sup>

Oryantalistler, günümüzde batıda ve İslâm âlemindeki işbirlikçilerinin vasıtası ile doğuda, günün şartlarına uygun bir şekilde faaliyetlerini eskisinden daha organizeli bir şekilde sürdürmektedirler. Onlar, daha önceleri fiziki alanda işgal hareketlerinde bulunarak doğuya hâkim olmaya çalışıyorlardı; günümüzde ise, başkalarının zihinlerini kendi egemenlikleri altına almak suretiyle hâkim olmaktadır. Bugün Avrupa, Amerika ve İslâm ülkelerinin pek çok yerinde, bu alanda eğitim veren, fikir üreten ve eleman yetiştiren hayli sayıda akademik kurumlar bulunmaktadır. Batı ve onların uzantısı olan Emperyalist güçler, çeşitli yerlerde, özellikle Ortadoğu'da ekonomik kazanımlarının devamını sağlamak için, çeşitli yollara başvurumaktadırlar. Onların bu yolda kullandıkları en önemli malzemeleri, bölge toplumları ve devletleri hakkında yaptıkları oryantalist çalışmalarıdır.

<sup>70</sup> Bulut, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 435.

### 2.2.3. Oryantalizm ve Hadis

Oryantalistler, İslâm'ın çeşitli yönleri ile ilgilenmektedirler. Onlar, başlangıcından bu yana özellikle hadis konusuna daha fazla alaka göstermektedirler. Hadis araştırmacılarının tespit ettiğine göre Fransız şarkiyatçı Barthelemy Herbelot (ö.1695), batı'da hadis ile ilgili yapılan çalışmaların öncülerinden sayılmaktadır. Çünkü onun, hadis ile ilgili geniş kapasiteli iddia ve açıklamaları bulunmaktadır. O, Kütüb-i sitte, Darekutnî, Beyhâkî, Dârimî, Muvatta ve benzeri önemli hadis kaynaklarında yer alan hadislerin çoğunluğunun Talmut'tan alındığını iddia etmektedir.<sup>71</sup> Onun gibi pekçok Oryantalist, son iki yüzyılda hadis alanında çeşitli bilimsel çalışmalarda bulunarak, birçok kitap ve makale yayımladılar.<sup>72</sup> Reinhart Dozy (ö. 1883), Alois Sprenger (ö. 1893), William Muir (ö. 1905), Leon Caetani (ö. 1935), Arent Jan Wensinck (ö. 1939), Snouck Hurgronje (ö. 1940), Arthur John Arberry (ö. 1969), Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) ve benzeri oryantalistler, bunlardan bazılarıdır.<sup>73</sup> İgnaz Goldziher (ö. 1921), hadis alanında çalışmalarda bulunan oryantalistlerin başında gelmektedir.<sup>74</sup> O, aynı zamanda bu konuda incelemelerde bulunan diğer oryantalistleri son derece etkilediğinden dolayı, batıdaki hadis çalışmalarının belirleyicisi konumundadır. Nitekim onun 1890 yılında yazmış olduğu *Muhammedanische Studien* isimli kitabının hadis ile ilgili görüşlerini kapsayan ikinci cildinin yayımlanması ile hadis, batı'da müstakil bir araştırma konusu haline geldi. Kendisini samimi ve katı bir Yahudi olarak tanımlayan Goldziher, batıdaki İslâmî incelemelerin kurucusu, İslâmî araştırmaların manevi babası ve tartışılmaz üstadı olarak kabul edilmektedir.<sup>75</sup> O, batı düşünce geleneğinde tarihi tenkit metodunu hadislere uygulayan ve hadis tarihlendirme faaliyetlerini başlatan ilk Oryantalist olarak bilinmektedir.<sup>76</sup> Goldziher ile birlikte Schacht da batıda hadis çalışmaları ile dikkat çekmektedir. Onlardan sonra hadis ile

<sup>71</sup> Denffer, *Literature on Hadith in Europea Languages: A Bibliography*, s. 12 vd.

<sup>72</sup> Köktaş, "Yabancı Dilde Yayınlanan Bazı Hadis Makaleleri", s. 55 vd.; Hıdır, "Batıda Son Dönem Hadis Çalışmalarında Dikkat Çeken Bazı Gelişmeler", s. 193 vd.

<sup>73</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 25.

<sup>74</sup> Goldziher'in hadis anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 135 vd.

<sup>75</sup> Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 18; Motzki, Harald, *İsnat ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, trc. Bekir Kuzudişli, İz yayıncılık, İstanbul 2010, s. 143.

<sup>76</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 260 vd.; Kızıl, Fatma, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2009, cilt: 7, sayı: 2, s. 48 vd.

ilgili çalışmalarda bulunan her oryantalist, onların eserlerinden istifade etmektedir. Onların eserleri, oryantalistler için ana kaynak durumunda bulunmaktadır. Bunlardan Schacht, hadislerin tarihlendirilmesinde isnat merkezli yaklaşımları ile bilinmektedir. gelen Gautier Herald A. Juynboll (ö. 2010), Schacht'ın bu yaklaşımlarını, geliştirmiş bulunmaktadır.<sup>77</sup>

Oryantalistlerin bu önemli liderlerinden Goldziher, kendi alanında 700 civarında kitap ve makale yayımladı. Onun bu eserleri, çeşitli dillere tercüme edildi. Onun İslâm kültürü hakkında kaleme aldığı en önemli eseri, iki cilt halinde 1889-1890 tarihinde yayımlanan *Muhammedanische Studien* isimli kitabıdır. Bu kitabın ikinci cildi, hadis ile ilgilidir. Bu ciltte hadis ve sünnet, İslâm'da fırka kavgaları ve hadis, hadis uydurmalarına karşı tepki, hadis açısından güzel ahlak ve eğlence, hadis kültürünün yazı ile tespiti, hadis literatürü, hadis ve yeni ahit, hadis literatüründe kadınlar ve benzeri hususlar yer almaktadır. Bu eser, Goldziher'in hadis ile ilgili tüm görüşlerini yansıtmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu kitap, batıda hadis ile ilgili çalışmaların ana kaynağı durumundadır. Goldziher'in Almanca kaleme aldığı bu çalışması, daha sonra Arapça, Fransızca, İngilizce ve benzeri çeşitli dünya dillerine tercüme edildi. Türkçe'ye Cihad Tunç ve Mehmet Sait Hatiboğlu tarafından ayrı ayrı tercüme edilen bu kitap, henüz yayımlanmadı.<sup>78</sup>

İslâm hukuku alanında doktora yapan, Suriye, Mısır ve Türkiye gibi İslâm ülkelerinde eski eserler üzerinde araştırmalarda bulunan ve Kahire Üniversitesinde misafir profesör olarak ders veren Schacht, bir Oryantalist olarak hadis araştırmaları alanında Goldziher'den sonra gelmektedir. O, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini İslâm'ın kutsal metinlerine tatbik eden Yahudi asıllı Alman Oryantalist Goldziher'in metodunu takip etmektedir. Ayrıca o, özellikle İslâm hukuku alanındaki çalışmaları ile tanınan bir Oryantalisttir. O, İslâm hukuku ve hadis ile ilgili görüşlerini yansıtan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*(*İslâm Hukukunun Kaynakları*) isimli bir kitap yazdı.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 25.

<sup>78</sup> Hatiboğlu, Mehmet Said, "Goldziher İgnaz", *DİA*, XIV, 102 vd.; Hatiboğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", (*Oryantalistlerin Gözü İle İslâm*), editör. Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003, s. 17 vd.; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 26; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 81 vd.

<sup>79</sup> Bedir, Murtaza, "Schacht Joseph", *DİA*, XXXVI, 223 vd.; Saldıran, Faruk, *Oryantalist Joseph Schacht ve "An Introduction to Islamic Law" Adlı Eseri Bağlamında İslâm Hukukuna Dair Görüşleri*,

Onun bu kitabında yer verdiği hadis ile ilgili görüşleri, batılı oryantalistleri büyük çapta etkilemiş bulunmaktadır. O, bu eseri vasıtası ile oryantalistlerin arasına İslâm'ın ilk dönemi ile ilgili çeşitli şüpheler sokmaya çalıştı.<sup>80</sup>

Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli eserinin hayranı olan ve metodik olarak onun etkisinde kalan Gautier Herald A. Juynboll, hadis alanındaki çalışmaları ile tanınan başka önemli bir oryantalisttir. O, Schacht'ın ilk defa ortaya attığı hadis senetlerinde müşterek ravi teorisini geliştirdi. Juynboll, kendisinden önce hadis ile ilgili çalışmalarda bulunan Goldziher ve Schacht'ı takip etmekle beraber, daha çok hadis alanındaki isnat konusunda yapmış olduğu çalışmaları ile tanınmaktadır. Onun hadis alanında yazmış olduğu çeşitli eserleri ve makaleleri bulunmaktadır.<sup>81</sup> Juynboll'ın yazmış olduğu "*The Authenticity of the Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt*" adlı doktora çalışması 1969 tarihinde Leiden'de yayımlandı.<sup>82</sup> O, ayrıca "*Muslim Tradition-Studies in Chronology Provenance and Authorship of Early Hadith*" adlı başka bir kitabı yazıp 1983 tarihinde Cambridge'de yayımladı.<sup>83</sup>

Burada kendilerinden bahsederek haklarında bazı bilgiler verdiğimiz Goldziher, Schacht ve Juynboll, batı âleminde hadis alanında önemli çalışmalarda bulunan kişilerdir. Onların bu alanda yazmış oldukları eserler, oryantalistler tarafından önemli müracaat kaynakları olarak kabul edilmektedir. Onlar, bu alanda yazmış oldukları eserleri nedeni ile batıda hadis çalışmalarının yol haritasını çizen etkili oryantalistler olarak kabul edilmektedir. Bunların dışında hadis ilmi ile ilgili çalışmalarda bulunan oryantalistler, onların talebeleri sayılmaktadır.

---

(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 47 vd.

<sup>80</sup> Motzki, *İsnat ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 143; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 28.

<sup>81</sup> Özer, Salih, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara 2005, s. 47 vd.; Ertürk, Mustafa, "Son Dönem Oryantalist Anlayışın Modern Çehresi: Yumuşatma ve Diyalog Politikası", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 23 vd.; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 28.

<sup>82</sup> Bu eser, Salih Özer tarafından "*Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*" ismi ile Türkçe'ye tercüme edilerek 2000 tarihinde Ankara'da yayımlandı.

<sup>83</sup> Onun bu eseri de Salih Özer tarafından "*Hadis Tarihinin Yeniden İnşası-İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Zamanı, Yeri ve Sorumlularına İlişkin İncelemeler*" adı ile Türkçe'ye tercüme edilerek 2002 tarihinde Ankara'da yayımlandı. Salih Özer, Juynboll'un hadis isnat analiz yöntemleri ile ilgili yazmış olduğu dört makalesini Türkçe'ye tercüme ederek "*İsnad Analiz Yöntemleri*" ismi ile Ankara'da 2005 tarihinde yayımladı. (Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 29.).

Oryantalistler, başlangıcından bu yana ilmi, dini, siyasi, ekonomik, kültürel, sömürgecilik ve benzeri çeşitli nedenlerden dolayı hadis ilimleri üzerinde çalıştılar.<sup>84</sup> Zaman zaman onlardan bazı kişiler, bu amaçlarını yansıtan çeşitli açıklamalarda bulundular. Örneğin Cambridge Üniversitesi Arap Dili kürsüsünün kurucusu, bir konuşmasında şöyle demektedir: “Asıl amacımız, doğu ülkeleri ile olan ticaretimiz aracılığı ile krala ve devlete yararlı bir hizmet sunmak, kilisenin sınırlarını genişletmek ve şu anda karanlıklar içerisinde yaşayan insanları Hıristiyanlığa davet etmek sureti ile Allah’ın şanını yüceltmektir.”<sup>85</sup> Onun ve benzeri kişilerin bu tür ifadeleri, onların esas amaçlarını yansıtmaktadır. Oryantalistler, akademik bir çalışma olarak İslâmî ilimler ve özellikle hadis üzerinde çalışsalar da onların bu alandaki gayretlerinin misyonerlik ruhunun egemen olduğu bir dönemde yoğunlaşması, niyetlerinin daha çok siyasi ve ekonomik olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup> Bundan anlaşıldığına göre onlar bilimsel çalışmalarını dinî, siyasî ve ekonomik emellerine araç olarak kullanmaktadırlar.

Oryantalistlerin başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin üzerinde çalışmaları ile ortaya koymaya çalıştıkları en önemli hedefleri, İslâm’ın orijinal bir nitelik arz etmediğini, İslâm dininin ana temellerinin Yahudiliğe, Hıristiyanlığa ve Eski Arap kültürüneyandığını ortaya koymaktır. Onlara göre Müslümanların ilk dönemlerde gösterdikleri kültürel başarıları, İslâm öncesi Yunan, Hint ve Çin medeniyetlerine dayanmakta idi. Oryantalistlerin çoğunluğunun hadis alanındaki çalışmalarının hedefleri, bu ideale dayanmaktadır. Onlardan çok az kişi, bu konuda gerçekçi ve objektif davranmaktadır.<sup>87</sup>

Batı devletlerinin, çok eskilerden bu yana İslâm devletleri ile İslâmî ilimler hakkında derin emelleri bulunmaktadır. Onlar bu gaye ile devlet bütçelerinden para

<sup>84</sup> Cuha, Mişel, *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fî Avrûpa*, Beyrut 1982, s. 19.

<sup>85</sup> Said, *Oryantalizm*, s. 280, 365; Taşçı, Özcan, “C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2006, cilt: 47, sayı: 2, s. 143; Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler”, *İslâmiyât*, Ankara 2000, cilt: 3, sayı:1, s. 11 vd.; Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 124 vd.

<sup>86</sup> Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler”, s. 16.

<sup>87</sup> Juynbol, Theodorus Willem, “Hadis”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, V/I, 48; Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, s. 66; Kalın, İbrahim, *İslâm ve Batı*, İSAM, İstanbul 2007, s. 118 vd.; Bulut, *Oryantalizm'in Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2004, s. 106; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 31.



ayırarak, başarılı oryantalistler yetiştirmeye çalışmaktadırlar. Örneğin Macar hükümeti, Yahudi asıllı Goldziher'i Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına İslâm âlemine göndererek eğitmiştir. Goldziher, Macar ilimler Akademisi Kütüphanesi için İslâm âleminden pek çok Arapça yazma eser ve basılı kitap toplayarak götürmüştür. İngiliz Enformasyon Bakanlığı, Schacht'ı doğu uzmanı olarak yetiştirmiştir.<sup>88</sup>

Oryantalistlerin özellikle hadis üzerinde yoğunlaşmaları, çeşitli sebeplere dayandırılabilir. Her şeyden önce hadis, bilindiği gibi İslâm dininin ikinci ana kaynağıdır. Hz. Muhammed (s.a.v.), “*Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ederseniz, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bunlar, Allah'ın kitabı olan Kur'ân ve benim sünnetimdir*”<sup>89</sup> diyerek, buna işaret etmiş bulunmaktadır. Bunların birincisi olan Kur'ân, Allah'ın kelamıdır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti ise, Kur'ân'ın tefsir ve açıklaması durumundadır.<sup>90</sup> Bundan anlaşıldığına göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnet ve hadisi, Kur'ân'ın insan hayatına yansıyan bir örneği durumundadır. Hadis ve sünnet, Kur'ân'ı yaşama şeklidir. Bu model, tarih boyunca Müslümanlar için bir örnek teşkil etmektedir. Onun için özellikle 1850 tarihinden bu yana oryantalistlerin önde gelenleri, hadis ilminin Müslümanların hayatında önemli bir yere sahip olduğunun farkındadırlar. Onlar, bu nedenle hadis ilmine büyük önem vermekte ve onun üzerinde durmaktadırlar. Arent Jan Wensinck (ö. 1939), David Samuel Margoliouth (ö. 1940), Alfred Guillaume (ö. 1962), Johann W. Fuck (ö. 1974) ve benzeri oryantalistlerin, bu konudaki açıklamaları, onların hadis ilmine bu derece önem vermelerinin sebep ve gayelerini ortaya koymaktadır. Wensinck, “The importance of Tradition for the Study of Islam” (İslâm Araştırmalarında Hadisin Önemi) adlı makalesinde hadisin önemine dikkat çekmektedir. Wensinck bu makalesinde, küçük bir toplumun içerisinde ortaya çıkan ve kısa bir süre içerisinde evrensel bir inanç sistemi haline gelerek Medeni dünyanın yarısına hükmeden İslâm dininin sırrının hadis tahlillerinde yattığını ifade

<sup>88</sup> Hatiboğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, (*Oryantalistlerin Gözü İle İslâm*), s. 17 vd.; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 31.

<sup>89</sup> Ebû Dâvûd, Menâsik, 56; İbn Mâce, Menâsik, 84; Muvatta, Kader, 3; İbn Hanbel, III, 26; el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, III, 240, hadis no: 3282. Örneğin: “Bana Malik'ten nakledildiğine göre o, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şöyle dediğini işitmiş: *Sizlere iki şey bıraktım. Siz onlara tabi olduğunuz müddetçe sapıtmayacaksınız: Allah'ın kitabı ve O'nun peygamberinin sünneti.*” (Muvatta, Kader, 3). “Hişâm b. Ammar'dan nakledilen uzun bir hadiste yer alan bir cümle şöyledir: *Ve sarıldığınız sürece sapıtmayacağınız şeyi size bıraktım. Allah'ın kitabı ve sizler, benden (benden size nakledilenlerden) sorumlusunuz.*” (İbn Mâce, Menâsik, 84).

<sup>90</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 32.

etmektedir.<sup>91</sup> Margoliouth, “On Moslem Tradition” (İslâm Geleneği/Sünneti Üzerine) isimli makalesinde, İslâm dininin köklü bir gelenek oluşturmasının hadislerle dayandığını vurgulamaktadır.<sup>92</sup> Fuck ise, “Die Rolle des Traditionalismus im İslam” (Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü) isimli makalesinde, sünnet ve hadisin, diğer bir ifade ile Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatının İslâm toplumunu nasıl etkileyip şekillendirdiğini anlatmaktadır.<sup>93</sup> Bu ve benzeri oryantalistlerin tespit edip anlattıkları gibi hadis, İslâm ortak kültürünün oluşumunda önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatını örnek bir model olarak kabul ettikleri için, aralarında ortak bir hayat tarzı oluşmaktadır. Bu nedenle oryantalistler, bu konuya gereğinden daha fazla eğilmektedirler.

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatını, dolayısı ile hadisi hedef alan oryantalistler, yukarıda da belirttiğimiz gibi zaman zaman hadis kültürünü olduğundan farklı göstermeye çalışmaktadırlar. Örneğin Sprenger, Hersfeld, Caetani, Dermenghem gibi bazı oryantalistler, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) esas adının Muhammed-Ahmed olmadığını ve dolayısı ile onun adının İncilde yer almadığını ileri sürmektedirler.<sup>94</sup> Oryantalistlerin bu tür hareketleri, onların Hz. Muhammed’in (s.a.v.) adı ile uğraştıklarını bile göstermektedir. Ayrıca Leone Caetani, Emile Bermenghem ve benzeri bazı oryantalistler, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Zeynep binti Cahş ile evlenmesi konusunu aslından çarpıtarak olayı farklı bir mecraya sokmaya çalışmaktadırlar. Bu olay, oryantalistlerin zehirli hücumlarına sebep olmaktadır.<sup>95</sup>

Bu güne kadar yaklaşık olarak 555 oryantalist hadis alanında tahminen 1550 kadar çalışma yaptı. Onların bu çalışmaları kitap, makale, tercüme, neşir, editörlük, kitap tanıtımı, hadis metinleri, ansiklopedi maddeleri, tebliğ ve benzeri türlerdendir. Ayrıca bu alanda yazıldığı halde, henüz yazarı tespit edilemeyen çalışmalar da

<sup>91</sup> Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler”, s. 18.

<sup>92</sup> Margoliouth, David Samuel, “On Muslem Tradation”, *Muslim World*, U. S. A. 1921, XI, 113 vd.

<sup>93</sup> Fuck, Johann W., “Hadisçiliğin İslâmî Geleneğindeki Rolü”, trc. Seda Ensarioğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2003, cilt: 1, sayı: 2, s. 146.

<sup>94</sup> Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, s. 19.

<sup>95</sup> Geniş bilgi için bkz. Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, s. 101 vd.

bulunmaktadır. Oryantalistlerin bu alanda yazmış oldukları çalışmalar, hadis alanının çeşitli dalları ile ilgili bulunmaktadır.<sup>96</sup>

Kısacası oryantalistlerin çoğu, İslâm kaynaklarında hadis olarak söz konusu edilen metinlerin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile doğrudan bir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre hadis, Müslümanlar arasındaki siyasi çatışmalar ve fırka ihtilaflarında tarafların kendi görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri bilgilerdir. Yukarıda kendileri hakkında bilgi verdiğimiz Goldziher, Schacht ve Theodorus Willem Juynbol (ö. 1949) ve benzeri oryantalistlerin hemen hemen hepsinin eserinde verilen bilgilerin ortak kanaatine göre, hadislerin büyük ekseriyeti Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gerçek sözü veya onun davranışlarının güvenilir bir tasviri değildir. Onlar, özellikle ahkâm ile ilgili hadislerin Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra uydurulduğunu ileri sürmektedirler. Netice olarak onlara göre hadisler, dinî birer metin değil, İslâm toplumunun siyasi, sosyal ve kültürel durumlarını yansıtan tarihî metinlerdir.<sup>97</sup> Zaman zaman bazı Müslüman âlimler, bu gibi oryantalistlerin tesirinde kalmaktadırlar. Pek çok Müslüman ilim adamı, oryantalistlerin hadis ve sünnete karşı gösterdiği bu gerçek dışı açıklamalara ciddi anlamda cevap vermektedir. Başta M. Fuat Sezgin, ondan sonra Fazlurrahman, Yusuf el-Karadavi, Abdulfettah Ebû Ğudde, M. Mustafa Azâmî, Ali Osman Ateş, M. Hayri Kırbaçoğlu, Süleyman en-Nedvi, Mustafa es-Sibâî ve daha nice İslâm âlimlerinin bu konuda yazmış oldukları hayli kitap ve makaleler bulunmaktadır.<sup>98</sup> Muhammed Hamidullah'ın da bu konuda ciddi çalışmaları bulunmaktadır. O, hadis ve sünnetin çok farklı yollarla intikal ettiğini ve bu intikallerin çok eski devirlerde yazılı vesikalara dayandığını dile getirmektedir.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Bkz. Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 251 vd.

<sup>97</sup> Juynboll, *Modern Mısırda Hadis Tartışmaları*, s. 9 vd.; *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, Ankara 2002, s. 20; Juynbol, "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, V/I, 48; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 35 vd.

<sup>98</sup> Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 63; Ünal, İsmail Hakkı, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1990, cilt: 4, sayı: 4, s. 286; Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 190 vd.; es-Sibâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, s. 187 vd.; Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, s. 19 vd.; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 16 vd.; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 264 vd.

<sup>99</sup> Hamidullah, Muhammed, "Sünnet", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997, XI, 244.

## 2.3. Oksidentalizm

### 2.3.1. Tanımı

Oksidentalizm, Fransızca'da batı anlamına “*occident*” kelimesinden türemiştir.<sup>100</sup> Oryantalizm kelimesini tanıtırken anlatmaya çalıştığımız gibi, Roma İmparatorluğu zamanında, Roma şehri meskûn dünyanın merkezi olarak kabul edilerek, doğu tarafı için “*oriens*” ve batı tarafı için ise, “*occident*” tabiri kullanılmıştır.<sup>101</sup> Doğu-batı ikilemi, orient-occident şeklinde ifade edilirken, doğulu/doğuya özgü olan, “*oriental*”, batılı/batıya özgü olan ise, “*occidental*” olarak ifade edilmektedir. Bundan hareketle Arapçada, batı kelimesi “*ğarb*”, oksidentalizm ise “*istiğrâb*” kelimeleri ile ifade edilmektedir. Türkçede ise, “*occident*” batı, “*occidental*” batılı, “*occidentalism*” ise, batı algısı olarak incelenebilir.<sup>102</sup>

Bir terim olarak oksidentalizm, değişik bakış açılarına göre değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeleri, kısaca üç başlık halinde ele almak mümkündür:

1 – Oksidentalizm, doğunun, batıya karşı koymaları, kendi menfaatleri istikametinde çalışarak onları engellemeleri ve onların yerine geçme gayreti içerisinde bulunmalarıdır.

2 – Oksidentalizm, batı düşmanlığı demektir. Ian Bruma, Avishai Margalit ve benzeri oryantalistler oksidentalizm’i, batı düşmanlığı olarak algılamaktadırlar.<sup>103</sup> Oryantalistlerin bu düşünceleri, oksidentalistler hakkındaki önyargıdır. İddia edildiğinin aksine oksidentalizm, bir düşmanlık, kin ve nefret aracı değildir. O, doğunun kendini bulma ve batıyı tanıma aracıdır. Oksidentalizm, düşünce tarzı, karşı söylem ve bilim olmak üzere üç düzlemde ele alınabilmektedir.

3 – Oksidentalizm, doğulu bilim adamlarının tarafsız bir göz ile batıyı incelemeleri, onları sağlıklı bir şekilde tanımaları, onların her bakımdan olumlu şeylerini almayı ve olumsuzluklarından uzak durmayı tespit etmeleri istikametindeki

<sup>100</sup> Parlatır, “Occident”, *Fransızca Türkçe Sözlük*, s. 593; Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 65.

<sup>101</sup> Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, XXXIII, 428.

<sup>102</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 66.

<sup>103</sup> Stanly, Turner Bryan, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, Ankara Yayınları, İstanbul 2003, s. 24; Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 13, 68.

çalışmadır. Bu şekilde düşünen oksidentalistlerin hedefinde, yalnız şarkın değil, ayırım gözetilmeden tüm insanların refahı vardır.<sup>104</sup>Bu tanıma göre oksidentalistler, amaçlarına ulaşmaları için bilimsel ve akademik çalışmaları ön plana çıkarmalıdır. Robert Woltering de, oksidentalizm için, doğunun kendi kişiliğini kaybetmeden batının yararlı değerlerini araştırıp ortaya koyması anlamında yorumlamaktadır.<sup>105</sup>Sezgin de, İslâm dünyasının kendi kültürünü sağlıklı bir şekilde öğrenmesinin yanında, bugünkü modern batı medeniyetini anlaması, tanınması, ondan ilmî terakki adına bütün olumlu ilmî gelişmeleri mümkün olduğu kadar almasının gerektiğini söylemekte ve bunu ciddi bir şekilde tavsiye etmektedir.<sup>106</sup>

Bütün bunların yanında, her yönü ile batı hayranlığı içerisinde olan doğulular da vardır. İslâm âleminde, bu anlayış içerisinde bulunan çok sayıda insanın varlığı, bir gerçektir. Ancak en isabetli ve en gerçekçi olanı, üçüncü maddede yer verdiğimiz yoruma sahip olan oksidentalistlerdir. Ayrıca, az da olsa oryantizmi, doğunun güzellikleri ve Oksidentalizmi de batının güzellikleri anlamında yorumlayanlar da vardır.<sup>107</sup>

Oksidentalizm ile meşgul olan kişilere, oksidentalist denir. Geniş bir tanımla oksidentalist, batı üzerine bir söylem geliştiren, bu alanda daha önce yapılmış olan çalışmaları tekrarlayan, batıyı ve batı medeniyetini çalışma alanı haline getiren ve batı ile ilgili bir takım düşünceleri olan kişilerdir. Genelde bu kişiler, doğulu araştırmacılar olarak kabul edilmektedir.<sup>108</sup>

Oryantalizm, şarkiyatçılık, istişrak ve doğu bilimi olarak bilindiği gibi, oksidentalizm de buna karşılık olarak batı bilimi veya garbiyatçılık kelimesi ile tanımlanmaktadır. Oryantalizm ile ilgilenen kişilere müsteşrik dendiği gibi,

<sup>104</sup> Öztürk, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, s. 48; Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 66.

<sup>105</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 70.

<sup>106</sup> Yılmaz, İrfan, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2009, s. 103.

<sup>107</sup> Örneğin Singapur Dışişleri Bakanlığı da yapmış olan Gorg Yong-Boon Yeo, hem oryantizmi hem de oksidentalizmi bu anlamda yorumlamaktadır. O ve onun gibi düşünönlere göre oryantizmi, doğunun faydalı, yararlı ve güzel olan şeylerini tespit edip almaktır. Yine onlara göre oksidentalizm, doğuluların, batının ilim, sanat, fikir ve benzeri yönlerinden yararlanmasıdır. (Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 69.).

<sup>108</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 76.

oksidantalizm ile ilgilenen kişilere de müstağrib denmektedir. Oksidentalizm, doğunun batıyı inanç, ibadet, kültür, tarih, coğrafya, ekonomi, iktisat, siyaset, örf ve adet açısından değerlendirmesidir. Diğer bir ifade ile oksidentalizm, doğunun batıyı akademik araştırma konusu yapmasıdır. Şu anda oryantalizm, akademik bir konu iken, oksidentalizm henüz o dereceye ulaşamamıştır. Batı'ya karşı, kendi dinini, kültürünü, siyasetini, kısacası tüm değerlerini savunan doğuların bu hareketi, oksidentalizm olarak değerlendirilmektedir. Bu, bir anlamda İslam dünyasının oryantalizme karşı geliştirdikleri bir harekettir. Oksidentalizm, oryantalizm'in karşıtıdır. Oryantalizm, kısaca nasıl batılı gözlüklerle doğu toplumlarına bakmak anlamına geliyorsa, oksidentalizm de, tersine doğunun gözlükleri ile batı toplumlarına bakmak anlamına gelmektedir.<sup>109</sup>

Oksidentalizmi, batı toplumlarını, onların kültürlerini, her yönü ile bilimsel yönden akademik düzeyde araştırmak olarak değerlendirebiliriz.<sup>110</sup> Ayrıca Oksidentalizm hareketi, doğunun, batının kendisine asırlarca uyguladığı kalıplaştırma hareketine karşılık direnç göstermesi, bu kalıplaştırmayı tanıyarak bilimsel çalışmalarla onu telafi etmesidir.<sup>111</sup> Bu kavramda, önyargı değil, bilimsel bir bakış açısı etkin olmalıdır. Bunun için de batıyı yakından tanımak, onu pozitif yönden eleştirmek ve onlara karşı gösterilebilecek her türlü mukavemeti sağlamaya çalışmak gerekir.<sup>112</sup>

Batı, bugüne kadar kendini bir özne kabul ederek, doğuyu bir nesne olarak kullanma anlayışı ile hareket etti. Yirminci yüzyılda fiziksel işgal, yerini zihinsel işgale bıraktı ve bunun neticesinde onların dünyadaki egemenlikleri, farklı bir boyuta taşındı. Doğuda, buna karşı tepki duyan bazı Müslüman din ve bilim adamları, bunu tersine çevirme ideali ile hareket etmektedir. Yukarıda anlattığımız gibi, batının bu hareketi oryantalizm, doğulu bilim adamlarının çalışmaları ise, oksidentalizm diye bilinmektedir. Buna göre oksidentalizm, batının bu iktidarını yıkma, onların doğu üzerindeki hegemonyalarını ortadan kaldırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Oryantalistlerin

<sup>109</sup> Yavuz, Hilmi, "Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Marife*, Konya 2002, yıl: 2, sayı: 3, s. 62 vd.

<sup>110</sup> Öztürk, "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", *Marife*, s. 48.

<sup>111</sup> Yavuz, Şevket, "Takdirinden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek", *Marife*, Konya 2006, yıl: 6, sayı: 3, s. 107.

<sup>112</sup> Aydın, Mehmet, "Doğu-Batı Rekabeti ve Oksidentalizmin Yükselişi", *Marife*, Konya 2006, yıl: 6, sayı: 3, s. 371.

çalışmaları, organizeli bir şekilde devam etmektedir. Onun arkasında batılı devletlerin siyasi, ekonomik, askeri, bilimsel ve benzeri güçleri bulunmaktadır. Oksidentalistlerin ise, bu alandaki çalışmaları daha çok kişisel gayretleri ile devam etmektedir.

Haklarında çeşitli yorumların yapıldığı<sup>113</sup> oryantalizm ve oksidentalizmin kapsam alanları, kısaca şu şekilde özetlenebilir:

“Batıya nazaran doğu kültürel ve sosyal değerleri daha fazla ön planda tutar. Batıda maddi çıkarlar, doğuda ise insanî ve ahlâkî değerler tercih edilir. Doğu, manevi değerleri ön planda tutarken, batı ise daha çok maddi ve rasyonel olanı düşünür. Doğu insanının öz belleğinde, batı insanına göre daha çok hayır, güzellik ve estetik duygular hâkim bulunmaktadır.”<sup>114</sup>

Netice olarak Oksidentalizm’i, Seyyid Kutub’un da dediği gibi, Oryantalizme karşı, İslâm dininin alternatif bir medeniyet olduğunu ortaya koymaya çalışma olarak tanımlayabiliriz.<sup>115</sup>

### 2.3.2. Gayesi

Her şeyden önce oksidentalizmin çalışma alanı batıdır. Oryantalistler, eski Yunan ve Roma uygarlıklarını, dünya medeniyetindeki bütün güzelliklerin kaynağı olarak kabul etmektedirler. Hasan Hanefî’nin de ileri sürdüğü gibi oksidentalizm’in gayesi, dünya medeniyetinin kaynağının sadece eski Yunan ve Roma uygarlığı olmadığını, doğu ve İslâm uygarlığının da bunda ciddi katkılarının bulunduğunu ortaya çıkarma çabasıdır.<sup>116</sup> Bu gaye, genelde batı ve özelde ise oryantalist çalışmaları tanıtmak, anlamak ve bu yönde ciddi çalışmaları ortaya koymaktır. Oksidentalistik çalışmalarda, tepkiselliğin olmaması, batının ve oryantalizmin bir olgu olarak ele

<sup>113</sup> Bkz. Coronil, Fernando, “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, Blackwell Publishing, American 1996, Vol. 11, No:1, s. 78; Jouhki, Jukka, *Imaging the Other, Orientalism and Occidentalism in Tamil European in Tamil-European Relations in South India*, Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä, 2006, s. 59.

<sup>114</sup> Yavuz, “Takdirten Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek”, s. 117.

<sup>115</sup> Kayacan, Murat, “Seyyid Kutub’un Batıyı Okuma Biçimi”, *Marife*, Konya 2002, yıl: 2, sayı: 3, s. 244.

<sup>116</sup> Öztürk, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, s. 44.

alınması, sebep, amaç ve sonuçları açısından objektif olarak değerlendirilmesi, bunların tahlil ile tenkit yönünün öne çıkarılması gerekir.

Kavram olarak çok eski olmasa bile aslında oksidentalizm, çok sağlam ve çok zengin bir entelektüel altyapıya sahiptir. Buna göre oksidentalizm, küllenen ve unutulmaya yüz tutan bu entelektüel zenginliğin farkına varma, onu gün yüzüne çıkarma ve yeniden yorumlama gayretidir. Günümüzde bu gaye için çalışmada bulunanlardan biri de, tezimizin ana konusu olan Sezgin'dir. O, kütüphanelerin tozlu rafları içinde kaybolmuş birçok elyazması eseri ortaya çıkararak ilim dünyasına kazandırdı. Müslüman bilim adamlarının unutulmaya yüz tutmuş birçok icadını bularak maket haline getirdi. Bu icatlardan oluşturduğu aletlerle müzeler kurdu, bu aletleri değişik uluslararası fuarlarda sergiledi, televizyon kanallarında ve konferanslarda anlattı. Ayrıca o, bu çalışmaları ile elde ettiği bilgileri bilim dünyasının istifadesine sundu. Sezgin, bununla İslam bilim tarihinde bir ilki gerçekleştirdi, İslam bilim alanında moralleri yükseltti, özgüven bunalımının aşılmasına katkı sundu ve batılı bilim adamlarının da dikkatlerini bu noktaya çekti.<sup>117</sup> Özgüven, insanda yeni ve farklı bilgi yollarını, idrakleri ve söylemleri ortaya çıkarır. Bu özgüveni kazanan Müslümanlar, öteki olan batıya karşı kendilerinde bulunan aşağılık kompleksinden kurtulurlar ve karşı tarafta bulunan üstünlük şımarıklığını ortadan kaldırırlar. Böylece ötekilerin dikkatini çekerler ve biz de varız diyerek kendilerini oryantalistlere kabul ettirirler. Bu yolla yüzyıllardır nesne olarak ve batı kaynaklı teorilerin uygulama laboratuvarı olarak görülen İslam medeniyeti de artık başkaları tarafından özne olarak kabul edilir. Oksidentalizm, İslam dünyasını kültürel ve zihinsel emperyalizmden kurtarma ve aslına döndürme mücadelesidir. Oksidentalizmin ortaya çıkmasında Oryantalizmin ciddi bir katkısı olmuştur.

Bu alanda yapılacak sağlıklı bir çalışma, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde olduğu gibi, bilim dünyasına taze bir kan, yeni bir bakış açısı ve çalışma heyecanını getirebilir. Özellikle Sezgin'in, bilimsel alandaki tüm çalışmalarının ana hedefi bu istikamettedir. Oksidentalizm alanında yapılacak çalışmalar, sadece dinî alan çerçevesi dâhilinde

---

<sup>117</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 7 vd.; Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kaşifi Fuat Sezgin*, s. 35, 75 vd.



olmamalı, her türlü bilimsel konuları kapsamalldır. Nitekim Kur'ân'da da çok yönlü bilgiler yer almaktadır. Tüm bilimsel çalışmalar, buna göre oluşturulmalıdır.

### **2.3.3.Tarihî Gelişimi**

Esasen, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, başka milletleri ve onların kültürlerini araştırarak tanıma amacı ile müstakil eserler yazılmaya başlandı. Bu istikamette başka kültürlerden tercümele yapıldı, bu tercümele üzerinde yorumlar yapıldı, bu eserler tenkit edildi ve sonuçta bu alanda çeşitli orijinal eserler ortaya kondu.

Oryantalizm, zaman içerisinde kendisine yöneltilen tenkit edebiyatının yani Oksidentalizmin ortaya çıkmasına sebep oldu. Oksidentalizm, ilk kez Temmuz 1942 tarihinde Japonya'nın Kyoto şehrindeki konferansta, Japon milliyetçileri tarafından formüle edilmiş olsa da bu hareket, normal olarak yirminci yüzyılın başlarında İslâm âleminde ortaya çıktı. Oryantalizm, batı dünyasında sistematik bir şekilde kilise, devlet ve siyaset desteği ile organizeli olarak gelişti. Oksidentalizm ise, bu şekilde organizeli ve sistematik olarak gelişmedi. İslâm âleminin çeşitli yerlerinde oryantalizme karşı, İslâm'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve batının her yönü ile tanınması için bireysel bir tepki şeklinde ortaya çıkan bu çalışmalar, artarak devam etmektedir. Oryantalizm'in arkasında kilisenin, bazı devletlerin ve başka çeşitli kuruluşların destekleri vardır. Bu destekler, Oryantalizm'in kurumsallaşmasına, düzenli bir şekilde yayılmasına ve dünyanın çeşitli yerlerinde faaliyet göstermesine yardımcı olmaktadır. Oksidentalizm'in ise, böyle bir desteği yoktur. Bu faaliyetler, samimi Müslüman ilim adamlarının bireysel gayretleri ile yürütölmektedir. Hatta bazen bu hareket ölü doğmuş bir ilim dalı olarak yorumlanmaktadır. Ancak, her şeye rağmen bu hareketin, günümüzde başta ilahiyatçılar olmak üzere bazı genç Oksidentalistler tarafından geliştirildiğine şahit olmaktadır. Oryantalizm, İslâm âleminde kendine göre bir inanç, ibadet, kültür ve dini yaşam tarzını oluşturmayı hedeflemektedir. Oksidentalizm ise, bu yaklaşıma karşı durarak, gereken çaba ve gayret içerisinde bulunmaktadır. Bu alanda takdire şayan faaliyetlerde bulunan çeşitli kişilerden bahsedilmektedir. M. Fuat Sezgin, M. Mustafa el-Azamî, Mustafa Sibaî, Muhammed Hamidullah, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif Ersoy, İzmirli İsmail Hakkı, Mustafa Sabri, Elmalılı Hamdi Yazır, Nabia Abbott, Muhammed Zübeyr es-Siddikî, Muhammed Accâc el-Hatîb, Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Aliya

İzzetbegoviç, Hasan Hanefi ve benzeri kişiler, oksidentalizm çalışmalarının önemli şahsiyetlerinden bazılarıdır.<sup>118</sup>

Bazı araştırmacılar, bu tespiti tenkit ederek burada isimlerine yer verilen kişilerin mesailerini batı değil, İslâm dini üzerine teksif ettiklerini ileri sürmekte ve onların oksidentalist olmadıklarını savunmaktadırlar.<sup>119</sup> Aslında bu gibi İslâm âlimlerinin İslâm dini hakkındaki çalışmaları, oryantalizm'e karşı ortaya konan birer faaliyettir. Bununla beraber, bu kişilerden bazılarının özellikle oryantalizm ile ilgili çalışmaları vardır. Bu tezimizde, onların bu çalışmaları üzerinde duracağız. Yukarıda isimlerine yerverdiğimiz kişilerden başka pek çok İslâm âlimi de oryantalistlerin özellikle hadis ve sünnet ile ilgili tenkitlerine karşı kitaplar yazmaktadırlar.<sup>120</sup> Bu alanda yapılan çeşitli çalışmalar, ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. Ian Buruma ve Avishai Margalit tarafından kaleme alınan *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies (Oksidentalizm: Düşmanlarının Gözünde Batı)* adlı eserde bu konu ile ilgilidir. Ayrıca Ian Buruma'nın bu konu ile ilgili yazdığı başka eserleri de vardır. O, bir eserinde özetle şöyle demektedir: “Batı sömürgeciliği ve kapitalizmi, İslâm dünyasında Oksidentalist düşüncelerin oluşmasına sebep olmaktadır. Batının bu anlayışı, doğu insanı nezdinde onlar hakkında olumsuz bir imaj oluşturmaktadır. Batılıların doğuya bakışlarında insani ve ahlaki olmadıkları, doğuyu küçümsedikleri, aşağıladıkları düşüncesi, doğu insanları arasında yaygınlaşmaktadır. Doğu insanı, Oksidentalist bir bakış açısı ile batının refah içerisinde nefsanî arzulara saplandığını, bencillik içerisinde olduğunu ve kendi güvenliğini oluşturmak için bir burjuvazi toplum meydana getirdiğini, yaşamı ölümden çok daha fazla önemsediklerini ileri sürmektedir.”<sup>121</sup> Buruma'nın bu görüşleri, çeşitli yorum ve tenkitlere açık bulunmaktadır.

Pek çok bilim adamına göre oryantalizm, milâdî 1312 tarihindeki Viyana Konsili ile başlayan ve zaman içerisinde birçok akademik birikime sahipken, oksidentalizmin tarihi gelişimi için böyle bir mirastan söz edilememektedir. Dolayısı ile oksidentalizm,

<sup>118</sup> Hıdır, “Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi – M. Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-Azamî Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2007, cilt: 5, sayı: 1, s. 10 vd.

<sup>119</sup> Kızıl, “Bir terimin Etimolojisi: Hadis Oksidentalizmi Oksimoronu”, *Hadis Tetkikleri dergisi*, cilt: 5, sayı:2, s. 157 vd.

<sup>120</sup> Bkz. Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, s. 190 vd.

<sup>121</sup> Öztürk, “Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, s. 44, 45.

batı hakkında fikirler, imajlar ve kavramlar üreten bir kurumsal yapıya sahip olmaktan uzaktır. Oryantalizm, çok köklü akademik bir disipline sahiptir. Süreç içerisinde, batının sömürge kurumlarından oldukça istifade etmektedir. Ancak oksidentalizm için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü oksidentalizm, tarihi gelişim sürecinde sömürgeci, emperyalist bir siyaset aracı ve üreticisi olmamaktadır. Oksidentalizm, daha ziyade hâkim ve aşağılayıcı bir söylem ve eyleme karşı çıkmaya, tavır geliştirmeye çalışan ve özgüven bunalımını aşmaya gayret gösteren bir düşüncedir. Sonuç itibariyle tarihi gelişim açısından oryantalizm ile oksidentalizm arasında bir paralellik yoktur. Her söylem, kendi şartları içinde ortaya çıkmaktadır. Oryantalizm, kendi dinamikleri içinde ortaya çıkarak zamanın şartlarına uygun bir şekilde varlığını farklı isimler altında sürdürmeye devam etmektedir. Oksidentalizm bu yönüyle yenidir. Ancak o, batıya karşı kendi tarihi gelişimi içinde ortaya çıkan ve söylemlerini kendi değerleri açısından meydana getiren bir tavidir. Ayrıca o, bu eksen üzerinde varlığını devam ettirmeye çalışmaktadır.

Türkiye’de ilk defa yirminci yüzyılın ortalarında yaşayan Cemil Meriç’in (ö. 1408/1987) “*müstağrip/oksidentalist*” kavramını kullandığını görmekteyiz. Çünkü o, “*Bu Ülke*” adlı eserinde Ahmet Mithat’ın şu sözüne yer vermektedir: “Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyyeyi şarka ithale çalışan birer mustağribiz.”<sup>122</sup> Alman şarkiyatçı Rudi Paret de, oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacı dile getiren bir kişi olarak bilinmektedir. Paret, İslâm dünyasının batıyı tanımaya ve anlamaya yönelik ciddi çalışmalar ortaya koymasının “*Batı Araştırmaları*” veya “*Garbiyat Araştırmaları/Occidental Studies*” adı altında enstitülerin kurulmasının gereğine işaret etmektedir. Yapılan araştırmalara göre Paret, “oksidentalizm” terimini ilk kullanan bir şarkiyatçıdır ve 1957 yılında İslâm’a dair Lahor’da yapılan bir toplantıda, Muhammed Rehber adlı bir tebliğcinin Oksidentalistik çalışmalar yapacak enstitüler açılması yönünde görüş bildirdiğinden, ancak şiddetli bir muhalefet ile karşılaştığından söz eder.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, s. 129.

<sup>123</sup> Paret, *The Study of Arabic*, s. 5; Hıdır, “Oryantalizm’e Karşı Oksidentalizm”, s. 8.

İlk olarak çağımız İslâm bilim adamlarından Hasan Hanefi, Oksidentalizmi bir ilmi disiplin şeklinde ele aldı ve bu konu ile alakalı “*Mukaddime fi ilmi'l-İstiğrâb*” adında müstakil bir eser yazdı. O, bu kitabında özet olarak şu bilgilere yer vermektedir:

“Doğu, batının karşısında ezilmemeli, onu kendine bir örnek olarak görmemeli ve ona hayranlık içerisinde bakmamalıdır. Aksine ona araştırmacı bir öğretmen, bir akademisyen gözü ile bakmalı, onu laboratuarda incelenecek bir malzeme şeklinde değerlendirmelidir. Bu konuda, akademik çalışmalar yapılmalıdır. Batı, kendi kültürünü besleyen, ona kaynaklık eden ve onu bir medeniyet haline getiren esas membarları incelerken, Yunan-Latin ve Yahudi-Hıristiyan kaynaklarından bahsediyor. Ancak, İslâm’ı da içine alan eski doğu kaynağı ile Avrupa’daki diğer kültürel çevrelerden bahsetmemektedir.”<sup>124</sup> Kanaatimizce ilk iki kaynak olan Yunan-Latin ve Yahudi-Hıristiyan kaynakları, kendilerine yakın olduğundan dolayı kendileri tarafından beğenilmektedir. Diğer iki kaynağın tanınması ve öne çıkması ise, kendileri tarafından tasvip edilmemektedir. Özellikle doğu medeniyeti ve İslâm dininin, onların mevcut medeniyetlerinin asli kaynağı olarak bilinmesi ile kendilerinden önce Avrupa’da mevcut bulunan medeniyetlerin ortaya çıkması, kendileri için bir tür problem oluşturmaktadır. Onlar, doğu medeniyetlerinin kendi medeniyetlerinin kaynağı olarak bilinmesini istememektedirler.

Edward Said’in dediği gibi oryantalizm, bir bilgi problemi olduğu kadar, bir hâkimiyet, sömürge, iktidar problemi ve hegemonya hakkında bir söylem biçimidir. Ona göre oryantalizmi, akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olmak üzere, üç düzlemde tanımlamak gerekir.<sup>125</sup> Konuya bu açıdan bakıldığı zaman oksidentalizmin tanımı, ortaya çıkış gerekçesi ve tarihi gelişimi bakımından Oryantalizme benzemediği anlaşılmaktadır. Oksidentalizm, bir hâkimiyet, sömürge düşüncesi, iktidar problemi ve başkalarının bilgilerini kendine mal etme ideali değil, sadece bir düşünce üslubundan ibarettir. Ayrıca Said, oryantalizmi ciddi bir şekilde tenkit ettiğinden dolayı, aynı zamanda bir oksidentalizm olarak değerlendirilebilir. O, İslâm âleminde batı’ya karşı ciddi bilimsel çalışmaların olmayışından dert yanmakta ve

<sup>124</sup> Hanefi, Hasan, *Mukaddime fi ilmi'l-İstiğrâb*, el-Muessesetu'l-Cem’iyye li’d-Dirâseti ve’n-Neşri ve’t-Tezîi, Beyrut 2006, s. 104.

<sup>125</sup> Said, *Şarkıyatçılık*, s. 15 vd.; Hıdır, “Oryantalizm’e Karşı Oksidentalizm”, s. 9.

“Niçin bizde Fransa, Almanya ve Amerika araştırmaları konusunda ciddi, çağdaş Arapça çalışmalar bulunmamaktadır? Tüketim mallarında son teknolojileri ithal edip takip ediyor, en görkemli araçlara binebiliyoruz. Ne var ki ben, hiçbir Arap üniversitesinde ve hiçbir dini kurumda diğer din ve kültürlerin, günümüzdeki olayların şekillenmesinde önemli rolü olan batılı devletlerin tarih ve kültürlerinin derinlemesine araştırıldığını görmedim!”<sup>126</sup> diyerek, bu konudaki duygularını dile getirmektedir. Bundan anlaşıldığına göre Said, doğuluların başına gelebilecek en kötü şeyin, batılıların değerlendirmeleri ile kendilerine bakmak olduğunu anlatmak istemekte ve bu konudan yakınmaktadır.<sup>127</sup>

Aslında Said burada doğuluların, her alanda batının ölçüleri ile değil, kendi bakış açıları ile olayları değerlendirmelerinin gereğini vurgulamak istemektedir. Doğrusu o, bu konudaki fikirleri açısından haksız değildir. Çünkü bugün Türkiye’de ve genelde İslâm âleminde, oryantalizm hakkında yazılan eserler yeterli değildir. Mevcut olanların pek çoğu da, batılıların bakış açısıyla yazılan eserlerdir. Aslında, doğuluların kendi bakış açıları ile özgün eserleri ortaya koymaları icap etmektedir. Müslümanların, bu tarihi süreç içerisinde ciddi bir şekilde çalışmaları ve yapılan çalışmaları da, hem maddi hem de manevi yönden desteklemeleri gerekmektedir. Bunun için de, bu konuda çalışacak kişilerin, kendi kültürlerini çok yönlü bir şekilde öğrenmeleri, kendilerine güvenmeleri, oryantalizmin çalışmalarından yararlanırken, onların tuzaklarına düşmemeleri, kendilerine has ilke ve metotları geliştirmeleri icap eder. Müslümanlar bunu yaparken, kendilerini bir nesne değil, bir özne bilinci ile hareket etmelidirler. Mevcut süreç ve şartlar içerisinde yetişen gerçek bir oksidentalist, böyle olmalıdır.

İslâm âleminde, bu konuya işaret eden çeşitli çalışmaların varlığına şahit olmaktayız.<sup>128</sup> Buna göre İslâm âleminde bu alanda çalışacak kişiler, kendilerini iyi bilecek, kendine güvenecek, batıyı da tanıyarak onların karşısında eziklik ve eksiklik hissetmeyecek. Oksidentalistlerin, her konuda, özellikle “*Bir topluluğa duyduğunuz kin,*

<sup>126</sup> Said, *Ta’kibât ale’l-İstişrâk*, trc. Süphi Hadidî, Amman 1996, s. 149; Hıdır, “Oryantalizm’e Karşı Oksidentalizm”, s. 11.

<sup>127</sup> Hıdır, “Oryantalizm’e Karşı Oksidentalizm”, s. 11.

<sup>128</sup> Bkz. Meriç, *Bu Ülke*, s. 129 vd.; Davudoğlu, Ahmet, “Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, Konya 2002, yıl: 2, sayı: 3, s. 39 vd.

*sizi adil davranmamaya itmesin*”<sup>129</sup> mealindeki ayette ifade edildiği gibi adalet noktasında, Kur’ân çizgisinden çıkmamaları gerekir. Buna göre oksidentalistlerin, her şeyi olduğundan farklı değil, olduğu gibi değerlendirmeleri icap eder.

Oryantalizm, tarihi seyri içerisinde daha çok hadis ve sünnet alanında faaliyet göstermektedir. Aksi iddialar da olmakla birlikte,<sup>130</sup> bizce oksidentalizm’in önde gelen ilim adamlarından olan Sezgin, çalışmalarının çeşitli yerlerinde bu noktaya işaret etmektedir.<sup>131</sup>

Oksidentalizmi, tarihi süreç içerisinde çeşitli kısımlar halinde değerlendirmek mümkündür. Robbert Woltering, oksidentalizm adı altında batı’yı beş çeşit halinde değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerde kullanılan batı kelimesi ile oksidentalizm kast edilmektedir. Batıyı iyi olarak değerlendirenler, onun hem maddi hem de manevi yönden zirveye ulaşmış olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre batının, sadece bilim ve teknolojisi ile değil, aynı zamanda adalet, eşitlik, demokrasi, bireysel özgürlük ve insanlığın ortak ruhunu desteklemesi ile de örnek alınması gerekir.<sup>132</sup> Batıyı kötü olarak benimseyenlere göre o, emperyalisttir, kendi coğrafyasında iyi, sömürdüğü yerlerde ise, kötü davranmaktadır.<sup>133</sup> Batıyı kof olarak değerlendirenler, onun çöküntüye doğru giden düşüş sürecini yaşadığını ve İslâm âleminin manevi kurtuluşuna özlem duyduğunu anlatmaktadırlar.<sup>134</sup> Diğer bazı yorumculara göre batı, İslâm’ın pratiğe aktarılan bir parçası gibi görünmektedir. Muhammed Abduh’un (ö. 1323/1905), “Arap âleminde İslâmsız Müslümanlar gördüm, Avrupa da Müslümanlıksız İslâm’ı gördüm” ifadesi, bu görüşü yansıtmaktadır. Mehmet Akif Ersoy’un (ö. 1355/1936), Almanya dönüşünde, “Almanya’yı nasıl buldunuz?” sorusuna, “İşleri var dinimiz gibi, dinleri var işimiz gibi” şeklindeki cevabı da, bu tabloyu göstermektedir.<sup>135</sup> Batıya farklı bir

<sup>129</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>130</sup> Kızıl, “Bir terimin Etimolojisi, s. 157.

<sup>131</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi: Sefer Turan, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 75.

<sup>132</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 86.

<sup>133</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 86.

<sup>134</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 87.

<sup>135</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 87.

şekilde bakanlara göre ise o, emperyalist olmasına rağmen, gerçek olan bir dürüstlüğü de vardır. Batının bu iki özelliğini göz ardı etmemek gerekir.<sup>136</sup>

Woltering Oksidentalizmi, Mısır milletinin bakış açısına göre değerlendirmektedir. Aslında farklı coğrafyalar açısından batıya bakıldığı zaman, farklı Oksidentalit değerlendirmeler ortaya çıkabilir. Örneğin, Çinli yazar Xiaomei Chen, “*Occidentalis: A Theory of Counter Discourse in post-Mao China*” adlı eserinde, Oksidentalizmi resmi ve gayri resmi olmak üzere iki kısım halinde değerlendirmektedir.<sup>137</sup> Normal olarak her ülke, kendi siyasi, ekonomik ve kültürel anlayışı doğrultusunda kendine has bir oksidentalizm anlayışını oluşturmaya çalışmaktadır. Genel olarak resmi veya gayri resmi, her ideoloji, kendi bakış açısına göre bir oksidentalizmi geliştirebilir. Kanaatimizce, Kur’ân ve sünnet ölçü alınarak, tüm insanlığın huzur, saadet ve mutluluğunun hedef alındığı eşitlikçi, özgürlükçü ve adaletçi bir İslâm oksidentalizmi, en isabetli olanı olacaktır.

#### 2.3.4. Oryantalizm ve Oksidentalizmin Farkları

Çalışmamızın başından bu yana, yer yer oksidentalizmin, oryantalizme karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını, dolayısıyla onun bir ürünü olduğunu ifade etmeye çalıştık. Ancak, ortaya çıkış gerekçeleri, hedefleri açısından, aralarında çeşitli farkların olduğu bilinmektedir. Örneğin Hasan Hanefi, oryantalizm ve oksidentalizm arasında söylemsel bir benzerliğin olmadığını, aralarında şu farkların bulunduğunu dile getirmektedir:

1 – Oksidentalizm, oryantalizme karşı oluşturulan bir savunma sistemidir.

2 – Oryantalizm, kökü eskiye dayanmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyılda bir eğitim, araştırma ve siyasi ideoloji olarak etkin hale gelmiş bulunmaktadır. Batılılar, kendi üstünlüklerini, doğunun ise geri kalmışlığını işlemekte ve onları küçümsemektedir. Oksidentalizm ise, batıyı dışlamadan, kendi değerlerini ön plana çıkarmaya çalışmaktadır.

<sup>136</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 87 vd.

<sup>137</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 88.

3 – Oryantalizm, ciddi bir geçmişe ve tecrübeye sahip olduğu için, sık sık şekil, söylem ve taktik değiştirmektedir. Fakat hedefi değişmemektedir. Oksidentalizm ise, Oryantalizmden tahminen 400 yıl sonra ortaya çıktığından, böyle bir amaç ve söylem değişikliği yaşamamıştır.

4 – Oryantalizm, tarafsız değildir. oksidentalizm ise, daima haktan ve doğrudan yanadır.<sup>138</sup>

5 – Oryantalizm ile oksidentalizmin en belirgin farkı, ötekileştirme olayıdır. Oryantalizm, çıkarları gereği daima birilerini ötekileştirmektedir. Oksidentalizm ise, çıkarlarını değil bilimsel ölçüler dâhilinde hak ve adalet ilkelerini benimsemektedir.

Kanaatimizce oksidentalizm, bir savunma sisteminden ziyade, gerçekleri ortaya koyma mücadelesidir. Aynı isimlerle olmasa da, hem oryantalizm hem de oksidentalizmin kökü, çok eskilere dayanmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve aynı zamanda tüm peygamberlerin görevi, tebliğ ve tebyindir. Bütün peygamberler ve onların takipçileri, daima hak, adalet ve doğruluktan yana hareket ederler. Onlar, tüm insanların mal, can, namus, inanç, akıl ve benzeri değerlerini hep savunma görevini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Gerçeklere dayanan bir oksidentalizm, bu anlayışın dışında düşünülemez. Böyle bir idealin, maddi veya manevi menfaat için zulüm ve haksızlıktan yana taraf olması imkânsızdır. Çünkü oryantalizm ile oksidentalizmin zihniyetleri, aynı değildir.

Amaçları farklı olduğu için oryantalizm ve oksidentalizm, çeşitli yönlerden farklılık göstermektedirler. Onlardan her biri, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için buldukları zaman ve mekâna göre farklı yöntemleri takip etmektedir. Onların takip ettikleri yöntemler, ayrı olabildiği gibi, zaman zaman aynı da olabilmektedir.

### 2.3.5. Bazı Oksidentalistler

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, İslâm âleminin çeşitli yerlerinde genel anlamda Oksidentalist düşünceler gelişmeye başladı. Bunların başında, Cemâleddin Afgânî (ö. 1315/1897), Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve benzeri

<sup>138</sup> Hanefi, *Mukaddime fi ilmi'l-İstiğrâb*, s. 24 vd.



âlimler gelmektedir. Bunların amacı, batının İslâm dünyasındaki egemenliklerine son vermek ve Müslümanların geçmişte yaşadıkları ihtişamlı günleri geri getirmektir. Bunlar, batıdaki maddi gelişmelerin aslında İslâm kaynaklı olduğunu dile getirmeye çalıştılar.<sup>139</sup> Afgânî, daha çok siyasi alanda faaliyet gösterirken, Abduh ve talebesi Reşid Rıza (ö. 1354/1935) ile sonradan gelen Seyyid Kutub (ö. 1386/1966) gibi âlimlerin daha çok bilimsel alanlarda çalıştıklarını görmekteyiz. Özellikle Seyyid Kutub'un batıda yazdığı eserleri, olumlu anlamda bir oksidentalizm çalışması olarak değerlendirilebilir.<sup>140</sup> Sezgin'in bilimsel alanda yaptığı tüm çalışmalarının ana gayesi de bu istikamettir. Bu alanda çalışmalarda bulunan ve isimleri öne çıkan kişilerin çoğu, Kur'ân'ı merkeze almayı, onu doğru anlamayı ve batıyı da ona göre değerlendirmeyi hedeflemektedirler. Burada bu âlimlerden bazılarının görüşlerine kısaca yer vermek istiyoruz.

### 2.3.5.1. Cemaleddin Afgânî (ö. 1314/1897)

Hayatı boyunca gösterdiği mücadeleler, bir oksidentalizm hareketini yansıtan Cemaleddin Afgânî, çok renkli bir kişiliğe sahipti. O, hem batı dünyasında hem de İslâm âleminde seyahatlerde bulunarak insanları etkiledi. Onun, XIX. yüzyıl İslam dünyasının düşünce ve siyaset hayatında önemli bir yeri vardır. Ayrıca onun hayatı hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır.<sup>141</sup>

Afgânî, hicri 1254, miladi 1838 yılında Afganistan'ın başkenti Kabil'e bağlı Kunar'ın Sa'dabad köyünde doğdu. Babası Safdar, Kunar'ın eşrafından olup soyu Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır.<sup>142</sup> Ancak Afgânî'nin Türk asıllı veya İran'lı olabileceği ihtimali de bulunmaktadır. Onun şii veya sünni olduğuna dair tartışmalar da vardır.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s. 9 vd.; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 10 vd.; a. mlf. *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 41 vd.; Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kaşifi Fuat Sezgin*, s. 63 vd.; Öztürk, "Oksidentalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü", s. 59; Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 104.

<sup>140</sup> Kayacan, "Seyyid Kutub'un Batıyı Okuma Biçimi", s. 244.

<sup>141</sup> Rıza, Muhammed Reşit, *Tarihi'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatu'l-Menâr, Mısır 1931, I, 27; Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 35 vd.; Karaman, "Efgânî", *DİA*, X, 456.

<sup>142</sup> Abdulhamid, Muhsin, *Cemaleddin Efgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, trc. İbrahim Sarımsı, Fecr Yayınevi, Ankara 1991, s.19 vd.; Karaman, "Efgânî", *DİA*, X, 457.

<sup>143</sup> Karaman, "Efgânî", *DİA*, X, 457.

Afgânî, sağlam bir fitrata ve parlak bir zekâyâ sahipti. O, muhtelif ilimlerin yanında, Arapça, Farsça, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tarih, Mantık, Felsefe, Matematik, Astronomi, teorik ve pratik tıp ilimlerini tahsil etti.<sup>144</sup> Dünyanın çeşitli yerlerinde mücadelesini sürdüren Afgânî, İstanbul'da da faaliyette bulundu.<sup>145</sup> O, İstanbul'da yaptığı bir konuşmada, “*nübüvvet sanattır*” kelimesini kullandığından dolayı çeşitli iftiralara maruz kaldı.<sup>146</sup> Bu nedenle onun, İstanbul'daki din adamlarına olan güveni sarsıldı.<sup>147</sup> İslam âleminin çeşitli yerlerinde devlet yöneticileri onun aktif faaliyetlerinden rahatsız olarak ona engel olmaya çalıştılar.<sup>148</sup> Samimi bir Müslüman olan<sup>149</sup> ve düşüncelerini büyük ölçüde konuşmalarıyla dile getiren Afgânî, çeşitli kitaplar yazdı.<sup>150</sup>

Afgânî, neşredilen evrakı içinde çıkan bir notunda Gazzâlî'ninkine benzer bir fikrî bunalımın içine düştüğünü, bütün mezhepleri, meşrepleri, zahir ve batın ulemasını tanıdıktan sonra selameti doğrudan Allah'a sığınıp bağlanmakta bulunduğunu, bundan sonra O'na kulluk ve itaatle birlikte son peygambere ve onun muttaki sahabilerine uymayı şiar edindiğini kaydetmektedir.<sup>151</sup> *el-Urvetul-Vüskâ*, *Hatırat* ve özellikle *er-Red ale'd-Dehriyyin* adlı eserlerinde Afgânî'nin inancını, dini ve siyasi düşünce sistemini açıkça bulmak mümkündür. Afgânî'ye göre insan ruhu, akli aşan konular hakkında bilgi edinme kabiliyetine sahiptir; tasavvuf buna ulaşabilmek için bazı usuller geliştirmiştir. Ancak tasavvuf erbabının sıradan insanların bilemediği şeyleri anlatmak amacıyla

<sup>144</sup> Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Turhan Kasım, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 337 vd.

<sup>145</sup> Bilgegil, M. Kaya, “Cemaleddin Afganî ve Türkiye”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, İstanbul 1977, yıl: 6, sayı: 3, s. 54 vd.; Bozdağ, İsmet, *Sultan Abdulhamid'in Hatıra Defteri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, s. 73 vd.

<sup>146</sup> Karaman, “Efgânî”, *DİA*, X, 458. Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, s. 21 vd.

<sup>147</sup> Çağlayan, Selin, *Müslüman Kardeşlerden Yeni Osmanlılara İslâmcılık*, İmge Kitabevi, Ankara 2010, s. 93 Vd.

<sup>148</sup> Mahzumî Paşa, Muhammed, *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, trc. Âdem Yerinde, Klasik Neşriyat, İstanbul 2006, s. 18 vd.; Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Neşriyat, İstanbul 1996, s. 65 vd.; Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul tsz. s. 151 vd.

<sup>149</sup> İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 136; Karaman, “Efgânî”, *DİA*, X, 460.

<sup>150</sup> Eserleri için bkz. Karaman, “Efgânî”, *DİA*, X, 464. Efgânî, yakalandığı kanserden kurtulamayarak hicri 5 Şevval 1314, miladi 9 Mart 1897'de İstanbul'da vefat etti ve Maçka'da Şeyhler mezarlığına defnedildi. Şimdiki içi boş kabri, 1926 yılında Charles Cron adlı bir Amerikalı tarafından yaptırılmıştır. 1944 yılında Afganistan hükümetinin isteği üzerine, kemikleri nispet edildiği yer olan Afganistan'a nakledildi. (Karaman, “Efgânî”, *DİA*, X, 459. Abdulhamid, *Cemaleddin Efgânî*, s.34.).

<sup>151</sup> Türköne, Mümtazer, *Cemaleddin Afgânî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 128.

kullandıkları dil, nasların zahiriyle bağdaşacak şekilde yorumlanmadığı takdirde inkâra yahut yanlış anlamalara yol açabilir. Afgânî icthâat kapısının açık olduğunu, Arapça bilen, sîret, hadis, icma ve kıyas konularında yeterli bilgiye sahip aklı başında olan herkesin, icthâat yapabileceğini söylemiştir. Afgânî'nin kadınların örtünme şekli, ribâ-faiz ilişkisi, cihadın çeşitli anlamları ve uygulamaları, barış gibi konularda da kendisine has yorumları ve tercihleri vardır.<sup>152</sup> Afgânî, ümmetin saadetinin temin edilebilmesi için ilk yapılması gereken şeyin, aklın hurafelerden korunmasının gerektiğini savunmaktadır.<sup>153</sup> Afgânî ıslahın ve dinî daveti kolaylaştırmanın en önemli esasının sadece Kur'an'a dayanmak olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Kur'an'a denk olabilecek tek şey, yine Kur'an'dır. Hüküm ispat etmesi açısından mütevatir hadis de Kur'an hükmündedir. Afgânî, hadis rivayetinde râvinin sıdk sıfatına son derece önem vermektedir.<sup>154</sup> Aynı şekilde İslam'ın ilk dönemlerinde, toplumda Kur'an ile birlikte Müslümanların icma halinde uygulamaya devam ettikleri ameli hükümler, Kur'an ile birlikte sayılır. Özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) fiilleri, Kur'an'ın bir tefsiridir; onunla amel etmektir. Onun fiili sünneti, Kur'an'a dayanmaktadır. Mütevatir hadisler, Müslümanların icmâi, Hz.Muhammed'in (s.a.v) günümüze kadar tevarüsen aktarılmış uygulamaları da, Kur'an'a davet mefhumu içine giren sahih sünnet olarak değerlendirilebilir.<sup>155</sup>

Afgânî Kitap ve sünnete dönmeye davet etmek üzere özel makaleler yazmadı. Ancak eserlerini okuyan, tarihî ve ictimâî olaylara bağlı olarak yapılmış icthâat ve ferdi te'villerinden, onun kitap ve sünnet'e uymaya çağırdığını, bunların dışındaki delilleri ise kabul etmediğini rahatlıkla anlayabilir. Afgânî çoğu kere Kur'an'ın tek başına bir hidayet kaynağı ve davette esas olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında insanların görüş ve istinbatının ise, vahiy gibi değerlendirilmemesinin gerektiğini ileri sürmektedir. Afgânî, *er-Red ale'd-Dehriyyin* isimli eserinde ahlaki ilkelerin, geçmiş milletlerden nesilden nesile devredilerek geldiğini, onları insanların kalbine nakşeden şeyin din olduğunu ifade etmektedir.<sup>156</sup>

<sup>152</sup> Karaman, " *Efgânî*, X, 460.

<sup>153</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 150.

<sup>154</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 148.

<sup>155</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 162 vd.

<sup>156</sup> Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 167.

Afgânî'nin ıslahat programında İslam birliği (İttihad-ı İslam, Panislamizm) fikrinin çok önemli bir yeri vardır. Afgânî, İslam birliği düşüncesinin belki mucidi değildir. Fakat onun, bu işin ortaya çıkıp canlanmasında önemli rolü vardı. Onun yaşadığı çağda, İslam dünyası parçalanarak dünya milletleri karşısında mağlup bir hale gelmiş bulunuyordu. Neticede sömürgeci batıdünyası, İslâm topraklarını kendi aralarında taksim etmeye karar vermekte idi. O ve benzeri kişiler, bu durum karşısında İslâm birliğini kurup geliştirme ruhunu taşıyorlardı.<sup>157</sup>

Afgânî, ümmetin uzun tarihi boyunca tanık olduğu hatta ortaya çıkardığı çok önemli şahsiyetlerden biridir. O, bir oksidentalist örneği olarak İttihad-ı İslam (İslam birliği) fikrinin kurucusu kabul edilmektedir. İslam dünyasının sorunlarını ve sıkıntılarını dert edinen Afgânî, bu uğurda büyük sıkıntılara katlandı ve asla pes etmedi. İslami kişiliğinden ve mücadele tarzından taviz vermedi. Birleştirici kişiliğinden dolayı birçok ilim ve fikir adamı tarafından dikkatle takip edilerek kendisinden istifade edildi.

### 2.3.5.2. Muhammed Abduh (ö. 1323/1905)

Klasik medrese eğitiminin yetersizliğine inanan ve modern bir eğitim taraftarı olarak bilinen Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), 1849 yılında Aşağı Mısır'da, Bahire ilinin Mahalletü'n-Nasr köyünde dünyaya geldi. Babası, Abduh Hayrullah'tır. Abduh, çeşitli eğitim aşamalarından sonra 28 yaşında el-Ezher Üniversitesi'nin hocaları arasına katılarak burada mantık, felsefe ve kelim dersleri okuttu.<sup>158</sup>

Abduh, ilim tahsilinde ezberciliğe ve bir metni anlamadan onu aktarmaya karşı idi. O, İslâm dininin ölçüsü olarak Kur'ân'ı biliyordu. Kur'ân kültürüne vakıf oldukça, ufkunun açıldığını, kendisine olan güveninin arttığını dile getirmektedir. Ona göre edep, ahlak ve terbiyede ilerlemek için, Kur'ân'dan yararlanmak gerekir. Kur'ân, insana her şeyden önce nefis terbiyesini öğretir.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Karaman, "Efgânî", X, 462.

<sup>158</sup> Rıza, *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, I, 20; Abdurrazık, Mustafa, *Muhammed Abduh*, Daru'l-Meârif, Mısır tsz. s. 19; Emin, Osman, *Râidu'l-Fikri'l-Mısriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır 1965, s. 33.

<sup>159</sup> Akkad, Abbas Mahmud, *Abkariyyetu'l-Islâh ve't-Ta'lim el-Ustâzu'l-İmam Muhammed Abduh*, Beyrut 1971, s. 69 vd.

Mısır'da eğitim alanında büyük etkilerde bulunan Abduh'un, el-Ezher Üniversitesinin islah hareketlerinde büyük payı vardır.<sup>160</sup> Ona göre din ile akıl, ilk defa ve bizzat Allah'ın kelamı olan Kur'ân'da ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinde kardeş olmuşlardır. Abduh'un din anlayışında, hurafelere yer yoktur.<sup>161</sup>

Oksidental bir düşünceye sahip olan Abduh, Avrupa düşüncesine karşı iki şeyi yapmak istiyordu. Biri, yeni düşünceleri İslam düşüncesiyle karıştırıp ikisini barışık duruma getirmek, diğeri ise taklit ve taassup zincirlerinin kırılmasının dinsizliğe ve ahlaki temellerin gevşemesine neden olmasını önlemektir. Abduh'u, bu tür düşünceleri nedeniyle tenkit edenler vardır. Tenkitten ölçülü olmak gerekir.<sup>162</sup> Örneğin Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), Abduh'u hayli övmesine rağmen, onun Fil suresinde söz konusu olan eabil kuşları hakkındaki yorumları nedeni ile tenkit etmektedir.<sup>163</sup>

Abduh, sosyal hayatta hayır işlerine de çok önem verirdi.<sup>164</sup> Abduh, *el-Menar* dergisinde bir seri makale halinde güçlü bir ikna kabiliyeti ile fikir ve düşüncelerini ortaya koyan çeşitli yazılar yazdı.<sup>165</sup> Abduh, çok hareketli bir hayat yaşamasına rağmen, kısa ömrü içerisinde çok çeşitli ilmi kitap ve makale türü eserler yazdı.<sup>166</sup>

Miladi 11 Temmuz 1905 yılında İskenderiye'de vefat eden Abduh, Kahire'de defnedildi.<sup>167</sup>

### 2.3.5.3. Aliya İzzetbegoviç (ö. 1424/2003)

Aliya İzzetbegoviç (ö. 1424/2003), 1925 yılında Bosanski Samac ilinde İslâm dinine bağlı bir ailede dünyaya geldi. O, Saraybosna'da bir Alman lisesinde, batı kültürünün yaygın olduğu bir ortamda okudu. Aliya, başlangıcından itibaren bilime

<sup>160</sup> Abduh, Muhammed, *Risaletü't-Tevhid*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara 1986, s. 49; Emin, Ahmed, *Zuemâu'l-İslâh fî'l-Asri'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2007, s. 210 vd.; Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 72 vd.

<sup>161</sup> Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 266 vd.; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 105.; Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2000, s. 358 vd.

<sup>162</sup> İnyet, Hamid, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997, s. 133.

<sup>163</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, IX, 6134 vd.

<sup>164</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 74.

<sup>165</sup> Abduh, *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, trc. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2012, s. 52 vd.

<sup>166</sup> Eserleri için bkz. Abduh, *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 58 vd.

<sup>167</sup> Abduh, *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, s. 58.

önem veren disiplinli, planlı, programlı ve çalışkan bir öğrenci idi. O, ömrü boyunca her konuda dürüst, çalışkan ve idealist bir insan olarak yaşadı. Aliya, daha lise yıllarında bazı arkadaşları ile *Mladi Muslimani (Müslüman Gençler Kulübü)* adında bir kulüp kurarak faaliyette bulundu. Bu tür çalışmaları nedeniyle beş sene hapiste kaldı. Cezaevinden çıktıktan sonra, önce hukuk ve ardından ziraat fakültelerini okudu. 25 sene avukatlık yaptı. 1970 yılında, “*İslâmî Manifesto*” adlı kitabı yayımlandı. Kitap, Yugoslavya’da yankı uyandırdı. Aliya, bazı arkadaşları ile beraber yargılanarak çeşitli cezalara çarptırıldı ve cezaevine konuldu. 1988 yılında çıkarılan bir af ile serbest bırakıldı. O, 1983-1988 yılları arasında hapishanede iken boş durmadı, çeşitli fikirleri üreterek, “*Doğu ve Batı Arasında İslâm*” adlı kitabını yazdı.<sup>168</sup>

İzzetbegoviç, Kur’ân ve sünnet bilinci ile hareket ediyor ve insanları bu çerçevede birliğe davet ediyordu. Onun yapmış olduğu mücadele ve yazmış olduğu eserler, bu hususu açık bir şekilde yansıtmaktadır. Örneğin o, bir eserinde Kur’ân’dan bir ayeti<sup>169</sup> ele almakta ve bu ayette geçen “*Ortak bir kelimemizin etrafında toplanalım*” cümlesinin yorumunu yapmaktadır. İzzetbegoviç bu ayeti yorumlarken, bunun Müslümanlarla beraber Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik bir hitap olduğunu anlatmaktadır. O bundan hareketle, İslâm ve Hıristiyanlığın, diğer bir ifade ile doğu ve batının arasında sün’î engellerin ortadan kaldırılmasının gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>170</sup>

Bosna-Hersek de 1 Mart 1992 tarihinde gerçekleştirdiği referandum sonrasında bağımsızlığını ilan etti. Aliya İzzetbegoviç, yapılan ilk seçimlerde, Bosna-Hersek Cumhuriyeti Devlet Başkanlığına seçildi. 2000 yılına kadar bu görevde bulundu. Aliya İzzetbegoviç, 2003 yılında vefat etti.<sup>171</sup>

Burada, konumuz açısından Aliya İzzetbegoviç’in hayatından ziyade, fikirleri bizi ilgilendirmektedir. O, daima İslâm dinini, özellikle batının asimilasyoncu, baskıcı ve tahrip edici faaliyetlerine karşı savunuyordu. İzzetbegoviç, tüm İslâm âleminin bağımlılıktan, fakirlikten ve geri kalmışlıktan kurtulmasını arzu ediyordu. Bu nedenle o,

<sup>168</sup> İzzetbegoviç, Aliya, *Köle Olmayacağız*, Fide Yayınları, İstanbul 2010, s. 4; a.mlf. *Doğu Batı Arasında İslâm*, Yarın Yayınları, İstanbul 2012, s. 7 vd.

<sup>169</sup> Alu İmrân 3/64.

<sup>170</sup> İzzetbegoviç, *Köle Olmayacağız*, s. 212.

<sup>171</sup> İzzetbegoviç, *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç*, trc. Alev Erkilet vdğ., Vakit Gazetesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 4, 19 vd.

bütün Müslümanların kendilerini yenileyerek kendi kaderlerine sahip olmaları için çırpınıyordu. İzzetbegoviç bunun için, ahlaklılığın, dâhiliğin ve cesaretin emin adımlarla bilimsel kaynaklar çerçevesinde geliştirilmesinin gereğine inanıyordu. Bu hedef peşinde koşan İzzetbegoviç, İslâm'ın bireysel, ailevi ve toplumsal hayatımızın tüm alanlarında İslâm düşüncesinin yenilenmesinin ve Müslümanlar arasında İslâm birliğinin sağlanmasının gereğine vurgu yapıyordu.<sup>172</sup> İzzetbegoviç, “Tek olan Allah'tan başka ilah yoktur. Seçilmiş halk, seçilmiş ırk veya sınıf yoktur, bütün insanlar eşittir”<sup>173</sup> diyerek gerçek İslâm'ın özünü ortaya koymakta ve bu günkü İslâm âleminin İslâm'ın benliğinden ne derece uzaklaşmış bulunduğuna işaret etmektedir.<sup>174</sup> İzzetbegoviç, bu alandaki çalışmaları ile İslâm dünyasında yeni bir lider tipinin öncüsü oldu.

#### 2.3.5.4. Hasan Hanefi

Hasan Hanefi Hasaneyn, 1935 tarihinde Kahire'de doğdu. Hanefi, 1956 yılında Kahire Üniversitesi felsefe bölümünden mezun oldu. O, Paris Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe dalında doktorasını 1966 tarihinde tamamladı. Ardından Mısır'a dönen Hanefi, 1981 yılında Kahire Üniversitesi felsefe bölümünde profesör oldu. İgilizce, Fransızca ve Almanca dillerini konuşan Hanefi'nin yine çeşitli dillerde yayımlanmış pekçok kitap, makale, tebliğ ve çevirileri bulunmaktadır. Onun, özellikle “*Mukaddime fi ilm'il- İstiğrâb*” ve “*Mine'n-Nakli ila'l-Akl (Ulûmu'l-Hadîs)*” adlı eserleri, hadis ve oksidentalizm alanında yazılmış önemli birer çalışmadır.<sup>175</sup>

İslâm âleminde Oksidentalizm alanında ciddi çalışmalarda bulunan Hanefi, bu alandaki gelişmeleri üç kısım halinde değerlendirir. Bunlar, tamamıyla batıya karşı olan toptan reddiyeci anlayışa sahip olanlar, kendi kültürel mirasına güvenmeyip batıdan gelen her şeyi kabul eden kesim ve üçüncü olarak da, İslâm ilkelerini esas almak suretiyle batıdan gelen doğruları kabul edip yanlışlara bulaşmak istemeyen anlayışa sahip olan kişilerdir. Hanefi, bu görüşlerin üçüncüsünü savunur. Ona göre, batılılaşmaya karşı çıkan bir hareket olarak meydana gelen oksidentalizm, doğuda batıyı, batılı olmayan bir dünya görüşünden hareketle inceleyen bir bilimdir. Hanefi'ye

<sup>172</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, Fide Yayınları, trc. Rahman Ademi, İstanbul 2014, s. 19, 54, 81 vd.

<sup>173</sup> İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, s. 53.

<sup>174</sup> İzzetbegoviç'in fikir ve düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, Yarı Yayınları, İstanbul 2012, s. 11 vd.

<sup>175</sup> Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme*, trc. M. Emin Maşalı, OTTO, Ankara 2011, s. 5.

göre oksidentalizm adı altında da olsa, Batılılaşmayı benimseyen bir anlayış oksidentalizm değil, tam aksine bir oryantalizm olarak düşünülebilir. Çünkü bu anlayış, insanları İslâm kültüründen kopararak her yönü ile batı kültür ve medeniyetini benimseyip yaşamaya götürür.<sup>176</sup> Hanefi, Oksidentalizmin hedeflerini maddeler halinde sıralar. Ona göre, oksidentalizmin hedefinde hiçbir milletin üstünlüğü kalmayacak, üstünlük insaniyete bağlanacak ve insanlar bu bağlamda eşit olacaklardır.<sup>177</sup> Bu ideal, İslâm'ın hedefini de yansıtmaktadır. Hanefi'nin bu anlayışı, İslâm'ın sosyal adalet ilkeleri ile örtüşmektedir.

Hanefi, günümüz İslâm dünyasının pekçok sorunları hakkında söz söyleyen modern bir kişi olarak bilinmektedir. O, Kur'ân'ı bütün yönleri ile tarihselci bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Aslında Hanefi, tarihselliği sadece ilahi metinlerle sınırlı görmemekte, aynı zamanda Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliği olarak görmektedir. Ona göre insanlar, her zaman nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa, zihinlerinde onu üretmişlerdir.<sup>178</sup>

#### 2.4. Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları ve Temsilcileri

Başta Goldziher ve Schacht gibi Oryantalistler, hadis alanında daha çok sözlü rivayet, hadis kitabete ve ilk tedvin dönemini incelemekte ve onları eleştiri konusu yapmaktadırlar. Onlar, önyargı ile davranmaktan kurtulamayarak hadis senedi ve hadislerde yer alan bazı kelimeler hakkında şüpheler uyandırmaya çalışmaktadırlar.

<sup>176</sup> Metin, *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, s. 110 vd.

<sup>177</sup> Hanefi, *Mukaddime fi ilmi'l-İstiğrâb*, s. 39 vd.

<sup>178</sup> Kotan, Şevket, *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 251; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2008, s. 268 vd. Kısaca ifade edilecek olursa, çağdaş İslâm modernistleri Kur'ân'a tarihselci bir anlayışla yaklaşmaktadırlar. Bunların tümünün buluştuğu ortak nokta, Kur'ân, belirli bir tarihte ve belirli bir coğrafyada yaşayan insanlara yol göstermek amacı ile indirilen yerel nitelikli naslardan oluşan bir kitaptır. Onu, yaşadığımız tarihe olduğu gibi değil de İlâhî yasamanın amaçları doğrultusunda hareket ederek ilkelerini tespit etmek sureti ile taşımamız gerekmektedir. Ona göre önce Kur'ân'ın indirildiği ortama gidip onu öğrenmek ve ardından yaşanan tarihe geri dönmek gerekmektedir. (Ünal, Ali, "Kur'ân ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 48; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 274.). Tarihselcilik, ilk defa bir Alman ideolojisi olarak ortaya çıktı. Bu akımın esasını, Alman felsefecisi Hegel'in felsefesi teşkil etmektedir. (Görgün, Tahsin, "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not", *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yayınları, İzmir 2003, s. 110.). Tarihselcilerin Kur'ân hakkındaki bu tür yorumları, Kur'ân'ın evrenselliği ile çeliştiği gibi, kendi içerisinde herhangi bir tutarlılığa sahip bulunmamaktadır. Bu tür düşünceler, temelde İslâm inanç esaslarına ve gerçek anlamda bilimin ilkelerine ters düşmektedir. Oksidentalizm açısından Hasan Hanefi'yi desteklerken, tarihselcilik açısından kendisine katılmadığımızı ifade etmek isteriz.



Batıda, Nabia Abbott gibi insafli davranan bazı kişiler, İslâm'ın ilk yıllarından (sahabe döneminden) itibaren devam edegelen hadislerin sözlü rivayeti ile birlikte yürümüş bir hadis yazım faaliyeti olduğu görüşünü ileri sürerek onların bu tenkitlerine karşı çıkmaktadırlar. Bu noktada Abbott'u "Oryantalist Oksidentalist" olarak nitelemek, mümkündür. Yukarıda da değindiğimiz gibi İslâm âleminde, Müsteşriklerin bu konudaki tenkitlerine karşı çeşitli reddiyeler yazan âlimler vardır. Özellikle 1950 yıllarından bu yana İslâm âleminde açılan çeşitli üniversitelerde görev yapan akademisyenler, batı üniversitelerine giderek bu konuda ilmi çalışmalarda bulunma fırsatını buldular.<sup>179</sup>

Sezgin'in bu konudaki çalışmaları, takdire şayandır. Onunla beraber, Muhammed Mustafa el-Azâmî'nin bu alanda yazmış olduğu eserler de, son derece önemlidir. Batılılar, Hadis ile ilgili çalışmalarda, onların eserlerine önem verip onlardan olumlu veya olumsuz atıflarda bulunmaktadır. el-Azâmî, bu konudaki eserlerini daha çok İngilizce ve Arapça, Sezgin ise, Almanca ve Türkçe yazdı. Sezgin'in "*Buharî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eseri, bu konuda Türkçe olarak yazılan önemli bir eserdir. Bunun yanında, İslâm âleminin çeşitli yerlerinde oryantalistlerin Hz. Muhammed (s.a.v.) ve hadis ile ilgili yazdıkları eserlere cevap niteliğinde pek çok çalışmalar yapılmaktadır. Örneğin Alois Sprenger (ö. 1893) adlı oryantalist, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadis geleneğini reddetti.<sup>180</sup> 1937 tarihinden itibaren 39 yıl boyunca Hindistan'da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin çeşitli yönetim kademelerinde bulunan Sir William Muir (ö. 1905), *The Life of Mhammad (Hz. Muhammed'in Hayatı)* isimli bir kitap yazdı. Bu eserinde Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yer yer saldırgan bir dil kullanan Muir, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin uydurma olduğunu ve kendisine indiği söylenen vahyin de bilinçaltından gelen şeylerden kaynaklandığını anlattı. Muir, buna benzer düşüncelerle İslâm'ın aleyhinde değişik görüş ve fikirleri ileri sürdü.<sup>181</sup>

Hindistan'da Müslümanlar arasında, oryantalistlerin bu tür faaliyetlerine karşı tepkiler meydana geldi. Bunun üzerine çeşitli ilmi çalışmalarda bulunan Hindistan

<sup>179</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 263.

<sup>180</sup> Erdem, İlhan, "Sprenger Aloys", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 421.

<sup>181</sup> Woodhead, Cristine, "Muir Sir William", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 94.

Müslümanları, Delhi’de “*Dâru’l-Musannifîn*” ve “*Nedvetu’l-Musannifîn*” isimli eğitim kurumlarını kurdular. Bu tür faaliyetlerin neticesinde Hindistan’da, hadis oksidentalizmi alanında birçok öğrenci yetiştirildi ve çeşitli temel eserler yazılarak neşredildi.<sup>182</sup> Yine bu dönemde başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere klasik hadis edebiyatı ile ilgili çeşitli eserler ortaya kondu.<sup>183</sup> Hindistan’da olduğu gibi, Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde de, oryantalistlerin hadis ile ilgili olumsuz çalışmalarına karşı bu alanda olumlu çalışmalar yapıldı. Bu dönemlerde, değişik ülkelerde yapılan oryantalist kongrelerine temsilciler gönderildi.<sup>184</sup> Oryantalistlerin İngilizce yazdıkları ve 1913-36 yılları arasında Leiden’de yayımlanan “*Encyclopaedia of Islam*” adlı eser, bilahare Milli Eğitim Bakanlığı tarafından “*İslâm Ansiklopedisi*” adı ile Türkçe’ye tercüme edilerek yayımlandı. Bu ansiklopedinin yayımlanması, Türkiye’de hadisin oryantalistlere karşı savunulması ile ilgili çalışmaların hız kazanmasına sebep oldu. Buna tepki duyan Eşref Edip Fergan, İzmirli İsmail Hakkı, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul,<sup>185</sup> Ali Kemal Aksüt, M. Raif Ogan, Osman Keskiöglü ve benzeri kişiler, oryantalistlerin yanlışlıklarını ortaya koyan çeşitli ilmi çalışmalarda bulundular.<sup>186</sup>

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*’nde oryantalistler hakkında çeşitli bilgiler verildi. Bu ansiklopedinin değişik maddelerinde, onların hadis hakkındaki muhtelif yanlış görüşlerine cevap niteliğinde bilgileri yer almaktadır. Ülkemizde oryantalistler ve İslâm ile ilgili yaptıkları çalışmaları hakkında iki sempozyum düzenlendi. Bunların birincisi, 1985 yılında İzmir’de yapılan “*Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*” ve ikincisi de 2002 tarihinde Adapazarı’nda yapılan “*Oryantalizmi Yeniden Okumak ve Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu*”dur. Arap dünyasında ise İlk olarak Suudi Arabistan’daki İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesine bağlı Medine’deki Da’vet Fakültesi’nde istişrak/oryantalizm bölümü açıldı. 1982-83 yılında kurulan bu bölümde, yüksek lisans ve doktora seviyesinde eğitim yapılmaktadır. Ayrıca bu bölüme bağlı,

<sup>182</sup> Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003, s. 62 vd.

<sup>183</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2012, s. 216 vd.

<sup>184</sup> Bkz. Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 260 vd.

<sup>185</sup> Albayrak, Sadık, “Eşref Edip Fergan”, *DİA*, İstanbul 1994, XI, 474; Aykut, Ayhan, “İslâm-Türk Ansiklopedisi”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 57 vd.

<sup>186</sup> Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 87 vd.

“*Oryantalizm ve Medeniyetleri Araştırma Merkezi*” ile bu konudaki kitaplara sahip olan zengin bir kütüphane bulunmaktadır.<sup>187</sup>

Batıda, Türkiye’de, Arap âleminde ve İslâm âleminin diğer çeşitli yerlerinde hadis eksenli oksidentalizm çalışmalarının tarihi seyri hakkında bazı bilgiler verdik. Batıda hadis oryantalizmi ile ilgili yapılan çalışmalara karşı ciddi hadis oksidentalizmi çalışmalarının yapılması gerekir. Bu nedenle bu konu ile ilgili araştırmada bulunacak kişilerin, aşağıdaki hususlara vakıf olmalarının faydalı olacağı belirtilmiştir:

1 – Batı kültürü, tarihi, düşünce yapısı ve metodolojileri hakkında yeterli bilgiye sahip olmak. Her ne kadar daha çok tefsir alanını ilgilendiriyorsa da, hadis üzerinde çalışan oksidentalilerin, edebi tenkit, metin tahlili, tarihi tenkit, semantik,<sup>188</sup> hermenötik,<sup>189</sup> linguistik<sup>190</sup> ve narratoloji<sup>191</sup> gibi hususları iyi bir şekilde bilmeleri

<sup>187</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 263.

<sup>188</sup> Semantik, Yunanca karşılığı “*semantikos*” olup manalı, manidar, gizli anlam ve benzeri manalar için kullanılmaktadır. Bu kelime, Yunanca “*semainein*” kelimesinden türemiştir. Semantik kelimesi, günümüzde özellikle Batı dillerinde birbirine yakın telaffuz ve anlamlarda kullanılmaktadır. Türkçe’de semantik, sözlerin manası, onların anlamları ile ilgili bilim ve mana ilmi için kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile semantik, kelime, cümle ve onların dile getirdiği, dilde işarette bulunduğu anlamlar arasındaki bağlantıyı inceleyen bilgi dalı demektir. (Korzybski, Alfred, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, Amerika 1958, s. 19; Akarsu, Bedia, “Semantik”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, s. 7; Heyet, “*semantik*”, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1983, II, 1033). Semantik çeşitli bilim dallarında kullanıldığı gibi, hadis ve sünnet alanında da kelime, anlam ve tahlil bilimi için kullanılmaktadır. (Bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 24, 218 vd.; Soysaldı, H. Mehmet, *Kur’ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1997, s. 5 vd. ).

<sup>189</sup> Hermenötik, kelime olarak “tercüme etme veya yorumlama” anlamına gelen Yunanca “*hermêneuô*” kelimesinden türemiştir. Kelime menşe itibariyle ise, Yunan tanrılarının sözlerini insanlara tercüme eden tanrı Hermes’e dayanır. Bu yorumlama veya tercüme işi, bir defaya ait olmayıp, her defasında, her tarihi ortam, hatta her kişiye göre değişen yeni bir yorum sözkonusudur. Buna da hermenötik çevrim denmektedir. Ayrıca hermenötik, anlamın anlamı veya anlam yorumunun felsefesi diye isimlendirilmektedir. (Julien, Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, trc. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 82; Ünal, “Kur’ân ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik”, *Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, s. 51; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 27).

<sup>190</sup> Linguistik, bir türlü dilbilimi olarak kabul edilir. Diğer bir ifade ile linguistik, dili bir sistem olarak gören ve niteliğini, yapısını, birimlerini ve dönüşümlerini inceleyen bilim dalıdır. Bu bilim dalı, on dokuzuncu yüzyılda dil incelemelerindeki yeni bir yaklaşımı geleneksel filolojiden ayırmak için kullanıldı. Çalışma alanı kültür ve edebiyat olan filoloji, dil çalışmaları alanında öncelikle dilin yazılı metinlere yansıyan tarihsel gelişimi ile ilgilenir. Yazılı metinlerle ve dilin zaman içindeki değişimi ile ilgilenen linguistik ise, konuşulan dillere öncelik tanır, dilin belli bir tarihsel andaki yapısını çözümler. (Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 90, 448, 1021).

gerekir. Çünkü bunları öğrenmeden, Oryantalistlerin görüşlerinin içyüzünü kavramak mümkün olamamaktadır. Bunun için de, özellikle Arapça, Latince, İngilizce, Almanca ve benzeri dilleri iyi bilmek gerekir.

2 – İslâm dinini iyi bilmek. Özellikle, ilk dönem hadis çalışmaları ve genel hadis meseleleri hakkında iyi bir bilgiye sahip olmak.

3 – Hadis üzerinde çalışan Oksidentalistlerin, özellikle hadis üzerinde çalışan Oryantalistlerin çalışmalarına, temel iddialarına, ekolleşmelerine ve yaslandıkları sosyo kültürel geleneklere vakıf olmaları icap etmektedir. Çünkü onların tenkit ettikleri, eksik gördükleri konuları kavramadan, onların karşısında durup onlara cevap vermek mümkün olamamaktadır.

4 – Batı dillerinde, özellikle İngilizce ve Almanca eser yazabilecek düzeye gelme çabası içerisinde bulunmak. Çünkü yapılan çalışmaların, batılı ilim adamlarına ulaşması için, onlar arasında yaygın olan dillerde yazılması gerekmektedir.

5 – Dinler tarihi alanında da donanımlı olmak. Özellikle günümüzde yaygın olan Hıristiyanlık ve Yahudilik tarihi konusunda sağlıklı bilgiye sahip olmak gerekir.<sup>192</sup>

Sezgin, Mustafa es-Sibâî, oryantalis oksidentalist olarak nitelendirdiğimiz Nabia Abbott, Muhammed Hamidullah, Muhammed Mustafa el-Azami, Muhammed Zübeyr Sıddîkî, Muhammed Accâc el-Hatîb ve benzeri âlimler, bu alanda eser yazan önemli şahsiyetlerdir. Sezgin'in, bunların arasında önemli bir yeri vardır. Ayrıca son zamanlarda Türkiye'de bu konuda kitap, makale ve tercüme türü eser yazan pek çok ilim adamı vardır. Bu konuda öne çıkan bazı hadis oksidentalistlerini kısaca tanıtarak, konu ile ilgili çalışmalarını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bunlardan vefat edenleri, ölüm tarihini dikkate alarak öne almaktayız.

<sup>191</sup> İngilizce kökenli bir kelime olan narratoloji, anlatıbilim ve öyküleme demektir. İlk kez 1969 tarihinde Todorov tarafından kullanılan bu terim, edebi metinlerin analizi için geliştirilen bir edebiyat kavramıdır. Bu kavramın gayesi, herhangi bir metni kendi içinde bir bütün olarak kabul edip onu eş zamanlı bir analize tabi tutmaktır. (Elias, Anton Elias and Edwar E. Elias, "Narrative", *Moderen Dictionary English-Arabic*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1974, s. 470; Robert Avery vdğ., "Narrative", *Redhouse Sözlüğü*, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1974, s. 648.)

<sup>192</sup> Hıdır, "Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm", s. 18 vd.

### 2.4.1. Mustafa Sibâî (ö. 1334/1964).

Mustafa Sibâî, 1915 yılında Suriye'nin Humus şehrinde dünyaya geldi. Babasından Kur'ân'ı öğrenen Sibâî, küçük yaşlarında hafız oldu. 1933 yılında el-Ezher Üniversitesi'nin Fıkıh bölümüne kayıt olan Sibâî, bu bölümü bitirdikten sonra aynı üniversitenin Usulu'd-Din bölümüne devam etti. Bu bölümü bitirdikten sonra Sibâî, “İslâm Kadîfikasyon<sup>193</sup> Tarihi” konusunda doktorasını tamamladı.<sup>194</sup> Sibâî bu eserinde, hem İslâm âleminde hem de batıda sünnete yöneltilen tenkitlere ciddi anlamda cevaplar vermektedir. Mahmud Ebû Reyze ve Goldziher onun cevap verdiği kişilerin başında gelmektedirler. Bu nedenle onun bu eseri, ilim çevrelerinde kabul görüp tartışma konusu olmaktadır. Sibâî, 1950 yılında Şam Üniversitesi'nde profesör oldu, 1955 yılında aynı üniversitenin bünyesinde Şeriat Fakültesini kurarak dekanlığına atandı ve 1964 yılında vefat etti.<sup>195</sup> İslâm âleminde Mevdûdî, Nedvî, Muhammed Ebû Zehre, Mustafa Zerkâ ve benzeri pek çok meşhur âlim, onun vefatından sonra onunla ilgili çeşitli yazılarkaleme aldılar.

Sibâî'nin yayımlanmış yirmi beş kadar eseri bulunmaktadır. Onun bu eserlerinden bazıları Türkçe'ye tercüme edildi. “İslâm Hukukunda Sünnet” ve “Oryantalizm ve Oryantalistler Yararları – Zararları” adlı eserleri, konumuzla ilgili bulunmaktadır. Eserlerinden de anlaşıldığı gibi Sibâî, sosyal hayata yönelik aktif mücadelelerde yer almış bulunmaktadır. O, özellikle hadis alanında oryantalistlere ve onların etkisinde kalan Müslüman bilim adamlarına ciddi tenkitler yöneltmektedir.<sup>196</sup> Sibâî, sünnetin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında yazıldığına dair çeşitli belgelerin varlığını örneklerle savunmuştur.<sup>197</sup> O, bununla oryantalistlerin konu ile ilgili görüşlerine ciddi bir şekilde cevap vermiş bulunmaktadır. Hadis oksidentalizmi alanında çok yönlü çalışmalarda bulunan Sibâî, çağımızda sünneti delil olarak kabul

<sup>193</sup> Kelime olarak tedvin ve kanunlaştırma anlamında olan kadîfikasyon, özellikle hukukla ilgili dağınık bilgileri toplayıp bir araya getirmek demektir. Bu kelime Fransızca “code” kökünden gelmektedir. (Parlatır, “Code”, *Fransızca Türkçe Sözlük*, s. 186; Avry, “Code”, *Redhous Sözlüğü*, s. 180.).

<sup>194</sup> Onun bu eseri, Edib Gönenç tarafından “İslâm Hukukunda Sünnet” adı ile Türkçe'ye tercüme edilerek 1981 yılında EVS Yayıncılık tarafından yayımlandı.

<sup>195</sup> Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, s. 9 vd.

<sup>196</sup> Bkz. es-Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, s. 22 vd.

<sup>197</sup> Bkz. es-Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, s. 67 vd.

etmeyenlere karşı, ciddi delillerle savunmada bulunmuştur.<sup>198</sup> Ayrıca o, hadis rivayetinde Ebû Hureyre'ye yöneltilen tenkitlere geniş bir şekilde cevap vermiştir.<sup>199</sup>

#### 2.4.2. Nabia Abbott (ö. 1402/1981)

Nabia Abbott, 1897 yılında Mardin'de bir Hıristiyan ve Arap babanın kızı olarak dünyaya geldi. Babası ticaretle uğraştığından dolayı, ailece Musul, Bağdat ve Bombay gibi yerlerde bulunmuşlardır. Hindistan'da İngilizce eğitim veren değişik okullarda eğitim gören Abbott, lisans eğitimini 1925 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin Boston Üniversitesi'nde tamamlamıştır. O, Şikago Üniversitesi bünyesinde kurulmuş bulunan (*The Oriental Institute of the University of Chicago*) isimli oryantalist enstitüsünde 1933 yılında ilk kadın üye olarak görev almıştır. Abbott, burada erken dönem İslâmî yazmalar üzerinde Arapça uzmanı olarak yoğunlaşmıştır. Adı geçen enstitüde Martin Sprengling ile beraber ilk dönem İslâmî belgeler üzerinde çalışarak numismatik<sup>200</sup>, nümeroloji<sup>201</sup> ve papyroloji<sup>202</sup> gibi dallarda bilimsel çalışmalarda bulunmuştur. Geride yirmi civarında kitap ve çok sayıda makale bırakan Abbott, 1981 yılında vefat etmiştir.<sup>203</sup>

İnsafı davranan bir oryantalist olarak değerlendirilen Abbott, aynı zamanda bir hadis oksidentalisti olarak da düşünülebilir.<sup>204</sup> Çünkü başta Goldziher, Schacht, Juynboll ve onların takipçileri olan oryantalistlere karşı en etkili cevap, onun tarafından

<sup>198</sup> Bkz. es-Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, s. 162 vd.

<sup>199</sup> Bkz. es-Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, s. 290 vd.

<sup>200</sup> Eski para ve madalyaların tarihi ve tanımı üzerinde araştırmalarda bulunan bir bilim dalıdır. Yunanca nomisma ve Latince numisma sözcüklerinden türemiştir. Bu ilimle uğraşan kişiyede Nümismat adı verilmektedir. (Goetz, "Nümismatik", *AnaBritannica*, XVII, 3; Benk, Adnan vdğ., "Nümismatik", *Büyük Larousse*, XVII, 8756; Akalın, "Nümismatik", *Türkçe Sözlük*, s. 1784).

<sup>201</sup> Nümeroloji, evrende her şeyin sayısal bir düzen içerisinde meydana geldiğini varsayarak sayılar ile ilgili çeşitli analitik ve sentetik çalışmalar yapan bir bilim dalıdır. Örneğin kişinin adını ve doğum tarihini bir dizi rakamla ifade etmekte ve bunlardan yola çıkarak kişinin gerçek karakterini ve geleceğinin görülebildiğini ileri sürmektedir. (. (Goetz, "Nümeroloji", *AnaBritannica*, XVII, 3; Kutluay, İbrahim, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*, Lefkoşe 2012, s. 285).

<sup>202</sup> Papiroloji, tarihi yazma eserlerin bakımını, korunmasını ve yorumlanmasını konu edinen bir ilim dalıdır. (Benk, Adnan vdğ. "Papiroloji", *Büyük Larousse*, XVIII, 9152; (Goetz, "Papiroloji", *AnaBritannica*, XVII, 396 vd.); Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 285).

<sup>203</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 284 vd.

<sup>204</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 263.

yazılmıştır.<sup>205</sup> O, özellikle hadislerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında yazılması, hadislerin resmi olarak tedvini, Emevî idaresinin bu alandaki rolü, genel olarak isnad, hadislerin artma sebepleri ve benzeri konular hakkında ciddi çalışmalarda bulunmuştur.<sup>206</sup> Abbott, genel olarak oryantalistlerin aksine, hadislerin erken dönemden itibaren hem yazılı hem de şifahi rivayet şeklinde tespit edildiği görüşünü savunmuştur. O, bu yönü nedeniyle batılıların tenkitlerine maruz kalmıştır.<sup>207</sup> Abbott, özellikle isnat konusu üzerinde geniş çapta çalışmalarda bulunmuş, İslâm'da isnadın menşeinin en geç hicri birinci asrın son çeyreğinin başlarına ya da daha önceye dayandığını, ancak bu isnad sisteminin İbn Şihâb ez-Zührî zamanında tesis edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Sezgin, Abbott'un bu teorisine destek vermiştir.<sup>208</sup> Abbott, Schacht'ın aile isnatları hakkında ileri sürdüğü itirazları reddederek, bu isnatların erken dönemde başladığını ve bunların hadis isnadında önemli bir yer tuttuğunu savunmuştur.<sup>209</sup> Ayrıca Abbott, hadislerin artma sebepleri üzerinde durarak, isnatların çoğalması ve hadis imla meclislerinin kurulmasının hadislerin çoğalmasında etkili olduğunu ileri sürmüştür.<sup>210</sup> Kanaatimizce Abbott'un hadis ve sünnet alanındaki önemi, onun bu alandaki malzemeyi tarafsız bir şekilde tahlil etmiş olmasına dayanmaktadır. O, oryantalistlerin bu konudaki tenkitlerine aldırış etmemiştir.

Abbott'un hadis ile ilgili eseri, "*Studies in Arabic Literary Papyri 2: Qurânic Commentary and Tradition*" isimli çalışmasıdır.<sup>211</sup>

<sup>205</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 284.

<sup>206</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 297 vd.

<sup>207</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 298, 310 vd.

<sup>208</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 304. Çalışmamızın ileriki bölümlerinde Sezgin'in bu konudaki fikir ve düşünceleri hakkında bilgi verilecektir.

<sup>209</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 305 vd.

<sup>210</sup> Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 307 vd.

<sup>211</sup> Abbott'un eserleri için bkz. Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 320 vd. Onun iki eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir: *Aisah, the Beloved of Muhammed*, the University of Chicago Press, Chicago 1942: *Ayşe: Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi: Yaşam Öyküsü*, trc. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 1999. *Two Queens of Baghdad, Mother and Wife of Hârûn al-Rashîd*, the University of Chicago Press, Chicago 1946: *Bağdat'ın İki Kraliçesi Hayruzan İle Zübeyde: Yaşam Öyküsü*, trc. Suat Kaya, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2000.

### 2.4.3. Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002).

Muhammed Hamidullah, 19 Ocak 1908 tarihinde Pakistan'ın Haydarabad şehrinde dünyaya geldi, Osmaniye Üniversitesi'nde okudu. Hamidullah, 1933 yılında Almanya'nın Bonn şehrinde bulunan Friedrich Wilhelm Ren Üniversitesi'nde devletler hukuku alanında doktorasını tamamladı. Ardından çalışmalarını, Fransa'da Paris Üniversitesinde sürdürdü.<sup>212</sup> Değişik devlet ve üniversitelerde ders verip pekçok talebe yetiştiren Hamidullah, 17 Aralık 2002 tarihinde Amerika Birleşik Devletleri'nde vefat etti.<sup>213</sup>

Hamidullah, değişik dillerde çok çeşitli eserleri yazdı. Onun eserlerinden bazıları Türkçe'ye tercüme edildi.<sup>214</sup> Onun yazmış olduğu eserlerin bir kısmı, hadis oksidentalizmi açısından önemlidir. Çünkü o, başta Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı, “*Medine Vesikası*” ve hadis tarihi açısından son derece önemli olan “*Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Munebbih*” gibi tarihi belgeleri orijinal kaynaklarından araştırarak ortaya koydu. O, bu çalışmaları ile oryantalistlerin ileri sürdüğü pekçok konuya cevap vermeye çalışmaktadır.

Octave Houdes ve William Marçais isimli iki oryantalist, *Sahih-i Buhârî*'yi Fransızca'ya tercüme ederek 1914 tarihinde Paris'te dört cilt halinde yayımladılar. Hamidullah, bu iki oryantalistin *Sahih-i Buhârî* tercümelerinde yaptıkları hataları göstermek üzere onların kitabının dörtte biri hacmindeki bir kitabı “*el-Bokhari, Les Tradition Islamique Introduction et Notes Correctives de la Traduction*” (*Sahih-i Buhârî Tercümelerine Giriş ve Tashih Notları*) ismi ile 1981 tarihinde Paris'te yayımladı. Onun bu eserinin önsözü, Abdullah Aydınlı tarafından “*Sahih-i Buhârî'nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla*” başlığı ile Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlandı.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, s. 1.

<sup>213</sup> Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s.1

<sup>214</sup> Eserleri için bkz. Hamidullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s. 1.

<sup>215</sup> Hamidullah, “*Sahih-i Buhârî'nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla*”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2002, cilt: 6, sayı: 10, s. 225-254.



#### 2.4.4. Muhammed Mustafa el-A'zâmî

el-A'zâmî, 21 Nisan 1932 yılında Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Mau-nath Bhanajan şehrinde dünyaya geldi. İlk, orta ve yüksek tahsilini Hindistan'da okudu. Yüksek lisansını, 1955 yılında el-Ezher Üniversitesi'nde tamamladı. “*İlk Devir Hadis Edebiyatı Tetkikleri*” isimli doktora çalışmasını 1966 yılında İngiltere’de Cambridge Üniversitesi’nde tamamladı. el-A'zâmî, dünyanın değişik ülkelerinde pek çok üniversitede doçent ve profesör olarak ders verdi.<sup>216</sup>

el-Azâmî, hadis oksidentalizmi alanında önemi bir şahsiyettir. Çünkü o, uzun yıllar batıda yaşadı, batı üniversitelerinde görev yaptı, oryantalistlerin zihin yapılarını yakından tanıdı ve onlarla ilgili görüş ve metodolojileri öğrendi. O, bu alanda çeşitli eserleri yazdı. Onun özellikle hadis oksidentalizmi alanında basılmış ondan fazla eseri bulunmaktadır. Onun hadis oksidentalizmi ile ilgili eserlerini burada kısaca tanıtmak istiyoruz.

##### 1 – *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*

el-A'zâmî, Joshep Schacht'ın “*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*” adlı eseri ile ilgili inceleme, araştırma ve tenkit niteliğinde “*On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*” adında bir eser yazdı. Onun bu eseri, sahasında yazılan değerli bir çalışmadır.<sup>217</sup> el-Azâmî bu eserinde, Schacht'ın hadis isnadı ile ilgili ileri sürdüğü görüşlerine cevap vererek, iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Schacht, hadis senetlerindeki bilgilerin çok sonradan yazıldığını ve bu nedenle gerçeğe uymadığını savunurken, o, buna karşı çıkmakta ve İslâm'ın erken döneminde bu senetlerin kaydedildiğini savunmaktadır.<sup>218</sup> Schacht'a göre ilk sünnet anlayışı, eski fıkıh ekollerinin anladığı “*yaşayan gelenek*” (*living tradition*) demektir. Bu yaşayan sünnet de, “*gelenek*” veya “*üzerinde ittifak edilen amel*” demektir. Schacht'a göre bu kavram, aslında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayat tarzı ile örtüşmemektedir. Yine ona göre bu

<sup>216</sup> el-A'zâmî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. XV vd.; a. mlf. *İslâm Fıkhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, trc. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık 1996, s. 2.

<sup>217</sup> Mustafa Ertürk tarafından, “*İslam Fıkhı ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*” adı ile Türkçeye tercüme edilen bu eser, 1996 yılında İstanbul'da İz Yayıncılık tarafından yayımlandı.

<sup>218</sup> el-A'zâmî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet*, s. 9 vd.; Hıdır, “*Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm*”, s. 26.

sünnet anlayışı, hukuki anlamından ziyade ilk iki halife dönemindeki siyaset çerçevesinde oluşmuştur. Schacht'a göre sünnet, Medine'nin sosyal ve siyasal hayatından oluşmaktadır. el-Azâmî, Schacht'ın bu görüşüne cevap vermeye çalışmaktadır. Ayrıca o, sünnet kavramının cahiliye şiiirindeki yerini, Medine'nin sosyal hayatındaki anlamını ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnet anlayışını detaylı bir şekilde tanıtmakta ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin diğer anlayışlar üzerindeki otoritesini ortaya koymaktadır.<sup>219</sup>

el-A'zâmî'nin bu eserinde hadis araştırmalarına yaptığı en önemli katkısı, isnadın menşeyini, geçerliliğini ve güvenilirliğini ortaya koymaya çalışmasıdır. Schacht, hicri ikinci asrın başlarından itibaren kullanılan hadis senetlerinin sağlıklı olabileceğini, ancak Hz. Muhammed (s.a.v.) ve sahabe dönemine ulaştırılan hadis senetlerinin sağlıklı olmadığını savunmaktadır. el-A'zâmî, onun bu konudaki görüşlerini, hem İslâm âlimlerinin hem de James Robson ve benzeri bazı müsteşriklerin görüşlerinden yararlanarak, tenkit edip çürütmektedir.<sup>220</sup>

## 2 – *Studies in Early Hadith Literature*

el-Azâmî'nin bu eserinin tam adı, *Studies in Early Hadith Literature: with A Critical Edition of Some Early Texts (Erken Devir Hadis Edebiyatı Hakkında Araştırmalar: Bazı Kadim Nushaların Tenkidli Neşri)* şeklindedir.<sup>221</sup> Bu eser, ilk devir hadis edebiyatının oluşumu konusunda batı'da önemli eserler arasında yer almaktadır. Günümüzde de bazı Müslüman âlimler, Schacht'ın ilk devir hadis edebiyatı ile ilgili düşüncelerinin aşılamadığı kanaatini taşımalarına rağmen el-Azâmî'nin bu eseri, bu kanaatin değişmesinde ciddi anlamda etkili olmaktadır. Her şeye rağmen oryantalistler, bu eserin objektif olmayıp duygusal olduğunu ileri sürmektedirler. el-Azâmî bu eserinde, hadislerin Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminden itibaren, oldukça erken dönemde yazıldığını ileri sürmektedir. Ona göre hicri birinci yüzyılda 50 sahabe ve 48 tabî, hicri birinci yüzyılın sonu ile ikinci yüzyılın başlarında 86, ikinci yüzyılın

<sup>219</sup> el-A'zâmî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, s. 45 vd.; a. mlf. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, s. 10 vd.; Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve gerçekler*, s. 222 vd.

<sup>220</sup> el-A'zâmî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, s. 199 vd.

<sup>221</sup> Bu eser, Hulusi Yavuz tarafından, "*İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*" adı ile Türkçe'ye tercüme edildi ve 1993 yılında İstanbul'da İz Yayıncılık tarafından yayımlandı.

sonlarında da 256 muhaddis ravi, hadislerin yazılması ile meşgul olmuşlardır.<sup>222</sup> Hem Müsteşrikler hem de İslâm âlimlerinden bazı kişiler, el-Azâmî'nin hadislerin erken dönemdeki yazılması ile ilgili görüşlerine karşı çıkmaktadırlar.<sup>223</sup>

3 – *Hadith Methodology and Literature (Hadis Usûlü ve Kitâbiyâtı)*.<sup>224</sup>

4 – *Early History and Methodology of Hadith (İlk Devir Hadis Usûlü ve Tarihi)*.<sup>225</sup>

5 – *Sahihu İbn Huzeyme*.<sup>226</sup>

6 – *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînihi*.<sup>227</sup>

7 – *Menhecü'n-Nakd Inde'l-Muhaddisîn*.<sup>228</sup>

8 – *Küttâbü'n-Nebî (s.a.v.)*.<sup>229</sup>

9 – *Urve b. ez-Zübeyr'in Magâzî adlı eserinin tenkitli neşri*.<sup>230</sup>

<sup>222</sup> el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 29 vd.

<sup>223</sup> Hıdır, "Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm", s. 27.

<sup>224</sup> Hadis usûlü ile ilgili olan bu kitap, 1988 yılında Amerika Birleşik Devletlerinde İngilizce olarak yayımlandı ve aynı yıl içerisinde Hindistan'da Malay ve Tamil dillerine tercüme edilerek Madras şehrinde yayımlandı. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.)

<sup>225</sup> Bu çalışma, UNESCO tarafından 1991 tarihinde Paris'te yayımlandı. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVII.)

<sup>226</sup> Asırlarca kayıp olduğu düşünülen bu kıymetli eser, el-A'zâmî tarafından ortaya çıkarılarak tenkitli bir şekilde 1982 yılında Riyad'ta neşredildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.)

<sup>227</sup> Hadis tedvin tarihi ile ilgili olan bu eser, 1976 yılında Riyad'ta Melik Suud Üniversitesi matbaası tarafından, 1980 yılında Beyrut'ta el-Mektebu'l-İslâmî tarafından ve 1982 yılında yine Riyad'ta Arabic Printing Press tarafından Arapça yayımlandı. Bu eser, Urducaya tercüme edilerek Pakistan'ın Lahor şehrinde İdâretü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye tarafından neşredildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.)

<sup>228</sup> Muhaddislere göre, hadis alanındaki tenkit usûlü ile ilgili olan bu eser, 1975 yılında Riyad'ta İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'inin tenkitli neşri ile beraber Melik Suud Üniversitesi Matbaası tarafından, 1982 yılında yine Riyad'ta Arabic Printing Press tarafından ve 1990 yılında da tekrar Riyad'ta Kevser Kütüphânesi tarafından neşredildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.)

<sup>229</sup> Bu kitap, 1974 yılında Şam'da el-Mektebu'l-İslâmî tarafından, 1978 yılında Beyrut'ta ilaveli olarak aynı yayınevi tarafından ve 1982 yılında da Riyad'ta Arabic Printing Press tarafından neşredildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.)

<sup>230</sup> Bu eser, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı hakkında yazılı en eski vesikalardan ibaret olan bir mecmuanın tenkitli neşridir. Bu eserde, detaylı bir mukaddime bulunmaktadır. 1981 yılında Riyad'ta el-Mektebu't-Terbiyetü'l-Arabiyye li Duveli'l-Halîc tarafından neşredildi. Bu eser, daha sonra Urducaya

10 – *Sünenü İbn Mâce'nin Tenkitli Metni*.<sup>231</sup>

11 – *İmam Buhârî*.<sup>232</sup>

12 – *İbnü'l-Medîni'nin el-İlel* adlı eserinin tenkitli neşri.<sup>233</sup>

el-A'zâmî'nin yazmış olduğu eserlerinden anlaşıldığına göre o, birçok oryantalistin hadis ile ilgili çalışmalarına cevap vermekte ve hadis oksidentalizminin farklı alanlarında açıklamalarda bulunmaktadır. O, bu alanda daha geniş yelpazeli araştırmalarda bulunmasına rağmen onun çalışmaları, Sezgin'in bu alandaki çalışmaları ile aynı çizgide yer almaktadır.<sup>234</sup> Ayrıca onların ikisi de aynı amaca hizmet etmektedirler. el-A'zâmî, hadis oksidentalizmi ile ilgili çalışmalarında yer yer Sezgin'in konu ile ilgili eserlerinden yararlanmaktadır.

#### 2.4.5. Muhammed Zübeyr Sıddîkî

Muhammed Zübeyr Sıddîkî, Hindistan'da Kalküta Üniversitesi İslâm Kültürü Tarihi Profesörü olarak görev yapmıştır. Hadis oksidentalizmi alanında İslâm âleminde ön plana çıkan Sıddîkî, İstanbul'da 1951 yılında toplanan XXII. uluslararası müsteşrikler kongresinde Ebû Ali Hârûn İbn Zekeriyâ el-Haczi'nin "*Kitâbu't-Ta'likât ve'n-Nevâdir*" isimli eserinin bilinmeyen bir yazma nüshası<sup>235</sup> ile Hafız Dîvânî'nin Hindistan'da bulunan en eski yazma nüshasını iki tebliğ ile sunmuştur.<sup>236</sup>

Sıddîkî'nin yayımlanmış çeşitli eserleri vardır. Onun "*Hadith Literature, its Origin, Development, Special Features and Criticism*" adlı eseri, hadis oksidentalizmi

---

tercüme edilerek İdâretü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye tarafından Pakistan'ın Lahor şehrinde yayımlandı. Ayrıca bu kitabın mukaddimesi, İngiltere'de yayımlanmak üzere İngilizceye tercüme edildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.).

<sup>231</sup> Bu eser, 1984 yılında Riyad'ta Arabic Printing Press tarafından tenkitli metin şeklinde dört cilt olarak neşredildi. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVII.).

<sup>232</sup> el-Azâmî'nin bu çalışması, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan İslam Ansiklopedisi'nde yer alan bir maddedir. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVII.).

<sup>233</sup> Bu eser, 1972 yılında Beyrut'ta el-Mektebu'l-İslâmî ve 1974 yılında yine Beyrut'ta aynı yayınevi tarafından ilaveli olarak yayımlandı. (el-A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. XVI.).

<sup>234</sup> Hıdır, "Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm", s. 20.

<sup>235</sup> Sıddîkî, Muhammed Zübeyr, "Kitâb al-Ta'likât wa'l-nawâdir", "The oldest Indian manuscript, of the Divan of Hafiz of Shiraz and that of Two of his Contemporary Poets – Together with that of the Kulliyat of Sa'dî", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1954, cilt: 1, sayı: 1-4, s. 14 vd.

<sup>236</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966, s. 4.

açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır.<sup>237</sup> Sıddîkî, bu eserin birinci bölümünde hadisin tarifi, mahiyeti, yazılışı, toplanması ve tasnifi hakkında doyurucu bilgileri vermiştir.<sup>238</sup> O, ikinci bölümde sahabe hakkında detaylı bilgi vermiş, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında hadislerin yazılmasının yasaklanması ve daha sonra izin verilmesi üzerinde durmuştur.<sup>239</sup> Onun bu eserin üçüncü bölümünde tâbi'în dönemi hadis çalışmaları hakkında bilgi verilmiş,<sup>240</sup> dördüncü bölümünde ise, hadis edebiyatının temelini teşkil eden müsned ve musannef üzerinde durulmuştur.<sup>241</sup> Bu ve bundan sonraki bölümlerde işlenen konular, kitabın önemli kısımlarını oluşturmaktadır. Beşinci bölümde, sünenler hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir.<sup>242</sup> Altıncı bölümde ise, hadis edebiyatının kendisine has bazı özellikler üzerinde durulmuş. Burada hadis uydurma, isnat sistemi, hadis ve hadis edebiyatının naklinde ve neşrinde kadınlar tarafından yapılan hizmet ile ilgili detaylı bilgi verilmiştir.<sup>243</sup> Kitabın son kısmını oluşturan yedi ve sekizinci bölümlerde, hadis ilimleri ile ilgili ciddi bilgiler sunulmuştur.<sup>244</sup>

Sıddîkî, bu eserin muhtevasında müsteşriklerin hadise yönelttikleri tenkitlere cevap vereye çalışmış ve onların hadis alanındaki eksikliklerini giderme gayreti içerisinde bulunmuştur.<sup>245</sup> O, müsteşriklerin hadis hakkında yazdıkları eserlerinde konu ile ilgili temel yazılı kaynaklara inmediklerini, bu konuda doyurucu bilgilere vakıf olmadıklarını ileri sürmüştür. O, temel kaynaklara inerek bu eserini yazmış ve özellikle

<sup>237</sup> Bu eser, Yusuf Ziya Kavakçı tarafından “*Hadis Edebiyatı Tarihi Menşei, tekâmülü, hususiyetleri ve tenkidi*” adı ile Türkçe’ye tercüme edilerek 1966 yılında İstanbul’da İrfan Yayınevi tarafından yayımlandı. Sıddîkî’nin, ayrıca hadis ile ilgili Haydarabat’ta 1948 yılında yayımlanan “*es-Seyru'l-Hasîs*” adlı bir eseri daha vardır. Onun eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 4 vd.

<sup>238</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 25 vd.

<sup>239</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 40 vd.

<sup>240</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 59 vd.

<sup>241</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 77 vd.

<sup>242</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 100 vd.

<sup>243</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 118 vd.

<sup>244</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 145 vd.

<sup>245</sup> Sıddîkî’nin müsteşrikler ile ilgili tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 19, 20, 21, 23, 24, 30, 74, 78, 119 vd.

hadislerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında yazılmaya ve hicri birinci asrın sonlarından önce de toplanmaya başlandığını kaydetmiştir.<sup>246</sup>

#### 2.4.6. Muhammed Accâc el-Hatîb

Muhammed Accâc el-Hatîb, Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesi İslâmî ilimler alanında "Tedvin Öncesi Sünnet" tezi ile yüksek lisansı tamamlamıştır. Accac, daha sonraki yıllarda Dımeşk Üniversitesi Kur'ân ve sünnet ilimleri bölüm başkanlığını yapmıştır. Ayrıca o, aynı üniversitede hadis ve hadis ilimleri öğretim görevlisi olarak da çalışmıştır.<sup>247</sup>

Accâc'ın hadis oksidentalizmi alanında yazmış olduğu "es-Sünnetu Kable't-Tedvîn" adlı geniş kapamlı kitabı,<sup>248</sup> sahasında ciddi bilgiler vermektedir. O, beş bölüm halinde yazdığı bu kitabında sünnetin tanımı, Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerinde sünnet, hadis uydurma faaliyetleri, hadislerin tedvini ve ilk dönemlerdeki meşhur hadis ravileri hakkında önemli açıklamalarda bulunmuştur.<sup>249</sup>

Accâc, hadis oksidentalizmi açısından oryantalistlerin hadise yönelttikleri tenkitlere ciddi cevaplar vermiştir. Örneğin Goldziger'in "Hadislerin büyük bir bölümü İslâm'ın birinci ve ikinci asırlarında yaşadığı siyasi, sosyal ve dini gelişmelerinin bir hâsılası olmaktan öte bir şey değildir. Bu hadisler için, 'İslâm'ın ilk dönem vesikalardan biridir' denilmesi de doğru değildir" şeklindeki açıklamalarına geniş yer vermiş, ardından da bu tür iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Accâc, hadislerin birçoğunun İslâm'ın geçirdiği evreler sonucunda ortaya çıktığı iddiasının kesinlikle doğru olmadığını savunmuştur. O bu savunmayı, hadislerin ilk dönemlerden itibaren kırkı kırk yaran bir araştırma zihniyeti ile tespit edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Accâc, Goldziher'in *kütüb-i sitte* hakkında, "Bunlar, üçüncü asırda dağınık haldeki çeşitli hadislerin bir araya getirilmesi ile oluşmuş ve bunları derleyenlerce sahih görülmüştür" anlamındaki görüşünün tamamen merdud olduğunu kaydetmiştir.<sup>250</sup>

<sup>246</sup> Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 17 vd.

<sup>247</sup> Accâc, Muhammed el-Hatîb, *Sünnetin Tesbiti*, trc. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2005, s. 4, 17.

<sup>248</sup> Bu kitap, Mehmet Aydemir tarafından Türkçe'ye "Sünnetin Tesbiti" adı ile tercüme edilmiş, Yeni Akademi Yayınları tarafından 2005 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

<sup>249</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 33 vd.

<sup>250</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 241 vd.

Accâc, bu eserinde Goldziher'in hadis ile ilgili görüşlerini ele alarak tenkit ettiği gibi, diğer bazı müsteşriklerin görüş ve düşüncelerini de ele alarak tahlil etmiştir.<sup>251</sup>

Accâc, oryantalistlerin hadise yönelik tenkitlerini tahlil ettiği gibi, Ahmed Emin gibi bazı İslâm âlimlerinin hadis konusundaki görüşlerini de ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Ahmed Emin'in, "Âlimler, cerh ve ta'dil için belirli kurallar koymuşlardır ki, bunları burada zikretmek yersizdir. Ancak onlar, metin tenkidinden çok senet tenkidi ile uğraşmışlardır"<sup>252</sup> ve "Buhârî bile – dirayetinin fevkaladeliği ve araştırmadaki dakikliğine rağmen – tarihi olaylar ve bilimsel gözlemlerin sahih olmadığını gösterdiği bir takım hadisleri sahih diye karara bağlamıştır. Bu ise, onun sadece rical tenkidi ile yetinmesinden kaynaklanmıştır"<sup>253</sup> ve benzeri görüşlerini ele almıştır. Accâc, Ahmed Emin'in bu tür görüşlerinin kesinlikle kabul edilemeyeceğini örneklerle açıklamıştır.<sup>254</sup>

Accâc, hadis oksidentalizmi açısından hadislerin tedvini konusuna daha fazla önem vermiş ve bu konuda müsteşriklere çeşitlicevaplar vermiştir.<sup>255</sup> Ayrıca o, kitabının sonlarına doğru, hadis oksidentalizmi açısından bazı teklif ve temennilerde bulunmuştur. O, başta Müslüman nesillerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) rehberliğinde yetişmeleri için her eğitim düzeyine uygun ve farklı eğitim merhalelerinde hadis ve hadis ricali ile ilgili derslere önem vermelerinin gereğini vurgulamıştır.<sup>256</sup>

#### 2.4.7. M. Fuat Sezgin

Bundan sonraki bölümde Sezgin'in hayatı, ilmi çalışmaları ve onun hadis oksidentalizmi ile ilgili düşüncelerini müstakil bir bölüm halinde çalışacağız.

<sup>251</sup> Bkz. Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 246 vd.

<sup>252</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 246.

<sup>253</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 248.

<sup>254</sup> Geniş bilgi için bkz. Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 248 vd.

<sup>255</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 349 vd.

<sup>256</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, s. 474 vd.

## BÖLÜM III

### HADİS OKSİDENTALİSTİ OLARAK FUAT SEZGİN

#### 3.1. Doğumu ve Gençlik Yılları

Fuat Sezgin, 24 Ekim 1924 tarihinde Bitlis'te doğdu. Babası Mehmet Sezgin, Osmanlı döneminin son yıllarında kadılık yapmıştır. Onun türbesi, Bitlis'te bulunmaktadır. Sezgin, ilkokulu Doğubayazıt'ta, ortaokul ve liseyi Erzurum'da okudu.<sup>1</sup>Sezgin'in annesi ise, Cemile Feride hanımdır.<sup>2</sup> Sezgin, çocukluk yıllarında babasından, o zaman için Sarf-ı Türkî adı ile bilinen gramer derslerini aldı. Sezgin, "Bugün bilimler tarihçisi olabildi isem ve hocam Ritter'in ilk derslerini anlayabildi isem, belki de bende babamın bana öğrettiği gramer derslerinin sayesinde olmuştur" diyerek, o yaşlarda babasından aldığı derslerin önemine işaret etmektedir.<sup>3</sup> Sezgin, İslâm dini ve ilimleri ile ilgili duyguları babasından aldığını çeşitli vesilelerle dile getirmektedir.<sup>4</sup>Sezgin, babasının iyi bir din âlimi olduğunu anlatmaktadır. Nitekim o, hocası Hellmut Ritter'in telkinleri ile babasından kendisine kalan 30 ciltlik Taberî Tefsirini okuyarak Arapçasını geliştirdi.<sup>5</sup>

#### 3.2. Tahsil Hayatı

Sezgin, 1934-35 yıllarında ilkokul üçüncü sınıfında iken, o zaman için okutulan Osmanlıca dil gramerine merak saldiğını anlatmaktadır.<sup>6</sup>Sezgin, 1943-1951 yılları arasında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü'ndeİslâmî bilimler ve oryantalizm alanında öncü bir yere sahip olan Hellmut Ritter'in (1892-1971) yanında öğrenim gördü.<sup>7</sup> Aslında Sezgin'in beyninde, mühendis olma sevdası vardı. Kendi ifadesine göre, bir akrabası onu 1943 yılında, 19 yaşında iken, İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne götürdü. Orada Alman müsteşrik Ritter'in bir seminerine katıldı ve büyük çapta onun etkisinde kalarak mühendis olmaktan vazgeçti. Bu nedenle, dekanın odasına

<sup>1</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 11.

<sup>2</sup> Bayhan, Nevzat, *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*, YaFa Yayınları, İstanbul 2015, s. 35.

<sup>3</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 77.

<sup>4</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 129.

<sup>5</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 15; Bayhan, *Bilimler Tarihinde Zirve isim Fuat Sezgin*, s. 37.

<sup>6</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 56.

<sup>7</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 4.



gitti. Orada Ritter ile karşılıklı sohbet ettikten sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde talebeliğe başladı.<sup>8</sup>

Sezgin, 1947 tarihinde İstanbul Üniversitesi Fars ve Arap Filolojisi bölümünden mezun oldu. Ritter'in yanında meşhur Arap filologlarından Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 210/825) "*Mecâzu'l-Kur'ân*" adlı eseri üzerinde doktora tezini yaptı. 1950 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde asistanlığa başlayan Sezgin, bir süre sonra bu görevinden ayrılarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslâm Araştırmaları asistanlığına atandı. O, 1954 tarihinde İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde, "*Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı doçentlik tezini tamamladı. Sezgin, bu tezi ile hadis kaynağı olarak İslâm kültüründe önemli bir yere sahip olan Buhârî'nin bir araya getirdiği hadislerde biline geldiğinin aksine sözlü kaynaklara değil, İslâm'ın erken dönemine hatta miladi yedinci yüzyıla yani sahabe ve tabilerin yaşadığı asra kadar geri giden yazılı kaynaklara dayandığı tezini ortaya attı. Bu tez, Avrupa merkezli Oryantalist çevrelerde hala tartışılmaktadır.<sup>9</sup> Sezgin daha sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 27 Mayıs 1960 askeri darbesi sırasında üniversiteden uzaklaştırılan ve 147'likler diye bilinen akademisyenler arasında yer aldı. 1961 tarihinde Almanya'ya giden Sezgin, 1963 tarihine kadar Frankfurt Üniversitesi ile Marburg Üniversitesi'nde misafir doçent olarak dersler verdi. Sezgin, bu arada Avrupa'da tabii ilimler alanında ikinci bir doktora ve

<sup>8</sup> "Sezgin, tahsil hayatında derin izleri olan hocası Ritter ile ik tanışmasını ve aralarında meydana gelen diyalogu, kısaca şu şekilde anlatmaktadır Onunla biraz konuştuktan sonra, onun büyük bir ilim adamı olduğunu anladım. Hocam Ritter zor bir adam olduğu için, onun seminerlerine ancak üç-beş kişi katılırdı. Talebeler, çoğunlukla sıkıntıya girmemek veya hocadan ters bir tavır görmemek için onun seminerlerinden kaçmaya çalışırlardı. Hocam Ritter bana, 'Çok zor bir şeye talipsiniz. Arapça öğrenmelisiniz' dedi. Bütün bildiklerini büyük bir gayret ile bana aktardı. Hocamı, çok iyi dinler ve hiç not tutmazdım. Söylediklerini kafama yazardım. İnanır mısınız anlattıklarının büyük bir kısmı hâlâ hafızamda saklı duruyor." (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 11; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 13 vd.; Bayhan, *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*, s. 36 vd.). Bu olayların akışından anlaşıldığına göre, Sezgin'in ruh dünyasında mühendislik hayali vardı. Bu da onun, İslam bilim tarihindeki fen, bilim ve teknik üzerindeki çalışmalar üzerinde yoğunlaşmasına sebep oldu. Ben, danışman hocam Bekir Tatlı ile beraber "*Yirminci Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları Fuat Sezgin Örneği*" başlıklı doktora tezini hazırlamaya karar verdikten sonra, Fuat Sezgin hoca ile telefon konuşmasında bulundum. Bu konuyu seçtiğimizi söylediğim zaman, bana telefonda ciddi çalışmam gerektiğini, bu alanda çalışmanın zor olduğunu, bunun için emek vermenin icap ettiğini söyledi.

<sup>9</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 4. Bayhan, *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*, s. 39.

doçentlik çalışmasını yaptı ve 1965 tarihinde, Frankfurt Üniversitesi'nde Profesör oldu.<sup>10</sup>

### 3.3. Şahsiyeti

Sezgin, zamanın kıymetini bilen ve onu çok verimli kullanan bir şahsiyete sahiptir. O, sözünde duran ve randevularına zamanında giden bir insandır. Kendisi, hayatı boyunca, sadece üç randevusuna zamanında yetişemediğini ve daima bunun üzüntüsünü yaşadığını dile getirmektedir.<sup>11</sup> O, tatil yapmayı, emekli olup bir kenara çekilerek dinlenmeyi hiçbir bilim adamına yakıştırmamaktadır.<sup>12</sup> Sezgin, İslâm dünyasının değişik yerlerinde verdiği konferans ve katıldığı TV programlarında kendisine, “Bize ne tavsiye edersiniz?” diye yöneltilen sorulara, özet olarak şu tür cevapları verdiğini söylemektedir: “Zahit ve kanaatkâr olun, dünya nimetlerine aşırı derecede kapılmayın. Sabr-ı cemil denilen, güzel sabra sahip olun. Her türlü söz, hareket ve davranışlarınızda, gerçek anlamda Allah korkusu ile hareket edin. Daha çok okuyun. Okurken, sakın aklınız başka şeylerde olmasın.”<sup>13</sup>

Sezgin, Türkiye’de üniversiteden uzaklaştırıldıktan sonra Almanya’ya gitti ve orada tahsil hayatına devam etti. Onun ifade ettiğine göre çaresiz kaldığı zamanlarda, yarım gün inşaatlarda işçi olarak çalışmayı ve zamanının diğer kısmında da tahsiline devam etmeyi düşünürdü. O, son derece Allah’a inanan mütevekkil bir insandır. Frankfurt Üniversitesi’nde altı aylığına misafir öğretim üyesi olarak çalıştığı sıralarda, Willy Hartner, kendisine iki ayının kaldığını söyledi. O da, büyük bir inanç ve teslimiyetle, “Hayatımda eğer altı haftalık bir geleceğim garanti edilirse, ben yedinci haftanın telaşını yaşamam. Çünkü o zamana kadar yaşayıp yaşamayacağımı Allah bilir. Bu nedenle, iki ay sonrasına Allah kerimdir” anlamındaki ifadelerle cevap verdi. Onun bu samimi yapısına şahit olan Hartner, ayağa kalkıp onu kucakladıktan sonra, “Ben

<sup>10</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 21; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 4. Sezgin, yirmi dört saatlik günün yaklaşık on yedi saatini çalışarak geçirdiğini ifade etmektedir. Bir de, “Benim çalışma yılım 365 gündür, haftam 7 gündür. Ben, Cumartesi ve Pazar günü bile sabah saat 07.30’da enstitüdeyim. Bilim adamlarından, buna yakın bir şekilde çalışmalarını isterim” deyip, ilim tahsilindeki metodunu dile getirmekte ve Müslüman bilim adamlarını bu konuda uyarmaktadır. (Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 111.).

<sup>11</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 68; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 10.

<sup>12</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 69.

<sup>13</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 103.

ateistim, Allah'a inanmıyorum. Fakat bu kadar inanan bir insana ne kadar gıpta ediyorum!” diyerek, yerine oturdu.<sup>14</sup> Bu olay, Sezgin'in dini şahsiyetini, güzel ahlakını, tevekkül anlayışını ve mütevazılığını gösteren bir tablodur.<sup>15</sup>

Bilimlerin, bütün milletlerin katkısının müşterek ürünü ve tüm insanlığın ortak malı olduğunu savunan Sezgin'in en büyük arzusu, “benim milletim” dediği Müslümanların batı karşısındaki aşağılık kompleksinden kurtulmasıdır. Bunun için Müslümanların, kendilerine olan özgüven problemini çözmeleri gerekir. O, batılıların Müslümanların bilime katkılarını görerek, üstünlük duygusundan uzaklaşmalarının gerektiğini de vurgulamaktadır.<sup>16</sup> Kendisi, ilmi çalışmalarda bulunurken, asla mübalağaya kaçmamakta, herkese hakkını vermekte hassasiyet göstermektedir. O, her şeyi biz yaptık şeklindeki bir duygu ile hareket etmemektedir.<sup>17</sup> Sezgin, şahsiyeti itibarı ile ciddi bir özgüvene sahiptir. Bunun sebebini de, kendisi şöyle anlatmaktadır:

“Müslümanlar, miladi yedinci yüzyıldan itibaren çeşitli bilimleri Yunanlılardan ve Hintlilerden aldılar. O zaman için onlar, ister Hıristiyan, ister Yahudi olsun, kendilerinden ilim aldıkları kişileri hoca olarak kabul ettiler ve iki yüz yıl sonra, bu öğrenme merhalesini geride bırakarak yaratıcı olmaya başladılar. Müslümanlar, bilim alanında 800 yıldan fazla süren bu yaratıcılıkları sayesinde mütemadiyen yeni şeyler keşfettiler, eski ilimleri geliştirerek yeni ilimler kurdular ve ileride kurulacak bazı bilimlerin temellerini attılar. Ancak onlar, miladi on altıncı yüzyıldan itibaren ilimler tarihindeki önderliklerini yavaş yavaş kaybetmeye başladılar. Bugün Avrupa'da var olan bilimlerin, İslâm bilimlerinin bir başka coğrafyada değişik tarihi şartlar içerisindeki devamından ibaret olduğu kanaatindeyim. Bu nedenle bugünkü Avrupa'da gelişen bilimleri yabancı bulmuyorum. Bunları, daha önceki Müslüman bilim adamlarının

<sup>14</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 26; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 66 vd.

<sup>15</sup> Eski Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, Cumhurbaşkanlığı döneminde Almanya'nın Frankfurt şehrindeki kitap fuarı sırasında Sezgin'i enstitüsünde ziyaret etti ve onunla beraber fotoğraf çekti. Aslında Cumhurbaşkanı'nın onu ziyaret etmesi, yıllar önce onu üniversiteden uzaklaştıran devletin onu takdir etmesinin bir ifadesidir. Daha sonra hocayı ziyarete gidip onunla İslâm bilim tarihi alanında bir söyleşide bulunan Gazeteci-Yazar Sefer Turan, bu fotoğrafları görünce, Arapçasını hatırladığı şu ifadeleri zikretti: “Eğer âlimleri yöneticilerin kapısında görürseniz, o âlimler ne kötü âlimlerdir. O yöneticiler de ne kötü yöneticilerdir. Eğer yöneticileri âlimlerin kapısında görürseniz, o yöneticiler ne güzel yöneticilerdir. O âlimler de ne güzel âlimlerdir.” (Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 11.).

<sup>16</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 11.

<sup>17</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 133.

geliştirdiği bir safha olarak kabul ediyorum. Batıda bulduğum ilmi gelişmeleri yabancı bulmadığımdan dolayı, onlara karşı kendimde bir aşağılık duygusunu hissetmiyorum. Aksi takdirde ben, bu eserleri yazamazdım. Bende, bir Müslüman'ın iyi şartlar içerisinde çok iyi çalışması neticesinde önemli başarıları elde edebileceği inancı vardır. Onun için tüm Müslümanlardan, korkak ve taklitçi olmamalarını, özgüvene sahip olmalarını ve dolayısıyla yaratıcı olmalarını diliyorum.”<sup>18</sup>

Bu tür açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Sezgin, Allah'a tam inanan bir insandır ve özgüven içerisindeki bir ruh yapısına sahiptir. Kendisini karalayan, çekememezlik nedeniyle aleyhinde bulunan ve bu nedenle üniversitedeki görevinden atılmasına sebep olan kişiler kendisinden sorulunca, “Artık geçmiş, boş verin, nasıl olsa Allah'a hesabını verecek, uğraşmaya değmez”<sup>19</sup> diyerek, büyük bir âlicenaplık örneğini gösterdi. Onun tezcanlı mizacı, çalışkanlığı, paraya ve şöhrete değer vermemesi, dervişane yaşayışı ve benzeri özellikleri, bazı kişilerin onu gerçek anlamda tanımlarını zorlaştırmaktadır. Sezgin, sohbetlerinde her an yeni bir bilgi ve enteresan bir keşiften bahseder. O, kendisini dinleyenleri sıkımsız ve onları daima diri tutmaya çalışır. Onu dinleyenler, onun yılların birikimine sahip olduğunu hemen anlarlar. İhlâslı, onurlu ve saygılı bir yapıya sahip olan Sezgin, ilimle alakası olmayan, boş şeyleri konuşan kişilerin sohbetine fazla iltifat etmeyip konuşmaları kısa keser. Fakat ilim erbabına gereğinden fazla ilgi gösterip ona faydalı olmaya çalışır.<sup>20</sup>

Sezgin'in, düzenli bir aile hayatı vardır. O, Almanya'ya gittikten bir süre sonra, daha önce Müslüman olan Ursula Hanım ile tanışarak evlendi ve bu evlilikten Hilal adında bir kızları dünyaya geldi. Şarkiyat tahsili yapan hanımı, eserlerinin yazılmasında kendisine son derece destek olmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 24.

<sup>19</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 23.

<sup>20</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 119.

<sup>21</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 27. Hatta kendisine, “Hocam! Allah'ın emri gerçekleşip vefat ederseniz, nereye defnedilmek istersiniz?” şeklindeki bir soruya, daldıktan bir süre sonra şu cevabı verdi: “İstanbul'da Eyüp'e gömülmek isterim. Ama yer yokmuş. Hem de özel izin gerekiyormuş. Bana kim izin verir ki! Ayrıca, hanım da ‘İstanbul’a sık sık gidip seni ziyaret edemem, Almanya’da kalsan!’ diyor. Bu yüzden, tam karar veremedim. Bakalım Allah ne gösterir.” (Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 188.). Onun bu açıklamaları, onunla hanımının arasındaki manevi bağlılığı ve aile samimiyetini göstermektedir.

Sezgin, bir ömür boyu İslâm bilim tarihi alanında yaptığı çalışmalarının ana gayesini şöyle özetlemektedir:

“Benim mensubu olduğum bir ilim, kültür ve medeniyet dünyası var. Bizler, köksüz ve sahipsiz değiliz. Çok derinlere inen sağlam bir medeniyete beşiklik etmişiz. Fakat yüzyıllardır bu medeniyetin görmezden gelindiğini, hakkının yenildiğini, tahkir edilip bütün yaptıklarının da elinden alındığını ve ona zulmedildiğini gördüm. İslâm medeniyetinin bu göz kamaştırıcı birikimini ve dünya bilimine yaptığı büyük katkıları, bunun farkında olmayan dünyaya tanıtmayı gaye ittihaz ettim. Bu gayretim bir kısmı, sadece bilim dünyasına hizmet, ama diğer çok mühim bir gayesi ise, koskoca bir İslâm âleminin yitirmiş olduğu kendine hürmeti, güveni ve insanlık tarihindeki yerini hatırlatarak kaybettiklerini iade etmek içindir.”<sup>22</sup>

24 Ekim 2015 yılı itibariyle doksan bir yaşına girmiş bulunmasına rağmen, emeklilik düşüncesini taşımayan, her gün yeni bir şeyi öğrenmeye ve üretmeye çalışan Sezgin, mükemmeliyetçi bir yapıya sahiptir. O, daima her şeyin en iyisini ve en güzelini yapmak ister.

### 3.4. İlmi Kişiliği ve Düşünceleri

Sezgin, babasının da teşviki ile çocukluğundan itibaren bilimsel çalışmalara ilgi duydu. O, bu tür çalışmalarda bulunmak için çeşitli dilleri bilmenin gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim o, bu nedenle 27 kadar dili öğrendiğini ifade etmektedir. Uluslararası bir toplantı esnasında o, “Hocam Hellmut Ritter, bana her yıl bir dil öğreneceksiniz demişti” diye söylediğinde, hazır bulunan Katar Kraliçesi Şeyha Mouza, hayretler içerisinde kalmıştı.<sup>23</sup>

Sezgin, eline aldığı kitapları anlamak için defalarca tekrarladığını, o kitaptan anlamadığı bir şey olunca, eksikliği kendisinde aradığını anlatmaktadır. Çünkü ona göre eski el yazması eserlerde bulunduğu halde, bugün manası çok zor anlaşılan, hatta

<sup>22</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 39 vd.; Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 12 vd.

<sup>23</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 10, 36.

anlaşılamayan çeşitli kelimeler vardır. Bununla beraber o, hala ne olduğunu anlayamadığı 10-12 aletin kendisinde bulunduğundan bahsetmektedir.<sup>24</sup> Sezgin, ilmi çalışmalarda takip edilecek metodun çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. O, bu konuda önyargılı olmamanın gerektiğini, icap ettiğinde aşağılık duygusuna kapılmadan yabancılardan yararlanmanın faydalı olacağını anlatmaktadır. Sezgin bunları söylerken, günümüz Müslümanlarının metotsuz hareket etmelerinden yakınmakta ve bu durumdan dolayı acı duyduğunu dile getirmektedir.<sup>25</sup>

Sezgin'in ilmi kişiliği, onun son derece kaliteli eserlerinden anlaşılmaktadır. Onun ilmi kişiliğini öne çıkaran en önemli eseri, "GAS" olarak bilinen "*Geschichte des Arabischen Schrifttums*" (*İslâm Bilim Tarihi*) adlı çalışmasıdır. O, "*İslâm Bilim Tarihi*" adlı eserini yazarken, 60 kadar ülkeyi gezdi, yüzlerce kütüphanede çok sayıda kitap ve yazma eseri inceledi. Bütün bu çalışmaların sonucunda, Kur'ân, Hadis, Fıkıh, Tarih, Edebiyat, Tıp, Farmakoloji, Kimya, Matematik, Astronomi, Astroloji, Meteoroloji, Coğrafya ve benzeri değişik bilim dallarının tarihsel sürecini anlatan bu önemli eseri ortaya koydu. Onun bu eseri, dünya çapında eşsiz olan bir bilim tarihi kitabıdır.<sup>26</sup>

Sezgin, 1982 tarihinde Frankfurt'ta bulunan Goethe Üniversitesi'ne bağlı Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsünü ve bir süre sonra da İslâm Bilim Tarihi Müzesini kurdu. Bu müzenin içinde, Müslüman ilim adamlarının yaptığı icatların aletlerinin 800'den fazla maketi bulunmaktadır.<sup>27</sup>

Sezgin, oryantalistlerin özellikle hadis alanında oluşturmaya çalıştıkları şüpheli yaklaşımlara karşı ciddi reddiyelerde bulunan önemli bir ilim adamıdır. O, bu

<sup>24</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 68.

<sup>25</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 112.

<sup>26</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 9.

<sup>27</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 20, 21, 39; Bayhan, *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*, s. 42, 45. Kuruluşundan bu yana sürekli bir şekilde ziyaretçi akınına uğrayan bu müze, İslâm medeniyetinin şaheserlerini, onların insanlık tarihindeki değerlerini insanlığa tanıtmaya vesile olmaktadır. Dünyanın çeşitli yerlerinden Frankfurt'a uğrayan siyaset ve bilim adamları, sanatçılar ve benzeri pek çok kişi, bu müzeyi ziyaret etmektedir. Bu müze, insanların İslâm dini hakkındaki olumsuz kanaatlerinin değişmesine sebep olmaktadır. 23 Ocak 2014 tarihinde Sezgin hocamı ziyaret ettiğimde, bu müzeyi gezip görme imkânına sahip oldum. Bu müzede gördüğüm manzaralar, ömür boyu zihnimde yer almaya devam edecektir.

çalışmaları ile hadis oksidentalizmi alanına büyük katkılarda bulundu. Bu alandaki önemi nedeniyle başta onun ve yine bu alanda eser yazan el-Azâmi ve Sibâî gibi bazı hadis oksidentalistlerin bu alandaki eserleri, daima oryantalistlerin dikkatini çekmektedir. Bu oryantalistler, onların eserlerinden olumlu veya olumsuz atıflarda bulunmaktadır. Sezgin ve arkadaşlarının bu eserleri, hadis ilminin doğuş ve gelişim dönemi ile ilgili özellikle de şüpheli oryantalistlerin iddialarından temel çizgilerle ayrılan görüş ve değerlendirmeleri, hadis oksidentalizminin kat ettiği mesafe açısından büyük bir öneme sahiptir. Sezgin, daha çok Goldziher'in bu alandaki oryantalistik görüşlerine cevap vermektedir. Çalışmamızın ileriki bölümlerinde, Sezgin'in bu konudaki çalışmaları üzerinde durulacaktır.<sup>28</sup>

Sezgin'in düşüncesinde hâkim olan kanaate göre İslâm âlemi, başlangıcından itibaren yaklaşık bin yıla kadar bilimsel araştırmalarda bulundu. Hiçbir ayırım yapmadan, tüm toplumlardaki ilmi kaynakları tercüme ederek faydalı hale getirdi. İslâm dini, bu tür ilmi araştırmalara engel teşkil etmediği gibi, bu çalışmalar o zaman için devlet tarafından desteklendi. İslâm'ın tasvibi ve devletin desteği ile dünya kültürlerinin bilimsel mirasları, kararlılıkla İslâm âlemine kazandırıldı. İslâm bilginleri, ayırım yapmadan Aristoteles'i asırlarca "*el-Muallimu'l-Evvel*" (*ilk üstat*) adı ile isimlendirdiler. Müslüman olmayan diğer bilim adamlarına da o derece değer verip "*el-Fadl*" gibi saygı ifade eden kelimelerle andılar. Çeşitli bilgileri değerlendirirken, eleştirinin adaletsiz, ölçüsüz ve keyfi olmamasının gerektiğini de dikkate aldılar. Ancak, on altıncı yüzyılda bu çalışmalar gevşedi ve on yedinci yüzyılda da gerilemeye başladı. Avrupa, yaklaşık 500-600 yıl İslâm âlemindeki bilim ve kültür mirasını tercüme edip yararlanmaya çalıştı. İşin acı tarafı bu alıntıları yaparken, İslâm kültürünü kaynak göstermedikleri gibi, ona hakaretlerde bile bulundular. Onlar, bu çalışmaları sayesinde on yedinci yüzyıldan itibaren bilim tarihinde önderlik rolünü ele geçirdiler. Daha önceleri, İslâm âleminin Kahire, Bağdat, Şam, İstanbul, Semerkant, Buhara, Kurtuba, Gırnata ve

<sup>28</sup> Çok yönlü çalışmalarda bulunan Sezgin, pekçok ilim adamının çalışmalarını incelemektedir. Onun, bu konuda üzerinde önemle durduğu kişilerden biri de, Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi için, abidesi dikilecek bir adam diyen Sezgin, onun 77 müzik aletini tarif ettiğini, Bağdat'a giderken kayaları tetkik ettiğini, insanlara bu alanda arkeolojik bilgiler sunduğunu ve Almanların kendisi için kaya arkeologu dediğini anlatmaktadır. Sezgin'in bildirdiğine göre Evliya Çelebi, bilinmeyen çağlarda Karadeniz'in Adriyatik denizine kadar uzandığını söylemekte ve bunun arkeolojik izlerinin nereden geldiğini bize bildirmektedir. (Yılmaz, *Yitik Hazinesin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 60 vd.; Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 53; *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 53.).

benzeri nice şehirler ilim merkezi iken, bundan itibaren, Londra, Paris, Viyana, Zürih, Washington, Boston ve benzeri batı ve ABD şehirleri ilim merkezleri haline geldi. Sezgin, bugün için Müslümanların, kaybettikleri bilim ve kültür liderliğini tekrar kazanmak için bütün gayretleri ile çalışmalarının gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>29</sup>

Sezgin'in önemle üzerinde durduğu bir konu da, İslâm oksidentalizmi açısından her yerde insanlara hoşgörü ve adalet ilkesi ile davranmaktır. O bunu savunurken, İslâm'ın ilk dönemlerinden örnekler vermektedir. Örneğin Müslümanlar, 15/636'da Şam'ı, 16/637'de Halep'i, 17/638'de Antakya'yı, 21/642'de İskenderiyeyi, 28/649'da Kıbrıs adasını, 31/652'de Sicilya'yı ve kısa bir süre sonra da Rodos adasını fethettiler. Onlar, bu fetihler esnasında gittikleri yerlerde halkla iyi ilişkiler kurdular, onlara çok iyi davrandılar, onların bilim, kültür ve teknik bilgilerinden de yararlandılar.<sup>30</sup> Sezgin, verdiği bu örneklerde İlk dönem Müslümanların başarılarının altında yatan gerçek İslâm oksidentalizminin ruhuna dikkat çekmektedir. Bugünkü İslâm âleminin bu ruha çok ihtiyacı vardır. Bugün İslâm adı ile hareket eden kişilerin, gittikleri yerlerde insanlara zulüm etmekten uzak durarak onların mallarına, canlarına, namuslarına saygılı olmalıdırlar. Savaş halinde bile kadın, çocuk ve yaşlıların incitilmemesi gerekir. Müslüman'ın her konuda başkalarına karşı saygı ve sevgi duyması, hoşgörü içerisinde bulunması, nezaket ve tolerans ile davranması icap etmektedir.

Sezgin'in zihin dünyasında, İslâm âleminde oksidentalizm alanında büyük projelerin hedeflendiğini okumaktayız. O, başta Türkiye'de olmak üzere tüm İslâm dünyasında bu gaye ile ilimler tarihi müzelerinin ve ardından araştırma enstitülerinin kurulmasını arzu etmektedir. O, Avrupa'da olduğu gibi İslâm âlemindeki kütüphanelerde de elektronik tarama ve faks sisteminin kurulmasının gerektiğini, hatta Türkiye'deki kütüphanelerin dünya kütüphaneleri ile alış veriş edebilecek bir hale getirilmesinin icap ettiğini dile getirmektedir. Sezgin, Özellikle tarihi önemi nedeniyle İstanbul'a ayrı bir önem vermekte ve Türkiye'deki tüm yazma eserlerin İstanbul'da kurulacak bir kütüphanede toplanmasını dilemektedir.<sup>31</sup> Dileğimiz, Sezgin'in İslâm

<sup>29</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 52 vd.; Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 40; *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 125 vd.

<sup>30</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 17.

<sup>31</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 75 vd.



âlemi için temenni ettiği bilimsel, siyasal, hukuksal ve benzeri güzelliklerin bir gün gerçekleşmesidir.

### 3.5. Hocaları ve Etkilendiği Kişiler

Oryantalizmin etkisinde kalmayan ve son derece samimi bir İslâm oksidentalisti olan Sezgin, birçok oryantalist hocadan yararlandığını bildirmektedir. O, İslâm Bilim Tarihi üzerinde araştırmalarda bulunurken, pek çok bilim adamının eserlerini inceledi, onlardan bazıları ile yakından tanışıp sohbet etti ve kendilerinden yararlandı. Onun etkilendiğine yararlandığı ilim adamlarından bazılarını, kısaca tanıtmak istiyoruz:

1 – Hellmut Ritter (ö. 1971): Yukarıda da değindiğimiz gibi Sezgin’in, etkisinde en çok kaldığı ve kendisinden en çok yararlandığı hocası, Ritter’dir. Sezgin’in gözünde Ritter, Avrupalı oryantalistlerin belki de en büyüğüdür. Çünkü o, Sezgin’i çok etkilemiştir. Sezgin, onun bu etkisini, kelimelerle dile getiremeyeceğini anlatmaktadır. Bu nedenle o, Ritter’in teşviki ile Arapça ve İslam Bilim Tarihi ile ilgili çalışmalarını geliştirdi.<sup>32</sup> Sezgin için hocası örnek bir bilim adamı idi. Yine kendisinin bildirdiğine göre bu hocası 33 dili biliyordu. Sezgin, ilk olarak onunla Süleymaniye Kütüphanesi’ne gidip gelir ve oradaki elyazması eserleri okumayı öğrenirdi. Ona göre Ritter, başta İstanbul kütüphanelerinde bulunan eserler olmak üzere, Türkiye’deki yazmaları en iyi bilen kişidir.<sup>33</sup>

2 – Matthias Schramm (ö. 2007): Sezgin’in, “Büyük dostumdu. Büyük bir ilim adamıydı. Birbirimizi çok severdik” diye hayranlıkla bahsettiği ve kendisinden matematik ile astronomi alanında yararlandığını dile getirdiği Matthias Schramm da, Arapça’yı çok iyi bilen bir oryantalisttir. Sezgin’in bildirdiğine göre o, İslâm ve Yunan kültürünü çok iyi biliyordu. Onun Sezgin’e öğrettiğine göre, Avrupalıların yirminci yüzyılda öğrenip kullandıkları navigasyonu, Müslümanlar on beşinci yüzyılda Hint Okyanusunda kullanmışlar ve bununla Doğu Afrika sahili ile Sumatra (Endonezya)

<sup>32</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 15.

<sup>33</sup> Sezgin, hocası Ritter’i, sert mizaçlı ve geçinilmesi zor bir insan olarak tanıtmaktadır. Onun bildirdiğine göre talebeler, Ritter hocanın disiplinine katlanamıyorlardı ve çoğu zaman bırakıp gidiyorlardı. Fakat hocasının bu huylarını kabullenen Sezgin’in sabrı, kendisi için bir avantaja dönüşür ve hocasına daha fazla yaklaşmayı sağlayıp ondan istifade eder. (Yılmaz, *Yitik Hazinesin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 16; Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 10.).

arasındaki mesafeyi tespit etmişlerdir. Bir de onun yazdığı “*İbnü'l-Heysem'in Fiziğe Götüren Yolu*” isimli muhteşem bir eseri vardır. Sezgin, Schramm’ın kendi hayatında derin izler bıraktığını söylemektedir.<sup>34</sup> Schramm, Sezgin’den iki yaş küçük olmasına rağmen yakın zamanda vefat etmiştir. Onun, “Bilimler tarihi, insanların müşterek mirasıdır” sözü, Sezgin’e hayatı boyunca yön veren etkenlerden biri olmuştur.<sup>35</sup>

3 – George Sarton (ö. 1956): Sezgin’in, kendisine çok hürmet duyduğunu söylediği oryantalistlerden biri olan Sarton, İslâm bilimlerine dair müspet tespitleri ilk defa bilimler tarihine sokan çok cesur bir kişi olarak bilinmektedir.<sup>36</sup>

4 – Willy Hartner (ö. 1981): Sezgin, Hartner’in kendisini Frankfurt şehrinde bulunan Gothe Üniversitesi’ndeki Bilimler Tarihi Enstitüsü’ne davet ettiğini ve kendisine çok yardımda bulunduğunu anlatmaktadır. Ayrıca Sezgin, çeşitli bilimsel toplantı, konferans ve sempozyumlarda, onunla bir araya gelmiş ve kendisinden yararlanmışır.<sup>37</sup>

5 – Franz Rosenthal (ö. 2003): Sezgin’in övgü ile bahsettiği kişilerden biri de, Franz Rosenthal’dır. O, Arabist (Arapça uzmanı) ve oryantalist’dir. Sezgin, bilim alanında ondan çok etkilendiğini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Bu adam, çok insafli bir bilgindi. *Antik İlimlerin İslâm Dünyasındaki Devamı* ismi ile çok güzel bir kitap yazdı. Rosenthal, bu eserinde İslâm’ın ilme bakışı hakkında çok veciz bir ifadeyi dile getirmektedir: ‘Eğer İslâm, bilimi bilim olarak teşvik etmeyip de bilimin insan hayatına menfaati bakımından veya başka bakımlardan teşvik etmiş olsaydı, bu bilimlerin İslâm dünyasında bu kadar gelişmiş olmasına kâfi gelmezdi.’ Yani İslâm, bilimi bilim olarak tanımıştır. Ben, Rosenthal’ın bu veciz sözünü kurmakta olduğum müzenin bir köşesine asacağım.”<sup>38</sup>

Sezgin, hocalarının dışında birçok ilim adamındanveya geride bırakmış oldukları eserlerinden etkilendiğini dile getirmektedir. Özellikle İslâm âleminin tarihte yerleşmiş

<sup>34</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 50; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 54 vd.

<sup>35</sup> Kocabıyık, Yunus, “Fuat Sezgin’in İslâm Medeniyetine Katkıları”, *İslam Medeniyetinin Yapı Taşları II*, İlamer Öğrenci Sempozyumu Bildirileri, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013, s. 118.

<sup>36</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 59.

<sup>37</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 25; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 59.

<sup>38</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 28, 59.

bilim adamlarının her birini çok seviyor, takdir ediyor, birini diğerine tercih etmekte zorlanıyor. O, etkilendiği bu âlimlerden bazılarının isimleri, uzmanlık alanları ve eserleri hakkında bazı bilgileri vermektedir.<sup>39</sup>

### 3.6. Oryantalizme Bakışı

Sezgin, her Oryantalist'in önyargılı olmadığını, bazılarının doğuya ve özellikle İslâmi ilimlere olumlu baktıklarını dile getirmektedir. O, birçok Oryantalisti kendisinin hocaları olarak kabul etmekte ve onlardan birçok şeyi öğrendiğini haber vermektedir. Sezgin, hocası Ritter hakkında şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Bir gün, sene galiba 1944 idi. Hocam, bana dedi ki, ‘Arap yazısında üç vites vardır. Bunu, herkes bilmez. Yazıyorsunuz, ama noktasız yazıyorsunuz. Bu, çok hızlı yazmanıza vesile oluyor. Ama okumada, durum bunun tam tersinedir. Bu, âlimler vitesidir. Kütüphanelerdeki kitapların bir kısmı böyledir. Onları, ancak âlimler okuyabilir. İkinci viteste ise, noktalı ama harekesiz yazarsınız. Okuma da, yazma da, ikinci vitestir. Bu, umumiyetle halk için geçerli olan bir vitestir. Üçüncüsünde ise, noktalı ve harekeli yazarsınız. Okurken, hata varsa, çok kolay fark edersiniz. Fakat yazmak da zaman alır. Bu da üçüncü vitestir.’ Hocam Hellmut Ritter, bunu söyledikten sonra, bir kâğıt aldı ve kâğıda kendi ismini Latin harfleri ile (Ritter) yazdı. ‘Bu, eşek süratiyle gidiyor’ dedi ve ‘Bu da eşek vitesidir’ diye ekledi.”<sup>40</sup> Arap diline hayranlık duyan Ritter, Arap yazısı için “yazıların kraliçesi” ifadesini kullanmıştır.<sup>41</sup>

Sezgin, Avrupa’da zaman zaman çok büyük âlimlerin fırsat bulduklarında İslâm bilimleri üzerinde araştırmalar yaptıklarını ve Müslümanların keşiflerini insafli bir şekilde ortaya koyduklarını anlatmaktadır. O, bu çalışmaların on dokuzuncu yüzyılda Fransızlar tarafından başlatıldığını söylemektedir ve bunun için baba oğul iki Fransız’ı örnek göstermektedir. Jean-Jacques Sedillot (1777-1832) ve Louis Amelie Sedillot (1808-1875) adındaki baba oğul, Paris’teki yazmalardan hareketle, İslâm medeniyetinde Astronominin ulaştığı seviye ve Müslüman bilim adamlarının yaptıkları keşifler hakkında çalışıyorlar. Bu iki kişi, yaptıkları araştırmalar neticesinde, Avrupa’ya ilk dönemde giden ne kadar bilgi varsa, hepsinin Müslümanlardan geldiğini hayretle fark

<sup>39</sup> Bkz. Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 111.

<sup>40</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 15; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 121 vd.

<sup>41</sup> Hamidullah, *H. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, s. 20.

ediyorlar. Bu tür çalışmalarda bulunan insafly bazı Oryantalistler, İslâm Medeniyetini görmezden gelerek her şeyin Yunan medeniyetinden geldiğini ileri süren görüşlere karşı çıkmaktadırlar. Bunlar, bu gerçeği Fransız ilim dünyasına kabul ettirmeye çalışıyorlar. Fakat başta Fransız Akademisi olmak üzere birçok Oryantalist, bunların bu konudaki iddialarına karşı çıkmaktadırlar. Zamanla bu çatışma, Fransa sınırlarının dışına taşmakta ve Almanya'ya bile yayılmaktadır. Batıda, bu karşılıklı sürtüşmeler, halen devam etmektedir. Maalesef, başta Türkiye olmak üzere pek çok İslâm ülkelerinin bundan haberleri bile yoktur. Sezgin, bu tür Oryantalist âlimlere Müslümanlar olarak şükran borcumuzun olduğunu vurgulamaktadır. Eğer Müslümanlar olarak bizler bugün ilimler tarihinde bir yerimizin olduğunu ve çok mühim köşe taşlarını teşkil ettiğimizi biliyorsak, bunu bunlar gibi fedakâr bazı Oryantalistlerin çalışmalarına borçluyuz.<sup>42</sup> Sezgin, özellikle Oryantalistliğin araştırma sonuçlarını eksiksiz bir biçimde ortaya koymak için büyük çaba sarfeden yegâne bilim tarihçisi olarak George Sarton'dan (1884-1956) da bahsetmekte ve onun "Introduction to the History of Science" adlı eserinin önemine vurgu yapmaktadır.<sup>43</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Goethe Üniversitesi'nin kurucusu Johann Wolfgang von Goethe (ö.1832), kendileri açısından İslâm kültür ve medeniyetinin önemiyetini şu ifadelerle dile getirmiştir: "doğudaki harikulade düşüncelerin meyvelerinden nasibimizi almak istiyorsak, onun kendisi bize gelemeyeceğine göre, biz kendimizi ona kavuşturalım. Tercümeler, bu konuda bizi sürüklemek, bize kılavuzluk etmek açısından paha biçilmez değerde olabilirler. Ama kitaplardaki dil, dil olarak ilk rolü oynuyor. Bu hazinelerin kaynaklarını, aracısız tanımayı kim istemez ki!" Sezgin, Goethe'nin bu açıklamalarına yer verdikten sonra, onun adı ile beraber Johann Gottfried Herder ve Alexander von Humboldt gibi oryantalistlerden de övgü ile bahsetmektedir.<sup>44</sup>

Sezgin'in oryantalistler ile ilgili çeşitli yorumlarını okuduğumuz zaman, hep onlar hakkında önyargısız ve objektif bir bakış açısına sahip olduğunu görmekteyiz. O,

<sup>42</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 32 vd.; Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara 2007, I, XII; a. mlf. *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 41, 57. Sezgin'in burada övgü ile bahsettiği bazı Oryantalistlerin ismi için bkz. Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 7 vd.

<sup>43</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 16.

<sup>44</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 57.

oryantalistlerin iyisini iyi ve kötüsünü de kötü olarak kabul eder ve onları böyle değerlendirir. Bu konu ile ilgili başka bir değerlendirmesinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Biz, İslâm dünyasında oryantalistleri yanlış tanırız. Bu, yanlış bir tanımlamadır. Tabii ki ben de onları körü körüne müdafaa ediyorum değilim. Demek istediğim, oryantalistleri yeterince tanımıyoruz. Bazı Mısırlı âlimler vasıtasıyla teoloji alanında yapılan oryantalizm eleştirileri Türkiye’ye de geldi. Oryantalistler, Hıristiyan veya Musevi oldukları için, araştırmalarında Müslümanların hoşuna gitmeyen bazı neticelere varmışlardır. Bunları inkâr etmiyorum. Fakat teoloji, din, kültür ve ilim sahasında çalışan birçok oryantalistler vardır. Evet, hepsi de iyi değiller. Ama içlerinde geceli gündüzlü İslâm’ın bilimler tarihindeki yerini ortaya koymaya çalışan oryantalistler var. Bu gerçeği herkese duyurmayı, insani ve dini bir borç olarak telakki ediyorum.”<sup>45</sup>

Sezgin, bazı oryantalistlerin son derece samimi bir şekilde İslâm kültürünü öğrendiklerini, İslâm kültür dünyasına çok kuvvetli bağlarla bağlı olduklarını, bu alanda ciddi çalışmalarla İslâm bilim tarihinde var olan çeşitli belgeleri ortaya koymaya çalıştıklarını anlatmaktadır. O, bunu söylerken, İslam tarihinde coğrafya ile alakalı gizli kalan bazı belgeleri araştırarak ortaya koyan Fransız Oryantalist Joseph Toussaint Reinaud ve Rus Oryantalist Ignatij Krackovskij adındaki şahısları, saygı, minnet ve hayranlıkla anmaktadır.<sup>46</sup>

Sezgin, Johann Gottfried Herder (ö. 1803), Johann Wolfgang von Goethe (ö. 1832), Kurt Sprengel (ö. 1833), Alexander von Humboldt (ö. 1859) ve benzeri hümanist oryantalistlerin İslâm kültür dünyasına çok şeyler kattıklarını, bilim tarihinde Müslümanlara layık oldukları takdiri yönelttiklerini anlatmaktadır. Bu nedenle bir Müslüman bilim adamı olarak kendisinin onlara karşı şükran duyguları taşıdığını da dile getirmektedir. Sezgin’in bildirdiğine göre, bu hümanist oryantalistler, İslâm kültür mirasını tanıdılar ve tanıtmak yolunda büyük çaba harcadılar. Bugüne kadar yüzlerce cilt Arapça, Farsça ve Türkçe kitabı yayımladılar. Çok büyük bir kısmını Avrupa dillerine çevirerek araştırıp değerlendirdiler. Biyografik ve bibliyografik eserler

<sup>45</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 112; Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 45; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 114.

<sup>46</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 115.

yayımladılar. İslâm Ansiklopedileri oluşturdular. İslâm dünyasında ihmale uğrayan yazma kitapları toplayıp Avrupa’da sayısız kütüphanelere taşıdılar. O kitapların, değerli kataloglarını hazırlayıp araştırmacıların hizmetine sundular. Biz bugün bu hümanist Oryantalistlerin binlerce eserine ve on binlerce makalelerine sahip bulunuyoruz. Daha ileri adımlar atabilmemiz için, kendimizi çok iyi döşenmiş bir yolun üzerinde buluyoruz.<sup>47</sup>

Her şeye rağmen batıda, İslâm’ın doğru anlaşılmasını istemeyen insanların sayısı da hayli çoktur. Sezgin, bu konuda şu bilgileri vermektedir: “Aslında Almanlar, Müslümanlığı ve Müslüman bilginleri Türklerden çok daha iyi biliyorlar. Buna rağmen onlardan, bu gerçeği inkâr edenlerin sayısı da çoktur. Bir süre önce, Alman televizyonlarından biri, ‘Dünyanın Mucizeleri’ adlı bir programda, bizim müzenin 30 dakikalık kısa bir filmi yaptı. Programın yapımcısı, bu programı yaptığından dolayı ölüm tehditleri aldı. Bize tehdit gelmedi ama o adamcağız, ‘Bu işe girerseniz, hayatınız tehlikeye girer’ diye tehditler aldığını bize anlattı. Alman bilginlerinin, İslâm bilginlerinin başarılarını tanıma hususundaki bilgilerimizin gelişmesinde çok büyük katkıları vardır. Ancak öbür tarafta da, böyle bir taassupları vardır.”<sup>48</sup>

Sezgin’in, hocası Ritter hakkındaki hayranlığını yukarıda değişik vesilelerle dile getirdik. Ancak o, hocası Ritter’in 1960 yılında Frankfurt’ta verdiği bir konferansta, İslâm kültür medeniyeti hakkında konuşurken, İslâm kültür dünyasında her şeyin yerinde saydığını ve yeni hiçbir şeyin gelişmemiş olduğunu söyler. Sezgin kendisine şöyle bir hitapta bulunur: “Hocam! Bunları siz söylemiş olamazsınız. Siz, bana 1943 yılında yardımcı dal olarak matematiği almamı söylediniz. O zaman bana İslâm matematikçilerinin, dünyanın en büyük matematikçileri olduğunu söylediniz ve bunlardan el-Bîrûnî, el-Harizmî, İbn el-Heysemî ve İbn Yunus gibi kişilerin isimlerini saydınız. Bana bir zamanlar bunları anlatırken, şimdi İslâm kültür dünyasının geri olduğunu nasıl söyleyebiliyorsunuz?” Sezgin, hocası Ritter’in o an kızardığını, bir çocuk gibi utandığını ve Arap dili ile şu anlamda cevap verdiğini söyler: “Bu, birden aklıma gelen bir düşünce idi. Bu fikir o an için hoşuma gitmişti. Ben de dile getirdim. Şimdi, o düşüncenin şeytani bir vesvese olduğunu görüyor ve Allah’tan mağfiret

<sup>47</sup> Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, s. XI; a.mlf. *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 88 vd.

<sup>48</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 41; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 42.

diliyorum.”<sup>49</sup> Sezgin’in bu olayda verdiği bilgilere göre, oryantalistlerin en iyilerinin bile, zaman zaman gerçek yüzleri ortaya çıkmakta ve bilinçlerinin altına yerleşen İslâm karşıtı duyguları dışarıya yansımaktadır. Sezgin, yarım asrı aşkın bir sürede onların arasında kalıp onlarla çalışmasına rağmen, onların büyük çoğunluğu sırası geldiğinde, İslâm bilginlerinin dünya bilim tarihine yaptıkları hizmetleri, olduğu haliyle doğru olarak söylemekten çekinmekte ve gerçekleri gizlemekte olduklarına işaret etmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca Sezgin’in kendisi, oryantalistlerden çok faydalanmasına rağmen, onların bu tür davranışları karşısında, onların etkilerinde kalmadan nazik ve kibar bir şekilde kendilerini uyardır.

### 3.7. Bir Oksidentalist Olarak Fuat Sezgin

Sezgin’e göre İslâm âlemi, hayatın her alanında on altıncı yüzyılın ortalarına kadar dünya milletlerine önderlik yaptı. Müslümanlardan daha geride olan batı âlemi, onuncu yüzyıldan itibaren 500 sene İslâm kültür bilgilerini topladı ve on yedinci yüzyılın başlarından itibaren önderlik konumuna geldiler. Onlarda bir üstünlük duygusu ve böbürlenme hâkim oldu. Bugün için onların, üstünlük duygusundan, Müslümanların da aşağılık kompleksinden kurtulmaları ve İslâm bilim kültürünü sağlıklı bir şekilde öğrenmeleri, kendi miraslarına sahip çıkmaları gerekir.<sup>51</sup> Bir Oksidentalist olarak bu duyguları dile getiren Sezgin, “Benim milletimden Avrupalıları yanlış tanıyan, İslâm dünyasını bilmeyen bazı kişiler olabilir. Onlar, benim bu sözlerimi yadırgayabilirler. Ama ben, bu anlattıklarımı sürekli tekrar ederek, çeşitli çalışmalarım ile onların yanlış fikirlerini değiştirmeye çalışacağım” demektedir.<sup>52</sup>

Sezgin, 1982 yılında Goethe Üniversitesi’nde “*Institut für Geschichte der Arabisch – Islamischen Wissenschaften*” Arap-İslâm Bilimler Tarihi Enstitüsünü kurdu.<sup>53</sup> Ardından bu enstitünün bünyesinde İslâm ilim aletleri müzesini oluşturdu. O, bir Oksidentalist olarak yıllarca bu enstitüde, 800 yıl boyunca Arap – İslâm kültür çevresinde gerçekleştirilmiş olan başarılarla yönelik batı dünyasında oluşmuş bulunan

<sup>49</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 86 vd.

<sup>50</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 89.

<sup>51</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 11; a.mlf. *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 43 vd.

<sup>52</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 43 vd.

<sup>53</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 33 vd.; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 20; a.mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 4.

küçümseyici yaygın kanaati mümkün olduğunca değiştirebilmeye katkıda bulunmak amacı ile çalıştığını ifade etmektedir.<sup>54</sup> Sezgin'in çalışmalarının, bütün Müslüman bilim adamlarına örnek olması gerekir. Ayrıca onun, bir Oksidentalst olarak dünya bilim tarihinin gelişimi konusunda yapmış olduğu bir açıklamanın özeti şöyledir:

“Biz, ne temel düşüncemizde ne de dünya bilim tarihinde yüklediğimiz bu zorlu ödevi yerine getirme gayretimizde hiçbir zaman ‘Sadece biz bulduk’ heyecanı ile hareket etmedik. Aksine Müslüman ilim adamları olarak bizler, dünya bilimler tarihinin bütünlüğü prensibine inandık. İnsanlığın ortak mirası olan bilimler tarihi, süregelen adımlarla düz bir çizgi halinde olmasa da değişken bir hızla gelişmektedir. Tarihte belirli bir zaman dilimindeki bir kültür çevresi, bilimsel mirası, küçük olsun büyük olsun bir adım daha ileri taşımak için öncülüğü üstlenmiş daha doğrusu içinde bulunulan koşullar doğrultusunda öncülüğe getirilmişse, tarihi koşullar ve o öncü tarafından ulaşılan seviye, ardılın kaydedeceği olası ilerlemeleri ve bu ilerlemelerin hızını etkileyen faktörleri belirler. Yunanlıların bilimler tarihindeki olağanüstü yeri, bilimler historiyoğrafyası tarafından genel olarak kabul ve takdir edilir. Fakat Yunanlıların daha önceki ve komşu kültür çevrelerinden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde miras alıp üzerine bina ettikleri sonuçlarla ilgili Yunan bilim tarihçilerinin pek hoşlanmadıkları soru hususunda hala bir belirsizlik hâkimdir.”<sup>55</sup>

Sezgin bu görüşleri belirtirken, bu konuda kendisi gibi düşünen Oryantalistlerden de örnek vermektedir. O, daha 1932 yılında Otto Neugebauer'in bu konu ile ilgili olarak şu görüşleri belirttiğini kaydetmektedir: “Yunan medeniyetine ait olanı Yunan öncesine bağlama girişimi, çok yoğun bir tepki ile karşılaşmaktadır. Alışlageldik Yunan imajını değiştirme gerekliliği düşüncesi, Winkelmann'ın döneminden beri mevcut imajın geçirdiği bütün değişimlere rağmen her defasında arzu edilmez olarak görülmüştür. Hâlbuki o zamandan bu güne geçen 2500 yıllık tarihe bir 2500 yılın daha eklenmesi gerektiği gibi çok basit bir olgu vardır. Bu duruma göre, Yunan medeniyeti bilim tarihinin gelişim süreci açısından artık başta değil, ortada bulunması gerekmektedir.” Sezgin, Ayrıca E. Wiedemann'ın da 1917 yılında İslâm bilim tarihi ile ilgili batı dünyasındaki bu gerçeği şu ifadelerle dile getirdiğini

<sup>54</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, XIII; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 10.

<sup>55</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, XIII vd; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 10 vd.



kaydetmektedir: “Arapların Antik Çağ’dan itibaren kazandıkları bilgileri sadece tercümeler yolu ile bize ulaştırdıkları ve buna önemli sayılabilecek bir yenilik eklemedikleri görüşü ile her defasında yeniden karşılaşılmaktadır.” Bu görüşlere yer veren Sezgin, halen bu önyargılı düşüncelerin en geniş anlamda batı ve Amerikan eğitim kurumlarında hatta Arap-İslâm âlemindeki birçok okullarda okutulmakta olduğuna yer vermektedir.<sup>56</sup>

Sezgin, bu açıklamalarında batıda İslâm âlemindeki bilim tarihi çalışmalarına önyargılı davrananların yanında az da olsa, tarafsız ve gerçekçi davrananlarında var olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, Müslüman bilim adamlarının da, İslam öncesine ait bilgileri alırken, kaynaklarının isimlerini tam olarak belirtmeyi, kendilerinden önceki ilim adamlarını özellikle Yunanlıları büyük bir saygı ve şükran ile anmayı ilmi ve insani bir görev olarak kabul ettiklerini anlatmaktadır.<sup>57</sup> Sezgin’in burada anlatmak istediğine göre oksidentalistlerin, bilimde tarafsız olmaları, önyargılı olmamaları ve herkesin hakkını olduğu gibi kabul etmeleri gerekir. Sezgin, batıda, Amerika’da ve hatta İslâm âleminde İslam bilim tarihi açısından Müslümanların aleyhinde düşünen zihniyetleri çürütmek ve onlara ciddi bir şekilde cevap vermek için, “Geschicgte des Arabischen Schrifttums” (GAS) “*Arap Edebiyat/Kültür Tarihi*”, “*Wissenschaft und Technik im Islam*” “*İslâm’da Bilim ve Teknik*” ve benzeri çok eseri yazdı.

Sezgin, İslâm’ın erken dönemlerinde bilime, yazıya, bilimsel ve felsefi konuların başka dillerden Arapça’ya tercüme edilmesine önem verildiğini dile getirirken, hicri 64 miladi 683 yıllarında ilk kez bir tıp kitabının başka bir dilden Arapça’ya tercüme edilip yazıldığını anlatmaktadır. Onun verdiği bilgilere göre bu kitap, ilk olarak İskenderiyeli Ahron (muhtemelen bu kişi altıncı yüzyılda yaşamış ve eser vermiştir) tarafından ders kitabı olarak yazılmıştır. Daha sonra Gosios adlı biri tarafından Süryanice’ye tercüme edilen bu eser, Yahudi tabip Maserceveyh el-Basrî tarafından iki bölüm daha eklenerek Arapça’ya aktarılmıştır. Bu çevirinin Halife Ömer b. Abdilaziz’in (ö. 101/720) kütüphanesinde muhafaza edilerek halkın istifadesine sunulduğu anlatılmaktadır.<sup>58</sup> O, ayrıca Emevi ailesine mensup olan Halid b. Yezid (ö. 102/720) tarafından değişik ilim

<sup>56</sup> Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, I, XIV; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 11.

<sup>57</sup> Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, I, XIV; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 11.

<sup>58</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 18.

dalları ile ilgili çeşitli yabancı eserlerin Arapça'ya tercüme edildiğini vurgulamaktadır. Sezgin, hicri birinci yüzyılın üçüncü çeyreğinde yapılanbu tercüme faaliyetlerini, yabancı bilimin Arap-İslâm kültürüne bilgi akışının başlangıç noktası olarak kabul etmektedir.<sup>59</sup> Sezgin, İslâm'ın ilk dönemlerindeki Müslüman bilim adamlarının yabancı bilimi alıp benimseme sürecindeki ihlâs, samimiyet ve iyi niyetlerini takdirle yadettmektedir. O, onların yabancı bilimle olan temas korkularının ve art niyetlerinin olmadığını, bu özelliklerin batılı bilim adamlarında o düzeyde bulunmadığını vurgulamaktadır. O, bir oksidentalist olarak günümüz Müslümanlarının aynı ruh ve anlayışla hareket etmelerinin gerektiğine işaret etmektedir. Sezgin, bu gerçekleri Müslümanlara anlatırken, bazı batılı oryantalistlerin bile bu gerçeği ifade ettiklerini dile getirmektedir. O, ilk dönem Müslüman bilim adamlarının yabancı bilgiyi alıp benimsemelerinin altındaki İslâmî teşvik faktörünü, bir Müsteşrikin yazdıklarından delil göstermektedir. Sezgin'in kaydettiğine göre Fransız bilim adamıHarold Wallace Rosenthal (ö. 1976), 1965 tarihinde yazdığı bir eserinde şu bilgilere yer vermektedir:

“Belki de, kapsamı hızla genişleyen çeviri faaliyetlerini temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren ne pratik faydacılık, ne de felsefi-teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık olabilirdi. Muhammed'in dini, ta başlangıçtan itibaren bilimin rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmüştür. Eğer bu böyle olmasaydı, bilim İslâm'da böylesine merkezi bir konuma yerleştirilmezdi. Yine bilim dini bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri faaliyeti olduğundan daha az bilimsel ve daha az sürükleyici olurdu. Böylece tercüme faaliyetleri Müslümanlar arasında menfaatlerinin gerektiği kadar olurdu ve bilinenden farklı bir şekilde sınırlanmış olarak kalırdı.”<sup>60</sup>

Bir Oksidentalist olarak Sezgin, bugün İslâm âlemindeki okullarda İslâm bilim tarihi hakkında okutulan olumsuz ve ön yargılı bilgilerin kaldırılmasının ve yerine doğru bilgilerin okutulmasının gerekli olduğunu şiddetle vurgulamaktadır.<sup>61</sup>

Bugün Müslümanların içinde buldukları durum, Sezgin'in bu iddialarında ne derece haklı olduğunu canlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Onunda işaret ettiği gibi

<sup>59</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 19.

<sup>60</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 20.

<sup>61</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 16.

Müslümanların, günümüzde diğer dünya milletlerinin gerisinde kalmaktan ve kendi aralarında yaşadıkları çeşitli ihtilaflardan kurtulmak için, mutlaka sınırsız ve karşılıklı hoşgörüyeye dayalı bir bilim anlayışına sarılmaları gerekir. Günümüzdeki Müslüman devlet yöneticilerinin, Sezgin'in dillendirdiği ilk İslâm dönemlerindeki devlet idarecileri gibi bu işe önem vermeleri, bunu devlet gücü ile yerine getirmeleri ve her türlü maddi imkânları bu istikamette kullanmaları gerekir. Nitekim batı ülkelerindeki bilimsel bilgi akışı, devlet yöneticilerinin ve kilisenin desteği ile gerçekleşmektedir. Kanaatimize göre batılı bilim adamları bu gerçekleri, Müslümanların ilk dönemlerindeki tatbikatlarından örnek alarak icra etmektedirler. Onlar, İslam'ın bilime verdiği önemden ders alıp çağ atlarken, Müslümanlar bundan gafil kalarak bu gün içinde buldukları acıyı yaşamaktadırlar. Sezgin'in hayatını incelediğimiz zaman, İslâm bilim tarihi alanında gösterdiği başarılar nedeni ile kendisine çok önemli ödüllerin verildiğini okumaktayız.<sup>62</sup>

### 3.8. Eserleri

<sup>62</sup> Bu ödüllerden tespit ettiklerimizi, burada maddeler halinde kaydetmek istiyoruz: 1 – Sezgin'e, 1978 yılında Suudî Arabistan Kral Faysal Vakfı'nın İslâmî Bilimler Ödülü verildi. Sezgin, bu mükâfatı alan ilk kişidir. O, bu mükâfattan aldığı parayı, ilmi araştırmalarda bulunmak için yaptığı seyahatlerde kullandı. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 33 vd.; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 20; a. mlf. *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 4.). 2 – Sezgin, 1982 tarihinde Federal Almanya birinci sınıf Kraliyet Liyakat Nişanı ve 2001 tarihinde de Almanya'nın en büyük Kraliyet nişanına layık görüldü. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). Aslında Müslümanların yıllardan beri görmezlikten geldiği böylesine önemli bir Müslüman bilim adamına Alman hükümetinin böyle bir ödülü vermesini çok düşündürücü bir olay olarak görmekteyiz. 3 – Sezgin'e Frankfurt şehrinin Goethe Plaketi verildi. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). 4 – Sezgin'e, “İslâm'da Bilim ve Teknoloji” isimli beş ciltlik eserinden dolayı İran'da 2009 tarihinde Milletlerarası İran İslâmî Bilimler Mükâfatı ödülü verildi. İran Kültür Bakanlığı tarafından, her yıl İslâm'da tarih, coğrafya, edebiyat, sanat, mimari, medeniyet ve siyaset sahalarında dağıtılan mükâfatı meclis Başkanı Gulam Ali Haddad Ali, Kültür Bakanı Muhammed Safer Herendi ve Eğitim Bakanı Mahmut Farşidi'nin katıldıkları törende, Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad tarafından Sezgin hocaya verildi. Kendisi bu törende, “İslâm dünyasının önde gelen tarihçilerinden ve ömrünü Avrupalılara İslâmî bilimleri tanıtmaya adanmış bilim adamı” olarak takdim edildi. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). 5 – Almanya, 2009 yılında “Hessen Kültür Ödülünü” Sezgin'e ve Gazze katliamında İsrail yanlısı açıklamaları ile tepki çeken Alman Yahudileri birliği başkanı Salomon Korn'a vermek istedi. Sezgin, bu şahsı protesto etmek için bu ödülü reddetti. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). 6 – Sezgin, akademik ve ilmi çalışmaları nedeniyle, birçok akademik kurul tarafından üyeliğe kabul edildi. Kahire, Şam ve Bağdat'ta bulunan üç büyük Arap Dili Akademileri, onu üyeliğe kabul ettiler. Ayrıca Fas Kraliyet Akademisi de, kendisini üyeliğe kabul etti. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). 7 – Malezya'da, 31 Ocak 2007 tarihinde Sezgin'e fahri doktora ünvanı verildi. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 53.). 8 – Türkiye'de, Sezgin (TÜBA) Türkiye Bilimler Akademisi'nin şeref üyeliğine seçildi. (Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 187.). 9 – 2013 yılı Türkiye Cumhuriyeti Devleti Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Ödülleri dağıtımında, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül tarafından Sezgin'e, “İslâm Bilim ve Teknoloji” alanında ödül verildi. (Gazete arşivleri.).

Hayatını bilime adayan Sezgin'in, yazdığı, tercüme ettiği veya editörlüğünü yaptığı pek çok eseri bulunmaktadır. Günümüzde, onun adına basılmış 1300'e yakın eser bulunmaktadır. Bu eserler, genel olarak İslâmî Coğrafya, Almanca Arabistik Çalışmalar Bibliyografyaları, Doğu Kütüphanesi, Lugat Serileri, Tıpkıbasımlar, Arap İslâm Bilimleri Tarihi, İslâm'da Histografya ve Bilimlerin Sınıflandırılması, İslâm'da Bilim ve Teknik, İslâm Mimarisi, İslâm'da Matematik ve Astronomi, İslâm Tıbbı, İslâm Felsefesi, Matematik Coğrafya ve Kartografya Serisi, İslâm'da Tabii İlimler, İslâm Dünyasında Para Birimi, Yabancı Gezi Kayıtlarında İslâm Dünyası ve İslâm'da müzik Bilimi ile ilgili bulunmaktadır.<sup>63</sup> Sezgin adına basılan tüm eserleri, burada sıralamamız mümkün değildir. Onun en önemli kabul ettiğimiz iki eserini kısaca tanıttikten sonra, özellikle hadis konusunu ilgilendiren eserlerinin adına yer vereceğiz. Bunun ardından, çalışmamızda önemli bir yeri olan “*Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eseri üzerinde duracağız.

1 – “*Geschichte des Arabischen Schrifttums*”. (*Arap Edebiyat/Kültür Tarihi*). Bu esere kısaca (*GAS*) denmektedir. Sezgin, Carl Brockelmann'ın (ö. 1956), İslâm bilim tarihi açısından sahasında tek eser olarak kabul edilen “*Geschichte der Arabischen Literatur*” adlı eserini inceledi. Bu esere kısaca (*GAL*) denmektedir. Bu eser, en önemli Arap Edebiyatı Tarihi olarak kabul edilmektedir. Sezgin, bu eseri inceledikten sonra, onda pek çok eksiklik olduğunu tespit etti. Hatta Sezgin'in, Brockelmann ve eseri için şu ifadeleri kullandığını okumaktayız: “Brockelmann'a birçok yönden şükran duyuyorum. Fakat bu adamcağız, İslâm dünyasını sevmiyordu. Kitabında maalesef hiçbir müspet hüküm yoktur. Başka oryantalistlerin menfi hükümleri vardır. Bunlar, kendisine ait hükümler değildir. Hepsi başkalarına aittir. Eseri de, bibliyografik bir kitaptır.”<sup>64</sup>

Bunun üzerine o, Brockelmann'ın bu eserindeki eksiklikleri tamamlamak için bir zeyil (eklenti) yazmayı düşündü. Fakat bunun üzerinde bir süre çalıştıktan sonra, bunda pek çok eksikliklerin varlığını tespit etti. Bu nedenle zeyil yazmayı bıraktı ve bu konuda müstakil bir eser yazmaya karar verdi. Hocası Ritter'e, “Hocam! Ben artık zeyli bıraktım. Dünyadaki bütün yazmalara dayalı müstakil, yeni baştan bir eser yazıyorum”

<sup>63</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 190.

<sup>64</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 29.

diye söyledi. Ritter, kendi hocası Carl Brockelmann'ın *GAL* adlı eserinin aşılmaz olduğunu düşünerek Sezgin'e, "Bunu, dünyada hiç kimse yapamaz. Bırak bu işi. Boşuna kendini yorma" dedi. Sezgin, hocasının bu tavrı karşısında, "Ben, ilk defa hocam Ritter'e inanmadım. Çünkü bu konudaki kararımı verdim. Allah da beni mahcup etmedi" diyor ve kitaba bu şekilde başladığını söylüyor. Sezgin, 1967 yılında bu kitabının birinci cildini çıkarır çıkarmaz, hocasına hemen gönderir. Bu kitabı inceleyen Ritter Sezgin'e, "Şimdiye kadar böylesini hiç kimse yapamadı. Senden başka da hiç kimse yapamayacak. Tebrik ederim" diye not yazdığı bir tebrik kartını gönderdi. Ritter, önceleri Sezgin'in bu işi yapabileceğine inanmıyordu. Fakat yazdığı birinci cildi görünce ona, "Sadece siz yaparsınız" dedi. Hatta Avrupa'da bu işi yapmak üzere kurulan milletlerarası bir heyet bile, Sezgin'in yazdığı bu eseri gördükten sonra, kendisini feshetti ve bu sahayı Sezgin'e bıraktı.<sup>65</sup> Sezgin, bu eserini daha sonra 16 cilt halinde yazdı ve bu eseri ile kendisini, İslâm bilim tarihi alanında dünyaya kabul ettirdi. Onun bu eseri, başta Arapça olmak üzere, çeşitli dünya dillerine tercüme edildi. Bu kitap Arap-İslâm âleminde, Yüksek Lisans ve Doktora derslerinde kaynak eser olarak okunmaktadır. Ayrıca bu eser, İslâm bilim adamlarına bir özgüven vermeye başladı.

Sezgin, bu kitabının birinci cildinde çeşitli dini ilimler hakkında bilgi vermektedir. O, hadis ile ilgili yazdığı uzun bir mukaddimenin baş tarafında Goldziher ve Sprenger'in hadisin ilk dönemlerde sözlü olarak nakledildiğini savunduklarına dikkat çekmektedir. Ardından o, onların bu görüşlerinin doğru olmadığını, tam tersine hadisin ilk dönemlerden itibaren yazılmaya başlandığını savunmaktadır.<sup>66</sup>

Sezgin, bu eserini yayımladıktan sonra, şu ifadeleri kullanmaktadır: "İslâm bilim tarihi araştırmalarının sınırları, çok genişledi. Birçok yeni problemleri, kaynakları ve bilinmeyen hususları verdim. Ayrıca, kendi düşünce dünyama dair de, çok yeni şeyler sundum ve oryantalistlerin mevcut bilgilerini de münakaşaya açtım."<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 18 vd.; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 69 vd.

<sup>66</sup> Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 117 vd.

<sup>67</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 30. (23 Ocak 2014 tarihinde Frankfurt'ta Fuat Sezgin ile yaptığımız özel bir görüşmede, bu kitabının on yedinci cildini yazmakta olduğunu ve bu eserini Türkçe'ye tercüme ettirmek için bazı çalışmalarda bulunduğunu ifade etti.)

2 – “*Wissenschaft und Technik im Islam.*” Almanca yazılan bu eser, Abdurrahman Aliy tarafından “*İslâm’da Bilim ve Teknik*” adı ile Türkçe’ye tercüme edilerek Türkiye Bilimler Akademisi ve Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2007 yılında Ankara’da yayımlandı. Sezgin, ciddi araştırmalar neticesinde ortaya koyduğu eserlerini çeşitli devlet büyüklerine göndermeyi ihmal etmedi. O, beş ciltten oluşan bu kitabının Almanca ilk baskısını, o zamanki Alman Cumhurbaşkanı, Başbakan ve Dışişleri Bakanına gönderdi. Bunların üçü de, bu kitabın muhtevasını öven ifadeler kullandı. Ancak Başbakan Gerhard Schröder, bu muhteşem eseri inceledikten sonra Sezgin’e şunları söyledi: “İki kültür dünyasını birbirinden ayıran zümrenin karşısında mücadele edebilmemiz için, bu eserinizle bize en büyük desteği verdiniz.”<sup>68</sup> Schröder’in bu ifadeleri, Sezgin’in bu eserinin bilim alanına yaptığı büyük katkıların değer ve önemini dile getirmektedir.

3 – “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar.*” Sezgin’in doçentlik tezi olarak yazdığı bu kitabının çalışmamızda önemli bir yeri vardır. Bu nedenle bundan sonraki bölümde onun üzerinde detaylı bir şekilde duracağız.

4 – “*Qur’ânwissenschaften, Hadît, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik.*” (Kur’ân Bilimi, Hadis, Tarih, Fıkıh, Doğmatik ve Mistik), E. J. Brill, Leiden 1967.

5 – “*Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde.*” (Alman Dilinde Arapça ve İslâm Bilim Bibliyografyası). Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universitaet, 1990.<sup>69</sup> (Arap-İslâm Bilim Tarihi Enstitüsü, Goethe Üniversitesi, Frankfurt 1990).

6 – “İslam Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti”

Sezgin, bu makalesine, İslâm tarihinin ilk kaynakları söz konusu edildiğinde, daima hadisin ehemmiyetine işaret edildiğini dile getirerek başlamıştır. Ardından o, bu makalesinde hadisin tarihi bakımından önemine işaret ederek, hadis kültürünün yazılı belgelere dayandığını çeşitli örneklerle izah etmiştir. Ayrıca Sezgin, bu makalesinde

<sup>68</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 189; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 53 vd.

<sup>69</sup> Fuat Sezgin’in eserlerinin listesi için bkz. Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 192 vd.

oryantalistlerin bu konu ile ilgili görüşlerini değerlendirmiş ve onlara gereken cevapları vermiştir.<sup>70</sup>

#### 7 – “İslam Tarihinde Rivayetlerin Değeri”

Sezgin, bu makalede İslâm tarihinde rivayetlerin değeri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. O, oryantalistlerin bu konudaki yaklaşımlarına cevap vermiş ve İslâm tarihinin şifahî zannedilen malzemesinin aslında yazılı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Sezgin, bu makalede isnadın ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında detaylı bilgi vermiştir.<sup>71</sup>

#### 8 – “Hadis Musennefatının Mebdei ve Ma’mer b. Raşid’in Câmi’i”

Sezgin bu makalesinde, hadis musannefatının kaynağı açısından Ma’mer b. Râşid’in *el-Câmi* adlı eserinin genel bir değerlendirmesini yapmıştır. O bu eserin, hadislerin ilk yazılı kaynaklarının tedvin ve bablara göre tasnifinin başlangıcı hakkında detaylı bilgi verdiğini ileri sürmüştür. Sezgin, bu eserin asrımızda hadislerin şifahî kültüre dayandığına dair mevcut bir yanlış anlayışın değişmesini mümkün kılacak derecede önemli olduğunu anlatmıştır.<sup>72</sup>

#### 9 – “Üç Macmuât-ar-Rasâil”

Sezgin, Bu makalesinde İstanbul kütüphanelerinde mevcut olan yazılı mecmualardan üç tanesini tanıtmaktadır. Bu mecmualardan biri felsefe, diğeri kimya ve üçüncüsü de filoloji ile ilgilidir.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Sezgin, “İslâm Tarihinin kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyet”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Ankatra 1957, cilt: 2, sayı, 1, s. 19 vd.

<sup>71</sup> Sezgin, “İslam Tarihinde Rivayetlerin Değeri”, *V. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1960, s. 243 vd.

<sup>72</sup> Sezgin, “Hadis Musennefatının Mebdei ve Ma’mer b. Raşid’in Câmi’i”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1955, cilt: 12, s. 115 vd.

<sup>73</sup> Sezgin, “Üç Macmuât-ar-Rasâil”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960, cilt: 2, sayı: 2, s. 231 vd.

## BÖLÜM IV

### **BUHARİ’NİN KAYNAKLARI’NIN HADİS OKSİDENTALİZMİ ÇALIŞMALARINA KATKISI**

#### **4.1. Eserin Tanıtımı**

Sezgin, önce hocası Ritter’in danışmanlığında Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Musenna’nın (ö. 210/825) “*Mecâzu’l-Kur’ân*” adlı kitabı ile ilgili doktora tezini hazırladı. Sezgin, Ebû ‘Ubeyde’nin elyazması olan bu kitabını incelerken, onun hangikaynaklara dayandığını araştırdı. O esnada, İbn Hacer el-Askalanî’nin (ö. 852/1448) “*Tehzîbu’t-Tehzîb*” adlı eseri ile karşılaştı. Bu eserde Buhârî’nin, Ma’mer b. Musenna’yı, Muammer diye zikrettiğini okudu. Sezgin, bunun üzerine Buhârî’nin kaynaklarını düşünmeye başladı. O, bu durumu şöyle anlatmaktadır:

“Buhârî’nin kitabının sekiz büyük bölümü vardır. Bunlardan bir kısmı tefsirdir. Buhârî’nin kitabına baktım. ‘*Kâle Muammer*’ diye (yani, Muammer dedi ki) alıntılar yapıyor.<sup>1</sup> Bunu okuyunca, baktım ki Buhârî, *Mecâzu’l-Kur’ân*’dan da cümleler iktibas etmiştir. Yani, bir hadis kitabında, bir filoloji kitabından alınma uzun uzun cümleler var. Hatta yer yer, aşağı yukarı, kitabı ihtisar etmiştir. Bu durum, bütün hadisler hakkındaki tasavvurumu allak bullak etti. Bunun üzerine, tezi bitirince Buhârî’ye bakmaya karar verdim. Acaba Buhârî, ara sıra da olsa, yazılı kaynak kullandı mı? Böylece benim Buhârî üzerindeki çalışmalarım başlamış oldu.”<sup>2</sup>

Bundan anlaşıldığına göre Sezgin, doktorasını ilk dönemlerde yazılan tefsir kaynaklarındaki filolojik çalışmalar üzerinde yaptı. Bu çalışmalarında, kelimelerin semantiği ile ilgili araştırmalarda bulundu. Bunu yaparken Buhârî’nin, kendisinden

<sup>1</sup> Burada, Sezgin’in Ma’mer b. el-Musennâ için Muammer dediği kaydedilmektedir. Muhtemelen bu durum, bu kaynaktaki yazım hatasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Sezgin, tahkikini yapmış olduğu *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın başında *Ma’mer b. el-Musennâ*’yı hareketli olarak kaydetmiş bulunmaktadır. İrfan Yılmaz’ın *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin* adlı kitabında ise, bu isim Muammer bin Musenna şeklinde hatalı olarak yer almaktadır. Bkz. Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 18. Nitekim “*Concordance*”ın indeks kısmında Muammer ismi bulunmamaktadır. Bkz. Wensinck, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevî*, Daru’d-Da‘ve, İstanbul 1988, VIII, 261.

<sup>2</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 18. Sezgin’in, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabının önsözünde de buna benzer ifadeler yer almaktadır. Bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012, s. 11 vd.



önceki âlimlerin yazılı filolojik açıklamalarından alıntılar yaptığına şahit oldu ve bunun üzerine, hadis rivayet zincirlerinin yazılı kaynaklara dayanıp dayanmadığını araştırmayı düşündü. Bundan hareketle, ta o zamandan itibaren doçentlik tezi için Buhârî'nin kaynakları üzerinde durmaya karar verdi.

Son iki asırda, özellikle Protestanlığın doğuşundan itibaren batıda tarihi ve edebi metinleri tenkit ve tahlil ile ilgili çeşitli araştırmalar ortaya konmuştur. Bunlar, daha çok dil ağırlıklı olan çalışmalardır. Hadis alanında çalışan Goldziher, Schacht, Juynboll, M. J. Kister, M. Cook ve Harald Motzki gibi Oryantalistler hadis metinlerini tenkit ederken, hadislerdeki kelime tahliline ve hadis rivayet zincirine ağırlık vermektedirler. Latincenin bu alanda önemli bir yeri vardır. Oryantalizm alanında çalışmalarda bulunan batılı ilim adamları, ölü diller diye nitelenen İbranice, Ârâmîce, Süryânîce, Kıptîce, Habeşçe ve benzeri dilleri öğrenmekte ve bu alandaki kültürel malzemelerden yararlanmaya çalışmaktadırlar. Bunun yanında, hadis senetlerini ağır bir şekilde itham etmektedirler. Oryantalistler arasında önemli bir yeri olan Goldziher, meşhur hadis âlimlerinden Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'i (ö. 261/874) hafife almakta ve onlar hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Buhârî'nin Sahih*’indeki bütün hadisler, Buhârî’nin devrinde yaşamış olan fikir ekollerinin düşüncelerinden ve icatlarından ibarettir. Yani, bunun Peygamberle bir alakası yoktur. Bunlar, sadece o dönemin fikirlerini aksettirir. Buhârî, bu fikirleri toplamış ve rivayetler zincirini ilave etmiştir. Yani uydurmuştur.”<sup>3</sup> Sezgin’e göre umumiyetle Müslümanlar, hatta Ezher Üniversitesi’ndeki hadis profesörleri bile, Goldziher gibi Oryantalistlerin bu konu ile ilgili görüşlerine katılmasalar bile, Peygamberimizin sözlerinin şifahen nakledildiğini sanırlar. Dolayısıyla böyle nakledilen bir sözün doğruluk ihtimali zamanla zayıflar. Sezgin, bu görüşlere karşı çıkarak şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Hadis rivayetlerinin arkasında yazılı kaynaklar vardır. Zira önceleri şimdiki gibi kitaplarda dipnot olarak kaynak eser gösterilmezdi. Direkt, şahıs ismi yazılırdı. Bir rivayet zincirine göre sıralanır, aynı zamanda da yazılı bir kaynağa dayanırdı. Beni biliyorsunuz. Oryantalistleri daima hürmetle anarım. Onlardan çok şeyler öğrendik. Ama bazı sahalarda, özellikle teoloji sahasında, onlar Hıristiyan oldukları için, bu konuya başka gözle bakmaktadırlar. Ancak onları affediyorum. Fakat bu rivayet zinciri

<sup>3</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, trc. C. R. Barber and Samuel Miklos Stern, London 1971, II, 19, 45, 53, 104, 126; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75.

meselesini anlamamış olmaları, affedilemez bir şeydir. Bugün, Ezher Üniversitesi'nin bazı Profesörleri de, bunu yanlış anlamaktadırlar.”<sup>4</sup>

Sezgin, hadis rivayetlerindeki nakillerde, “Fılan falana, o da filana, o da bana söyledi ki” şeklindeki nakillerin birer dipnot olduğunu, bunun arka planında yazılı kaynakların bulunduğunu ileri sürmektedir. Başta oryantalistler olmak üzere, bazı Müslüman bilim adamları bile, bunların sadece sözlü rivayetler olduklarını zannettiler. Gerçi batılılar, Müslümanların pek çok ilmi kaynaklarını tercüme edip alırken, dipnot veya kaynak göstermediler ve o eserleri kendi isimleri ile yayımladılar.<sup>5</sup> Müslümanlar ise, böyle değildir. Onlar, Yunanlılardan bile bilgiyi alırken, inanç ayırımına bakmadan, kaynak gösterme hususuna çok dikkat ettiler. Gerektiğinde tenkit etmekten de geri durmadılar.<sup>6</sup> Sezgin, batılıların hadis nakillerindeki bu ciddiyeti hala kavrayamadıklarını ileri sürmektedir. Ona göre, kaynak zikrederek ilim yapma geleneği tarihte belki de ilk defa İslâm medeniyetinde teşekkül etti. Bu geleneğin yerleşmesindeki en önemli sebep, hadis rivayetlerindeki hassasiyettir. Pek çok Oryantalistin hala anlamadığı bu nokta, son derece önemlidir.<sup>7</sup>

Günümüzde Müslüman ilim adamları, bu konuda yeterli çalışmalarda bulunmamaktadırlar. Sezgin'in, “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı çalışması, Oryantalistlerin bu konudaki çalışmalarına karşı yapılan önemli bir eser niteliğindedir. Bu kitap, alanında bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Çünkü Sezgin, bu çalışmasında bilinen yaygın kanaatin tersine, İslâm'ın ilk dönemlerindeki hadis nakillerinin sözlü değil, yazılı kaynaklara dayandığını savunmaktadır. Onun bu eseri, günümüzde alanında çok önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Mehmet Emin Özafşar, Sezgin'in “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı çalışmasının altını çizmemizin gerektiğini vurgulamaktadır. O, bu kitabın hem geleneksel kabuldeki hadislerin şifahi olarak nakledile geldiği anlayışını tartışmaya açması hem de Buhârî'nin

<sup>4</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 71; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75.

<sup>5</sup> Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, s. 20 vd.

<sup>6</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 95, 103.

<sup>7</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 71.

“*el-Camiu’s-Sahîh*” adlı hadis kitabını dini bir meseleye delil getirme amacının dışında zati değerini ele alarak incelemesi bakımından dikkate değer olduğunu kaydetmektedir.<sup>8</sup>

Daha önce açıkladığımız gibi Sezgin, Arap filologu Ebû ‘Ubeyde’nin “*Mecâzu’l-Kur’ân*” adlı eseri ile ilgili doktora çalışmasını yaparken, Buhârî’nin bu eserden büyük çapta alıntılarda bulunduğunu tespit eder. Bu durum, Sezginde hadisçilerin filolojik yönleri ile ilgili merak uyandırdı. Bugüne kadar bu alanda ciddi çalışmalarda bulunan olmadı. Buhârî ile ilgili yazılan bütün şerhlerde, hadis ravileri ve metinleri ile ilgili konular işlendi. Fakat Buhârî’nin filolojik yönüne ciddi bir şekilde eğilen olmadı. Bu durum, Sezgin’in dikkatini çekti. O, bu konuda Buhârî’nin “*el-Câmiu’s-Sahîh*” adlı eserinin filolojik yönünü kapsayacak geniş bir çalışmada bulunmaya karar verdi. Sezgin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin “*Mecâzu’l-Kur’ân*” adlı eserinden filolojik alıntılarda bulunduğunu şerhlerden yararlanarak ortaya koymaya çalıştı. Bugüne kadar, Buhârî’nin o gün için İslâm âleminin değişik ilim merkezlerini dolaşarak, şifahi yol ile hadisleri toplayıp kayıt altına aldığı kanaati hâkimdi. Sezgin, bu durumun aslında tamamıyla böyle olmadığına, hadislerin bazı yazılı vesikalara dayandığına dair bir düşünceye sahip oldu. Bunun üzerine o, Buhârî’nin şifahi malzemenin yanında pek çok yazılı kaynaklardan da yararlandığını ispat etme gayesi ile çalışmaya başladı. Sezgin bu çalışmayı yaparken, hadis kaynakları ile kısmen de İslâm tarihi kaynaklarının filolojik kaynaklara dayandığını tespit etti.

Sezgin, “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserini hazırlarken, birinci bölümde, Buhârî, diğer hadis kaynakları ve bazı İslâm tarihi kaynaklarındaki rivayetlerde gözden kaçan yazılı kaynaklar üzerinde durmaktadır. Kitabın sonunda yer verilen birinci ve ikinci lahikalarda da, bu konuda yapılan açıklamaların takviyesi yapılmaktadır. Birinci lahika, bir hadis kitabında yer alan raviler zincirinden hareketle, bu hadislerin yazılı kaynaklarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylece bu hadislerin, sadece şifahi bilgilere dayanmadığı ispatlanmaya çalışılmaktadır. İkinci lahikada ise, Buhârî’nin “*el-Câmiu’s-Sahîh*” adlı kitabı ile Malik b. Enes’in “*el-Muvatta*” adlı hadis kitabının ilişkisi hakkında bilgi verilmektedir. Bu lahikada, Buhârî’nin “*el-Câmiu’s-Sahîh*” adlı kitabının bazı kısımlarının “*el-Muvatta*”dan iktibas edildiği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Buhârî’nin kendisinden önce var olan bazı yazılı

<sup>8</sup> Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2005, s. 28.

kaynaklardan mahrum olmadığını ve bunlardan ciddi oranda yararlandığını göstermektedir. Buhârî'nin bablarının tasnifi, kendisinden önceki hadis kaynaklarının tasnif sistemine uygun düşmektedir. Anlaşılan Buhârî, bablarının tasnifinde de kendisinden önceki yazılı kaynaklardan istifade etmiştir.<sup>9</sup> Sezgin'in bildirdiğine göre, yalnız Buhârî'nin değil onun döneminde yazılan diğer hadis kaynaklarının da ilmi yönden sağlıklı bir şekilde araştırılması gerekir. Hadis alanındaki bazı problemlerin bu şekilde çözülebileceği kanaatindeyiz. Özellikle Buhârî, kaynaklarının tespiti açısından diğer hadis mecmualarına nazaran daha çok tartışma konusu olmaktadır.<sup>10</sup>

Bilindiği üzere Buhârî'de, *ta'lik* vasfını taşıyan pek çok hadis vardır. Bu hadislerde, rivayet zinciri ortadan kaldırılmakta, hadis, doğrudan "*kale*" (dedi) ve "*zekere*" (zikretti) türünden tabirlerle Hz. Muhammed'e (s.a.v.) isnat edilmektedir. Sezgin'e göre Buhârî, rivayetler zincirini Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar yükselten "*müsned*" bir hadis kitabı meydana getirmek şeklindeki prensibe sadık kalmamıştır. O, ciddi bir şekilde isnat sistemini sarsan ilk muhaddis olmuştur. Günümüzde, tam tersine isnadın ilk defa Buhârî tarafından bir ilim haline getirildiği kanaati yaygındır. Ancak bu kanaat, Buhârî'nin *Sahihi*'nin dikkatlice mütalaa edilmeden acelece verilen bir hükümdür. Buhârî'nin, kendi eserini ortaya koyarken bazı senetleri kayıt dışı bırakması ve kendisinden önceki kaynakları taraması, onun eserinin şifahi bilgilere değil, yazılı kaynaklara dayandığını göstermektedir.<sup>11</sup>

Sezgin, hazırladığı "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı kitabın ikinci bölümünde ise, filolojik malzemenin tetkikini ele almakta ve bu konuyu daha çok tefsir ağırlıklı bir şekilde işlemektedir. Bu bölümde, Buhârî'nin Ebu 'Ubeyde (ö. 211/826) ve Ferra'dan (ö. 207/822) büyük oranda filolojik iktibaslarda bulunduğu dair bilgi verilmektedir. Buhârî'nin kitabında yer alan bu filolojik bilgilerin tespitinde, başta İbn Hacer olmak üzere Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*"ini şerh eden âlimlerin büyük katkısı vardır. Sezgin, Buhârî'nin kitabında yer alan bu filolojik bilgilerin bir kısmının esas konularla alakasının bulunmadığını, Buhârî'nin bu filolojik bilgileri değişik bablara serpiştirdiğini anlatmaktadır. O, bazı şarihlerin Buhârî'ye olan aşırı

<sup>9</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 11 vd.

<sup>10</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 51.

<sup>11</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 13 vd.

iltifatlarından dolayı bu hususu dile getirmediklerini kaydetmektedir. Bu konuyu ciddi bir araştırmannın sonucu olarak dile getiren Sezgin, Buhârî'nin kendisinden evvel mevcut olan hadis edebiyatını hülasa işinde belirli bir plana bağlı kalmadığını, ciddi oranda yazılı malzeme bolluğuna sahip olmasına rağmen meşhur hadis musannifleri arasında *Sahih*'ini muayyen bir sistemden en fazla mahrum bırakan bir muhaddis olduğunu bildirmektedir. Buhârî'nin kitabında bulunan bu eksiklikler, hadis ve haberlerden ibaret olan kısımlarda mevcut olmakla beraber, daha çok filolojik malzemenin tetkiki esnasında müşahede edilebilmektedir. Sezgin, bu konuyu daha ziyade üç ve dördüncü lahikalarda ele almaktadır. Sezgin ayrıca, Buhârî'nin müteakip nesillere intikal eden rivayetlerinin tetkiki üzerinde durmaktadır. Bununla beraber, kitabın metninde birçok problemin bulunduğu da dikkat çekmektedir.<sup>12</sup>

Sezgin “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinde Buhârî'nin “*el-Camiu's-Sahih*” adlı hadis kitabını hazırlarken, çeşitli yazılı kaynaklardan yararlandığını dile getirmiştir.

Ayrıca Sezgin, isnadın kesinlikle şifâhî kaynaklara işaret etmediğini, tam tersine hadis müelliflerinin ve hadis rivayetinde kendilerine yetki verilmiş kitap ravilerinin isimlerini aktardığını delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>13</sup>

## 4.2. Eserde İşlenen Konular

### 4.2.1. Rivâyet Literatürünün Oluşumu ve Gelişimi

Sezgin'in ifade ettiği gibi, bugün özellikle batıda<sup>14</sup> ve kısmen de doğuda,<sup>15</sup> hadisin tedvini ve literatürünün gelişimi konusunda Goldziher'in (ö. 1921) ulaştığı sonuçlar ölçü olarak telakki edilmekte ve konu ile ilgili temel problemlerde ona atıfta bulunulmaktadır. Sezgin, “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinde Goldziher'in bu konu ile ilgili değerlendirmelerini sorgulamayı hedeflemekte ve bu konuda doğruları ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>16</sup> Goldziher, başta Sprenger (ö. 1893) olmak üzere, bazı tanınmış müsteşriklerin etkisinde kalarak, hadislerin güvenilir

<sup>12</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 14.

<sup>13</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>14</sup> Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s. 60 vd.

<sup>15</sup> Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s. 25 vd.

<sup>16</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 23.

bir şekilde gelmediğini ve bu rivayetlerin hicri ikinci yüzyıldaki yaygın kanaatleri yansıttığını iddia etmektedir. Bunun yanında, Reinhart Dozy (ö. 1883), Alfred Von Kremer (ö. 1889), Sir William Muir (ö. 1905), Theodor Nöldeke (ö. 1930), Leone Caetani (ö. 1935), Arent Jan Wensinck (ö. 1956) ve Joseph Schacht (ö. 1969) gibi müsteşriklerde bu görüşleri ileri sürerek, özellikle ahkâm konularındaki hadisleri çürütmeye çalışmaktadırlar. Bu müsteşriklerin ileri sürdükleri kanaatlerine göre, “Hz. Muhammed (s.a.v.) hukuk alanında yeni hiçbir şeyi ortaya koymayı düşünmemiştir. İşin doğrusu, onun hukuk ile ilgili konularda yeni teorileri ortaya koymaya yetkisi de yoktur. Onun gayesi, yeni bir hukuk sistemini ortaya koymak değildir. O, sadece insanlara güzel ahlakı öğretmeyi hedefliyordu. Çünkü insanlar, bu hayatta yaşadıkları güzel ahlak neticesinde ahiret hayatında cenneti kazanırlar. Peygamberin gerçek mahiyeti böyle olmasına rağmen, ondan yaklaşık iki asır sonra gelen insanlar, onun adına hukuki meseleleri ilgilendiren çeşitli söz ve ilkeleri uydurdular. Bunlar, peygamber adına hareket ederek dini kendi anlayışlarına göre yönlendirme çabası içerisinde bulundular. Bu düşünceye sahip kişiler, hicretin ikinci ve üçüncü asırlarında hadisin tedvini ve tasnifi amacı ile dine farklı bir siyasi mahiyet vermek üzere peygamber adına çeşitli hadisleri uydurma yoluna başvurdular. Aslında peygamber ile hiçbir alakası olmayan, ahkâm konusunda uydurulan bu rivayetlere güven duygusunu oluşturmak için bir de isnat sistemi oluşturdular.”<sup>17</sup>

Sezgin bu kitabında, menfi niyetli bu tür müsteşriklerin ve onların etkisinde kalan bazı Müslüman din âlimlerinin bu konudaki görüş ve düşüncelerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre bu düşüncelere sahip olan kişilerin lideri konumunda olan Goldziher, hadis ile ilgili bu konuları, hadis rivayetinin görünürdeki karmaşık şekli, hadis literatüründeki bazı şeyleri ters anlaması ve benzeri nedenlerden dolayı yanlış algılamıştır. Bu duruma dikkat çeken Sezgin, bu çalışmasında Goldziher’in hadis rivayeti konusunda düştüğü bu hataları açıklığa kavuşturacağını anlatmaktadır.<sup>18</sup> Kanaatimize göre, Goldziher ve bu konuda onun gibi düşünenlerin hadis hakkında yukarıda yer verdiğimiz düşüncelerinin arka planında önyargı ve İslâm’ın aleyhindeki bir düşünce yatmaktadır. Çünkü onlar, bu düşünceleri ile İslâm dinini, hukuki yönü

<sup>17</sup> el-A’zâmî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet-Oryantalist Joseph Schacht’a Eleştiri*, s. 9; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 379; Sibâî, *Oryantalizm ve Oryantalistler*, s. 65 vd.

<sup>18</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 23 vd.

olmayan, sadece güzel ahlaka dair ilkeleri ön plana çıkaran bir din olarak göstermeye çalışmaktadırlar. Aslında bu durum İslâm'ı tahrif etme gayretinin bir sonucudur.

Sezgin, “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinde, Sprenger ve Goldziher'in bu konudaki görüşlerinin çelişkili olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Goldziher, bir yerde Sprenger'in, İslâm'ın ilk on yıllarında hadislerin sahife veya cüz diye isimlendirilen defterlerde kaydedildiğini bir vakıa olarak kaydeder. Goldziher, başka kaynaklara da dayanarak bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir: “Sahabe ve tabiinin peygamberin söz ve emirlerini kitabet yolu ile unutulmaktan korumak istemiş olmalarına hiçbir engel yoktur. Sıradan insanların hikmetli sözlerinin sahifelerde yazılı olarak muhafaza edildiği bir çevrede Peygamberin sözlerinin devamı nasıl olur da şifahi rivayetin muhafazasına terk edilebilirdi?”<sup>19</sup> Sezgin'in burada belirttiği gibi Goldziher ve Sprenger bir yerde hadislerin hicri ikinci ve üçüncü yüz yıllarda dönemin muhaddisleri ve siyasileri tarafından kaydedildiğini belirtmektedirler. Diğer taraftan da hadislerin, İslâm'ın ilk on yıllarında sahife veya cüzlerde kayıt altına alındığını bildirmektedirler. Bu durum, Müsteşriklerin konu ile ilgili görüşlerinin çelişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Onların, hadislerin hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda derlendiğine dair görüşleri, bir önyargı ve karalama olarak değerlendirilebilir. Sezgin de onların İslâm'ın erken dönemine dair görüşlerinin doğru olduğunu kaydetmektedir ve hadisin daha sonraki yüzyıllarda kaydedildiğine dair görüşlerinin ise, zihinleri bulandırdığını ifade etmektedir. Sezgin burada, müsteşriklerin ifadelerindeki tutarsızlığa da dikkat çekmektedir. O, Goldziher'in hadislerin hicri ikinci ve üçüncü asırlarda şifahi olarak toplandıklarını kaydederken, ahkâm hadisleri ve hadis usulü ile ilgili ilk dönem yazılı belgeleri bildiği halde görmezlikten gelmesine dikkat çekmektedir. Bu yazılı belgeler, hem hadis hem de hadis usulüne tamamen farklı anlamlar yüklemektedir. Goldziher, bunları bildiği halde gözden kaçırmaktadır.<sup>20</sup> Sezgin, hadis literatürünün gelişiminin geçirdiği aşamaları şöyle anlatmaktadır:

<sup>19</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24.

<sup>20</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24.

a – Kitâbetu'l-hadîs. Sahabe ve erken tabiin döneminde hadislerin sahife veya cüz denen defterlere yazılması.<sup>21</sup>

b – Tedvînu'l-hadîs. Dağınık olarak kaydedilmiş malzemenin hicri birinci asrın son çeyreği ve ikinci asrın ilk çeyreğinde bir araya getirilmesi.<sup>22</sup>

c – Tasnîfu'l-hadîs. Yaklaşık olarak hicri 125 senesinden sonra hadislerin muhtevaya göre düzenlenmiş bablarda tasnif edilmesi.<sup>23</sup> Yapılan bu tasnif, konularına göre ve bunlar *cami* ve *sünen* diye isimlendirilir. *Cami*, tüm konuları, *Sünenise*, sadece ahkâm hadislerini kapsar.<sup>24</sup> Bunun yanında, hicri ikinci asrın sonlarına doğru hadis tasnifinin sahabe ravi ismine göre yapıldığı *müsned*<sup>25</sup> denen diğer bir tasnif türü ortaya çıkmıştır. Sezgin, sonradan tasnif edilen hadis kaynaklarının, kendilerinden önce tasnif edilenlerden yararlandıklarını söylemektedir. Ona göre bunlar zahiren şifahi olarak nakilde bulunsalar bile, onların birbirlerinden nakilde bulduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Oryantalistler, ilk dönemde yapılan hadis kitabetinin farkında olmalarına rağmen, müteakip dönemde yapılan tedvin ve tasnifi değerlendirirken, ön yargılı davranarak “*kitabetü'l-hadis*”e şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Bu konu derinlemesine tetkik edildiğinde onların, hadis literatürünün gelişim sürecini inceden inceye değerlendirmedikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Goldziher’in, her şeyden önce hadisin tedvin ve tasnifi arasındaki farkı görmediği ve konu ile alakalı haberleri birbirine karıştırdığı görülmektedir.<sup>26</sup>

Sezgin’e göre hadislerin ilk defa yazı ile tespiti, tespit edilen malzemenin toplanması ve sonuçta toplanan bu malzemenin bablar halinde veya sahabi ravi

<sup>21</sup> Itr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 39 vd.; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difâun Ani's-Sünne ve Reddu Şubehi'l-Müsteşrikine ve'l-Kuttâbi'l-Muâsirîn*, Daru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 21.

<sup>22</sup> Itr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 61 vd.; Ebû Şehbe, *Difâun Ani's-Sünne*, s. 21 vd.

<sup>23</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zafzâf, Muhammed, *et-Ta'rif bi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, Mektebetu'l-Felâh, Beyrut 1979, s. 210 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 25.

<sup>24</sup> Itr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 199.

<sup>25</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2011, s. 150; Itr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 201.

<sup>26</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 25.



isimlerine göre tasnif edilmesi, söz konusu hadis koleksiyonlarının oluşturulması aşamalarını ifade etmektedir.<sup>27</sup>

#### 4.2.2. Hadis Kitabeti

Hadislerin Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren yazılması olayı, “*Kitâbetü’l-Hadis*”, “*Kitâbetü’l-İlm*” ve “*Takyîdu’l-İlm*” gibi isimlerle ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Genel olarak hadislerin yazı ile tespiti, hadislerin ezber safhasından hemen sonra gelmektedir. Bu konuda çeşitli münakaşalar yapılsa da hadislerin erken dönemde yazıya geçirilmesi olayı, sünnete ait bilgi ve belgelerin korunması, bunların sonraki nesillere aktarılması, hadis literatürünün oluşum tarihi açısından son derece önemlidir. Oryantalistler, bu konuyu daha fazla dile getirmektedirler. Aslında Hz. Peygamberin sağlığında hadislerin yazıldığına dair birçok rivayet bulunmaktadır.<sup>29</sup> Sezgin, Hz. Peygamber’in hadislerin yazılmasına izin verip vermediğine dair konunun tartışıldığını ve bunun hadis edebiyatı kaynaklarının oluşum tarihi açısından son derece önemli olduğunu vurgulamaktadır. Sezgin’e göre, hadislerin Hz. Peygamber’in zamanında yazılıp yazılmaması hususunda lehte ve aleyhte çeşitli deliller bulunmaktadır.<sup>30</sup> Ona göre hadislerin yazılmasına izin veren rivayetler, hadislerin ta o zamandan itibaren yazıldığına dair birer delil sayılmaktadır. Çünkü hadislerin yazılması, aslında zaruri bir durumdur. Bu zaruret, tezadı ortadan kaldırmak için önemli bir delil sayılmaktadır.<sup>31</sup> Sezgin, eserinde hadislerin yazılmasını tasvip eden ve etmeyen delillere hayli yer vermektedir. Onun gibi, çeşitli hadis kaynaklarında da sünnetin yazılmasına izin veren ve izin vermeyen görüşlere yer verilmektedir. Bir de birbirine zıt gibi görülen bu görüşlerin uzlaştırılmasına dair yorumlar da bulunmaktadır.<sup>32</sup> Bu konuda zıt

<sup>27</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 51.

<sup>28</sup> Buhârî, *İlim*, 39; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013, s. 29.

<sup>29</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, *İlim*, 3; İbn Hanbel, II, 205; Itr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadis*, s. 39 vd; Ebû Şehbe, *Difâun Ani’s-Sünne*, s. 20 vd.

<sup>30</sup> el-Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1981, I, 21 Vd. (el-Kirmânî’nin bu eserine *el-Kevâkibu’d-Derârî fî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* adı da verilmektedir.); el-Kastallânî, Ebu’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2012, I, 10; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 51 vd.

<sup>31</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. er-Ramehurmûzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu’l-Fâsil Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. Muhammed Accac el-Hatib, Daru’l-Fikr, Beyrut 1971, s. 363 vd.; es-Suyûfî, *Tedribu’r-Râvî*, s. 313 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 51.

<sup>32</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 52 vd.; Abdulhalık, Abdulganî, *Hücciyetü’s-Sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*, trc. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul 1996, s. 222 vd; Umerî, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, trc.

görüşlere hayli yer veren Sezgin, yukarıda da geçtiği gibi sonuçta hadislerin yazıldığını tasvip eden görüşü benimsemektedir. O, çeşitli delillerin yanında meşhur hadis âlimi olan Ebû Dâvûd es-Sicistânî'yi (ö. 275/888) de bu konuda delil olarak göstermektedir. Onun naklettiğine göre Ebû Dâvûd, *Sünen* adlı hadis kitabında farklı konularla ilgili yazılı belgelerden faydalanmış ve bu nedenle hadislerin yazımını yasaklayan rivayetlere yer vermemiştir.<sup>33</sup> Bununla beraber Sezgin, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/874) de *el-Câmiu's-Sahîh*'ini meydana getirirken, Hemmam b. Münebbih'in (ö. 101/719) *Sahife-i Sahiha*'sından birçok hadis aldığını kaydetmektedir.<sup>34</sup> Aslında Ebû Dâvûd ile Müslim'in bu durumu, Sezgin'in öteden beri savunduğu gibi hadislerin şifahi kaynaklardan ziyade ilk dönem yazılı hadis belgelerine dayandığını göstermektedir.

Hadislerin erken dönemden itibaren yazıldığına dair çok sayıda örnek gösteren Sezgin, oldukça erken dönemden itibaren genel anlamda yazıya ilgi duyulduğunu anlatmaktadır. Ona göre, Hz. Peygamber'in döneminde Kur'ân'ın dışında hadislerin yazılmadığını iddia etmek, isabetli bir görüş değildir. Hadislerin, Hz. Peygamber döneminde yazıldığına karşı çıkanların ifadelerinin alt yapısında bile hadis yazım olayı vardır.<sup>35</sup> Hz. Peygamberin çeşitli devlet adamlarına gönderdiği mektuplar, diğer topluluklarla yaptığı yazılı antlaşmalar, zekât ve vergi ile ilgili yazılı hükümler ve benzeri şeyler, bu konuda ciddi örnekler teşkil etmektedir. Nitekim Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002) da bu konu üzerinde ciddiyetle durmaktadır.<sup>36</sup> Hz.

---

İsmail Kaya, Esra Yayınları, Konya 1990, s. 10 vd.; el-Azâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, s. 19 vd.; a. mlf. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 51 vd.; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 26 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 29 vd.; Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 149 vd.; Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 67 vd.

<sup>33</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 54.

<sup>34</sup> Örnekler için bkz. Müslim, Tahâret, 92, 96; Salât, 184; Mesâcid, 8, 153, 183, 253; Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslimi 'bni'l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvân, el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire 2001, III, 186, 191; IV, 186; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 55. Hemmam b. Münebbih, Ebû Hüreyre'nin (ö. 59/678) talebesidir. Hocası Ebu Hüreyre'nin kendisine 138 hadisi yazdırdığı rivayet edilmektedir. Hemmam b. Münebbih'in *Sahife-i Sahiha*'sı, bu hadislerden oluşmaktadır. Hicri birinci asrın ortalarında derlenen bu sahife, Hemmam b. Münebbih'in talebesi Ma'mer b. Raşid (ö. 153/770) vasıtası ile bize ulaşmıştır. (Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*, trc. Kemal Kuşçu, Bahar Yayınları, İstanbul 1967, s. 56, 83, 132).

<sup>35</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 31.

<sup>36</sup> Hamidullah, *Hammam b. Münebbih'in Sahifesi*, trc. Talat Koçyiğit, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976, s. 26.

Peygamber'in şu hadisi de bu konuda delil olarak gösterilmektedir: “*İlmi (hadisi) yazı ile tespit ediniz!*”<sup>37</sup> Nitekim Sezgin'in dile getirdiği gibi, yeni dinin ortaya çıkışı ile Müslümanlar arasında özellikle yazı sanatını öğrenmeye yönelik şaşırtıcı bir ilgi doğdu. Bununla ilgili Arapça kaynaklar incelendiğinde, İslâm'ın ilk asrında İslâm bölgelerinde yaşayan insanların okuryazarlık oranı, aynı döneme denk gelen orta çağ batı dünyası ile karşılaştırılamayacak derece yüksek bir seviyeye ulaştı.<sup>38</sup>

Sezgin, sahabe döneminden itibaren hadis kitabedinin ve yazılı hadis belgelerinin istinsah usulüne dair çok sayıda kayıtlı bilginin varlığını ileri sürmektedir. O, bu konudaki iddiaları ile ilgili çok sayıda örnek vermektedir.<sup>39</sup> Sezgin, bu örnekleri verdikten sonra birçok sahabe ve tabiinin değişik ilmi meseleler hakkında birbirleri ile yazıştıklarına da dikkat çekmektedir. O, Abdullah b. Abbas'ın Kur'ân'daki bazı garip kelimeler dolayısı ile kitapları okumak ve telif etmekle meşhur olan muhadram<sup>40</sup> Ebu'l-Celd b. Ebî Ferme'ye müracaat ettiğini örnek olarak göstermektedir. Sezgin, bunun yanında şu örnekleri de vermektedir: Necdet b. Amir el-Harûfî (ö. 69/688), Abdullah b. Abbas'a yazılı olarak çeşitli fıkhi meseleleri sorardı. Nâfi' b. el-Ezrâk (ö. 65/685) da benzer meseleler nedeniyle Abdullah b. Abbas'a yazılı müracaatta bulunarak çeşitli soruları yöneltirdi. Said b. Cubeyr, ilmi tartışmalarda ihtilafa düştüğü konuları yazar, bilahare Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) danışarak, çözüme kavuştururdu.<sup>41</sup> Bu gibi

<sup>37</sup> Dârimî, *Mukaddime*, 43, hadis no: 503; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi ve Mâ Yenbeği fi Rivâyetihî ve Hamlihi*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, Beyrut 1997, I, 86; Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Said Abdulğaffâr Ali, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2008, s. 79.

<sup>38</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 20.

<sup>39</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 32 vd.

<sup>40</sup> *Muhadram*, Cahiliye ve İslâm döneminde yaşayan, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zamanında Müslüman olan, ancak onu görmeyen kişiler için kullanılan bir isimdir. Muhadram kelimesinin çoğulu, *muhadremûn* şeklinde kullanılmaktadır. Kaynaklarda, *muhadram* kelimesinin tanımı ve *muhadram* kabul edilen kişilerin sayısı hakkında farklı rivayetler yer almaktadır. Müslim, bunların sayısının yirmi civarında olduğunu söyleyerek isimlerini saymaktadır. Bazıları, onların yirmiden daha fazla olduğunu iddia etmektedir. (es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 430 vd.) İbn Hacer, *el-İsâbe* adlı kitabında önce muhadram kelimesinin tanımını yapmakta, ondan sonra alfabetik sıraya göre şahısları tanıtırken, her harfin üçüncü kısmında onlar hakkında bilgi vermekte ve sayılarının çok daha fazla olduğunu bildirmektedir. (İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, I, 156.) (Ayrıca bkz. Efendioğlu, Mehmet, “Muhadramûn”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 395 vd.; Kandemir, M. Yaşar, “el-İsâbe”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 487; Aydın, “Muhadram”, Abdullah, *Hadis İslahları Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 204; Toksarı, Ali, “Muhadramûn”, *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 517).

<sup>41</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 33.

örnekler, sahabe ve tabiin döneminde birçok hadisin yazıldığını göstermenin ötesinde o insanların, değişik meselelerle ilgili fikir alışverişinde bulunmak için yazıştıklarını göstermektedir. Ayrıca meşhur tabiin müfessirlerden Mucâhid'in (ö. 103/721) bir muasırı, "Ben, bazılarının Mucâhid'in yanında tefsir istinsah ettiklerini gördüm" demektedir.<sup>42</sup>

Sezgin, tabiin döneminde yazılan bazı belgelerin tartışma konusu olup tenkide maruz kaldığını da dile getirmektedir. O, ta o dönemde bazı eserlerin tahrif edildiğine dikkat çekmektedir. Örneğin Şu'be b. Haccac (ö. 160/777), Ebû Hârûn el-Abdî'nin (ö. 134/751) yanında bir kitap gördüğünde, ona bu kitabın Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında kabul edilemeyecek derecede uydurma rivayetler içerdiğini bildirir. Orada hazır bulunan başka bir kişi ise, bu kitaptaki rivayetlerin doğruluğunu savunur. Ayrıca Sezgin, Ebân b. Ebî Ayyaş (ö. 138/755) tariki ile sahabi Enes b. Malik'ten (ö. 93/712) rivayet edilen muharref hadislerin Ma'mer b. Raşid (ö. 153/770) yolu ile rivayet edildiğini ve bu muharref rivayetlerin hicri üçüncü asırda revaçta olduklarını kaydetmektedir. Bir defasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Yemen'de iken, Yahya b. Mâ'in'in (ö. 233/847) Eban tariki ile gelen bu muharref hadisleri içeren sahifeyi istinsah ettiğini görünce ona, "Biri sana sorsa, Ebân'ın sika olmadığını söylersin. Ancak onun bu muharref sahifesini de istinsah ediyorsun!" dedi. Yahya b. Mâ'in de "Evet, onu istinsah ediyorum ve onu muhafaza da edeceğim. Çünkü bu, onun uydurma olduğunu bilmemden dolaydır. Böylece bir başkası da gelip bunun benzerini ortaya koymasın" diyerek cevap verdi.<sup>43</sup> Bu tür rivayetler, ilk dönemlerden itibaren genel anlamda yazı kültürünün mevcudiyetini ortaya koyduğu gibi, bazen uydurma ve muharref rivayetlerin de hadis literatüründe yer aldığını göstermektedir. Nitekim daha sonraki dönemlerde değişik düzenler içerisinde mevzu hadisleri bir araya getiren "*Kutubu'l-Mevzûât*" ismi ile kitaplar yazılmaya başlandı.

Sezgin, kitapların tabiin döneminde ödünç verilmesini ve ödünç verilen bu kitapların istinsah edilerek çoğaltılmasını o dönemde yazılı hadis malzemeleri ve genel olarak temel İslâm kaynakları ile ilgili eserlerin yazıldığına dair delil olarak zikretmektedir. Örneğin, Humeyd et-Tavîl (ö. 142/759), el-Hasan el-Basrî'den (ö.

<sup>42</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 34.

<sup>43</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 34 vd.

110/728) kitapları ödünç aldı ve bunları istinsah ettikten sonra kendisine iade etti. Leys b. Ebî Süleyman, Hasan b. Müslim'in (ö. 106/724) kitabını ödünç aldı. Hasan b. Süleyman'ın kardeşi Hırz, Kufe'ye giden birine Leys b. Süleyman'da bulunan o kitabı getirmesi ricasında bulundu. Ma'mer b. Râşid de, Osman el-Cezerî'nin iki kitabını alıp istinsah ettiğini anlatmaktadır.<sup>44</sup>

Sezgin, Kur'ân'ın ezberlenmesinin yanında yazıldığı gibi, hadislerin de sözlü rivayetlerinin yanında yazıldığını kaydetmektedir. O, Kur'ân'ın ezberlenmesinin yazılmasına engel teşkil etmediği gibi, hadislerin sözlü olarak rivayet edilmelerinin de yazılmalarına engel teşkil etmediğini savunmaktadır. Kur'ân, vahiy kâtipleri tarafından yazıldığı gibi, hafızlar tarafından da ezberleniyordu.<sup>45</sup> Hadislerde de durum böyledir. Nice muhaddisler, hadisleri kitaplarında kaydettikleri gibi onları aynı zamanda ezberliyorlardı ve bu ezberle de övünüp şeref duyuyorlardı. Bunun çeşitli örneklerini okumaktayız.<sup>46</sup> Aslında ezbere yapılan hadis rivayetlerinin, bazen çeşitli hatalara sebep olduğunu okumaktayız.<sup>47</sup> Bu durum, hadis literatüründeki yazılı belgelerin önemini ortaya koymaktadır. Bu konu ile ilgili örnekleri detaylı bir şekilde değerlendirdiğimizde, Sezgin'in bu konudaki iddialarında ne kadar haklı olduğunu daha iyi anlamaktayız.

Goldziher ve benzeri bazı oryantalistler, hadis senedi ile ilgili yazılı belgelere şüphe ile bakmaktadırlar. Onların sözlü nakilleri bu şekilde öne çıkarmaya çalışmaları düşündürücüdür. Bunu, olumsuz bir niyetin mahsulü olarak algılamak mümkündür. Çünkü yazılı belgelere şüphe ile bakanların, sözlü rivayetlere daha fazla şüphe ile bakmaları gerekmektedir. Goldziher sahâbi Abdullah b. Amr b. el-As'ın (ö. 65/684) hadis sahifelerini ele alırken, "Bu, onun torunu Amr b. Şuayb'ın (ö. 120/737) rivayet ettiği malzemeyi aldığı sahife olmalıdır. Bu yüzden, sonraki eleştirmenler onun büyük dedesinden olan rivayetleri sahîh olarak kabul etmemişlerdir" şeklinde bir iddiada

<sup>44</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 35.

<sup>45</sup> el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, Daru'l-Musavviri'l-Arabî, Mısır tsz. XVII, 541; el-Haddâd, Ebû Bekr, *Keşfu't-Tenzîl fî Tahkîki'l-Mebâhis ve't-Te'vîl*, thk. Muhammed İbrahim Yahya, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2003, V, 259; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV, 335; Dumlu, Ömer, *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*, Anadolu Yayınları, İzmir 1988, s. 17; Aydın, İsmail, *Kur'ân Tarihi*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2014, s. 46 vd.

<sup>46</sup> Örnekler için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 38 vd.

<sup>47</sup> Örnekler için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 39 vd.

bulunmaktadır. Bu durum, Goldziher'in ya olumsuz niyetini veya yanlışlığını göstermektedir. Oryantalistlerden Schacht bile İmam Şafî'nin (ö. 204/819) bütün rivayetlerinin şifahi bir kaynağa dayanmadığını; bilakis onun bir şekilde yazılı kaynak kullandığını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Goldziher, her fırsatta hadis literatüründeki yazılı belgeler hakkında şüphe ve olumsuz deliller üretmeye çalışırken, Sezgin, sürekli onun bu konudaki görüşlerine karşı çıkararak onları çürütmek istemektedir.<sup>49</sup> Sezgin, bu konudaki haklılığını ortaya koymak için, el-Hatib el-Bağdâdî'nin (ö.463/1071) *Takyîdu'l-İlm* adlı eserini 1949 yılında Şam'da neşreden Yusuf el-Aşş'ın Goldziher hakkındaki kanaatine de yer vermektedir. Yusuf el-Aşş, Goldziher'in Hatib el-Bağdâdî'nin *Takyîdu'l-İlm* adlı kitapta geçen hadislerin yazılması ile ilgili kanaatinin bir vehim olduğunu ve okuyucuların bu vehimden korunmaları gerektiğini vurgulamaktadır. el-Aşş, Goldziher'in, eserinde bu kitaptan konu ile ilgili herhangi bir alıntı yapmadan Sprenger'in tesirinde kalarak bu kitabı küçük düşürdüğünü ve onu okuyuculara yanlış tanıttığını kaydetmektedir.<sup>50</sup> Hadislerin yazılmasına karşı duranlar, çok zayıf bir mukavemet ile hicri altıncı asra kadar varlıklarını devam ettirdiler. Bu görüşü savunanlar, hadis yazımına karşı hafızanın gücünü ortaya koymaya çalışarak bu konuda hayli şiir yazdılar. Goldziher, onların bu şiirlerini delil olarak göstermektedir.<sup>51</sup> Sezgin, bu tür görüşlerin zayıf ve yetersiz olduğunu iddia etmektedir. O, onların hadis yazımına karşı bu şekilde itiraz etmelerinin bile, hadisin ta sahabe döneminden itibaren yazıldığına delil olduğunu savunmaktadır. Sezgin, sahabe Abdullah b. Amr b. el-As'ın "*Sahife-i Sadıkâ*" sının doğruluğunun tüm âlimlerce kabul edildiğini de belirtmektedir. Bununla beraber sahifeleri ile tanınan diğer bazı sahabe, ellerindeki yazılı belgelerden okuyorlardı ve dinleyenler de okunanları yazıyorlardı. Yazı için kâğıt bulamayanlar da, hadisleri ya nalınlara ya da elvah adı verilen çeşitli yassı maddeler üzerine yazarlardı. Örneğin Said b. Cübeyr'in (ö. 95/713), Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687) ait olan sahifeden aldığı hadisler bu türdendir. Abdullah b. Abbas'ın, hadisin yanında tefsir ilmi ile ilgili ilk filolojik çalışmalarına ait yazılı belgelerin varlığında bilinmektedir.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 41.

<sup>49</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 53.

<sup>50</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 54.

<sup>51</sup> Goldziher, İgnazhe, *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, Halle 1889-90, II, 220 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 55.

<sup>52</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 56. Bu örnekler için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 114 vd.

Sezgin, Buhârî'nin rivayet ettiği bazı hadislerin senetlerinde, o hadisi aldığı yazılı belgelerin varlığını gösteren eklentilerde bulunduğu işaret etmektedir. Örneğin, “*Haddesenâ Müslim b. İbrâhim haddesenâ Abdullah b. el-Mubârek*” isnadındaki “*Haza'l-hadis leyse bi Hurâsân fî kitabi İbni'l-Mubârek emlâhu aleyhim bi'l-Basra*” mulahazası, Buhârî'nin bu rivayetinde şeyhi Müslim b. İbrahim'in (ö. 222/836) kitabını kullandığını, bu kitabın kaynağının da Abdullah b. el-Mubârek'in bir kitabı olduğunu bildirmektedir. Sezgin, ayrıca Buhârî'nin *el-Muvatta*'yı yazılı kaynak olarak kullandığına dair çeşitli örneklerin varlığından bahsetmektedir. Örneğin o, bu konuda bir örnekte şöyle demektedir: “*Haddesenâ İsmail haddesenâ Malik an Rebi' b. Ebî Abdirrahman an Yezid b. Hâlid...*” isnadından Buhârî'nin bu rivayette Malik b. Enes'in *el-Muvatta*'ını kullandığını tahmin edebiliyor ve bu hadisin metnini gerçekten *el-Muvatta*'da bulabiliyoruz. Bu teyide rağmen, bu tahminin mutlaka isabetli olması gerekmez. Çünkü Buhârî'nin İsmail b. Ebî Uveys'in kitabından iktibas ettiği, onun da *el-Muvatta*'ı kullanmış olduğu veya Buhârî'nin Rebi' b. Ebî Abdirrahman'ın İsmail-Malik nüshasını kullanmış olduğu da düşünülebilir.<sup>53</sup>

Sezgin'e göre rivayet zincirlerinde yer alan isimlerin, kendilerinden önceki kişilerden hadisi nakledince, kendileri ve onları dinleyenler, bu nakillerin kimlere ve hangi yazılı belgelere dayandığını bildiklerini anlatmaktadır. Onun iddia ettiğine göre ancak onlar çoğu zaman o yazılı belgelere atıfta bulunmuyorlardı. Çünkü o zaman için, bu durum bilinen bir bilimsel gerçek idi. Fakat daha sonraki nesiller, bunun farkında değillerdi. Sezgin, hadis literatürünün genelde yazılı belgelere dayandığına dair çeşitli örnekler verdikten sonra, bizzat kendimizin kitaplardaki isnatlar sayesinde kaynakların birbirleri ile olan bağımlılığını tanımak, buna bağlı olarak İslâm'ın erken dönemine ait büyük ölçüde kaybolmuş edebiyatın yeni parçalarını tespit etmek ve hatta bazı eserleri tamamen yeniden inşa edebilecek bir yol bulmak durumunda olduğumuzu dile getirmektedir.<sup>54</sup> O, İslâm edebiyatının ilk kaynaklarını tespit edebilmek için her şeyden önce isnat sisteminin ilk defa hicri ikinci ve üçüncü asırlarda ortaya çıktığını bu senetlerde yer alan ravilerin daha sonraki dönemlerde uydurulmuş isimler olduğu

<sup>53</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 47.

<sup>54</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 48.

şeklindeki önyargılı ve iyi niyete dayanmayan bu tür düşüncelerin terk edilmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.<sup>55</sup>

Sezgin, “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkındaki Araştırmalar*” adlı eserinin bir yerinde, hadis literatürünün yazılı belgelere dayandığına dair bilgilerde Buhârî ile Müslim’in bir mukayesesini yapmaktadır. O, Buhârî’nin kendisinden önceki nesle ait 200 kadar kitabı özetleyerek hadisler aldığını kaydetmektedir. Bunun yanında Müslim’in ise, önceki neslin tasnifini aldığını fakat aldığı malzemeyi imkânlar dâhilinde oldukça eski kaynaklardan yararlanarak bir araya getirmeye çalıştığını ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Sezgin, hadis literatürünün erken dönemlerde yazıldığını dile getirirken, ta hicri 64 miladi 683 yıllarında ilk kez bir tıp kitabının başka bir dilden Arapça’ya tercüme edilip yazıldığını anlatmaktadır. O, ayrıca Emevi Prensi Halid b. Yezid (ö. 102/720) tarafından değişik ilim dalları ile ilgili çeşitli yabancı eserlerin Arapça’ya tercüme edildiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber Sezgin, Halid b. Yezid’in tercüme faaliyetlerini dikkate alarak yabancı bilimin Arap-İslâm kültür çevresine girmesinin başlangıç noktası olarak hicri birinci yüzyılın üçüncü çeyreğini kabul ettiğini de dile getirmektedir.<sup>57</sup>

Sezgin, bazı hadis ravilerinin kendi hafızalarının gücüne güvenmeleri nedeniyle hadislerin yazılmasına pek önem vermediklerine ve sözlü rivayeti tercih ettiklerine yer vermektedir. O bu kişilerin, ayrıca hadisi ezberlemeyip sadece yazı ile muhafaza etmeye çalışanlara karşı bir ihtar düşüncesi ile de hareket ettiklerini belirtmektedir. Bu tür düşünceler içerisinde bulunan bazı kişiler, ellerindeki yazılı belgelerden faydalanarak hadisleri tam olarak ezberlediklerine kanaat getirdikten sonra, ellerindeki yazılı belgelerin günün birinde hafızalarındakine zararlı olmaması için yazılı metinleri imha ediyorlardı. Hayatlarında bu şekilde kitaplarını yok edenler olduğu gibi, ölümlerinden sonra kitaplarının imhasını vasiyet edenler de vardı. Onlar, bütün bunları kendilerinden sonra kitaplarına bazı şeylerin ilave edilmesinden veya bazı şeylerin çıkarılmasından endişe duydukları ve netice itibarı ile yapılan yanlışlıkların eserlerin sahibine isnat

<sup>55</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 49.

<sup>56</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 49.

<sup>57</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 19.



edileceği korkusu ile hareket ediyorlardı. Fakat bu gibi nedenlerden dolayı ellerindeki yazılı hadis malzemelerini imha eden bazı kişiler, ömürlerinin sonlarına doğru yaptıkları bu hareketlerden pişmanlık duymuşlardır. Bu konu üzerinde duran Sezgin, hadislerin yazılı metinlerde muhafaza edilmesine karşı çıkan ve ezberden rivayet etmeyi ön planda tutan kişilerin de ezberledikleri hadisleri yazılı metinlerden ezberlediklerinin unutulmamasının gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>58</sup> Sezgin, burada sadece hadisi ezber yolu ile nakletmeyi savunup yazılı belgelere gerek duymayan kişilere karşı çok ciddi ve yerinde savunmalarda bulunmaktadır. Biz de hadisi ezberleyen kişilerin daha sonra ellerindeki yazılı hadis belgelerini yakmalarının çok hatalı bir davranış olduğunu ifade etmek istiyoruz. Çünkü onlar, zaten Sezgin'in anlattığı gibi ezberledikleri hadisleri o yazılı malzemedan öğrenmişlerdir. Ayrıca onlar vefat ettikleri zaman, hafızalarındaki hadisler haliyle yok olmaktadır. Bari o hadislerin yazılı olduğu malzemeler geride kalsaydı, o hadisler yazılı olarak muhafaza edilmiş olurdu. Aslında onların o belgeleri yakmaları veya yakılmalarını vasiyet etmeleri, büyük bir talihsizlik olarak düşünülebilir.

Sezgin'in bildirdiğine göre, Ebû Hureyre'nin (ö. 57/677) yanında Hz. Peygamber'in birçok hadisini ihtiva eden pek çok hadis kitabı vardı.<sup>59</sup> el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), zaman zaman yanında bulunan kişilere hadislerin yazılı olduğu birçok kitabı gösterirdi.<sup>60</sup> Kaynaklar, tabiinin son dönemlerinde birçok yazılı kitabın bulunduğu bahsetmekte<sup>61</sup> ve özellikle sözlü ve yazılı hadis malzemelerini bir araya getirerek ilk defa kapsamlı bir şekilde tedvin eden İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/741) dönemindeki yazılı kaynak çokluğuna dikkat çekmektedir.<sup>62</sup> ez-Zührî, Emeviler döneminde hadislerin cem' ve tedvini için görevlendirildi. Bunun yanında Şia mensupları da kendi doktrinlerini takviye etmek için, vesika mahiyetindeki yazılı kaynaklara oldukça önem veriyorlardı. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 403/1012) *Fihrist*'i, ilk dönemlere ait birçok yazılı hadis belgelerini içinde bulundurmaktadır.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 54 vd.

<sup>59</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 90.

<sup>60</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58.

<sup>61</sup> ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, I, 119 vd.

<sup>62</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 78, 89, 93.

<sup>63</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 10; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58.

Sezgin'in bildirdiğine göre, hadis naklinde sözlü rivayete önem verenler olduğu gibi, hadislerin yazılı olarak kaydedilmesine önem verenler, hatta kitabeti ilmin ilk şartı kabul edenler de vardı. Örneğin daha tabiin arasında yazılı olmayan ilmin, ilim olarak kabul edilemeyeceğini savunanlara rastlamak mümkündür. Tabiinden Muaviye b. Kurra'nın (ö. 113/731), "İlmini yazmayanların ilmi, ilim olarak kabul edilmez" dediği rivayet edilmektedir. İmam Malik b. Enes de, kendisini ziyarete gelen bir dostuna çeşitli tavsiyelerde bulunur; özellikle hadisleri, ehil kişilerden alıp yazı ile kaydetmesini söyler.<sup>64</sup> İlmın yazı ile tespitinin gereğini savunanlar, iddialarında haklı olduklarını kabul ettirmek için, Kur'an'dan pek çok ayeti de delil olarak göstermektedirler.<sup>65</sup>

Sezgin, hadis literatünün ilk dönemlerdeki yazılı belgelerle ilgili çok sayıda örnek verdikten sonra, bunların ilk dönemden itibaren yazılı bir hadis edebiyatının var olduğunu ispatladığını vurgulamaktadır.<sup>66</sup>

Sezgin, hadis literatüründe olduğu gibi Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili rivayetlerin yazılması konusunda da yanlış anlaşılmanın olduğunu kaydetmektedir. Ona göre, ilk dönemden itibaren Peygamber'in biyografisi, savaşları, ilk halifelerin hayatları ve benzeri konularda da çeşitli yazılar yazılması ile ilk histografik (tarih çalışmaları, tarihle ilgili kayıtlar) yazılar ve bilim tarihi kayıtları ortaya çıktı. Yine ona göre bu konu, şimdiye kadar evrensel tarih dalı içerisinde hiç sorulmadı ve yeteri kadar ele alınmadı.<sup>67</sup>

Sezgin'in de belirttiği gibi, yukarıdan beri anlatılanlardan anlaşıldığına göre, başta hadis kültürü olmak üzere çeşitli alanlarla ilgili bilgiler yazılı belgelerle tespit edilmiştir. Ancak bu nakiller sonraki dönemlerde sözlü nakiller olarak anlaşılmış ve bu konuda yanlış anlamalar meydana gelmiştir.

Hadis literatürünün oluşumuna temel teşkil eden hadis kitabeti ile tedvin faaliyetinde rivayet zincirinin kullanılması, müellifin yer yer kendi görüş ve yorumuna yer vermesi, İslam bilginleri arasında ve oryantalist çevrelerde bazı yanlış

<sup>64</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 89; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 55.

<sup>65</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 83; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 55.

<sup>66</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 44.

<sup>67</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 21.

anlaşılmaların oluşmasına sebebiyet vermektedir. Oryantalistlere göre bu haberler, herhangi bir yazılı kaynağa dayanmaksızın ya asırlarca şifahi olarak nesilden nesile aktarıldı ya da birkaç kuşak önceki ravilerin belirli eğilimlere göre yazdıkları kendi fikirlerinden ibarettir. Sezgin, oluşan bu düşüncenin hatalı olduğunu şu sözleriyle anlatmaktadır: “Hadis literatürünün oluşumunda temel teşkil eden rivayet zincirleri, o senette hem yazılı kaynakların yazarlarının isimlerini vermekte hemde o kaynakların çok katı kurallar doğrultusunda kendilerine belirli eserleri rivayet etme izni verilen ravilerin isimlerini içerisinde bulundurmaktadır.”<sup>68</sup> Hadislerin senetlerinde bulunan bütün bu raviler, bize dipnotlar görevini yerine getirmektedir. Ayrıca bu raviler, yazılan bilgilerin kaynağına işaret etmektedir. Dolayısı ile bu durum, şifahi kültürden ziyade yazılı kültüre işaret etmektedir.

#### 4.2.3. Hadislerin Tedvini

Sezgin’in hadislerin tedvini ile ilgili düşüncelerini izaha geçmeden önce, tedvinin kısaca bir tanımını yapmak istiyoruz. Kelime olarak *tedvin*, dağınık malzemeleri toplamak ve bir araya getirmek demektir. Tedvinin, hadis tarihi içindeki ıstılahi anlamı ise, sahabi olsun, tabiin olsun, değişik kişiler tarafından rivayet edilen dağınık haldeki hadis metinlerini herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmaksızın bir araya getirerek bir kitap halinde yazmak demektir.<sup>69</sup>

Sezgin, başta Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) olmak üzere bazı Emevî hükümdarlarının hadislerin tedvininde etkili olduklarını bildirmektedir. Bu çalışmalarda özel bir yeri olan Ömer b. Abdülaziz, hadislerin tedvini ile ilgili ülkenin her tarafına ve aynı zamanda Medine valisi Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm’a (ö. 120/738) şu anlamdaki resmi yazıyı göndermiştir: “Peygamber’in hadislerinden ve sünnetlerinden ne bulursan, onları yaz. Zira ben, ilmin yok olmasından ve âlimlerin yok olup

<sup>68</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 22.

<sup>69</sup> ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebu’l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Mısır 1306, IX, 204; el-Kasımî, Muhammed Cemaluddin, *Kavâidu’t-Tahdîs min Funûni Mustalahi’l-Hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Beytâr, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 70 vd.; Koçyiğit, “Tedvînu’l-Hadîs”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 473; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 39; Aydınlı, “Tedvin”, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 314. Tedvin faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. er-Ramehurmûzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl*, s. 229 vd.

gitmelerinden endişe ediyorum.”<sup>70</sup> Sezgin’in bildirdiğine göre oryantalistlerden Goldziher bu rivayetin asılsız olduğunu, sonraki nesillerin bunu uydurarak Ömer b. Abdülaziz ile ilişkilendirdiklerini kaydetmektedir.<sup>71</sup> Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm, bu konuda derlediği hadisleri göndermeden Halife Ömer b. Abdilaziz vefat etti. Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm’ın oğlu, Malik b. Enes’e (ö. 179/795) babasının topladığı bu hadis mecmualarının kaybolmasından yakınmaktadır. Ancak İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), tedvin faaliyetinin en meşhur ismi olarak yer almaktadır. Bu nedenle kendisine, “hadisi ilk tedvin eden kişi” denilmektedir.<sup>72</sup> ez-Zührî’nin yaşadığı dönemde hadis kitapları, muhaddisler ve onların hayatını konu alan rivayetler, hafızanın hadis nakletmede tek vasıta olmaktan çıktığını, bu fonksiyonunu daha ziyade yazıya bıraktığını haber vermektedir. ez-Zührî’ye hadis kitapları getirilir, onun tarafından kontrol edilir ve ardından hadisler o kitaplardan ez-Zührî’nin adının zikredildiği senetlerle rivâyet edilirdi. Ayrıca ez-Zührî, yanında bulunan bu hadis mecmualarını talebelerine kendisinden nekletmeleri için verirdi. Hatta ez-Zührî’nin etrafında o kadar kitap yığını meydana gelmişti ki, hanımının, bu kitapların kendisine gelecek üç kumadan daha sıkıcı olduğunu söylediği rivayet edilmektedir. Aynı döneme ait haberler, ez-Zührî’nin döneminde yaşayan daha birçok âlime ait kitapların varlığından bahsetmektedir.<sup>73</sup> ez-Zührî’ye ait kitapların, birkaç hayvan yükünü aşacak kadar çok olduğu rivayet edilmektedir.<sup>74</sup>

Bu tür rivayetlerden, hadislerin o dönemde ciddi manada yazılıp tedvin edildiği ve insanların bu konuda gerekli olgunluğa eriştikleri kanaatine varmaktayız.<sup>75</sup> Bu konu ile alakalı çeşitli hadis tarihi kaynaklarında verilen bilgiler de Sezgin’in bu görüşlerini

<sup>70</sup> Buhârî, İlim, 34; ‘Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, II, 181; Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 157; Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 201; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 59.

<sup>71</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 59 vd.

<sup>72</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, I, 89, 92; es-Suyûtî, *Tenvîru’l-Hevâlik Şerhun âlâ Muvattai Mâlik*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, Mısır tsz. I, 5; el-Kasimî, *Kavâidu’t-Tahdîs*, s. 71.

<sup>73</sup> Bkz. İbn Hallikân, Ebu’l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefâyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru’s-Sadr, Beyrut tsz., IV, 177 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 61.

<sup>74</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetu’l-Evliya ve Tabakatu’l-Asfiya*, thk. Said b. Sa’duddîn el-İskenderânî, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, III, 322; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 61.

<sup>75</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 25 vd.; 57 vd.

doğrular niteliktedir.<sup>76</sup> İsmail Lütfi Çakan, Goldziher ve benzeri Oryantalistlerin bu konudaki görüşlerini, Sezgin’i kaynak göstererek reddetmektedir. Çakan, bu konudakigörüşlerini şöyle sürdürmektedir: “Hatta Ma’mer b. Raşid’in hocası Hemmam b. Münebbih’in (ö. 101/718) sahifesi ve yine Ma’mer b. Raşid’in talebesi Abdürrezzak b. Hemmam’ın (ö. 211/827) *el-Musannef*’i de elimizde bulunduğuna göre hicri ikinci asırdaki tasnif faaliyetleri hakkında yeterli ipuçlarına sahip bulunmaktayız. Buna göre ilk musannef eserin Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmiu’s-Sahîh*’i olduğu iddiası, önceki yüzyıllık tasnif çalışmalarını inkâr etmek anlamına gelir. Bu yüzden de tasnifu’l-kütüb merhalesini, tedvinden hemen sonra ortaya çıkmış ve fakat tedvin ile birlikte yürütülmüş bir çalışma dönemi olarak kabul ediyoruz.”<sup>77</sup> Sezgin, Peygamber’in sözlerinin yoğun bir şekilde tedvin edilmesinin ve bunun neticesinde yazılı olarak muhafaza edilmesinin, rivayet biliminin doğmasına sebep olduğunu anlatmaktadır.<sup>78</sup> Ancak bu rivayet ilmi, modern dönem araştırmacıları tarafından yanlış anlaşılmaktadır.

Sezgin, bize ulaşan en eski hadis kitaplarını daha sonraki dönemlerde meydana getirilen hadis koleksiyonları ile karşılaştırmak sureti ile isnadın yazılı kaynaklardan alındığına işaret ettiğini anlatmaktadır. O, ayrıca geç dönemlerde oluşturulan hadis literatürünün tasnifi ve bablara göre düzenlenmesinin de büyük ölçüde erken dönemlerde yazılan hadis koleksiyonlarından iktibas edilerek tespit edildiğini savunmaktadır.<sup>79</sup> Onun bu iddiasına göre, hadislerin bablarına göre tasnifi de erken dönemlerden kalan yazılı hadis kaynaklarına dayanmaktadır.

Sezgin’in açıklamalarına göre Goldziher, İslâmî kaynaklar tarafından gösterilen ilk tedvin çağını yaklaşık olarak bir asır kadar geç başlatmakta ve bu devri, ez-Zühri’den ilk müsned hadis kitaplarının meydana geldiği hicri üçüncü asrın başlarına kadar getirmektedir. Goldziher, çalışmalarında tedvinin başlangıç dönemi ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Ancak Sezgin’e göre Goldziher, çetrefilli yollar ile hadisin tedvin devrini değiştirerek bir asır geciktirmeye çalışmaktadır. Ancak o, bu konuda yanılmakta ve tedvin ile tasnifi birbirine karıştırmaktadır. Goldziher, İslâmî kaynakların

<sup>76</sup> Bkz. İbn Hacer, el-Askalanî, *Tehzibu’l-Tehzib*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 385 vd.; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 200 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 39 vd.

<sup>77</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 43.

<sup>78</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 21.

<sup>79</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 46.

tedvin ve tasnif için gösterdiği iki tarih arasında bir çelişkinin var olduğunu kabul etmekte ve bunlarda tedvinin başlangıç tarihini ortadan kaldırarak ona ait haberleri ve yazılı kaynakları zayıf kabul etmektedir.<sup>80</sup> O, anlatmaya çalıştığımız gibi tedvin ve tasnifi aynı kabul etmektedir. Kanaatimize göre Goldziher bunu, hadislerin yazılı kaynaklarının zayıf olduğunu ve rivayet yolu ile nakledilen hadislerin bir kısmının bilahare uydurulduğunu anlatmak için yapmaktadır. Ancak durum, onun anlattığı gibi değildir. Hadis edebiyatının oluşum tarihini konu alan İslâmî kaynaklara göre tedvin ve tasnif, çeşitli yönlerden ayrı şeylerdir. Hadis kaynaklarında tedvin için, “*Evvelu men devvene'l-hadis*”<sup>81</sup> ve tasnif için ise, “*Evvelu men sannefe'l-kutub*”<sup>82</sup> tabirleri yer almaktadır. Birinci tanım ile hadislerin değişik kitaplarda toplanması/bir araya getirilmesi, ikincisi ile ise, tedvin edilen hadislerin belirli bablara veya sahabe ravi isimlerine göre düzenlenmesi kast edilmektedir. İslâmî hadis kaynakları, bu şekilde tedvin faaliyetinin tasnif faaliyetinden daha önce başladığını haber vermektedir.<sup>83</sup>

Sezgin, hadislerin yazılması ve tedvin edilmesi hakkında çeşitli bilgiler verdikten sonra, el-Hatib el-Bağdâdî'nin hadislerin kitaplar halinde tedvin edilmesi süreci ile ilgili verdiği şu bilgilere yer vermektedir:

“Hadislerin yazılması olayı, belirli bir süre bazı kişiler tarafından hoş karşılanmadı. Daha sonra hadis yazım faaliyeti, ilgi görmeye başladı. Bunun ardından, hadislerin tedvin edilmesi faaliyeti ortaya çıktı. Çünkü hadis rivayetleri büyük insan kitleleri arasında yayılınca, hem senet hem de mana bakımından çeşitli problemleri yaşamaya başladı. Çünkü insan hafızası, bir yere kadar dayanabilir. Belli bir noktadan sonra, hafıza işinde sıkıntılar ortaya çıkar. Bütün bunların neticesinde, yazılı hadis

<sup>80</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 208 vd.

<sup>81</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 89, 92; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005, s. 8; es-Suyûtî, *Tenvîru'l-Hevâlik*, I, 5; ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmâm Malik*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 14.

<sup>82</sup> er-Ramehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 611 vd.; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12; es-Suyûtî, *Tenvîru'l-Hevâlik*, I, 7.

<sup>83</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58 vd.

ilminin sadece hafızaya dayanan rivayetlerden daha sağlıklı olduğu hakikatı ortaya çıktı.<sup>84</sup>

#### 4.2.4. Hadislerin Nakli/Tahammulu'l-İlm

Sezgin, *tahammulu'l-ilm* konusuna ayrı bir önem verdiğini dile getirmektedir. Hadis literatürü açısından *tahammulu'l-ilm*, hadis rivayetlerinin belli kurallar çerçevesinde elde edilmesi ve elde edilen bilgilerin başkalarına aktarılmasıdır. Kısacası *tahammulu'l-ilm*, hadislerin kanunlarından ibarettir. Sezgin'e göre ilk dönemlerde, hadislerin yazım faaliyeti oldukça önemsendi. Ancak daha sonraki dönemlerde, temel hadis kaynağından uzaklaştıkça, hadislerin nesilden nesile aktarılması olayı, daha fazla önem kazanmaya başladı.<sup>85</sup> Çünkü Hz. Peygamber veya sahabeden nakledilen bir bilgiye herhangi bir şeyin ilave edilmemesi gerektiği gibi, ondan herhangi bir şeyin çıkarılmaması da icab ediyordu. Bu, hadis alanındaki nakillerin ciddi bir şekilde muhafaza edilmesini gerekli kılıyordu. Dolayısı ile zaman ilerledikçe bu konuda oluşan rivayet zincirleri ile ilgili bilgiler, çeşitli yönlerden değerlendirme konusu oldu. Bu safhada, yer alan ravilerin özellikleri, hadis rivayetinde kullanılan rivayet lafızları ve hadis nakletme metotları, gittikçe belirgin hale gelmeye başladı. Bu dönemde, hadislerin korunması ve sağlıklı bir şekilde sonraki nesillere aktarılması için, İslâm ilim dünyasına has bir metot olan ve başka milletler tarafından önce ve sonra hiçbir zaman kullanılmayan isnat sistemi ortaya çıktı.<sup>86</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi, isnat sisteminin ortaya çıkışının amacı, hadisi ilk kaynağından çıktığı gibi muhafaza etmektir. Bu konuda asıl metne hiçbir ifadenin ilave edilmemesi ve metinden herhangi bir şeyin çıkarılmaması hedeflenmektedir. Sezgin, hadis usulü kitaplarında önemli bir yer alan *tahammulu'l-ilm* konusunun ciddi anlamda ehemmiyet arz ettiğini dile getirmektedir. Çünkü bu konuda, çeşitli sorular akla gelebilmektedir. Örneğin, bir ravi başka bir raviden hadis naklederken, hangi rivayet lafızlarını kullanacak? Bu hadis rivayetinde hangi metodu izleyecek? Hadis rivayetinde muhtemel hataları önlemek için, bu alanda takip edilmesi gereken en doğru yol hangisidir? Bu alanda sakınılması gereken hususlar nelerdir? Hadis, bulunduğu yazılı kaynaktan nasıl nakledilecek? Sezgin, bu ve benzer meselelerin *mustalahu'l-hadis* kitaplarında birbirinden farklı değerler ve anlamlar ifade

<sup>84</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 23 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 62.

<sup>85</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 62.

<sup>86</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 188; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 63.

eden sekiz kısım halinde incelendiğini haber vermektedir.<sup>87</sup> Sezgin, kitabında bunları Buhârî'nin kendisinden önceki muhaddislerden hadisleri hangi kurallara göre aldığını ve nasıl rivayet ettiğini izah etmek gayesi ile kısaca açıklamaktadır:

1 – *Sema'*. Öğrenci veya dinleyen kişinin, ezberden veya şeyhin kitabından nakledilen rivayeti dinlemesidir. Bu tür iktibaslar, “*semi'tu an*” veya “*haddesenî*” lafızları ile başlar.

2 – *Kurâet*. Öğrenci veya herhangi birinin, bir veya birden fazla hadisi kitaptan veya ezberinden şeyhe okumasıdır. Şeyh, okunan metni dinler ve onu kendi nüshası veya ezberi ile karşılaştırır. Bu gibi iktibaslar, “*ahberani*” veya “*kara'tu âlâ*” lafızları ile başlar.

3 – *İcâze*. Hadis rivayetinde icâze, hocanın kendi talebesine kendisinden hadis rivayeti için izin vermesi demektir. Sezgin, “*icâze*” maddesini iki kısım halinde değerlendirmektedir:

a – Şeyh veya şeyhin yetki verdiği kişinin, talebeye bir veya birden fazla hadis metnini rivayet etmesi hususunda izin vermesidir.

b – Şeyh veya şeyhin yetki verdiği kişinin, talebeye tam olarak belirtmediği eserlerini rivayet etmesi hususunda izin vermesidir. Bu tür iktibaslar, en çok “*ahbereni*” bazen de “*ecâzenî*” lafızları ile başlar.

4 – *Munâvele*. Şeyh, öğrencisine ya kendisine ait olan kitabının aslını veya kendisi tarafından rivayet edilen kitap veya onların asılları ile karşılaştırılmış bir nüshayı vererek, “Bu benim kitabımdır (rivayetimdir). Sana rivayet hakkını veriyorum” der. Şeyh, bu şekilde talebesine kitabı verirken, bu kitabı ona ya temelli olarak veya onun bir nüshasını istinsah ederek aslını hocaya iade etmek şartı ile verir. Bu tür hadislerin naklinde başlangıç ifadeleri olarak çoğunlukla “*ahbereni*”, nadiren de “*nâvele*” ifadeleri kullanılmaktadır.

<sup>87</sup> İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdırrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1998, s. 132 vd.;es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 19 vd. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 63.



5 – *Kitâbe* veya *mukâtebe*. Şeyh, ya kendisi kitabından veya rivayetlerinden bir nüshayı istinsah eder veya başka birine istinsah ettirir ve o nüshayı talebesine verir. Bu durumda, şeyhin öğrencisine açık olarak “Sana bu kitabı rivayet etmene izin veriyorum veya vermiyorum” şeklinde sözlü bir açıklamada bulunmasına gerek yoktur. O kitabı öğrencisine vermesi, öğrencisinin o kitabı rivayet etmesine izin sayılır. Bu tür rivayetler, “*ketebe ileyye, min kitab*” ve benzeri ifadeler ile başlar.

6 – *Vasiyye*. Şeyhin, ölümünden önce veya bir seyhate çıkmadan evvel, kitabını veya kitaplarının rivayet hakkını birine vasiyet etmesidir. Bu tür rivayetlerde, iktibaslar “*ahbereni vasiyyeten an*” veya “*vessani*” ile yapılır.

7 – *Vicâde*. Mülaki olsun veya olmasın, son ravinin nüshasını ele geçiren bir kimsenin, bir kitabı veya hadisi kullanmasıdır.<sup>88</sup> Bu tür nakillerde, “*vecedtu*”, “*kâle*”, “*uhbirtu*” ve “*huddistu*” gibi ifadeler kullanılır. Bu maddeleri sıralayan Sezgin, *Sema*’ ve *Kırâet*’ten oluşan ilk iki maddenin ezbere, diğer tüm maddelerin ise yazılı dökümanlara dayandığını kaydetmektedir.<sup>89</sup>

8 – *İlam*. “Şeyh, bir kitap veya rivayeti nakleder ve rivayet etme yetkisinin olduğunu açıklar. Ancak bunun için özel bir ıstılah kullanmaz ve başkalarının bunu rivayet edip etmemeleri hususunda açıklamada bulunmaz. Böylece, rivayet edebilme hususunda açık kapı bırakmış olur. Bu tür rivayetlerde, başlangıç ifadesi olarak ‘*ahbereni*’ veya ‘*an*’ lafızlarından biri kullanılır.”<sup>90</sup> Aslında Sezgin’in bu maddelerdeki açıklamalarında, ilk iki maddede de yazılı kaynaktan okuma veya rivayet etme durumu söz konusudur. Görüldüğü gibi Sezgin, hadis ile ilgili hemen hemen tüm nakilleri yazılı kaynaklara dayandırmaktadır. Oryantalistler, sürekli hadislerin kaynaklarını sözlü nakillere dayandırmaya ve hadis yazım faaliyetlerinin geç tarihlerde başladığını anlatmaya çalışmaktadırlar. Sezgin, Sprenger tarafından bir araya getirilen malzemeye atıfta bulunan Goldziher’in sadece *icâze*, *münâvele* ve *vicâde* tarzlarını bildiğini diğer hadis nakilleri yollarından habersiz olduğunu açıklamaktadır. O ise, her fırsatta onların

<sup>88</sup> Bu maddeler hakkında geniş bilgi için bkz. er-Ramehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 417 vd.; hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 325 vd.; İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 132 vd.; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 15 Vd.

<sup>89</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 28; 63 vd.

<sup>90</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 28.

bu iddialarını çürütmeye ve hadislerin yazılı kaynaklara dayandığını delilleri ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Sezgin, bu iddialarını çok sayıda yazılı belgelere dayandırmaktadır.<sup>91</sup> Onun bu konuda verdiği örneklerden bazıları şöyledir:

Rivayet edildiğine göre Beşir b. Nahîk, Ebû Hureyre'den dinlediği hadislerden pekçoğunu yazarak kitap haline getirdi. Ondan sonra Beşir, Ebû Hureyre'ye kendisinden dinleyip yazdığı bu hadisleri başkalarına rivayet edip edemeyeceğini sorunca, o da rivayet edebileceğine dair ona izin verdi.<sup>92</sup> Bir defasında İmam Malik b. Enes'in talebeleri, kendisine arz ettikleri hadisleri, "*haddesenî*" tabiri ile rivayet etme iznini istediler. O da kendilerine, "Bir kimse diğer bir kimsenin huzurunda Kur'ân'ı okuduğu halde, filan bana okuttu ifadesini kullanıyor mu ki?" diye cevap verdi.<sup>93</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî'nin şeyhi el-Hakem b. Nâfi'e (ö. 222/836) "Şuayb'dan (ö. 162/778) kitapları nasıl dinledin?" diye sordu. O da şu anlamdaki bir cevabı verdi: "Hadislerin bir kısmını onun huzurunda okudum. Bir kısmını da o bana okudu. Bir kısmını, *icâzet*, bir kısmını da *munâvele* yolu ile bana verdi. Ayrıca o, bütün bu hadisleri nakletmek için, "*Ahberenâ Şuayb*" tabirini kullanabileceğimi söyledi.<sup>94</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in oğlunun babasından rivayet ettiğine göre, Haccac b. Muhammed'in (ö. 206/821) yanında Süneyd'i (ö. 226/840) gördüm. Haccac b. Muhammed, ona İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) *Câmi*'ini, "*uhbirtu an ez-Zuhrî ve uhbirtu an Safvân... ila ahir*" diye okuyordu. Süneyd, ona şöyle dedi: "Ey Ebâ Muhammed! İbn Cüreyc bize Zührî'den haber verdi deyiver... vb."<sup>95</sup> Ayrıca İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'sinin rivâyet hakkını önce Muhammed b. Hasan es-Sabbâh (ö. 257/870) almıştı. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr, gelip eş-Şâfiî'den kitabını dinleyip rivayet hakkını almak istedikleri zaman, huzurunda kitabı okuma işini Muhammed b. Hasan es-Sabbâh temin etmişti.<sup>96</sup>

Sezgin, hem rivâyet hem de kitabet ile ilgili bunlara benzer pekçok örnek verdikten sonra, bazı yorumlarda bulunmaktadır. Örneğin, hem yazı hem hafıza hemde

<sup>91</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 29.

<sup>92</sup> Sahabenin hadisleri yazdırdığına dair çeşitli örnekler için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 129; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 72.

<sup>93</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 308; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 72.

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 396; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 72.

<sup>95</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 221; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 72.

<sup>96</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 265; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 72.

nakilde sadakatin birbirlerini tamamlayan çok önemli üç unsur olduğunu vurgulamaktadır. O, bunlardan herhangi birinin tek başına yeterli delil olmadığını da dile getirmektedir. Onun bildirdiğine göre, yazıda bir tereddüt ortaya çıkınca, hafızaya başvurulurdu ve hafızada bir problem meydana gelince, konunun tahkiki için başkasının kitabına veya hıfzına başvurulurdu.<sup>97</sup> Sezgin bunları anlatınca, İmam eş-Şafî'nin henüz küçük yaşta iken İmam Malik'in *el-Muvatta'*ını ezberlediğini ve daha sonra gidip onu İmam Malik'in huzurunda okuyarak rivayet hakkını aldığını da kaydetmektedir.<sup>98</sup> Sezgin, burada İmam eş-Şafî'nin bir kitabı bütün olarak nakletmesini örnek verince, bunun yanında "*haddesenâ*", "*ahberenâ*" ve benzeri rivayet lafızlarının da arkasında yazılı belgelerin olduğunu anlatmaktadır. Ona göre, müstakil bir şekilde bu rivayet lafızları ile anlatılan hadisler de birer yazılı belgenin mahsulüdür. O, Hatib el-Bağdâdî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle özetleyerek aktarmaktadır:

"Hadis ilmi ile meşgul olan âlimlerin pek çok sayıda hadis içeren eserleri vardı. Bu âlimlerin naklettikleri hadis metinlerinin çoğunun yanında ilk raviden itibaren ravi zinciri de yer almaktadır. Eser sahibi, bu yöntemi kitabının sonuna kadar devam ettirdi. Örneğin Ebû'l-Yemân el-Hakem b.Nâfi (ö.222/836)Şuayb b. Ebî Hamza'dan (ö. 162/779) nakletmiştir. O da A' rec (ö. 148/765) vasıtası ile Ebû Hureyre'den (ö. 58/677), Ebû'l-Yemân, Şuayb'tan o da İbn Ömer'den (ö. 73/692), Yezid b. Zurey' (ö.182/798), Ravh b. el-Kâsım ile birlikte el-A'lâ b. Abdirrahmân'dan rivayette bulunmuştur. O da babasından o da Ebû Hureyre'den, Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 221/835), Ma'mer b. Râşit'ten (ö. 153/770), o da Hemmâm b. Munebbih'ten (ö. 101/718) o da Ebû Hureyre'den nakletmişlerdir. Buna göre farklı farklı rivayetler bulunmaktadır. Hadisi bir şeyhten dinleyen ravi, metnin bir kısmını alarak hadisin başındaki aynı senedi kullanmak sureti ile başkasına aktarabilir. Çünkü bu tür rivayet şekilleri, birbirine bağlı bulunmadan farklı iki hüküm ifade eden bir tek hadis hükmündedir. Bir hadiste, mevcut iki ayrı hüküm için iki isnad kullanmak caiz olduğu gibi, bir hadis metnini iki ya da daha fazla parçalara bölerek rivayet etmek de caizdir."<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 216 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 73.

<sup>98</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu 'z- Zûrkânî*, I, 9; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 73.

<sup>99</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 214; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 73 vd.

Sezgin, Hatib el-Bağdâdî'nin bu görüşlerini paylaşarak, bir hadis ravisinin hadisi bir kitaptan nakletmesinin yanında aynı hadis metnini başka senetlerle de naklettiğini anlatmaktadır. Hadisin sağlamlığı, bu yol ile pekiştirilmiş olmaktadır. Bunu anlatan Sezgin, Buhârî'nin özellikle İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eserinden aldığı bazı hadislerin metnini başka senet zincirleri ile de naklettiğini anlatmaktadır. Buhârî, A'rec'in rivayetinden Ebu'z-Zinâd vasıtası ile *el-Muvatta'*a nakledilmiş bulunan hadislerden yirmi yedi tanesini *el-Câmiu's-Sahîh*'ine almıştır.<sup>100</sup>

Elinde mevcut hadis kitabı bulunan bazı âlimler, bu hadislerin sıhhatini te'kit etmek için o hadislerin hayatta olan asıl ravisine veya o kitabı yazan kişiye gidip doğrudan ondan dinlemek veya ona okumak istiyorlardı. Örneğin Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz, bir hadisi hayatta olan esas ravisi Ebû Sellâm el-Habeşî'den dinlemek için onu çok uzak bir mesafeden yanına davet etti. Buhârî'nin şeyhlerinden Ali b. el-Medîni (ö. 234/848), orada bulunan Süfyan b. Uyeyne'den (ö. 198/813) hadisleri vasıtasız bir şekilde doğrudan doğruya dinlemek için hacca gitti.<sup>101</sup> İmam eş-Şafiî, Mekke'de ezberlediği İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı kitabındaki hadisleri rivayet edebilmek için Medine'ye giderek onu İmam Malik'e okudu.<sup>102</sup> İmam Malik, eş-Şafiî'nin *el-Muvatta'*daki bütün hadisleri ezbere okuduğunu görünce, hayret etti.<sup>103</sup>

Hadis edebiyatı tarihinde pekçok hadis eserinin telifinde önemli bir görev ifa eden *talebu'l-ilm veyatalebu'l-hadis* faaliyetleri, hadislerin tedvini hususunda ciddi bir boşluğu doldurdu. Bununla beraber *talebu'l-hadis* faaliyeti, tedvin edilen bu hadislerin ilk kaynaktan rivayet edilebilme iznini alabilmeyi de çok önemsendi.<sup>104</sup> En sağlam hadis nakletme yolu, *kırâet* ve *sema*'dır. Çünkü burada talebenin hadis naklinde şeyhini görmesi, ondan hadisi dinlemesi veya ona okuması esas alınmaktadır. Bu iki hadis nakil yolu, hayatta olan ilk kaynağa giderek hadisi ondan almaktır. Daha sonraki dönemlerde, talebenin şeyhini görmeden uzak mesafelerden bile hadisi nakledebilme imkânını veren *icâze*, *mükâtebe* ve benzeri hadis nakil çeşitleri bile, hadisi asıl kaynağından almaya

<sup>100</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 74.

<sup>101</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 75.

<sup>102</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 9; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 75.

<sup>103</sup> İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, *Sıfatu's-Safve*, thk. Mahmud Dahûrî, Daru'l-Marife, Beyrut 1979, II, 250; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 6; el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Menâkibu's-Şafiî*, thk. Ahmed Sahk, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Kahire 1971, I, 92 vd.

<sup>104</sup> er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 185 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 75 vd.

gösterilen ilgi ve önemi azaltmadı. Çoğu zaman hadisi ilk kaynağından almak, “*er-rihle fi talebi’il-ilm*” veya “*er-rihle fi talebi’l-hadis*”<sup>105</sup> adı verilen uzun ve meşakkatli yolculuklar yapmayı gerektirmiştir. Talebenin, şeyhinden yüzyüze işitmeye ve görmeye dayalı olarak hadis alması, rivayet edilecek bu hadise ve onun ravisine büyük bir itibar kazandırdı.<sup>106</sup>

Sezgin rivayet çeşitlerini anlatmanın yanında, “*elfâz*” kelimesi ile anlatılan rivayet lafızları hakkında da bilgi vermektedir. Bu lafızlar, hadislerin senetlerinde kullanılmaktadır. “*elfâz*”, ilk ve son ravinin arasında geçen şahısların sayısına göre, (*semi’nâ, haddesenâ, ahberenâ, enbeenâ, semi’tu, enne, kale, an* ve benzeri şekillerde) hem talaffuz şekilleri hem de sayıları değişir. Sahabe, hadisleri Hz. Peygamber’den nakledince, “*kâle*” lafzını kullanıyordu. Bu lafızların kullanımı, senette yer alan ravilerin özellikleri, hadis rivayetindeki hassasiyetleri veya konuya olan ilgisizlikleri ile sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>107</sup> Bu lafızlar, raviler arası geçişi sağlar ve rivayet zincirini birbirine bağlar.

İbn Şihâb ez-Zührî, hadisleri ilk tedvin eden kişi olarak kabul edildiği gibi, aynı zamanda hadislerdeki isnad sistemini ilk defa kullanan kişi olarak da kabul edilmektedir.<sup>108</sup> Hicri 153 yılında vefat eden Ma’mer b. Raşid’in *el-Câmi*’ adlı eserinde ve Malik b. Enes’in *el-Muvatta*’ adlı kitabında yer alan hadislerin senetlerindeki “*elfâz*”, ilk isnad kullanımının ez-Zührî ile başladığı veya onun dönemine denk geldiğine dair haberleri te’yid etmektedir. Zaten ez-Zührî’den sonra gelen muhaddisler, isnadı olmayan hadislere itibar etmediler.<sup>109</sup> Konu ile ilgili çeşitli eserleri incelediğimiz zaman, sahabeden itibaren hadis rivayetinde kullanılan lafızlar hakkında değişik yorum ve açıklamaların yapıldığını görmekteyiz.

<sup>105</sup> “*er-Rihle*”, İslâm bilim tarihinde hadis işitmek, öğrenmek ve toplamak için değişik ilim merkezlerine yapılan yolculuklar için kullanılan bir terimdir. Hadis ilminin oluşmasını sağlayan faaliyetlerin başında gelir. Bu yolculuklar sayesinde birçok hadis imamı yetişti ve bu imamların yazıp ortaya koydukları çeşitli hadis kitapları meydana geldi. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *er-Rihle fi Talebi’l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1975, s. 254; Koçyiğit, “Rihle fi Talebi’l-Hadis”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 397 vd.; Hatiboğlu, İbrahim, “Rihle”, *DİA*, İstanbul 2008, XXV, 106 vd.

<sup>106</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 76.

<sup>107</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 64.

<sup>108</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *Takdimetu’l-Ma’rifeti li Kitâbi’l-Cerhi ve’t-Ta’dili*, Beyrut 1952, s. 20; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 65.

<sup>109</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 65.

Sezgin, rivayet tarzları ve bunların kullanım şekilleri ile ilgili bilgi verdikten sonra sonuç olarak hicri birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında, *sema'* ve *kirâet*'in yoğun bir şekilde kullanıldığını kaydetmektedir. Çünkü bu iki metot, yüzyüze görmeye, işitmeye ve okumaya dayandığından dolayı, en sağlam rivayet yolu olarak kabul ediliyordu. Ancak o, bununla beraber *mukâtebe*, *munâvele* ve benzeri metotların da bu dönemde kullanıldığını dikkat çekmektedir.<sup>110</sup> Bir de o, bu dönemde *sema'* ve *kirâet* gibi hadis rivayet metotlarında *haddesenâ*, *ahberenâ*, *semi'tu*, *haddesenî*, *ahberenî*, *habberenî*, *nebbeenâ*, *enbeenâ*, *kare'tu* gibi lafızların da kullanıldığını anlatmakta ve bu konuda çeşitli örnekler vermektedir.<sup>111</sup>

Sezgin, bir kitabın aslından veya bilinen sahih bir nüshasından alıntı yaparak yazmanın, *vicâde*'ye işaret ettiğini anlatmaktadır. O, *vicâde* metodu ile yazmada *kale*, *zekere*, *vecedu*, *huddistu*, *uhbirtu*, *revâ* ve benzeri rivayet lafızlarının kullanılmasının, hadis edebiyat tarihi açısından büyük önem taşıdığını da vurgulamaktadır. Bu örnekleri veren Sezgin, Taberî'nin (ö. 310/923) hem "*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*" adlı tefsirinde hem de "*Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*" adlı tarih kitabında birkaç yüz yazılı kaynaktan aldığı alıntılarını, bu rivâyet tarzı ile nakletmiştir.<sup>112</sup> Sezgin, bu tür rivayetlerle değişik yazılı kaynaklardan farklı rivayet metotları kullanılarak çeşitli eserlerin meydana getirildiğini anlatmaktadır. Ayrıca o, bu rivayet metotlarını da yazı ile ilişkilendirmektedir. Bir de onun işaret ettiği gibi bu rivayetlerden her biri, farklı birer dipnot durumundadırlar.

Sezgin, Buhârî'nin hadis rivayet tarihinde hadisleri büyük oranda isnatsız rivayet eden ilk kişi olduğunu anlatmaktadır. O, Buhârî'nin 341<sup>113</sup> hadis senetteki rivayet zincirini hazfederek rivayeti doğrudan sahabeye dayandırdığını ve hadis usulünde *ta'lik* olarak isimlendirilen sistemi kullandığını söylemektedir. Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, *kale*, *zekere*, *reva* ve benzeri rivayet lafızlarını kullanarak bol miktarda filolojik,

<sup>110</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 37.

<sup>111</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 44 vd.

<sup>112</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 45.

<sup>113</sup> Sezgin, burada 341 rakamından bahsetmektedir. O, bu eserinin 117'inci sahifesinde 1341 rakamını gündeme getirmektedir. İbn Hacer, Buhârî'de mukerresiz olarak nakledilen muallâk hadislerin sayısının 341 olduğunu, bunların mükerrerlerle beraber ise, 1341 olduğunu kaydetmiştir. (İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 659.). Muhtemelen Sezgin, bir yerde mükerrer olmayanları, diğer yerde ise mükerrerlerle beraber tümünü göz önünde bulundurmıştır.

tarihi ve temel İslâm literatürü ile ilgili diğer bazı rivâyetlerde de aynı metodu kullandığını okumaktayız. Buhârî'nin bu tarzı, diğer âlimlerin konu ile ilgili metotlarından farklılık arz etmektedir. Bu gibi durumlarda o, ravi isimlerini tümünden hafız etmekte ve örneğin, “*kale ibn Abbas*” diyerek hemen metni vermektedir. Bu uygulama, hadis usulünde *ta'lik* olarak isimlendirilmektedir.<sup>114</sup> Bu tür rivayetler, senetteki kopukluğa dayalı olarak tanımlanan “*muallâk hadis*” türünü ortaya çıkarmaktadır. Bu çeşit hadisler de zayıf olarak kabul edilmektedir. Sezgin, bu konuda bu tür açıklamaları yaptıktan sonra, isnad sisteminin Buhârî’de en mükemmel şekline erişmediğini ve gerçekte isnadın, Buhârî ile beraber sallantıya düştüğünü anlatmaktadır.<sup>115</sup> Sezgin’in bu ifadesi, Buhârî’ye yönelik eleştirel bir açıklama olarak düşünülebilir. Aslında o, Buhârî’nin kendi zamanına kadar gelen bir tikanıklığın önünü açtığına işaret etmektedir. Çünkü o zamana kadar âlimler, rivayet iznini almadan şahıslardan veya yazılı kaynaklardan bilgi aktaramıyordu. Buhârî, bu tür rivâyetlere yer vermek sureti ile yeni bir çığır açmış oluyordu. Dolayısı ile Sezgin’in burada Buhârî hakkında ileri sürdüğü görüşleri, Buhârî ile ilgili bir yergi değil, bir övgü olarak değerlendirmenin, daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Sezgin, hadis nakli konusunda hicri ikinci asırda zengin yazılı hadis belgelerinin varlığından bahsetmektedir. Bu asırda, hadisçilerin kendi dönemlerinde yaşayan veya kendilerinden önceki dönemlerde yaşamış olan muteber hadis âlimlerinin hadislerini ihtiva eden kitaplardan kendi ölçü ve kriterlerine göre *tahammulül ilm*’in farklı yollarından biri ile hadisler alarak kitap yazdılar. Bu konuda çok kişiyi örnek vermek mümkündür. Örneğin İmam Malik’in talebelerinden İsmail b. Cafer (ö. 180/796), hadis kitabını birkaç şeyhin hadislerinden seçerek meydana getirdi.<sup>116</sup> Ayrıca Buhârî’nin, şeyhi Ahmed b. Sâlih’ten (ö. 248/862) rivayet ettiğine göre, sahih kitap sahibi olan Abdullah b. Lehî’a hadisleri kitaplarından halka okurdu. Onu dinleyen talebeleri, ondan dinledikleri hadisleri yazarak kitap haline getiriyorlardı. Bu mecliste bulunup hadisleri kaydedenler arasında, titizlikle ciddi hadis kitaplarını yazanlar olduğu gibi, hatalı yazanlar da vardı. Bunlar arasında titizlikle sahih hadis yazanların eserleri, daima muteber olarak kabul edilmektedir. Diğerlerinin yazdıkları eserlere ise, temkinli

<sup>114</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>115</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>116</sup> er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl*, s. 185 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 76.

yaklaşmaktadır.<sup>117</sup> Sezgin, bu konuda eş-Şâfiî'nin şu hükmünü değerli bulup delil olarak nakletmektedir: “Şehadetinde hatası çoğalanların şehadetini nasıl kabul etmiyorsak, sahih bir kitap sahibi olmayıp hatası çoğalan muhaddislerin hadislerini de öylece kabul etmeyiz.”<sup>118</sup>

Sezgin, el-Hatip el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* adlı eserinde hicri ikinci asırda hadis kitabeti ile ilgili pekçok ve farklı kitap hakkında bilgi verildiğini anlatmaktadır. Ayrıca Sezgin, el-Bağdâdî'nin kitabında o dönemde yazılan hadis kitaplarının sıhhatına dikkat edildiğini nakletmektedir.<sup>119</sup>

Eskiden beri, Buhârî'nin hadis nakli konusundaki uygulamaları, bu alanda çalışma yapan ilim adamları arasında ihtilaf konusu olmaya devam etmektedir. Bu ihtilafları, onun *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının şerhlerinde ve çeşitli hadis usulü kitaplarının ilgili bölümlerinde okumaktayız. Onun, zaman zaman rivayet lafızlarını hazfettiği söylenmektedir. Ayrıca o, el-Hasan el-Basrî, Süfyan es-Sevrî ve Malik b. Enes gibi bazı tebe-i tabiînin hadis rivayetinde *kırâet*'i kullandıklarını örnek göstererek, kendisinin de bu metodu kullanmasında sakınca olmadığını ileri sürmüştür. Ancak onun, kitabında *tahammulu'l-ilm* konusunda hangi metodu kullandığı net bir şekilde belli değildir.<sup>120</sup>

Buhârî'nin *tahammulu'l-ilm* ile ilgili uygulamalarını incelediğimizde, onun bu konuda kendi ilmî birikimine güvenerek rahat davrandığını anlamaktayız. Âlimlerden bazılarının, şeyhe okunan hadisleri kabul etmedikleri halde, Buhârî bu metodu kullanmakta ve bu yol ile rivayet edilen hadisleri kabul etmektedir. Buhârî, bu konuda haklılığını ortaya koymak için, Süfyan es-Sevrî'nin şeyhe okunan hadisler için “*haddesenî*” tabirini kullanmakta bir sakınca görmediğini kaydetmektedir. Ayrıca o, Süfyan es-Sevrî ve Malik b. Enes'in şeyh'in talebeye hadis okuması ile talebenin şeyhe hadis okuması arasında kabul ve sıhhat açısından bir fark görmediklerini de ileri sürmektedir. Yine o, Süfyan b. Uyeyne'nin “*haddesenâ*” ve “*enbeenâ*” lafızlarının

<sup>117</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 331; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 77.

<sup>118</sup> eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Abdlatif el-Hemîm ve Mahir Yasin el-Fahl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 350, Paragraf no: 1044; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 79.

<sup>119</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 78.

<sup>120</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 68 vd.



kullanım açısından eşit olduklarını şeyhi Humeydî'den nakletmektedir.<sup>121</sup> Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Buhârî, hadis naklinde “*kırâet*”i benimsemektedir.<sup>122</sup> O, bu yol ile hadis nakletmeyişeyhine, burada örnek olarak zikredilen el-Hasan el-Basrî, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne ve Malik b. Enes gibi âlimlere ve kendi ilmî yeterliliğine dayandırmaktadır.

Pekçok muhaddis, hadis naklinde *münâvele* metodunu *mukâtebe*'ye tercih etmektedir. Buhârî ise, bu iki metod arasında herhangi bir fark görmemekte ve birini diğerine tercih etmemektedir.<sup>123</sup> Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahih*'inde hadis nakil çeşitlerinden *kırâet*, *semâ'*, *arz*, *münâvele* ve *mukâtebe*'yi tercih ettiğini, İbn Hacer'in naklinden öğrenmekteyiz. Bu durum, bazı muhaddisler tarafından onun hakkında diğer hadis nakil çeşitlerini kabul etmediği düşüncesini oluşturmaktadır. Ancak Buhârî'nin hadis rivayetinde *icâze* metodunu kullanıp kullanmadığı veya kabul edip etmediği hususunda el-Hatip el-Bağdâdî ile İbn Hacer arasında ihtilaf meydana gelmektedir. Sezgin ise, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde *icâze* metodunu kullandığı kanaatini taşımaktadır.<sup>124</sup> Sezgine göre bütün rivâyet lafızlarının arka planında yazılı hadis kaynakları bulunmaktadır.

#### 4.2.5. Hadislerin Bablara Göre Tasnifi

Hadislerin bablarına göre tasnifi hakkında bilgi vermeden önce, hadislerin tasnifinin ne anlama geldiği hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Kelime olarak *tasnif*, aynı cinsten olan ya da aralarında bir araya getirilmelerini gerektiren ortaklıklar bulunan şeyleri başkalarından ayırarak bir araya getirmek manasına gelmektedir. Hadis ıstılahında ise *tasnif*, tedvin edilen hadis malzemelerinin ya konularına, ya sahabi ravilerine ya da ilgi alanlarına göre belli bölüm ve bablarda/konularda toplanması demektir. Hadis âlimleri, hadisleri ya konularına, ya ravilerine veya başladığı harfe göre tasnif etmişlerdir.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 69.

<sup>122</sup> Buhârî, *İlim*, 6.

<sup>123</sup> Buhârî, *İlim*, 7; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 69.

<sup>124</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 69 vd.

<sup>125</sup> İbn Manzûr, “Sanefe”, *Lisânu'l-Arab*, IX, 198; İtr, *Menhecü'n-Nakd*, s. 197 vd., Koçyiğit, “Tasnif”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 464 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 40, 42; Aydın, “Tasnif”, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 310 vd.; Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 206 vd.

Sezgin, hadis tasnifinin *câmi'* türü eserlerin ortaya çıkışı ile başladığını ileri sürmektedir. O dönemlerde hadis tasnif faaliyetini yürüten birçok hadis âliminin olduğu bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel'in *İlel* adlı kitabı, Tirmizi (ö. 279/892) ve Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi müelliflerin bazı eski mevcut kitapları bu ilk *musannifler* hakkında bilgi vermektedir. Bu konuda tarih veren Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde bu tür faaliyetlerin mümkün olan en eski başlangıç tarihi olarak hicri 120-130 yıllarını göstermektedir.<sup>126</sup> Sezgin'e göre hadisler, başlangıçta gelişmiş ve sübjektif bir şekilde isimli kitaplar halinde bir araya getirildi. Ancak bu çalışmalar, zamanla gelişerek belirli nakil ve tenkit kriterlerine göre sistematik bir şekilde ortaya çıkacak eserlerin temel malzemesi haline geldi. Bu çalışmalar, hicri üçüncü asırda ortaya çıkan *el-Kutubü's-Sitte* gibi zengin hadis literatürünün temel malzemesini oluşturdu.<sup>127</sup> Özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri, *cami'* türünün kapsamlı ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir.<sup>128</sup> Sezgin'in kaydettiğine göre, en eski hadis musanniflerinden bazıları şunlardır: Mekke'de Abdulmelik b. Cüreyc (ö. 150/767), Yemen'de Ma'mer b. Raşid (ö. 153/770), Basra'da Hişâm b. Hassan (ö. 148/765) ve Said b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Kûfe'de Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778). Bu isimlere yer veren Sezgin, bu tasnif döneminin bize ulaşan en eski *musannef* türü eserlerden bazıları şöyle sıralamaktadır: Ma'mer b. Raşid'in *el-Cami'*i, Said b. Ebî Arûbe rivayeti ile Katade'nin *Kitabu'l-Menâsik*'i ve Rebî b. Habib el-Basrî'nin (ö. 170/786) *el-Câmi'*idir.<sup>129</sup> Oryantalist Goldziher ise, Sezgin'in burada yer verdiği Abdulmelik b. Cüreyc ve Said b. Ebî Arûbe'nin eserlerine sahip bulunmadığı gerekçesi ile onların arz ve üslupları hakkında hüküm verilemeyeceğini ileri sürmekte ve *tedvîni tasnif* dönemi ile birleştirerek ilk musannef hadis eserinin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'i olduğunu iddia etmektedir.<sup>130</sup> Goldziher, Abdulmelik b. Cüreyc ve Said b. Ebî Arûbe'nin eserleri hakkında olumsuz görüş belirtmesine karşılık, Sezgin bu iki şahsın eserleri hakkında olumlu görüş bildirmektedir ve o, bu görüşünde haklıdır.

<sup>126</sup> Ebû Talib, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarihi'l-Murîd ilâ Mekâmi't-Tevhîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 2009, I, 159; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 205; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 42.

<sup>127</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 79.

<sup>128</sup> Evgin, Abdulkadir, "Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve 'İlk Olma Gerekçeleri' Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2009, cilt: 9, sayı: 2, s. 40.

<sup>129</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27.

<sup>130</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, trc. C. R. Barber and Samuel Miklos Stern, London 1971, II, 196, 216; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27, 80.

Çünkü bugün artık bu iki kişinin eserlerinin elde mevcut olmadığını kabullenmek mümkün değildir. Zira anılan iki muhaddis ile çağdaş olan Ma'mer b. Raşid'in *el-Cami'* adlı eserinin yazmaları, basılmış hali ile elimizde mevcut bulunmaktadır. Onun bu eseri, zamanımıza intikal etmiş olan hadis musennefatının en eskilerinden olup devrinin hadis tasnifi ameliyesi hakkında vazih bir fikir verebilecek mahiyettedir.<sup>131</sup> Nitekim Ma'mer b. Raşid, Yemen'de gerek gelişigüzel bir şekilde ve gerekse muayyen bablar halinde bulunan süneni toplamıştır.<sup>132</sup> Bu konuda bilgi veren Sezgin, bu hususun İslâm hadis literatürünün ilk yüzyılları için son derece önem arz ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre farklı sahalardaki haberler, hadis edebiyatı tarihi açısından doğru değerlendirebilmek ve sağlıklı sonuçlara varabilmek için, yola çıkılması gereken önemli bir hareket noktasıdır.<sup>133</sup>

Sezgin'e göre, Goldziher yanlış çıkarımları nedeniyle hadislerin tasnifini normal vaktinden bir asır geç başlatmıştır.<sup>134</sup> Sezgin, bize ulaşan en eski hadis kitaplarını daha sonraki dönemlerde meydana getirilen hadis koleksiyonları ile karşılaştırmak sureti ile isnadın yazılı kaynaklardan alındığına işaret ettiğini anlattığı gibi, geç dönemlerde oluşturulan hadis literatürünün tasnifi ve bablara göre düzenlenmesinin de büyük ölçüde erken dönemlerde yazılan hadis koleksiyonlarından iktibas edilerek tespit edildiğini ileri sürmektedir.<sup>135</sup> Onun bu iddiasına göre hadislerin bablarına göre tasnifi, erken dönemlerden kalan yazılı hadis kaynaklarına dayanmaktadır. O, daha önce henüz *sünen*olarak isimlendirilmeyen fıkha dair sınırlı hadis külliyyatının ancak hicri ikinci yüzyılının ilk yarısında konularına göre düzenlenerek hacimli hadis eserleri halini aldığı kaydetmektedir. Ona göre bu dönemde, hadis bilimini konu alan hadis metodolojisi gelişmeye başladı ve histografya ilmi de hacim ve içerik bakımından ileri bir düzeye geldi.<sup>136</sup>

Goldziher, İmam Malik'in *el-Muvatta'*'nın ilk hadis mecmuası olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu kitap, bir hadis kitabından ziyade devrin

<sup>131</sup> Sezgin, "Hadis Musennefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Raşid'in Camii" *Türkiyât Mecmuası*, c. XII, s. 115 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 43.

<sup>132</sup> el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 159; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 43.

<sup>133</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27.

<sup>134</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 26.

<sup>135</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>136</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 24.

anlayışına göre hukukun muhtelif fasıllarına uygun olarak yazılmış kanuni ve hukuki bir fıkıh kitabı niteliğindedir. Ona göre İmam Malik, bu eseri ile sünnet ve icma' cihetinden hareket ederek, nazari bir düsturu ihya etmeye çalışmaktadır.<sup>137</sup> Sezgin, Goldziher'in hadis edebiyatının başlangıç dönemine ait bilgiye tam manası ile sahip olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü o, daha önce de belirttiğimiz gibi Müslüman müelliflerin hadislerin oluşum dönemleri ile ilgili verdikleri haberlerin şüpheli olduğunu düşünmektedir. Yine o, konu ile ilgili bilgilerin ancak hicri üçüncü asırda müsned hadis kitaplarının bablarına göre tasnif edildiğini ileri sürmektedir.<sup>138</sup> Sezgin'e göre Goldziher, *musannaftürü* hadis kitaplarının doğuşundaki en etkili amillerin *ashabu'l-hadis* ile *ashabu'r-rey* arasındaki mücadele olduğunu ve bu mücadele sonucunda *ashabu'l-hadis*'in hadis malzemelerini bablara göre tasnif etmek mecburiyetinde kaldıklarını anlatmaktadır. O, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inin hadis tarihinde yazılan ilk *musannef* kitap olduğunu savunmaktadır.<sup>139</sup> Goldziher'in bu konuda tezat ve tenakuzlar içerisinde olduğunu savunan Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inden önce Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin yazıldığı ve İmam Malik'in *el-Muvatta*'nın musannaf bir hadis kitabı olarak ortaya konduğunu detaylı bir şekilde anlatmaktadır.<sup>140</sup>

Sezgin, hadislerin Buhârî'den önce tasnif edildiğine dair pek çok rivayetin varlığına yer vermektedir. Bu rivayetlerden bazı örnekler vereceğiz. Örneğin Buhârî'nin genç muasırı Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), hadisin ilk tasnif dönemini *el-Kütübü's-Sitte* adı verilen temel altı hadis mecmuasının ortaya çıkışından yüz yıl geriye götürerek şöyle demektedir:

“Hadislerin tasnifine çalışıp bu konuda rehberlik eden ve çeşitli eserler meydana getiren birçok muhaddis bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Hişâm b. Hassân (ö. 147/764), Abdulmelik b. Abdilazîz b. Cureyc (ö. 150/767), Said b. Ebî Arûbe (ö. 156/772), Hammâd b. Seleme (ö. 177/793), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullâh b. el-

<sup>137</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 213 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27, 81.

<sup>138</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 232; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27, 81.

<sup>139</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 234; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 27, 81.

<sup>140</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 82.

Mubârek (ö. 181/797), Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide (ö. 182/798), Veki' b. el-Cerrâh (ö. 196/811) ve Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 182/798).<sup>141</sup>

Sezgin'in bu konuda verdiği diğer bir örnek ise, ilk sistematik hadis usulünü ortaya koyan Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman er-Râmehurmuzî'dir (ö. 360/970). O, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâi* adlı eserinin sonuna yerleştirdiği *el-Musannifûn min Ruvâti'l-Fıkhi fi'l-Emsâr* adlı babta ilk hadis *musannıfları* hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

“Bilindiğine göre hadisleri ilk defa tasnif edip konularına göre bablara ayıran pek çok kişi bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamamız mümkündür: Mekke'de İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Yemen'de Abd diye isimlendirilen Halid b. Cemil, Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Abdurrezzâk (ö. 211/826) ve Ebû Kurrâ Mûsâ b. Târik,<sup>142</sup> Basra'da Said b. Ebî Arûbe (ö. 156/772), er-Rebi' b. Sabih (ö. 160/776) ve Hammâd b. Seleme (ö. 176/792), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Zekeriya b. Ebî Zâide (ö. 182/798)<sup>143</sup> ve Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân (ö. 196/811),<sup>144</sup> Şam'da el-Velîd b. Müslim (ö. 194/809), Rey'de Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 182/798), Horasan ve Merv'de Abdullah b. el-Mubârek (ö. 181/797), Vâsit'te Hüşeym b. Beşir (ö. 183/799).<sup>145</sup>

Hadislerin ilk tasnif dönemi ile ilgili olarak et-Tirmizî ve er-Râmehurmuzî'den nakillerde bulunan Sezgin, bu konuda Ebû Talib el-Mekkî'den (ö. 386/996) de alıntılar yapmaktadır. el-Mekkî, hadislerin *tasnif* dönemi ve bu dönemde meydana getirilen *musannaf* eserler hakkında şu bilgileri vermektedir:

“İlk *musannaf* kitaplar, hicri 120 veya 130 yıllarında ortaya çıktı. İbn Cüreyc'in hadislere ve tefsire dair meydana getirdiği kitapların, hadis tarihinde yazılan ilk *musannaf* eserler olduğu bildirilmektedir. Yemen'de Ma'mer b. Raşid'in gerek kuralsız bir şekilde derlediği ve gerekse belirli bablar halinde meydana getirdiği *süneni* ilk

<sup>141</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 82.

<sup>142</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 312, Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>143</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., XIV, 118; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 297; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>144</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 349, Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>145</sup> er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 611 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 83.

*musannaf* eserlerdendir. Medine’de Malik b. Enes *el-Muvatta*’yı yazdı. Ayrıca Süfyan b. Uyeyne, Kur’ân ve hadise dair birçok dağınık malzemeyi bir araya toplayarak tasnif etmek suretiyle *Kitâbu’l-Câmi*’ adlı eserini ortaya koydu. Süfyan es-Sevrî de *Musannaf*’ını bu dönemde meydana getirdi.<sup>146</sup> Sezgin’in ifade ettiği gibi, bu eserlerin çoğu müstakil veya özel isimlerle isimlendirilmedi. Farklı devirlerde ve farklı şahıslar tarafından yazılan bu eserler, *Musannaf*, *Câmi*’ ve *Sünen fi’l-Fıkh* gibi ortak isimlerle adlandırıldı.<sup>147</sup> İbnu’l-Cerrâh (ö. 196/811), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783), İbn Uyeyne (ö. 198/813), Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826), Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), Sâid b. Mansûr el-Belhî’nin (ö. 227/841) *Musannaf* adlı eserleri ve Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/777) *Cami*’ adlı eseri,<sup>148</sup> Sezgin’in söz konusu ettiği eserlerden bazılarıdır.

Hadis alanında ilk tasnif edilip yazılan eserlerden bahsederken, bunların yanında Rebi’ b. Habîb el-Basrî el-Ferâhîdî’nin (ö. 160/776) hacimli ve birçok faslı kapsayan *Cami*’ni de dile getirmek gerekir.<sup>149</sup> Ayrıca İbnu’n-Nedim (ö. 380/990), *el-Fihrist* adlı eserinde bunların dışında pekçok kişinin ilk dönemlerde yazılan musannaflarından bahsetmekte ve kitapların muhtevası üzerinde durmaktadır.<sup>150</sup>

Sezgin’in bildirdiğine göre, hadisin tasnif edildiği ilk dönemlerde çeşitli babları kapsayan kitapların yanında, münferit ve belirli bir bابتan oluşan eserlerde yazıldı. Bu gün çok bablı kitaplar hakkında bol miktarda bilgi ve belge bulunduğu gibi, münferit ve muayyen bablı hadis kitapları ve mahiyetleri hakkında da yeterli derecede bilgi bulunmaktadır. Bu iki tasnif türünün, gerek hadis tasnifinin ilk asrında ve gerekse meşhur *musannaf*’ın meydana getirildiği üçüncü asırdan itibaren yanyana yaşadığı görülmektedir. Örneğin İbn Cüreyc (ö. 150/767), talebelerine genelde başkalarının yazdığı hadis kitaplarından nakilde bulunurken, hac mevsiminde sadece kendi yazdığı

<sup>146</sup> el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 350; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>147</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 83.

<sup>148</sup> İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-Enevî el-İşbilî, *Fihristu mâ Revâhu an Şuyûhihi mine’d-Devâvîni’l-Musannefe fi Durûbi’l-İlmi ve Envâi’l-Meârif*, nşr. Franciscus Codera ve J. Ribera Tarrago, Mektebetu’l-Hancî, Kahire 1997, s. 126 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 84.

<sup>149</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 84.

<sup>150</sup> İbnu’n-Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk, *el-Fihrist*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2010, s. 338 vd.

hac ile ilgili *Kitabu'l-Menâsik*'inden okurdu.<sup>151</sup> Birde Abdullah b. el-Mubârek (ö. 181/797), farklı bablardan meydana getirdiği *Musannaf* adlı eserinden başka münferit ve muayyen bablardan oluşan hadis kitaplarına da sahipti.<sup>152</sup> Buhârî de, *et-Târîhu'l-Kebîr* adlı eserinde, münferit bablı pek çok hadis kitabından bahsetmektedir. O, bu tür kitapların meşhur olanlarından alıntıda bulunurken, yazarının adını anmadan *fî Kitâbi'l-İmân* ve *fî Kitâbi'l-Atîk* gibi kayıtlarla sadece kitabın ismine yer vermektedir. Ayrıca Buhârî, Esed b. Mûsâ b. İbrâhîm el-Umevî'nin (ö. 212/827) *Kitâbu'z-Zühd*'ü ve Nuaym b. Hammâd el-Huzâî'nin (ö. 228/842) *Kitâbu'l-Fiten*'i ve benzeri kişilerin yazdığı bu tür münferit bablı kitapların hem yazarlarından hem de kitaplarından beraber bahsetmektedir.<sup>153</sup>

Buhârî'nin *Câmi*'nin hangi şartlar altında yazıldığını ortaya koymaya çalışan Sezgin, hadislerin bablara göre tasnifi bölümünde hadis edebiyatının oluşum seyri ile ilgili geniş bilgi verdikten sonra, İbn Hacer'in bu konudaki açıklamalarını şöyle özetlemektedir:

“Sünnet ve hadis, sahabe ve tabiinin ilk tabakası devrinde *Cami*' adı verilen kitaplarda, iki sebepten dolayı tasnif edilmedi. Öncelikle başlangıç döneminde sahabe ve tabiin hadisleri yazmaktan nehyolundu. Çünkü hadisleri Kur'an ile karıştırma ihtimalleri vardı.<sup>154</sup> İkincisi ise onların hafızaları çok güçlü, zihinleri çok berrak ve üstelik birçoğu da yazma hususunda çok geriydi. Tabiin devrinin sonlarına doğru hadis ve sünnet tedvin edilerek bablarına göre gruplandırıldı. Bu dönemden itibaren Müslümanlar arasında Havâric, Revâfız, Kaderi reddedenler ve benzeri siyasî, itikadî ve fikhî mezhepler meydana gelmeye başladı. er-Rebî b. Sabîh(ö.160/776), Said b. Ebî Arûbe(ö. 156/772) ve benzeri âlimler hadisleri ilk defa toplayıp tasnif ettiler. Onlar her babı birbirinden ayrı olarak yazdılar. Üçüncü tabakaya mensup olan muhaddisler ise, sadece ahkâma dair hadisleri tasnif ettiler. İmam Malik, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini, sahabenin sözlerini ve tabiinin içtihatlarını birleştirerek *el-Muvatta* adlı eserini yazdı. O dönemlerde değişik ilim merkezlerinde pek çok hadis âlimi *Musannaf*, *Câmi*' ve *Müsned* yöntemi ile hadis kitaplarını meydana getirmeye başladılar. Buhârî, bu

<sup>151</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 258; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 85.

<sup>152</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 338; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 85.

<sup>153</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 85.

<sup>154</sup> el-Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs*, s. 70.

yöntemler ile yazılan birçok hadis kitabını kendi kriterlerine göre inceledi. Hadislerin zayıf yönlerini bulmaya çalıştı. Sahih gibi görünmekle beraber aslında zayıf olan birçok hadisi ortaya çıkardı. Fıkıhta ve Hadiste “*Emîrû'l-Mü'minîn*” diye isimlendirilen hocası İshâk b. Râhûye, Buhârî'ye “Hz. Peygamber'in sahih sünnetini içeren muhtasar bir hadis kitabını meydana getirseniz” şeklindeki arzusunu dile getirince o da şüphelerden uzak sağlam hadisleri bir araya getirerek *el-Câmi'us-Sahîh* adlı eserini telif etmeye başladı.”<sup>155</sup> Hadislerin tasnifi hakkında geniş bilgi verdikten sonra, Buhârî'nin bu eserini hangi kriterlere göre tasnif ve ne gibi kaynaklardan yararlandığını açıklamaya çalışacağız.

#### 4.2.6. Buhârî'nin Kaynakları

Sezgin bu başlık altında, daha önce yazdığı konuların çok kısa bir özetine yer vermektedir. Bundan önce o, rivâyet literatürünün oluşumu ve gelişimi, hadis kitabeti, hadislerin tedvini, *tahammulu'l-ilm* (hadislerin öğrenimi ve nakli) ve hadislerin bablara göre tasnifi ile ilgili bilgiler vermektedir. Sezgin, hadis literatürünün bu seyrinin ve bu esnada *el-Kütübü's-Sitte* diye isimlendirilen, daha ziyade Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i tarafından temsil olunan meşhur hadis musannafatının oluşumunun hicri üçüncü asrın ortalarına kadar devam ettiğini vurgulamaktadır. Onun belirttiği gibi hicri üçüncü asır ve bu asırda oluşan temel hadis kitapları, hadis edebiyatının başı değil, kemal çağı olarak kabul edilir. Ancak bu hadis külliyyatının malzemeleri kısmen şifahen olsa bile, çoğunluğu dağınık yazılı hadis kitaplarından alınmadır. Hadis edebiyatının tedvin ve tasnifi vasıtası ile hadis metodolojisi ile ilgili kurallar da meydana geldi. Sezgin, bu hadis kitaplarında yer alan bilgilerin naklinde daha çok *haddesenâ*, *haddesenî*, *ahberenâ* ve *ahberenî* gibi rivayet lafızlarının yer aldığını anlatmaktadır. İslâm tarihi boyunca, çoğunlukla bu nakil lafızlarının sözlü ifadelerle dayandığı kabul edilmektedir. Aslında bu rivayet lafızlarının tümü, sözlü nakillerden ziyade yazılı nakilleri ifade etmektedir. Örneğin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki hadislerin genelde sözlü nakillere dayandığı kanaati yaygın bulunmaktadır. Sezgin, bu kitaptaki hadislerin yazılı belgelere dayanıp dayanmadığını araştırınca, “Kitabın baştan aşağı yazılı kaynaklara dayandığına şahit olduk” demektedir.<sup>156</sup> Kanaatimizce burada söz konusu olan rivayet lafızları sözlü

<sup>155</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 9; es-Suyûtî, *Tenvîru'l-Hevâlik*, I, 6 vd.; ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 86 vd.

<sup>156</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 87 vd.



nakillere delalet ettiği gibi, yazılı nakillere de delalet etmektedir. Sezgin, bu konunun üzerinde durmaktadır. Ayrıca bugünkü medrese kültüründe hâkim olduğu gibi, o dönemde yazılan kaynaklarda da akademik usule uygun kaynak gösterme ve dipnot kullanma geleneği yoktu. Ancak Sezgin, o gün için kullanılan nakil lafızlarının her birinin birer dipnot niteliğinde olduğunu anlatmaktadır.

Konu üzerinde ciddi incelemelerde bulunan Sezgin, hadislerin hicri birinci asra ait yazılı vesikalara dayandığını ileri sürmekte ve Oryantalist Sprenger ile onun izini takip eden Goldziher'in bunun farkında olmamalarının imkansız olabileceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar, hadis edebiyatının derinliğine vakıf idiler. Goldziher, hicri üçüncü asırda meydana gelen hadis külliyyatının ve özellikle Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîhi*'nin yazılı belgelere değil, şifahi nakillere dayandığını anlatmaktadır. O, daha da ileri giderek, bu hadislerin bir kısmının peygamberden ziyade sahabe veya daha sonraki nesillere ait bilgiler olduğunu da kaydetmektedir.<sup>157</sup> Goldziher, bu görüşlerini kitabının *talebu'l-hadis* başlığı altındaki bölümde şu şekilde ifade etmektedir:

“Ahkâm içerikli *Kütüb-i Sitte* kitapları, daha önce var olan yazılı hadis kaynaklarından derlenerek yazılmadı. Bu temel hadis kaynakları, müellifleri tarafından benimsenip seçilen kriterlere göre yazılan ve içinde binlerce hikmetli sözleri barındıran kitaplardır. Bu müellifler, *er-rihle* adı verilen uzun ve meşakkatli yolculuklar sonucu topladıkları hadisleri bir araya getirerek hadis kitaplarını yazdılar. Buhârî, İslam âleminin farklı yerlerinde görüştüğü bin kadar şeyhten istifade ederek *el-Camiu's-Sahih*'ini meydana getirdi. Buhârî eserini meydana getirdikten sonra, kitabındaki ravileri inceleyerek kendi kriterlerine göre sağlam olanlarını zayıf olanlarından ayırdı. Buhârî'nin dışındaki diğer hadis âlimleri de eserlerini meydana getirirken, senette yer alan ravileri inceleme konusunda aynı metodu izlediler.”<sup>158</sup>

Goldziher'e göre her grup, ya kendi görüşünü destekleyecek bir takım hadisler uydurmuş ya da mevcut hadislere kendi düşünceleri doğrultusunda idraclar yapmıştır.<sup>159</sup> Ona göre sahabe de uydurma hadislerin içerisinde yer almış ve o dönemin bazı hukuki

<sup>157</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19, 126; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 88.

<sup>158</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 245; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 89.

<sup>159</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 45, 53, 104 vd.

meseleleri ile ilgili bilgileri, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) isnat etmişlerdir.<sup>160</sup> Theodoros Willem Juynbol (ö. 1949) da Goldziher'i kaynak göstererek, hadislerin şifâhî rivayetlere dayandığını ve hadislerin bir kısmının gerçek olmadığını, tarihi vakalara dayanmadığını, daha ziyade Peygamber'in vefatından sonraki asırlarda iktidarı ellerinde tutanların arasında uydurularak Peygamber'e izafe edilen bir takım fikirler olduğunu anlatmaktadır.<sup>161</sup>

Goldziher, Buhârî'nin dışında diğer hadis kaynakları için de aynı kanaati taşımaktadır.<sup>162</sup> Onu kaynak gösterip takip eden Juynbol da aynı kanaati belirtmektedir.<sup>163</sup> Sezgin'in işaret ettiği gibi Goldziher'in, ilk yazılan hadis kaynaklarında kullanılan rivayet lafızlarının yazıya dayandığının farkında olmaması uzak bir ihtimaldir. Muhtemelen o, bilinçli bir şekilde art niyeti nedeniyle bu rivayet lafızlarının sadece şifahi kültüre dayandığını anlatmaktadır. O, böyle ciddi bir taktikle pek çok Müslüman ilim adamlarının bile zihinlerini bulandırmaktadır.

Sezgin'in işaret ettiği gibi, Ahmet Emin ve benzeri bazı İslâm âlimleri de Goldziher gibi Oryantalistlerin etkisinde kalarak, hadis külliyyatının oluşumu ve kaynakları hakkında yanlış bilgi sahibi olmaktadırlar. Goldziher'in bu konudaki fikirlerine hemen hemen istisnasız bir şekilde tabi olan Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm* adlı eserinde Buhârî ve diğer muhaddislerin kitaplarının kaynakları hususunda farklı bir şey düşünmemektedir. Ona göre de Buhârî, on altı sene boyunca bütün İslâm beldelerini dolaşarak yüzlerce muhaddisi ziyaret etti. Onlardan naklettiği hadisler ile *el-Câmiu's-Sahih* adlı kitabını meydana getirdi.<sup>164</sup> Ahmed Emin gibi büyük bir İslâm âliminin bile Goldziher'in etkisinde kalarak bu konuda onun ile aynı kanaati paylaşması, Goldziher'in bu konudaki düşüncelerinin ne derece etkili olduğunu göstermektedir.

Sezgin, oryantalistlerin hadis literatürü ile ilgili yanlış ve ön yargılı düşüncelerinin sadece hadis alanı ile sınırlı kalmadığını, bu düşüncelerinin başka ilim alanlarını da ilgilendirdiğini anlatmaktadır. Örneğin o, Buhârî'nin kaynaklarını

<sup>160</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, 18.

<sup>161</sup> Juynbol, "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, V/I, 47, 48, 50.

<sup>162</sup> Bkz. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 180; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 88.

<sup>163</sup> Juynbol, "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, V/I, 52.

<sup>164</sup> Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut tsz. II, 110 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 89.

incelerken, o yıllarda Fransa'da Charles Pellat tarafından yazılan *Le Milieu Basrien et la Formation de Cahız* adlı kitaptan da bahsetmektedir. Pellat'ın yazdığı bu kitabın konusu, İslâm kültüründe önemli bir yere sahip olan ve İslâm tarihinin ilk dönemlerinde yaşayan Amr b. Bahr el-Câhız'ın (ö. 255/868) çalışmaları ile o zamanki Basra çevresidir. Pellat bu eserinde tefsir, tarih, filoloji ve benzeri konuların da yazıdan ziyade sözlü nakillere dayandığını iddia etmektedir. O, Basra yöresindeki dinî kültürün genelde sözlü nakillere dayandığını ifade ederken, Cahız'ın o devirde yazdıkları ile hasseten tefsir alanındaki bilgilerin de bu şekilde sözlü nakillere dayandığını savunmaktadır. Özellikle İlk önemli tefsirlerden sayılan *Taberî Tefsiri*'ndeki bilgilerin dahi, o zamana kadar gelen sözlü nakillerin mahsulü olduğunu kaydetmektedir. Pellat bu kitabında, Cahız'ın eserlerinin sözlü nakillere dayandığını izah ederken, özellikle onun eserlerinde yer verdiği hadislerin yazı mahsulü olmadığını, bu hadislerin şifahi rivayetlere dayandığını ve dolayısı ile bunların ilmi bir değerlerinin bulunmadığını yansıtmaya çalışmaktadır. Sezgin, Pellat'ın bu konudaki görüşlerini bildirdikten sonra, özellikle *Taberî Tefsiri* hakkındaki yorumların yanlış olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Çünkü Taberî, tefsirinde yer verdiği tefsir ve hadis ile ilgili rivayetlerin yanında filolojik yorumları da anlatınca, verdiği bilgileri yazılı kaynaklara dayandırmaktadır.<sup>165</sup> Sezgin'in dediği gibi Pellat, diğer bazı oryantalistler gibi *haddesenâ*, *ahberenâ*, *huddistu*, *uhbirtu* ve benzeri rivayet tabirlerinin yazıya dayanmadığını, bunların sözlü nakillerden ibaret olduğunu itiraf etmektedir. Belki de bu kişiler, bu rivayet tabirlerinin yazıya dayandığını bildikleri halde, bilimsel açıdan temel İslâm kaynaklarının değerini düşürmek ve bu konuda okuyucularının kafasını karıştırmak için ön yargı ile bunların sözlü nakillere dayandığını iddia etmektedirler.

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini yazmasının esas nedenini, onun hocası İshâk b. İbrahim b. Râhûye'nin (ö. 238/852)<sup>166</sup> bir tavsiyesi olduğunu kaydetmektedir. İbn Râhûye, devrinde şahit olduğu muazzam yazılı hadis kaynakları karşısında aralarında Buhârî'nin de bulunduğu öğrencilerine, Hazreti Peygamberin sünenini cem' eden muhtasar bir hadis kitabını meydana getirmelerinin çok iyi olacağını söyler. Buhârî, hocasının bu sözünün etkisinde kalır, oğünden itibaren yazmaya başlar ve *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi Sallallahu Aleyhi*

<sup>165</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 89 vd.

<sup>166</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 40; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 91.

ve *Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmihi* adını verdiği eserini on altı yılda tamamlar.<sup>167</sup> Buhârî'nin yazdığı bu kitap, kendisinden bir asır sonra İslâm dünyasında Kur'ân'dan sonra gelen dini kaynak olarak en fazla değer verilen bir eser haline geldi.<sup>168</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini kendisinden önce yazılan *musanna'f* veya gayrı *musanna'f* hadis metinlerinden derlediğini ileri sürmektedir. Sezgin'e göre onun kitabındaki hadisler, genel olarak iki kısım halinde değerlendirilebilir. Bu kısımlardan ilki, isnat bakımından birbirlerinden farklı dereceler ifade eden hadislerdir. İkinci kısım ise, hadis edebiyatçılarının özellikle Buhârî için kullandıkları tabirleri ile "terâcim"den ibarettir.<sup>169</sup> Buhârî, kitabının bu ikinci özelliği ile diğer hadis kaynaklarından açık bir şekilde ayrılmaktadır. Babların isimlerinden oluşan *terâcim*, kitabın içeriğinin bir türlü özeti mahiyetindedir. Bu ikinci kısım, Buhârî'nin kitabında önemli bir yer kaplamaktadır. Bu bab başlıkları, Buhârî'yi bazı âlimlerin nazarında bir hadisçiden ziyade bir fıkıhçı olarak yansıtmaktadır. Onun bu özelliği, bazı âlimler tarafından iyi bir meziyet olarak kabul edilmektedir. Müsteşriklerden Carl Brockelmann (ö.1956) da, Buhârî'nin fıkıh meselelerine önem vererek bunları metinlerin arasına yerleştirmek sureti ile kitabını daha faydalı bir şekle soktuğunu iddia etmektedir.<sup>170</sup> Buhârî'nin bu özelliği, diğer bazı âlimler tarafından tenkit edilmektedir. Bu nedenle onu tenkit eden bazı âlimler, onun yerine Müslîm'in eserini tercih etmektedirler.<sup>171</sup> Buhârî'nin bu yönünü benimseyip bir meziyet olarak kabul eden bazı âlimler ise, onun yazdığı ve sayısı üç bin dört yüzü geçen babları<sup>172</sup> ve bu bablar altında zikredilen hadisler ile bir münasebet kurmaya çalıştılar. Bu kişiler, Buhârî'nin bu yönü ile ilgili çeşitli eserleri yazdılar.<sup>173</sup> Bu eserlerden bazıları günümüze kadar muhafaza edilirken, bazıları da kayboldu. Sezgin, bu âlimlerden bazılarının bu konuda yazdıkları eserlerinde Buhârî'de yer alan hadis metinleri ile bab başlıkları arasında irtibat kurmakta zorlandıklarını kaydetmektedir. Bu konuda eser yazanların ilkelerinde, "*Fıkhu'l-Buhârî*

<sup>167</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 9; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 91.

<sup>168</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 30; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 91.

<sup>169</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 13 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 91.

<sup>170</sup> Brockelmann, Carl, "Buhârî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, II, 771.

<sup>171</sup> İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 19.

<sup>172</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 30 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 92. Brockelmann Buhârî'nin, eserini 97 kitaba ve bunları 3730 baba ayırdığını kaydetmektedir. (Brockelmann, "Buhârî", *İslâm Ansiklopedisi*, II, 771.).

<sup>173</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 19 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 92.

*fi Terâcimihî*” yani, “*Buhârî'nin fihhi, onun kitabının babları arasında saklıdır*” anlayışı yaygın bulunmaktadır. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi bu anlayış, ciddi bir tartışma konusudur. Örneğin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bulunan hadislerin senetlerinde yer alan ravileri *cerh* ve *ta'dil* edici bir eser meydana getiren Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 477/1081), *terâcim*yani bab başlığı ile aynı babın altında yer alan metninde bir irtibat kurma çabasında bulunan bu âlimleri tenkit etmektedir.<sup>174</sup> O, onları tariz ederek onların yaptıkları şeyin gereksiz te'villerden ibaret olduğunu ileri sürmektedir.<sup>175</sup> Burada işaret edildiği gibi el-Bâcî, bab yani o babın muhtevasında bulunan hadis metinleri ile aynı metnin bab başlıkları (*terâcim*) arasında bir irtibat kurma çabasında bulunan bu âlimleri bir nevi küçümsemektedir.

Sezgin'in naklettiğine göre, bazen Buhârî için erişilmez bir meziyet, bazen de tenkit vesilesi olan *terâcim* adı verilen bölümlerde bazen *kâle* bazen de *kâle ğayruhutabirlerini* takip eden farklı cümleler bulunmaktadır. Bu cümlelerden bazılarının kime ait olduğu bellidir ve bazılarının da kime ait belli değildir. Bu cümleler arasında Buhârî'ye aitmiş gibi görünen ancak kendisine ait olmadığı izlenimini veren birçok fikir de yer almaktadır. *Terâcim* adı verilen babların arasına yayılan bu gibi fikirler, Buhârî'nin kitabının her yerinde dikkat çekecek kadar bol miktarda bulunmaktadır. Ancak bu bilgiler, “*Kitâbu't-Tefsîr*” bölümünde daha fazla göze çarpmaktadır.<sup>176</sup> Bazı âlimler, Buhârî'nin kitabında yer alan bu bilgilerin tefsir bölümü ile beraber fıkıh bölümlerinde de ağırlıklı bir şekilde yer aldığını kaydetmektedir. Onlara göre Buhârî'de bablar ve bablar içindeki hadislerin sıralanışında fikhî bir sonuca ulaşma eğilimi bulunmaktadır. Örneğin, ezan ile ilgili rivayetlerde bu husus açık bir şekilde ortaya konmaktadır.<sup>177</sup> Bu fikhî özellik, Buhârî'nin dışında mesela Müslim ve Tirmizî gibi hadis kitaplarında görülmemektedir. Çünkü onlar, eserlerinde hadisçiliği esas almışlardır.<sup>178</sup> Arent Jan Wensinck (ö. 1939), bu konuda Buhârî ile Müslim arasında bir mukayesede bulunmaktadır.<sup>179</sup> Sezgin'in tespit ettiğine göre Buhârî, bu yönü ile diğer hadis musannıflarından ayrılmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi bazı âlimler bu

<sup>174</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 10 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 92.

<sup>175</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 91 vd.

<sup>176</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 92.

<sup>177</sup> Buhârî, *Ezân*, 1-19; el-'Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002, IV, 143 vd.

<sup>178</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 81.

<sup>179</sup> Wensinck, Arent Jan, “Müslim”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, VIII, 822.

özelliği Buhârî için bir meziyet olarak kabul ederken, diğer bazı âlimler ise bunu onun için bir eksiklik olarak değerlendirmektedirler. Aslında Buhârî'nin bunu hangi niyet ile yaptığını Allah bilir.

Sezgin'e göre Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i, içerik bakımından diğer hadis kaynaklarından bazı farklılıklar arz etse de, kendisinden önceki tedvin ve tasnifdöneminin *musannaf* eserlerinin bir mahsulüdür. Çünkü geç dönemlere kadar, değişik nakil yolları ile hadis kitaplarını meydana getiren âlimler arasında *haddesenâ*, *ahberenâve* benzeri rivayet tabirleri, asla sözlü nakil olarak kabul edilmiyordu. O zaman için bu rivayet tabirleri, dönemin âlimleri tarafından tereddütsüz bir şekilde yazılı nakil olarak kabul görüyordu. Onlar, temel hadis kaynaklarını tamamlayıcı eserlerini meydana getirdiklerinde de aynı anlayışı devam ettirdiler. Onların yazdıkları şerh ve *müstahrec* türü eserlerin hemen hemen hepsinde temel hadis kaynaklarına karşı bu metodu uyguladıklarına şahit olmaktayız. Aslında *el-Kütübü's-Sitte*'nin yazıldığı dönemde hadislerin yazılı belgelerden alındığına dair tartışmalar söz konusu değildi. Zaten, bu hadisleri yazanların tümü, yararlandıkları yazılı belgeleri biliyorlardı. Çünkü onlardaki rivayet tabirlerinin, hangi şeyhin eserine dayandığı biliniyordu. O dönemde bu mesele, çok iyi bilindiğinden dolayı üzerinde durulacak bir konu değildi. Bu nedenle daha çok raviler zincirinde yer alan kişilerin keyfiyeti tartışma konusu oluyordu. Onlar için senette yer alan her bir ravinin ismi, o kişinin sahip olduğu eseri ifade ederdi. Onlar, yazdıkları kitaplarda yer alan bir hadisi şerh ve izah ederken, hadis kaynaklarını göstermek istedikleri zaman, *ahrecehu an fulan*<sup>180</sup> tabirini kullanıyorlardı. Dolayısı ile yararlandıkları eserin kime ait olduğu belirleniyordu.<sup>181</sup>

Sezgin, Buhârî'nin "*Ahrectu'l-Câmia's-Sahîha min zehâi*<sup>182</sup> *sitte miete elf hadisin*" (Ben, *el-Câmiu's-Sahîh*'i altı yüz bin hadisten seçerek meydana getirdim)

<sup>180</sup> Çeşitli eserlerde yer alan ancak kaynağı verilmeyen hadislerin kaynağını araştırmaya *tahric* denir. *Müstahrec* ise, hadis kitaplarındaki hadisleri güçlendirmek için yapılan çalışmaları içeren eserdir. (Geniş bilgi için bkz. Itr, *Menhecü'n-Nakd*, s. 200; Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 423 vd.; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 101; Koçyiğit, "Tahrîc", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 450; Aydın, "Tahric", *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 300 vd.; Ali Toksar, "Tahric", *İslâmî Kavramlar*, s. 665).

<sup>181</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 93.

<sup>182</sup> Sezgin'in burada "*zehâu*" diye kaydettiği kelime, sözlüklerde miktar anlamında olan "*zuhâu*" şeklinde yer almaktadır. (Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhîdî, "Zeheve", *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. s. 399.)

dediğini kaydetmektedir.<sup>183</sup> Sezgin bunu belirttiikten sonra, hadis âlimlerinin bu nakle dayanarak Buhârî'nin kitabının altı yüz bini bulan hadis kitap ve vesikalarından derlendiğini ileri sürdüklerine yer vermektedir. Ayrıca Buhârî'nin *tahric* kelimesini kullandığına dair tespit, yukarıda yeralan rivayetten anlaşılmaktadır. Her seferinde Buhârî'nin hadisleri muhtelif yazılı kaynaklardan aldığını savunan Sezgin, bu iddiasını burada hadis âlimlerine dayandırmaktadır. Sezgin'e göre bu âlimler, Buhârî'nin eserini fıkhi materyalden ve hikemî sözlerden de mahrum bırakmamak için kendi zevk ve anlayışına göre birçok kaynaktan yararlanarak malumat çıkardığını, bu malumatı kitabının babları arasına uygun düştükleri yerlere serpiştirerek yerleştirdiğini ileri sürmektedirler.<sup>184</sup>

Sezgin'in dediği gibi, Müslim de Buhârî gibi hadis naklinde *tahric* kelimesini kullanmaktadır.<sup>185</sup> Bu bilgi, onun da eserinin yazılı vesikalara dayandığını göstermektedir. Şarihler, üzerinde durdukları hadislerin senedini incelerken, yazarın *tahric* kelimesini, gerektiğinde rivayet ettiği hadisin kaynağını göstermek için kullandığını zikrederler. Örneğin İbn Hacer, Buhârî'nin "*Haddesenî İshâk kâle kultu li Ebî Usâme.....*" senedi ile naklettiği bir hadisi şerh ederken, ravilerden birinin hadisin isnadına şu ifadeleri eklediğini anlatmaktadır:

"*Huve kelâmu Şakiki'r-Râvî inde Ebî Mes'ud... ve huve'l-lezi ahrecehu'l-Buhâriyyu anhu*" (Bu, râvî Şakik'in Ebû Mes'ud'tan rivayet ettiği ve İshâk b. Rahuye'nin (ö. 238/852) *Müsned'*inde belirttiği bir sözdür. Buhârî de ondan hadisi tahric edip aldı.)<sup>186</sup> Bunu nakleden İbn Hacer, şarihlerin her zaman bu şekilde *tahrici* zikretmediklerini, zaman zaman sadece kitabından alıntı yaptıkları şahsın ismi ile yetindiklerini anlatmaktadır. Örneğin, bir hadisi Süfyân'dan sadece ismini zikrederek nakletmek, aslında onun *el-Câmi'* adlı eserinden alıntı yapmak demektir.<sup>187</sup> İbn Hacer'in dediği gibi şarihler, genel hadis kaynaklarını şerh ettikleri zaman, hadisleri

<sup>183</sup> Sağâni, Ebu'l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbun fihî Esâmi Şuyûhi Ebî Abdillâh Muhammed b. İbrâhim el-Muğîre el-Buhârî*, Karaçelebizade (Süleymaniye Kütüphanesi kısımlarından), nr. 68, 3 a; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 94.

<sup>184</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 94.

<sup>185</sup> Müslim, Mukaddime, s. 5; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 94.

<sup>186</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VIII, 424; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 94.

<sup>187</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 238; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 94.

alıntı yaptıkları kaynakları az zikrederler. Çoğunlukla alıntı yapılan kaynakların zikredilmesine gerek duymayarak, sadece hadisin alıntı yapıldığı kaynağın sahibinin adı ile yetinilmektedir. İbn Hacer'in bunu bu şekilde açıklaması, hadislerin yazılı kaynakları açısından önem arz etmektedir. Nitekim İbn Hacer, bir muhaddisten kitabının dışında nakil yapıldığı zaman, konuya açıklık getirildiğini izah etmektedir. Örneğin, Abdullah b. el-Velîd el-Adenî için “*ve kad revâ ani's-Sevrî ğerâibe ğayre'l-Câmi*” (Sevrî'den *Cami*'inin dışında garip hadisler nakletmiştir) denilmektedir.<sup>188</sup>

Sezgin, Buhârî'nin kaynakları hakkında pek çok bilginin ilmi kaynaklarda mevcut olduğunu haber vermektedir. O, bazı âlimlerin Buhârî yerine Müslim'i tercih ettiklerini kaydetmektedir. O âlimler, Buhârî'de bazı hataların bulunduğunu ileri sürmektedirler. Çünkü Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* adlı hadis kitabını derlerken, Şam âlimlerinin pek çoğunun kitaplarına güvenerek onlardan alıntı yaptı. Müslim'i tercih eden âlimler de, Buhârî'nin eserinde varlığını kabul ettikleri hataların bu âlimlerin bazılarının kitaplarından kaynaklandığını ileri sürmektedirler.<sup>189</sup> Bu olay, Buhârî'nin Şam ehlinin yazılı kaynaklarından yararlandığına işarete bulunmaktadır.

Buhârî'nin kâtibi Muhammed b. Ebî Hâtim el-Varrâk'ın bildirdiğine göre, Buhârî geceleri bile çok kere kalkar, hadis kitapları ile meşgul olarak hadis tahrir ederdi. O, Buhârî'nin Firebr'de *el-Câmiu's-Sahih*'inde yer verdiği *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünü hazırlarken, yorularak sırt üstü yattığını haber vermektedir. Bir defasında Buhârî bu şekilde sırt üstü yatarken, “Hiçbir şeyi bilmeden yapmadım” dedi. Buhârî'nin bu sözlerini dinleyen el-Varrak, kendisinden günün bu vaktinde neden böyle sırt üstü yattığını sorar. Buhârî ona şu cevabı verir: “Bugün, kendimizi kitaplardan hadis tahriri ile fazla yorduk. Burası, düşman sınırlarından biridir ve ben düşman ile ilgili bir durum değişikliğinden korktum. Bu nedenle dinlenerek hazırlanmak ihtiyacını hissettim. Şayet düşman saldırırsa, ona karşı direnebileyim.”<sup>190</sup> Buhârî'nin burada yer alan sözlerini bir yana bırakacak olursak, bu olay onun hadis belgeleri ile ne derece meşgul olduğunu göstermektedir. Nitekim onun kâtibi el-Varrak, onun geceleri on beş yirmi defa

<sup>188</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 65; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

<sup>189</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, XIII, 102; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

<sup>190</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, II, 14; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.



kalktığını, hadisleri yazılı belgelerden araştırdığını ve bu eserlerden tespit ettiği bazı hadisleri mürekkeple işaret ettiğini kaydetmektedir.<sup>191</sup>

Buhârî, zaman zaman *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinde kendilerinden hadis aldığı şeyhlerinin kitapları hakkında bazı bilgileri vermektedir. Örneğin o, Müslim b. İbrahim (ö.222/836)<sup>192</sup> vasıtası ile Abdullah b. el-Mubârek'ten (ö. 181/797) bir hadisin sonunda o hadisin nakli hakkında şu bilgileri kaydetmiş bulunmaktadır:

“*Hâze'l-hadisu leyse bi Horasan'e fî kitabi İbni'l-Mubârek emlee aleyhim bi'l-Basrati.*”<sup>193</sup> (Bu hadis, İbnu'l-Mubârek'in Horasan'da yazdığı kitabında mevcut değildi. O, bu hadisi Basra'da talebelerine yazdırdı). İbn Hacer, İbnu'l-Mubârek'in rivayet ettiği hadisin Horasan'daki kitaplarında bulunmaması, onun bu hadisi bir talebesine yazdırmadığı veya başka bir yerde kayda geçmediği anlamına gelmez diyerek bu noktada Buhârî'den farklı bir yorumda bulunmaktadır.<sup>194</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî kendi şeyhlerinden Müsedded b. Müserhed'i (ö. 228/843)<sup>195</sup> çok sever ve överdi. Hatta o, talebe arkadaşlarından birinin hocaya çok güvendiğini, kitaplarının kendi yanında bulunması ile Müsedded'in yanında bulunması arasında fark görmediğini kitabında kaydeder.<sup>196</sup> Bunu anlatan Sezgin, o dönemde intihal olaylarının olabileceğine dair şüphelerini de bildirmektedir. Ona göre, birinin birine güvenip verdiği kitabının, üçüncü bir şahıs tarafından alınıp intihal edilme ihtimali bulunmaktadır. Onun kanaatine göre bu durum, o dönemlerde hadis kitaplarına olan rağbetten kaynaklanmaktadır. Bunu anlatan Sezgin, şöyle bir olayı da örnek olarak göstermektedir: Sıhhati şüpheli olmakla beraber, rivayet edildiğine göre birileri, Buhârî'nin şeyhlerinden Ali b. Abdillâh b. Cafer el-Medîni'nin (ö. 234/848) evde bulunmayışını bir fırsat bilerek onun *Kitâbu'l-İlel* adındaki eserini oğlundan ödünç

<sup>191</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 13; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

<sup>192</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 110 vd.

<sup>193</sup> Buhârî, *el-Mezâlimu ve'l-Ğadabu*, 13, hadis no: 2445; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

<sup>194</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 133; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

<sup>195</sup> Müsedded b. Müserhed hakkında geniş bilgi için bkz. Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 384.

<sup>196</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 95.

olarak istinsah edip geri vermiştir.<sup>197</sup> Bunu anlatan Sezgin, bu haberin İbn Hacer tarafından sıhhati şüpheli bulunarak reddedildiğini ancak o devrin bir âdetine işaret etmesi açısından son derece önemli olduğunu kaydetmektedir.<sup>198</sup>

Sezgin, Buhârî'nin şeyhlerinden hadis naklederken çok titiz davrandığını anlatmaktadır. O, hadisleri şeyhlerinin kitaplarından hiç değiştirmeden kaynaklarına da değinerek alırdı. Onun bu rivayet şekli, naklettiği bazı hadislerde açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin, “*haddesenâ Amr b. Abbas, haddesenâ Muhammed b. Ca'fer*”<sup>199</sup> senedi ile rivayet ettiği bir hadiste bir kelimenin yerini boş bıraktığı ve daha sonra bu boşluğa, “*Kâle Amr: fî kitâbi Muhammed b. C'afer beyâdun*”<sup>200</sup> cümlesini ekleyerek şeyhlerinin kitaplarından ne kadar büyük bir titizlikle nakilde bulunduğunu göstermektedir.<sup>201</sup> Aslında bu tür örnekler, Buhârî'nin hadisleri şeyhlerinin yazılı kitaplarından naklettiğinde son derece dikkatli davrandığını, kelimelere bile dikkat ettiğini göstermektedir. Ayrıca Buhârî, Amr b. Abbas'tan (ö. 235/849) hadis naklederken, Amr'ın bu hadisi şeyhi Muhammed b. Ca'fer'den (ö. 194/809) nasıl aldığını da araştırıp tespit etmektedir.<sup>202</sup>

Sezgin, naklettiği ve kaynaklarda benzeri bulunan çeşitli örneklerin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'indeki hadislerin yazılı kaynaklardan alındığını göstermekte olduğunu belirtir. Aslında onun, “*haddesenâ*”, “*ahberenâ*”, “*haddesenî*” ve “*ahberenî*” gibi rivayet lafızları ile naklettiği hadisler, şifahi kaynaklardan değil, yazılı kaynaklardan alındığı gerçeği, o zamanın muhaddisleri ve hadis şarihleri tarafından çok iyi bilinmekte idi. İbn Hacer'in verdiği bir örneği burada ele almak istiyoruz. Buhârî, “*haddesenî Muhammed*” diyerek Muhammed adındaki şeyhinden bir hadisi nakleder. İlk bakışta bu sözlü bir nakil olarak zannedilebilir. Ancak İbn Hacer “*ve kâle Ebû Ali el-*

<sup>197</sup> Ali b. el-Medîni hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 295 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 96.

<sup>198</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 96.

<sup>199</sup> Buhârî, Edeb, 14, hadis no: 5990.

<sup>200</sup> Buhârî, Edeb, 14, hadis no: 5990. Burada geçen “*beyâd*” kelimesi, beyazlık anlamını ifade eden çeşitli şeyler için kullanılmaktadır. (el-Âyid, Ahmed vdğ., “*Bâde*”, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsi (Lârûs)*, el-Munazzemetu'l-Arebiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, Câmietu Duveli'l-Arabiyye, tsz. s. 188). Bu hadiste ise bu kelime, bazı şarihler tarafından yanlış yorumlanarak künye anlamında kabul edilmiştir. Çünkü Araplar arasında böyle bir kabile yoktur. Doğrusu bu kelime ile üzerinde yazı olmayan bir boşluk yani beyazlık kast edilmektedir. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 514).

<sup>201</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 96.

<sup>202</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 96.

*Ğassânî hüve Muhammed ez-Zuhlî ve eyyede zâlike enne hâze'l-hadise fî İleli hadisi'z-Zuhrî... ve'l-Buhârî yestemiddu minhu kesiren ve yumahhilu nesebehu ğâliben*” (Ebû Ali el-Ğassânî Muhammed ez-Zuhlî’dir. Mezkûr hadisin, Zuhrî’nin *İlelu'l-Hadis*’inde bulunması, Ebû Ali el-Ğassânî’nin Muhammed ez-Zuhlî olduğunu te’yid etmektedir... Buhârî, ondan çokça yararlanır ve genellikle onun isminden bahsetmez) demektir. Sezgin’in burada iddia ettiğine göre İbn Hacer, Buhârî’nin çoğu zaman Ebû Ali el-Ğassânî olarak bilinen Muhammed ez-Zuhlî’den faydalandığı halde, onun ismini açık bir şekilde belirtmemesini bir ihmâl olarak kaydetmektedir.<sup>203</sup> Bu örnekte, İbn Hacer Buhârî’yi hadis naklettiği bazı şeyhlerinin nesebini açıklama hususunda ihmalkâr davrandığını belirterek onu bu konuda tenkit ettiğini görmekteyiz. Ayrıca yine bu örnekten, Buhârî’nin hadislerini şeyhlerinin yazılı kaynaklarından aldığını öğrenmekteyiz.

Son dönemin meşhur hadis şarihlerinden Muhammed b. Abdilbaki b. Yusuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710), bütün hadis musannafatında yer alan senetlerde adı geçen Malik isminden, aslında İmam Malik’in *el-Muvatta* adlı kitabının kast edildiğini anlatmaktadır. O, İmam Malik’ten sonraki dönemlerde hadis kitabı yazan kişilerin, aslında *el-Muvatta*’dan nakillerde bulduklarını, fakat bunu belirtmediklerini kaydetmektedir. Örneğin Buhârî, aslında *el-Muvatta*’dan aldığı hadisi et-Teneysî yolu ile nakletmiş bulunmaktadır. Fakat o, *el-Muvatta*’dan bahsetmemektedir. Aynı şekilde onun gibi Ahmed b. Hanbel Müsned’inde *el-Muvatta*’dan İbn Mehdi yolu ile Müslim *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde *el-Muvatta*’dan Yahya b. Yahya yolu ile Ebû Dâvûd *Sünen*’inde *el-Muvatta*’dan el-Kâ’nebî yolu ile ve en-Nesâî *Sünen*’inde *el-Muvatta*’dan Kuteybe b. Said yolu ile hadis nakletmiş bulunmaktadırlar.<sup>204</sup> Fakat bütün bunlar, Buhârî gibi bu nakilleri yaparken *el-Muvatta*’dan bahs etmemektedirler. Onun adını kullanmadan doğrudan doğruya nakilde buldukları kişilerin adına yervermektedirler. Nitekim bu hadisçilerin burada ismini belirttiğimiz kişilerin adı ile naklettikleri hadislerin tamamı, İmam Malik’in *el-Muvatta* adlı eserinde yazılı bulunmaktadır. Ondan sonraki dönemlerde hadis kitabı yazan âlimler, onun yazılı kitabını dipnot göstereceğine, dinledikleri kişilerin adını kaynak olarak göstermişlerdir. Çünkü onların hadis

<sup>203</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 437; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 36; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 277; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 96.

<sup>204</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 330; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 97.

nakledeken zikrettikleri şahıs isimleri, zaten İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eserini işaret etmekte idi. Bu durum, Başta Buhârî olmak üzere, diğer hadis âlimlerinin de kendilerinden evvelki yazılı hadis kaynakları ile münasebetlerinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Sezgin'in tespitine göre, bütün hadis müsennefatında “*ahberenâ*”, “*ahberenî*”, “*haddesenâ*”, “*haddesenî*” ve benzeri rivayet lafızlarını kullanarak veya bunlardan hiç birini kullanmayarak hadis nakleden ravilerin biyografileri hakkında çeşitli çalışmalar yapıldı. Başlangıcından günümüze kadar bu alanda geniş bir literatür meydana getirildi. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hakkında her alanda daha fazla çalışmalar yapıldığı gibi, onun naklettiği hadislerin senet zincirinde yeralan raviler ile ilgili çalışmalar da diğer hadis kaynaklarında yer alan ravilerle ilgili çalışmalara nazaran daha fazla yekûn tutmaktadır. Buhârî'nin şeyhlerinin biyografisi konusunda hicri dördüncü asırda Dârakutnî (ö. 385/995) ve Kelâbâzî (ö. 396/1005) tarafından yazılan eserlerden bu yana yakın asırlara kadar bazen müstakil bazen de diğer muhaddislerin şeyhleri ile birlikte çeşitli rical çalışmaları yapıldı. Bu tür eserlerde, genelde hadis ravilerinin tümü ele alınır veya senetlerinin son halkasını meydana getiren sahabe, tabiîn ve onları takib eden raviler üzerinde durulur veyahut isnadın ilk ve son ravi halkaları tespit edilir. Bu senet zincirinde yer alan ravilerin sonuncuları, *Etrâfu'l-Hadis*<sup>205</sup> diye isimlendirilir. Yine Sezgin'in tespitine göre, senet ravileri ile ilgili yapılan rical çalışmalarının hiç birinde, Buhârî'nin senetlerinde yer alan ravilerin sonuncuları yani musannıf ile temasta bulunan raviler müstakil olarak tespit edilmemiştir.<sup>206</sup>

Sezgin, hadis musannafatında yer alan hadislerin senedindeki raviler zincirinde “*ahberenâ*”, “*ahberenî*”, “*haddesenâ*”, “*haddesenî*” ve benzeri rivayet lafızlarının kullanıldığını anlatmaktadır. Bu lafızlar, iki şekilde değerlendirilebilir. Bu değerlendirmelerin birincisine göre raviler hadisleri kendilerinden evvelki şeyhlerinin

<sup>205</sup> Musannaf hadis kitapları üzerinde yapılan çalışmaların bir çeşidi de *Kütübü'l-Etrâf* adı ile bilinen eserlerdir. Bu çeşit kitaplarda hadisın tamamına delalet üzere onun bir tarafı veya bir kısmı zikredilir. Ardından o hadisın bütün isnatları yahut da belirli bazı kitaplar göz önünde bulundurularak, o kitaplardaki isnatları verilir. Etraf kitaplarında bulunan hadislerin tertibi ya sahabi isimlerine göre ya da hadis metinlerine göre alfabetik olarak yazılmış bulunmaktadır. Başlangıcından günümüze kadar pek çok etraf kitabının yazıldığını okumaktayız. (Bkz. İtr, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, s. 201 vd.; Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 453; Koçyiğit, “Etrâf”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 123; Aydın, “Atrâf”, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 33).

<sup>206</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 266; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 97 vd.

kitaplarından derleyerek nakletmişlerdir. İkincisine göre ise raviler, hadisi kendi şeyhlerinin kitaplarından derleyerek bir kitap haline getirmekten ziyade, sadece bir hadis kitabının rivayet hakkını almışlardır. Bu tür raviler, rivayet haklarını aldıkları hadis kitaplarının mücerret ravileridirler. Bu tür hadis kitapları, ya o ravilerin şeyhlerine aittir ya da şeyhleri aynen onlar gibi bir hadis kitabının sadece mücerret ravileridir. Her iki durumda da, hadisler neticede yazılı kaynaklara dayanmaktadır. O dönemin yaşayan muhaddisleri, uzun senetlerde yer alan isimlerin hangi hadis kitabının kaynağını gösterdiğini genellikle biliyorlardı. Fakat bu durum, bazen onlar için de zor oluyordu. Örneğin bazı uzun rivayet zincirlerinde “*zuime zalike an fulan*” gibi ifadeler yer verilmektedir. Burada yer alan “*zuime*” meçhul fiili, bu eklentinin kaynağı hakkında şüpheli bir anlamı ifade etmektedir.<sup>207</sup> Sezgin, hadislerin sonlarında yer alan bu meçhul ifadelerin kaillerinin tartışıldığını belirtmekte ve kendisi bu konuda çeşitli yorumlarda bulunmaktadır.<sup>208</sup>

Sezgin, muhaddislerin senette yer alan ravilerin isimlerinden yararlanarak, onlara ait yazılı hadis kaynaklarını tespit ettiklerini kaydetmektedir. O, bunun için şu örneği vermektedir:

“Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888), ‘Ali b. el-Mubârek’in yanında Yahya b. Ebî Kesîr’e (ö. 129/746) ait *Kitâbu’s-Semâ’* ve *Kitâbu’l-İrsâl* diye iki kitap vardı. Abbas el-Anberî’ye (ö. 246/860), ‘*Kitâbu’l-İrsâl*’i nasıl tanıyacağız?’ diye sordum. O, Vekî’in kitabına Ali-Yahya-İkrime senediyle almış oldukları *Kitâbu’l-İrsâl*’i gösterdi ve ‘Halk *Kitâbu’s-Semâ’*’ı yazardı’ cevabını verdi’ demektedir.”<sup>209</sup> Bundan anlaşıldığı gibi o zamanın hadis âlimleri, rivayet zincirindeki isimlerin kalıplarından o hadisin hangi kaynaktan alındığını kolaylıkla tespit edebiliyorlardı.

Sezgin, Buhârî’nin bir hadisi birçok şeyhinin kitabından alıp naklettiği gibi, ayrıca farklı raviler silsilesi ile şeyhlerinden daha önce yaşamış olan kişilerin kitaplarından da aldığını ileri sürmektedir. Buhârî’nin, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserini yazarken, bu farklı iki kaynaktan ayırım yapmadan yararlandığı anlaşılmaktadır. Ancak o, bir kaynaktan nakledilen bir haberi bilahare başka bir kaynaktan bulduğu takdirde,

<sup>207</sup> el-Halil b. Ahmed, “Zea‘me”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 390.

<sup>208</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 98 vd.

<sup>209</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, 317; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 99.

sonuncu kaynakla yetinerek birinci kaynağa müracaat etmezdi. Örneğin, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) *el-Câmi'* adlı eserinde bulunan bir hadisi önemli bir fark ile birbirine denk iki kaynaktan kitabının ayrı ayrı bablarına ve ayrı münasebetlerle alırken, bu önemli farkın izalesi için hadisin bir önceki kaynağına müracaat etmemiştir. Buhârî, Süfyân es-Sevrî'den gelen bu iki rivayete de yer vermektedir. Bu rivâyetlerin birinde, veda haccında nazil olan meşhur, “*Bugün size dininizi ikmâl ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim*”<sup>210</sup> mealindeki ayetin nüzul gününün cuma günü olup olmadığına dair şüphe dile getirilirken, diğer rivayette ise bu şüphe bulunmamaktadır. Buhârî, kitabının bablarını meydana getirirken, bu hadisi ayrı ayrı kaynaklardan almasına rağmen,<sup>211</sup> aralarındaki farka işaret etmemektedir.<sup>212</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre bizim, Buhârî'nin kitabını yazarken hadisleri farklı isnatlarla hangi yazılı kaynaklardan aldığını net ve açık bir şekilde tespit etmemiz çok zordur. Ancak, şarihlerin onun hakkında yazdıkları bilgilerden bazı şeyleri öğrenmemiz mümkün olabilmektedir. Örneğin Buhârî'de iki veya daha çok ravi tarafından ayrı ayrı olarak aynı şahıstan rivayet ettikleri bir hadisi gördüğümüzde, bu hadisin Buhârî'nin yanında bulunan yazılı kaynağını o iki ravi değil, onların müşterek rivayet ettikleri şahsın kitabı olduğuna kanaat getiririz. Buhârî, o eseri en az iki raviden dinlemiş demektir. Örneğin Buhârî bir hadisi, “*haddesenâ Yahya b. Bukeyr haddesenâ ani'l-Leys an Ukayl*” senedi ile kaydetmenin yanında aynı hadisi bir de, “*Kâle haddeseni'l-Leys haddesni Ukayl ...*” senedi ile de kaydetmektedir. Bu farklı senetlerle rivayet edilen hadisin kaynağının, şarihlerin ifade ettiği gibi *Leys* olduğu anlaşılmaktadır.<sup>213</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde bir konu etrafında bir tek raviden birkaç hadis rivayet edildiğini, senetlerinin ikinci dereceden ravilerinin ayrı ayrı şahıslardan ibaret olduklarını gördüğümüz zaman, onun elinde bulunan kitabın sonuncu raviye ait olduğuna hükmedeceğiz. Örneğin Buhârî, *Kitâbu't-Tefsîr* bölümünde yer alan bir hadisi, Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî'den farklı üç rivâyet zinciri ile nakletmektedir. Biz, Buhârî'nin bu üç rivâyet zincirine göre bu hadisi Abdullah b.

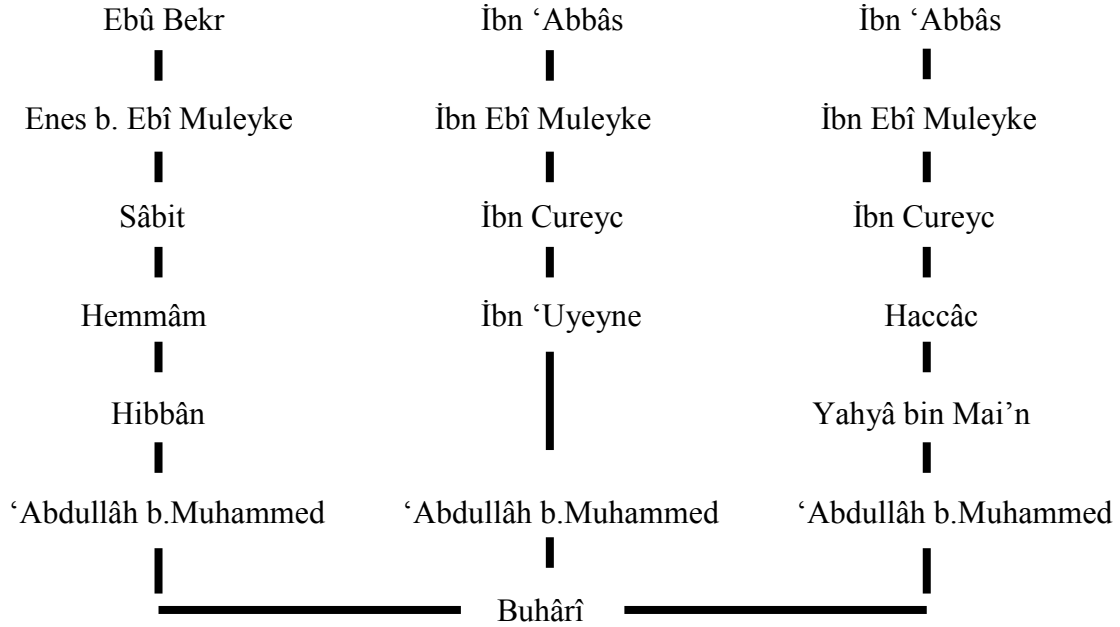
<sup>210</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>211</sup> Buhârî, İmân, 34; Meğâzî, 78, hadis no: 4407; Tefsîru Suteti'l-Mâide, 1.

<sup>212</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 141; VIII, 136, 343; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 99.

<sup>213</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 100. Sezgin, bu açıklamalarda bulunurken, net ve açık örnekleri vermemiş bulunmaktadır.

Muhammed el-Müsnedî'nin kitabından aldığı kanaat getirmektediriz. Bu açıklamalarda bulunan Sezgin, konunun daha iyi anlaşılması için, bir de rivayet zincirleri ile ilgili bir şema çizmiş bulunmaktadır.<sup>214</sup> Onun çizmiş olduğu bu şemayı olduğu gibi aşağıda gösteriyoruz:



Sezgin'in kanaatine göre, farklı rivayet zincirlerinde bulunan ravi isimlerinin tekrarlanması, o kitabın dayandığı kaynaklar arasında bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Yazılı kaynakları araştırılan bir hadis kitabının müellifi ile temas ifade eden sonuncu ravilerin tümü bir arada düşünüldüğünde, hadislerin dayandığı yazılı kaynağa ulaşmak daha kolay olacaktır. Örneğin kaynakları araştırılmak istenen kitabın bütün rivayet zincirleri ayrı ayrı fişlenir. Müellife zaman bakımından en yakın isimler, sonuncu ravi olarak bir araya toplanır. Bu şekilde elde edilen müşterek sonuncu ravilerden hadis kaynakları tespit edilmeye çalışılır ve diğer müşterek noktalar aranır. Şayet iştirak sadece sonuncu ravilerde ise ve müteakip raviler dağılım gösteriyorsa, bu durum sonuncu ravinin kaynaklarını bulmaya çalıştığımız kitabın müellifi olduğuna işaret eder. Ondan sonraki ravi dağılımı ise, o kitabın malzemesinin farklı kaynaklardan alındığını gösterir. Bu anlattığımız yöntemin aksine şayet raviler ikinci, üçüncü hatta daha yukarı kademelerde iştirak ediyorsa, onları müellifin yanında bulunan kaynağın rivayet zincirini müteakip nesillere ulaştıran raviler ve ancak dağılımdan bir evvelki

<sup>214</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 100.

ismi, bulmaya çalıştığımız kaynağın sahibi olarak düşünmemiz gerekir. Düşünsel olarak rivayet zincirindeki müşterek ravi noktalarından hareketle bir hadis kitabının yazılı kaynaklarını tespit etme işi çok verimli görünmekle beraber, uygulamada birçok problemi de beraberinde getirmektedir.<sup>215</sup> Bu konuda detaylı bilgileri veren Sezgin, birbirine muasır olan Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin "*Kitâbu'l-Îmân*" bölümünden metinleri ortak olan hadisleri mukayese ederek değerlendirmektedir.<sup>216</sup>

Sezgin, bu çalışmasının çeşitli yerlerinde Buhârî'nin İmam Malik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı kitabından alıntılarda bulunduğunu vurgulamaktadır. O Buhârî'nin, tekrarlarla birlikte *el-Muvatta'* dan altı yüz kadar hadis iktibas ettiğini kaydetmektedir. Ancak Buhârî, bu hadislerin tümünü doğrudan doğruya *el-Muvatta'* dan almamıştır. Şöyle ki o, bu hadisleri otuz kadar ravi aracılığı ile İmam Malik'ten almıştır. Buhârî, bu hadisleri iktibas ederken hem *el-Muvatta'* dan hem de ondan yararlanan diğer üstatların kitaplarından yararlanmıştı. Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini meydana getirirken, kendisinden birkaç nesil önceki muhaddislerin *musannaf* kitaplarından yararlanmak yerine Onun, kendilerine mülaki olduğu en yakın neslin daha evvelki faaliyetlerinden faydalanarak meydana getirdikleri kısmen müteaddit kısmen de münferit bablı eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.<sup>217</sup>

Buhârî'nin önemli kaynaklarından biri de, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'* adlı eseridir. Sezgin'in belirttiğine göre, Müslim doğrudan doğruya, Buhârî ise yirmi kadar şeyhi vasıtası ile bu eserden alıntıda bulunmuşlardır. Ayrıca Buhârî, şeyhleri vasıtası ile Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 101/719) *Sahife-i Sahiha*'sından da yararlanmıştı.<sup>218</sup>

Sezgin, Buhârî'nin kaynakları hakkında epey bilgi verdikten sonra onun, kendi şeyhlerinin dahi bütün eserlerinden faydalanmadığını ve *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini mümkün mertebe elde edebildiği irili ufaklı pekçok eserden özet halinde meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Örneğin Buhârî, Müslim'in 1540 kadar

<sup>215</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 101 vd.

<sup>216</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 102 vd.

<sup>217</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 104.

<sup>218</sup> Sezgin'in bu iki kişi ve eserleri ile ilgili yaptığı çalışmalar, *Türkiyât Mecmuası*'nda yayınlanmış bulunmaktadır. (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 104; a. mlf. "Hadis Musennefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Câmi'i", cilt: 12, s. 115, 122.)



“*Haddesenâ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe*” diyerek hemen hemen kitabının her faslında naklettiği Abdullah b. Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) birkaç ciltlik hacimli *Musannaf* adlı eserinden rivayet zincirini açıklayarak tek bir hadis dahi nakletmemiştir. “*Haddesenâ Abdullah b. Ebî Şeybe*” ifadesi ile serdettiği hadisleri, onun muhtelif kitaplardan aldığı zannedilmektedir. Bu takdirde Buhârî’nin, üstadının büyük *Musannaf* kitabının rivayet hakkını alamamış olması icap etmektedir.<sup>219</sup>

Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eserini yazarken, çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanıp onlardan nakillerde bulunmuştur. Başta Müslim (ö. 261/874) olmak üzere pek çok hadis âliminin de onun kitabından nakillerde bulunduğunu okumaktayız.<sup>220</sup> Sonuç itibarı ile Buhârî, eserini yazarken kendisinden önce yazılmış olan çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır. Tabîî olarak da kendisinden sonra bu konuda eser yazanlar, onun hadis kitabından faydalanmaya çalışmışlardır.

#### **4.2.7. Buhârî’nin, *Sahih*’inin Bablarının Tasnifinde Kendinden Evvelki Yazılı Edebiyata Tabi Olması**

Sezgin, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eserini, kendinden önceki nesle ait 200 kadar kitabı özetleyerek meydana getirdiğini kaydetmektedir.<sup>221</sup> Bu durum, Buhârî’nin malzemeleri gibi bab ve fasıllarının da kendinden evvelki edebiyatın mahsulü olup olmadığı konusunda çeşitli istifhamların ortaya atılmasına sebep olmaktadır. Bu konuda halledilmesi gereken çeşitli problemler ortaya çıkmaktadır.<sup>222</sup>

Her şeyden önce Buhârî’nin, *el-Câmiu’s-Sahih*’ini yazmadan önce bab ve fasıllarını bir şema halinde tespit edip etmediği konusu tartışılmaktadır. Şarihler, bu konuda ciddi anlamda birbirlerine ters düşen görüş ve açıklamalarda bulunmaktadır. Hatta zaman zaman şarihler, bu konuda birbirlerini ağır dille itham bile etmektedirler. Genellikle, Buhârî’nin önce kitabının fasıl ve bablarını yazdığı, ondan sonra bu başlıkların altını doldurduğu, bu başlıklara uygun hadisleri bulamadığı takdirde ileride doldurmak üzere veya şartlarına uygun hadis bulamadığını göstermek amacı ile boş

<sup>219</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 105.

<sup>220</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 94.

<sup>221</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 49.

<sup>222</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, s. 45 vd.

bıraktığı görüşü ileri sürülmektedir.<sup>223</sup> Goldziher de bu görüşü benimsemektedir.<sup>224</sup> Sezgin, Buhârî'nin yüze yakın fasıl ve üç bin dört yüzü aşkın babı ihtiva eden<sup>225</sup> eserinin önce böyle bir şema halinde yazılmasının maddeten imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. O, böyle bir durumun *el-Câmiu's-Sahîh*'in özelliklerinin bütün halindeki mülâhazasının neticesi ile asla bağdaşmadığını savunmaktadır. Şarihler, Buhârî'nin diğer hadis musannıflarında bulunmayan birçok özellikleri gibi, babları ve babların ihtiva ettiği bilgilerin münasebetinin tayini konusu ile uzun uzadıya meşgul olmuşlardır. Ancak bu problemin izahı ve çözümü konusunda birbirleri ile çelişki içerisinde bulunmakta ve belirli bir sonuca varamamaktadırlar. Sezgin, şarihlerin bu konuda ciddi bir çözüm ortaya koyamadıklarını, hatta bazen kendi kendileri ile çelişki içerisine bile düştüklerini anlatmaktadır. Onun tespitine göre, Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabının şemasını ve bu şema içerisinde yer alan bablarını hazırlarken, onları daha önce var olan musannaf hadis edebiyatı ile irtibatlandırmış bulunmaktadır.<sup>226</sup>

Sezgin, burada Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini yazarken, kitabında yer verdiği bab ve fasıllar ile ilgili şema ve bu şemanın içerisine yerleştirdiği malzemeyi toplamada kendisinden önceki hadis literatüründen yararlandığını ve aldığı bu bilgileri kendi ölçülerine uygun bir şekilde ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Nitekim Buhârî'nin şarihlerinden Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd el-Kirmânî (ö. 787/1384), Buhârî'nin, bablarının tanziminde ve muhtevalarının tasnifinde şeyhlerine tabi olduğunu sık sık ve en açık bir şekilde iddia etmiştir. Sezgin bunları aktarırken Kirmânî'nin, Buhârî'nin şerhi esnasında, sık sık bir hadis kitabında bulunmaması gereken şeylerle karşılaşınca, kendisini sert bir tenkitten geri duramadığını, hatta müteakip şarihlerin hayretini celp edecek şekilde şiddetli bir dil kullandığını anlatmaktadır.<sup>227</sup> Bu konuda çeşitli açıklamalarda bulunan Sezgin'in kanaatine göre başta İbn Hacer olmak üzere bazı şarihler, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîhi*'nin bablarının tanziminde ve muhtevalarında şeyhlerine tabi olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre böyle bir durum, onun eserinin meziyetlerini azaltabilir. Sezgin, Kirmânî'nin bu konudaki

<sup>223</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 19 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105.

<sup>224</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 235; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105.

<sup>225</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 105.

<sup>226</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 106.

<sup>227</sup> Örneğin: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 196; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 22; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 106.

eleştirilerini haklı bularak onun bu tenkitlerinde Buhârî'nin hususiyetlerini bir bütün olarak değerlendirdiğini savunmaktadır. Sezgin'e göre müteakip şarihler, Kirmânî'nin bu konudaki sert tenkitlerine karşı çıksalar da, Kirmânî tenkitlerinde haklıdır.<sup>228</sup>

Kirmânî, söz konusu iddialarında haklılığını ortaya koymak için çeşitli delillere yer vermektedir. Örneğin o, Buhârî'nin “*Kitâbu'l-İlm*”de geçen bir hadisi birbirini takip eden farklı iki babta ve farklı iki şeyhinden<sup>229</sup> ayrı ayrı almış olduklarını görünce, şu görüşleri ileri sürmektedir:

“Bablar ve münasebetler değişiyor, Buhârî'nin Kuteybe'den (ö. 240/854) gelen rivayeti hadis naklinin manası beyanında, Halid b. Mahled'den (ö. 213/828) gelen rivayeti ise şeyhin meseleyi tilmizlerine arz beyanındadır. Bunun için de Buhârî bu hadisi, şeyhi hangi mesele için rivayet etmiş ise o meseleye ait babta rivayet etmiştir... ilh.”<sup>230</sup>

Kirmânî'nin bu açıklamalarına yer veren Sezgin, Bedruddin ‘Aynî'nin (ö. 855/1451) de bu konuda onu destekleyen görüş ve düşüncelerini tasdik ettiğini belirtmektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise, bu konuda Kirmânî'yi eleştirerek ona ve onu bu konuda destekleyen ‘Aynî gibi âlimlere karşı sert cevaplar vermektedir:

“Kirmânî'nin, bunu şeyhlerinin musannafatındaki bablara tâbi oluşunun bir neticesi olarak görmesi şayan-ı itibar değildir. Buhârî'nin halini, ilminin vüs'atini bilenlerden hiçbir kimsenin, onun, kitabının bablarında şeyhlerini taklit ettiğini söylediğini bilmiyoruz. Eğer vaziyet böyle olsaydı, başkalarına nispetle onun bir meziyeti olmaması lâzım gelirdi. Hâlbuki muhaddislerin birçoğunun nazarında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sâhîh*'inin meziyetlerinden birini terâcim ve bablarındaki insiyatifinin teşkil ettiğine dair birçok rivayet bize kadar gelmiştir. Kirmânî'nin, Buhârî'nin şeyhlerini taklit etmiş olduğu şeklindeki iddiası ise, onu böyle bir meziyetten mahrum kılar. Aynı zamanda Kuteybe ve Hâlid b. Mahled'den herhangi birinin, bu incelik mertebesine varmış olmaları şöyle dursun, bablara göre tasnif edilmiş eserlere

<sup>228</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 106.

<sup>229</sup> Buhârî, *İlm*, 4, hadis no: 61 ve 5, hadis no: 62.

<sup>230</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, II, 13; el-‘Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, II, 22; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 106.

sahip buldukları, onların hayat ve ahvalinden bahseden hiç kimse tarafından iddia edilmemiştir. Kirmânî bunu kitabının muhtelif yerlerinde iddia etmektedir. Bu hususta bir selefi bulunduğunu da bilmiyoruz.”<sup>231</sup>

Kirmânî ile İbn Hacer’in bu konudaki farklı yorumları bununla da bitmemektedir. Sezgin, onların bu farklı yorum ve tenkitlerine geniş yer vermektedir. İbn Hacer, Kirmânî’nin Buhârî’nin bablarına karşı ileri sürdüğü çeşitli itirazlara farklı yorumlarla cevap vermektedir. Sezgin, İbn Hacer’in Kirmânî’ye bu konuda verdiği cevaplara geniş yer vermektedir. Sezgin’in bu konuda verdiği bilgiler özet olarak şöyledir:

“İbn Hacer, Kirmânî’nin Buhârî’deki babların birbirleri ile olan münasebetlerinin inceliklerini tam anlamadığını ileri sürmektedir. İbn Hacer’e göre, Buhârî’deki bazı babların tekrarında kapalılık vardır. Ona göre Buhârî, babların tertibindeki güzelliği göz önünde bulundurmamış ve sadece hadislerin nakli ile sıhhatine önem vermiştir. İbn Hacer, bu iddiasını muhtelif örneklerle açıklamaya çalışmıştır. O, özellikle *Kitâbu’t-Tefsir* bölümünde yer alan ve tartışma konusu olan bazı filolojik kelimelerin izahını yaparken, bunların Buhârî’de yer almamasının daha uygun olacağını kabul etmektedir. Bu açıklamalarda bulunan İbn Hacer, Buhârî’nin garip kelimelerin izahına dair bilgileri Ebû ‘Ubeyde (ö. 210/825), en-Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818)<sup>232</sup>, el-Ferrâ (ö. 215/830) ve benzeri âlimlerden aldığını kaydetmektedir. Ayrıca o, Buhârî’nin fikhî meselelere dair bilgilerin ekseriyetini eş-Şâfiî (ö. 204/819), Ebû ‘Ubeyd (ö. 212/827) ve benzeri fakihlerden, kelami meseleleri ise el-Kerâbîsî (ö. 245/859), İbn Kullâb (ö. 241/855) ve emsallerinden aldığını kabul etmektedir. İbn Hacer bu bilgileri verdikten sonra, Kirmânî’nin Buhârî’yi bu konuda tenkit etmesini kınamaktadır. İbn Hacer, Buhârî’nin bu tür alıntılarda bulunmasını, diğer âlimlere nazaran bir ayrıcalık ve bir üstünlük olarak da yorumlamaktadır. O, bazı âlimlerin ‘*fikhul’l-Buhârî fi Teracimihî*’ (Buhârî’nin fikhî, bab başlıklarındadır) şeklindeki görüşlerine de yer vermektedir.”<sup>233</sup>

<sup>231</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 196; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 106 vd.

<sup>232</sup> Nadr b. Şümeyl hakkında geniş bilgi için bkz. Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 384.

<sup>233</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 323; a. mlf. *Hedyu’s-Sârî*, s. 17; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 108.

Bu bilgileri veren Sezgin, İbn Hacer'in Buhârî'yi savunurken çok kere çelişkili açıklamalarda bulunduğunu ileri sürmektedir. Nitekim 'Aynî de Buhârî'nin bablarının isimleri ile bu babların altında bulunan bilgileri karşılaştırmakta, münasebetlerinin açık olmadığını ortaya koymakta, çoğu zaman böyle bir münasebeti bulamamakta, hatta bir defasında Buhârî'yi taklidin afetine tutulmuş olmakla itham etmektedir.<sup>234</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin bablarının muhteva ve tertibinde şeyhlerinin kitaplarına tabi olduğuna dair görüşe karşı onu savunanlar, zaman zaman iddialarında çaresiz kalmışlar ve çıkar bir yol bulamamışlardır. Örneğin onu savunan bu şarihler, Buhârî'nin "Bed'ul-Vahy" faslında yer verdiği bir hadisin<sup>235</sup> bu fasıl ile herhangi bir münasebetini ortaya koyma hususunda çaresiz kalmışlardır. İlk dönem şarihlerinden bazıları ve *Sahîhân*'dan mustahrec türü eserler ortaya çıkaran bazı âlimler, söz konusu hadisi bu fasılın dışına çıkarmak mecburiyetinde kalmışlardır. Daha sonra gelen bazı şarihler ise, Buhârî'yi bu konuda savunmak için çok garip yorumlarda bulunmuşlardır. Onların bu konuda yaptıkları yorumların, Buhârî'nin aklından bile geçmediği düşünülebilir.<sup>236</sup> Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin eserinin başında şeyhi el-Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned* adlı eserinde tam olarak bulunan bir hadisi hiç caiz olmayacak bir şekilde yarım olarak<sup>237</sup> nakletmesi, şarihleri hayrete düşürmüştür.<sup>238</sup> Bu konuda şarihlerin, olumlu ve olumsuz çok değişik yorumları bulunmaktadır.<sup>239</sup>

Sezgin, şarihlerin Buhârî'nin geniş şemalı ve zengin bablı eseri hakkında çok değişik yorumlarda bulduklarını anlatırken, onlardan bazılarının görüşlerine şu şekilde yer vermektedir: Bir kısmı, "Kitap, yarım kalmış, Buhârî tarafından temize geçirilmemiş" derken, diğer bir kısmı, "Buhârî, bablarını tanzim edememiş" gibi

<sup>234</sup> el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 65; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 108.

<sup>235</sup> Sezgin, burada da bir hadisten bahsetmekte fakat bu hadisin metni, konusu ve kaynağı hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Ancak o, bu konudaki açıklamalarının ileriki kısımlarında, bu hadisin Buhârî tarafından yarım alındığını ve yeri olmayan bir bab başlığının altına yerleştirdiğini kaydetmektedir. Ayrıca Sezgin, şarihlerin bu konudaki tartışmalarına da işaret etmektedir. Yaptığımız incelemelerin sonunda, şarihler arasında tartışma konusu olan bu hadisin "Bed'ul-Vahy" faslının ilk babında yer alan "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyâti..." (Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir...) diye başlayan hadis olduğunu tespit ettik. (Buhârî, Bed'ul-'Vahy, 1; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 11)

<sup>236</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 108.

<sup>237</sup> Buhârî, Bed'ul-'Vahy, 1; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 11.

<sup>238</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13 vd.

<sup>239</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 109.

iddialarda bulunmuşlardır. Diğer bazıları ise, Buhârî'nin kitabındaki bab tanzimlerini cahil bazı müstensihlerin tahriflerine bağlamışlardır. Bazıları da, konu ile ilgili hayret verici tevellere girişmişlerdir. Özellikle Ebu'l-Velid el-Bâcî gibi bazı âlimler, Buhârî'nin sahasının dışına çıkmakla bütün bu garabeti celp ettiğini ve onun babları ile muhtevası arasında tezatlar bulunduğunu, özellikle onun fıkhındaki salahiyetini kabul edemeyeceklerini, bablar ile muhtevaları arasında gösterilmeye çalışılan mutabakatın çoğu zaman tasannu'dan(suni bir şeyden) ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlar Buhârî'nin, babları arasına “Acaba bu mümkün müdür?” gibi vuku bulması muhtemel olan ancak asla ortaya çıkmamış bazı sualleri yerleştirmiş olduğunu ileri sürerler.<sup>240</sup> Bu durum, Buhârî'nin kitabının ortaya çıkmamış fikhi meselelerle dolu bir fıkıh kitabı görünümünü yansıtmaktadır. Buhârî'nin yaptığı bu şeyler, onun bu konuda çeşitli hatalara düşebileceği kanaatini uyandırmaktadır. Örneğin İmam Malik gibi âlimler, vuku bulmamış meseleler için cevap aramaktan uzak durmuşlardır.<sup>241</sup>

Sezgin, Buhârî'nin babları bakımından oldukça erken dönemlerden itibaren tenkide maruz kaldığını, onu bu konuda savunmaya çalışan âlimlerin ise, sıkıntıda kaldıklarını ileri sürmektedir. Örneğin Ebu'l-İşbâ' b. Sehl el-Esedî (ö. 486/1093) onu savunmada muvaffak olamamıştır. Her konuda Buhârî'yi savunan İbn Hacer bile, bab başlıklarının tasnifinde kendisinden önceki yazılı edebiyata tabi olmadığı hususunda onu hayli müdafaa etmesine rağmen neticede bu konudaki müdafaasında arzu edilen bir neticeye ulaşamamıştır.<sup>242</sup> Bu görüşleri ileri süren Sezgin, net bir şekilde delillerini ortaya koyamamaktadır. O, bu konuda kapalı imalarla iddialarda bulunmaktadır.

Sezgin, Buhârî'nin kitabındaki bablarının tasnifinde şeyhlerinin kitaplarından yararlanıp yararlanmadığına dair tartışmalar hakkında geniş bilgi vermiştir. Ayrıca, bablar ile muhtevaları arasındaki münasebetleri ile ilgili farklı görüşlere geniş yer ayırmıştır. Ardından, onun kendisinden önceki devre ait yazılı hadis malzemelerinden yararlandığı hususunda bir mukayesede bulunarak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Sezgin, bu malzemeyi iki noktadan ele almaktadır:

<sup>240</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s.11; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 109.

<sup>241</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 109.

<sup>242</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 109 vd.

1 – Rivâî malzemeler. Sezgin, burada rivâyet malzemeleri derken, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inden daha önce yazılmış ve yazılı nüshaları devrimize kadar sağlam olarak kalmış bulunan musannaf hadis kitaplarını kast etmektedir. Ona göre bu malzemelerin büyük bir kısmı, hukûkî mahiyettedir. Buhârî kitabını, hadislerin ilk sahabî ravî isimlerine göre tertip edilen *müsned* türü olarak değil, bablarına göre tertip edilen *câmi*' türü bir eser olarak hazırladı. Sezgin, Buhârî ile ondan evvelki hadis kitaplarını mukayese etmekte *musannaf* kaydını kullanarak, *müsned* türü eserleri karşılaştırma dışı bırakmaktadır.<sup>243</sup> Çünkü bu eserlerin tasnif türleri, *ale'l-ebvâb* (konularına göre) ve *ale'r-ricâl* (ilk ravi isimlerine göre) olmak üzere farklı bulunmaktadır.<sup>244</sup> Sezgin, Buhârî'nin şerhlerini uzun süre tetkik etmenin neticesinde,

<sup>243</sup> Sezgin, burada *musannaf* ve *müsned* kavramlarına değindiğinden dolayı, bu iki kavramı tanıtmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. *Musannaf*, kelime olarak “*tef'il*” babından ism-i meful manasında tasnif edilmiş, sınıflandırılmış, telif edilmiş, kitap haline getirilmiş ve benzeri anlamlara gelmektedir. İslâmî ilimler terminolojisinde ise musannaf, ibadat, muamelat ve ukubat ile alakalı sadece ahkâma dair merfu, mevkuf ve maktu hadisleri fıkıh konularının taksimine göre ihtiva eden hadis kitaplarına verilen isimdir. Musannaf türü hadis kitapları, sahabe ve tabiunun söz ve işleri ile ilgili bol miktarda haber bulundurdıkları için, sünen türü hadis kitaplarına nazaran daha geniş ve kapsamlıdır. Hadis edebiyatı tarihi açısından hadislerin yazılması ile ilgili süreci üç devir halinde incelememiz mümkündür. Bunlar, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile sahabe devri, tabiun dönemini içine alan tedvin devri ve ister ikinci devirde yazılmış olsun ister üçüncü devirde yeniden toplanıp meydana getirilmiş olsun, mevcut kitapların tertip ve tasnif edilmeye başlandığı devirdir. Bu üçüncü devirde, musannaf dediğimiz, hadisleri konularına göre belirli bab başlıkları altında toplayan büyük hacimli hadis kitapları ortaya çıktı. Abdurrazzak b. Hemmâm ile İbn Ebî Şeybe'nin bu konuda yazdıkları eserler, en meşhur musannaf kitaplar olarak kabul edilir. (İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 197 vd.; Koçyiğit, “Musannaf”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 349; a. mlf. *Hadis Tarihi*, s. 212; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 74 vd.; Aydın, “Musannaf”, *Hadis İstulahları Sözlüğü*, s. 217; Toksarı, “Musannef”, *İslâmî Kavramlar*, s. 526). *Müsned* ise, kelime olarak söylenen, isnad edilen söz ve haber demektir. Hadis kültüründe ise müsned, konularına bakılmaksızın hadislerin sahabi ravi isimlerine göre ardarda sıralandığı ve belirli bir tertibe göre tanzim edildiği hadis kitaplarıdır. Bu tür kitaplarda, ravi sahabiler daha ziyade fazilet durumlarına göre sıralanmaktadır. Bu konuda yazılmış olan en meşhur hadis kitabı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, s. 201; Koçyiğit, “Musned”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 353 vd.; a. mlf. *Hadis Tarihi*, s. 233 vd.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 53 vd.; Aydın, “Musned”, *Hadis İstulahları Sözlüğü*, s. 219 vd.; Toksarı, *İslâmî Kavramlar*, s. 547).

<sup>244</sup> *Ale'l-Ebvâb* türü eserlerde, ravilerine bakılmadan hadisler, konularına göre taksim ve tasnife tabi tutulmaktadır. Bu tür eserleri yazmaktan gaye, hadisleri delil oldukları konularda zikretmek ve onlar için birer bab tahsis etmektir. Musannaf, cami' ve sünen türü hadis kitapları, bu sisteme göre yazılmıştır. Bu metot, hadislerden kolaylıkla yararlanma imkânı sağlamaktadır. (Koçyiğit, “Tasnif Ale'l-Ebvâb”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 466; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 50; Aydın, *Ale'l-Ebvâb*”, *Hadis İstulahları Sözlüğü*, s. 23). *Ale'r-Ricâl* türü eserler ise, hadislerin ravi isimlerine göre sınıflandırılarak yazılan hadis kitaplarıdır. Bu sistem ile yazılan hadis kitaplarında hadisler, sahabi ravi isimlerine göre muhtelif kriterler dikkate alınarak yazılmaktadır. Ancak bu tür eserlerde hadisler, konularına bakılmaksızın sahabi ravi isimleri altında bir araya getirilmektedir. Fakat bu sistemle yazılan eserlerde sahabi ravilerin Müslüman olma önceliği ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yakınlık derecesi göz önünde bulundurulmuştur. (Koçyiğit,

Buhârî'nin kitabının telifinde kaynak olarak gerek münferit gerekse müteaddit bablı *musannaf* türü kaynaklardan istifade ettiği kanaatine vardığını anlatmaktadır. Ayrıca ona göre Buhârî, aynı malzemeyi içermesine rağmen, onları bablarına göre tertip etmemiş bulunan *müsned* türü eserleri bir kenara bırakarak onları kaynak olarak kullanmamıştır.<sup>245</sup>

Sezgin, Buhârî'nin uzak değil, kendisine yakın dönemde yaşayan ve kendileri ile yüzyüze görüştüğü *musannaftüründen* hadis yazarların eserlerinden yararlandığını kabul etmektedir. O, Buhârî'nin bablarının tasnifi konusunda kendinden evvelki hadis edebiyatına tabi olduğunu gösteren çeşitli örnekleri vererek bunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Örneğin Buhârî, otuz kadar yerde “*Haddesena Abdullah b. Ebî Şeybe*” diyerek Abdullah b. Ebî Şeybe'den (ö. 235/849) hadis nakletmektedir. Ancak Abdullah b. Ebî Şeybe'nin günümüze intikal eden *musannaf* türü eserinde bu hadisleri göremiyoruz. Buhârî'nin, bu hadislerin senedini atlayarak *muallâk* bir şekilde onları ilgili babların altında naklettiğini şarihlerin açıklamalarından faydalanmak suretiyle öğreniyoruz.<sup>246</sup> Buhârî'nin, “*Haddesena Abdullah b. Ebî Şeybe*” diye naklettiği hadislerin muhtemel kaynaklarını ise, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedim'in (ö. 385/995) onun adına tespit ettiği diğer *musannaf* hadis kitaplarıdır.<sup>247</sup> Buhârî'nin şeyhlerinden el-Humeydî'nin (ö. 219/834) son zamanlarda Haydarâbât'ta hususi bir kütüphanede Muhammed Hamidullah (ö. 1423/2002) tarafından ortaya çıkarılan *Musannaf*'ı da, bu konuda örnek olarak verilebilir. Bu konuda en önemli örnek, İmam Malik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı hadis kitabıdır. Buhârî, yazdığı hadislerin yaklaşık olarak onda birini *el-Muvatta'* da mevcut olanlardan seçmiştir. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'ine gerek doğrudan doğruya, gerekse üstatlarının kitapları vasıtası ile almış olduğu hadisleri çoğu zaman aynı bablara yerleştirmiştir. Tespit edildiğine göre o, bablarına İmam Malik'in bab başlarında serdettiği hadisleri alarak yerleştirmiş bulunmaktadır. Buhârî'nin, bu babların taksimatında da aynı ünvanları, kendilerini takip eden hadislerle birlikte almış

---

“Tasnîf Ale'r-Ricâl”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 467; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 49; Aydın, *Ale'r-Ricâl*, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 23).

<sup>245</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 110.

<sup>246</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 110.

<sup>247</sup> İbn'un- Nedim, *el-Fihrist*, s. 378; İbn Hayr, *Fihrist*, s. 131 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 110 vd.



bulunması, onun kendisinden önce var olan hadis edebiyatının tasnifinden faydalanmış olduğunu göstermektedir. Onun bu durumu, bu kanaati taşıyan şarihlerin lehine birer delildir. Aynı zamanda bu durum, her konuda olduğu gibi bu hususta da Buhârî'yi savunan İbn Hacer'in reddine karşı kuvvetli deliller olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıklamalarda bulunan Sezgin, konu için *el-Muvatta*'dan çeşitli örnekleri vermektedir.<sup>248</sup>

Sezgin'in tespit ettiği göre Buhârî, bablarının tasnifinde ve bu babların altını doldurmada gerek doğrudan doğruya gerekse dolaylı bir şekilde İmam Malik'in *el-Muvatta*'ından yararlanmıştır. Ancak bazı hadisleri naklederken, hadisleri o rivayeti yanında bulduran ravisinden dinleyemediği veya o ravinin huzurunda okuyamadığı için, nakletmek istediği hadisi *ahberenâ* veya *haddesenâ* tabirlerini kullanmayarak isnatsız bir şekilde iktibasta bulunmuştur.<sup>249</sup> Buhârî'nin kendinden evvelki hadis musannafatının babları ile olan bu münasebetinin tayini hususunda hayli verimli olan diğer bir mukayese Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153/770) *Câmi*'nden *el-Câmiu's-Sahih*'in ilgili bablarına, rivayetlerinde Ma'mer adını bulduran hadislerinin tespiti ile ortaya çıkmaktadır. Bu mukayesenin daha enteresan olan tarafı, bunun Ma'merb. Raşid'in talebesi olan Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 210/825) devrimize kadar intikal etmiş olan *Musannaf*'ının aynı bablarında tatbik edilmiş olmasıdır.<sup>250</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde ağırlıklı bir şekilde fikhî konulara yer verildiğini belirtmektedir. Buhârî, bu konuda daha çok İmam Malik'in *el-Muvattâ*'ından yararlanmasına rağmen, İbn Hacer, *el-Câmiu's-Sahih*'teki fikhî malzemenin birinci derecede kaynağı olarak İmam Şafiî ve Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ı (ö. 221/835) göstermektedir.<sup>251</sup> Oysa Buhârî, eserinde sadece iki defa İmam Şafiî'den "*İbn İdris*" diye bahsetmektedir.<sup>252</sup> Bununla beraber şarihler, Buhârî'nin pek çok fikhî bilgileri İmam Şafiî'nin *Kitâbu'l-Umm* adlı eserinden aldığını tespit etmişlerdir.<sup>253</sup> Sezgin, Buhârî'nin İmam Şafiî'nin *el-Umm* adlı kitabının rivayet hakkını

<sup>248</sup> Örnekler için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 111 vd.

<sup>249</sup> Örnek için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

<sup>250</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

<sup>251</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

<sup>252</sup> Buhârî, *Zekât*, 66; Buyû', 84; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

<sup>253</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

direkt olarak elde edemediği için, eserinin bablarının muhtevasının tanziminde ondan fazlaca faydalanmamış ve sarih bir rivayete delalet edecek açık tabirler kullanamamıştır. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'inin bir yerinde İmam Malik, Ebû Hanife ve İmam Şafî'nin fikirlerini bir araya getirip adeta bir nevi mukayesesini yaparken,<sup>254</sup> kitabı bir hadis mecmuası karakterini tamamen kaybederek bir fıkıh kitabı şekline bürünmektedir. Ayrıca Buhârî'nin, eserinde EbûHanife'nin adını neden açık bir şekilde zikretmekten kaçınarak garip bir kinaye ile “*Kâle ba'dun'-nâs*” tabiri kullandığı bilinmemektedir.<sup>255</sup> Sezgin'in tesbitine göre Buhârî, İmam Malik'ten aldığı bazı hadislerin esas kaynağını *el-Muvattâ'* olarak belirtmeyip onları Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserinden aldığını göstermektedir. Buhârî'nin, birçok yönden Ebû 'Ubeyd'in tesirinde kaldığı bilinmektedir. Özellikle onun bazı fikhî bilgileri, Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserine dayanmaktadır. Bilhassa *el-Câmiu's-Sahîh*'in “*Buyû*”a ait olan kısmındaki bablarının tanziminde Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserinden ciddi bir şekilde faydalanmıştır.<sup>256</sup>

2 – Filolojik malzemeler. Yukarıda Sezgin'in, Buhârî'nin kendisinden önceki devre ait yazılı hadis malzemelerinden yararlandığı hususunda bir mukayesede bulunarak konuya açıklık getirmeye çalışırken, ortaya koyduğu malzemeyi iki noktadan ele aldığını belirmiştik. Bunların birincisi, rivâî malzemeleri idi. Burada, bu malzemelerin ikincisi olan filolojik malzemeler hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Sezgin'in, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde işlediği filolojik bilgiler, ileride “*Buhârî'nin Filolojik Yönü ve Bu Alanda Yetişmiş Olan Âlimlerle İlişkisi*” başlığı altında detaylı olarak verilecektir. Bu nedenle burada, Buhârî'nin kendinden evvel mevcut olan hadis kitaplarının bab ve muhtevalarına tabi olduğunu göstermek için şarihlerin izahları meyanında bize verdikleri bazı ipuçlarını tespit etmeye çalışacağız. Buhârî'nin ilk şarihi sayılan Hamd b. Muhammed Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998), şerhinin en başında Buhârî'nin muhaddislere lazım olduğundan

<sup>254</sup> Buhârî, *Zekât*, 66.

<sup>255</sup> Buhârî, *Zekât*, 66/66; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113.

<sup>256</sup> Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Herrâs, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 355 vd.; Buhârî, *Zekât*, 65; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 463; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 113 vd. Sezgin, bu bilgilerin Buhârî'de *Buyû*' bölümünde olduğunu anlatmaktadır. Ancak biz, bu bilgileri *Zekât* bölümünde bulduk.

çok daha fazla filolojik kaynaklara dayandığına dair bilgi vermektedir. Onun bu konuda verdiği bilgileri, şöyle özetleyebiliriz:

“Bu kitaptaki garip lugatlara gelince, ben sadece kelimelerin iştikakları ile uğraşan ve izahları için birtakım delil ve misaller getiren filologların takip ettiği yolda yürümeden ve onlar kadar işin derinliğine varmadan, hadis ehlinin naklettiği bilgiler için zaruri olan ile şerhi uzatmayalım diye iktifa edeceğim. Arayan, bunların esas menşeyini Ebû ‘Ubeyd’in *Ğaribu’l-Hadis*’i ile benzer kaynaklarda bulabilir.”<sup>257</sup> Sezgin, bu bilgileri verirken, Hattâbî’nin yazma eserini kaynak olarak göstermektedir.

Sezgin, Buhârî’nin her konuda olduğu gibi filolojik konuda da şeyhlerinin etkisinde kaldığını ve onlardan yararlandığını anlatırken, Buhârî’nin meziyetlerini azaltır endişesiyle onun şeyhlerinin etkisinde kalmadığını savunan İbn Hacer’in aslında farkında olmadan çok şeyi ortaya koyduğunu savunmaktadır. Yani İbn Hacer, Buhârî’nin şeyhlerinin etkisinde olmadığını anlatmak için yaptığı açıklamalarda onun, onların etkisinde kaldığına dair pek çok ipucu vermektedir. Sezgin’e göre aynı şekilde İbn Hacer Kirmânî’nin, Buhârî’nin kendinden evvelki edebiyatın bablarına tabi olduğuna dair iddialarını reddetmeye çalışırken bile kendi fikrinin aleyhine çeşitli delilleri ortaya koymaktadır. Hattâ İbn Hacer’in Buhârî ile ilgili yazdığı şerhte, bu tür delilleri reddiyle birlikte yan yana muhafaza etmektedir. Tefsir faslında, bu konunun çeşitli örnekleri üzerinde duracağız. Özellikle İbn Hacer’in yazmış olduğu *Ta’liku’t-Ta’lik* adlı eseri, kendi şerhinin yanında Buhârî’nin kaynaklarının tetkiki açısından son derece açıklayıcı bilgiler vermektedir. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde beşte bire yakın bir yer işgal eden *muallâk* hadislerin tahrici esnasında, bu hadislerin geçmiş olduğu kaynaklardan, zaman bakımından Buhârî’ninkine tekaddüm edenlerin zikri, hadis edebiyatının kaybolmuş bulunan kısmı hakkında geniş bir bilgivermektedir.<sup>258</sup> Sezgin, İbn Hacer’den çeşitli örnekleri vermek sureti ile Buhârî’nin kendinden önceki *musannaf* hadis kaynaklarından yararlandığını ve filolojik açıdan onların bab başlıklarına tabi olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin İbn Hacer, Buhârî’nin “*Kitâbu’l-İmân*” faslında *muallâk* olarak bıraktığı bir hadisin Abdurrahman b. Ömer ez-Zuhrî’nin

<sup>257</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 114.

<sup>258</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 114.

(ö. 246/860) “*Kitâbu’l-İmân*” faslından nakledildiğini söylemektedir.<sup>259</sup> Yine İbn Hacer, “*Kitâbu’l-İlm*” faslında *Tahammulu’l-İlm*’in muhtelif meseleleri için şeyhi el-Humeydî’yi tabii bir kaynak olarak gösterip isminin tekrarından kaçınarak, “*ve’htece ba’duhum*”<sup>260</sup> veya “*ve’htece ba’du ehli’l-Hicâz*”<sup>261</sup> şeklinde kullandığı tabirlerle şeyhi el-Humeydî’yi kast ederek onun *Kitâbu’n-Nevâdir*’inden naklettiğini söylemektedir.<sup>262</sup> Bu konuda daha çeşitli örneklere yer veren Sezgin, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inin bab ve fasıllarını meydana getirirken, aynı konuda bir tek kitaba değil, birçoklarına müracaat ederek bir sentez yapmaya çalıştığını ileri sürmektedir. Buhârî’yi bu açıdan değerlendiren Sezgin, esasen onun işini, yaptığı bu sentezdeki muvaffakiyeti ile ölçmek gerektiğini vurgulamaktadır. Yoksa kendinden evvelki hadis literatüründen muhtasar bir *Câmi*’ meydana getirmeye kalkışırken, 3400 kadar babını bizzat ortaya koymayıp, şeyhlerinin eserlerine tabi olduğunu söylemek, elbette onun meziyetini azaltmak demek değildir. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ini kendisinden önce yazılan bazı hadis kitapları ile mukayese ettiğimiz zaman, onun bu eserinin muhtasar olduğunu görmekteyiz. Örneğin biz onun kitabını, şeyhi Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve şeyhinin şeyhi Abdurrazzak b. Hemmâm’ın (ö. 211/826) bize kadar gelen *musannaf* kitapları ile mukayese ettiğimiz zaman, bunu açık bir şekilde öğreniyoruz. Ayrıca onu, Nuaym el-Huzâî’nin (ö. 228/842) tek bir konuda yazılmış olan *Kitâbu’l-Fiten*’i ile bu kitaplarda yer alan bablar açısından da mukayese edip değerlendirdiğimizde, bu durum daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>263</sup> Bu mukayeseden de anlaşıldığı gibi Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserini isimlendirirken kullandığı *el-Muhtasar* ifadesine sadık kalmış bulunmaktadır.<sup>264</sup> Ayrıca Buhârî, şeyhi Ali b. Abdullah b. Cafer el-Medîni’nin (ö. 234/848) *musannaf* kitaplarından *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine 303 hadis alırken,<sup>265</sup> elbette onun bablarından da faydalanmıştı. Buhârî, bu şeyhinin farklı türlerden yüz *musannaf* kitabı meydana getirdiğini ve onun emsalsiz bir

<sup>259</sup> İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 25; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 115.

<sup>260</sup> Buhârî, *İlm*, 6.

<sup>261</sup> Buhârî, *İlm*, 7.

<sup>262</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 198, 205; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 115.

<sup>263</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 115.

<sup>264</sup> İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 9; a. mlf. *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IX, 40 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 115.

<sup>265</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VII, 301.

ilim adamı olduğunu dile getirerek ona olan hayranlığını anlatmıştır.<sup>266</sup> Bu durum Buhârî'nin, onun kitaplarında yer verdiği babları benimsediğini göstermektedir. Esasen Buhârî'nin kendinden evvelki hadis edebiyatından bu şekilde faydalanması, o devrin bir ilmi geleneği idi. Onun, kendi şeyhlerinden bir kısmının hayatta buldukları bir sırada, onların eserlerinden alıntı yaparak eserinin bablarına yerleştirmesi, gizli yapılan bir şey değildir. Hatta *el-Câmiu's-Sahîh*'in bazı rivâyetlerinde “Bu bapta ‘Hacc’ bahsinde Malik’in İbn Şihâb’dan aldığı hadisi naklederler. Fakat ben, tekrarlamış olmak endişesinden dolayı eserime almıyorum” şeklinde Buhârî'nin kendinden evvel meydana getirilmiş kitapların babları ile olan münasebetini en açık bir tarzda gösteren bir ibare de vardır.<sup>267</sup>

Sezgin der ki: Buhârî'nin hadislerin bab ve tasnifini belirlemede, şeyhlerinin kitaplarından yararlandığını ileri sürerken, şunu da belirtmek istiyoruz ki, *el-Kütübü's-Sitte* adlı hadis külliyyatı yazan hadis imamlarının hepsi, kitaplarının bab ve tasnifini belirlemede kendilerinden evvelki şeyhlere uymuşlardır. Örneğin İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen* adlı kitabını yazarken, hemen hemen her babını Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'den (ö. 235/946) almış olması, bu konuda önemli bir örnek sayılmaktadır.<sup>268</sup> Bunun yanında Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen* adlı eserinin yazılmasının amaç ve metotlarını risalesinde anlatırken, yararlandığı kaynaklar hakkında hayli enteresan bilgileri vermiştir. Sonra o, bu konuda şu çarpıcı ifadelere yer vermektedir: “*es-Sünen*'de sadece ahkâmı tasnif ettim, zühd kitaplarını, ‘*Fadâilu A'mâl*' ve sâir mevzular ile ilgili kitapları tasnif etmedim. Buradaki hadislerin hepsi, ahkâma dair olup 4800 kadardır.”<sup>269</sup> Dolayısı ile Sezgin'e göre *el-Kütübü's-Sitte* dediğimiz hadis kitaplarının da önceki eserlerden istifade edilerek yazıldığı söylenebilir.

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin bab ve fasıllarını tanzim ederken kendinden evvelki hadis edebiyatına uyduğuna dair hayli bilgi verdikten sonra, konuyu

<sup>266</sup> en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Dâru'l-Feyhâi, Dimaşk 2006, I, 798; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 41; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 116.

<sup>267</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 13 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 116.

<sup>268</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 116.

<sup>269</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul tsz. I, 10; a. mlf. *Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvud es-Sicistânî İlä Ehli Mekkete fî Vasfî Sünenihi*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997, s. 52; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 116.

özetlemektedir. O, Buhârî'nin kendisinden önceki tasnif faaliyetine uygun hareket ederek kendi eserini meydana getirirken, kişisel ilmi tasarrufunu bir kenara bıraktığını anlatmak istemediğini vurgulamaktadır. Tam tersine o, Buhârî'nin bunu büyük bir ustalık, beceri ve ilmi birikimle yaptığını anlatmak istemektedir. Sezgin'e göre Buhârî, hadisleri seçme kabiliyetini ve bunların telifindeki muvaffakiyetini her hadis alışında gösterebiliyordu.<sup>270</sup> Sezgin bu konuda son olarak Buhârî ile ilgili şu örneği vermektedir: Buhârî, İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eserinin baş taraflarında bulunan "*Mâ Câe fi'l-Kur'ân*" babındaki birçok hadis içerisinde en uygun olanını seçerek, kendi eserinin "*Kitâbu Bedi'l-Vahyi*" bölümünün ilk babına yerleştirerek kendi tasarrufunu göstermiştir.<sup>271</sup> Sezgin, burada son cümle olarak Buhârî'nin, kendinden önceki *musannaf* kaynakların bablarından hadis seçerken kendi sübjektivitesini hâkim kılarak hadisleri sıhhat bakımından birbirinden ayırdığını ve kendi kriterlerine en uygun olanlarını seçtiğini anlatmaktadır.<sup>272</sup>

Bu başlığın başından bu yana Buhârî'nin, hadisleri bab başlıkları altında yerleştirmesi ve bu konuda kendisinden önceki âlimlere tabi olup olmadığı hususunda çeşitli yorumların yapıldığını anlattık. Bu konuda çeşitli müstakil eserlerin yazıldığını da okumaktayız. Sezgin'in belirttiğine göre Nasiruddin İbnu'l-Muneyyir'in (ö. 683/1284) yazdığı *el-Mutevârî âlâ Ebvâbi'l-Buhârî* ve Bedruddin b. Cemâa'nın (ö. 733/1333) yazdığı *Munâsebâtu Terâcimi'l-Buhârî* adlı eserler, bu konuda yazılan önemli kaynaklardandır.<sup>273</sup> Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Buhârî, Sahîh'inin bablarını tasnif ederken, kendinden evvelki yazılı kaynaklara tabi olmuştur. Bu durum, onun için herhangi bir eksikliği ifade etmemektedir.

#### 4.2.8. Buhârî'nin Ta'likleri

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının diğer hadis kitaplarına nispetle en garip tarafının ta'lik diye isimlendirilen isnatsız haberler olduğunu kaydetmektedir. Buhârî, diğer hadis âlimleri gibi *ahberenâ* ve *haddesenâ* tabirleri ile hadisleri naklettiği gibi, diğer âlimlerin kullanmadığı *zekerâ*, *revâ* ve *kâle* gibi tabirlerle

<sup>270</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95.

<sup>271</sup> *Muvatta'*, Kur'ân, 4; Buhârî, *Bedu'l-Vahyi*, 1.

<sup>272</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 117.

<sup>273</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 116.

isnatsız bazı bilgilere de yer vermiştir. Diğer hadis kitaplarında yer verilmediği halde, Buhârî'nin sık sık kullandığı bu ve benzeri tabirler ile naklettiği isnatsız haberler, ciddi tartışmalara konu olmuştur. Özellikle Buhârî'nin kitabının yazılmasından bir asır sonra, bu tabirlerle nakledilen bilgilerin sebebi ve hususiyetleri, hadis edebiyatında bir hayli münakaşa edilen bir konu olmuştur. Ona göre, müteakip asırlarda, Buhârî'nin kitabı hakkında çok çeşitli çalışmalar yapılmasına rağmen, bu konu ile ilgili tatmin edici herhangi bir cevap ortaya konulamamıştır.<sup>274</sup> Buhârî'nin kitabında yer alan bu isnatsız haberler, 7397 isnatlı hadise mukabil 1341 gibi bir rakam ile kitabın önemli bir kısmını, nerdeyse kitabın beşte birini teşkil etmektedir.<sup>275</sup> Ayrıca bunlar, aynı tarz ile nakledilip Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dönemine kadar götürülemeyen, sahabe neslinde kalan *mevkûf* ve tabiîn neslinde duran *maktu'* hadislerin<sup>276</sup> dışında kalan rivayetlerdir. Bununla beraber Buhârî'nin kitabında, onun diğer hadis âlimlerinin hilafına muhtelif filologlardan aldığı bazı nakiller de yer almaktadır.<sup>277</sup>

Ebu'l-Hasan ed-Darakutnî (ö. 385/995), Buhârî ve Müslim'i ilk olarak ciddi bir şekilde tenkit eden kişi olarak bilinmektedir. O, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bulunan bu isnatsız haberleri ilk defa göz önüne alıp ta'lik diye isimlendirmiştir.<sup>278</sup> Ondan sonra Ebû Abdillâh el-Humeydî (ö. 488/1095), *el-Cem' Beyne's-Sahihayn* adlı

<sup>274</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 117.

<sup>275</sup> Buhârî'deki hadislerle ilgili rakamlar hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 3; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 654-659, 665.

<sup>276</sup> Sırası gelmişken burada *merfû'*, *mevkûf* ve *maktu'* hadislerin tanımlarına kısaca yer vermek istiyoruz. Söz, fiil veya takrir, fitri veya ahlaki vasıf olarak, senedi muttasıl veya munkatî' olsun, açıkça veya dolaylı bir şekilde sadece Hz. Muhammed'e (s.a.v.) izafe edilen hadise, *merfû'* hadis denmektedir. Bu izafeyi yapan ravinin bir sahâbi, bir tabii veya daha sonraki nesillerden biri olması arasında hiçbir fark yoktur. (en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Marifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi Usûli'l-Hadis*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1986, s. 37; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail, *el-Bâisu'l-Hasis Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 43; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Avde ve Muhammed Ğiyas es-Sabbâğ, Mektebetu'l-Ğazâlî, Dımaşk tsz. s. 106; el-Kattân, Menna', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Hadis*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992, s. 154). İster *muttasıl* ister *munkatî'* olsun, sahabeyle dayandırılan söz, fiil ve takrirlere *mevkûf* hadis denir. Bu tür hadislerde senet, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ulaşmayıp sahabeyle kalır. (en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s. 37; İbn Kesir, *el-Bâisu'l-Hasis*, s. 43; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 114; el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Hadis*, s. 156; Yılmaz, Muhammed, "Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû' Kavramı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2001, cilt: 1, sayı: 1, s. 161 vd.). Söz, fiil veya takrir olarak herhangi bir tabiiye veya etbauttabiine dayandırılan hadislerle, *maktu'* hadis denir. (en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s. 28; İbn Kesir, *el-Bâisu'l-Hasis*, s. 44; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 118).

<sup>277</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 117.

<sup>278</sup> İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 67; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 117.

eserinde, Buhârî'nin kitabında yer alan bu isnatsız haberleri *ta'lik* diye ele alıp işlemiştir.<sup>279</sup> Bunun yanında, Buhârî'nin ilk şarihî sayılan el-Hattâbî (ö. 388/998) *İ'lâmu'l-Muhaddis*<sup>280</sup> adı ile yazdığı şerhte *ta'lik* konusundan hiç bahsetmemektedir.<sup>281</sup> Özellikle el-Humeydî'nin *ta'lik* hakkında bilgi vermesinden sonra, *Mustalâhu'l-Hadis* kitaplarında bu konu işlenmeye başladı. İbn Hacer, ilk defa bu konuda *Ta'liku't-Ta'lik* adı ile müstakil bir eseri yazdı.<sup>282</sup> Sezgin'in iddia ettiğine göre İbn Hacer, bu konuda müstakil bir eser yazarak Buhârî'nin kaynakları hakkında geniş bilgi vermesine rağmen, hala *ta'lik* konusunda izah edilmesi gereken hususlar bulunmaktadır. Sezgin, onun bir hadis ıstılahı haline gelen *ta'lik* hakkında el yazması *Tağlıku't-Ta'lik* adlı eserinde verdiği bilgileri derleyerek geniş bir şekilde aktarmaktadır. Biz, Sezginin bu konuda verdiği bu bilgileri özetleyerek vermek istiyoruz:

“Ta'lik, talebenin şeyhinden bir hadisi sema yolu ile aldığını göstermeyecek şekilde *kâle*, *ravâ*, *zâde*, *zekere* gibi kati lafızlar ile veya *yüzkeru*, *yurvâ* ve *yukâlu* gibi yarı kati lafızlar ile isnattan bir veya daha fazla ravinin hazfedilmesidir. Eğer senet zincirinde *revâ*, *kâle* ve benzeri kati ifadeler kullanılırsa, hadisin kendisinden alınan şahsın sıhhatine delalet eder.”<sup>283</sup> Ta'lik hakkında bu tanımı yapan İbn Hacer, ondan

<sup>279</sup> İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 67; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 118.

<sup>280</sup> Sezgin'in burada el-Hattâbî'nin Buhârî hakkında yazmış olduğu ilk şerh çalışması olarak yer verdiği “*İ'lâmu'l-Muhaddis*” adlı kitap hakkında değişik isimler kullanılmaktadır. Bu kitabın tam adı, “*İ'lâmu's-Sünen fi Şerhi'l-Müşkili min Ehâdisi'l-Buhârî*” şeklindedir. (Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 428). Carl Brockelmann da bu kitabı, “*İ'lâmu'l-Muhaddis fi Şerhi Sahîh'il-Buhârî*” adı ile tanıtmaktadır. (Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, Mısır 1993, III, 176). Bu kitap için, ayrıca “*Kitâbu'l-A'lâm fi Şerhi Meâni Câmi's-Sahîh*”, “*A'lâmu's-Sünen Şerhu'l-Buhârî*”, “*A'lâmu's-Sünen fi Şerhi'l-Müşkil min Ehâdisi'l-Buhârî*”, “*Kitâbu Şerhi'l-Buhârî*”, “*A'lâmu's-Sünen fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*” ve “*A'lâmu'l-Muhaddis*” isimleri ile de anılmaktadır. Bu isimlerde geçen “*A'lâm*” kelimesi, “*İ'lâm*” olarak da harekelenmektedir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-Hadis fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman, Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mekke 1988, I, 64 vd.; Karacabey, Salih, “Hattâbî”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 491).

<sup>281</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 118. Sezgin, burada İbn Hacer'in eserinin sahasında ilk olduğunu belirtiyorsa da GAS'ta Buhârî'nin ta'liklerine dair daha önce yazılmış iki kitaptan söz etmektedir. Fakat o kitapların Buhârî'nin kitapları ile ilgisi yoktur. (Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 252; Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, 185 vd.).

<sup>282</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 24; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 118.

<sup>283</sup> İbn Hacer, *Tağlıku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Hamid Abdullah el-Mullâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 75 vd.; a. mlf. *Hedyu's-Sârî*, s. 21 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 118. Hadis edebiyatında *Ta'lik* kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûhrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr, Daru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1998, s. 67, 69; en-Nevevî, “Aleka”, *Tehzibu'l-Esmâ*, III, 407 vd. İbn Hacer'in yazmış olduğu *Tağlıku't-Ta'lik* adlı



sonra Buhârî'yi savunmaya geçmektedir. Bunun için ta'lik ve bu tür senet zincirleri hakkında çeşitli örnekleri vererek, yorumlarda bulunmaktadır. O, pek çok kişiden de bahsederek Buhârî'yi bu konuda savunduktan sonra, şu ifadelere yer vermektedir: “Buhârî, bu ilimde Allah'ın kendisini yükseltmiş olduğu bir mertebededir. O, cerh ve ta'dilde otorite sahibi muhaddislerden biridir. Başkası tarafından cerh ve ta'dilde şüphe izhar edilmeyen bir şahsı sikadan kabul ederse, diğer bir şahsın sözü, onun hükmü aleyhinde bir delil teşkil etmez. Çünkü o, müctehid bir muhaddistir.”<sup>284</sup>

Sezgin, bu konuda zaman zaman İbn Hacer'i tenkit etmektedir. İbn Hacer'in, Buhârî hakkında kullandığı bu ifadeler, kendisine yöneltilen tenkitleri haklı göstermektedir. Çünkü o, Buhârî'yi aşırı derecede yükseltmekte ve onu olağan üstü bir seviyede göstermektedir. Bir de İbn Hacer, bu aşırı derecedeki yanlı savunmaları yaptıktan sonra, “Bu bilgileri, (Buhârî'nin ta'likleri hakkında) muhalefet edenlerin delillerini çürütmek için veriyorum” demektedir.<sup>285</sup> Sezgin'in burada İbn Hacer'in Buhârî hakkında kullandığı ifadelerini tenkit etmede aşırı gittiği düşünülebilir. Ancak İbn Hacerin bu konuda kitabında yer verdiği cümleleri okuduğumuz zaman, Sezgin'in haklılığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer'in Buhârî'nin takvasını anlatırken, burada belirtildiği gibi bazen aşırıya kaçtığını görmekteyiz.<sup>286</sup> Bütün bunlarla beraber, Buhârî'nin hadis almadaki titizliğini kabul etmek gerekir.<sup>287</sup>

Ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin Hammâd b. Seleme'nin hadisleri ile ta'lik olarak istişhad ettiğini ancak onlarla ihticac etmediğini haber vermektedir.<sup>288</sup> Hammad güvenilir bir ravi olmasına rağmen, hayatının sonlarına doğru hafızasını karıştırmaya

---

eseri, hem *Tağlîku't-Ta'lik* hem de *Ta'liku't-Ta'lik* şeklinde kullanılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 24; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 369. Ta'lik kelimesinin türediği “Aleka” fiili hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 229 vd.

<sup>284</sup> İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik*, I, 78; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 120.

<sup>285</sup> İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik*, I, 78 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 120.

<sup>286</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 41.

<sup>287</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 9; a. mlf. *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 40.

<sup>288</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 399; Tathî, “Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili”, s. 49.

başladığından dolayı Buhârî, onun hadisleri ile ihticac etmekten uzak durmuş bulunmaktadır.<sup>289</sup>

Sezgin, İbn Hacer'in Buhârî'nin sonradan *ta'lik* adı verilen bölümleri hakkında verdiği bu geniş malumata yer verdikten sonra, "İşte İbn Hacer'in ta'lik hakkında ileri sürdüğü bilgiler budur!" deyip onu eleştirmeye başlamaktadır. Sezgin, İbn Hacer'in ta'lik hakkında yaptığı bu tanımın, kendinden evvelki izahları ihtiva etmesi bakımından önemli olduğunu vurguladıktan sonra, onun bu konuda ciddi bir çözümü ortaya koymadığını, hatta konuyu daha çetrefilli, içinden çıkılmaz bir hale getirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre İbn Hacer, "Kendinden evvelkilerin kısa ve basit izahlarına mukabil, muhtelif cepheli ve kompleks bir hal şekli ileri sürmeye çalışmaktadır. Fakat tam olarak halledemediğini anlamış olmalı ki, kendi kendine bazı sorular sorup, 'her halde Buhârî'nin bir maksadı vardı' diyerek bazen de münakaşayı, Buhârî'nin mertebesinin yüksekliğine havale etmek sureti ile işin içinden çıkmaya gayret göstermektedir. O, şerhinin mukaddimesinde de aynı vuzuhsuzluğu hatta biraz daha ileri safhada muhafaza etmektedir. O, kendinden evvel ileri sürülen birçok ihtimali reddetmeye çalışırken, bazen de çelişkiye düşmektedir."<sup>290</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *ta'likleri* hakkında bilgi verirken, *Mustalahu'l-Hadis* kitaplarında ve şerh çalışmalarında bu konuda değişik bilgilerin yer aldığını anlatmaktadır. O, bu konuda Dârakutnî (ö. 385/995), Ebû Abdillâh b. Mende (ö. 395/1004), İbnu's-Salah (ö. 643/1245) Ebü'l-Fazl **Zeynüddîn** Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân **el-İrâkî** (ö. 806/1404) ve benzeri âlimlerin değişik yorumlarda bulduklarına dair örnekler vermektedir. Bu ve benzeri âlimler, özellikle Buhârî'nin ta'liklerde kullandığı *kâle*, *revâ*, *zekere*, *kâle lenâ*, *zekere lenâ*, *revâ lenâ*, *zâdenâ*, *kîle*, *yurvâ*, *yuzkeru* ve benzeri rivayet lafızları için ayrı ayrı görüş belirtmişlerdir. Sezgin'e göre bunlar, bu lafızların kullanım şekilleri için farklı sebepler ve hükümleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak bu lafızların biri veya bir kısmı için kitabın bir yerinde ileri sürmüş oldukları ihtimal ve tevilleri, kitabın diğer yerlerinde bulunan ta'liklere tatbik edememişler. Örneğin İbn Mende, bu konuda yazmış olduğu bir eserinde Buhârî'nin *kâle lenâ* tabiri ile naklettiği hadislerin icâze, *kâle fulâmun* tabiri ile

<sup>289</sup> Tatlı, "Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili", s. 49.

<sup>290</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 120 vd.

kendilerinden hadis dinlememiş olduğu şeyhlerden dinlemiş gibi gösterdiği manası çıkararak *tedlis* yaptığını söylemiştir. Ancak burada isimlerine yer verilen hadis âlimleri ve benzeri hadisçiler, İbn Mende'nin bu görüşlerine tabi olmamışlar ve Buhârî'nin *mudellis* olduğuna dair iddiaları reddetmişlerdir.<sup>291</sup> Sezgin, İbn Hacer'in her zaman olduğu gibi burada da Buhârî'yi savunduğunu anlatmaktadır. O, İbn Hacer'in naklettiği hadis usul âlimlerinin Buhârî'nin ta'lik kullanımı ile ilgili görüşlerin, içinden çıkılmaz derecede karışık olduğunu da vurgulamaktadır.<sup>292</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserini yazarken, topladığı bütün hadislerin sahih olduğuna dair yemin ettiğini bildirmektedir.<sup>293</sup> Buhârî'nin kitabını şerh eden şarihlerin ekseriyeti, onun bu yemine güvenerek kitabındaki muallâk hadislerin de senedi tam olan hadisler gibi sahih olduğu kanaatini taşımışlardır. Onlar, bu yemin nedeniyle kitapta mevcut olan muallâk hadislerin büyük bir kısmını menfî bir hükümle mahkûm etmekten korkuyorlardı. Her şeye rağmen İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 452/1060) gibi bazı âlimler, Buhârî'deki hadislerden bazı bilgileri reddetmek ve bazen dekendi görüşlerine uygun deliller çıkarma imkânını bulmuşlardır. Örneğin İbn Hazm, Buhârî'nin İmam Mâlik'ten ta'likten aldığı bir hadisin *munkatî*'<sup>294</sup> olduğunu iddia ederek redde çalışmıştır.<sup>295</sup> Aynî ise, söz konusu görüşü yersiz bularak bu hadisin şöhretinden dolayı böyle *munkatî*' bırakıldığını söyleyerek Buhârî'yi savunmaktadır.<sup>296</sup> Sezgin'e göre hadisin muhtelif kaynaklarda isnatlı olarak bulunmuş olması, İbn

<sup>291</sup> İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 67 vd.; el-İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Ulûmi'l-Hadis Mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 2012, s. 89 vd.; İbn Hacer, *Tağliku't-Ta'lik*, I, 77. Burada söz konusu olmuşken, *tedlis* hakkında kısa bir tanımda bulunmak istiyoruz. *Tedlis*, talebin şeyhini görmediği ve ondan hadis almadığı halde onu gördüğü ve ondan hadis aldığı izlenimini vererek rivayette bulunmasıdır. Bu yol ile rivayet edilen hadise, *müdelles* hadis adı verilir ve bu işi yapan kişiye de *müdelles* denmektedir. Ayrıca senetten düşürülen raviye, *müdellesun anh* adı verilmektedir. (en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s. 32; İbn Kesir, *el-Bâisu'l-Hasis*, s. 50; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 71).

<sup>292</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 121 vd.

<sup>293</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 26; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 40; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, s. 41; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 122.

<sup>294</sup> *Munkatî*' hadis, senedinin herhangi bir yerinde bir ravinin veya senedinin farklı yerlerinde peşpeşe olmamak şartı ile birden fazla ravinin düşürüldüğü veya senedinin herhangi bir yerinde müphem bir ravinin ismine yer verildiği hadise verilen isimdir. (İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 56; en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s. 30; İbn Kesir, *el-Bâisu'l-Hasis* s. 47).

<sup>294</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 121 vd.

<sup>295</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, I, 12.

<sup>296</sup> Sezgin, burada anlattığı örnekte hadisin metnine yer vermediğinden dolayı, hadisi bulmakta sıkıntı yaşanmaktadır. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 122.

Hazm'ın iddiasını tamamiyle mesnetsiz kılmaktadır. Ancak 'Aynî'nin izahı da Buhârî'nin ta'liklerinin bir bütün halinde göz önüne alınmadan ileri sürülen mevzii bir izah olmaktan ileri geçmemektedir. Sezgin, Buhârî'nin ta'likleri ile ilgili müstakil bir eser yazan İbn Hacer'in ise, bu konudaki müşkili halletmekten uzak bazı fikirleri sıralamaktan başka bir şey söylemediğini ileri sürmektedir.<sup>297</sup> Aslında İbn Hacer'in Buhârî'nin kitabı hakkında müstakil bir ta'lik kitabını yazması, küçümsenemeyecek derecede önemlidir. Çünkü o, bu kitapta Buhârî'nin her babını ele alarak ona yöneltilen tenkitlere cevap vermeye çalışmaktadır. Haliyle İbn Hacer bunu yazarken, Buhârî'ye olan hayranlığı nedeniyle eksikliklerini değil, onun olumlu yönlerini yansıtmaya çalışmaktadır. Bir insan eseri olarak her kişinin yazdığı kitapta kusur bulunabileceği gibi, İbn Hacer'in Buhârî hakkında yazmış olduğu *Tağlîku't-Ta'lik* isimli eserinin de kusurları olabilir. Bu nedenle Sezgin'in burada İbn Hacer'i değerlendirmede kullandığı "İbn Hacer ise, bu konudaki müşkili halletmekten uzak bazı fikirleri sıralamaktan başka bir şey söylememiştir" anlamındaki ifadenin mübalağalı olduğu kanaatindeyiz.

Sezgin'in bildirdiğine göre *Mustalahu'l-Hadis* (hadis usul ve terimleri ile ilgili bilim) alanında ilk sistematik ve kapsamlı eseri Hasan b. Abdirrahman er-Râmehurmûzî (ö. 360/971) *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î* ismi ile yazmıştır.<sup>298</sup> Bunun yanında ed-Dârakutnî (ö.385/995), Buhârî ve Müslim'de *haddesenâ* ve *ahberenâ* gibi meşhur lafızlar ile değil, *kâle* gibi lafızlarla nakledilen hadisleri ilk olarak *muallâk* diye isimlendirmiştir. Bunların ve onlardan sonra gelen âlimlerin eserlerinde ta'lik konusu ile ilgili tartışmalar devam ederken, *tahammulu'l-ilm*'in kısımları arasında *vicâde* diye isimlendirilen diğer bir nevin tarif ve izah edildiğini görüyoruz. Uzun süre tartışma konusu olan *ta'lik* ve *vicâde* kavramları, sürekli birbirlerinden ayrı düşünüldüler.<sup>299</sup>

Sezgin, kitabının daha önceki bir yerinde *Tahammulu'l-İlm* bölümünde *vicâde* hakkında kısa bir tanım yapmıştı. Ancak burada *ta'lik* ve *vicâde* bir arada söz konusu olduğu için o, tekrar *vicâde* konusunu ele almakta ve onun ta'lik diye adlandırılarak alınan hadislere ne derece tatbik edilebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu konuda verdiği bilgileri, kısaca özetlemek istiyoruz:

<sup>297</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 122.

<sup>298</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 65; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 123.

<sup>299</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 123.

“*Vicâde*, bedevî Araplar tarafından kullanılmışolmayıp, *vecede* kökünden sonradan yapılmış bir mastardır. Bir şahsın, diğer birşahıs tarafından rivayet edilen hadisleri muhtevi ve bu ikinci şahsın bizzat el yazısı ile olan bir kitabınıbulması, fakat onun bu kitap sahibine mülâki olmamış bulunmasıdır. şayet mülâki olmuş ise muhtevasını ondan dinlememiş olmasıdır ki, bu takdirde, “*vecedtu bi-hatti fulân*” veya “*bi-hatti fulân an fulân*” demesi, şeyhini zikr, isnad ve metnini olduğu gibi nakletmiş bulunması veya“*vecedtu*” yahut “*kara'tu bi-hatti fulân*” diyerek, isnadın geri kalan kısmını saymasıdır. Eskiden ve şimdi normal olarak takip edilen yol budur. Bu tarzda alınan hadisler munkatı ve mursel babına dâhil sayılır. şu kadar var ki, “*vecedtu bi-hatti fulân*” şeklinde alınanlar bir nevi muttasıl sened gibi görünür. Bazıları lâkaydi göstererek bu gibi nakiller için *haddesenâ* ve *ahberenâ* tâbirini kullanmış ve bu yüzden tenkit olunmuşlardır. Bir muhaddisin, kendi yazısından gayrı bir yazı ile bir kitabı bulunduğu takdirde, bunun için “*zekeranâ*” veya “*kâle fulân*” veya “*zekere fulân an fulân*” denmesi lazımdır. Bu tamamı ile munkatı bir rivayettir, ittisal ifade etmez. Bütün bunlar, naklonunan haberin, adı zikrolunan ravinin yazı ve kitabından alınmış olduğu (yani yazı ve kitabından nakledilmiş bulunduğu) hususunda hiçbir şüphe bulunmadığu zaman mevzubahis olur. Aksi takdirde “*beleğanî an fulân*” veya “*zekere fulân an fulân*” veya benzer ifadelerden birini kullanmak lazımdır. Bir musannıfa atfedilen bir kitaptan nakletmek istenildiği zaman, ancak nüshanın sıhhatinden emin olunduğu bu nüsha, faydalanmak isteyen kimse veya başkaları tarafından diğer birkaç nüsha ile mukâbele edildiği takdirde “*kâle fulân*” tabiri kullanılmalıdır. Bu mümkün olmadığı takdirde “*beleğanî an fulân*” demeli veya benzer ifadeler kullanılmalıdır. Fakat asrımızda birçok kimse, esaslı surette araştırıp soruşturmadan bunlar için gelişi güzel bir şekilde kat’i siğayı yani *kâle* tabirini kullanmaktadırlar. Mesela herhangi bir musannıfa atfolunan bir nüsha görüp sıhhatinden kat’i surette emin olunmadan “*kâle fulân*” tabirine yer verdiklerine şahit olmaktayız. Böyle bir nusha ilekarşılaşan kimse şayet bütün *melhuz* hataları gözden kaçırmayacak kadar dikkatli bir âlim ise, bu tâbiri kullanmasının caiz olacağını ümid ederiz. Başkalarının kitabından nakleden birçok musannıf böyle biresastan yürüyerek kolaylığa kavuştu. İşte vicâde sureti ile hadis naklinin mahiyeti. Kendisi ile amelin cevazına gelince, Mâlikilerden birinin rivayetine göre, Mâlik ve

diğer birçok muhaddis bununla ameli tecviz etmiyorlar. İmam Şâfiî'nin ve ileri gelen arkadaşlarının büyük bir kısmının bunu tecviz ettikleri rivayet olunuyor.”<sup>300</sup>

Sezgin'in *vicâde* hakkında verdiği bilgilere göre İmam Şâfiî, büyük muhaddislerin bir talebenin hadisi bir şeyhten dinlemeden, şeyhe dinletmeden veya herhangi bir şekilde icazeti alınmamış olan bir kitaptan *kâle* ve benzeri tabirleri kullanarak nakletmelerini caiz gördüklerini anlatmaktadır. Sezgin bunu dile getirirken, bu nevi ile nakledilen hadislerin daha ikinci asırda bile muteber ve maruf olduğunu öğrendiğimizi belirtmektedir. Bu konuda bilgi veren Sezgin, ed-Dârakutnî'nin Buhârî ve Müslim hakkında bu konu ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerine çeşitli soruları yönelterek konuyu izah etmeye çalışmaktadır. Sezgin, burada ed-Dârakutnî'nin konu ile ilgili çelişkilerine işarette bulunmaktadır.<sup>301</sup> Ayrıcabazı kişilerde, İmam Şâfiî'nin bu şekilde *vicâde* yolu ile nakledilen hadisleri kullanmasını tenkit etmektedirler.<sup>302</sup>

Kanaatimizce İmam Şâfiî'ye yöneltilen tenkitler, isabetli değildir. Onun bu konudaki görüşleri ile Sezgin'in hadislerin erken dönemden itibaren yazıldığına dair iddiaları birbirleri ile örtüşmektedir. İlk dönemlerden itibaren hadislerin “*kâle*” ve benzeri tabirlerin kullanılması şeklinde *vicâde* yolu ile nakledilmesi, İmam Şâfiî ve Buhârî gibi âlimler tarafından tasvip edilmiş bulunmaktadır. Buhârî, *ta'lik* türü nakillerini bu mantık çerçevesinde yazılı kaynaklardan alarak rivayet etmiş bulunmaktadır. Buhârî'nin yaptığı bu çeşit rivayetler, Şâfiî'nin *vicâde* hakkındaki görüşlerine uygun düşmektedir. Sezgin, bu tür uygulamaları delil göstermek sureti ile hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazıldığını iddia etmektedir.

Sezgin'e göre Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin muhtelif müşkillerinin düğüm noktasını meydana getiren hususiyeti, onun bablarının tanziminde kendinden evvelki musannaf edebiyatın bablarına tabi olması meselesidir. Sezgin, Buhârî'nin kitabını yazarken, kendisinden önceki hadis edebiyatında mevcut eserlerdeki babların tasnifini örnek alarak eserini yazdığını kabul edip ona göre onu değerlendirdiğimiz takdirde,

<sup>300</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 178 vd.; *el-Kirmânî, el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 21; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 310 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 123 vd.

<sup>301</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 124.

<sup>302</sup> Bkz. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 117 vd.; a. mlf. “Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Kent Işıkları, İstanbul 2012, s. 56 vd.

onunla ilgili birçok müşkilin halledileceğini belirtmektedir. Onun *el-Camiu's-Sahih*'i, kendisinden önceki hadis edebiyatına göre yazdığını bütün özellikleri ile ortaya koymaktadır. Sezgin'in ifadesi ile kendinden önceki hadis edebiyatından yararlanarak babları tasnif edip kitap yazma özelliği, sadece Buhârî'ye mahsus bir özellik değildir. Onun muasırları, ondan önceki ve sonraki asırlarda yaşayan tüm hadis âlimleri, aynı şekilde kendilerinden önceki hadis edebiyatından yararlanarak, kendi kitaplarının bablarını tasnif etmişlerdir. Ancak Buhârî'nin, bu konuda farklı bir özelliği vardır. Onun zamanında, kendisinden önce yazılmış çok zengin bir hadis edebiyatı vardı. Bu yazılı belgelerin büyük bir kısmı, bablarına göre tasnif edilerek yazılı bulunuyordu. Diğer bir kısmı da, muayyen ve mahdut birkaç bab veya sadece bir bab ihtiva ediyordu. O zaman, bablarına göre tasnif edilmiş hadis kitaplarının yanında, malzemeleri umumiyetle hadislerden ibaret olan tefsirler, hadisleri bablarına göre isnat eden ve etmeyen müsnetler, oldukça eski devirlerden kalma hadis mecmuaları, sahife ve cüzler vardı. Hadis edebiyatının yazılı mahsulleri çoğaldıkça ve bu konu ile ilgili yazılı malzemeler İslâm âleminin muhtelif köşelerine dağıldıkça, bir insanın bütün bu kitapların rivayet iznini almış olması ve gidip kitapların muayyen ravilerini bulması, zaman ve mekân itibari ile maddeten imkânsız bulunmaktadır. O zaman için icâze yolu ile nakil gibi bir kolaylık bulunmuştu. Yani talebe, şeyhinden hadisi dinlemeden veya ona dinletmeden icâzetini almış olmakla bir hadisi veya kitabı, “*Ahberenî icâzetem*” diye nakledebiliyordu. İşte böyle zengin bir hadis edebiyatının hülasasına kalkışan Buhârî'nin istifade sahasında herhangi bir şekilde *sema' vekırâat* yolu ile rivayetini almamış olduğu kitaplar vardı. O, bunlardan faydalandı. Bunları bablar halindehulasa ederken, rivayeti kendisine kadar ulaşmış kitaplardan *haddesenâ* ve *ahberenâ* gibi sahih rivayet lafızları ile nakilde bulundu. Rivayetine sahip olmadığı kitaplardan ise, *vicâdenevinden* tecviz edilen tabirlerle, hasseten *kale* lafzı ile nakilde bulunuyordu.<sup>303</sup> Bu konuda *Tağlîku't-Ta'lik* adlı müstakil eseri yazan İbn Hacer, Buhârî'nin *vicâde* ve *ta'lik* yolu ile aldığı hadisleri üç kısım halinde değerlendirmektedir:

1 – Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inin bir yerinde isnatlı ve diğer bir yerinde isnatsız zikrettiği hadisler.

<sup>303</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 126 vd.

2 – Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde isnatsız bıraktığı halde, diğer kitaplarında isnatlı olarak zikrettiği hadisler.

3 – Buhârî'nin hem *el-Câmiu's-Sahîh*'inde hem de diğer kitaplarında senedini vermediği ancak başka muhaddislerin eserlerinde senetleri bulunan hadisler.<sup>304</sup>

Sezgin, bundan itibaren *vicâde* ve *ta'lik* yolu ile yazılan hadislere çeşitli örnekleri vermektedir. Örneğin İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin “*Kitâbu'l-İmân*”ın ilk babında yer alan muallâk hadislerin tümü, Abdurrahman b. Ömer b. Yezid b. Ruste'nin (ö. 254/868) daha önce mustakil bir eser şeklinde yazmış olduğu *Kitâbu'l-İmân* adlı eserinde bulunmaktadır. Ayrıca bu muallâk hadislerin bir kısmı, Buhârî'nin şeyhi olan Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *Musannaf* adlı kitabının aynı babında da bulunmaktadır. Ayrıca şarihler, burada söz konusu olan hadislerin, bunların dışında Buhârî'den daha önce yazılmış birçok musannaf kitapların aynı isimli bablarında yazılı bulunduğu da dikkat çekmektedirler. Buhârî'nin şarihlerinden el-Kastallânî (ö. 923/1517) bu hadislerin, Süfyân b. Üyeyne (ö. 198/813), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) İbn Cüreyc (ö. 149/766) ve benzeri birçok muhaddisin *musannaftürü* eserlerinin aynı isimli bablarında mevcut olduğunu vurgulamaktadır.<sup>305</sup> Şarihlerin bildirdiğine göre Buhârî, “*Kitâbu'l-İmân*” bölümünde fikhın muhtelif imamlarının fikirlerini bir araya getiren ta'liklerin çoğunu, Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserinden almıştır. Yine şarihlerin bildirdiğine göre Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'inin “*Kitâbu'l-Buyû*”un bir meselesi hakkında muhtelif mezheplerin görüşlerini gösteren ta'likleri, Malik b. Enes'in farklı ravilerinden almış bulunmaktadır.<sup>306</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *kâle*, *zekere* ve benzeri tabirlerden başka pek sık olmamakla beraber bir de *kâle lî*, *kâle lenâ* veya *zâdenâ* tabirlerini kullanarak muallâk rivayetlerde bulunduğunu kaydetmektedir. Hadis usulü âlimleri ve şarihler, Buhârî'nin bu lafızlarla hadis rivayet etmesini *sema* yolu olarak kabul etmektedirler.<sup>307</sup> İbn Mende, Buhârî'nin kitabındayer alan *kâle* lafızları ile yapılan rivayetleri *tedlis*, *kâle lî* ve benzeri lafızlar ile

<sup>304</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 21 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 127.

<sup>305</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 126 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 127 vd.

<sup>306</sup> Bu konuda yapılan çeşitli yorumlar için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 66 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 181 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129.

<sup>307</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 280; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129.



yapılan rivayetleri ise, *icâze* olarak kabul etmektedir.<sup>308</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde *kâle lî*, *kâle lenâ* veya *zâdenâ* tabirlerini, şeyhi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) için *kâle lenâ Ahmed* ve *zâdenâ Ahmed* şeklinde iki defa kullanmıştır.<sup>309</sup> Buhârî, hadisleri şeyhi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden senetle nakletmek istediği zaman, kitabı rivayet etme iznini almış olan Ahmed b. el-Hasan (ö. 250/864) vasıtası ile nakletmiştir.<sup>310</sup> Bu durum bize, Buhârî'nin şeyhi Ahmed b. Hanbel'den kitabı *Müsned*'i nakletme iznini almadığını göstermektedir.

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde *kâle lî*, *kâle lenâ* veya *zâdenâ* tabirlerini, *Müsned* ve diğer birçok kitap sahibi olan Halife b. Hayyât el-Ufûrî (ö. 240/854) için de kullanmaktadır. Buhârî ondan *kâle lî* tabiri ile pek çok hadisi *el-Câmiu's-Sahîh*'ine almıştır.<sup>311</sup> Sezgin'e göre Buhârî, gerek İbn Hanbel'den ve gerekse Halife b. Hayyat'tan aldığı bu tür ta'liklerin hepsini *el-Câmiu's-Sahîh*'inin bazı fasıllarının ya baş taraflarında veya son taraflarında bulunan bir hadisi takviye etmek veya küçük bir rivayet farkını göstermek için şahit olarak kullanmıştır.<sup>312</sup> Bundan anlaşıldığına göre Buhârî, Ahmed b. Hanbel'den kitabı *Müsned*'i nakletme iznini almadığı gibi, diğer bir şeyhi olan Halife b. Hayyât el-Ufûrî'den de *Müsned*'ini nakletme iznini almamıştır.

Sezgin'e göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki ta'liklerin diğer muhaddisler arasında rastlanılmayan özelliklerinden diğer birisi de şeyhlerinden ve muasırlarından yapılmış olan ta'liklerde görülmektedir. Şarihler genel olarak ta'lik ve çeşitleri hakkında bazı yanlış görüşleri ileri sürdükleri gibi, bu konuda da aynı şekilde yanlış içerisine düşmüş bulunmaktadırlar. Bu ta'likler, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde *haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızları ile ravilerini izhar ettiği muttasıl bir senetle şeyhlerinden veya şeyhlerinin büyük bir kısmından senetlerini hazf ederek direkt onlardan almış gibi

<sup>308</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 306; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129.

<sup>309</sup> Buhârî, *Libâs*, 55, hadis no: 5879; el- Kirmânî, *el-Buhârî, bi Şerhi'l-Kirmânî*, XXI, 105; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 404; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XV, 80; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129.

<sup>310</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 22 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130.

<sup>311</sup> Buhârî, *Bedu'l-Halk*, 6, hadis no: 3207; 7, hadis no: 3239; Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 35, hadis no: 3686; Tefsîru sureti'l-Bakara, 1, hadis no: 4476; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 378 vd.; VII, 60; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, X, 564, 592; XI, 419; XII, 415; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Yanar, Nagihan, "Halife b. Hayyat ve Hadis İlmindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2014, cilt: 14, sayı: 1, s. 253.

<sup>312</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130.

naklettiği ta'liklerdir. Ayrıca çağdaşlarından sadece ta'lîken aldığı ve hiç senet zikretmediği ta'likler de bu türden sayılmaktadır. Sezgin, Buhârî ile ilgili bugörüşleri ileri sürerken, çeşitli örneklere de yer vermektedir.<sup>313</sup> Sezgin, Buhârî'nin ta'liklerinin diğer bir özelliği hakkında bilgi verirken, onun kendi çağdaşı olan bazı muhaddislerden ta'lîken aldığı hadislerin bir kısmını kitabının değişik yerlerinde bir vasıta ile zikrettiğini belirtmektedir. Ona göre Buhârî'nin şeyhlerinden hadis nakledeken *kâle* tabirini kullanmaması, onun müdellis olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.<sup>314</sup> Yani onun, çağdaşları olan herhangi bir muhaddisten bir hadisi dinlemediği halde kendisini dinlemiş gibi göstermesidir. Sezgin bu hususa, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin *Kitâbu'l-Cenâiz* kısmında Haccâc b. el-Minhal'dan (ö. 217/832) *kâle* lafzı ile almış olduğu halde<sup>315</sup> eserinin *Ehâdisu'l-Enbiyâ* kısmında "*haddesenâ Muhammed, haddesenâ Haccâc b. el-Minhâl*" şeklinde rivayet ettiği hadisi örnek olarak vermektedir.<sup>316</sup> İbn Mende (ö. 397/1006), bu ve benzeri ta'likleri tedlis olarak kabul etmektedir. İbn Hacer ise, bu tür ta'likleri *muhtasar* ve *mufassal* bir isnat olarak yorumlamaktadır.<sup>317</sup> Sezgin bunları belirttikten sonra, Buhârî'nin bazı çağdaşlarından hadis dinleme fırsatını bulamadığı durumlarda, hayatta bulunmalarına rağmen onlardan rivayette bulunan başka ravilerden hadis nakletmekte beis görmediğini de kaydetmektedir. Ona göre Buhârî, bazen de bu ravilerin isimlerini hafz ederek hadisleri muallâk ifadelerle nakletmiştir.<sup>318</sup>

Sezgin, Buhârî'nin şeyhlerinden araya birer ravi koyarak iki yüz kadar hadisi ta'lîkan naklettiğini kaydetmektedir. O, bu konuda Buhârî ile Müslim arasında bir mukayeseye de yer vermektedir. Sezgin, Buhârî'nin ta'lîkan naklettiği bu hadislerin dördünün Müslim ile müşterek olduğunu, Müslim'in bu hadisleri doğrudan doğruya

<sup>313</sup> Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 11 vd.; a. mlf. *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 442; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130.

<sup>314</sup> Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, s. 91; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130.

<sup>315</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 83, hadis no: 1364; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 291; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 263; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

<sup>316</sup> Buhârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 51, hadis no: 3463; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 618; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 212; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

<sup>317</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 263; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

<sup>318</sup> İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *el-Mes'âdu'l-Ahmed fî Hatmi Musnedi'l-İmâm Ahmed*, Kahire 1949, s. 30 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

şeyhlerinden naklettiği halde, Buhârî'nin raviler vasıtası ile aldığını anlatmaktadır.<sup>319</sup> Ona göre Müslim, Ubeydullah b. Muaz'dan (ö. 238/852) yüz altmış bir hadisi direkt olarak naklettiği halde, Buhârî ondan ancak talebeleri Ahmed ve Muhammed vasıtası ile bazı hadisleri nakledebildiğini ifade etmektedir.<sup>320</sup> Sezgin, burada Müslim'in Buhârî'den daha ciddi davrandığına yer vermektedir. Çünkü Müslim, Buhârî'nin talebesi olmasına rağmen, kendi çağdaşı olan Ubaydullah b. Muaz'dan aracısız bir şekilde bizzat görüşerek hadis nakletmiştir. Buhârî ise, çağdaşı olmasına rağmen, Ubeydullah b. Muaz ile görüşmeyerek hadisleri, onun talebeleri Ahmed ve Muhammed vasıtası ile ondan nakletmiştir.

Sezgin, Buhârî'nin bazı hadisleri meçhul fiillerle naklettiğini ve sonradan gelen şarihlerin bu muallâk hadisleri *temrîd*<sup>321</sup> diye isimlendirdiklerini belirtmektedir. Bu durum da, Buhârî'nin hadis senedi hakkındaki ta'likleri ile ilgili olan diğer bir yanlışlık olarak değerlendirilebilir. Hadis usul âlimleri, hadislerin senetlerinde bulunan illetlerin Buhârî'yi bu gibi ta'likleri yapmaya sevkettiğini söylemişlerdir. Sezgin, hadis usul âlimlerinin bu iddialarının *Buhârî*'de bulunan bütün muallâk hadislere teşmil edilmesini uygun görmemektedir. Çünkü isnadı *muallâk* bırakılan bir hadisin kitabın bir babında cezm, diğer bir babında ise *yüzkeru* şeklinde *temrîd* siğası ile kaydedilmiş bulunmaktadır. Sezgin, hadisçilerin bu konu üzerinde durduğunu kaydetmektedir.<sup>322</sup> Sezgin, bu konuda örnekler verip açıklamalarda bulunurken, muallâkbir hadisin bir yerde *kâle İbn Abbas*<sup>323</sup> ve başka bir yerde isemuallâk bir hadisyüzkeru an *İbn Abbas*<sup>324</sup>

<sup>319</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 15 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, s. 30 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

<sup>320</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 44; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

<sup>321</sup> *Temrîd*, hadisin kendisine izafe edilen kimseden geldiğine kesinlikle delalet etmeyen *yurvâ*, *yüzkeru*, *yuhkâ*, *yukâlu*, *ruviye*, *zukire*, *hukiye* ve benzeri faili zikredilmeyen meçhul bir siğa ile yapılan rivayetlerdir. Bu meçhul siğalar, bazen sahih hadislerin rivayetinde kullanılmış olsalar bile, zayıf hadislerde kullanılmaları daha çok ve daha yaygındır. es-Suyûtî'nin ifadesine göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabında *temrîd* siğası ile naklettiği muallâk hadislerin sıhhatine hükmedilemez. Ancak Buhârî, *Sahîh* adı ile yazdığı hadis kitabında bu tür hadislere yer vermektedir. İbnu's-Salah gibi bazı âlimler, muhtemelen Buhârî'nin bu hadislerin sahih olduğu kanaatinde olduğu için aldığını belirtmektedirler. (bkz. el- Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 4, 8; İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik*, I, 78; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, s. 38 vd.; el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, s. 36 vd.; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 149 vd.) Buna göre es-Suyûtî'nin bu konudaki kanaati, Sezgin'in bu konu ile ilgili yorumları ile aynı çizgide bulunmaktadır.

<sup>322</sup> Geniş bilgi için bkz. el- Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 4 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 207 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, s. 39 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131 vd.

<sup>323</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti'l-Bakara*, 21; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 222.

şeklinde nakledildiğini anlatmaktadır.<sup>325</sup> Sezgin'e göre bu iki rivayet farklıdır ve çelişki ifade etmektedir. *Temrîd* sığası ile yapılan ta'likler, senette bulunan illetlerden dolayı değildir. Bu, muhtemelen Buhârî'den kaynaklanan bir husustur.

Sezgin *temrîd*'i, ta'likin bir türü olarak tanıtmakta ve Buhârî'nin, rivayetini elde edemediği kitaplardan nakillerde bulunurken kullandığı meçhul bir sığa olduğunu belirtmektedir. O, Buhârî'nin *temrîd* türü ta'likleri ya ilgili bablarında bulunan hadisler üzerindeki te'sirini hafifletmek ya da ilgili bablarda bulunan hadislerin anlamını te'kit etmek için kullandığını anlatmaktadır. Ona göre Buhârî, bu tür muallâk hadisleri kaynaklarından muhtasar bir şekilde veya sadece manasını nakletmek istediği durumlarda kullanmıştır. Ayrıca Buhârî, *temrîd* türü ta'likleri, daha çok tefsirin filolojik yönü ile ilgili konularda kullanmıştır. Şarih 'Aynî de aynı görüşleri benimseyerek, Buhârî'nin *temrîd* türü muallâk hadisleri sahih senetli haber veya hadislerin nakli esnasında kullandığını ve özellikle senetlerin illetli olduğu durumlarda kullanmadığını söylemiştir.<sup>326</sup>

Sezgin, Buhârî'nin kitabında vicâde yolu ile nakledilen hadislerin naklinde *kâle* ve benzeri tabirlerin kullanıldığını, bu tabirlerden sonra gelen isimler ve Buhârî ile o haber için kaynak vazifesi gören hadis kitabının münasebeti üzerinde durmanın gerektiğini anlatmaktadır. Çünkü kaynaklarını incelemeye çalıştığımız *el-Câmiu's-Sahih*'te ta'lik adı verilen hadis türüne delalet eden lafızlardan sonra gelen ravi isimleri, her zaman için alınan hadisin kaynağını tam olarak göstermemektedir. Bazen bu gibi ta'liklerde sadece son ravi hazf edilir ve diğer raviler, yerinde bırakılır. Bu bilgileri veren Sezgin, konu ile ilgili şu örneklerle yer vermektedir:<sup>327</sup>

1 – Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*'inin *Kitâbu't-Tefsîr* kısmında Yûsuf suresinin başında “*Kâle Fudayl an Husayn an Mucâhid*”<sup>328</sup> şeklinde naklettiği ta'likte, sadece kendisi ile adı geçen Fudayl arasında bir raviyi hazfetmiştir. Bu örnekte verilen hadis, ya Fudayl b. İyâd'a (ö.187/802) ya da onun ile Buhârî arasında hazf edilmiş olma

<sup>324</sup> Buhârî, Tefsîru sureti 'ş-Şuarâ; Zekât, 49; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 723; III, 423.

<sup>325</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 132.

<sup>326</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 207 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 132.

<sup>327</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 132 vd.

<sup>328</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Yûsuf.

ihtimali bulunan Müsedded b. Müserhed'e (ö. 228/843) aittir. Buhârî'nin şeyhi olan Müsedded b. Müserhed'in bir *Müsned* sahibi olduğu bilinmektedir.<sup>329</sup> Şarihler, Buhârî'nin bu muallâk hadis ile beraber bu tarzda nakledilen daha başka birçok muallâk hadisi, onun *Müsned*'inden muttasıl bir senetle naklettiğini kaydetmektedirler.<sup>330</sup>

2 – Buhârî'nin, “*Kâle Zeyd b. Eslem*” tabiri ile naklettiği muallâk hadisin Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki isnadı, “*Haddesenî el-Musenna kâle haddesenâ İshâk kâle haddesenâ Abdullah b. ez-Zubeyr an İbn Uyeyne an Zeyd b. Eslem*” şeklindedir.<sup>331</sup> Buhârî'nin muasırı olan Musenna (ö. 240/854) bir tarafa bırakılacak olursa, mücerret olarak isnatta yer alan ravilere bakıp Buhârî'nin bu muallâk hadisi hangi yazılı kaynaktan aldığına hükmetmek güçtür. Bunu tespit etmek için bu ravilerin, onların birbirleri ile olan münasebetleri ve eserleri hakkında tam bir bilgiye sahip olmak gerekir. Çünkü Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini bir bütün olarak incelediğimizde, rivayeti kendisine ulaşmış olan haberi “*ve kâle*” tabiri ile kitabına aldığını görmekteyiz. O, bu muallâk rivayeti ister ilk kaynağından ister rivayet silsilesinde bulunan herhangi bir şahsın eserinden almış olsun, her iki durumda da isnadın sadece son ravisine işaret ettiğini göstermektedir. Dolayısı ile Buhârî bu muallâk hadisi, İbn Hacer'in tespitine göre tefsiri bizzat görme imkânına sahip olan İbn Uyeyne'nin tefsirinden almıştır.<sup>332</sup>

Sezgin'e göre Buhârî'nin, diğer birçok ta'likinin özelliği de, onların birkaç kaynaktan birden alınmış olmasıdır. Örneğin Buhârî, tefsir ile ilgili bazı rivayetleri muallâk olarak Ata b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) tefsirinden nakletmiştir.<sup>333</sup> Aslında o, Ata b. Ebî Rebâh'ı görmemiştir. Şarihlerin açıklamalarına göre bazı hadisçiler Ata b. Ebî Rebâh'ın tefsirinden bu bilgileri nakletmişler ve muhtemelen Buhârî de onlardan alıp nakletmiştir. Sezgin, şarihlerin bu bilgilerin Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc (ö. 150/767) ve Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 210/825) vasıtası ile daha sonra gelen

<sup>329</sup> ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 8; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 133.

<sup>330</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 24 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 133.

<sup>331</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 109; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 133.

<sup>332</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Yûnus, 1; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 440; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 133.

<sup>333</sup> Atâ b. Ebî Rebâh hakkında geniş bilgi için bkz. Tatlı, “Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları”, s. 339 vd.

nesillere nakledildiği kanaatinde olduklarını belirtmektedir.<sup>334</sup> Onun belirttiğine göre, Buhârî'nin bu konudaki muallâk rivayeti, kaynağı bize kadar iki nüsha şeklinde gelmiş olan Abdurrezzak'ın tefsiridir. Ancak Buhârî, bu kaynağı zikretmemiştir. Sezginin kanaatine göre şarihler, Buhârî'nin Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbrahim en-Nehaî'den (ö.96/714) naklettiği muallâk bilgilerin de aynı durumda olduğunu söylemişlerdir. Sezgin şarihlerin, Buhârî'nin bu kişilerden naklettiği muallâk bilgileri Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863) tefsirinden ve başka birçok kaynaktan almış olabileceğini düşündüklerini dile getirmektedir.<sup>335</sup>

Sezgin'e göre Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde geniş bir yer tutan *mutâbaât*<sup>336</sup> hadisleri, ta'likleri bakımından diğer muhaddislerden açık bir şekilde ayrılmaktadır. Onun *mutâbaât*ları, hadis usul âlimlerinin konu ile ilgili tariflerine uymamaktadır. Nitekim şarihler ve mustahricler, Buhârî'nin *mutâbaât* hadislerinin senetlerini hemen hemen her zaman kolayca bulabilmişlerdir. Hatta bu *mutâbaât* hadislerinin birçoğu bizzat Buhârî tarafından *el-Câmiu's-Sahîh*'inin diğer bablarında senetli bir şekilde nakledilmektedir. Örneğin Buhârî, "*Kitâbu't-Tefsîr*" bölümünde Tevbe suresinin sonunda iki nakilde bulunmaktadır.<sup>337</sup> Bunların birincisi Osman b. Ömer'in *mutâbaât* hadisidir. Bu rivayet, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin *Musned*'lerinde bulunmaktadır.<sup>338</sup> İkincisi ise, Leys'in *mutâbaât* hadisidir. O da, bizzat Buhârî tarafından *el-Câmiu's-Sahîh*'in "*Fedâilu'l-Kur'ân*"da<sup>339</sup> ve "*Kitâbu't-Tevhîd*"de<sup>340</sup> mevsul olarak nakledilmektedir.<sup>341</sup>

<sup>334</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 133.

<sup>335</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 134.

<sup>336</sup> *Mutâbaât*, şeyhinden rivayeti ile tek kalmış bir raviye bir başka ravinin tabi olarak aynı hadisi ya o şeyhten ya da şeyhin şeyhinden rivayet etmesidir. Bu tanıma göre *mutâbaât*, ferd olduğu zannedilen bir hadisin, camilerde, müsnedlerde, mu'cem ve cüz gibi çeşitli hadis kitaplarında tetkike tabi tutularak aranması neticesinde o hadisin, teferrüd eden ravisinin şeyhinden veya daha yukarıdaki şeyhlerden birinden de rivayet edilmiş olduğunun görülmesi halinde ortaya çıkmaktadır. *Mutâbaât*, *kâsıra* ve *tamme* diye iki kısım halinde değerlendirilmektedir. (Umerî, *Hadis Tarihi*, s. 32; Koçyiğit, "Mutâbaât", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 366 vd.; Aydınlı, "Mutâba'at", *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 228 vd.).

<sup>337</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti't-Tevbe*, 20.

<sup>338</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, I, 13; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 134.

<sup>339</sup> Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 15, hadis no: 5018.

<sup>340</sup> Buhârî, *Tevhid*, 22, hadis no: 7425.

<sup>341</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 260; XIII, 498 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 134. (Bu rivayetler hakkındaki yorumlar ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tağliku't-Ta'lik*, II, 452).

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini hangi amaçla ve nasıl bir hadis edebiyatı ortamında meydana getirdiğine dair bilgileri verdikten sonra, onun kitabını hadis alanında yeni bir çığır açacak şekilde değil, kendisinden önce mevcut zengin yazılı hadis edebiyatının içinden tarayarak bir hülâsa olarak ortaya koyduğunu kaydetmektedir. Sezgin, bunun ardından İslâm'ın birinci ve ikinci asırlarında hadis edebiyatının oluşumu ve gelişim seyri hakkında kısaca bilgi vermektedir. Birinci asırda, hadis edebiyatı alanında şifahî rivayet son derece yaygındı. Hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın başında veyahut tabî'nin orta tabakası zamanında isnat müessesesi ortaya çıkmaya başladı. Hicri ikinci asırda hadis yazım faaliyeti yoğun bir şekilde başlamasına rağmen, hadis rivayetinde kullanılan isnat sisteminde ravilerin isimlerinin sırasına göre zikredilmesi âdeti zayıflamadı, ortadan kalkmadı, hem yazılı hemde sözlü rivayetlerde varlığını ciddi bir şekilde muhafaza etti. Ayrıca bu isnat sistemi, bu süreçte bir takım kaidelerle sağlamlaştırılmaya başlandı.<sup>342</sup> Böylece hadis kitaplarının rivayeti meselesi ciddi anlamda önem kazandı. Bir kişi, hadisi ya şeyhinden dinleyerek veya hiç olmazsa onun huzurunda ona okuyarak rivayet etme hakkına sahip oluyordu. Bu nedenle bir kişinin o dönemde mevcut muazzam hadis edebiyatından faydalanma ve önüne geldiği her hadis kitabından nakilde bulunma imkânı yoktu. Çünkü böyle bir davranış, hadis âlimleri tarafından tasvip edilmiyordu. O zaman için bir kişinin hadis külliyyatının hepsini ravilerine ayrı ayrı okumak, onlardan dinlemek veya İslâm âleminin değişik yerlerinde yaşayan muhaddislerle görüşüp bir araya gelmek mümkün değildi. *İcâze*, *münâvele* ve *mükâtebe* gibi hadis rivayetini kolaylaştırmak için ortaya çıkarılan vasıtalar

<sup>342</sup> Kelime olarak *isnat*, bir şeye tırmanıp yükselmek ve başkasını yükseltmek anlamındadır. Hadis ıstılahında *isnat*, sözün, asıl sahibine araçlar vasıtası ile yükseltilmesidir. Hadisin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) varıncaya kadar muttasıl bir şekilde güvenilir kimse tarafından yine güvenilir kimseden rivayet edilmesi keyfiyettir. Senet, herhangi bir hadisi nakleden ravilerin isim zinciridir ve hadisin bize kimler aracılığı ile ulaştığını gösteren yazılı bir belgedir. Bu, Allah'ın Müslümanlara has kıldığı bir sistemdir. Ravi sayısı az olan isnada "*Âli İsnâd*" ve ravi sayısı çok olan isnada ise, "*Nâzil İsnâd*" denmektedir. İsnat zincirinde yer alan her ravinin ahlak (adalet) ve hafıza (zapt) yönlerinin incelenerek değerlendirilmeleri, bu sistemin en modern haber alma ve alınan bu haberin doğruluğunu tespit etme usulü açısından son derece önemlidir. (es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 368 vd.; Okiç, Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959, s. 8; Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usulü*, Ensar, İstanbul 2010, s. 71 vd.). Ayrıca senet zincirinde yer alan ravilerin adalet kriterlerinden *fısku'r-Râvî* hakkında geniş bilgi için bkz. Tatlı, "Fısk Kavramı ve Hadis Usulü Açısından Fısku'r-Râvî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2013, cilt: 13, sayı: 2, s. 33 vd. Günümüzde de hadis tahlillerinde isnadın üzerinde ciddiyetle durulmaktadır. (Tatlı, "Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadisi'nin İsnâdlarının Tahlili", s. 29 vd.; a. mlf. "Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibril Hadis ve Metin Tahlilleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2005, cilt: 8, sayı:22, s. 205 vd.)

bile buhadis edebiyatından istifade etme zorluğunu ortadan kaldırmaya yetmiyordu. Sezgin, bu zengin hadis edebiyatından rivayet hakkı alınmasa dahi sıhhatından emin olunan hadis kitaplarından bir şekilde faydalanmanın gerektiğini dile getirmektedir. O zaman için bazı kişiler mevcut hadis edebiyatından faydalanmak için tartışmalı da olsa *vicâde* metodunu kullanmayı uygun görmüşlerdir. Nitekim Müslim, *vicâde* yolunu kullanan bazı ravilerden bir hadisi kitabına almıştır. Ancak o, bundan dolayı ayıplanmıştır.<sup>343</sup> Buhârî kendi eserini yazarken, mevcut hadis edebiyatından yararlanma hususunda böyle bir müşkil karşısında bulunmaktaydı. O, ya kendisine rivayeti gelmiş olan hadis kitaplarında mevcut bulunan hadislerle iktifa edip diğerlerini feda edecekti veya bu zengin hadis edebiyatından faydalanıp sıhhatlerinden emin olduğu kitapların rivayet hakkını alıp almamaya takılıp kalmayacaktı. Sezgin burada Buhârî'nin, alışılmışın dışında davranarak büyük bir cesaretle ve yeni bir yöntemle bu zengin hadis edebiyatından yararlanarak eserini meydana getirmesini şu ifadelerle olumlu gördüğünü belirtmektedir:

“Buhârî, geniş çapta ikinci şikkı tercih etmiş, tabir caizse o, kitapların tamamen yerleştiği bir devirde, rivayetin artık fantezi ifade eden otoritesini parçalamak istemişti. Anlaşılan böyle bir harekete, *el-Câmiu's-Sahîh*'ini telifte teşebbüsü ile mecbur kalmıştı.”<sup>344</sup> Sezgin'in bu açıklamalarından, Buhârî'nin o zaman için güvendiği mevcut belgeleri tercih ettiği ve rivayeti ikinci plana ittiği anlaşılmaktadır. Buhârî, bu hareketiyle hadis rivâyetinde yeni bir çığır açmış bulunmaktadır. Kanaatimizce Sezgin'in bu konuda ileri sürdüğü görüşler, Buhârî'nin aleyhine değil, lehine delalet etmektedir.

Sezgin'e göre Buhârî, zengin hadis edebiyatının bir nevi özeti mahiyetinde yazdığı *el-Câmiu's-Sahîh*'inde *kâle* ve benzeri tabirleri özel maksatlarla zaruri ve kuvvetli bir ihtiyacın karşılığı olarak istikrarlı bir şekilde kullanmıştır. Kaynaklar bize, nadiren de olsa Buhârî'den önce hadis kitaplarından *sema* ' lafzını kullanmaksızın hadis nakledildiğini göstermektedir. Sezgin, Buhârî'nin *kâle* ve benzeri tabirleri muhaddislerden mi, yoksa bu tabirleri kitaplarında bol bol kullanan filologlardan mı aldığı hususunda kati bir şeyin söylenemeyeceğini anlatmaktadır. Filologlar, kitaplardan

<sup>343</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 311; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 135.

<sup>344</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 135.



nakilde bulunurken, *kâle* ve benzeri tabirleri sık sık kullanmalarına karşılık, muhaddisler ise zaman zaman bu tabirleri kullanmışlardır. Örneğin Haccâc b. Muhammed el-A‘ver (ö. 206/821), ibn Cüreyc’in kitaplarını rivâyet ederken, *kâle İbn Cüreyc* tabirini kullanırdı. Muasırları, onun kendisine sadece *sema‘* yolu ile gelen bilgileri naklettiğini bildikleri için, bu tür rivayetleri muteber olarak kabul ediyorlardı.<sup>345</sup>

Sezgin’e göre Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserini yazarken çok geniş hadis malzemesine sahip bulunuyordu. O, daha geniş kapasiteli bir eser meydana getirmeyi hedefliyordu. Ancak o, bir araya getirdiği hadislerden bir miktarını seçmiştir. Aslında Buhârî’nin eserinde yer verdiği ta’likler, senetlerini tam zikrettiği hadislerle göre kitabının yaklaşık beşte birini oluşturmaktadır. Bu ta’likler, çok sayıda yazılı kaynaktan alınmıştır.<sup>346</sup> Buna rağmen Buhârî’nin, kitabında rivayet hakkını alarak senetlerini tam zikrettiği hadislerin kaynaklarına, ta’liklerin alındığı kaynaklardan daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu tür rivayetlerden Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinde yer verdiği bazı *muallâk* hadislerin kaynaklarını bilmesine rağmen çeşitli nedenlerle zikretmek istemediği anlaşılmaktadır. Örneğin o, İmam Mâlik’in *el-Muvatta‘* adlı eserini en az dört raviden dinleme imkânını bulduğu halde,<sup>347</sup> bu eserden naklettiği hadislerin senedinde bu esere yer vermemiştir. Ayrıca onun, şeyhi Ahmed b. Hanbel’in *Musned*’inin kendisi için büyük bir kaynak olmasına rağmen, ondan sadece üç nakilde bulunduğu bilinmektedir.<sup>348</sup> Esasen Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinin hemen hemen her faslının tetkik edilmesi, onun eserini sadece bir hadis kitabı olarak bırakmayı hiçbir zaman hedeflemediğini ortaya koymaktadır. Onun eserinin bu özelliği, yararlandığı malzemelerin mahiyetinde ayrıca ta’lik adını verdiği hadisleri nakletmekte takip ettiği yolun diğer muhaddislerin yolundan yüzde yüz ayrılışında kendisini göstermektedir. Buhârî’nin bu özelliği, muhaddislerin dikkatinden kaçmamaktadır. Örneğin Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), bu hususta onun hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

<sup>345</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 290; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 136.

<sup>346</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 8 vd.

<sup>347</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî*, I, 11; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 137.

<sup>348</sup> İbnu’l-Cezerî, *el-Mes‘adu’l-Ahmed*, s. 30 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 137.

“Buhârî muhtelif ilimlerde, hadisın inceliklerinde ve bunlardan enteresan neticeler çıkarmakta kendisine kimsenin erişemeyeceği yüksek bir mertebeye sahipti. Şeyhlerinin ileri gelenlerinden ve diğer birçok kimseden bu hükmümüzü destekler mahiyette bilgiler nakledilmektedir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabına baktığın takdirde şüphesiz buna kâni olacaksın. Bundan başka, Buhârî'nin bu kitabı yazmasındaki maksadı, sadece hadisleri toplamak ve bu konudaki metinleri çoğaltmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda bunlardan hükümler çıkarmak, usûl ve furûa, zühd ve edebiyata, darb-ı mesellere ve diğer birçok ilme ait ayırmış olduğu bablar için deliller bulmaktı. Bu bakımdan birçok babını isnattan mahrum bıraktı ve “filan sahabinin Peygamber'den nakline” veyahut “filanın hadisine göre” veya benzer tâbirlerle iktifa etti. Bazen hadisın metnini isnatsız zikreder, bazen isnadın baş tarafında bir veya birkaç raviyi hazfeder. Bu iki şekil *ta'lik* diye adlandırılır. Bunu babına yerleştirmiş olduğu meselenin isbatı için yapar ve hadisın isnadından veyahut isnad ve metninden müstağni kalır. Malum oluşu bakımından onlara sadece işaret eder. Bunlar bazen ileride bazen çok yakında geçmiş olabilir. Babların izahı esnasında birçok ayet zikreder, bazı bablarda sadece ayetlerin zikriyle iktifa edip başka bir şey söylemez. Birçok babta sahabe, tabiîn ve daha sonrakilerin fetvâlarını alır. Bütün bunlar sana söylediğimizi göstermeye kâfidir. Gayesinin bu olduğu anlaşıldıktan sonra birçok yerde de münasip şekilde hadislerin tekrarının zarureti ortaya çıkar.”<sup>349</sup>

Nevevî'nin burada verdiği bilgilere göre, Buhârî daha çok geniş ve bol hadis malzemesine sahip bulunmakta idi. O, bunları özetleyerek hadis kitabını yazdı. Onun hedefinde, kabarık bir hadis kitabını yazmak değil, insanın dünya ve ahiret hayatına yönelik yararları sağlayan hüküm ve bilgileri ortaya koymaktı. Yukarıda da değindiğimiz gibi Sezgin'e göre Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini yazarken elinde bol miktarda yazılı hadis malzemesi vardı. O, daha geniş kapasiteli bir eseri meydana getirmeyi hedefliyordu. Ancak Buhârî, Nevevî'nin dediği gibi elindeki malzemeyi hülasa ederek hüküm ortaya koyan bilgilerle yetindi ve kaynaklarını bilmesine rağmen, kitabının hacminin artmaması için bazı hadislerin senedinde kısaltmalara yer vererek

<sup>349</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 137 vd.

ta'lik türü rivayetlerde bulundu. Nitekim İbn Hacer'in bazı açıklamalarında da bizim bu yorumlarımızı destekler mahiyette bilgiler bulunmaktadır.<sup>350</sup>

Dolayısıyla Buhârî'nin hadisleri seçmede geniş bir çerçeveyi göz önünde bulundurmasının çeşitli hikmet ve sebeplerinin olduğu kanaatini taşımaktayız. O, İslâm dininin geniş bir kültürün kaynağı olan Kur'ân'dan sonra gelen hadisin insan hayatının her safhasına hitap ettiğini ve her konuda dinin ikinci kaynağı olduğunu düşünmektedir. Kur'ân'ın manasına açıklık getiren, onun tefsiri durumunda olan pek çok hadisi naklederken, senedini hazf etmiş bulunmaktadır. Çünkü bu hadislerden insan hayatının her alanı ile ilgili hükümler çıkarılmakta, zühd, takva, ahlak, edep ve benzeri pek çok konu ile ilgili dersler alınmaktadır. Bu hadisler, dini hükümlerin usul ve fûrûna birer delildir. Bu nedenle muallâk hadislerin senetleri tartışma konusu olsa da metinleri dini açıdan önemli bilgilerden oluşmaktadır.

#### 4.2.9. Hadis Edebiyatında Ta'liklerin İstimali

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan ta'liklerin maksat ve değeri hakkında hicri dördüncü asırdan itibaren ciddi manada tartışmalar ve çeşitli yorumlar yapıldı. Âlimler, ondan bu yana bu konuda üzerinde ittifak ettikleri kesin bir sonuca varamadılar. Buhârî'nin çağdaşları olan *el-Kütübü's-Sitte* müelliflerinin onun bu ta'likleri hakkında müsbet veya menfi ne düşündükleri hususunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Elimizde bu konuda açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Buhârî'nin ta'liklerinin hicri dördüncü asırdan önce hadis edebiyatı alanında bir problem olarak değerlendirilmediği kanaatindeyiz. Konu ile ilgili esas münakaşa, o zamandan sonra başlamıştır. Buhârî'nin çağdaşları ve ondan hemen sonra gelen halefleri de, zaman zaman eserlerinde ta'like yer vermişler ve bu konuya yakından vakıf oldukları için, bunu hadis edebiyatı açısından tartışma konusu yapmışlardır. Rivayet edildiğine göre Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'ini telif ettikten sonra şeyhleri Yahya b. Mâin (ö. 233/847), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göstermiş, onlar da dört hadis dışında Buhârî'nin yazmış olduğu bütün hadisleri tasvip etmişlerdir.<sup>351</sup> Sezgin, bu rivayetin tarihî bir kontrole tabi tutulmasının gerektiğini anlatmaktadır. O,

<sup>350</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 9.

<sup>351</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 44; a. mlf. *Hedyu's-Sâri*, s. 9. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 138.

şeyhlerinin vefat tarihlerinin göz önünde bulundurulması durumunda Buhârî'nin kitabını 37 yaşında ve ölümünden en az 27 sene evvel telif etmiş olmasının gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>352</sup> Sezgin'in yapmış olduğu bu tarihi mukayese, bu rivayetin sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır.

Sezgin burada Buhârî'nin ta'liklerinin hicri dördüncü asırdan önce hadis edebiyatı alanında bir problem olarak değerlendirilmediği kanaatini belirtmektedir. Onun dediği gibi Buhârî'nin muasırları olan *el-Kütübü's-Sitte* müellifleri ve onların ardından gelen hadisçiler, muhtemelen Buhârî'nin ta'liklerinin kaynaklarını bildiği için bu konuda kendisine herhangi bir tenkidi yöneltmemişlerdir. Ayrıca onlardan bazıları da yukarıda belirttiğimiz gibi aynı şekilde eserlerinde ta'lik türü rivayetlere yer vermişlerdir. Dolayısı ile ta'lik kullanımı, o günkü şartlarda tartışma konusu değildi. Ayrıca burada verilen rakamlardeğerlendirildiğinde, Sezgin'in kaydettiği rakamlarda değişiklik ortaya çıkmaktadır. Burada ismine yer verilen hocalarından en erken vefat eden kişi, Yahya b. Mâin'dir. O, hicri 233 yılında vefat etmiştir. Bu tarih, Buhârî'nin vefat tarihi olan 256'dan 23 sene öncedir. Sezgin'in kitabında bu rakam 27 olarak geçmektedir. Bir de burada Buhârî'nin kitabını 37 yaşında tamamladığı kaydedilmektedir. Onun doğumu 194 ve hocasının vefat ettiği tarih ise 233 olarak esas alındığında, onun eserini 39 yaşında tamamladığı ortaya çıkmaktadır.<sup>353</sup> Bu sonuçlarda referans verilen rakamlara göre değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla ya Sezgin bu hesaplamalarda yanılmış veya kitabın basımında bu rakamlar yanlış kaydedilmiştir.

Ali b. Ömer ed-Dârakutnî (ö. 385/995), Buhârî'nin eserinde senetleri illetli olan birçok hadis ve ta'likleri tespit etmiştir.<sup>354</sup> Ancak onun bu tespiti, şarihlerin itirazına maruz kalmıştır. Sezgin, Buhârî'den önce ta'liklerin hadis edebiyatında kullanılmadığını, ondan itibaren bunların kullanılmaya başlandığını kaydetmektedir. Ondandır bu konu, hep tartışılmıştır. *Sema* ve *kıraat* yolu ile meydana getirilmemiş hadis kitaplarından yararlanmak ve ta'lik metodu ile yapılan rivayetleri alıp kullanmak,

<sup>352</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 138.

<sup>353</sup> Buhârî'nin doğum ve ölüm tarihleri için bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 40.

<sup>354</sup> en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 40 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 138.

sadece hadisçiler için değil, aynı zamanda tefsirciler ve tarihçiler için de önem arz etmektedir.<sup>355</sup>

Mustalahu'l-hadis kitaplarında verilen bilgilere göre, Buhârî'den başka Müslim' de *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabında ta'lik türü hadislere yer vermiştir. Hadis usul âlimlerinin tespitine göre, Müslim'in eserinde ta'lik türü 14 ya da 17 hadis bulunmaktadır.<sup>356</sup> Ancak Müslim, bu tür muallâk hadisleri münferit olarak kullanmamıştır. O, bunları daha ziyade müsned türü hadisleri teyit mahiyetinde mutâbaât ve şevâhid<sup>357</sup> şeklinde kullanmıştır. Buhârî, ta'likleri için genellikle *kâletabirini* kullanırken, Müslim, mahdut sayıda kullandığı ta'likler için böyle muayyen bir tabire yer vermemiştir. O, genellikle bu konuda *revâ*, *zekere*, *haddesenî ba'du ashâbinâ* veya *huddistu* gibi farklı tabirlerilenakletmiştir.<sup>358</sup>

Sezgin'e göre, hadis usul âlimleri yalnız Buhârî ve Müslim'in muallâk hadis kullandıklarını belirtmişlerdir. Ancak Buhârî'nin talebesi olan Ebû Abdillah Muhammed b. İsa b. Sehl et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen* adlı hadiskitabında da bunların benzerlerine rastlanmaktadır. Aslında onun ta'likleri, Müslim'in kitabındayer verdiği ta'liklerden daha barizdir. Örneğin onun eserinde şöyle denilmektedir: “*Haddesenâ Kuteybe, haddesenâ Abdulaziz b. Muhammed an el-A'lâ b. Abdirrahman*” senedi ile gelen bir hadisin sonunda “*Kâle Ebû İsâ: Hâzâ hadisun hasenun ve kad revâ Şu'betu ve İsmail b. Cafer ve ğayru vahidin an el-A'lâ b. Abdirrahman an ebihi... Ve*

<sup>355</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139.

<sup>356</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 35; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139. Diğer bazı kaynaklara göre, Müslim'in kitabında on yedi muallak hadis bulunmaktadır. Bkz. ez-Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1970, I, 232; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 90.

<sup>357</sup> *Şevahid*, *şahid* kelimesinin müennesi olan *şahidenin* çoğuludur. (Luvîs, Ma'lûf el-Yesûî, “Şehide”, *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 406). Hadis ilmi açısından ferd olduğu sanılan bir hadisin câmi, müsned, sünen ve cüz gibi çeşitli hadis kitaplarında yapılan araştırma sonunda hem lafız hem mana yönünden veya sadece mana yönünden bir benzerine rastlanırsa, bu benzer hadise şahid hadis denmektedir. Çünkü araştırma neticesinde bulunan benzer hadis, fert sanılan hadisi şahadet yolu ile takviye etmekte ve bu nedenle onun şahidi sayılmaktadır. Şahid hadis, lâfzî ve manevî olmak üzere iki kısım halinde değerlendirilmektedir. (İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Salah Muhammed Muhammed Uveyde, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 46; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 204; Umerî, *Hadis Tarihi*, s. 32; Koçyiğit, “Şâhid”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 435; Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usulü*, s. 163; Aydınlı, “Şâhid”, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 291).

<sup>358</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139.

*revâ İbn Cüreyc ve Mâlik b. Enes an el-A'lâ b. Abdirrahman... Ve revâ İbn Uveys an ebîhi an el-A'lâ b. Abdirrahman ...*<sup>359</sup> (Ebû İsa dedi ki: Bu, hasen bir hadistir. Onu, Şu'be, İsmail b. Cafer ve başka biri A'la b. Abdirrahman'dan, o da babasından... İbn Cüreyc ve Malik b. Enes el-A'la b. Abdirrahman'dan rivayet etti... İbn Üveys babasından o da el-A'la b. Abdirrahman'dan rivayet etti...) Diğer bir yerde ise, “*Hâzâ hadisun hasenun sahîhun ve kad revahu sufyan es-Sevrî an Ebî İshâk*” (Bu, hasen ve sahîh bir hadistir. Muhakkak ki Süfyan es-Sevrî bu hadisi Ebû İshâk'tan rivayet etmiştir) denmektedir.<sup>360</sup> Sezgin'e göre Tirmizî, hadis naklinde dil bilgilerine başvurmak mecburiyetinde kaldığı zaman, hemen hemen Buhârî'nin bu konuda kullandığı tabiri kullanıyordu. Örneğin Ebû 'Ubeyd el-Kasım b. Sellam'dan, “*Yekûlu Ebû 'Ubeyd ve yehtâruhu hakezâ*” (Ebû 'Ubeyd der ki ve onu bu şekilde tercih etmektedir) diyerek almıştı.<sup>361</sup> Sezgin'in naklettiği bu gibi rivayetlerden anlaşıldığına göre Tirmizî, naklettiği hadislerde yer alan garip kelimelerin izahı için Ebû 'Ubeyd'in *Ġarîbu'l-Hadis* adlı eserine başvuruyordu. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise, Sezgin'in de dediği gibi Tirmizî'nin garip kelimelerle ilgili bilgi naklettiğinde hocası Buhârî gibi *yekûlu* tabirini kullanmış olmasıdır. Bu da Tirmizî'nin, bu konuda hocası Buhârî'ye tabi olduğunu göstermektedir.

Sezgin'e göre Buhârî'nin çağdaşı olan Ebû Dâvûd Süleyman İbnu'l-Eş'âs es-Sicistânî'nin (ö. 275/888) *Sünen*'inde de ta'liklerin biraz değişik şekline ve *vâzih* olarak *vicâde* tarzında alınmış olanlarına rastlanmaktadır. Örneğin, “*Kâle Ebû Dâvûd: Ve kare'tu fî kitabi Abdillâh b. Salim bi-Hıms inde âli Amr b. el-Hâris el-Hımsî an ez-Zebîdî kale: Ve ahberenî Yahya b. Câbir... İla ahir*” (Ebû Dâvûd dedi ki: Humus'ta Amr b. el-Haris el-Hımsî'nin yanlarında Abdullah b. Salim'in kitabından ez-Zebîdî'nin şöyle dediğini okudum: Bana, yahya b. Câbir haber verdi...) misalinde, naklin kendisinden yapıldığı kitap, açık bir şekilde zikredilmektedir.<sup>362</sup> Sezgin, Ebû Dâvûd'un

<sup>359</sup> İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-İşbili el-Malikî, *Sahihu't-Tirmizî bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî el-Malikî*, Kahire 1934, XI, 70 vd. (İbnu'l-Arabî'nin bu eserine ayrıca, *Arızâtu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî* adı da verilmektedir.). Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139.

<sup>360</sup> İbnu'l-Arabî, *Sahihu't-Tirmizî bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî*, XI, 86; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139.

<sup>361</sup> İbnu'l-Arabî, *Sahihu't-Tirmizî bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî*, XI, 50; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139.

<sup>362</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul 1981, II, 139; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 139 vd.

“*Kâle Ebû Dâvûd: Semi'tu mine'r-Riyâşî ve Ebî Hâtim ve ğayrihimâ ve min kitâbi'n-Nadr b. Şümeyl ve min kitabi Ebî Ubeyd... kâlû... ilh.*” (Ebû Dâvûd dedi ki: er-Riyâşî ve Ebû Hâtim'den işittim bir de bunun yanında en-Nadr b. Şümeyl ve Ebû 'Ubeyd'in kitaplarından okudum. Dediler ki...) örneğinde olduğu gibi filologların kitaplarından da nakillerde bulunduğuna yer vermektedir.<sup>363</sup> Bu nakilleri göz önünde bulundurduğumuz zaman, hem Buhârî, hem Tirmizî ve hem de Ebû Dâvûd'un, meşhur filolog Ebû 'Ubeyd'in *Ġaribu'l-Hadis* adlı eserinden garip kelimelerin izahı hususunda filolojik nakillerde bulunmuşlardır.

Sezgin'e göre dördüncü ve beşinci asırda yaşayan hadis âlimleri, kendilerinden evvel yaşayan üçüncü asır hadisçilerinin büyük bir kısmını rivayet ettikleri hadislerin isnatlarının bazı hususiyetleri bakımından tenkit etmişlerdir. Sünen türü eserleri meydana getiren hadis âlimleri, eserlerinde kendilerinden önceki hadis otoritelerinin eksikliklerini ikmal etmeyi hedeflemişlerdir. Üçüncü asrın muhaddislerini ta'lik açısından tenkit eden dördüncü ve beşinci asır hadis âlimleri, meydana getirdikleri eserlerinde tenkit ettikleri üçüncü asır muhaddislerinden muttasıl senetle rivayet edilen hadislerini rivayet iznini almadan kitaplarından nakletmek mecburiyetinde kalmışlardır. Sezgin, bu hususta cerh ve ta'dil ilminin otoritelerinden biri sayılan İbn Ebî Hâtim er-Râzî'yi (ö. 327/938) örnek olarak göstermektedir.<sup>364</sup> O, *Kitâbu't-Tefsir* adlı eserinde ihtiyaç duyduğu anlarda, kendisinden önceki dönemlerde yazılmış bulunan hadis kitaplarından rivayet iznini almadığı halde muallâk bir üslup ile nakillerde bulunmuştur. Örneğin o, kendinden birkaç nesil önce yaşamış âlimlerden ta'lik yaparak, “*Kâle Ebû Muhammed ve ruviye an Ebî Mâlik ve'd-Dahhâk ve Mucâhid ve İkrime ve nahve zâlike ve ruviye ani'r-Rebi' b. Enes ennehu kâle... ilh.*” (Ebû Muhammed dedi ve Ebî Mâlik, ed-Dahhâk, Mucâhid, İkrime ve benzerlerinden rivayet edildiğine göre er-Rebi' b. Enes şöyle dedi:...) veya “*Kâle Ebû Muhammedve ruviye an Tâvûs ve ruviye an İkrime*” (Ebû Muhammed dedi ve Tâvûs ile İkrime'den rivayet edildi) tabirlerini kullanırdı.<sup>365</sup>

<sup>363</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 143; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 140.

<sup>364</sup> ez-Zehbî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, III, 34 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 140.

<sup>365</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 140. (Sezgin, bu örnekleri Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) el yazması olan *Tefsîru İbn Ebî Hâtim* adlı eserinden nakletmiştir. İbn Ebî Hatim ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*,

Sezgin'e göre et-Taberî'nin (ö. 310/922) *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri ve onun *Tarih*'i İslâmî rivâyet metodunun bu hususiyeti açısından en enteresan örneklerden sayılır. O tefsirini, yanında bulundurduğu kendinden evvelki tefsir ve hadis kitaplarının büyük bir kısmının muhtelif rivayetlerinden yararlanarak meydana getirmiştir.<sup>366</sup> O, hicri 270 senesinde hemen hemen Buhârî'nin yaşadığı sırada telif etmiş olduğu *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirini meydana getirirken, rivayet hakkını almadan müracaat imkânını bulduğu birçok kitaptan faydalanmak mecburiyetinde kalmıştı. Taberî, tefsirinin malzemesini, rivayet hakkını alıp *haddesenâ* diye rivayet ettiği ve rivayet hakkını almadığı kitaplardan aldığı nakillerden meydana getirmiştir. Taberî'nin rivayet hakkını almadığı bilgiler için kullandığı *hüddistu* (bana anlatıldı) ve *kâle* (dedi) tabirleri vardır. Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserindeki ta'likler için *hüddistu* (bana anlatıldı) tabirini kullanmıştır<sup>367</sup> Buhârî ise *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bol miktarda *kâle* lafzına yer vermiştir. Buna göre Taberî tefsirinde muallâk hadis naklelerken, Müslim'in kullandığı *hüddistu* ve Buhârî'nin kullandığı *kâle* lafızlarını esas almıştır. Örneğin Taberî, Nuaym b. Meysere en-Nahvî (ö. 175/791), İbrahim b. Beşşâr (ö. 228/842), Mincâb b. el-Hâris (ö. 236/850) ve Ammâr b. el-Hasan'dan (ö. 242/856) nakletmek istediğinde, *hüddistu* tabirini kullanmıştır. Taberî'nin, *hüddistu* tabiri ile kendilerinden nakilde bulunduğu kişilerin bazıları onun doğumundan önce ve bazıları da onun çocukluğu esnasında vefat etmişlerdir. Haliyle Taberî, bu kişileri görmemiş, onların sohbetlerinde bulunmamış ve onlardan hadis nakletme imkânını bulamamıştır. Dolayısı ile Taberî, bu kişilerin kitaplarından muttasıl olmayan, muallâk rivayetlerde bulunmuştur. O, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın (ö. 209/824) bugün elimizde bulunan ve nüshalarının farklarını bile tespitte çalıştığı *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinden kitabın adını zikretmeyi gerekli görmeden *hüddistu* tabiri ile nakillerde bulunmuştur. O, tefsirinde bu nakilleri, "*Hüddistu bi zâlike an Ebî 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna*" (Bu, bana Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna'dan bildirildi) şeklinde kullanırdı.<sup>368</sup> O dönemlerde İslâm

---

Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001; Cerrahoğlu, İsmail, "İbn Ebî Hâtim ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1970, cilt: XVIII, s. 35 vd.

<sup>366</sup> el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yakut b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rumî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, thk. İhsan Abbas, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, VI, 2441 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 140.

<sup>367</sup> en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 41; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 140.

<sup>368</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 141.



âlimleri arasında kitap yerine yazarının adını kullanma geleneği yaygındı. Haliyle Taberî de yukarıda verilen örnekte olduğu gibi alıntı yaptığı kitap olan *Mecâzu'l-Kur'ân* yerine, onun yazarı olan Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın adını kullandı. Aslında bu yöntem, Taberî'nin eserlerini meydana getirirken kullandığı hâkim bir usluptu. O, alıntı yaptığı hiçbir kitabın adına yer vermiyordu, onun yerine yazarının adını kullanıyordu.<sup>369</sup> Taberî, çeşitli kaynaklardan yaptığı ta'lik türü nakillerde sadece *huddistu* tabirini kullanmıyordu. O, bunun yerine *kâle*'yi kullanabiliyordu. Örneğin o, bazen Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı için “*Ve kâle Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna*” derdi.<sup>370</sup> Taberî, tefsirinden sonra yazdığı tarihinde de hem rivayet hakkını aldığı hem de almadığı kitaplardan alıntıda bulunuyordu. Ancak o, rivayet hakkını almadığı kaynaklardan yararlanırken, bazen “*Huddistu an Ammâr b. el-Hasan... ilh.*” (Bana, Ammâr b. el-Hasan'dan bildirildiğine göre...) Bazen de “*Ve kâle Hişâm b. Muhammed el-Kelbî fi mâ huddistu anhu*” (Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, kendisinden naklettiğim şeyde şöyle söyledi...) şeklinde her iki tabiri kullanıyordu.<sup>371</sup> Yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız bu tür rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, nakiller esnasında kullanılan yazarın ismi, o yazarın kitabına işaret etmektedir. Bu, aynı zamanda alıntının kaynağını gösteren bir dipnot hükmündedir. Daha önce değindiğimiz gibi Buhârî de *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini yazarken bu yöntemi kullanmıştı.

İslâmın ilk dönemlerinde yazılan dini eserlerde nakiller, *sema*' ve *kırâat* metodu ile yapılıyordu. Ardından *icâzet*, *münâvele* ve *kitâbet* gelişti. Çünkü İslâm'ın geniş coğrafyalara yayılması, büyük ilim merkezlerinin kurulması ve İslâmî edebiyat alanında kitapların çoğalması neticesinde, yüzyüze karşılıklı görüşerek bu tür nakillerde bulunmak zorlaştı ve neredeyse imkânsız bir hale geldi. Bu nedenle ilmi bilgilerin, ister rivayet izni alınsın ister alınmasın *sema*'sız bir şekilde yazılı kaynaklardan nakle doğru geçme zarureti gittikçe kendisini hissettirmeye başladı. Hicri ikinci asrın filologları bir tarafa bırakılacak olursa, bu yeni ilmi nakil metodunu bir hadis kitabında geniş çapta ilk olarak Buhârî uyguladı. Nitekim bu durum, Buhârî'nin *muallâk* hadis kullanmasının sebeplerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Buhârî, cesur davranarak yazılı kaynaklardan *sema*'sız bir şekilde hadis nakletme girişiminde bulunması ile yaşadığı

<sup>369</sup> el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ*, VI, 2453 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 141.

<sup>370</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 141.

<sup>371</sup> Örnekler için bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, I, 170 vd.

dönemin ilmi geleneğine aykırı davrandı. Ancak o, bununla kendisinden sonra gelen ilim adamlarına bu metotla nakillerde bulunmanın yollarını açtı ve yazılı kaynaklardan yararlanmayı kolaylaştırdı. Bu metot değişikliği birden değil, bir zaman sürecine yayılarak oluşmaya ve gelişmeye başladı. Bu süreçte, rivayet hakkı alınmış kaynaklara bağlı kalarak veya bağlı kalmadan rivayet hakkı alınmamış kitaplardan da nakillerde bulunma olayı, âlimler arasında tartışıldı. Aslında rivayet hakkı alınmamış yazılı kaynaklardan nakillerde bulunmaya karşı çıkmak, ilmin gelişmesine ciddi bir engel olarak değerlendirilebilir. Bu ilmi tıkanıklığın farkına varan Buhârî'nin, bu konudakendisine yöneltilecek tenkitleri dikkate almadan ilmi nakillerde bulunduğu ve bu tıkanıklığı gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. İlk dönem İslâmî rivayet kültüründe bir zaruret sonucu ortaya çıkan isnat sistemi, hicri dördüncü ve beşinci asırlarda zaruret olmaktan çıktı. Hatta bu dönemlerde bu sistem, bazı yönleri ile alay konusu olmaya başladı.<sup>372</sup> İsnadın zarureti ve ona verilen değer, rivayet hakkı alınmış kaynaklardan *sema'* yolu ile nakillerde bulunma ve rivayet hakkı alınmamış yazılı kaynaklardan nakillerde bulunma ile ilgili tarihi seyir, incelenmeye değer bir konudur. Konumuzla alakasının olduğu kanaatinde olduğumuzdan dolayı, Celaluddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) bu konuda çeşitli kaynakları tarayarak bir araya getirdiği bilgileri, burada özetlemek istiyoruz:

“Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-İşbilî (ö. 575/1179) Birnamecinde<sup>373</sup> (bir eserinde) ‘Muhaddisler, bir Müslümanın yanında sahih bir rivayeti bulunmadıkça Peygamber’in bir sözü hakkında, *kâle Resûlullah* demesinin caiz olmadığı hususunda müttetikirler demişti. Irâkî (ö.806/1403), bunun reddi hususunda bir şey söylemedi. Sadece Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö.794/1391),

<sup>372</sup> Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 3 vd.; Kâdi İyâd, Ebu'l-Fadl İyad b. Musa el-Ya'hsûbî el-Mâlikî *Meşâriku'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr*, thk. İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 11 vd.; el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu'l-Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife li't-Tibâeti ve'n-Neşr, Beyrut tsz. III, 374 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 142.

<sup>373</sup> Sezgin'in burada “birnamec” olarak kullandığı kelime, sözlüklerde “*bernâme*” olarak geçmektedir. Farsça olan bu kelimenin, Arapça'da “*minhâc*” olarak yazıldığını okumaktayız. Bu kelime, her iki dilde de program, mukaddime, dibâce, ünvan, kitap başlığı, mektup başlığı, fihrist, adres ve benzeri anlamlarda kullanılmaktadır. (Luvîs “Berene”, *el-Muncid*, s. 36; Afşar, Ğulamhuseyn sadri, Nasrin Hakemî ve Nastarân Hakemî, “Bernâme”, *Ferhengi Zebâni Fârisî İmroz*, Muessesetu Neşr Kelime, İrân 1369, s. 178; Şükûn, Ziya, “Bernâme”, *Farsça-Türkçe Lûgat*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996, I, 314; Etik, Arif, “Bernâme”, *Farsça-Türkçe Lûgat*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul 1968, s. 77; Devellioğlu, “Bernâme”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 89). Araplar, bu gün günlük Arapça'da “*bernâme*” kelimesini, haber programı için kullanmaktadırlar.

yazmış olduğu bir risâlesinde, ‘Muhaddislerin bu meselede icmâ etmiş olmaları pek gariptir. Bu konudaki görüş, muhaddislerin birinden nakledilmiştir’ demektedir. İbn Burhân’ın, mezkûr meselenin cevâzına dair naklettiği görüş ise, muhaddislerin icmâna muhaliftir. O, *Evsat* adlı eserinde şöyle demektedir: ‘Fukâhanın hepsine göre, bir hadisle amel etmek onun *semâ*’ yoluyla gelmiş olmasına bağlı değildir. Bu hadisi ihtiva eden nüshanın sahih olduğu tahakkuk ettiği takdirde, *semâ*’ yoluyla gelmemiş olsa bile onunla amel etmek caizdir.’ Ebû İshâk el-İsferânî, ‘Güvenilir kitaplardan naklin cevazında ve bu kitapların raviler silsilesiyle gelmiş bulunmasının şart olmadığına muhaddislerin icmâ’ı vardır. Bu hüküm, hadis ve fıkıh kitapları için de aynıdır’ demiştir. Ebu’l-Hasan Şemsulislam İmâduddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî el-İlkiyâ<sup>374</sup> et-Taberî (ö. 504/1110), *Ta’lik fî Usûli’l-Fıkh* adlı eserinde, ‘Sahih bir kitapta bir hadis bulan kimsenin, sahibinden rivayet izni almadan bunu rivayet etmesi ve onunla istişhad etmesi câizdir’ demiştir. el-İlkiyâ et-Taberî’nin bu konudaki görüşü yanlıştır. İmamı’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 478/1085) de *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkh* adlı eserinde büyük muhaddisleri değil de, *semâ*’a bağlanıp kalan bazı şahısları kastederek, ‘... Bunlar metinlerin takdirinde sözlerine değer verilmeyecek bir gruptur’ demişti. Şeyh İzzüddin Abdusselam, Ebû Muhammed b. Abdilhamîd’in yazılı sualine şöyle cevap vermişti: Sahih fıkıh kitaplarına itimat edilip edilmeyeceği meselesine gelince, bu devirde âlimler, bu tarz kitaplara itimadın câiz olduğu hususunda müttefiktirler. Zira rivayete nasıl güvenilirse, bunlara da öyle güvenilir. Bunun için de nahiv, luğat, tıp ve diğer ilimlere dair meşhur kitaplar, daha evvel sihatleri ve apokrif<sup>375</sup> olmadıkları teslim edildiğinden, herkes tarafından itimat edilmiştir. Bu kitaplara itimat caiz olmasaydı kendilerine mütevakıf birçok mesele muattal kalırdı. Şeriat kaidelerinin nâzımları birçok meselede kitaplarını ancak mü’min olmayan bir cemaatin güvenilir kitaplarından almış olan tabiplere müracaat etmişlerdir. Filolojide de müşrik olan Araplar’ın şiirlerine itimat edilmiştir. Hadis kitapları bu itimada fıkhi vesair kitaplardan daha layıktır. Zira muhaddisler nüshaların zaptı ve

<sup>374</sup> “İlkiyâ” kelimesi, Farsça “kiyâ” veya “keyâ” kelimelerinden türemiş bir isimdir. “Kiyâ” ve “keyâ” kelimeleri, büyük padişah, hâkim, kadı, amir, muhafız, köy muhtarı, yönetici, bir kavmin lideri ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. (Dehhuda, Ali Ekber, “Kiyâ, Keyâ” *Lugatname-i Dehhuda*, Tahran 1346, XI, 585; Şkûn, “Kiyâ, Keyâ” *Farsça-Türkçe Lugat*, III, 1621; Ünalın, Abdülkerim, “Kiyâ el-Herrâsî”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 126).

<sup>375</sup> Fransızca kökenli bir kelime olan “apokrif”, doğruluğuna güvenilmeyen söz veya yazı anlamındadır. (Akalin, “Apokrif”, *Türkçe Sözlük*, s. 137.).

kaydı ile daha fazla ilgilenmişlerdir. Kim, ‘Bir kitaptan hadis nakletmek ve faydalanmak onun rivayetini muttasıl ravilerle almış olmaya bağlıdır’ derse, icmâ’ı ayaklar altına almış olur. Şâfiî, *er-Risale*’sinde, bir kimsenin birhaberi bir şeyhten dinleyip dinlemediğini bilmeseyse bile onu rivayet etmesinin caiz olduğunu söylemiştir.”<sup>376</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşıldığı gibi hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda, isnatsız gelen kitaplardan bilgi nakletmeye cevaz verilmiştir. Bunun yanında bu dönemde, mücerret olarak *sema*’ yolu ile nakillerde bulunmaya ve kitapların rivayet hakkını almaya karşı ciddi tenkitler yapılmaya başlandı. Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda zayıf bir şekilde devam eden bu tenkit, özellikle hicri beşinci asırda İslâm’ın en büyük ilim otoriteleri tarafından da desteklendi. Rivayetlerden anlaşıldığına göre o zamanlarda kitapların icazeti beşikte bulunan çocuklara bile verilmeye başlandı ve bazı kişilerin hiçbir şeyden haberleri yokken isimleri isnat silsilesine idhal edildi. O dönemin en büyük Müslüman ilim otoritelerinden olan el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071),<sup>377</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî (ö. 505/1111)<sup>378</sup> ve Ebu’l-Fadl İyâd b. Mûsâ el-Yahsûbî es-Sebtî el-Mâlikî (ö. 544/1149),<sup>379</sup> yapılan bu uygulamaya sert bir şekilde karşı çıktılar. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre *sema*’ yolu ile nakillerde bulunma ve kitaplardan bilgi nakletme icazeti, belli bir süreden sonra zaman zaman bazı kişiler tarafından ilmi gerçeklerin dışına çıkılarak kötüye kullanılmaya başlandı. Hangi dönemde ve nerede olursa olsun ilmin gaye ve mecrasının dışında kullanılması, doğru bir şey değildir.

Sezgin’in bu konunun sonunda verdiği hülasayı kısaca aktarmak istiyoruz. O, hadislerin tamamıyla yazılı kaynaklarda bulunduğu üçüncü asırda, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ini tasnif ederken, kitaplardan faydalanmak için rivayet yolu ile gelmiş olmasını şart koşmayıp, isnadın artık hükmünü kaybetmeye mahkûm otoritesini ciddi bir surette sarsan ilk kimse olduğunu söylemektedir. Sezgin bunun ardından, bu takdirde “İsnadı ikmal ve hakiki bir ilim haline çıkaran Buhârî’dir” şeklindeki bir mülâhazayı,

<sup>376</sup> es-Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, s. 83 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 142 vd.

<sup>377</sup> Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 3 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 143.

<sup>378</sup> el-Ğazzâlî, *İhyâu’l-Ulûm*, III, 374 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 143.

<sup>379</sup> Kâdî İyâd, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 12 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 143.

*el-Câmiu's-Sahîh*'in dikkatlice okunmamış ve hususiyetlerinin göz önünde bulundurulmamış olmasının bir neticesi olarak değerlendirmektedir.<sup>380</sup>

Sezgin'in bu tespitinden anlaşıldığına göre Buhârî, hadis rivayetinde son derece isnada bağlı hareket edildiği bir dönemde, bu uygulamayı ilmin gelişmesi açısından bir türlü engel kabul ederek zaman zaman isnadı devre dışı bırakarak bu tarzın dışına çıkmış ve isim belirtmese de kitaplardan nakillerde bulunmuştur. O dönem için isnada taassup derecesinde bağlanmak, ilmi gelişmeye, ilmi üretkenliğe ve yazılı kaynaklardan kolay bir şekilde yararlanmaya engel teşkil ediyordu. Buhârî'nin, isnat sistemini bir dereceye kadar yumuşatması ve rivayet iznini almadan yazılı kaynaklardan yararlanması, ilmin verimliliğini artırdı ve bu konuda ilim adamlarının yolunu açtı. Daha sonra, Buhârî'nin isnadı ikmal ettiğini ve onu bir ilim haline getirdiğini savunanlar, aslında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini dikkatli bir şekilde okumamışlar ve onu anlamamışlardır. Bazı kişiler tarafından Buhârî'ye karşı gösterilen aşırı ilgi ve sevgi, onun hakkıyla anlaşılmasına, onun yanlış değerlendirilmesine sebep olmuştur. Bu tür davranışlar, belki yarar yerine zarar getirebilmektedir.

#### 4.2.10. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Hadis-Tefsir İlişkisi

Kitabında Buhârî'nin *Sahîh*'inin değişik yönleri üzerinde duran Sezgin, onun hadis-tefsir, özellikle filolojik yönü üzerinde de durmaktadır. Sezgin, birçok sahabi ve tabiinin değişik ilmi meseleler, hasetsen Kur'ân'ın bazı kelimeleri hakkında birbirleri ile yazıştıklarına da dikkat çekmektedir. O, Abdullah b. Abbas'ın Kur'ân'daki bazı garip kelimeler dolayısı ile kitapları okumak ve telif etmekle meşhur olan muhadram Ebu'l-Celd b. Ebî Ferve'ye müracaat ettiğini örnek olarak göstermektedir. Sezgin, bunun yanında şu örnekleri de göstermektedir: Necdet b. Amir el-Harûrî (ö. 69/688), Abdullah b. Abbas'a yazılı olarak çeşitli fihhi meseleleri sormuş; Nâfi' b. el-Ezrâk (ö. 65/685) da benzer meseleler nedeniyle Abdullah b. Abbas'a yazılı müracaatta bulunarak çeşitli soruları yöneltmiştir. Said b. Cubeyr, ilmi tartışmalarda ihtilafa düştüğü konuları yazar, bilahare Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) sorardı.<sup>381</sup> Ayrıca meşhur tabiin müfessirlerden Mucâhid'in (ö. 103/721) bir muasırı, "Ben, bazılarının Mucâhid'in yanında tefsir

<sup>380</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 143. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s.182 vd.

<sup>381</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 33.

istinsah ettiklerini gördüm” demektir.<sup>382</sup> Sezgin, ayrıca geç dönemlerde oluşturulan hadis literatürünün tasnifi ve bablara göre düzenlenmesinin de büyük ölçüde erken dönemlerde yazılan hadis koleksiyonlarından iktibas edilerek tespit edildiğini savunmakta ve tefsirle ilgili şu örneği vermektedir: Taberî, tefsirinde “*Haddesenâ Muhammed b. Amr el-Bâhilî kâle haddesenâ Ebû Asım en-Nebil kale haddesenâ İsa b. Meymun an İbn Ebî Necih an Mucâhid*” (Bize haber veren Muhammed b. Amr el-Bâhilî’nin Ebû Asım en-Nebil’den onun İsa b. Meymun’dan onun da İbn Ebî Necih’ten ve onun ise Mucâhid’ten naklettiği rivayet) tariki ile bize ulaşan Mucâhid tefsirinin iktibas edildiğini tespit etmektedir.<sup>383</sup> Sezgin’in bu örneklerde belirttiği gibi, Buhârî tefsir ile ilgili rivayetlere yer verirken, tabii dönemde tefsir alanında meşhur olan Mucâhid’ten de nakillerde bulunmuştur. Sezgin, burada tefsir ile ilgili nakillerin bu şekilde yazılı kaynaklara dayandığını anlatmaya çalışmaktadır. O, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar arasında bulunan değişik Kur’ân nüshaları arasındaki *kırâat* farklılıklarının, Müslümanlar tarafından kabul edilen *kırâat* ilminin ortaya çıkmasına sebep olduğuna da dikkat çekmektedir. Zorunlu olarak bunun neticesinde Müslümanlar tarafından ince elenip sık dokunan “*Kıraât-ı Aşere*” ilmi oluşturuldu. Bununla beraber, o dönemde Kur’ân’da geçen fakat halk tarafından anlamı az bilinen kelimelerin açıklanması, sadece ilk Kur’ân tefsirlerinin ortaya çıkmasına değil, aynı zamanda leksikografi<sup>384</sup> ilminin doğmasına da sebep oldu. Bununla beraber o dönemde, önemi nedeni ile eski şiirin üzerinde de duruldu.<sup>385</sup> Sezgin, burada tefsir ilminin birer alt kolu olan Kur’ân’ın *kırâat* ilmi ve *garibu’l-Kur’ân* ile ilgili bu bilgilerle beraber, Arap filolojisinin konusu olan leksikografya’yı ve eski şiiri de hadis ilmi ile ilişkilendirmektedir. Tefsir ilminin önemli konularından olan Kur’ân’ın *kırâat* ilmi ve *garibu’l-Kur’ân* meseleleri, İslâm’ın ilk dönemindeki ilmi çalışmaların önemli konularındandır. Bu konular, Kur’ân tefsiri ile beraber, hadis ilminin yazılı dönemini de ilgilendirmektedir.<sup>386</sup>

<sup>382</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 34.

<sup>383</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>384</sup> Leksikografi, dilbilimin alt dallarından biri olup sözlük yazım teorisini ve uygulamasını demektir. (Akalın, “Leksikografi”, *Türkçe Sözlük*, s. 1582).

<sup>385</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 20 vd.

<sup>386</sup> *Kırâat* ilmi, Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını rivayetlerine nispet etmek sureti ile bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir. Bu ilmin konusu, Kur’ân’ın inzaline uygun tilavet şekilleridir. Bu ilmin sayesinde, *kırâat* imamlarının tevatür yolu ile aldıkları farklı *kırâat*ler öğrenilir ve

Sezgin, hadis alanında olduğu gibi tefsir alanında da İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bazı bilgilerin yazı ile kaydedildiğini anlatmaktadır. O, özellikle Abdullah b. Abbas'a ait filolojik bilgileri içeren ve *sahife* diye isimlendirilen tefsir çalışmalarından bahsetmektedir.<sup>387</sup> Bunun yanında Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725), el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve benzeri bazı tabîinin, kendilerine ait tefsir kitaplarının olduğuna

---

Kur'ân'ın okunuşu tahrif ve tağyir gibi tehlikelerden korunmuş olur. İslâm inancı açısından “*Kıraât-ı Aşere*” diye bilinen on türlü *kıraât*in tümü aynı derecede sahih olarak kabul edilmektedir. (İbnu'l-Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *Muncidu'l-Mukriîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-Umrân, Beyrut 1998, s. 3; Öztoprak, M. Sirâceddin, *Kur'ân Kıraatı Kıraât-ı Aşere*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012, s. 36 vd.). Arap dilinde “*ğarebe*” fiilinden türemiş bir isim olan “*ğarib*” kelimesi, yurdundan uzak kalan, gözden kaybolan, yabancı, tek, nadir, eşi benzeri olmayan, bilinmeyen, zor anlaşılan ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. “*Ğarib*” kelimesinin çoğulu ise, “*ğurabâ*” şeklinde kullanılmaktadır. Genel olarak, talaffuzu zor, kaba, müstehcen, kulak tırmalayan, daha önce kullanılırken sonradan unutulmuş, zamanla anlam değişikliğine uğrayan, dilleri fasih büyük Arap kabilelerinden uzakta yaşayan küçük boylardan birinin lehçesinden olan veya bir yabancı dilden Arapçaya geçen kelimeler, *garib* olarak kabul edilir. *Garib* kelimesi, belagat, hadis ve tefsir ilimlerinin her birinde ayrı anlamlarda kullanılmaktadır. Kelimelerin zor anlaşılması, ya anlamının kapalı ya da şâz ve yabancı oluşundan kaynaklanmaktadır. Kur'ân'ın lafızlarından Manası kapalı olup ancak ilim ehli olan kişiler tarafından bilinen kelimeler “*Garibü'l-Kur'ân*”ın konusu olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifade ile “*Garibu'l-Kur'ân*”, az kullanılması, farklı lehçe ve dillerden alınması sebebiyle manası sözlüklere veya uzmanlarına başvurulmadan anlaşılmayan kapalı lafızlarla ilgili bilgi alanıdır. “*Garibu'l-Kur'ân*”, “*Meâni'l-Kur'ân*” ilminin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. “*Garibu'l-Kur'ân*” ilmi, tefsir ilmi ile ilgili çalışmalarda, anlaşılması zor olan *garib* kelimeleri açıklayarak ortaya koyma gayretleri neticesinde ortaya çıktı. Kur'ân'daki *garib* kelimelerin tefsirine yönelik faaliyet, filolojik tefsirin ilk merhalesi olarak kabul edilir. Bu çalışmalar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kur'ân'ın nüzûlü ile birlikte bazı ayetlerdeki kavramları tefsir etmesi ile başladı. Abdullah b. Abbas, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra sahâbiler arasında bu ilmin öncüsü sayılmaktadır. Kuran tefsiri ve *garib* kelimeler hakkında İbn Abbas'tan rivayet edilen en eski ve güvenilir haberler, “*Sahîfetu Ali b. Ebi Talha*” adlı eserde nakledilmektedir. “*Garib*” kelimesi, hicri ikinci, (miladi sekizinci) yüzyıldan itibaren Kur'ân ve hadislerdeki *garib* lafızlara dair eserlerde kullanılarak terim haline geldi. Başlangıçta, anlamı herkes tarafından bilinmeyen veya Kureyş lehçesi dışındaki lehçelere ait olan çok az kelimeyi kapsarken, zamanla Kur'ân ve hadislerdeki eş anlamlı kelimelerle âyet ve hadislerde farklı mânalar taşıyan kelimeler ve değişik yapıdaki cümleler de *garib* kapsamına dâhil edildi. Tefsir ilminin yazılarak kayıt altına alınmaya başlandığı bu dönemden itibaren, bu ilim dalında “*Garibü'l-Kur'ân*”, “*Meâni'l-Kur'ân*” ve “*Müşkilü'l-Kur'ân*” adında pek çok eser yazıldı. el-Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) “*el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*” adlı eseri, “*Garibu'l-Kur'ân*” konusunda yazılan eserlerin en muteber kitabı olarak kabul edilmektedir. (İbn Manzûr, “*Ğarebe*”, *Lisânu'l-Arab*, I, 639; el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tefsîru Müşkilî min Ğarib'l-Kur'âni'l-Azîm ala'l-İcâzi ve'l-İhtisâr*, thk. Huda et-Tavîl el-Mer'aşlî, Dârü'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût 1988, s. 57; İbnu'l-Yezidî, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, Thk. Abdürrezzâk Huseyn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1987, s. 8; Yaşar, Hüseyin, *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 159; Kırcı, Celal, *Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul tsz. s. 169 vd.; et-Tayyâr, Musaid b. Süleyman b. Nasr, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-İbni'l-Cevzî, Riyad 2000, s. 328; el-Hatib, Ahmed Sa'd, *Mefâtihu't-Tefsîr*, Daru't-Tedmuriyye, Riyad 2010, II, 626 vd.; Ünver, Mustafa vdğ., *Tefsir Tarihi ve Usulü*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir tsz. s. 166; Turgay, Nurettin, “Halil b. Ahmed ve *Garibü'l-Kur'ân*”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2013, cilt: 13, sayı: 2, s. 61 vd.).

<sup>387</sup> İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 87; Hatib el-Bağdâdî, *Takyidu'l-İlm*, s. 114.

da işaret etmektedir. Bu tefsir kitaplarının, daha sonra yazılan bazı tefsir çalışmalarına kaynaklık ettiğini, özellikle Mücâhid'in kendi tefsirini talebelerine imla ettirdiğini, kitaplarının istinsahı için onları evine götürmeyi tercih ettiğini okumaktayız.<sup>388</sup> Örneğin Taberî (ö. 310/922), kendisinden önceki dönemlerde yazılan pek çok hadis ve tefsir kaynaklarından yararlandığını tefsirinde dile getirmektedir. Burada anlattığımız kişilerin yazılı tefsir belgeleri de, Taberî'nin sıraladığı kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbûrî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimesinde ilk dönem tefsir çalışmaları hakkında çok kıymetli bilgiler vermektedir. O bu mukaddimede, tefsirini hazırlarken bu tür tefsir kitaplarının birçoğunun farklı rivayetler halinde gelen nüshalarına müracaat ettiğini ve onlardan azami derecede alıntılarda bulunduğunu dile getirmektedir. Bu örnekleri veren Sezgin, ardından sahabe ve tabiinin ilk ve ikinci tabakalarına ait birçok tefsir kitabının sahife ve sünen kitaplarında yer aldığını ve bunlardan bazılarının halen mevcut olduğunu vurgulamaktadır.<sup>389</sup>

Sezgin, defalarca oryantalistlerin hadis literatürü ile ilgili yanlış ve ön yargılı düşüncelerinin sadece hadis alanı ile sınırlı kalmadığını, onların bu düşüncelerinin özellikle tefsir alanını da ilgilendirdiğini anlatmaktadır. Örneğin o, Fransa'da Charles Pellat tarafından yazılan *Le Milieu Basrien et la Formation de Cahiz* adlı kitaptan bahsederken, Pellat'ın bu eserinde tefsir ve filoloji ile ilgili nakillerin yazılı kaynaklara dayanmadığını, bunların birer sözlü nakilden ibaret olduğunu anlattığına yer vermektedir. Pellat, özellikle İlk önemli rivayet tefsirlerinden sayılan *Taberî Tefsiri*'ndeki bilgilerin, o zamana kadar gelen sözlü nakillerin mahsulü olduğunu, bu bilgilerin yazılı kaynaklara dayanmadığını anlatmaktadır. O, Taberî ve benzeri meşhur ilk dönem müfessirlerin, Kur'ân'ı şifâhî rivayetler vasıtası ile tefsir ettiklerini, aslında bu yöntemin İslâm'ın başlangıcından itibaren o döneme kadar böyle devam ettiğini iddia etmektedir. Sezgin, Pellat'ın bu konudaki görüşlerini anlattıktan sonra, özellikle *Taberî, Tefsiri* hakkındaki yorumlarının yanlış olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Çünkü Taberî, tefsirinde yer verdiği tefsir ve hadis ile ilgili rivayetlerin yanında filolojik yorumları dahi anlatınca, verdiği bilgileri yazılı kaynaklara

<sup>388</sup> Geniş bilgi için bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 126 vd.

<sup>389</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 56 vd.



dayandırmaktadır.<sup>390</sup> O, Kur’ân ayetleri hakkındaki bilgi ve yorumları naklederken, *haddesenâ* ve *ahberenâ* gibi rivayet tabirlerini kullanmaktadır.<sup>391</sup> Onun kullandığı bu tabirler, Sezgin’in de dediği gibi birer dipnot niteliğindedir. Onun aktardığı bilgileri sözlü nakillerden kabul etmek, hem onun hem de tefsirinin değerini bilimsel açıdan azaltmaktadır. Oryentalistlerin bu konudaki iddialarının altında bu gibi art niyetlerin olabileceği kanaatindeyiz.

Hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren bu asrın sonuna doğru hadis yazım faaliyeti ciddi bir hız kazandı. Hicri üçüncü asırda ise, başta Buhârî olmak üzere sünen müellifleri, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadis ve sünnetlerini bablar halinde tasnif ederek kendilerinden evvelki hadis edebiyatının bir hulasasını yapmak gayesi ile ortaya çıktılar. Buhârî ve Müslim, sosyal hayatın her alanı ile ilgili hadisleri geniş ve kapsamlı bir şekilde değişik bablar altında bir araya getirerek *cami*’ türü birer eseri meydana getirdiler. Başta Ebû Dâvûd olmak üzere, diğer *sünen* müellifleri, sadece fikhın değişik meseleleri hakkındaki hadisleri kendi ölçülerine göre değişik bablar altında bir araya getirerek daha özel ve kapsamı sınırlı *sünen* türü eserleri yazdılar. Genel olarak bu sünen müelliflerinin Kur’ân tefsirine dair tefsir kitaplarının olduğunu okumaktayız. *Teracim-i ahvâl* kitaplarının yanında Fihristu *İbni’n-Nedim*, *Fihristu İbni Hayr* ve *Fihristu et-Tüsî* gibi kaynaklarda, bu konuda bizi aydınlatan çeşitli bilgileri öğrenmekteyiz. Bu bilgilerden bazıları kaybolmuşken, diğer bazıları da günümüze kadar varlıklarını sürdürmektedir.<sup>392</sup>

Sezgin’in tespit ettiğine göre, Buhârî’den önce yazılan *Sünen* türü hadis kitaplarının babları arasında “*Kitâbu’t-Tefsîr*” diye bir bölüm bulunmamaktadır. Örneğin te’lif bakımından Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inden daha önce yazılmış olan Dârimî’nin (ö. 255/869) *Sünen*’inde dahi böyle bir fasıl bulunmamaktadır.<sup>393</sup> Buhârî, kitabında “*Kitâbu’t-Tefsîr*” bölümünü kullanan ilk muhaddistir. Onu takip eden Müslim (ö. 261/874) *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde ve Tirmizî (ö. 279/892) *Sünen*’inde tefsir ile ilgili baba yer vermişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Buhârî, bu konuda kendisinden önce ve kendisinden sonra tefsir kitabı yazarlardan farklı bir yöntem takip etmiş

<sup>390</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 89 vd.

<sup>391</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 140 vd.

<sup>392</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 145.

<sup>393</sup> Bkz. Dârimî, II, 935, 936; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, V, 261; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 145.

bulunmaktadır. Onun *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki “*Kitâbu't-Tefsîr*” bölümünde yer alan malzemenin ayrılışı, bablarının malzemesinin kemiyetinde değil, tamamıyla bir hadis kitabı hüviyetini kaybederek geniş ölçüde filolojik malumat ihtiva etmiş olmasındandır. Aslında yalnız onun eserinde yer alan “*Kitâbu't-Tefsîr*” bölümünde değil, kitabının hemen hemen her yerinde bol miktarda yer alan Kur'ân'ın filolojik tefsir malzemesi, onun hadis kitabını diğer hadis kitaplarından ayıran en belirgin özellik olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>394</sup> Sezgin, burada Buhârî'nin gerek “*Kitâbu't-Tefsîr*” bölümünde gerekse kitabının diğer babları arasında yer alan Kur'ân tefsirine ait filolojik malzemeyi, kitabının karakteri ve kaynakları ile olan münasebetleri, özellikle onu diğer hadis kitaplarından ayıran hususiyetleri bakımından incelediğini anlatmaktadır. Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan tefsir ile ilgili filolojik malzemeyi iki kısım halinde değerlendirmektedir:

1 – Buhârî'den daha önce yazılan tefsir kitaplarında yer alan filolojik malzeme.

2 – Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bulunan ve ona belirgin bir karakter kazandıran filolojik malzeme.<sup>395</sup>

Sezgin, burada yer verdiği birinci madde hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, ikinci madde üzerinde daha detaylı bir şekilde durmaktadır. O, birinci maddede, Buhârî'de ve kendisinden önceki tefsir kitaplarında yer alan müşterek tefsir bilgilerinin bulunduğunu anlatmaktadır. Onun açıklamalarına göre bu bilgiler, Kur'ân'ın filolojik bilgilerinin yanında, ayetlerin şerh ve izahları ile âlimlerin bu konudaki çeşitli görüşlerinden oluşmaktadır. Buhârî'nin üstatları ve onun üstatlarının üstatları, bu konu ile ilgili rivayetler arasında yer almaktadırlar. Buhârî'nin bu konuda kendilerinden nakilde bulunduğu kişilerden pek çoğunun yazılı müstakil tefsir kitapları bulunmaktadır. Onun, müstakil tefsir kitapları elimizde bulunmadığı halde kendilerinden nakilde bulunduğu kişilerle müşterek olduğu hususları, aynı türden olan eserler ile bugüne kadar yapılan çeşitli şerh kitaplarından ve diğer hadis meteryallerinden öğrenmekteyiz.<sup>396</sup> Buhârî hakkında yapılan çeşitli şerhlerden öğrendiğimize göre o, sahabe ve tabiînin Kur'ân tefsirine dair bazı filolojik izahlarını

<sup>394</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 145.

<sup>395</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 146.

<sup>396</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 146.

kendisinden evvel yazılmış olan tefsir kitaplarından aldığı kanaatindeyiz. Bu konudaki bilgileri, başta İbn Hacer'in *Tağlîku't-Ta'lik* adlı eseri olmak üzere Buhârî'nin şeyhinin şeyhlerinden Abdurrazzak b. Hemmâm b. Nafi' (ö. 211/826), bir sonraki nesle mensup Muhammed b. Cerîr et-Tâberî (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsir kitaplarından öğrenmekteyiz. Buhârî'nin naklettiği bazı filolojik izahlar ve diğer tefsir bilgileri, tarihi tespit bakımından ismini andığımız bu kaynaklarda açık bir şekilde yer almaktadır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer verdiği bazı filolojik bilgiler, âlimler arasında ciddi manada tartışma konusu olmuştur. Âlimlerden bazıları, Buhârî'nin kitabında yerverdiği bu filolojik bilgilerin bir kısmının kaynakları gösterilmeyen Kur'ân tefsirinin ortaya çıkmasını hazırlamış ve bu işi kolaylaştırmıştır.<sup>397</sup> Buhârî'nin dışındaki âlimler, kendilerinden evvelki otoritelerden almış oldukları izahları isnatları ile beraber nakletmektedirler. Buhârî ise, tefsir alanında yaptığı izahlarda hemen hemen daima aradaki senetleri hafzedip naklettiği bilgileri doğrudan doğruya o izahın sahibi olan sahabe, tabiûn veya tabiuttabiînden aktarmaktadır. Daha önce *ta'lik* konusunu açıklarken belirttiğimiz gibi Buhârî, kendisinden önceki ve sonraki müfessirlerin isnatları ile naklettikleri bazı bilgileri *ta'lik* metodu ile rahat bir şekilde nakillerde bulunmuştur. Ondan önceki ve sonraki âlimlerde bu rahatlık görülmemektedir. Örneğin Taberî, tefsirinin kaynakları olarak gösterdiği eserlerden<sup>398</sup> senetleri ile beraber nakillerde bulunmaktadır. Buhârî ise *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bu tefsir bilgilerinin hemen hemen hepsini, senetlerini zikretmeden muallâk bir şekilde aktarmaktadır. Sezgin, Buhârî'nin bu şekilde *ta'lik* yolu ile yazılı kaynaklardan mensubu olduğu ilmî zümreden hemen hemen tamamıyla ayrılarak müstakil bir şekilde nakillerde bulunmasının şayanı hayret bir kolaylığı ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ancak Buhârî, bu metodu ile *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Musnedu'l-Muhtasar min Umûri Rasulillahi Sallallahu aleyhi ve sellem*<sup>399</sup> ismi ile müsned bir eser meydana getirme gayesini tamamıyla ihmal etmiştir. Bu nedenle, daha sonra gelen muhaddisler Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inin gerisinde kabul etmişlerdir.<sup>400</sup>

<sup>397</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 146 vd.

<sup>398</sup> el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI,2454; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 147.

<sup>399</sup> Bu ismin farklılığı için bkz. İbn Hayr, *el-Fihrist*, s. 94; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 10.

<sup>400</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12 vd.; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 78 vd.; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 478; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 147.

Kanaatimize göre Sezgin, Buhârî'yi burada hem övmekte hemde nazik bir ifade ile tenkit etmektedir. O, Buhârî'nin *ta'lik* yolu ile kaynağızaten belli olan yazılı eserlerden rivayette bulunmakla, kendisinden sonrakiler için nakil konusunda bir kolaylık sağladığını belirterek onu övmektedir. Bunun yanında Buhârî'nin, nakillerde senet hususunda istenilen derecede hassasiyet göstermemesinin, onun eserinin değerini düşürdüğüne de dikkat çekmektedir.

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde, özellikle de “*Kitâbu't-Tefsîr*” bölümünde *kâle* ve benzeri tabirleri kullanarak *ta'lik* metodu ile Kur'ân ayetlerinin izahı hususunda kendisinden evvel yazılı tefsir sahibi olan birçok müfessirden nakillerde bulunduğunu anlatmaktadır. O, tefsir ile ilgili yazılı kaynaklardan nakillerde bulunurken, rivayet etme hakkını alıp almamayı göz önünde bulundurmamıştır.<sup>401</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *ta'lik* tarzı ile Kur'ân'a dair filolojik nakillerini, kronolojik bir tasnif çerçevesinde üç kısım halinde değerlendirmektedir. Bunlar sahabe, tabiîn ve tabînden sonrakilerden yapılan nakillerdir. Buhârî ve Müslim'deki hadislerin isnatlarında yer alan sahabeye göre veya farklı bakımlardan rakamlarla sayılarını ifade etmek, İbnu's-Salah'tan bu yana hadis edebiyatının bir âdeti olarak devam etmektedir. Bu konuda farklı rakamlar verilmekte ve farklı yorumlar yapılmaktadır. Sezgin, Buhârî'nin Kur'ân tefsirine dair *ta'lik* yolu ile yapmış olduğu filolojik nakillerin kaynakları hakkında şöyle bir tespitte bulunmaktadır:

I – Sahabeden isnatsız olarak gelen filolojik tefsir izahları:

Ömer b. el-Hattâb (ö.23/643): .....	3
Abdullâh b. Mes'ûd (ö.32/652): .....	2
Ebû Mûsâ el-Eşârî (ö.44/664): .....	1
Abdullâh b. ez-Zubeyr (ö.73/692): .....	1
Abdullâh b. Abbâs (ö.69/688): .....	187

<sup>401</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 147.

## II – Tabînden isnatsız olarak gelen filolojik tefsir izahları:

Mucâhid (ö.103/721): .....	144
İkrime (ö.105/723): .....	12
Said b.Cubeyr (ö. 94/712): .....	10
Ebû'l Âliye (Rafi' b. Mihrân) (ö. 90/708): .....	9
el-Hasan el-Basrî (ö. 121/738): <sup>402</sup> .....	12
Katâde (ö. 117/735): .....	16
Sa'id el-Museyyeb (ö. 95/713):.....	2
İbrâhîm en-Neha'î (ö. 95/713):.....	2
Ebû Vâ'il (Şakîk b. Seleme) (ö. 85/704):.....	1
er-Rebî' b.Huseym(ö.63/682):.....	1
Alkame (ö.102/720): .....	1
Alî b. el-Huseym (ö. 94/712): .....	1
Atâ (ö. 104/722): .....	1
Ebû Meysere (Amr b. Şurahbîl) (ö. 63/682): .....	1
'Ubeyd b. 'Umeyr(ö. 68/687):.....	1

<sup>402</sup> Sezgin, el-Hasan el-Basrî'nin hicri 121 tarihinde vefat ettiğini kaydetmiş bulunmaktadır. (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 148. Ancak çeşitli ilmi kaynaklarda, onun hicri 110 ve miladi 728 tarihinde vefat ettiği gösterilmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 245; Ritter, Hellmut, "Hasan Basrî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, V-I, 315; Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 291).

## III – Tabiînden sonra gelenlerden isnatsız olarak alınan filolojik tefsir izahları:

Sufyân es-Sevrî (ö. 161/777): .....1

Sufyân b. Uyeyne (ö. 198/813):.....10<sup>403</sup>

Sezgin, tefsir ile ilgili bu *muallâk* nakillerin yaklaşık olarak 450'yi bulduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu *muallâk* rivayetlerde hazf edilen isnatların yerine kaim olan şahısların çoğunun mustakil birer tefsir kitabının bulunduğunu anlatmaktadır. Müstakil tefsir kitabı bulunmayan kişilerden yapılan *muallâk* rivayetler ise, ya yukarıda adı geçen tefsirlerden veya Buhârî'nin yanında bulunan diğer yazılı kaynaklardan alınmıştır.<sup>404</sup> Burada söz konusu olan tefsir ile ilgili 450 civarındaki *muallâk* izahlar, Buhârî'nin kitabında yer alan yaklaşık 7397 müsned ve 1341 *muallâk* rivayet<sup>405</sup> arasında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Sezgin, Buhârî'de yer alan tefsir ile ilgili bu 450*muallâk* rivayetin, doğrudan doğruya filolojik kaynaklardan alınanlardan ayrı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Buhârî'de geçen bu 450 *muallâk* hadislerle beraber, tefsir ile ilgili rivayetlerin bütünü, yaklaşık olarak Buhârî'nin kitabındaki mevcut hadislerin onda biri civarındadır.<sup>406</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, naklettiği *muallâk* tefsirî izahları ve filolojik bilgileri, çoğunlukla Abdullah b. Abbas ve Mucâhid'e ait yazılı tefsir kaynaklarından almış bulunmaktadır. Her ikisinin de yazılı birer tefsir kitabının olduğu, şüphesiz bir şekilde kabul edilmektedir. Bu durum, bizzat onların eserlerinden nakilde bulunan kişiler tarafından zikredilmektedir. Ancak bu iki kişiye ait olan tefsir kitaplarının muhtevaları ve ravilerine intikal şekilleri, tartışmalı bulunmaktadır. Özellikle Abdullah

<sup>403</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 148.

<sup>404</sup> İbnu'n- Nedim, *el-Fihrist*, s. 52 vd.; Katip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, "Tefsir", *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Funûn*, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014, I, 377 vd.; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 747; es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân (Tefsiru's-Sa'lebî)*, thk. Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, Mukaddime, I, 5 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 148.

<sup>405</sup> Buhârî hakkında yapılan şerh ve çalışmaların hemen hemen tümünde, onun *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan müsned, *muallâk*, mutabi, şahid ve mevkuf hadislerin sayısı hakkında değişik rakamlar yer almaktadır. Bkz. el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 12; İbn Hacer, Hedyu's-Sârî, s. 654, 659; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 474 vd.; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 254; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 81; Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 164 vd.

<sup>406</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 149.

b. Abbas'ın tefsiri olarak bilinen ve *Sahifetu Ali b. Ebî Talha* diye anılan kaynağın rivayet silsilesi, bir hayli münakaşa konusu olmaktadır.<sup>407</sup> Bu kitap hakkında, çeşitli şeyler söylenmektedir. Muhaddisler, onun hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinde Mısır'da bulunduğunu kaydetmektedirler. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in, "Mısır'da Ali b. Ebî Talha tarafından rivayet edilen bir tefsiri vardır. Onun için Mısır'a kadar gidilse, çok şey yapılmış sayılmaz" şeklindeki rivayetinden, bu tefsirin o dönemde Mısır'da bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>408</sup> Sezgin, Buhârî'nin bu tefsir kitabından ciddi bir şekilde faydalandığını kaydetmektedir. O, Buhârî'nin bu tefsir kitabını hicri 217 senesinde Mısır'a yaptığı seyahat<sup>409</sup> esnasında mı, yoksa başka bir vesile ile mi elde ettiğinin bilinmediğini ancak onun mutlaka bu kitaba sahip olduğunu belirtmektedir. Zira bu tefsir kitabının son ravisi olan Ebû Sâlih (ö.223/837), Buhârî'nin Mısır'a yaptığı seyahat esnasında hayatta bulunmakta idi. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde Ebû Sâlih'in yanında bulunan bu sahifeden, "*Kâle İbn Abbas*" veya "*Ve yüzkeru an İbn Abbas*" şeklinde *ta'lik*en rivayette bulunmaktadır. Sezgin'e göre Buhârî, bu tür *muallâk* rivayetleri Ebû Salih'ten değil, elde ettiği ona ait yazılı tefsir sahifesinden nakletmektedir. Hatta Buhârî'nin, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Ebû Sâlih'in şeyhini kast ederek "*Ve kâle el-Leys*" diye aldıklarının da tümü Ebû Sâlih'ten yazılı olarak gelmektedir. Buhârî'nin, onun yanında olduğu ihtilafsız olarak kabul edilen bu sahifeden,<sup>410</sup> bu tür rivayetleri naklettiği kabul edilmektedir.

Buhârî, Abdullah b. Abbas'tan *Sahifetu Ali b. Ebî Talha* vasıtası ile filolojik tefsirleri ve garip kelimelerin izahını, kitabının gerek "*Kitâbu't-Tefsir*" kısmında gerekse diğer yerlerinde nakletmiş bulunmaktadır. O, rivayet zincirini hazfederek Kur'ân ayetleri ile ilgili bu tür *muallâk* izahları Abdullah b. Abbas'a kadar çıkarmaktadır.<sup>411</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Abdullah b. Abbas'ın, Ali b. Ebî Talha rivayeti ile gelen sahifesinden ancak *ta'lik* metodu ile istifade etmiştir. Buna rağmen onun çağdaşı olan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), ardından Ebû Bekr er-Râzî (ö. 327/938), Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/922) ve İbnu'l-Munzir (ö.

<sup>407</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 241; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 149.

<sup>408</sup> en-Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mısır 1323, s. 12; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 149.

<sup>409</sup> Buhârî, *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, tsz., I, 2, 5.

<sup>410</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 241; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.

<sup>411</sup> Buhârî, *Tefsîru sûreti'l-Bakara*, 21; 44; *Tefsîru sûreti Ali İmrân*, 55; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 222, 253, 261; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 241; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.

318/930) temin ettikleri muttasıl senet ile bu sahifeden rivayette bulunarak faydalanmışlardır.<sup>412</sup>

Taberî'nin tefsirinde, Ali b. Ebî Talha rivayeti ile Abdullah b. Abbas'a ait sadece ahkâm ve nüzûl sebebine dair izahlar bulunmaktadır. Tefsirinin bir cildi bize kadar gelmiş olan İbn Ebî Hâtim'de (ö. 327/938) ise, Alib. Ebî Talha rivayeti ile Abdullah b. Abbas'a ait hem ahkâm hem de nüzûl sebebi ile ilgili izahlar bir arada bulunmaktadır.<sup>413</sup>

Sezgin'in verdiği bilgilere göre, Buhârî Kur'ân'da yer alan garip kelimelerin izahında Abdullah b. Abbas'ın tefsirinden yararlandığı gibi, Mucâhid'in tefsirinin sıhhati konusu ile ilgilenen âlimlerin ekseriyeti tarafından onaylanan tefsirinden de geniş bir şekilde yararlanmıştır.<sup>414</sup> Buhârî'nin yanında İmam Şafî ve diğer birçok muhaddisin de Mucâhid'in tefsirinden yararlandığı, konu ile ilgili kaynaklardasık sık yer almaktadır.<sup>415</sup>

Sezgin'in burada verdiği bilgilerden de anlaşıldığı gibi Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* adlı hadis kitabında yer verdiği tefsir ile ilgili rivayetleri, başta Abdullah b. Abbas ve Mucâhid olmak üzere pek çok tefsir âlimlerinin yazılı kaynaklarından nakletmiş bulunmaktadır. Buhârî'nin İslâm tarihinin ilk üç neslinden *ta'lik* yolu ile özellikle isnatsız filolojik bilgileri kitaplarından aldığı bu âlimlerden bazılarının isimleri yukarıda kaydedildi.

#### 4.2.11. Buhârî'nin Filolojik Yönü ve Bu Alanda Yetişmiş Olan Âlimlerle İlişkisi

Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabında Buhârî'nin çeşitli yönlerini incelerken, hadis rivayetlerinin filolojik yönüne de değinmektedir. Örneğin isnatlardaki “an” harf-i cerri üzerinde durmakta ve bunun senetlerde çoğu kez fiilsiz geçtiğini anlatmaktadır. O, isnatların hadis usulündeki tetkiklerine göre bu harfi cerlerin iki anlamda kullanıldıklarını ifade etmektedir. Birinde, icâzet tarzındaki rivayet usulünü ifade eder. Örneğin, “*Kare'tu âlâ fulân an fulân*” ifadesi, “*Ben, onun rivayet hakkını icâzet yolu ile almış olan falancanın yanında okudum*” manasına gelmektedir.

<sup>412</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 241; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.

<sup>413</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.

<sup>414</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.

<sup>415</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 243; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 150.



Diğerinde ise, isnadın inkitana dikkat çekmektedir. Örneğin, “*Kale haddesenâ Veki’ an Ali b. el-Mubârek an Yahya b. Muaz b. Cebel’*” isnadında kullanılan ikinci “*an*”, ölüm tarihleri arasında 150 sene gibi uzun bir zaman dilimi bulunan iki ravinin arasını birleştirmektedir. Hadis usulünde bu tarz kullanımlara, *maktu’*, *mürsel* ve *munkâti’* senetler denmektedir. Bu tür senetler, hadis usulü âlimlerinin de ifade ettiği gibi hadis edebiyat tarihi açısından tam olmayan bir isnat olarak isimlendirilmektedir.<sup>416</sup> Böylesine kopuk senetlerle rivayet edilen hadisler, senetteki kopukluğa dayalı zayıf hadisler olarak kabul edilmektedir.<sup>417</sup>

Sezgin buradaha *harf-i cerler’*den bahs etmektedir.<sup>418</sup> Hadislerin senet sisteminde raviler tarafından daha çok kullanıldığından dolayı, *cer* harflerinden biri olan “*an*” hakkında bilgi vermek istiyoruz. Bu harfî cerle nakledilen hadislere, hadis kültüründe “*muanan*” hadisler denmektedir.<sup>419</sup> Cer harflerinin asli olanlarından biri olan “*an*”, hem ismi hem de zamiri cer eder.<sup>420</sup> “*An*” harfî cerrinin bilinen on iki farklı anlamı vardır. Bu “*an*”lar, kısaca mücâveze (uzaklaşmak, ayrılmak),<sup>421</sup> bir süre sonra, az sonra veya

<sup>416</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 45.

<sup>417</sup> Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 137; Karaman, *Hadis usulü*, s.141: Çakan, *Hadis usulü*, s. 132.

<sup>418</sup> Sırası gelmişken *harf-i cerler* ile ilgili kısaca bilgi vermek istiyoruz. Arap dilinde *nasp* ve *cez* harfleri olduğu gibi, *cer* harfleri de vardır. Kelime olarak “*cer*”, çekmek, cezp etmek, asılmak, doğumu gecikmek, ipi çekmek, konuşmaktan men etmek, suyun toprağı yarararak sürüp götürmesi, kelimeyi kesrelemek ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. (ez-Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer, “Cerre”, *Esâsu’l-Belâğa*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1992, s. 88 vd.; İbn manzûr, “Cerre”, *Lisânu’l-Arab*, IV, 125 vd.; er-Râzî, Muhammed b. Ebibekr b. Abdilkadir, “Cerre”, *Muhtâru’s-Sihâh*, Şam 1971, s. 99.) Terim olarak “*cer*” ise, irap çeşitlerinden biri olup mu’reb bir kelimenin başına gelen ‘âmilden dolayı sonunun *kesre* veya onun yerine geçen bir harf ile okunmasıdır. (es-Suyûtî, *Hemu’l-Hevâm Şerhu Cem’i’l-Cevâmi’*, Beyrut tsz. II, 19). *Cer* harflerinin Arap dilinde önemli bir yeri vardır. Çünkü onlar, cümlelerin kuruluşunda önemli rol oynarlar. Cümlelerin anlamını genişletirler. Akla gelecek sorulara cevap verme zeminini hazırlarlar. Lazım (geçişsiz) fiilleri müteaddî (geçişli) fiil haline getirerek, mefullerine tesirlerini sağlarlar. Bu nedenle her lazım fiilin kendisine ait bir veya birden fazla *cer* harfî vardır. Nahiv kitaplarında haklarında geniş bilgi verilen *cer* harflerinin yirmi civarında olduğu kaydedilmektedir. Sibeveyhi (ö. 180/796), *cer* harflerinin 21 tane olduğunu savunmuştur. (el-Uşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa el-Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî alâ Elfiyeti İbn Malik ve Maahu Şerhu’s-Şevâhid li’l-‘Aynî*, Kahire tsz. I, 454.)

<sup>419</sup> Koçyiğit, “Mu’an’an”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 288.

<sup>420</sup> Hasan, Abbas, *en-Nahvu’l-Vâfi*, Daru’l-Meârif, Kahire 1986, II, 513.

<sup>421</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; İbn Akîl, Burhanuddin Abdullah, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Daru’l-Fikr, Beyrut 1974, III, 23; ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî İlmi’l-Arabiyye*, nşr. M. İzzuddin es-Sâidî, Beyrut tsz. s. 288; el-Câmî, Abdurrahmân, *el-Fevâidu’d-Diyâiyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1976, s. 393.

sonra,<sup>422</sup> yükselme anlamındaki “*âlâ*” manasında,<sup>423</sup> sebep bildiren “*lî*” anlamında,<sup>424</sup> bedel yani yerine anlamında,<sup>425</sup> başlangıç bildiren “*min*” anlamında,<sup>426</sup> beraberlik bildiren “*bi*” anlamında,<sup>427</sup> yardım bildiren “*bi*” anlamında,<sup>428</sup> mekan zarfı için kullanılan “*fi*” anlamında,<sup>429</sup> “*min*” harfi cerri ile kullanılarak yan ve taraf anlamında,<sup>430</sup> geçişli kılma ifadesinde<sup>431</sup> ve düşürülen (hazf edilen) cer harfinin yerine zait olarak<sup>432</sup> kullanılmaktadır.

Sezgin, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar arasında bulunan değişik Kur’ân nüshalarının toplandığını, bunların arasında kıraât farklılıklarının bulunduğunu ve bunun neticesinde Müslümanlar tarafından kabul edilen kıraât ilminin ortaya çıktığını anlatmaktadır. Onun bu konuda belirttiği gibi, bunun neticesinde Müslümanlar tarafından ince elenip sık dokunan “*Kıraât-ı Aşere*” ilmi oluşturuldu. Ayrıca o dönemde Kur’ân’da geçen fakat halk tarafından anlamı az bilinen, farklı lehçelerden veya Arapça’nın dışındaki dillerden gelen garib kelimelerin açıklanması, leksikografî (sözlük bilimi)ilminin doğmasına da sebep oldu. Bununla beraber o dönemde eski şiir de dil belgesi olarak kullanıldı.<sup>433</sup> Aslında burada gündeme gelen

<sup>422</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Muğni’l-Lebîb an Kutubi’l-Eârib*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire tsz. I, 148; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; el-Murâdî, el-Hasan b. Kasım, *el-Cenedânî fî Hurûfi’l-Meânî*, nşr. Fahrüddin Kabâve - Muhammed nedim Fadîl, Beyrut 1983, s. 248; el-Ğelâyînî, Mustafâ, *Câmiu’d-Durûsi’l-Arabiyye*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1966, III, 175; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, I, 120.

<sup>423</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 120.

<sup>424</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 120; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, 513.

<sup>425</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; Uralgiray, Yusuf, *Arapça İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1986, I, 377.

<sup>426</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim b. Kuteybe b. Muslim, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Sakr, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 577.

<sup>427</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*, s. 569; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, 515.

<sup>428</sup> İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I, 148; ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî İlmi’l-Arabiyye*, s. 288; el-Câmî, *el-Fevâidu’d-Diyâiyye*, s. 393; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, 514; el-Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî*, II, 471.

<sup>429</sup> İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I, 148; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, 513.

<sup>430</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 214; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, III, 31; Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, II, 514; Tevfik, Mehmet, *Kavâid-i Nahviye-i Arabiyye*, İstanbul h. 1312, s. 30.

<sup>431</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 120; Maksudoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, İFAV, İstanbul 1997, s. 366.

<sup>432</sup> İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, I, 149; el-Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî*, II, 471; İbn Nureddin, Muhammed b. Ali b. İbrahim b. el-Hatib, *Mesâbîhu’l-Meğânî fî Hurûfi’l-Meânî*, nşr. Aid b. Nâfi el-Ömerî, Kahire 1993, s. 280.

<sup>433</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 20 vd.

kırâat farklılıkları ve Kur'ân'daki garib kelimeler üzerinde duran *Garibu'l-Kur'ân* ilmi de Arap filolojisinin kapsam alanı dâhilindedir. Çünkü Kur'ân metnindeki kelimelerin açıklamaları, ilk filolojik çalışmaların başlangıcını oluşturdu. Leksikografya ve eski şiir ise, zaten filolojinin ilk ortaya çıkan önemli konularındandır. İslâm'ın ilk dönemlerinde tefsir alanında yapılan çalışmalarda Kur'ân ayetlerinde yer alan kelimelerin anlam özellikleri, bu şiirlerin temasında arandı.

Sezgin, filolojik dalların gelişiminin hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında dikkat çekici bir canlılıkta ilerlediğini kaydetmektedir. Ona göre aynı canlılık, hem İslâm öncesi Arap şiirlerinin toplanması ve yazılmasında hem de gramatik alanında kullanılan materyal çerçevesinin genişletilmesi ve leksikografinin şekillendirilmesinde de geçerlidir. Sezgin, bu konuda Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) sözlük bilimi ile gramerin şekillenmesinde ve Aruz ölçülerinin oluşmasında oynadığı rolün önemini, bu dönem için örnek olarak göstermektedir. O, Halil b. Ahmed'in kendisinden öncekilerin birçok monografik<sup>434</sup> eserlerini temel alıp derleyerek bu alanda kapsamlı bir eser oluşturma girişiminde bulunan ilk kişi olduğunu anlatmaktadır. Sezgin, ayrıca Halil b. Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn* isimli sözlük çalışmasını, çok erken dönemden itibaren sözlük çalışmaları için temeleser haline geldiğini de dile getirmektedir.<sup>435</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserindeki filolojik bilgiler, onun bu eserini yazarken yararlandığı kaynaklarla olan ilişkisinin en garip tarafını oluşturmaktadır. Buhârî'nin bu özelliği, hadis edebiyatında *câmi'*, *musned* ve *musannaf* türü eserlerin yazılması devrinin bitiminden sonra başlayan, evvelki hadis kaynaklarının şerh, izah ve *ta'lik* çalışmaları döneminde daha net ve açık bir şekilde ortaya çıktı. Bu dönemde hadis edebiyatı alanında yapılan etütlerle, Buhârî'den önce ve ondan sonra hadis alanında yapılan çalışmalarda yer almayan ancak onun *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan birçok filolojik malzemenin varlığı tespit edilerek ortaya çıkarıldı. Örneğin Buhârî'nin ilk şarihi olan Hattâbî (ö. 388/998), daha önce *Ğaribu'l-Hadis* kitaplarında yer alan müşkillerin izahı hakkında çalışmada bulunmuştur. Ancak

<sup>434</sup> Monografi, bilimsel alanlarda özel bir konu veya sorun üzerine yazılan inceleme demektir. (Akalın, "Monografi", *Türkçe Sözlük*, s. 1695).

<sup>435</sup> Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, s. 24 vd. Halil b. Ahmed ve onun sözlük kitabı *Kitâbu'l-Ayn* hakkında geniş bilgi için bkz. Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halil b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309 vd.

o, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabını şerh etmeye başladıktan sonra bu kitaptaki filolojik malzemeye vakıf olunca, daha önce bu konuda başlattığı çalışmalarından vazgeçmiştir.<sup>436</sup> Sezgin, daha sonraki dönemlerde Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerinde çalışmada bulunan şarihlerin, bu konuda kendilerinden önce yapılan çalışmalardan da yararlanarak, bu kitabın babları arasında yer alan filolojik malzemeye dair ilgi çekici birçok bilgileri ortaya koyma imkânına sahip olduklarını söyler. Biz, bugün onların yapmış oldukları bu çalışmaları sayesinde Buhârî'nin kitabında bulunan filolojik bilgilere daha rahat bir şekilde vakıf olabiliyoruz. Günümüz âlimleri, şarihlerin muhafaza ettikleri zengin malumat sayesinde Buhârî'nin kaynakları ve onun diğer birçok özellikleri hakkında bir şeyler söyleyebilmektedirler.<sup>437</sup>

Şarih İbn Hacer, Buhârî'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnet ve hadislerini toplayıp bir araya getirerek özetlemek için hazırladığı *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin kaynakları hakkında ciddi açıklamalarda bulunmaktadır. O, Buhârî'nin eserini meydana getirirken filolojik malzemeler açısından çeşitli filologlardan yararlandığını kaydetmektedir. Bu filologların başında, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna (ö. 210/818), Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 215/830), en-Nadr b. Şümeyl (ö. 203/818) ve Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 221/835) gibi büyük filologlar gelmektedir.<sup>438</sup> Sezgin'e göre ister İbn Hacer ve ister diğer şarihler, Buhârî'nin yararlandığı filologların onun üzerindeki etkilerine zaman zaman temas etmişlerdir. Ancak onlar, bu etkiyi bir bütün olarak değerlendirip bunun Buhârî'nin şöhretine neleri kazandırıp neleri kaybettireceğini göz önünde bulundurmamışlardır. Bu şarihlerden bazıları, Buhârî'nin savunmasını yaptıkları bazı durumlarda belki farkında olmadan onun eksikliklerini ortaya koymuşlardır. Örneğin İbn Hacer Buhârî'yi, bablarının tertibine itiraz eden başka bir şarihe karşı savunurken, onun eserinde yukarıda isimlerine yer verdiğimiz filologlardan naklettiği filolojik bilgilerin hemen hemen hepsini "*Tefsîru'l-Ğarib*" diye isimlendirmektedir.<sup>439</sup> Sezgin, İbn Hacer'in burada kullandığı "*Tefsîru'l-Ğarib*" tabiri ile hem "*Ğarîbu'l-Kur'ân*" hem de "*Ğarîbu'l-Hadis'i*" kastettiğini anlatmaktadır. O, aslında hadis âlimlerinin daha çok "*Ğarîbu'l-Hadis'in*" kapsamına giren müşkil hadislerin anlaşılabilmesi için bu alanda otorite kabul

<sup>436</sup> el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 105; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 151.

<sup>437</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 151.

<sup>438</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 151.

<sup>439</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 151.

edilen kaynaklara başvurduklarını belirtmektedir. Hadisçilerin bu hareketi, bilim adamları tarafından tabîi olarak kabul edilmektedir. Ancak Buhârî, kitabında “*Ġaribu’l-Hadis*” alanına giren rivayetlere yer vermekle beraber, “*Ġaribu’l-Kur’ân*” alanına giren rivayetlere de yer vermektedir. “*Ġaribu’l-Kur’ân*” alanına giren kelimeler, çözümünü zor, nahiv konusuna giren meselelerdir. Buhârî, çözümünü zor olan bu münakaşalı nahvi ve filolojik meseleleri kendi kitabına almış olmakla, çeşitli âlimlerin çok şiddetli itirazlarına ve tenkitlerine maruz kalmaktadır. Nitekim Buhârî’nin “*Ġaribu’l-Hadis*” ile ilgili kelimelerin izahı hakkında nakillerde bulunması, itiraz ve tenkit mevzuu olmamaktadır. *el-Kütübü’s-Sitte* olarak bilinen hadis kitaplarının yazarları, genelde kendi kitaplarında “*Ġaribu’l-Kur’ân*” ile ilgili kelimelerin izahına yer vermemişlerdir. Ancak Buhârî’nin talebesi olan Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), zaman zaman hocası Buhârî gibi kitabında “*Ġaribu’l-Kur’ân*” ile ilgili kelimelerin izahına yer vermiştir. Örneğin onun, Ebû ‘Ubeyd el-Kasım b. Sellâm’a müracaat ettiğini okumaktayız.<sup>440</sup> Ebû ‘Ubeyd’in ayrıca “*Ġaribu’l-Hadis*” adında bir kitabı bulunmaktadır ve hadis âlimlerinin, genelde “*Ġaribu’l-Hadis*” ile ilgili konularda bu kitaba başvurdukları bilinmektedir. Onun bu kitabında, filologlar ile hadis âlimlerinin “*Ġaribu’l-Hadis*” ile ilgili izahları mukayeseli bir şekilde yer almaktadır. Buhârî, hadislerde yeralanğaripkelimelerin izahı hususunda, hadis ehlinde ziyade filologların görüşlerini dikkate almıştır. Örneğin onun, bir şeye dayanıp oturma anlamında kullanılan *el-İk’â (الإفْعَاءُ)*<sup>441</sup> kelimesinin izahı için kullandığı ifade<sup>442</sup> Ebû ‘Ubeyd tarafından ashabu’l-hadis’e tercih edilen filolog Ebû ‘Ubeyde’nin tefsirine uygun düşmektedir.<sup>443</sup> Buhârî, “*Ġaribu’l-Hadis*” konusunda en çok Ebû ‘Ubeyd el-Kasım b. Sellâm’dan ve bir dereceye kadar da en-Nadr b. Şümeyl’den etkilenmiştir.<sup>444</sup> Sezgin’in iddia ettiğine göre, onunla ilgili ciddi çalışmalarda bulunan ve onu diğer şarihlerle kaşı savunan İbn Hacer, gerek *Tağlîku’t-Ta’lîk* ve gerekse *Fethu’l-Bârî* adlı şerhinde Buhârî’nin muallâk

<sup>440</sup> İbnu’l-Arabî, *Sahihu’t-Tirmizî bi Şerhi’l-İmam İbni’l-Arabî*, XI, 50; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>441</sup> Halil b. Ahmed, “Ka’â”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 807.

<sup>442</sup> Sezgin, bu kelimenin Buhârî’de geçtiğine işaret etmektedir. Ancak biz bu kelimeyi Buhârî’de bulamadık.

<sup>443</sup> Ebû ‘Ubeyd, *Ġaribu’l-Hadis*, Beyrut 1976, I, 210; II, 108; İbnu’l-Esîr, Mecduddin Ebu’s-Seâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ġaribi’l-Hadis ve’l-Eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, basım yeri ve yılı yok, IV, 89; İbn Hacer, *Hedyu’s-Sârî*, s. 275; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>444</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 323; el-Hâmevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, VI, 2758 vd.; İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 3 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

hadislerindeki ğaripifadelere dair izahlarının kaynağı olarak özellikle Ebû ‘Ubeyd’in “*Ġarîbu’l-Hadis*” adlı eserine işaret etmektedir.<sup>445</sup> Sezgin, Buhârî’nin birçok bakımdan Ebû ‘Ubeyd’in kitaplarından faydalandığını anlatmaktadır. Örneğin o, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyd’in *Kitâbu’l-Emvâl*’inden, *Fedâilu’l-Kur’ân*’ından, *el-Ġarîbu’l-Musannaf*’ından ve *Kitâbu’l-Kıraat*’inden<sup>446</sup> faydalandığına işaret etmektedir.<sup>447</sup> Ancak bugün için Buhârî’nin, hadislerin ihtiva ettiği ğarip kelimelerin izahı konusunda doğrudan doğruya Ebû ‘Ubeyd’in “*Ġarîbu’l-Hadis*” adlı eserinden mi, yoksa onun da kaynağı olan Ebû ‘Ubeyde’nin “*Ġarîbu’l-Hadis*” adlı eserinden mi faydalandığı net olarak bilinmemektedir.<sup>448</sup> Sezgin’in iddia ettiğine göre Ebû ‘Ubeyde’nin “*Ġarîbu’l-Hadis*” adlı eseri, bize kadar intikal etmemiş bulunmaktadır. Ondan sonra yaşamış olan Ebû ‘Ubeyd ise, kitabının ilk kısımlarında onun adını kullanarak nakillerde bulunmaktadır. Ancak o, kitabının ilerleyen bölümlerinde ise, nakillerde onun adını kullanmayı ihmal etmektedir. Buhârî’nin *el-Câmius-Sahîh*’ine aldığı müşterek ğarip kelimelere dair izahlar, Ebû ‘Ubeyde’nin günümüze kadar gelmemiş olan “*Ġarîbu’l-Hadis*” adlı eserinin Ebû ‘Ubeyd’in kitabına intikal eden kısmı ile örtüşmektedir.<sup>449</sup>

Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinin birçok faslında Ebû ‘Ubeyd’den faydalanmış ve sadece iki yerde onun adını zikretmiştir. Bir yerde alışla gelmiş uslubu ile bir ayetin tefsirini yaparken, “*Kâle Ebû ‘Ubeyd*” diyerek onu kaynak göstermiştir.<sup>450</sup> İbn Hacer ise, Buhârî’nin kitabında yer alan bu ifadedeki Ebû ‘Ubeyd’in aslında Ebû ‘Ubeyde olduğunu savunmakta ve bunu müstensihlere dayandırmaktadır.<sup>451</sup> Sezgin’in iddia ettiğine göre Buhârî’nin eserinde Ebû ‘Ubeyd’den nakilde bulunduğu ikinci yerde ise, o kendisi ile Ebû ‘Ubeyd arasında Ahmed b. Asım adında diğer bir raviyi zikrederek, Ebû ‘Ubeyd’in doğrudan doğruya temas halinde bulunduğu şeyhlerinden biri olmadığını göstermeye çalışmıştır.<sup>452</sup> Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadis kitabının dışında *el-Kırâe Halfe’l-İmâm*, *el-Edebu’l-Mufred* ve *Ef’âlu’l-İbâd* adlı eserlerinde de Ebû ‘Ubeyd’den nakillerde bulunmuştur. Ancak bu

<sup>445</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>446</sup> el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, V, 2201; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>447</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>448</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 587; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>449</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>450</sup> Buhârî, *Ehâdisu’l-Enbiya*, 48; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 152.

<sup>451</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 587; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 153.

<sup>452</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 153.

nakilleri, onun hangi eserlerinden aldığını belirtmemiştir. Bu nedenle şarihler, bu konuda herhangi bir açıklamada bulunamamışlardır. Buhârî'nin, bu nakilleri zaman zaman faydalandığı bilinen Ebû 'Ubeyd'in *el-Ğarîbu'l-Musannağ*'ından mi<sup>453</sup> yoksa onun fıkha dair yazmış olduğu muhtelif eserlerinden mi aldığı hususu, incelenmesi gereken ayrı bir konudur.<sup>454</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, genel olarak kendinden evvelki yazılı edebiyatın değişik dallarına ciddi bir ilgi duymuş ve kitabının birçok babında bu ilgisini ortaya koymuştur. Onun, özellikle Basra mektebinden Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 210/825) ve Kufe mektebinden Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ile olan münasebetleri, pek karakteristik bir mahiyet arz etmektedir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinde bu kişilerden yapmış olduğu nakiller, şarihler tarafından onun eserinin en çok itiraz edilen, te'vile muhtaç ve tartışma konusu olan tarafını oluşturmaktadır. Buhârî, bu iki filologdan aldığı Kur'ân tefsiri ile ilgilibilgileri sadece kitabının "*Kitabu't-Tefsîr*" bölümünde nakletmemektedir. O, kitabının hemen hemen her faslında bu nakillere bol miktarda bazen de tekrarlarla beraber yer vermektedir.<sup>455</sup> Şarihlerin açıklamalarından anlaşıldığına göre Buhârî, daha çok tefsir ve filoloji ile ilgili bilgileri hadis kaynaklarında bulamadığından dolayı değil, tercihen Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ ile Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın kitaplarından almaktadır. Buhârî, İbn Abbas, bazı tabiin ve daha sonraki bazı âlimlerin birçok kelimenin izahı konusunda muteber tefsir kaynaklarında bilgiler bulunmasına ve bu tefsir kitaplarının da onun yanında mevcut olmasına rağmen, o filologların biraz farklı ve bazen de diğerlerine tamamiyle ters düşen görüş ve açıklamalarını tercih etmektedir. Bu durum, şarihlerin her iki tip tefsir kaynaklarını mukayese etmelerinden kolayca anlaşılmaktadır. Buhârî, hadis edebiyatının izahına ters düşmesine rağmen, pek çok yerde filologlardan nakilde bulunmayı tercih etmektedir. Örneğin o, Taberî'nin İbn Abbas'tan çeşitli senetlerle Kur'ân'ın bir ayetinde bir arada geçen "*Fe mustekarrun ve mustevdaun*"<sup>456</sup> kelimeleri ile ilgili rivayetlere yer vermemekte ve Ebû 'Ubeyde'nin bu konudaki izahlarını tercih ederek onları kullanmaktadır. Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den

<sup>453</sup> el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, V, 2201; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 205; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 153.

<sup>454</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 153.

<sup>455</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 153.

<sup>456</sup> el-En'âm 6/98.

tercihen naklettiği görüşe görebu ayette geçen *mustekarr* kelimesi, “*mustekarr fi sulbi'l-ebi*” yani “*babanın sulbünde sabit olma*” ve *mustevda'* kelimesi de “*mustevda' fi rahmi'l-ummi*” yani “*anne rahmine bırakılmış olma*” anlamındadır.<sup>457</sup> Abdullah b. Abbas, Said b. Cubeyr ve Mucahid ise, bu ayette geçen *mustekarr* kelimesini anne rahmi ve *mustevda'* kelimesini de baba sulbu ve benzeri anlamlarda yorumlamışlardır.<sup>458</sup> Bu yorumların ikisi, birbirlerine tamamiyle tersdüşmektedir. Bir muhaddis olan Buhârî, bunlardan bir filolog olan Ebû 'Ubeyde'nin görüşünü tercih etmektedir. Kanaatimize göre, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den naklettiği görüş, biyolojik açıdan diğergörüştten daha isabetli görülmektedir.

Sezgin'e göre Buhârî, zaman zaman şarihleri hayrete düşürecek şekilde filologlardan garip nakillerde bulunmaktadır. Örneğin o, kitabının baş taraflarında, “(Ey Muhammed!) De ki: Duanız olmazsa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap, yakanızı bırakmayacak”<sup>459</sup> mealindeki ayette geçen *duâukum* kelimesini, “*Duaukum imânuhum ve ma'na'd-dua fi'l-luğati: el-Îmânu*” diye yorumlamaktadır.<sup>460</sup> Buhârî, bu açıklamayı Abdullah b. Abbas'tan nakletmektedir. Ancak Buhârî'nin kitabının edisyonunu meydana getiren Yunînî, burada geçen “*Duaukum imânuhum*” kısmını Buhârî'nin kitabına alırken, ikinci kısmı olan “*ve ma'na'd-dua fi'l-luğati: el-Îmânu*” bölümünü ise, metnin dışında tutarak haşiyede bırakmak mecburiyetinde kalmıştır. İbn Hacer, bu rivayeti şerhine esas olarak almıştır.<sup>461</sup> Şarih 'Aynî ise, İbn Hacer'in bu rivayeti şerhine esas olarak alması nedeniyle şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Şarihlerden biri, Buhârî'nin duanın lugattaki manası imandır dediğini kaydediyor. Bunun, ispat edilmesi lazımdır. Filologlardan hiç birinin böyle bir fikre sahip olduğunu bilmiyorum.”<sup>462</sup> Burada, bu ayetteki “*dua*” kelimesinin manası tartışılmaktadır. Bu ayette geçen “*dua*” kelimesi, “*deâ*” fiilinden türemiş olan, davet etmek, çağırarak, istemek ve isim vermek gibi anlamlar için kullanılan bir masdardır. İslâm dini açısından *dua*, başlı başına bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Çünkü *dua*, Allah'a karşı yapılan bir yalvarış olarak, bir

<sup>457</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 201; Buhârî, Tefsîru Sureti'l-Enâm.

<sup>458</sup> et-Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 374 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 154.

<sup>459</sup> el-Furkân 25/77.

<sup>460</sup> Buhârî, *Îmân*, 2.

<sup>461</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 69; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 154.

<sup>462</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 75 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 185; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 154.



kulluk alametidir. Duada, önemli manada bir tevhid anlayışı bulunmaktadır.<sup>463</sup> Hz. Muhammed'in (s.a.v.), "Dua, ibadettir"<sup>464</sup> anlamındaki hadisi, duanın İslâm dinindeki önemine işaret etmektedir. Tefsirciler, bu ayette geçen dua kelimesinin, Allah'a ibadet etmeye yönelme, her durumda O'na yönelip yalvarma ve aynı zamanda O'na inanıp iman etme gibi anlamlarda kullanıldığını anlatmaktadırlar.<sup>465</sup> Buna göre dua, Buhârî'nin burada söz konusu olan "Duanız, imanınızdır"<sup>466</sup> şeklindeki yorumu, her ne kadar bazı şarihler tarafından tenkit edilse de, diğer bazı âlimlerin yorumlarına uygun düşmektedir.

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, zaman zaman Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ gibi filologlardan çeşitli garip gramer meselelerini nakletmektedir. Bazen nakledilen bu garip gramer meselelerinin arasında oldukça mufassal ve enteresan izahlar vardır ki, bunların bir hadis kitabında bulunması insanı hayrete düşürmektedir. Örneğin Buhârî'nin, el-Ferra'dan Kur'ân'ın elli beşinci suresi olan er-Rahmân<sup>467</sup> ve Ebû 'Ubeyde'den Kur'ân'ın doksan yedinci suresi olan el-Kadr<sup>468</sup> sureleri ile ilgili naklettiği garip gramer bilgileri, bu konuda birer misal olarak gösterilebilir. Özellikle burada Ebû 'Ubeyde'den yapılan nakillerde, daha sonraki âlimler tarafından kullanılmayan ve muğlâk ifadeler bulunmaktadır.<sup>469</sup> Buhârî, burada söz konusu olan el-Kadr suresi ile Kur'ân'ın elli birinci suresi olan ez-Zariyât<sup>470</sup> surelerinin tefsirleri ile ilgili bir iki ayet müstesna olmak üzere tüm bilgileri bu filologların kitaplarından nakletmiş bulunmaktadır.<sup>471</sup>

Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ'dan naklederek kitabının çeşitli bablarına yerleştirdiği tefsir ile ilgili bilgiler arasında, yer aldığı bablarla hemen hemen hiçbir münasebeti bulunmayan rivâyetler bulunmaktadır. Buhârî'nin kitabının bablarında yer verdiği bu tür bilgiler, şarihler tarafından değişik yorumlara sebep olmaktadır. Örneğin Kirmânî gibi bazı âlimler, Buhârî'nin bu tür bilgilerle kitabının hacmini genişletmek

<sup>463</sup> İbn Manzûr, "Deâ", *Lisânu'l-Arab*, XIV, 257 vd.

<sup>464</sup> İbn Mâce, Dua, 1, hadis no: 3828.

<sup>465</sup> el-Mâverdî, Muhammed b. Habib, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, Muessesetu'l-Kutubi's-Safiyye, Beyrut 1992, IV, 162; er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, XXIV, 117.

<sup>466</sup> Buhârî, iman, 2.

<sup>467</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'r-Rahmân.

<sup>468</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Kadr.

<sup>469</sup> el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 368 vd. 504 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 154 vd.

<sup>470</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'z-Zâriyât.

<sup>471</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 155.

istediğini düşünmektedirler. Kirmânî, bu konuda “*Leallehu zekere bi’t-tabî’iyye li kavlihi mesnûnun ve fî hâza teksîrun li hacmi’l-kitâbi lâ li teksîri’l-fevâidi va’l-lâhu a’lemu bi maksûdihî*” (Umulur ki Buhârî, herhangi bir faydayı temin etmek için değil, kitabının hacmini artırmak için burada bu bilgilere yer vermiş bulunmaktadır. Yine de onun gerçek amacını Allah bilir) ifadesini kullanmaktadır.<sup>472</sup> Bazı şarihler de, Buhârî’nin bu yaptığını *istidrâd*<sup>473</sup> olarak kabul etmektedirler. Örneğin Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’den Kur’ân’ın dokuzuncu suresi olan el-Berâe ile ilgili naklettiği tefsir bilgilerinin<sup>474</sup> arasında Kur’ân’ın elli üçüncü suresi olan en-Necm suresinden bir kelimeyi ve o kelimenin tefsirini yerleştirmiş bulunmaktadır.<sup>475</sup> Şarihler, Buhârî’nin bu yaptığının ancak bir *istidrâd* olabileceğini kabul etmektedirler.<sup>476</sup>

Sezgin Buhârî’nin, şarihlerin kendi kitabına almasını kendisine yakıştırmadıkları bazı bilgileri filologlardan naklettiğini anlatmaktadır. Örneğin Buhârî’yi sık sık tenkit eden şarih Kirmânî, onun kendi kitabına aldığı bazı bilgileri kendisine yakıştırmadığını şu ifadelerle dile getirmektedir: “*Fe câe fihâ bi ibâretin mu’acrefetin*” (Buhârî, kitabına aldığı bazı ifadelerle laubalilikve şımarıklık yapmıştır).<sup>477</sup> İbn Mulakkin (ö.805/1102) ise, Buhârî’nin bu konuda naklettikleri için, “*Hâzihi’d-da’vâ mine’l-eâcib*”<sup>478</sup> (Bu, çok garip bir iddiadır)<sup>479</sup> ve el-‘Aynî de “*Lem yefhas an zâlike kema yenbeğî ve kallede Ebâ ‘Ubeydete ve’l-âfetu mine’t-taklîd ve keyfe yasihhu min zâlike*” (Buhârî, bu konuyu gerektiği gibi araştırmadan nakletmiştir. O, bu konuda Ebû ‘Ubeyde’yi taklid etmiştir. Afet, taklitten ileri gelmektedir. Bu durum, nasıl doğru olabilir!)<sup>480</sup> diyerek bu konuda

<sup>472</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XIII, 223; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 451; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 155.

<sup>473</sup> Uygun bir yerde konu dışında bir şeyi anlatmaya, konuya açıklık getirmeye, okuyucunun veya dinleyicinin istifadesini sağlamak için başvurulan yola, kısaca *istidrâd* denmektedir. Bu, söz arasında söylenilen ek ve tamalayıcı bilgidir. Yeri geldiğinde verilen bu tür ara girişler, *istidrâd* başlığı ile yazılır. Zamanımızda *istidrâd* lar kısa olmak kaydıyla parantez veya iki çizgi arasında yapılır. (Akalm, “İstirâd”, *Türkçe Sözlük*, 1218).

<sup>474</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 254 vd.

<sup>475</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Berâe.

<sup>476</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 401; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 5; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 155.

<sup>477</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XVII, 159; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 458; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 155.

<sup>478</sup> Sezgin bu cümlede geçen “*eâcib*” kelimesini “*acâib*” şeklinde yazmıştır. Asıl metinde ise, bu kelime “*eâcib*” şeklinde geçmektedir.

<sup>479</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 64; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 155.

<sup>480</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 65; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 155.

Buhârî'yi tenkit etmektedirler. Buhârî'yi, kendisine yöneltilen bu tür tenkitlere özellikle Kirmânî'ye karşı müdafaaya çalışan İbn Hacer, önce Kirmânî'nin bu konudaki ifadelerini nakletmekte ve ardından, "O işte böyle söyledi, başkası için abes gördüğü şeyden daha fenasını irtikâp etti, kitabının şerhine çalışılan büyük bir imama karşı böyle bir dil kullanmak fenalık etmektir"<sup>481</sup> Bu çalışmanın çeşitli yerlerinde dile getirildiği gibi Buhârî'nin, tefsir alanında özellikle filoloji ve gramer konularında yaptığı nakiller ciddi tenkitlere maruz kalmaktadır. Özellikle Kirmânî, zaman zaman aşırıya kaçacak şekilde yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi bazı lafızları kullanarak onun çalışmalarını eleştirmektedir. Buhârî'yi Kirmânî'ye karşı savunan İbn Hacer ise, Buhârî'nin hiçbir hatasını kabul etmeden, onun her konudaki nakilleri konusunda son derece iyimser davranarak, yine yukarıda verdiğimiz açıklamalardan anlaşıldığı gibi onu savunup mudafaa etmektedir. Bizce Buhârî de bir insandır. O da hata yapabilir. Normal olarak her insanın yaptıklarında hem doğru hem de yanlış şeyler olabilir. Onu tenkit etmede de savunmada da bilimsel ilkelere uygun hareket ederek aşırıya gitmekten sakınmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu ölçüyü, tüm insanlar için eşit derecede kabul edip ona göre hareket etmek gerekir.

Sezgin'e göre Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ'dan tefsir ile ilgili yaptığı filolojik nakilleri genellikle sahiplerine isnat etmemektedir. O, sadece filolojik konularda değil, diğer konularda da zaman zaman kendi fikri imiş gibi isnatsız nakillerde bulunmaktadır. Kendi şeyhlerinden veya kendi şeyhlerinin şeyhlerinden ve daha eski kaynaklardan da aldığı bilgileri aynı hissi verecek bir şekilde kitabına almaktadır. Örneğin o, kitabının baş tarafında bulunan "*Kitâbu'l-İmân*"ın ilk babını<sup>482</sup> bu şekilde aldığı gibi,<sup>483</sup> İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserinden almış olduğu kısımları da bu şekilde nakletmiş bulunmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi o, zaman zaman Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ'nın isimlerini zikrederek onları birer kaynak olarak kabul ettiğini göstermektedir. O, herhangi bir ayetin tefsiri için farklı kaynaklara müracaat edip herhangi bir sahabi ve tabiinin adını açıkladıktan sonra, bu filologlardan

<sup>481</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 458; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 155.

<sup>482</sup> Buhârî, *İmân*, 1.

<sup>483</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 9 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 155 vd.

yaptığı nakiller için “ve kâle ğayruhu” veya “ve kâle ba’duhum” tabirlerini kullanmaktadır.<sup>484</sup>

Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, zaman zaman Ebû ‘Ubeyde ve el-Ferrâ’dan nakillerde bulunurken, Ebû ‘Ubeyde için kısaca *kale Ma’mer* ve el-Ferra için ise kısaca *kâle Yahya* tabirini kullanmaktadır. Buhârî bu değişikliği, aynı rivayetin farklı kollarında da kullanmaktadır. Hicri yedinci asırda Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahih*’inin yeni bir edisyonunu meydana getiren Yûnînî (ö. 672/1273), kendisine kadar intikal eden Firebrî (ö. 320/932) rivayetinin muhtelif kollarında mevcut olan sayılı bir şekilde geçen “ve kâle Ma’mer”<sup>485</sup> tabirini metnin dışına çıkararak, bütün kitap boyunca sadece bir tanesini bırakmıştır. Buhârî’nin kitabının, Neseî rivayetinde “ve kâle Ma’mer” kaydı, diğer rivayetlere göre daha fazla yer almaktadır. İbn Hacer, Neseî rivayetinin Ebû Nuaym’ın *el-Mustahrec*’inde de bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>486</sup> Buhârî, rivayetlerinde Ebû ‘Ubeyde’ye nazaran daha az yer verdiği el-Ferrâ’nın adına, kitabının dört yerinde yervermektedir. Yapılan tespitlere göre Buhârî, el-Ferrâ’nın adını ilk olarak “*Kâle Yahyâ*” tabiri ile “*Fedâilu ashâbi’n-nebi*” faslında,<sup>487</sup> iki defa da “*Kitâbu’t-Tefsîr*”de<sup>488</sup> ve diğer bir defa “*Kitâbu’t-Tevhîd*”de<sup>489</sup> zikretmektedir. Sezgin, Buhârî’nin bir surenin bütün tefsirini bu iki filologdan aldığını ve bunların isimlerini aynı surenin tefsirinde Yahya ve Ma’mer diye zikrettiğini anlatmaktadır. Yûnînî, bazı nushalarda mahfuz kalan el-Ferrâ’nın adını zikretmemiştir. Şarihler ise, onun adının diğer bazı nushalarda yer aldığını ittifakla savunmaktadırlar.<sup>490</sup>

*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde, Buhârî’nin filolojik yönü ve bu alanda yetişmiş olan âlimlerle ilişkisi konusunda bu bilgileri veren Sezgin, bunun ardından tefsir ile ilgili nakiller konusunda Buhârî’nin kaynağını oluşturan Ebû

<sup>484</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 156.

<sup>485</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-İnsan; Talak, 41; Tevhid, 33; 46.

<sup>486</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 571, 886; IX, 595; XIII, 565, 618; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 156.

<sup>487</sup> Buhârî, Fedâilu Ashâbi’n-Nebi, 35, hadis no: 3682; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VII, 50; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 157.

<sup>488</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Asr; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 945; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 510; Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, XI, 235; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 157.

<sup>489</sup> Buhârî, Tevhid, 4; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, XIII, 448; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 157.

<sup>490</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 884; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 157.

'Ubeyde ve el-Ferrâ'nın Buhârî üzerindeki etkileri ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.

#### 4.2.11.1. Ebû 'Ubeyde'nin Buhârî Üzerindeki Tesiri

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, kitabının kendisinden sonra göreceği ilgi ve takdiri hesaba katmadan rivayet zincirinde yer alan birçok şeyhinin ismini kitabında müphem bırakmaktadır. O, bu ravilerden sıklıkla Ahmed veya Muhammed diye bahsederken, onlardan sonra gelen ravileri ve bu ravilerin kitaplarını biliyordu. Kendisi, bu konudaki bilgilerini rivayetlerinde esas alıyordu. Onun zamanında yaşayan pek çok âlim de, onun bu nakillerinde müphem olarak yer verdiği kişileri ve eserlerini tanıyorlardı. Ancak onun zamanından takriben bir asır geçtikten sonra, onun kitabı İslâm âleminde Kur'ân'dan sonra en çok itibar edilen bir kaynak haline geldi. İşte o zaman, onun kitabında yer alan müphem isimler ve onlarla ilgili çeşitli hususiyetler, halli ve izahı gereken birer meçhul konu olmaya başladı. Kendisinden birasır sonra, onun meçhul bıraktığı ravileri ve müphem bıraktığı isimlerin tarif ve izahı etrafında, başlı başına bir literatür meydana geldi. Yukarıda değindiğimiz gibi kendisinin tabii kaynaklar olarak gördüğü ve muhtemelen kendi döneminde yaşayan âlimler, pek iyi bilinen filologlar da, onun izaha muhtaç olan ve munakaşadan hali olmayan birçok şeyhi arasında yer almıştır.<sup>491</sup>

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan ravileri ile ilgili ilk olarak değerlendirmelerde bulunan Ebû Nasr el-Kelâbâzî (ö. 398/1007), Buhârî'nin bu eserinde ismi geçen Ma'mer'i sadece Ma'mer b. Râşid ve Ma'mer b. Sâlim için kabul etmiştir. Bunun yanında Hatîb el-Bâğdâdî (ö. 463/1071), Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1104) ve Muhammed b. el-Hasan es-Sem'ânî (ö. 650/1252) Buhârî'nin eserinde müphem bıraktığı kısımlara ait müstakil birer eser meydana getirdiler. Daha sonraki devirlerde yaşayan es-Suyûtî de Buhârî'nin kitabı için bir haşiye yazarak bu haşiyenin baş tarafında söz konusu müphemata dair bir fasıl ayırdı. Bütün bu âlimler, Buhârî'nin filolojik kaynaklarından sayılan Ma'mer ve Yahya'dan bahsetmemektedirler. Sadece sekizinci asırda şöhreti ile bilinen on hadis kitabının ravilerini bir arada tanıtan Ebu'l-Mehâsin Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Hüseynî (ö. 765/1363), Ebû 'Ubeyde'den

<sup>491</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 157.

ibaret olan Ma'mer'in Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde değil de sadece Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer aldığını zikretmekte ve Yahya'dan ise hiç bahsetmemektedir.<sup>492</sup> Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, Buhârî'nin şeyhleri ve ravileri hakkında çeşitli müstakil eserler yazıldı. Ayrıca Buhârî'nin kitabı hakkında yazılan çeşitli şerh kitaplarında da bu şeyh ve raviler hakkında pek çok bilgiler verilmektedir. Özellikle ilk dönemlerde yazılan bu şerhlerin bazılarında, müphem olarak değerlendirilen meçhul şahıslar hakkında değerli bilgiler yer almaktadır. Ancak daha sonra gelen bazı şarihler, bu bilgilerden gerektiği gibi yararlanmamışlardır. Daha sonra gelen bu şarihlerin, bazı durumlarda kendilerinden önceki şarihlerin eserlerini kaynak olarak görmek istememeleri ve bazı durumlarda da bu şerhlere sarılmayı hissedilmez tarzda tabii bir şey olarak kabul etmeleri, garip bir tezat olarak değerlendirilebilir.<sup>493</sup>

Buhârî'nin filolojik alanda nakilde bulunduğu Ma'mer'in Ebû 'Ubeyde'den ve Yahya'nın da el-Ferrâ'dan ibaret olup olmadığı konusunun, dokuzuncu asrın şarihlerinin arasında ciddi bir münakaşa mevzuu olduğunu okumaktayız. İbn Hacer, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde birkaç kere zikrettiği Ma'merin, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna olduğunu ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu kaydetmektedir. Ancak o, bir yerde Buhârî'nin "*Ve kâle Ma'mer*" şeklindeki ifadesinin şerhi esnasında "*Ben bu şahsı, şerhi sadedinde bulunduğumuz ibareyi, ismi Ma'mer b. el-Musenna olan Ebû 'Ubeyde'nin tefsirinde görünceye kadar, Ma'mer b. Râşîd zannediyordum*" demektedir.<sup>494</sup> Şarih 'Aynî, İbn Hacer'in verdiği bu bilgileri yorumlarken, "Şarihlerden biri, ben onu Ma'mer b. Râşîd zannediyordum, diyor. Abdurrezzak da bunu, Ma'mer b. Râşîd'den rivayet ediyor. Buhârî'nin zikretmiş olduğu Ma'mer'i, Ma'mer b. el-Musennâ olan Ebû 'Ubeyde'ye inhisar ettirmek lazım gelmez. Bunun aynızamanda her iki Ma'mer olması da mümkündür" der.<sup>495</sup> Kastallânî ise, "Kirmânî'ye göre bu şahıs, Ma'mer b. Râşîd es-San'ânî'dir. İbn Hacer'e göre, Ma'mer b. el-Musennâ'dır" demektedir.<sup>496</sup>

<sup>492</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 158.

<sup>493</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 158.

<sup>494</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 886; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 158 vd.

<sup>495</sup> el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 452; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 159.

<sup>496</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XI, 186; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 159.

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin kaynakları ile ilgili yorumlarda bulunan şarihler, zaman zaman birbirlerine ters düşmekte ve hatta birbirlerini alaya bile almaya çalışmaktadırlar. Örneğin 'Aynî, Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ hakkında yorumlarda bulunurken, İbn Hacer'e karşı böyle bir tavır içerisine girmiş bulunmaktadır.<sup>497</sup> Aslında 'Aynî'nin, şerhinin birçok yerinde bu konuda İbn Hacer'e çok sert bir dille yönelttiği tenkitler bulunmaktadır.<sup>498</sup> İbn Hacer, onun bu tenkitlerine karşı "*İntikâdu'l-İ'tirâd*" adlı bir eser bile yazmıştır.<sup>499</sup> Sezgin, bu bilgileri verdikten sonra İbn Hacer'in, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den yaptığı filolojik nakillerin üzerinde durduğunu ve onun esas kaynağını tespit etmeye çalıştığını belirtmektedir. İbn Hacer, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den almış olduğu filolojik izahları, önce yanında bulunan *Mecâzu'l-Kur'ân* nüshasından araştırır. Bu bilgileri o kitapta bulamayınca, onları müselsel bir isnat yolu ile Ebû 'Ubeyde'ye kadar götüren diğer şahısların eserlerine müracaat eder. Örneğin o, Buhârî'nin almış olduğu "*Fe'l-harûru<sup>500</sup> bi'n-nehâri maa's-ş-şemsi...ilh.*"<sup>501</sup> (Isı, gündüz vaktinde güneşle beraber olur...) şeklindeki filolojik izahı, yanında bulunan *Mecâzu'l-Kur'ân* nüshasında bulamayınca, "*Vasalehu İbrâhîm el-Harbî an Ebî 'Ubeyde... ilh.*"<sup>502</sup> (İbrahim el-Harbî Ebû 'Ubeyde kanalı ile ona ulaştı...) demektedir. Ancak İbn Hacer'in bu izahı, Buhârî'nin çağdaşı olan İbrâhîm el-Harbî'nin (ö. 280/893) eserlerinden doğrudan doğruya mı yoksa başka kaynaklardan mı aldığı ve müteaddid eserlerinin<sup>503</sup> hangisinden naklettiği net bir şekilde bilinmemektedir. Bundan Ebû 'Ubeyde'nin yalnız Buhârî'nin değil, onun çağdaşı olan diğer bazı âlimlerin de üzerlerinde etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin kitabında isnatsız ve kâilsiz naklettiği iki filolojik izah hakkında bilgi verirken, bunların daha önce Ebû Bekr b. el-Munzir (ö. 318/930) tarafından Ebû 'Ubeyde'nin isminin tasrihi ile alındığını söylemektedir. 'Aynî, başka bir yerde İbn Hacer'in bu sözünü benimseyerek almaktadır.<sup>504</sup> Yapılan

<sup>497</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 886; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 159.

<sup>498</sup> İbn Hacer ile 'Aynî arasında geçen tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları, İbn Hacer-Bedruddin 'Aynî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996..

<sup>499</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 159.

<sup>500</sup> Fâtır 35/21.

<sup>501</sup> Buhârî, *Bedu'l-Halk*, 4.

<sup>502</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 368; el-Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 292; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 159 vd.

<sup>503</sup> el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, I, 41 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 160.

<sup>504</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 160. Sezgin'in burada gündeme getirdiği iki filolojik ibarenin ne olduğunu belirtmediğinden dolayı, bunların kaynağına ulaşılammamaktadır. Sezgin, bu kitabının pek çok yerinde bu tür muğlâk ifadeler yer vermektedir.

araştırmalara göre, Ebû Bekr b. el-Munzir'in geniş ölçüde Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ından yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin bir nüshasının kenarında İbnu'l-Munzir tefsirinden yapılan nakillerin pek çoğunda Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ından yararlandığı anlaşılmaktadır.<sup>505</sup>

Ebû 'Ubeyde'nin Buhârî üzerinde etkisi bulunmaktadır. Ondan alıntı yapan âlimler, onun bu etkisini bildiği gibi, Buhârî'nin ilk dönem şarihlerinden bazıları da bu işin farkına varmışlardır. İbn Hacer'in açıklamalarından, yaklaşık olarak yedinci asırda yaşamış olan İbnu't-Tîn<sup>506</sup> adlı bir şarihin böyle bir münasebeti iyi bir şekilde tespit ettiği anlaşılmaktadır.<sup>507</sup> İbnu't-Tîn, aslen Mağriplidir ve onun tam adı, Abdolvâhid b. et-Tîn es-Sefâkûsî'dir.<sup>508</sup> Sezgin, bu şarihin eseri günümüzde mevcut bulunmamakla beraber, ondan sonra gelen İbn Hacer, Nevevî ve benzeri şarihlerin kendisinden çok bahsetmeleri, ondan çok istifade ettiklerini göstermektedir.<sup>509</sup> İbn Hacer, Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseri ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini mukayese ederek, Ebû 'Ubeyde'nin Buhârî üzerindeki etkisini çeşitli misallerle tespit etmektedir.<sup>510</sup> Haliyle o bunu yaparken, kendisinden önce yapılmış olan çeşitli şerhlerden faydalanmaktadır. Biz onun eserini incelediğimiz zaman, onun bu şerhlerden faydalandığını çeşitli vesilelerle öğrenmekteyiz.<sup>511</sup> Doğrusu, ilk dönem şarihlerinden bazı âlimler Ebû 'Ubeyde ile el-Ferrâ'nın Buhârî üzerindeki etkilerini tespit etmişlerdir. Ancak bu konudaki bilgiler, o zaman için pek fazla yaygınlaşmamıştır. Bu tespitler, daha sonraları şarihlerin kitaplarında yer almaktadır. Ancak Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı ve el-Ferrâ'nın *Maâni'l-Kur'ân*'ı ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini ciddi bir şekilde mukayese ederek Ebû 'Ubeyde ile el-Ferrâ'nın Buhârî üzerindeki etkilerini örneklerle açıklayarak en geniş bir şekilde ortaya koyan kişi, hiç şüphesiz İbn Hacer'dir.

<sup>505</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 160.

<sup>506</sup> Ebû Muhammed Abdolvâhid İbnu't-Tîn es-Safâkûsî, Mağrib'li olup Mâlikî mezhebine mensuptur ve İbnu't-Tîn diye meşhur olmuştur. O, hem fakih hem muhaddistir ve Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin şarihlerindendir. Onun şerhinin adı *el-Muhbiru'l-Fasîh fî Şerhi'l-Buhâriyyi's-Sahîh*'tir. İbn Hacer kendi şerhinde, onun bu eserinden yararlanmış. (Özmen, Ramazan, "el-Buhârî'nin Haber-i Vahid Savunusunda Kullandığı Ayetler Üzerinde Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2009, cilt, 9, sayı: 1, s. 240.)

<sup>507</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 447, 448, 388; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 160.

<sup>508</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 160.

<sup>509</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 161.

<sup>510</sup> Örnekler için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 161.

<sup>511</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 161.



İbn Hacer'den sonra gelen şarihler de bu konuya işaret etmektedir. Ancak bu şarihlerden hiçbiri, bu konuda onu aşmamaktadır.<sup>512</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, şarihlerin elinde Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin çeşitli rivayetleri bulunmaktadır. Özellikle İbn Hacer, bu farklı nüshaların üzerinde durmakta ve bazen bu konuda ilginç görüşleri bile serdetmektedir. Örneğin o, kendisinin yanında *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın es-Sukkerî (ö. 275/888) – Ebû Hâtim (ö. 277/890) rivayetinin bulunduğunu anlatmaktadır. Bunun yanında o, Buhârî'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın Ebû Ca'fer el-Mesâdirî rivayetinden nakillerde bulunduğunu iki defa kaydetmektedir. Her konuda Buhârî'yi savunan İbn Hacer, Buhârî'nin kaynak olarak kullandığı Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı ile kendi yanında bulunan nüshalarının farklılıkları hakkında çıkmazlara girmektedir. O, yaptığı nakiller esnasında bazen, “*Huve kavlu Ebî Ubeyde*” (O, Ebû 'Ubeyde'nin sözüdür) demekten çekinmekte, sadece *Mecâzu'l-Kur'ân*'dan naklettiği ibareyi aktarmakla yetinmekte ve konu ile ilgili değerlendirmeyi okuyucuya bırakmaktadır.<sup>513</sup> İbn Hacer, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den yaptığı nakilleri, her şeye rağmen mesnetsiz bırakmamakta ve mana yolu ile de olsa ona dayandırmaya çalışmaktadır. O, Buhârî'nin bazen Ebû 'Ubeyde'nin adını zikrederek bazen de müphem bırakarak ondan fazlaca nakillerde bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>514</sup> Şarih 'Aynî ise, bu konuda İbn Hacer'e ters düşmekte ve Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin ismini tasrih etmeden aldığı nakillerde sadece Ma'mer ismini kullanmasını, garip olarak karşılayarak bu ismin aslında Ma'mer b. Râşid olduğunu savunmaktadır.<sup>515</sup> Burada, birdaha İbn Hacer ile 'Aynî'nin Buhârî'nin filolojik nakiller hususunda ihtilafa düştüklerini ve birbirlerine ters düşecek şekilde görüş belirttiklerini okumaktayız.

#### 4.2.11.2. Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den Yaptığı Nakiller ve Özellikleri

Sezgin, Buhârî'nin kendisinden önce mevcut olan âlimler arasından Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ'yı filolojik tefsir alanında kaynak olarak seçtiğini kaydetmektedir. Aslında bu iki kişi, devrin önemli iki büyük filologu sayılır. Buhârî, bunları kaynak

<sup>512</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 161.

<sup>513</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 162. Sezgin'in burada verdiği bilgiler, muğlak ve karışık olduğundan dolayı, kaynaklarına ulaşılamamaktadır.

<sup>514</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 205, 206; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 162.

<sup>515</sup> el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, X,III 452; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 162.

olarak göstermekle, filolojik meselelere ve izahlara karşı olan ilgi ve vukufiyetini ortaya koydu. Buhârî, kendi zamanında birçok âlim tarafından tenkit edilen Ebû ‘Ubeyde’yi ve onun *Mecâzu’l-Kur’ân*’ını<sup>516</sup> filolojik izahlarda en çok güvendiği bir kaynak mertebesine yükseltirken, hiç kimsenin tenkidini nazarı itibare almadı. O bunu yapmakla, hür bir düşünce ile şahsi takdirini ortaya koydu.<sup>517</sup> Bu gibi rivayetler, Buhârî’nin kendi alanındaki özgür düşüncesini yansıtmaktadır. O, bu eserini yazarken, muhtemelen başkalarının kendisini tenkit edeceklerini dikkate almadan hareket etmiş bulunmaktadır. Aksi takdirde böylesine önemli ve takdire şayan *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadis kitabını meydana getiremezdi.

Yapılan araştırmalara göre Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’ye karşı son derece büyük bir saygı ve hayranlık duymaktadır. Bu nedenle o, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinin birçok yerinde Ebû ‘Ubeyde’den nakillerde bulunmuştur. Özellikle Ebû ‘Ubeyde’nin Kur’ân tefsiri ve ayetlerin birçok müşkilini mecâz adı altında çözüme kavuşturmuş olması, onun dikkatini çekmiştir. Nitekim Buhârî, en ufak bir alakayı bulduğunda Ebû ‘Ubeyde’nin tefsirinden nakilde bulunmaktadır. İşin garip tarafı, bu zayıf alakayı dikkate alarak aldığı izahların yanına, zaman zaman alakası olmadığı halde beğendiği bilgileri konu ile ilgisi olmayan metinlerin arasına yerleştirmektedir. Hatta *Mecâzu’l-Kur’ân*’a karşı duyduğu bu hayranlık, Buhârî’yi zaman zaman pek çok beğendiği ibareleri mukerreren almaya kadar götürmektedir. Örneğin o, eserinin “*Kitâbu’t-Tevhîd*” faslında birden bire öncesi ve sonrası ile hiçbir münasebeti yokken birçok ibare almıştır: “*Ve kâle Ma’mer*” deyip “*Zâlike’l-kitâb*”<sup>518</sup> *hâze’l-Kur’ân*; “*huden li’l-muttakîn*”<sup>519</sup> *beyânun ve delâletun ke kavlihî teâlâ: “zalikum hukmullâhi*”<sup>520</sup> *Hâzâ hukmullâhi lâ raybe, lâ şekke, “tilke âyâtun*”<sup>521</sup> *ya’nî hâzihî a’lâmu’l-Kur’ân ve misluhû, “hattâ izâ kuntum fi’l-fulki ve cerayne bihim*”<sup>522</sup> *ya’nî bikum.*<sup>523</sup> Bu ibâreler, *Mec’azu’l-Kur’an*’dan alınmıştır. Buhârî, burada yer verdiği bu rivayetlerin bir kısmına “*Kitâbu’t-*

<sup>516</sup> Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Musenna, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Muessesetu’r-Risâle, Kahire tsz. I, 17.

<sup>517</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 162 vd.

<sup>518</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>519</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>520</sup> el-Mumtahine 60/10.

<sup>521</sup> Lokmân 31/2.

<sup>522</sup> Yûnus 10/22.

<sup>523</sup> Buhârî, *Tevhîd*, 46.

*Tefsîr*” bölümünde yer vermektedir. Fakat orada Ma’mer zikredilmemekte “*ve kâle Mucâhid: Hayrun; yukâlu ‘tilke âyâtun*”<sup>524</sup> *yânî hâzihi a’lâmu’l-Kur’ân....ilh*”<sup>525</sup> şeklinde yer almaktadır.<sup>526</sup>

Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den yapmış olduğu bu nakiller, onun kendisine olan güven ve muhabbetinin hangi derecede olduğunu göstermektedir. Doğrusu Ebû ‘Ubeyde’nin burada yapmış olduğu yorumlar, ilk dönem tefsir çalışmalarına açısından son derece önem arz etmektedir. Buhârî’nin ondan bu bilgileri nakletmesi, yaptığı konu ile alakası olmasa dahi, tefsir ilmi açısından özellikle filolojik bakımdan faydadan hali değildir. Her şeye rağmen şarihler, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin kitabının muhtelif yerlerinden bu bilgileri neden topladığı, hangi gaye ile bir araya getirdiği konusunda yorum yapamamışlardır. Şarih ‘Aynî, bu konudaki, kanaatini şöyle dile getirmektedir: “Buhârî’nin yapmış olduğu bu nakillerin, hakkı ile izahının içinden çıkabilen hiçbir şarih bilmiyorum. Hatta şarihlerin bir kısmı, bu nakilleri hiç söz konusu bile etmemektedirler.”<sup>527</sup> İbn Hacer Buhârî’nin şerhini yaparken, onun naklettiği bu filolojik bilgilerle ilgili olarak “*ve kâilu zâlike huve Ebû ‘Ubeyde ibnu’l-Musennâ*” (Bunu söyleyen kişi, Ebû ‘Ubeyde İbnu’l-Musenna’dır) demekle yetinmiş bulunmaktadır.<sup>528</sup> Şarih Kastallânî de bu konuda İbn Hacer’in görüşlerine katılmaktadır.<sup>529</sup> Yukarıda da değindiğimiz gibi Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’nin tefsir ile ilgili olarak yapmış olduğu bu filolojik bilgileri, fevkalade bir şekilde beğendiğinden dolayı kitabında bir araya getirmiş olabilir. Ayrıca Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den nakletmiş olduğu bu bilgilerin, onun *el-Câmiu’s-Sahîh*’ini yazılı kaynaklardan meydana getirmiş olması açısından da büyük bir önemi vardır.

Sezgin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabındaki tefsir bilgilerine son derece hâkim olduğunu anlatmaktadır. O, buna dayanarak, Buhârî’nin bu bilgileri bir türlü ezberlediğine işaret etmektedir. Bu durum, Buhârî’nin Ebû

<sup>524</sup> Yûnus 10/1.

<sup>525</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti Yûnus*, 1.

<sup>526</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 163.

<sup>527</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 43; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 163.

<sup>528</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 441; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 164.

<sup>529</sup> Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 284; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 164.

‘Ubeyde’nin tefsir ile ilgili yazmış olduğu bilgilere olan ilgi ve sevgisini göstermektedir.<sup>530</sup>

Sezgin, Buhârî’nin ayetlerin izahı hususunda Ebû ‘Ubeyde’den aldığı bilgiler arasında “*şahid*” olarak kullanılan üç beytin bulunduğunu,<sup>531</sup> bunlardan ikisinin kaillerinin isimlerinin de Buhârî’nin kitabında zikredildiğini kaydetmektedir.<sup>532</sup> Ona göre Buhârî’nin kitabında, Ebû ‘Ubeyde’nin de başkasının da adı zikredilmeden kaynaksız olarak nakledilen bazı garip gramer meseleleri bulunmaktadır. Bazen, Buhârî’nin kitabında yer alan bu garip gramer meselelerinin yer aldığı bab ile hiçbir alakası bulunmamaktadır. Daima Buhârî’yi savunma cihetine giden şarih İbn Hacer bile, bu gerçeği itiraf etmektedir.<sup>533</sup> Buhârî’nin bu özelliği, kendisine atfedilen şartlardan ziyade kitabını tasnif ederken, kendisinden önceki dönemlere ait yazılı bazı eserlerin üslup ve muhtevasına nasıl tabi olduğunu göstermektedir.<sup>534</sup> Aslında bu gibi gerçekler, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inin bir bütün olarak özgün bir eser olmaktan ziyade, önemli bir kısmının kendisinden önceki yazılı edebiyata dayanan ve ona tabi olan bir kitap olduğunu göstermektedir. Yani Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’i bütün yönleri ile özgün bir eser değildir. Onun, ilk defa bir hadis kitabına böylesine çok sayıda filolojik ve ta’lik türü bilgilere yer vermiş olması, ilk olarak ortaya konan bir eser olarak düşünülebilir. Ancak bu bilgilerin çoğu, kendisinden önceki eserlerde bulunmaktadır.

Müslim, *Sahîh*’inin mukaddimesinde kitabında tekrarlardan kaçınacağını haber vermekte<sup>535</sup> ve kitabının tanziminde de bu sözüne sadık kalmaktadır. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde ise birçok tekrar vardır. Bu tekrarların bir kısmı, özellikle Ebû ‘Ubeyde ve el-Ferrâ’dan alınan filolojik bilgilerden oluşmaktadır. Örneğin Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inin “*Ehâdisu’l-Enbiyâ*”<sup>536</sup> faslında Ebû ‘Ubeyde’den<sup>537</sup> nakledilerek

<sup>530</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 164.

<sup>531</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 270; Buhârî, *Tefsîru sureti Berâe*; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 399; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 8; Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 241; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 165.

<sup>532</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 296; II, 193; Buhârî, *Tefsîru sureti Hûd*, 2; *Tefsîru sureti’l-Mü’minin*; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 447, 711; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 52, 279; Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 292, XI, 32; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 165.

<sup>533</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 447 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 165.

<sup>534</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 166.

<sup>535</sup> Müslim, mukaddime, s. 3 vd.; en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 80, 87.

<sup>536</sup> Buhârî, *Ehâdisu’l-Enbiya*, 1.

<sup>537</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 211, 236; II, 167, 215.

alınan bazı filolojik bilgiler, “*Kitâbu’t-Tefsîr*”<sup>538</sup> faslında da tekrar edilmektedir. Kur’ân’ın yedinci suresi olan A’râf suresinin tefsiri ile ilgili hayli bilgiler, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*<sup>539</sup> adlı kitabından alınarak Buhârî’nin “*Ehâdîsu’l-Enbiyâ*”<sup>540</sup> kısmında zikredilmiş bulunmaktadır. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde yer alan bu tekrarlar, bazen o kadar uzundur ki, şarihler onları ikinci defasında şerh etmeye gerek görmemektedirler.<sup>541</sup> Şarih ‘Aynî, Buhârî’nin kitabındaki bu tekrarların üzerinde hayli durmaktadır.<sup>542</sup> O, zaman zaman bu tekrarların üzerinde durmaya gerek duymayıp yukarıda geçti gibi ifadelerle bunların daha önce açıklandığını dile getirmektedir.<sup>543</sup> Hatta o bu tekrarlardan biri üzerinde dururken, “*Hâzâ mukerrerun bilâ fâidetin cedîdetin*” (*Bu faydası olmayan yeni bir tekrardan ibarettir*) demek mecburiyetinde bile kalmış bulunmaktadır.)<sup>544</sup>

Sezgin, Buhârî’nin kitabında Ebû ‘Ubeyde’den yapılan bazı nakillerin sık sık tekrar edildiğini anlatmaya devam etmektedir. Örneğin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den<sup>545</sup> naklettiği *es-sinetu*<sup>546</sup> ve *yetesenneh*<sup>547</sup> kelimeleri ile ilgili tefsir, aynı bab içerisinde tekrar edilmektedir.<sup>548</sup> Şarihler, bu tekrara itiraz etmemektedirler ve Yûnînî de bu tekrarı edisyonunun dışında bırakmamıştır. Şarihler, çok kere Buhârî’nin bu tekrarları hakkında birbirlerine zıt görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin İbn Hacer, Buhârî’nin “*Ehâdîsu’l-Enbiyâ*” kısmında mukerrer ve karışık bir şekilde yer alan ibareleri şerh ederken, bunları te’vil etmeye çalışmaktadır. Bununla beraber o, Buhârî’nin yapmış olduğu bu nakillerin kendi ilkelerine ters düştüğünü belirtmektedir.<sup>549</sup> Şarih Kastallânî, Buhârî’nin burada yer verdiği bu kelimelerin açıklaması üzerinde geniş bir şekilde

<sup>538</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti’l-A’râf*; *Tefsîru sureti’s-Saffât*; *Tefsîru sureti Muhammed*, *Tefsîru sureti’l-Vâkia*.

<sup>539</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 213, 222.

<sup>540</sup> Buhârî, *Ehâdîsu’l-Enbiya*, I; *Tefsîru sureti’l-A’râf*.

<sup>541</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 445 vd.; VIII, 378 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 166.

<sup>542</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XI, 4 vd.; XII, 609 vd.

<sup>543</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 611 vd.

<sup>544</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 607; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 166.

<sup>545</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 78, 80.

<sup>546</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>547</sup> el-Bakara 2/259.

<sup>548</sup> Buhârî, *Tefsîru Sureti Bakara*, 44.

<sup>549</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 448 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 166.

durmakta,<sup>550</sup> Kirmânî ise “Buhârî’nin bu gibi karışık bilgileri kitabına alması, faydasız şeylerle uğraşmaktır” deyip onu tenkit etmektedir.<sup>551</sup>

Sezgin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde ve diğer bazı âlimlerden yapmış olduğu nakillerin bir kısmının, hem kitabın genel tertibine hem de kendi aralarındaki tertibe uymadığını anlatmaktadır. Buhârî, özellikle Kur’ân tefsirine dair yapmış olduğu nakillerde, yer yer ayetlerin Kur’ân’daki sıralamasına uymamaktadır. O, ayetleri ve bu ayetlerin tefsirlerini bazen surenin sonundan, bazen başından ve bazen de ortasından alıp rastgele bir şekilde kaydetmektedir. Zaman zaman şarihler, Buhârî’nin bu özelliği üzerinde durmaktadırlar. Örneğin ‘Aynî, “Sözkonusu tefsir bilgilerinde takdim, te’hir, ekleme ve hazf etme gibi çeşitli aksaklıklar vardır” deyip Buhârî’nin bu konuda yaptığı nakillerdeki karışıklığı dile getirmektedir.<sup>552</sup> Sezgin, Buhârî’nin devamlı bir şekilde Ebû ‘Ubeyde’den naklettiği bu tefsir bilgilerinde pek çok karışıklığın mevcut olduğunu, ayetlere numara verilmesi durumunda bu karışıklığın daha net bir şekilde ortaya çıkacağını anlatmaktadır. Örneğin Buhârî’nin kitabında tefsir bölümünde bir surenin tefsirine o surenin sonunda veya ortasında yer alan bir kelime ile başladıktan sonra, surenin başında yer alan kelimelerin tefsirine teşebbüs edilmektedir. Böylece ayetler ve tefsirleri Buhârî’nin kitabında rastgele yerleştirilmiş bulunmaktadır. Mesela bu kitapta Kur’ân’ın altıncı suresi olan el-Enâm suresinin tefsirinin baş taraflarında, birden bire Kur’ân’ın yarısından sonraki surelerden bazı ayet ve tefsirlerinin de yer aldığını görmekteyiz.<sup>553</sup> Aslında bunların birbirleri ile hiçbir münasebetleri yoktur. Ayrıca bu tefsirler Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabından alınmıştır.<sup>554</sup> Örneğin burada söz konusu olan el-En’âm suresinin tefsirinde,<sup>555</sup> birdenbire başka bir surede geçen “*sermeden*”<sup>556</sup> kelimesi yer almaktadır.<sup>557</sup> Bazı şarihler, bu kelimenin el-En’âm suresi ile olan münasebetini bulmak için kendilerini zorlarken<sup>558</sup> diğer bazı şarihler ise, bunu garip olarak karşılamaktadırlar.<sup>559</sup> Sezgin’in ifadesine göre, bu gibi hallerin hemen

<sup>550</sup> Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, V, 230 vd.

<sup>551</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XIII, 223; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 166.

<sup>552</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XI, 7 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 167.

<sup>553</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-En’âm.

<sup>554</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 109, 322.

<sup>555</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-En’âm.

<sup>556</sup> el-Kasas 28/71.

<sup>557</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 167.

<sup>558</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 366; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 167.

<sup>559</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 596; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 167.

hemen her zaman vuku bulduğunu hatırlamaz gibi görünen İbn Hacer<sup>560</sup> ise, bu konuda da çeşitli tevillerde bulunmaya çalışmaktadır. O, bu konuda tatmin edici bir tevil bulamayınca, bunun bir *istitrad* olabileceğini veya bunun müstansihler tarafından kitabın haşiyesinden metne sokulmuş olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>561</sup>

Yukarıdan beri zaman zaman tekrar edildiği gibi Buhârî'nin “*ve kâle Ma'mer*” tabiri ile Ebû 'Ubeyde'den naklettiği tefsir bilgileri içerisinde düzensizlik bulunmaktadır. Örneğin Buhârî, bir ayette geçen “*mevâliye*”<sup>562</sup> kelimesinin tefsirini yapmaktadır.<sup>563</sup> O, birden bire aynı ayette yer alan “*akadet eymânikum*”<sup>564</sup> kelimesinin tefsirini, “*mevâliye*” kelimesinin tefsirine karıştırmaktadır.<sup>565</sup> Bu iki kelimenin izahında, çeşitli tefsir bilgileri yer almaktadır. Bu karışıklık, şarihler arasında tartışma konusu olmaktadır. Bazı şarihler, Buhârî'nin birbirleri ile hiçbir münasebeti bulunmayan kelimeleri ve şerhlerini bir araya getirdiğini savunmaktadırlar. İbn Hacer, “Bu tefsir bilgilerinin beraber buldukları ayete ait olmadığını, bu hatanın müstensihlerden kaynaklandığını” ileri sürmektedir.<sup>566</sup> Şarih 'Aynî ise, bu konuda İbn Hacer'e şu ifadelerle itirazdabulmaktadır:

“Şarihlerden biri, ‘Bu tefsirler, bu ayete ait değildir; müstensihlerin işine benziyor’ dedi. Ben de, ‘Bu, çok uzak bir ihtimaldir’ derim. Zira müstensihlerin çoğu cahildirler, bu izahlar nasıl onlara ait olabilir! En büyük âlimlerin boy ölçüşemeyeceği böyle bir kitaba, bu izahlar nasıl başkaları tarafından sokulabilir? Müstensihler ancak tahrif ederler ve yanlışlıklar yaparlar veya ibareleri metinden düşürürler. Müretteb ve münakkah<sup>567</sup> bir kitaba kendilerinden bir şey ilave etmek onların âdeti değildir. Şayet o, bunlar kitabın mahir ravilerinden birinin yaptıklarıdır, deseydi, bir dereceye kadar caiz olurdu. Bunların bizzat Buhârî'nin işiolması ihtimali uzak değildir, dalgınlıkla

<sup>560</sup> Sezgin'in İbn Hacer için kullanmış olduğu bu ifadelerin, sert bir üslup olduğunu belirtmek istiyoruz.

<sup>561</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 368; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 167.

<sup>562</sup> en-Nisa 4/33.

<sup>563</sup> Buhârî, tefsiru sureti'n-Nisâ, 7.

<sup>564</sup> en-Nisa 4/33.

<sup>565</sup> Buhârî, tefsiru sureti'n-Nisâ, 7, hadis no: 4580.

<sup>566</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 313 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 168.

<sup>567</sup> Ayıklanmış, bir şeyin en iyisi olarak seçilmiş, temizlenmiş, güzide, soyulmuş. (Devellioğlu, “Münakkah”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, s. 725).

yapmıştır, şayet sonradan farkında olmuşsa da muhtemelen yerlerine nakle fırsat bulamamıştır ve böylece devam edip gitmiştir.”<sup>568</sup>

Burada ‘Aynî, Buhârî’nin de bir insan olması hasebiyle hata yapmış ola bileceğini, dalgınlıkla veya yanılarak bazı şeyleri yazmış olabileceğini kaydetmektedir. Buhârî’nin yapmış olabileceği hataları, müstensihlere mal etmek, pek isabetli değildir.

Sezgin bazı şarihlerin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den almış olduğu bilgilerin kaynaklarının izahını yaparken, konuyu büsbütün karıştırarak içinden çıkılmaz bir hale getirdiklerini ileri sürmektedir. Bilhassa *Mecâzu’l-Kur’ân*’dan bazı bilgiler verildikten sonra “*ve kâle ğayruhu*”<sup>569</sup> ifadesi kullanılarak yine aynı kaynaktan alınan bilgilerin izahında, bu tür karışıklıklar meydana gelmiştir. O, Kur’ân’ın beşinci suresi olan el-Mâide suresinin tefsiri ile ilgili yapılan açıklamaların baş tarafını, bunun için örnek olarak göstermektedir.<sup>570</sup> Sezgin, burada Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin adını anmadan “*ve kâle ğayruhu*” diyerek ona ait bir tefsir bilgisini nakletmesinin karışıklığa sebep olduğunu anlatmaktadır. Nitekim İbn Hacer bile, burada yer alan zamirin kime döndüğünün bilinmediğini ve bu konuda kimsenin net bir bilgiye sahip olmadığını anlatmaktadır. Bu konudaki karışıklık hakkında çeşitli yorumlarda bulunan İbn Hacer, sonuçta bu tefsirin Ebû ‘Ubeyde’ye ait olduğu kanaatini ortaya koymaktadır.<sup>571</sup> Sezgin’in burada üzerinde durduğu bu karışıklık, İbn Hacer’in dışındaki şerhlerde de dile getirilmekte ve burada yapılmış olan tefsirin Ebû ‘Ubeyde’ye ait olduğu anlatılmaktadır.<sup>572</sup>

Sezgin’e göre Buhârî, bazen Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabından naklettiği garip kelimeleri şerh ve izah etme ihtiyacını hissetmiş bulunmaktadır. Örneğin Ebû ‘Ubeyde, bir ayette geçen “*nunecîke*”<sup>573</sup> (seni kurtaracağız) kelimesini

<sup>568</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 527 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 168. Sezgin’in ‘Aynî’den naklederek verdiği bu bilgiler, ‘Aynî’nin kitabında dağınık olarak verilmektedir. Kanaatimizce Sezgin, bu bilgileri toparlamış bulunmaktadır.

<sup>569</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Mâide, 1. Buhârî’nin burada el-Maide suresinin tefsiri ile ilgili bilgilerin başında “*ve kâle ğayruhu*” ifadesi ile naklettiği filolojik izah, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabından alınmıştır. (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 145).

<sup>570</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 342; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 168.

<sup>571</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 342.

<sup>572</sup> Bkz. el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 564; el-Kastallanî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 174.

<sup>573</sup> Yûnus 10/92.



“*nulkîke âlâ necvetin mine’l-ardi*”<sup>574</sup> diye açıklamıştır. Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’nin yapmış olduğu bu açıklamayı “*ve huve en-neşezu: el-mekânu’l-murtefiu*”<sup>575</sup> (Yani yüksek yerdir) diye tefsir etme ihtiyacını hissetmiş bulunmaktadır. Sezgin Buhârî’nin, Ebû ‘Ubeyde’den başka bir yerde “*ve kâle ğayruhu*” ta’liki ile almış olduğu “*yucîlu*” kelimesini, “*yudîru*” diye izah etmektedir. Yûnînî, bu izahı kendi edisyonunun dışında bırakmayı tercih etmektedir.<sup>576</sup>

Sezgin, bazı yerlerde Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabından “*ve kâle Ma’mer*” kaydı ile nakledip kendi kitabına aldığı bilgileri, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabındaki ana metni ile mukayese etmektedir. O, Buhârî’nin zaman zaman yaptığı bu iktibasları özetleyerek aldığını tespit etmektedir. Örneğin o, Kur’ân’ın bir ayetinde yer alan “*sunnetallah*”<sup>577</sup> kelimesinin, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında “*istennehâ, caalehâ sunneten*”<sup>578</sup> diye tefsir edildiğini, Buhârî’nin ise, bunu “*sunnetun, istennehâ, caalehâ*”<sup>579</sup> diye yorumladığını belirtmektedir. Ebû ‘Ubeyde’nin açıklamasına göre, “*caalehâ sunneten*” ifadesi, “*istennehâ*” kelimesinin haberidir. Buhârî bunu aktarırken, “*caalehâ sunneten*” ifadesinin yerine sadece “*caalehâ*”yı eksik bir şekilde alarak konuyu karmaşık ve anlaşılmaz bir hale getirmiş bulunmaktadır.<sup>580</sup> Sezgin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’nin kitabından “*ve kâle ğayruhu*” ifadesi ile naklettiği bilgileri özetleyerek aldığını ve bu nedenle şarihler tarafından tenkit edildiğini anlatmaktadır. O, bu konuda şu örneğe de yer vermektedir: Ebû ‘Ubeyde, Kur’ân’ın bir ayetinde yer alan, “*min sulâletin*”<sup>581</sup> kelimesini tefsir ederken, “*es-sulâletu, el-veledu, en-nutfetu*”<sup>582</sup> demektedir. Buhârî ise “*min sulâletin*” kelimesini, “*el-veleduve’n-nutfetu,*

<sup>574</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 281.

<sup>575</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Yûnus, 2; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 168 vd.

<sup>576</sup> Buhârî, Menâkib, 28, hadis no: 3647; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169. Sezgin’in burada üzerinde durduğu ve Yûnînî’nin edisyonunun dışında bıraktığı “*ecâlu*” kelimesi, Buhârî’nin metninde yoktur, kenarında vardır. (Buhârî, Menâkib, IV, 253.)

<sup>577</sup> el-Ahzâb 33/38.

<sup>578</sup> Biz bu açıklamayı Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında bulamadık. Sezgin, bunu İbn Hacer’in şerhinden nakletmektedir. Bu filolojik açıklama, İbn Hacer ve el-Kastallânî’nin şerhlerinde geçmektedir. (İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 667; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 509). Sezgin’in, bu bilgiyi tahkik etmiş olduğu Ebû ‘Ubeyde’nin kitabından değil, İbn Hacer’in şerhinden nakletmesi, tenkit edilecek bir konudur.

<sup>579</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Ahzâb, 4.

<sup>580</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 667; el-Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XIII, 238; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 509; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169.

<sup>581</sup> el-Mü’minûn 23/12.

<sup>582</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 55.

*es-sulâletu*” şeklinde değiştirerek muhtasar bir şekilde nakletmektedir.<sup>583</sup> Sezgin’e göre Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’nin “*min sulâletin*” kelimesinin tefsirinde yer verdiği ilk “*es-sulâletu*” kelimesini hazf ederek konuyu anlaşılması güç bir hale getirmiş bulunmaktadır.<sup>584</sup> Şarihler, Buhârî’nin “*ve kâle ğayruhu*” ifadesi ile naklettiği bu filolojik açıklamalar hakkında yorumda bulunmuşlardır. İbn Hacer ve ‘Aynî “*ve kâle ğayruhu*” ifadesinde kast edilen kişinin, Ebû ‘Ubeyde olduğunu kaydederek bu açıklamayı tartışmaktadırlar.<sup>585</sup> Ayrıca Kirmânî ve el-Kastallânî de bu filolojik rivayetlerin ağırlıklı olarak gramer kritiğini yapmaktadırlar.<sup>586</sup>

Sezgin’e göre Buhârî, bazen Ebû ‘Ubeyde’den bilgileri özetleyerek naklederken, fiillerin başındaki nefiy edatını hazf ederek Arap gramerinin asla tasvip etmeyeceği mahiyette hatalara düşmüş bulunmaktadır. Bu hatalar metni o kadar anlaşılmaz bir hale getirmektedir ki, raviler ve müstensihler, Buhârî’nin yaptığı bu tür hataları düzeltmek için değişiklik yapmak mecburiyetinde kalmaktadırlar. Örneğin Buhârî, Kur’ân’ın bir ayetinde geçen “*lâ ta’du*”<sup>587</sup> (haddi aşma, gözünü ayırma) kelimesindeki nehiy edatı olan “*lâ*”yı hazf ederek “*ta’du*” şeklinde almaktadır.<sup>588</sup> Haliyle bu kelimenin ayetteki manası bozulmaktadır. Ayrıca nehiy edatı olan “*lâ*” muzari fiilin başına geldiğinde, o fiili cezmetmektedir.<sup>589</sup> Bunun hazf edilmesi, söz konusu fiilin meczum olarak anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu nedenle bazı raviler, bu ayette geçen “*ta’du*” fiilini “*ba’d*” şeklinde okuyarak garip bir hata yapmış bulunmaktadır.<sup>590</sup> Ayrıca Buhârî, Kur’ân’ın bir ayetinde geçen “*âsâ*”<sup>591</sup> kelimesini, “*ahzenu*” (nasıl üzüleyim) diye tefsir

<sup>583</sup> Buhârî, Tefsiru sureti’l-Mü’minîn.

<sup>584</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169.

<sup>585</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 569; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 175.

<sup>586</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XVII, 217; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 428.

<sup>587</sup> el-Kehf 18/28.

<sup>588</sup> Buhârî, Tefsiru sureti’l-A’râf; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169. Bu kelime, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında ayette geçen normal hali ile “*lâ ta’du aynâke anhüm*” şeklinde yer almakta ve “*lâ tucâviz aynâke anhüm*” (gözlerini onlardan ayırma) diye yorumlanmaktadır. Görüldüğü gibi Ebû ‘Ubeyde, sözkonusu fiilin başındaki “*lâ*” edatını atmamıştır. (Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 398)

<sup>589</sup> İbn Hişâm, *Katru’n-Nedâ ve Bellu’s-Sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kübra, Mısır tsz. s. 86; el-Antâkî, Muhammed, *el-Minhâc fi’l-Kavâidi ve’l-İ’râb*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985, 309; ed-Dakr, Abdulğani, *Mu’cemu’n-Nahv*, Daru Kahraman, İstanbul 1987, s. 298.

<sup>590</sup> Buhârî’nin burada yer verdiği “*ta’du*” kelimesi hakkındaki yorumlar için bkz. el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 616; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 218; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169.

<sup>591</sup> el-A’râf 7/93.

etmektedir.<sup>592</sup> Bir de o, Kur’ân’ın başka bir ayetinde geçen “te’se”<sup>593</sup> fiilini “tahzen” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>594</sup> Buhârî, bu iki kelimeyi Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ından<sup>595</sup> birini diğerinin şerhi olmak hasebiyle bir araya getirerek nakletmektedir. O, burada aynı kökten gelen “âsâ” ve “te’se” fiillerini, birini diğerinin şerhi için getirmiş bulunmaktadır. Ancak o, ayette “te’se” fiilinin başında nehiy edatı olarak bulunan “lâ”yı hazfetmekte ve fiili de başında nehiy edatı olan “lâ” varmış gibi meczum olarak göstermekte ve sonundaki illet harfi olan “ya”yı düşürmektedir. Sezgin, Buhârî’nin bu hareketini, Arap grameri açısından asla tecviz edilmeyecek bir şey olarak kabul etmektedir.<sup>596</sup>

Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabından nakillerde bulunurken, bazen naklettiği metni, esas sahibinin maksat ve ifadesini değiştirecek şekilde aktarmaktadır. Örneğin Ebû ‘Ubeyde, bir ayette geçen “velîceten”<sup>597</sup> kelimesini “kullu şey’in edhaltehu fî şey’in leyse minhu” (velice, kendi cinsinden olmayan diğer bir şeye idhal edilen her şeydir) diye tanımlamaktadır.<sup>598</sup> Buhârî ise, Ebû ‘Ubeyde’nin bu açıklamasını “Kitâbu Bedi’l-Halk”<sup>599</sup> ve “Kitabu’t-Tefsîr”de<sup>600</sup> aktarırken, onun açıklamasında yer alan “leyse minhu” (kendi cinsinden olmayan) ifadesini hazf etmektedir.<sup>601</sup> Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den “velîceten” kelimesinin açıklaması mahiyetindeki bilgileri naklederken, onun açıklamalarından bir kısmını hazfetmesi, onun naklettikleri ile aslının arasında mana bakımından oldukça önemli bir fark meydana getirmektedir. Ayrıca Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den naklettiği bu tür örneklerden anlaşıldığına göre, o filolojik bilgileri aktarmaya ciddi anlamda önem vermektedir ve yine o, nakillerinin önemli bir kısmını yazılı kaynaklardan almaktadır.

<sup>592</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-A’râf.

<sup>593</sup> el-Mâide 5/26.

<sup>594</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-A’râf; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169.

<sup>595</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 161, 222.

<sup>596</sup> Bu kelimenin yorumu için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 382; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XII, 611; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 216; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 169 vd.

<sup>597</sup> et-Tevbe 9/16.

<sup>598</sup> Bu kelime hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 254; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 368; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XIII, 4; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 170.

<sup>599</sup> Buhârî, Bed’u’l-Halk, 4.

<sup>600</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’t-Tevbe.

<sup>601</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’t-Tevbe; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 170.

Sezgin, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den bazı açıklamaları aktarırken, kelimelerin yerlerini değiştirdiğini anlatmaktadır. Onun bu şekilde kelimeler arasında yapmış olduğu takdim ve te'hir, şarihleri metnin izahı konusunda sıkıntıda bırakmaktadır. Örneğin Ebû 'Ubeyde, Kur'ân'ın bir ayetinde yer alan “şir'aten” ve “minhâcen”<sup>602</sup> kelimelerini “sünneten” ve “sebilen” diye yorumlamaktadır.<sup>603</sup> Buhârî ise onun tersine “şir'aten” kelimesini “sebilen” manasında ve “minhâcen” kelimesini de “sünneten” manasında yorumlamaktadır.<sup>604</sup> Şarih Kirmânî, Buhârî'nin bu yaptığını şu ifadelerle dile getirmektedir: “*Mâ yufhemu minhu, enne kavlehu sebilen tefsiru kavlihi minhâcen ve kavluhu sünneten tefsiru kavlihi şir'aten, haysu kâle ve fihi leffun ve neşrun ğayru murattebin.*”<sup>605</sup> (Buhârî'nin bu naklinden anlaşıldığına göre “sebilen” lafzı, “minhâcen”in tefsiridir ve “sünneten” lafzı da “şir'aten”in tefsiridir. Onun burada yapmış olduğu yer değişikliği, tertibe uygun olmayan düzensiz bir leffu neşrdir.) Bundan anlaşıldığına göre şarihler, Buhârî'nin bu kelimelerin yerini değiştirmesini ğayru muratteb bir leffu neşr<sup>606</sup> olarak değerlendirip işin içinden çıkmaya çalışmaktadırlar.<sup>607</sup> Yani şarihler, Buhârî'nin burada kelimeler arasında yapmış olduğu yer değişikliğini edebi bir sanat ile yorumlamaya başvurmuşlardır.

<sup>602</sup> el-Mâide 5/48.

<sup>603</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 168.

<sup>604</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti'l-Mâide*, 1.

<sup>605</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, XVII, 93; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VII, 565 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 170.

<sup>606</sup> Söz simetrisi olarak kabul edilen “leff ü neşr”, genellikle bir beyit içinde birinci dizede en az iki şeyi söyleyip ikinci dizede bunlarla ilgili benzerlik ve karşılıkları verme sanatıdır. “Leff ü neşr”, “leff” ve “neşr” kelimelerinden oluşmaktadır. “leff” kelimesi, sözlükte *toplama, dürme, bükme* gibi anlamlara gelmekte, “neşr” kelimesi ise dağıtma, yayma gibi anlamlar için kullanılmaktadır. Edebî açıdan “leff ü neşr”, cümlenin kuruluş ve dizilişiyle ilgili, anlama güzellik katan söz sanatlarından biridir. Bu sanatta, önce “leff” yani iki veya daha fazla unsur bir arada kısaca zikredilir. Ardından “neşr” yani bunlardan her biriyle ilgili öğeler anılır. İlk bölümde yer alan öğelerin ikinci bölümdeki unsurlardan hangisine ait olduğu açıkça belirtilmeden aralarındaki ilgiye göre, bunları belirleme işi okuyucuya bırakılır. “Neşr”e ait unsurlar, “leff” bölümündekileri tamamlayıcı ve açıklayıcı nitelikte olur. Bu unsurlar ayrı ayrı zikredilmişse buna *tafsili*, birden çok (müteaddit) cüz veya unsuru içine alan bir tek lafız halinde anılmışsa, buna *mücmel* denir. “Leff ü neşr”, edebî açıdan düzenli (müretteb) ve düzensiz (gayr-i müretteb) olmak üzere iki kısım halinde değerlendirilir. (Akalm, “Leff ü neşr”, *Türkçe Sözlük*, s. 1580).

<sup>607</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 203; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 170.

#### 4.2.11.3.Ebû ‘Ubeyde’nin İtiraza Uğrayan Fikirlerinin Buhârî Tarafından Alınması

Sezgin, Buhârî’nin zaman zaman Ebû ‘Ubeyde’nin başkaları tarafından tenkide uğrayan görüşlerini de hiç tereddüt etmeden kendi kitabına aldığı anlatmaktadır. Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabında yer alan ve *el-hurûfu’z-zâide*<sup>608</sup> olarak bilinen bazı edatlar, kimi âlimler tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmektedir. Örneğin Ebû ‘Ubeyde, Kur’ân’ın bir ayetinde geçen “*ve iz kâlellâhu*”<sup>609</sup> ifadesi için “*iz min hurûfi’z-zevâidi*” (iz, zait harflerdendir)<sup>610</sup> demektedir. Buhârî bunu, “*iz hâ hunâ sılatur*” (iz, burada sıladır) diye nakletmektedir.<sup>611</sup> İbn Hacer bunu şerh ederken, Buhârî’nin bu açıklamayı Ebû ‘Ubeyde’den naklettiğini kaydetmekte ve buna hiçbir itirazda bulunmamaktadır. Ancak İbn Hacer, kitabının başka bir yerinde bir münasebetini bularak müfessirlerin, Ebû ‘Ubeyde’nin burada söz konusu olan tefsirine şiddetle hücum ettiklerini ve onun bu yorumunu reddettiklerini Kurtubî’yi<sup>612</sup> de şahit göstererek ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>613</sup> Ayrıca şarih ‘Aynî, Buhârî’nin Kur’ân’ın

<sup>608</sup> Arap dilinde kelimeyi meydana getiren asıl (kök) harflerden başka çeşitli sebeplerle kelimelere ilave edilen harflere “*el-Hurufu’z-zâide*” (zaid harfler) denir. Arapça’da “elif, te, sin, lam, mim, nun, vav, he, ye” harfleri, “*el-Hurufu’z-zâide*” olarak sayılmaktadır. Bu harflerden herhangi biri, kelimedeki zait olarak bulunduğu zaman, onu kelimedeki çıkarınca, kelimenin manası bozulmamaktadır. Bu harf kelimedeki çıkarıldığı zaman kelimenin anlamı bozuluyorsa, bu harf zait değil, kelimenin aslındandır. (Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2004, s. 31 vd.). Görüldüğü gibi “iz”, bu zait harflerden değildir.

<sup>609</sup> el-Mâide 5/116.

<sup>610</sup> “*İz*” kelimesi, çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bunları, kısaca şöyle sıralayabiliriz: 1 – “*İz*”, geçmiş zaman için zarf, mefulün bih, mefulün bihe bedel ve muzafun ileyh olarak kullanılır. 2 – “*İz*”, gelecek zaman için zaman zarfı olarak kullanılır. 3 – “*İz*”, iraptan mahalli olmayan bir illet harfi olarak kullanılır. 4 – “*İz*”, ansızın anlamında kullanılır. Bu durumda da iraptan mahalli yoktur. (el-Antâkî, *el-Minhâc fi’l-Kavâidi ve’l-İ’râb*, s. 176 vd.) Bu tanımlardan da anlaşıldığı gibi “iz”, bu ayette sıra cümlesi değildir. Çünkü kendisinden önce, herhangi bir ismi mevsul yer almamaktadır.

<sup>611</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Mâide, 12.

<sup>612</sup> el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, VI, 241.

<sup>613</sup> İbn Hacer’in bu kelime hakkındaki yorumları için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 359 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 171.

başka bir ayetinde<sup>614</sup> geçen “iz” edatı ile ilgili Ebû ‘Ubeyde’den<sup>615</sup> naklettiği açıklamalara itirazda bulunmaktadır.<sup>616</sup>

Buhârî’nin, Ebû ‘Ubeyde’nin tenkide uğrayan gramer bilgilerinin kitabına aldığı gibi, onun mana bakımından tenkide uğrayan bazı tefsir bilgilerini de aldığı rivayet edilmektedir. Örneğin Buhârî, Kur’ân’ın bir ayetinde geçen “*es-sûr*”<sup>617</sup> kelimesi ile ilgili açıklamaları, isim belirtmeksizin Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabında yer alan “*es-sûr cemu suretin*”<sup>618</sup> ifadesini “*cemâatu sûratin, ke kavlihi sûratun ve suverun*”<sup>619</sup> şeklinde nakletmiştir. Bu tanım, mana bakımından net olarak anlaşılmamaktadır. Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’nin tenkide uğrayan bu açıklamalarını kendi kitabına almış bulunmaktadır. Ebû ‘Ubeyde’nin burada “*sûr*”u, “*sûret*”in cemi olarak yorumlaması, şiddetli itiraz ve tenkitlere sebep olmakta, ayrıca bu tenkitler Buhârî’nin asrına kadar uzanmaktadır.<sup>620</sup> Buhârî, kitabının başka bir yerinde<sup>621</sup> Kur’ân’ın bir ayetinde geçen “*ve in ta’dil külle adlin lâ yû’ haz minha*”<sup>622</sup> (her türlü fidyeyi verse de, bu ondan kabul edilmez) ifadesi için Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında geçen “*in taksit külle kistin lâ yukbel minha*”<sup>623</sup> (eğer adalet ile hareket etse de, bu ondan kabul edilmez) şeklindeki izaha yer vermektedir. Ebû ‘Ubeyde’nin bu tefsiri, daha sonra gelen mufessirler tarafından kabul edilmeyip kendisine has bir tefsir olarak yorumlanmaktadır.<sup>624</sup> Taberî, bu tefsiri manasızlıkla tanımlamaktadır.<sup>625</sup> Sezgin bu arada tefsircilerin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’den nakletmiş olduğu bazı tefsir metinlerini reddettikleri gibi, onun diğer bazı âlimlerden nakletmiş olduğu tefsir metinlerini de reddettiklerini kaydetmektedir. Örneğin Buhârî’nin, İbn Uyeyne’nin *Kitâbu’t-*

<sup>614</sup> İbrahim 14/7.

<sup>615</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 335.

<sup>616</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 82; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 171. Burada söz konusu olan “iz” hakkında geniş bilgi için bkz. Derviş, Muhyiddin, *İrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*, Daru’l-İrşâd li’ş-Şuûni’l-Câmiyye, Humus 1988, V, 163.

<sup>617</sup> el-En‘am 6/73.

<sup>618</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 196.

<sup>619</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti’l-En‘âm*.

<sup>620</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz. İbn Manzûr, “Savera”, *Lisânu’l-Arab*, IV, 475. Ayrıca bu konudaki ihtilaflar için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 367; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 596; el-Kastallanî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 202.

<sup>621</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti’l-En‘âm*.

<sup>622</sup> el-En‘âm 6/70.

<sup>623</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 195.

<sup>624</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 171.

<sup>625</sup> et-Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, VII, 304; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 171.

*Tefsîr*'inden<sup>626</sup> almış olduğu “*mâ semmallâhu teâlâ mataran fi'l-Kur'âni illâ azâben... ilh.*”<sup>627</sup> (Burada ilgili ayette<sup>628</sup> geçen yağmurdan/*emtir* kelimesinden, azap kast edilmektedir)<sup>629</sup> ibaresi, şarihler tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmektedir.<sup>630</sup> Bu bilgileri İbn Uyeyne'den nakleden Buhârî, başkalarından almış olduğu “*ve yekûlu nasunmâ semma'llâhu'l-matara... ilh*”<sup>631</sup> şeklindeki ifadelerini de ona atfetmektedir. Sezgin, bu örnekleri verdikten sonra, Buhârî'nin yalnız Ebû 'Ubeyde'den değil, başka âlimlerden de müfessirler tarafından tenkit edilen bilgileri aldığını anlatmaktadır.<sup>632</sup>

Yukarıdan beri yaptığımız açıklamalardan da anlaşıldığı gibi Sezgin, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den aldığı bazı bilgiler hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. O, özellikle Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'den biraz değiştirerek aldığı izahlarda çeşitli filolojik hataların meydana geldiğine vurgu yapmaktadır. Bu filolojik hataların bir kısmının oldukça önemli olduğunu anlatan Sezgin, bunların şarihlerin dikkatinden kaçmadığını ve şarihlerin bazen bunları şiddetli bir şekilde tenkit ettiklerini örneklerle haber vermektedir. Örneğin Buhârî, bir ayetin<sup>633</sup> tefsiri kısmında, İbn Abbas'tan isnatları hazf ederek aldığı filolojik bir izahtan hemen sonra “*ve kâle ğayruhu*” ifadesi ile Ebû 'Ubeyde'den ardarda naklettiği birçok ibarenin sonuna doğru bir filolojik izahı biraz değiştirerek nakletmektedir. Şöyle ki Ebû 'Ubeyde'nin “*hati'tu ve ahta'tu luġatâni*”<sup>634</sup> (*hati'tu* ve *ahta'tu* iki kelimedir) şeklindeki ibaresi, Buhârî'de “*hati'tu bi ma'na ahta'tu*”<sup>635</sup> (*hati'tu*, *ahta'tu* manasındadır) haline gelmiş bulunmaktadır. Aslında Ebû 'Ubeyde, bu fiilin sülâsi şeklinin kasten işlenen, rubai şeklinin ise irade dışı işlenen hatalar için kullanıldığını ortaya koymak sureti ile ikisinin aynı anlam için

<sup>626</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 393; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 171.

<sup>627</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti'l-Enfâl*, 4.

<sup>628</sup> el-Enfâl 8/32.

<sup>629</sup> Ebû 'Ubeyde, bu ayetteki *emtir* kelimesini yorumlarken, *emteret* kelimesinin indirilen her azap türünü, *metiret* kelimesinin de rahmet türünü ifade ettiğini anlatmaktadır. (Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 245).

<sup>630</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 392 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XII, 632; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 171 vd.

<sup>631</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 392; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 172.

<sup>632</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 172.

<sup>633</sup> İsrâ 17/31.

<sup>634</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 376; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 497; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 172.

<sup>635</sup> Buhârî, *Tefsîru sureti İsrâ*, 1.

kullanılmadığını belirtmektedir.<sup>636</sup> Bu iki fiilin manasının birbirlerinden ayrı olduğu, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında net ve açık bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>637</sup> Buhârî ise, bu iki fiilin rubai şeklinin sülasi şekli için bir tefsir anlamında olduğunu, dolayısı ile ikisinin aynı anlama geldiklerini kaydetmektedir. İbn Hacer, Buhârî’nin burada yapmış olduğu açıklamayı Ebû ‘Ubeyde’ye yüklemektedir. Aslında İbn Hacer’in, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabından bizzat yapmış olduğu iktibasın metninde, Buhârî’nin bu konuda yapmış olduğu açıklama bulunmamaktadır.<sup>638</sup> Sezgin, burada Buhârî’nin yapmış olduğu tanımı Ebû ‘Ubeyde’nin kitabından değiştirerek naklettiğini kaydetmektedir. Aslında dilciler, “*hatee*” ve “*ahtee*” fiillerinin anlamları hakkında çeşitli görüşleri belirtmektedirler. Bazıları bu iki fiilin aynı anlama geldiğini belirtirken,<sup>639</sup> bazıları da Ebû ‘Ubeyde’nin ifade ettiği gibi bu iki fiilin anlamlarında farklılıkların olduğuna işarette bulunmaktadırlar.<sup>640</sup> Dolayısı ile hem Ebû ‘Ubeyde’nin hem de Buhârî’nin bu iki kelime hakkında yaptıkları tanımların doğruluğunu savunmak mümkündür.

Sezgin’in naklettiğine göre Buhârî, Kur’ân’da geçen “*el fulk*”<sup>641</sup> kelimesi ile ilgili “*el-fulku el-feleku vahidun ve hiye es-sefînetu ve’s-sufunu*” (*el-fulk, el-feleku* hem tekildir hem çoğuldur. O, *sefine* ve *süfun* demektir) ifadesinin nakletmiştir. Bu ibarenin *Mecâzu’l-Kur’ân*’daki aslı, “*el-fulku vahidun ve cemun ve hiye es-sefînetu ve’s-sufunu*”<sup>642</sup> şeklinde bulunmaktadır.<sup>643</sup> Şarihler, Buhârî’nin yapmış olduğu bu iktibasta yer alan “*fulk*” veya “*felek*” kelimelerinin okunuşunda ihtilafa düşmekte ve farklı yorumlarda bulunmaktadırlar.<sup>644</sup> Yalnız Kadı İyâd, bu iki kelimeyi büyük bir maharetle

<sup>636</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 376.

<sup>637</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 376.

<sup>638</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 497 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 172.

<sup>639</sup> İbn Manzûr, “*Hatee*”, *Lisânu’l-Arab*, I, 65 vd.

<sup>640</sup> Halil b. Ahmed, “*Hatie*”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 251.

<sup>641</sup> er-Rûm 30/46.

<sup>642</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 288.

<sup>643</sup> Buhârî, *Büyû’*, 10; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 376; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 172. Sezgin’in burada “*el-fulku el-feleku vahidun ve cemun ve hiye es-sefînetu ve’s-sufunu*” şeklinde kaydettiği metin, Buhârî’de “*el-fulku: es-sufunu el-vâhidu ve’l-cem’u sevâun*” (*el-fulku es-sufunu* demektir. Bunun tekili ve çoğulu aynıdır) şeklinde bulunmaktadır. (Buhârî, *Büyû’*, 10). Sezgin’in yaptığı bu nakil ile Buhârî’nin metnindeki ifade arasında bir karışıklık vardır.

<sup>644</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 392 vd.; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 318 vd.; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, IX, 193; el-Kastallanî, *İrşâdu’s-Sârî*, V, 24 vd.



zammeli okuyarak ihtilafı çözmeye çalışmaktadır.<sup>645</sup> Buhârî'nin yapmış olduğu bu nakil, kolay bir şekilde anlaşılmemektedir. Nitekim şarihler tarafından ihtilafı bir şekilde yorumlanmaktadır.

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, Kur'ân'ın başka bir ayetinin tefsirinde Ebû 'Ubeyde'nin tesirinde kalarak onun kitabından nakillerde bulunmaktadır. Ancak burada filolojik bir izahta hem Ebû 'Ubeyde'ye hem de diğer bütün müfessirlere ters düşmektedir. Örneğin Buhârî, bu ayette yer alan “*el-muktesimîn*”<sup>646</sup> (parçalara ayıranlar) kelimesinin tefsirinde *Mecâzu'l-Kur'ân*'dan şu bilgileri toplayarak nakletmektedir: “*el-muktesimîn, ellezîne halefû ve minhu 'lâ uksimu*”<sup>647</sup> *ey uksimu ve tukrau: 'le uksimu' 'kâsemehumâ*”<sup>648</sup> *halefe lehuma ve lem yehlifâ lehu*”<sup>649</sup> (*el-muktesimîn* kelimesi, yemin edenler anlamındadır. “*Lâ uksimu*”, “*uksimu*” yani yemin ederim anlamındadır. Buradaki “*lâ uksimu*”, “*le uksimu*” diye okunur. “*Kasemehuma*” kelimesi, onların ikisi ona değil, o onların ikisine yemin etti). Buhârî, Ebû 'Ubeyde'nin kitabından derleyerek aktardığı<sup>650</sup> bu bilgilerde büyük bir hataya düşmüş bulunmaktadır. Aslında, Burada geçen “*lâ uksimu*” ve “*kâsemehumâ*” kelimelerinin ikisi de yemin etme anlamındadır. “*el-muktesimîn*” kelimesi ise, hiçbir müfessir tarafından yemin etme anlamında kullanılmamaktadır. Bu kelime, taksim edenler ve bölüşenler anlamındadır. Şarihler, Buhârî'nin “*el-muktesimîn*” kelimesini “*lâ uksimu*” ve “*kâsemehumâ*” kelimeleri ile tefsir etmesini, tüm müfessirlere muhalif bir izah olarak kabul etmektedirler.<sup>651</sup> Sezgin, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin kitabında yer alan “*kâsemehuma*”<sup>652</sup> ve “*el-muktesimîn*”<sup>653</sup> gibi kelimelerinin aynı kökten oluşlarını göz önünde bulundurarak böyle bir hataya düşmüş olabileceğini anlatmaktadır.<sup>654</sup>

<sup>645</sup> Kâdi İyâd, “Feleke”, *Meşâriku'l-Envâr*, II, 264.

<sup>646</sup> -Hicr 15/90.

<sup>647</sup> el-Kıyâme 75/1.

<sup>648</sup> el-A'râf 7/21.

<sup>649</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Hicr, 4.

<sup>650</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 212, 355; II, 277; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 488; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

<sup>651</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 488; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 96; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, XVII, 174; el-Kastallanî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 336; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

<sup>652</sup> el-A'râf 7/21.

<sup>653</sup> el-Hicr 15/90.

<sup>654</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 290; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

Kanaatimize göre Sezgin, burada Buhârî'ye yönelttiği tenkitte haklıdır. “*el-muktesimîn*” kelimesi, “*lâ uksimu*” ve “*kâsemehumâ*” kelimelerinden ayrıdır. Filolog ve tefsircilerin çoğunluğu bu kanaattedir. Ancak Sezgin, burada tüm müfessirlerin bu şekilde Buhârî'nin bu görüşünü reddettiklerini ileri sürerken, bir hataya düşmektedir. Çünkü bazı tefsirciler, “*el-muktesimîn*” kelimesini “*lâ uksimu*” ve “*kâsemehumâ*” kelimeleri gibi yemin manasında yorumlamaktadırlar.<sup>655</sup> Aslında Sezgin'in burada, “Müfessirlerin çoğunluğu Buhârî'nin bu tefsirini benimsemektedir” demesi, daha uygun düşerdi.

Sezgin Buhârî'nin, Kur'ân'ın bir ayetinde geçen “*muttekeen*”<sup>656</sup> (dayanılan şey) kelimesinin tefsiri ile ilgili olarak Ebû 'Ubeyde'den naklettiği bilgilerin<sup>657</sup> başta Mücâhid olmak üzere kendisinden önceki tefsircilerin bilgilerine ters düştüğünü ileri sürmektedir. Şarihler, Buhârî'nin bu izahını kitabının uslubuna aykırı bulmaktadırlar. Onlardan bazıları, Buhârî'yi acaip bir şey yapmış olmakla ve bir kısmı da onu taklid yapmakla suçlamaktadırlar.<sup>658</sup> Yaptığımız araştırma neticesinde vardığımız kanaate göre “*muttekeen*” kelimesi, insanların üzerinde oturup dayandıkları yerler anlamındadır.<sup>659</sup> Ancak bazı rivayetlere göre bu kelime, bir tür meyve olarak yorumlanmaktadır. Buhârî de bu görüşü Mücâhid'e dayanarak benimsemektedir.<sup>660</sup> Sezgin, Buhârî'nin bu konuda Mücâhid'e ters düştüğünü ileri sürmektedir.<sup>661</sup> Fakat kaynaklar, Sezgin'in burada yanlış olduğunu ve Mücâhid'in bu kelimeyi Buhârî'nin haber verdiği şekilde yorumladığını kaydetmektedir.<sup>662</sup> Ayrıca Sezgin, Buhârî'nin bunu Ebû 'Ubeyde'den aldığını iddia etmektedir. Buhârî'nin ileri sürdüğü görüş, Ebû 'Ubeyde'nin kitabında yer almamaktadır. Doğrusu bu kelime ile ilgili çeşitli yorumlar

<sup>655</sup> Halil b. Ahmed, “Kaseme”, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 788; el-Ezherî, “Kaseme”, *Tehzîbu'l-Luğa*, VI, 572; el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, III, 172 vd.; el-İsfâhânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb, “Kaseme”, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman. İstanbul 1986, s. 609; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 39; İbn Manzûr, “Kaseme”, *Lisânu'l-Arab*, XII, 478 vd.

<sup>656</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>657</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 308 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 457; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

<sup>658</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 457 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 64; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

<sup>659</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 309.

<sup>660</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Yûsuf.

<sup>661</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 173.

<sup>662</sup> el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, III, 32.

yapılmaktadır.<sup>663</sup> Ebû ‘Ubeyde’nin, bu kelimeyi en güzel şekilde yorumladığı kanaatindeyiz. Ona göre “*muttekeen*” kelimesi, dayanılarak üzerinde oturlan şeydir. Ayrıca aynı isim ile bilinen meyve de yenilebilir.<sup>664</sup>

Sezgin’in Buhârî’den naklettiği diğer bir örnek ise, bir ayette geçen “*ve’r-resulu yed’ûkum fi uhrâkum*”<sup>665</sup> (Peygamber, arkanızdan sizi çağırıyor) ifadesi ile ilgilidir. Buhârî bu ifadeyi, Ebû ‘Ubeyde’nin tesirinde kalarak “*uhrâküm*” kelimesini “*ve hüve te’nîsu ahirikum*”<sup>666</sup> (o, *ahirukum* kelimesinin müennesidir) diye tefsir etmektedir. Ebû ‘Ubeyde, burada söz konusu olan “*uhrâkum*” kelimesini, mana itibarı ile “*ahirukum*” diye tefsir etmektedir.<sup>667</sup> Buhârî, onun tesirinde kalmanın neticesinde böyle bir açıklamada bulunarak nahvi bir yanlışlık yapmış bulunmaktadır. Buhârî’yi savunan İbn Hacer bile, Buhârî’nin burada Ebû ‘Ubeyde’nin tesirinde kaldığını itiraf etmektedir.<sup>668</sup> ‘Aynî ise, Buhârî’nin burada Ebû ‘Ubeyde’ye uyduğunu ve muhtemelen dalgınlığı nedeniyle böyle bir hataya düşmüş olduğunu ileri sürmektedir.<sup>669</sup>

Buhârî, burada “*uhrâkum*” kelimesini “*ve hüve te’nîsu ahirikum*”(o, *ahirukum* kelimesinin müennesidir) diye yorumlamakta ve nahiv konusunda bir hataya düşmüş bulunmaktadır. Aslında “*uhrâ*” kelimesi, “*ahir*” kelimesinin değil, “*âher*” kelimesinin müennesidir. Bir şeyin sonu anlamında olan “*âhir*” kelimesinin müennesi ise, “*âhiretu*” şeklinde kullanılmaktadır. “*Âher*” kelimesi ise, hem akıllı hem de akılsız varlıklar için “*diğeri, öbürü, öteki*” anlamında kullanılan bir kelimedir.<sup>670</sup> Muhtemelen Buhârî, ‘Aynî’nin dediği gibi bu kelimenin tefsirinde dalgınlık nedeni ile böyle bir hataya düşmüş olabilir.

Sezgin’in tespitine göre Buhârî, bir ayetin tefsirinde “*er-rifdu’l-merfûd*”<sup>671</sup> (verilen destek/yardım) kelimesini “*el-avnu’l-muîn*” (veren destek/yardım) diye tefsir

<sup>663</sup> Bkz. el-Mâverdî, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, III, 31 vd.

<sup>664</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 309.

<sup>665</sup> Alu İmran 3/153.

<sup>666</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Ali İmran, 10.

<sup>667</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 105; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>668</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 288; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>669</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 504; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 112; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>670</sup> Halil b. Ahmed, “Ehere”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 20; İbn Manzûr, “Ehere”, *Lisânu’l-Arab*, IV, 13; el-Âyid vdğ., “Ehere”, *el-Mu’cemu’l-Arabî el-Esâsî (Lârûs)*, tsz. s. 75.

<sup>671</sup> Hûd 11/99.

etmektedir.<sup>672</sup> Aslında o, bu açıklamayı Ebû ‘Ubeyde’den nakletmektedir. Ebû ‘Ubeyde ise, bu kelimeyi “*el-avnu’l-muân*” diye tefsir etmektedir.<sup>673</sup> Şarihler, Buhârî’nin bunu naklederken, neden böyle bir hataya düştüğünü anlamamakta ve onun bu tefsirini reddetmektedirler. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ini nakleden bütün raviler, tüm şarihler tarafından itiraza uğrayan bu metnin kitapta bu haliyle bulunduğunu ittifakla kabul etmektedirler.<sup>674</sup> Sezgin de, Buhârî’nin bu konuda yapmış olduğu hatadan dolayı hayret ettiğini anlatmaktadır.<sup>675</sup> Bilindiği gibi Ebû ‘Ubeyde’nin burada yer verdiği “*muân*” kelimesi, “yapılan yardım, medet” ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır. Bu kelime, yardım etmek anlamında olan “*eâne*” fiilinin ismi mef’ûlûdür. Buhârî’nin kullandığı “*muîn*” kelimesi ise, bu fiilin ismi failidir ve yardım eden anlamındadır.<sup>676</sup> Buhârî’nin yaptığı tefsir, kelimenin ayetteki anlamına ters düşmektedir. Çünkü ayette geçen “*merfûd*” kelimesi, Buhârî’nin kullandığı gibi ismi fail değil, Ebû ‘Ubeyde’nin ileri sürdüğü ismi meful kalıbındadır.

Sezgin’in bildirdiğine göre, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’inde yer alan filolojik hatalardan bir kısmı, şarihler tarafından ya Buhârî’nin yararlandığı kaynaklara ya da müstensihlere atfedilmektedir. Örneğin Kur’ân’ın bir ayetinde yer alan “*eyketu*”<sup>677</sup> kelimesi ile ilgili böyle bir problem yaşanmaktadır. Buhârî’nin kitabında bu kelimenin açıklaması kısmında “*leyketu: ve’l-eyketu cemu eyketin ve hiye cemu şecerin*”<sup>678</sup> (“*Leyke*”: “*Eyke*”, “*eyke*” kelimesinin çoğuludur ve o da, ağaç topluluğu demektir) ifadeleri yer almaktadır. Buhârî burada, müfred olan “*eyke*” kelimesini, yine “*eyke*” kelimesinin cemi/çoğulu olarak tanımlamaktadır. Ayrıca o bu yanlış açıklamayı, Mucâhid’e dayandırıyor. Şarihler, bu ibarenin üzerinde durmaktadırlar. İbn Hacer, bu metnin birinci kısmının Mucâhid’e ait olduğunu kaydettikten sonra, ikinci kısmı olan “*cemu eyketin ve hiye cemu şecerin*” ifadesinin ise, Ebû ‘Ubeyde’ye ait olduğunu ve bunun bir yanlışlık sonucu olarak kaydedildiğini savunmaktadır. İbn Hacer, bu

<sup>672</sup> Buhârî, tefsiru sureti Hûd, 4.

<sup>673</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 451; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>674</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XVII, 156; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 297; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>675</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>676</sup> İbn Manzûr, “*Avene*”, *Lisânu’l-Arab*, XIII, 298 vd. Ayrıca bkz. İbnu’l-Mulakkin, Sirâcuddin Ebî Hafs Ömer b. Ebi’l-Hasan Ali b. Ahmed, *Tefsîru Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Semir Tâha el-Meczûb, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1987, s. 173.

<sup>677</sup> eş-Şuarâ 26/176.

<sup>678</sup> Buhârî, Tefsiru sureti’ş-Şuarâ.

yanlılığı Ebû ‘Ubeyde’ye mal etmeye çalışırken, belki de âdeti hilafına bilerek *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın bu konudaki metnini nakletmeyi ihmal etmektedir.<sup>679</sup> Hâlbuki Ebû ‘Ubeyde’nin *el-Mecâzu’l-Kur’ân*’ında bu ifade “*el-eyketu ve cem’uhâ eykun ve hiye cimâunmine’ş-şeceri*” olarak bulunmaktadır. “*Eyke*” kelimesinin çoğulu “*eykun*”dır. Oda, ağaç topluluğu demektir) şeklinde yer almaktadır.<sup>680</sup> Buna göre Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında böyle bir yanlışlık yoktur. İbn Hacer’in bu konudaki açıklamalarına tepki duyan şarih ‘Aynî, “Ne kadar gariptir ki, şarihlerden biri (İbn Hacer) burada hiçbir fikir ileri sürmemiş, sadece metnin ilk kısmının Mucâhid’e ait olduğunu, sonraki kısmın ise Ebû ‘Ubeyde’nin sözü olduğunu söylemiştir. Hâşâ, Mucâhid ve Ebû ‘Ubeyde, ‘*eyke, eyke*’nin cemidir’ demekten pek beridirler” diyerek onu tenkit etmektedir.<sup>681</sup> İbn Hacer’in bu konudaki açıklamalarını tenkit eden ‘Aynî de, Buhârî’nin burada üzerinde durduğumuz hatasını halletmiş bulunmamaktadır. Burada Sezgin’in Buhârî’nin yapmış olduğu filolojik hatanın tespitinde isabetli olduğunu, “*eyke*” kelimesinin çoğulunun “*eyke*” değil, “*eyk*” şeklinde kullanıldığını belirtmek isteriz.<sup>682</sup>

Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, Ebû ‘Ubeyde’den “*ve kâle ğayruhu*” diyerek yaptığı bir nakilde hem filolojik hem de mana bakımından büyük bir hata içerisine girmiş bulunmaktadır. Ebû ‘Ubeyde, Kur’ân’ın bir ayetinde yer alan “*tesaddâ*”<sup>683</sup> kelimesini “*tesaddâ: tearrada lehu*” (tesadda, sen ona yöneliyorsun) ve aynı surenin başka bir ayetinde geçen “*telehhâ*”<sup>684</sup> kelimesini de, “*telehhâ: teğâfele*”<sup>685</sup> *bi ğayrihi*” (telehha, onu umursamıyorsun, ona aldırılmıyorsun, ondan yüz çevirip başkasına yöneliyorsun) ifadesi ile tefsir etmektedir.<sup>686</sup> Buhârî, bu tefsiri Ebû ‘Ubeyde’nin kitabından “*ve kâle ğayruhu: tesaddâ: teğâfele anhu*”<sup>687</sup> şeklinde eksik olarak nakletmiş bulunmaktadır.<sup>688</sup> Buhârî, burada Ebû ‘Ubeyde’nin suredeki onuncu ayette geçen “*تَلَّوْهُ*”

<sup>679</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 637; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174.

<sup>680</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 90.

<sup>681</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 211; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 174 vd.

<sup>682</sup> İbn Manzûr, “Eyeke”, *Lisânu’l-Arab*, X, 394.

<sup>683</sup> Abese 80/6.

<sup>684</sup> Abese 80/10.

<sup>685</sup> Sezgin, burada “*teğâfele*” fiilinde fazla bir “*fe*” harfini kullanarak “*teğeffele*” şeklinde yazmıştır. Muhtemelen bu bir yazım hatasıdır.

<sup>686</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 286; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 896; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 175.

<sup>687</sup> Buhârî, Tefsiri sureti Abese.

<sup>688</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 175.

fiili için yapmış olduğu “تَعَاْفَلْ” şeklindeki tefsiri, alıp altıncı ayette geçen “تَصَدَّى” kelimesinin tefsiri olarak kullanmış bulunmaktadır. Hâlbuki bunlar, ayrı kelimelerdir. Ravilerden Ebû Zerr ve diğer birçok şarih, haklı olarak Buhârî’nin bu yaptığına itiraz etmektedirler.<sup>689</sup>

Sezgin’in Buhârî’den naklettiği bu bilgiler hakkında bazı açıklamalarda bulunmak istiyoruz. Abdullah b. Ümm-i Mektûm, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yanına varınca, onun yanında Mekke’nin ileri gelenlerinden bazı kişiler vardı. Abdullah, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) bazı soruları yöneltmek istemektedir. O da, yüzünü ekşiterek ondan yüz çevirmektedir. Bunun üzerine bu sürenin ilk ayetleri nazil olmaktadır. Burada üzerinde durulan “tesaddâ” kelimesinde Allah, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) hitab etmektedir. Ebû ‘Ubeyde’nin yaptığı açıklamaya göre Allah ona, “tesaddâ: tearrada lehu ve telehhâ tegâfele anhu” yani sen kendini beğenen kişiye teveccüh ederek ona yöneliyorsun, onun sözlerine kulak veriyorsun<sup>690</sup> ve öbüründen gafil oluyorsun, demektedir. Buhârî’nin hazıf yaparak naklettiği metin ise, sen kendini beğenen kişiden gafil oluyorsun anlamına gelmektedir. Buna göre ayette Hz. Muhammed’e (s.a.v.) isnat edilen fiil değişikliğe uğramaktadır. Sezgin’in dediği gibi Buhârî’nin burada yaptığı hata, hem filolojik hem de anlam bakımından son derece tehlikeli sayılabilecek bir yanlışlıktır.

Sezgin, sonradan gelen bazı âlimlerin Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine izafe ettikleri özellikler ile bağdaşmayacak derecede bazı filolojik hataların onun kitabında bulunduğunu ileri sürmektedir. Buhârî, Ebu Ubeyde ile el-Ferrâ’nın tefsirleri üzerinde uzun uzadıya düşünerek onlardan naklettiği bazı filolojik bilgileri hemen hemen her sürenin tefsirine ve bazen de diğer bablara yerleştirmiş bulunmaktadır. O bunu yaparken, bazen önemli filolojik hatalara düşmektedir. Örneğin Buhârî, bir ayette geçen “ve en testeksimû bi’l-ezlâmi”<sup>691</sup> (fal okları ile kısmet aramanız) ifadesinde yer alan “testeksimû” kelimesinin tefsiri ile ilgili “yesteksimûne biha ve faaltu minhu kâsemtu

<sup>689</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 896; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 463; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, XI, 195; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 175.

<sup>690</sup> Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 451 vd.; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 138 vd.

<sup>691</sup> el-Mâide 5/3.

*ve'l-kusûmu el-masdaru*<sup>692</sup> (onlarla kısmet aramanız, bu fiilden *kesemtu*, ben yaptım demektir. *Kusûm* kelimesi masdardır) şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. O, bu bilgileri “*vekâle ğayruhu*” ifadesi ile almış bulunmaktadır.<sup>693</sup> Buhârî'nin naklettiği bu ibarenin, “*ve'l-kusûm el-masdaru*” kısmı hariç olmak üzere bilgi olarak Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında bulunmaktadır.<sup>694</sup> Şarihler, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında bulunmayan ve Buhârî’nin kendi kendine ilave etmiş olduğu “*ve'l-kusûm el-masdaru*” (*kusum* kelimesi masdardır) ifadesini anlayamamakta ve bunu hayretle karşılamaktadırlar. Çünkü Buhârî, bu ifadesinde “*kusûm*” kelimesinin masdar olduğunu anlatmaktadır.<sup>695</sup> Ancak baktığımız bazı sözlüklerde “*kusûm*” kelimesini ne masdar ne de başka bir anlamda var olduğuna dair herhangi bir kayıt bulamadık.<sup>696</sup> Ancak burada tartışma konusu olan “*kusûm*” kelimesi, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında bulunan bir şiirde “*el-kesûm*” şeklinde yer almaktadır.<sup>697</sup> Sezgin, Buhârî’nin Ebû ‘Ubeyde’ye olan hayranlığı nedeni ile bu kelimeyi, masdar anlamında almış olabileceğini dile getirmektedir.<sup>698</sup> Kanaatimizce Sezgin burada, “Buhârî, kendisine hiç lazım olmayan bir netice çıkarmaya kalkışmış ve yanılmıştır”<sup>699</sup> gibi ifadeleri kullanarak onu eleştirmede aşırıya kaçmış bulunmaktadır.

Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserini meydana getirirken, zaman zaman bazı filolojik münakaşaları naklederken birinci derecede Ebû ‘Ubeyde ve ikinci derecede de el-Ferra’yı diğer âlimlere tercih etmiş bulunmaktadır. Şarihlerin tespitine göre Buhârî, bu konuda özellikle Ebû ‘Ubeyde’ye bir hayranlık duymaktadır. Buhârî’nin ona olan ilgisi, neredeyse taklit etme derecesine varmaktadır. Bu nedenle Buhârî, bir hadis kitabı yazmasına rağmen, kitabında pekçok filolojik bilgilere yer vermekte ve filolojik eserlerle olan münasebetini de saklamamaktadır. O, filolojik bilgileri nakletmeyi ve bu konularla ilgili münakaşalara yer vermeyi, kitabının

<sup>692</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Mâide, 9.

<sup>693</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Mâide, 9.

<sup>694</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 152. (Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında, Buhârî’nin konu ile ilgili metni olduğu gibi değil, mefhum olarak bulunmaktadır).

<sup>695</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 580 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 175.

<sup>696</sup> Halil b. Ahmed, “Kaseme”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 788; el-İsfahânî, “Kaseme”, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, s. 608; İbn Manzûr, “Kaseme”, *Lisânu’l-Arab*, XII, 478 vd.; Âyid, “Kaseme”, *el-Mu’cemu’l-Arabî el-Esâsî (Lârûs)*, s. 985 vd.

<sup>697</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 152.

<sup>698</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 176.

<sup>699</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 176.

tabii bir konusu olarak kabul etmektedir. Sezgin, Buhârî'nin bu konuda Ebû 'Ubeyde'yi diğer âlimlere tercih ettiğini ortaya koymak için, onun, Ebû 'Ubeyde'nin kitabından bir ayetin<sup>700</sup> tefsirinde yer alan filolojik bilgileri olduğu gibi aktardığını örnek göstermektedir:

“*Muttekeen*, yemek yeme veya konuşmak için üzerine oturlan ve dayanılan şeydir. Bu kelimenin turunç olduğunu söyleyen yanıldı. Arapça'da bu kelimenin karşılığı olarak turunç yoktur. Bu kelimenin (bir nevi) yastık olduğu onlara karşı ispat edilince, bu sefer, daha fena bir izah yolu tutup, bu kelime *muttekeen* değildir, *mutk*'tür dediler. Fudayl, “*utruc*” (turunç) kelimesinin Habeşçe'de “*mutk*” kelimesi ile ifade edildiğini anlatmaktadır. İbn Uyeyne bir adamdan onun da Mucâhit'ten naklettiğine göre “*mutk*” kelimesi, bıçak ile kesilen her şey için kullanılmaktadır.”<sup>701</sup>

Buhârî, bu nakilde Ebû 'Ubeyde'yi iki zümreye karşı savunmaktadır. Bunların birincisi, kendisinden daha önce yaşamış olan ve fukahâ diye zikredilen ve “*muttekeen*”<sup>702</sup> kelimesini turunç diye tefsir eden Abdullah b. Mes'ûd ve Mucâhid gibi kişiler ile el-Ferra gibi kendi çağdaşı olan âlimlerdir. Bunların ikincisi ise, Ebû 'Ubeyde'den sonra gelen ve onun görüşlerini münakaşa eden âlimlerdir. Taberî, bu kelimenin izahı konusunda Abdullah b. Abbâs ve Mucâhid'ten birçok senet ile nakillerde bulunmaktadır. Bu kişilerin konu ile ilgili açıklamaları dururken, Buhârî'nin onların görüşlerine iltifat etmeden Ebû 'Ubeyde'nin bu kelimenin izahı ile ilgili bilgilerini nakletmesi, onun bir filolog olan Ebû 'Ubeyde'ye karşı duyduğu hayranlığı göstermektedir. Buhârî'nin şeyhlerinden biri olan Ebû 'Ubeyd, bizzat bu kelimenin filolojik izahı hakkında “Fukahânın, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Mucâhid gibi sahabe ve tabiinden ileri gelen birçok kimsenin tefsiri karşısında Ebû 'Ubeyde'nin fikrine itimat edilemeyeceğini” söylemiş bulunmaktadır.<sup>703</sup> Buhârî'nin şeyhinin bu açıklamaları da, Buhârî'nin Kur'ân tefsirindeki ve kaynak seçimindeki temayülü hakkında bizlere fikir vermektedir. Buhârî, bugüne kadar şarihler tarafından bu konuda tenkit edilmektedir. Şarihler, onun yapmış olduğu bu tür aykırı filolojik nakillerin ve izahların bir hadis kitabında bulunmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Buhârî, İslâm âleminde büyük

<sup>700</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>701</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Yûsuf; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 176.

<sup>702</sup> “*Müttekeen*” kelimesi ile ilgili farklı görüşler için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 263 vd.

<sup>703</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 264; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 177.



bir şeref ve itibare sahip olmasına rağmen, onun bu durumu, kendisinin hiçbir hadisçinin maruz kalmadığı derecede şiddetli tenkitlere uğramasına sebep olmaktadır.<sup>704</sup>

Bu bölümde Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin tesirinde kalarak ondan naklettiği filolojik bilgiler hakkında çeşitli açıklamalarda bulunan Sezgin, sonuç olarak Buhârî'nin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadis ve sünnetlerini içine alan muhtasar bir kitap yazmak gayesi ile hareket ettiğini kaydetmektedir. Ancak Buhârî kitabını hazırlarken, filolojik eserlerin cazibesine kapılmanın neticesinde kısmen bu gayesinin dışına çıkmış bulunmaktadır. Onun, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde özellikle Ebû 'Ubeyde ve ardından el-Ferrâ'nın filolojik alandaki görüş ve fikirlerine önemli bir yer ayırdığını okumaktayız. Buhârî, Ebû 'Ubeyde'nin bu konudaki görüşlerini aktarırken ya “*kâle Ma'mer*” diyerek onun adını belirtmekte ya “*kâle ğayruhu*” ya da “*yukâlu*” gibi kapalı ifadelerle onun adını belirtmeden gelişi güzel müphem ifadeler kullanmaktadır. Ancak onun bu konuda isim belirtmeden naklettiği malzeme, isim belirterek naklettiği malzemenin toplamından daha fazladır. Herhalde Buhârî, herhangi bir eserden basit bir işaretle bilgi naklederken, o zamanın âlimleri onun faydalandığı eserleri anlıyorlardı. Ancak ondan sonra gelen nesiller, onun bu tür muğlâk ifadelerle yararlandığı kaynakları tespit etmede zorlanmaktadırlar.<sup>705</sup>

#### 4.2.11.4. Ferrâ'nın Buhârî Üzerindeki Tesiri

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, filolojik bilgilerin naklinde Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ından yararlandığı gibi, el-Ferra'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ından da yararlanmış bulunmaktadır. Onun, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin muhtelif yerlerinde el-Ferrâ'dan aldığı nakillere yer verdiğini okumaktayız. Onun Ebû 'Ubeyde'den aldığı bilgiler ile el-Ferra'dan aldığı bilgilerin hususiyetleri aynıdır. Sayısal olarak değerlendirilecek olursa, Buhârî'nin el-Ferrâ'dan aldığı bilgiler, yaklaşık olarak Ebû 'Ubeyde'den aldığı bilgilerin beşte biri kadardır. Yapılan tespitlere göre Buhârî, ilk olarak *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin “*Kitâbu Bedi'l-Halk*” faslında “*Sifâtu'l-Cenne*” babında<sup>706</sup> el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı kitabından, cennetin vasıfları ile ilgili

<sup>704</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 177.

<sup>705</sup> Bu konudaki tartışmalar için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 458 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 63; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 301 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

<sup>706</sup> Buhârî, *Bedi'l-Halk*, 8.

kelimelerin tefsirinden hayli bilgileri nakletmektedir.<sup>707</sup> Onun naklettiği bu filolojik bilgilerin bir kısmı, alınan babların başlıkları ile tam bir uyum içerisinde bulunmamaktadır.<sup>708</sup> Örneğin burada kaynağını göstererek belirttiğimiz gibi o, el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinin el-Vakıa suresinin tefsirinden aldığı cennetle ilgili filolojik bazı bilgileri bu surenin tefsiri bölümüne değil de, "*Kitâbu Bedi'l-Halk*" bölümünün "*Sıfâtu'l-Cenne*" babına yerleştirmiştir. Bu örnekten de anlaşıldığı gibi, Buhârî'nin değişik kaynaklardan almış olduğu bazı filolojik bilgilerin yer aldıkları bab başlıkları ile uyum içerisinde bulunmadıkları anlaşılmaktadır.<sup>709</sup> Her ne kadar Sezgin burada Buhârî'yi tenkit ediyorsa da, kanaatimizce Buhârî'nin cennet ile ilgili bazı bilgileri "*Kitâbu Bedi'l-Halk*" bölümünün "*Sıfâtu'l-Cenne*" babına yerleştirmiş olması bir uyum olarak değerlendirilebilir. Çünkü cennet ile ilgili bu bilgiler, doğrudan doğruya "*Sıfâtu'l-Cenne*" konusunu ilgilendirmektedir.

Sezgin'in tesbit ettiğine göre Buhârî, el-Ferrâ'dan nakillerde bulunurken ya isim zikretmeden veya "*kâle*" yahutta "*kâle ğayruhu*", az da olsa "*kâle Yahya*" tabirlerini kullanmaktadır. Yapılan tespitlere göre Buhârî, el-Ferrâ'nın adını "*kâle Yahya*" şeklinde ilk olarak "*Fadâilu Ashâbi'n-Nebi*"<sup>710</sup> faslında zikretmektedir.<sup>711</sup> Bilindiği gibi Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri ile ilgili şerh ve tetkikler, yaklaşık olarak dokuzuncu asırda zirveye ulaşmış bulunmaktadır. Ancak, Buhârî'nin "*kâle Yahya*" diye zikrettiği kişinin kim olduğunu belirleme meselesi tartışma konusu olmaya devam etmektedir. İbn Hacer bu kişinin el-Ferrâ olduğunu, ısrarla vurgulamaktadır.<sup>712</sup> Şarih Kirmânî, bu kişinin Yahya b. Said el-Kattân (ö. 198/813) olduğunu kaydetmektedir.<sup>713</sup> Şarih 'Aynî ise, ilk önceleri bu konuda İbn Hacer'e karşı çıkararak bu kişinin,

<sup>707</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 122, 125, 131. (el-Vâkı'a 56/15, 34, 35, 89).

<sup>708</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

<sup>709</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178. Bu konuda daha fazla tartışmalı ve mukayeseli bilgiler için bkz. (Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 116 vd.).

<sup>710</sup> Buhârî, *Fadâilu Ashâbi'n-Nebi*, 35, hadis no: 3682. Buhârî, burada "*ve kâle Yahya*" diyerek el-Ğâşiye 88/16'ncı atte geçen "*zerâbiyyu*" kelimesinin tefsiri ile ilgili bilgileri nakletmiş bulunmaktadır. (el-Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 258). Ayrıca Buhârî, el-Asr 103/1'inci ayette geçen "*el-Asr*" kelimesini tefsir ederken "*ve kale Yahya: el-Asru: ed-Dehrü*" (Yahya dedi ki: Asr: Zaman) demek sureti ile Yahya ismini kullanarak el-Ferrâ'dan nakilde bulunmaktadır. (el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 289; Buhârî, *Tefsiru sureti'l-Asr*).

<sup>711</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

<sup>712</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 945; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

<sup>713</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, XIV, 222; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 415; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VIII, 174; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

Kirmânî'nin dediği gibi Yahya b. Said el-Kattân olduğunu savunmaktadır. Fakat daha sonraları şerhinin sonlarına doğru o, İbn Hacer'in Buhârî ile el-Ferrâ'nın kitaplarındaki metinleri mukayese ettiğini ve müspet neticeleri ortaya koyduğunu görünce, bu konudaki ilk görüşlerinden vaz geçerek İbn Hacer'in söz konusu kişi ile ilgili fikrini kabul eder.<sup>714</sup> Hatta 'Aynî, şerhinin bir yerinde el-Ferrâ'nın Buhârî üzerindeki tesirini başkalarına karşı ısrarla savunarak ilk görüşlerine ters düşmektedir.<sup>715</sup>

Sezgin, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı tefsirinden nakillerde bulunurken, eksik bulduğu yerlerde el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı kitabından alıntılarda bulunduğunu kaydetmektedir. Nitekim Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî'nin el-Ferrâ'dan nakilde bulunduğu yerleri incelediğimizde, Ebû 'Ubeyde'nin o konuda ya herhangi bir açıklaması bulunmamakta ya da onun bu konudaki açıklamaları yetersiz kalmaktadır. Özellikle *Meâni'l-Kur'ân*'da kısa surelerle ilgili yapılan açıklamalar, *Mecâzu'l-Kur'ân*'da bu surelerle ilgili yapılan açıklamalardan daha geniş ve daha detaylıdır. Bu nedenle Buhârî, bazı küçük surelerin tefsirleri ile ilgili bilgileri hem Ebû 'Ubeyde'nin hem de diğer herhangi bir müfessirin kitabından almamaktadır. O, bu surelerin tefsiri ile ilgili bilgileri, sadece el-Ferrâ'nın kitabından almayı tercih etmektedir. Sezgin, bu konuda Kur'ân'ın yetmişinci suresiel-Meâric,<sup>716</sup> yüz birincisuresiel-Kâria,<sup>717</sup> yüz üçüncü suresiel-Asr<sup>718</sup> ve yüz dördüncü suresi olan el-Humeze<sup>719</sup> surelerini örnek olarak zikretmektedir.<sup>720</sup>

Sezgin'in tespitine göre Buhârî, el-Ferrâ'ya karşı duyduğu hayranlığı nedeniyle zaman zaman kitabının farklı bablarında zayıf münasebetler nedeniyle onun kitabından nakillerde bulunmaktadır. Örneğin, el-Ferrâ, kitabında “*kuşitet*”<sup>721</sup> kelimesinin kırâet

<sup>714</sup> el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 415; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 178.

<sup>715</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 945; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 415; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VIII, 174; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>716</sup> el- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 185; Buhârî, Tefsiru sureti'l-Meâric; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>717</sup> el- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 286; Buhârî, Tefsiru sureti'l-Kâria; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>718</sup> el- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 289; Buhârî, Tefsiru sureti'l-Asr; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>719</sup> el- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 290; Buhârî, Tefsiru sureti'l-Humeze; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>720</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179.

<sup>721</sup> et-Tekvîr 81/11.

farklılıkları hakkında “*kuşitet* (كُشِطَتْ)” kelimesinin “*kuşitet* (قُشِطَتْ)” şeklinde de okunduğuna dair bilgi vermektedir.<sup>722</sup> Buhârî, el-Ferrâ’nın ismini vermeden bu bilgileri olduğu gibi eserinin “*Kitâbu’t-Tıbb*” faslında zikretmektedir.<sup>723</sup> Burada, Hindistan tarafında yetişen ve tedavide kullanılan bir bitki olan “*kust*”<sup>724</sup> kelimesi hakkında bilgi verilmektedir. “*Kust*” kelimesinin ilk harfi “*kaf*” olarak okunabildiği gibi, “*kef*” olarak da okunabilir. Buhârî, bunu anlatmak için Kur’ân’da geçen “*kuşitet*” kelimesinin başındaki ilk harfin farklı kıraatini örnek olarak göstermiştir. Şarihler, bunun hem okunuş şekillerini hem de manasını açıklamaktadırlar.<sup>725</sup> Sadece İbn Hacer, Buhârî’nin bu rivayeti el-Ferrâ’nın kitabından aldığını kaydetmektedir.<sup>726</sup>

Sezgin, burada Buhârî’nin kıraat farklılığı ile ilgili olan bu bilgileri, alakası olmadığı halde “*Kitâbu’t-Tıbb*” faslında şifa ile ilgili bilgilerin verildiği bir baba yerleştirmiş bulunmasını tenkit etmektedir. Ancak Buhârî, burada kelimelerin mahreçleri birbirine yakın harflerle de okunabileceğini Kur’ân’ın kıraatinden örnek vererek açıklamaya çalışmaktadır. Buhârî’nin bu nedenle tenkit edilmesinin gerekmediği kanaatindeyiz. Sezgin’in burada haklı görülebileceği husus, Buhârî’nin el-Ferrâ’yı kaynak göstermeden ona ait olan bu bilgiyi nakletmiş olmasıdır.

Sezgin’in burada örneklerle açıklamaya çalıştığı gibi Buhârî, kitabını hazırlarken birinci derecede Ebû ‘Ubeyde’nin ve ardından da el-Ferrâ’nın etkisinde kalarak onların kitaplarından çeşitli filolojik bilgileri naketmiş bulunmaktadır. Haliyle şarihler eserlerinde, bu nakillerin kritğini yapmaktadırlar. Sezgin, yukarıdaki bilgileri verdikten sonra, şarihlerin konu ile ilgili yorumlarına yer vermektedir.

#### 4.2.12. Şarihlerin, Buhârî’nin Filolojik Çalışmaları Hakkındaki Yorumları

Şerhin, hadis edebiyatı tarihinde önemli bir yeri vardır.<sup>727</sup> Haliyle çeşitli hadis kitaplarında olduğu gibi, Buhârî’nin kitabı ile ilgili çeşitli şerhler de yazılmıştır. Sezgin,

<sup>722</sup> el- Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 241.

<sup>723</sup> Buhârî, *Tıbb*, 10.

<sup>724</sup> Halil b. Ahmed, “Kasete”, *Kitâbu’l-Ayn*, s. 788; İbn Manzûr, “Kasete”, *Lisânu’l-Arab*, VII, 379.

<sup>725</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XX, 212; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 182 vd.; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIV, 681; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, XII, 21 vd.4

<sup>726</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 183.

<sup>727</sup> Kelime olarak şerh, feth, ta’lik, bir şeyi kesip ayırmak, izah etmek, bir şeyi yaymak, ezberlemek, genişletmek, tefsir etmek, keşfetmek, açıklamak ve benzeri anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, “Şerahe”, *Lisânu’l-Arab*, II, 497 vd.; Luvis, “Şerahe”, *el-Muncid*, s. 381.). Hadis edebiyatında ise şerh,

İbn Haldun'un (ö. 808/1405), kendi zamanına kadar Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı hakkında yeterli derecede şerhlerin yazılmadığını belirttiğini<sup>728</sup> kaydetmektedir. Ondan sonraki dönemlerde Buhârî'nin bu kitabı ile ilgili ciddi şerhler yazılmış bulunmaktadır. Sezgin, bu başlık altında Buhârî'nin şarihleri hakkında bilgi verirken, özellikle İbn Hacer, 'Aynî, Kastallânî ve Kirmânî'yi kast etmektedir. Çünkü bu şarihler, kendilerinden önce bu konuda gösterilen faaliyetlerden azami derecede yararlanan kişilerdir. Sezgin, önce Buhârî'nin şarihleri hakkında şöyle kısa bir açıklamada bulunmaktadır: İbn Hacer, kendinden evvelki hadis literatüründen geniş ölçüde istifade ederek *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserini yazmış bulunmaktadır. Buhârî'nin diğer şarihlerine nazaran İbn Hacer'in bu kitabında, Buhârî'nin kaynakları hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. 'Aynî, Buhârî'nin kitabı hakkında yazmış olduğu *Umdetu'l-Kârî* adlı şerhinde, Buhârî'nin ravileri hakkında geniş bilgi vermektedir. Ayrıca o, bu şerhte Buhârî'nin naklettiği hadislerin mantiki münakaşasını yapmakta ve onların nahvi yönü üzerinde durmaktadır. Kastallânî'nin yazdığı *İrşâdu's-Sârî* adlı şerh ise, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde yer alan hadislerin senet ve metin tenkidi üzerinde durmaktadır. Kirmânî ise, İbn Hacer kadar Buhârî'nin kaynakları üzerinde durmamasına rağmen, Buhârî'nin eserinde yer alan hadislerin mantiki münakaşası bakımından *el-Kevâkibu'd-Derârî* isimli bir şerh yazmış bulunmaktadır. Onun şerhi, bu konuda diğer şerhlerin en başında gelmektedir. Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hakkında yazılan bu şerh kitaplarının, birbirlerini tamamlar mahiyette olduğunu kaydetmektedir.<sup>729</sup>

---

bir âlimin herhangi bir hadisi veya birçok hadisi içine alan bir hadis kitabını dil kuralları ve İslâm dini esasları çerçevesinde kendi anlayışı nispetinde açıklayıp yorumlamasıdır. Bu tür çalışmalar sonucunda meydana getirilen malzemelere, genel olarak şerh edebiyatı denmektedir. (Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevzûatu'l-Ulûm*, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313, II, 13 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 181.). Burada, önemine binaen Mansûr Ali Nâsîf'in şerh konusunda yapmış olduğu bir açıklamaya yer vermek istiyoruz: "Hadis şarihi, çoğu kimselerin bilemeyeceği birçok zorluklarla karşı karşıyadır. Hadis usulü tekniklerine göre her hadisi değerlendirmek, kaynaklardaki durumunu tahkik etmek, ihtiva ettiği lafızlar ve manalarla ilgili edebi ve bilimsel yönleri kavramak, taşıdığı fihhi hükümleri doğru olarak tespit ve izah usulünü bilmek hep şarihe düşen görev olmaktadır. Bu sebeple şerh, telif türlerinin en zoru ve hadis alanında yapılacak çalışmaların boyutları en geniş olanıdır." (Nasîf, Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1961, I, 13; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 182.).

<sup>728</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, II, 478.

<sup>729</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 180.

Sezgin'in bildirdiğine göre, başlangıcından bu yana Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hakkında çok çeşitli şerhlar yapılmaktadır.<sup>730</sup> Bu şerhlerde, konular üzerinde herhangi bir birlik sözkonusu olamamaktadır. Şerhlerin bazılarında Buhârî şiddetli bir şekilde tenkit edilirken, bazılarında savunulmaktadır. Buhârî'nin kitabı hakkında yapılan itiraz ve münakaşalar, çok kere şerh olunan kitabın malum şöhretiyle hiç de uzlaştırılmayacak kadar şiddetlidir.<sup>731</sup> Carl Brockelmann da, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı hakkında yazılan pek çok şerh kitabının isimlerine yer vermektedir.<sup>732</sup> M. Hayri Kırbaşoğlu da, genel olarak hadislerin günümüz şartlarına ve sosyolojik durumuna göre çeşitli şerhlerin yapılmasının gerektiğini anlatmaktadır. O, günümüzde sünnetin sağlıklı bir yorumunun yapılabilmesinin sağlıklı bir anlama yönteminin geliştirilmesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Kırbaşoğlu, bu amaçla yorumlama esaslarının belirlenmesinin bir zorunluluk olduğuna da dikkat çekmektedir. O, Kur'ân'ın her asırda yeniden yorumlandığı gibi, sünnetin de her asırda günün şartlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasının bir zorunluluk olduğunu işlemektedir. Yine o, klasik hadis yorumlarından da faydalanmak sureti ile çağdaş bir hadis şerhçiliği anlayışı ve yönteminin geliştirilmesinin gerektiğine inandığını anlatmaktadır.<sup>733</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hakkında ilk şerh yazan Hattâbî, bu kitapta yer alan filolojik malzemenin üzerinde durmamaktadır. Ona göre bu malzeme, onun kitabının ana konusu değildir. Bu nedenle o, bu tür filolojik malzemelerin söz konusu kitapta yer almış olmasının ona bir değer katıp katmadığı hususunda görüş belirtmemektedir. Fakat daha sonra gelen şarihler, bu malzeme üzerinde durmak mecburiyetinde kalmışlardır. Onlar, bu malzemeyi inceden inceye yorumlamaktadırlar. Ayrıca onlar, bu malzemenin böyle meşhur bir kitapta yer almış olmasının onun şöhretine zarar verip vermeyeceği hususunda müspet veya menfi görüş

<sup>730</sup> Bazı kaynaklarda bildirildiğine göre, bugüne kadar Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı hakkında yüzlerce şerh kitabı yazılmış bulunmaktadır. Bunlardan seksen iki tanesinin adı, *Keşfu'z-Zunûn*'da yer almaktadır. (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 545 vd.). Bu şerhlerden bazıları, 25 cildi bulacak kadar geniş hacimlidir. (Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, s. 339; el-A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 132). Kemal Sandıkçı, Buhârî hakkında yapmış olduğu bir çalışmada, Buhârî ile ilgili 197 şerhin tanıtımını yapmaktadır. (Sandıkçı, Kemal, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 23 vd.).

<sup>731</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 180.

<sup>732</sup> Brockelmann, "Buhârî", *İslâm Ansiklopedisi*, II, 772.

<sup>733</sup> Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 21 vd.

belirtmenin gerekliliğini hissetmektedirler. Onlardan bazıları, Buhârî'nin kitabında yer alan bu filolojik malzemenin konu ile alakasının bulunmadığını hatta bu malzemeler arasında hiçbir ilişkinin kurulamadığını görünce, tenkit konusunda seslerini yükseltmekten çekinmemektedirler. Örneğin Kirmânî, Buhârî'nin “*Ehâdisu'l-Enbiyâ*” kısmında filologlardan aldığı ve kendi aralarında da hiçbir birliğin bulunmadığı malzeme için, “*Alınan bu tür bilgiler, kitabın faydasını artırmak yerine onun hacmini büyütüştür*” demektedir.<sup>734</sup> İbn Hacer, Kirmânî'nin bu tenkidine karşı şöyle bir savunmada bulunmaktadır:

“Bir şarih'in, şerhine çalıştığı kitaba karşı böyle bir üslûb ile itiraz etmesi normal değildir. Hiç şüphesiz Kur'an'daki garip kelimelerin izahında fayda vardır. Onun (Kirmanî'nin) burada kitabın faydasını çoğaltmak hususiyetini kabul etmemesi merduttur. Bu kitabın esas mevzuu, sahih hadislerin îrâdı ise de, birçok âlim, onun sahabe ve tabînin veya muhtelif fukahânın sözlerini nakilden maksadının, kitabında rivayet malzemesiyle dirayet malzemesinin bir arada bulunmasını istemesinden ibaret olduğunu anlamışlardır. Dirayet malzemesinin bir nev'i de, hadisin garip kelimelerinin izahıdır. Buhârî, bir hadiste bir garip kelime bulunur ve bunun aslı veya benzeri Kur'an'da mevcut olursa, Kur'an'daki kelimenin şerhine teşebbüs ve Kur'an ile hadisin her ikisini birden şerh etmek sureti ile faydayı artırmayı âdet edinmiştir. ‘*Bedu'l-Halk*’ veya ‘*Kıyasu'l-Enbiyâ*’ gibi kısımlarda kendi şartına uygun hadis bulamadığı takdirde onun yerini Kur'an'da geçen garip kelimelerle doldurmasının faydası nasıl inkâr edilebilir?”<sup>735</sup>

İbn Hacer ve Kirmânî'nin bu tartışmalarını inceleyen ‘Aynî, “Evet, bunlar faydadan hali değildir. Fakat Buhârî'nin kitabının gayesi, lugatları değil, hadisleri ortaya koymaktır” demektedir.<sup>736</sup> Kanaatimizce ‘Aynî, burada ılımlı bir yorumda bulunmaktadır. İbn Hacer ile Kirmânî'nin birbirlerine yönelttikleri tenkitler, incitici bir usluba sahip bulunmaktadır. Özellikle İbn Hacer, Buhârî'yi savunacağım derken, Kirmânî'ye karşı yönelttiği ifadelerde yukarıda verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi aşırıya kaçmaktadır. Her şeye rağmen Buhârî'nin, eserinde yer verdiği filolojik malzeme ve

<sup>734</sup> el-Kirmânî, *el-Buhârî bi şerhi'l-Kirmânî*, XIII, 223; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 451; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 181.

<sup>735</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 451; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 181.

<sup>736</sup> el-‘Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 8; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 181.

özellikle bu malzemede bulunan çelişkiler, tartışmaya açık görünmektedir. Bunun yanında, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabına aldığı ve tenkit konusu olan tefsir ile filolojik bilgilerin faydalı olabileceği de düşünülebilmektedir. Bu konuda olumlu kanaat belirtmek mümkün olabildiği gibi, karşı çıkıp tenkit etmek de mümkündür. Ancak üslupta ölçü ve nezaketi muhafaza etmek gerekir.

Sezgin'in beyan ettiğine göre Buhârî'nin şarihlerinden İbn Hacer, çalışmalarının başından sonuna kadar daima Buhârî'yi savunmakta ve ona yöneltilen tenkitlere karşı çıkmaktadır. O, Buhârî'nin hataları karşısında bile susmakta, o hataları te'vile kalkışmaktadır. İbn Hacer'in Buhârî'ye karşı ortaya koyduğu bu pasif durumu, özellikle Buhârî'nin naklettiği filolojik bilgilerin şerhinde ortaya çıkmaktadır. O, Buhârî'nin Abdullah b. Abbas ve Mucâhid gibi tefsircilere yanlışlıkla isnat ettiği bazı rivayetleri tevil ederek bu hatanın Buhârî'den değil, Ebû 'Ubeyde'den kaynaklandığını savunmaktadır. İbn Hacer ile çağdaşı olan 'Aynî ve onlardan sonra gelen Kastallânî de bu filolojik bilgiler hakkında çeşitli yorumlarda bulunmaktadır.<sup>737</sup> 'Aynî, Buhârî'nin hadis kitabı ile ilgili yazdığı şerhte zaman zaman Buhârî'nin naklettiği filolojik malzemelerin sıhhatini tenkit etmekte ve İbn Hacer'e muhalefette bulunmaktadır. Kastallânî ise, bu konularda yoruma gitmemekte, sadece Kirmânî ve İbn Hacer'in görüşlerini nakletmektedir.<sup>738</sup> Sezgin'in tesbitine göre Buhârî'nin filolojik kaynaklarla olan münasebetini en çok İbn Hacer ele almış bulunmaktadır. Sezgin'e göre İbn Hacer de filolojik kaynakların araştırılmasında, tespitinde ve neticelerin ortaya konulmasında takip ettiği metodun pekçok aksak tarafları bulunmaktadır. Onun bu konuda yazdığı eserleri incelendiğinde, sık sık göze çarpan yanlışlıklarının olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin İbn Hacer'in, şerhinin mukaddimesinde Buhârî'nin kitabında müphem olarak yer alan tefsirlerin tespiti için ayırmış olduğu bir babta kısaca verdiği bir bilgi ile aynı konu ile ilgili şerhinde yapmış olduğu izahları birbirlerine ters düşmektedir. Mesela Buhârî, Kur'ân'ın beşinci suresi olan el-Mâide suresini tefsir ederken, bazı filolojik bilgileri kaynak göstermeden nakletmektedir.<sup>739</sup> İbn Hacer, şerhinde bu bilgilerin Ebû 'Ubeyde'ye ait olduğunu ileri sürmektedir.<sup>740</sup> Ancak o, şerhinin mukaddimesinde aynı

<sup>737</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 45I; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 8; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VII, 233; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 181 vd.

<sup>738</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VII, 233; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 182.

<sup>739</sup> Buhaârî, *Tefsîru sureti'l-Mâide*, 1, 2, 9, 12.

<sup>740</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 342 vd.



bilgilerin Ebû Muhammed İsmail b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Suddî'nin (ö. 127/745) tefsiri olduğunu kaydetmektedir.<sup>741</sup> Sezgin'e göre İbn Hacer, şerhinin sekizinci cildinde yer verdiği bir tefsir bilgisinin Ebû 'Ubeyde'ye ait olduğunu söylerken, başka bir yerde bu bilginin Buhârî'ye ait olduğunu iddia etmektedir.<sup>742</sup> Ayrıca İbn Hacer, Buhârî'nin iki ayrı yerde mükerreren işlediği bir ayetin tefsiri ile ilgili yapmış olduğu açıklamalarında birbirlerine zıt görüş belirtmekte ve hüküm vermektedir. Örneğin Buhârî, Kur'ân'ın bir ayetinde geçen "zûkû"<sup>743</sup> kelimesini, "bâsirû ve cerribû ve leyse hâza min zevki'l-femi"<sup>744</sup> (açıkça görün, tecrübe edin ve bu, ağız yolu ile tatmak değildir) diye tefsir etmektedir. Buhârî, bu kelimenin tefsirini Ebû 'Ubeyde'den<sup>745</sup> almış bulunmaktadır. Buhârî bu kelimeye ve onun tefsirine bir defa "Kitâbu Bedi'l-Halk"<sup>746</sup> bölümünde bir defa da el-Enfâl suresinin tefsirinde<sup>747</sup> yer vermektedir. İbn Hacer, Buhârî'nin kitabını şerh ederken, bu kelimenin izahının ilk geçtiği yerde, "lem yura haza li ğayri'l-musanniif" (Bu tefsir, Buhârî'ye aittir ve başka hiç kimseye ait olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır) demektedir.<sup>748</sup> İbn Hacer şerhin ikinci yerinde aynı kelimenin tefsiri için, "huve kavlu Ebî Ubeyde" (Bu tefsir, Ebû 'Ubeyde'nin sözüdür) demektedir.<sup>749</sup> Sezgin bu örneğin, İbn Hacer'in göze çarpan önemli çelişkilerinden biri olduğunu haber vermektedir.

Sezgin'in bildirdiğine göre Buhârî, kitabında yer verdiği bazı ayetlerin izahını ve bu izahlarda yer alan filolojik bilgileri, doğrudan sahabeye veya tabiine isnat etmektedir. Şarihlerin birçoğu, bunların üzerinde durmaktadırlar. İbn Hacer ise, bunları önemsemeden onları Ebû 'Ubeyde ve el-Ferrâ'ya dayandırmaktadır. Örneğin Buhârî, Kur'ân'ın on altıncı suresi olan en-Nahl suresinin tefsirinin baş tarafında, yer alan

<sup>741</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 463; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 182.

<sup>742</sup> Sezgin, burada müphem bir ifade kullanmış bulunmaktadır. O, ayet numarasını veya ayette geçen kelimenin kendisini belirtmediğinden dolayı, burada işaret ettiği tefsir bilgilerini karşılaştırma imkanı bulmamaktadır. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 182.

<sup>743</sup> el-Enfâl 8/50.

<sup>744</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Enfâl, 1, hadis no: 4645.

<sup>745</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 247. (Buhârî'nin kitabında el-Enfâl 8/50 ayetinde geçen "zûkû" kelimesinin tefsiri ile ilgili yer alan açıklamayı, Ebû 'Ubeyde'nin kitabında bu ayetin tefsiri bölümünde bulamadık. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 247.).

<sup>746</sup> Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 10.

<sup>747</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Enfâl, 1, hadis no: 4645.

<sup>748</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 410; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 182.

<sup>749</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 391; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 183.

“*rûhu'l-kudus*”<sup>750</sup> kelimesini izah etmektedir. O, burada konu ile ilgili bazı açıklamaları senetsiz bir şekilde Abdullah b. Mes’ud’a, bu açıklamalarda “*tahavvuf*” kelimesinin yorumunu da yine senetsiz bir şekilde Abdullah b. Abbas ve Mucâhid’e dayandırmaktadır.<sup>751</sup> Şarihler, bu bilgileri senetsiz nakletmeyi problem kabul ederek onların üzerinde durmaktadır. İbn Hacer, Buhârî’nin senetsiz naklettiği bu bilgileri, Ebû ‘Ubeyde ve el-Ferrâ’ya nispet etmektedir.<sup>752</sup> Sezgin, adı geçen şahısların bu tefsirleri yapmış olmalarını inkâr edemeyeceğini savunarak bu kelimelerin tefsir ve izahlarını evvelki ile sonrakilerle birlikte bir bütün halinde Ebû ‘Ubeyde’den alınmış olduğunu ileri sürmektedir.<sup>753</sup>

İbn Hacer’in Buhârî hakkındaki yorum ve savunmaları ile ilgili çeşitli bilgileri veren Sezgin, bu konuda şu sonuca varmaktadır: “Muhtemelen İbn Hacer’in şerhindeki en zayıf taraf, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh*’ini bir bütün halinde ele almamasıdır. O, bu kitaptaki garip bilgileri bölüm bölüm te’vil ederek onların hepsini kurtarabileceğini zannetmektedir. İbn Hacer, Buhârî’nin kitabında yer alan gariplikleri doğru yanlış demeden hepsini te’vil etme yoluna gitmesinin bunların hepsini birden çürüteceğini hesaba katmamış bulunmaktadır. Şarih ‘Aynî, bu konuda ondan daha gerçekçi davranmaktadır.”<sup>754</sup> Sezgin, burada İbn Hacer’i ağır bir ifade ile tenkit etmektedir.

Çalışmamızın bu başlığı altında, şarihlerin Buhârî’nin eserinin değişik filolojik kaynaklar ile ilgili münasebetlerini yorumlamaları hakkında çeşitli bilgileri verdik. Bunun ardından, Buhârî’nin rivâyetleri hakkında bilgi verilecektir.

#### 4.2.13. *el-Câmiu’s-Sahîh*’in Muhtelif Rivayetleri

Sezgin, kitabının buraya kadar olan kısmında Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadis kitabının kaynakları, özellikle onun bazı filologlar ile olan münasebeti, şarihlerin onun nakletmiş olduğu garip bilgiler hakkındaki yorumları ile ilgili çeşitli bilgileri verdi. Ayrıca o, bazı şarihlerin Buhârî’nin şöhreti ile bağdaşmayacak hususiyetlerini cahil müstensihlere mal ettikleri veya ravilerin kitabın ibarelerine müdahale ettiklerine

<sup>750</sup> en-Nahl 16/102

<sup>751</sup> Buhârî, Tefsiru sureti Nahl.

<sup>752</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 489 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 183.

<sup>753</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 183.

<sup>754</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 98 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 184.

dair yorumları ile ilgili çeşitli misallerin üzerinde durdu. Sezgin bu konularda çeşitli açıklamalarda bulunduktan sonra, Buhârî'nin kaynaklarına işareti hususundaki hassasiyetinin ve nakildeki sadakat derecesinin muhtelif ravilerin rivayetlerine göre değiştiğini vurgulamaktadır. Buhârî'nin birçok şarih tarafından muhtelif bakımlardan incelenmesi, onun metninin rivayetlerinin özellikleri ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Bununla beraber meşhur *Kütüb-i Sitte* diye bilinen altı hadis musennefatı arasında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı diğerlerine nazaran rivayetleri bakımından en çok işlenen hadis kitabıdır. Buna rağmen onun bu kitabı, rivayetleri bakımından en muğlâk olanı olarak değerlendirilebilir.<sup>755</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Buhârî'nin metnini rivayet eden ravilerin rivayetlerini değerlendirenlerin vardıkları hükümler, birbirleri ile bağdaşamayacak derecede farklılık arz etmektedir. Buhârî'nin kitabının telifinden asırlar sonra, hatta günümüzde bile bu konuda yazılan eserler ile ileri sürülen hükümlerde bu farklılıkları okumaktayız. Buhârî'nin ravileri arasında yer alan ve aynı zamanda Buhârî'nin şeyhleri hakkında eser sahibi olan Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), bu ravilerin ciddi şekilde birbirlerinden ayırdıkları kanaatindedir.<sup>756</sup> EbûBekr Muhammed b. Hayr el-İşbilî (ö. 575/1179) ise, Buhârî'nin ravileri arasındaki ayrılıkların pek önemli olmadığını ileri sürmektedir.<sup>757</sup> Eskiden beri Buhârî'nin rivayetleri üzerinde duran âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Buhârî'nin eski bir yazmasının küçük bir parçasını Buhârî'nin matbu bir nüshası ile karşılaştıran Alphonse Mingana, Buhârî'nin rivayetleri arasındaki farkların çok önemli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>758</sup> Mingana'nın bu konudaki görüşlerini inceleyip tenkit eden Johan Fuck ise, İbn Hayr gibi Buhârî'nin rivayetlerinin ihtilaflarının o kadar mühim olmadığını ve bu konuda mübalağalı bir fikre sahip olmanın gereksiz olduğunu savunmaktadır.<sup>759</sup> Buhârî'nin ravilerinin rivayetlerindeki farklılıklar hakkında bu değişik görüşlere yer veren Sezgin, ardından konu ile ilgili

<sup>755</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 185.

<sup>756</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 185.

<sup>757</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 98; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 185.

<sup>758</sup> Mingana, Alphonse, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhârî*, With nine facsimile reproductions, Cambridge 1936, s. 9 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>759</sup> Fuck, *Orientalistische Literaturzeitung*, Stückerle Druck-Verlag, Ettenheim 2014, s. 406; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

şarihlerin dolaylı olarak muhafaza ettiği bilgilerden faydalanarak bu ihtilafların hususiyet ve ehemmiyetini belirtmeye çalışmaktadır.<sup>760</sup>

Sezgin, Buhârî'den *el-Câmiu's-Sahîh*'i yüzyüze dinleyip nakleden raviler hakkındaki bilgilerin mübalağalı olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Buhârî'nin eserini kendisinden doksan bin kişinin dinlediği rivayet edilmektedir.<sup>761</sup> Sezgin'in dediği gibi Buhârî'nin kitabının nail olduğu rağbete dair mübalağalı bu rivayette, tabiatıyla bunların hepsinin Buhârî'nin kitabını sahih bir şekilde rivayete muktedir olan kişiler kastedilmemektedir. Çünkü Buhârî'nin yaşadığı dönemden bir asır sonra söz konusu olan bu doksan bin kişiden ravi olarak kabul edilen bin kişinin<sup>762</sup> varlığından bahsedilmekte ve bunlardan sadece beş kişinin ismi muhafaza edilmektedir.<sup>763</sup> Buhârî'nin vefatından yaklaşık olarak bir asrı aşkın bir süre geçtikten sonra onun *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile ilgili ilk şerhi yazan el-Hattâbî, Buhârî'nin kitabını sadece iki raviden alabilme imkânına sahip olduğunu kaydetmektedir. Bu iki ravi, İbrahim b. Ma'kıl ve el-Firebrî'dir.<sup>764</sup>

Sezgin'in bildirdiğine göre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Matar el-Firebrî (ö. 320/932),<sup>765</sup> İbrahim b. Ma'kıl en-Nesevî (ö. 294/906), Hamd b. Şakir en-Nesevî (ö. 290/902), Mansur b. Muhammed b. Ali el-Bezdevî (ö. 329/940) ve Ebû Abdillâh Hüseyin b. İsmâil b. Muhammed el-Mehâmîlî (ö. 330/941) gibi kişilerin isimleri, Buhârî'nin ravileri olarak kaynaklarda yer almaktadır.<sup>766</sup> Bunlardan el-Firebrî ve en-Nesevî, özellikle Mağrib hadis muhitinde bilinen ve tanınan iki ravidir.<sup>767</sup> Sezgin'in tesbit ettiğine göre ilk asırlarda bu ravilerin hepsinden çeşitli nakiller yapılmıştır. Ancak zamanla el-Firebrî ve en-Nesevî rivayetleri öne çıkmıştır. Özellikle el-Firebrî'nin rivayet ettiği Buhârî metni, hicri altıncı asırdan itibaren Buhârî ile ilgili

<sup>760</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>761</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sâri*, s. 686; Cuma Fethi Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, Dâru'l-Felâh, Beyrut 2013, I, 17; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>762</sup> Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 19; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>763</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sâri*, I, 56 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>764</sup> el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 108; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

<sup>765</sup> *Firebrî* kelimesi, bazı kaynaklarda *Ferebrî* şeklinde geçmektedir. *Firebr* kelimesi, Buhârâ'da olan bir köyün adıdır. Ona, *Firebr* dendiği gibi *Ferebr* de denmektedir. Bu kelime hakkında geniş bilgi için bkz. (el-Hâmevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1957, III, 867; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 10, 12; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 187).

<sup>766</sup> Bu kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 126 vd.

<sup>767</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 94 vd.; Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 19; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186.

yapılan hemen hemen bütün çalışmaların dayandığı tek metin olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Buhârî ile ilgili yapılan tüm filolojik çalışmalarda el-Firebrî rivayetinin farklı kolları, esas olarak kabul edilmektedir. Sezgin, el-Firebrî rivayetinin bu derece öne çıkmasını ve Buhârî'nin diğer rivayetlerinin unutulmasına sebep olmasını, son derece sakıncalı görmektedir. Bunu dile getiren Sezgin, özellikle önemli bir rivayet metni olan Nesefî rivayetinin, İstanbul kütüphanelerinin sakladığı beş yüz kadar Buhârî nüshası arasında yer almamasını, acı bir gerçek olarak değerlendirmektedir.<sup>768</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabını hangi tarihte tam olarak yazdığını bilmediğimizi belirttikten sonra, muhtemelen onun, *et-Tarîhu'l-Kebir* adlı tarih kitabı ile diğer bazı muhtelif küçük eserlerini yazdıktan sonra *el-Câmiu's-Sahîh* ile meşgul olmaya başladığını anlatmaktadır. Buhârî bu eserini, on altı senelik zaman zarfında, kaynaklarını yanında taşımak sureti ile çeşitli ülkelere yapmış olduğu seyahatler esnasında yazdı.<sup>769</sup> Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hangi tarihte yazdığı konusu şüpheli bulunmaktadır. Onun, bu hadis kitabını te'lif ettikten sonra hocaları Yahya b. Maîn (ö. 233/847), Alib. el-Medinî (ö.235/849) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) arz ettiği ve onların da dört hadis müstesna diğer tüm hadisleri sahih buldukları rivayet edilmektedir.<sup>770</sup> Buhârî'nin bu hocalarının ölüm tarihleri göz önünde bulundurulduğunda, onun bu kitabını en geç hicri 233 senesinden önce yazmış olması gerekir. Buhârî, bu tarihten yaklaşık yirmi küsur sene sonra vefat etmiştir. Ayrıca onun kendisinden rivayet edildiğine göre o, her eserini defalarca kontrol edip tekrar etmiş bulunmaktadır.<sup>771</sup> Buna göre onun, *el-Câmiu's-Sahîh*'i yazdıktan sonraki yirmi seneyi aşkın zaman zarfı içerisinde bu kitap üzerinde çeşitli değişiklikler yapmış olma ihtimali bulunmaktadır. Bu zaman zarfında Buhârî'den *el-Câmiu's-Sahîh*'i dinleyerek ondan hadis rivayet edenlerden bazılarının rivayetleri bize kadar gelirken, bazılarının rivayetleri gelmemiş bulunmaktadır. İster bize kadar gelenlerin ve ister gelmeyen rivayetlerin tarihlerinin tespiti, önem arz etmektedir. Bu rivayetlerden, Firebrî rivayeti elimizde bol miktarda bulunmaktadır. Çeşitli karakterlerini dolaylı bir şekilde

<sup>768</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 186 vd.

<sup>769</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 683; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 187; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 339; el-Azami, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 128 vd.

<sup>770</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 44; a. mlf. *Hedyu's-Sârî*, s. 9, 684; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 187.

<sup>771</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 483; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 187.

muhtelif kaynaklardan öğrendiğimiz diğer rivayetler, elimizde yeterli miktarda bulunmadığı için, Firebrî rivayetini kronolojik açıdan onlarla mukayese etme imkânına sahip bulunmamaktayız. Bu bilgilerden, Buhârî'den hemen sonra ondan hadis nakleden ravilerin rivayetleri üzerinde durularak durumlarının tetkik edildiği anlaşılmaktadır. Ancak âlimler, bu meşhur ravilerin Buhârî'den *el-Câmiu's-Sahîh*'i ne zaman dinlediklerini tespitmemeselerine gerekli alakayı göstermemiş bulunmaktadırlar. Ayrıca Buhârî'nin dolaştığı ve kendisinden hadis rivayetinde bulunan bu ravilerin yaşadıkları yerler hakkında da yeterli bilgiye sahip bulunmamaktayız. Zira kaynaklar, bu ravilerin hayatları hakkında yeterli miktarda bilgi vermemektedir. Bu konuda değişik görüşler ileri sürülmektedir. Yalnız Firebrî'nin, hicri 248 senesinde bir defa Firebrî'de ve bir defa da hicri 252 senesinde<sup>772</sup> Buhâra'da Buhârî ile bir araya gelerek ondan *el-Câmiu's-Sahîh*'i dinlediğini bilmekteyiz.<sup>773</sup> Firebrî'nin Buhârî ile yapmış olduğu bugörüşmeleresinde, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'te herhangi bir değişiklik yapıp yapmadığı, şayet yapmışsa, bu değişikliğin nelerden ibaret olduğu, Firebrî'nin ikinci görüşmede yapılan bu değişikliklere vakıf olup olmadığı, vakıf olmuşsa, ilk görüşmesinde alıp kaydettiği metne nasıl işlediği gibi meseleler, bilinmemektedir. Sezgin, müracaat ettiği kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgiye rastlamadığını kaydetmektedir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin rivayetleri hakkında birçok malumat toplanmasına rağmen, onun metninde bulunan birçok müşkilin çözüme kavuşturulması bu istifhamların cevaplandırılmasına bağlıdır. Konu ile ilgili olarak kitabın şerhlerinden yararlanarak toplanan malzeme ise, Buhârî'nin metni ile ilgili problemleri tatminkâr bir şekilde gidermekten çok uzaktır. Diğer ravilerin semâ tarihleri, Firebrî'den öncemi yoksa daha sonra mı olduğu hakkında aydınlatıcı bir bilgiye sahip bulunmamaktayız.<sup>774</sup>

Sezgin, Buhârî'nin kitabının dağınık bir müsvedde şeklinde mi yoksa son şeklini almış bir nüsha halinde mi ravilere intikal ettiğine dair farklı görüşlerin olduğunu ileri sürmektedir. Sezgin'in tespit ettiğine göre, Firebrî kolunun ikinci dereceden ravisi olan Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1042), Firebrî ile kendi arasında yer alan şeyhi Ebû İshâk el-Müstemlî'nin (ö. 374/984) şöyle dediğini nakleder: “Buhârî'nin kitabını Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin yanında bulunan aslından istinsah ettim. Onun nihai şeklini

<sup>772</sup> Burada yer verilen 252 tarihinin 253 olduğuna dair rivayetler de vardır. (İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95).

<sup>773</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 4; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 187.

<sup>774</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 188.

almamış olduğunu, bazı yerlerinin boş bırakıldığını, bazı bablarda bir şey bulunmadığını ve bazı hadislerin kendilerine has bablarına nakledilmediğini gördüm. Biz, bu hadislerin bazılarını bazılarına ilave ettik.”<sup>775</sup> Ebû İshâk el-Müstemlî'nin bu ifadelerini nakleden Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) de, bu konuda şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Bu sözün doğruluğunu, şundan öğreniyoruz: Ebû İshâk, Ebû Muhammed, Ebu'l-Heysen ve Ebû Zeyd, nüshalarını aynı asıldan istinsah ettikleri halde, rivayetlerinde takdim ve tehir vardır. Bu durum da onların her birinin herhangi bir yerdeki bir hamîşi veya kitaba yerleştirilmek üzere eklenmiş bir kâğıdın muhtevasını, kendi takdirlerine göre kitabın bir yerine yerleştirmiş olmalarından ileri gelmektedir.”<sup>776</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini bizzat ilk ravisi olan Firebrî'den istinsah eden Ebû İshâk el-Müstemlî'nin yukarıdaki açıklamalarına dayanarak, onun Firebrî'nin yanında bulunan ilk aslının pek karışık olduğuna dair herhangi bir şüpheye düşmemenin gerektiğini dile getirmektedir. Bu durum, şarihler tarafından da farklı bir şekilde yorumlanmaktadır. İbn Hacer, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki karışık babların izahında bu habere iltica etmektedir.<sup>777</sup> Kastallânî ise, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin müellifinin huzurunda okunduğunu, onda bir intizamsızlığın bulunmadığını, söz konusu intizamsızlığın ilk müsveddeye değil, daha sonraki rivayetlere dayandığını savunmaktadır.<sup>778</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin yukarıda söz konusu edilen aslından maksadın ne olduğuna dair değişik yorumlarda bulunmaktadır. Bu kitap, bizzat Buhârî'nin el yazısı ile yazdığı nüsha mıdır? Yoksa Buhârî'nin kâtibi tarafından istinsah edilerek zamanla Buhârî tarafından tashih edilmiş bulunan nüsha mıdır? Yahut da müstensih tarafından istinsah edilmiş olup, Firebrî tarafından Buhârî'nin huzurunda okunan, icazeti alınan ve ikinci defa Buhârâ'da hicri 252 senesinde bir daha okunuşunda, ilk okunuştan sonra geçen dört sene zarfında bizzat Buhârî tarafından metinde meydana getirilen değişikliklerin neticesinin nakledildiği Firebrî'nin nüshası

<sup>775</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 10.

<sup>776</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 10 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 56; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 188.

<sup>777</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 11; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 188.

<sup>778</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 56; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

mıdır?<sup>779</sup> Sezgin, bu farklı varsayımların tartışıldığına dikkat çekmektedir. O, bazı âlimlerin Buhârî'nin bugün elimizde mevcut bulunan *el-Câmiu's-Sahîh'in* bizzat Buhârî'nin el yazısı ile yazdığı nüshaya dayandığını savunduklarını anlatmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'i*, salim olarak noksansız bir şekilde elimize ulaşmış bulunmaktadır. Sezgin, bu konuda verdiği bilgileri, müsteşriklerin çeşitli kaynaklarına dayandırmaktadır.<sup>780</sup> Sezgin'in bu açıklamalarının muğlâk olduğu kanaatindeyiz. Çünkü o, böyle bir görüşün varlığından bahsederken, net bir isim veya kaynağı ortaya koymamaktadır.

Sezgin, Firebrî'nin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'ini* Buhârî'nin yazmış olduğu müsveddeden değil, onun bir kâtibinden almış olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Yûnînî (ö. 703/1302), Firebrî'nin naklettiği bu nüshanın edisyon kritiğini yaparak sonraki nesillere aktarılmasında aracı olmuştur.<sup>781</sup> Nitekim *el-Câmiu's-Sahîh'in* ravisi olan Firebrî, birkaç yerde<sup>782</sup> Buhârî'nin kâtibi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebî Hâtim (ö. 327/938) vasıtası ile Buhârî'den bazı bilgileri nakletmektedir. Bundan anlaşıldığı kadarı ile Firebrî, Buhârî'nin kâtibi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebî Hâtim'in yazmış olduğu bir nüshayı alarak Buhârî'ye okumuş ve bu şekilde rivayet hakkını almıştır. Bu ihtimale göre söz konusu nüshadaki birçok haşiye ve ilave, ikinci defa Firebrî tarafından Buhârî'ye hicri 252 senesinde okunduğunda veya kendisinden dinlendiğinde meydana gelen değişikliklerdir. Buhârî'nin imla meclislerini kurarak kitaplarını yazdırdığı<sup>783</sup> ve özellikle bu kâtibin hiçbir zaman onun yanından ayrılmayıp onun imla işi ile meşgul olduğu bilinmektedir.<sup>784</sup>

Sezgin, Buhârî'nin günümüze kadar gelen yüzlerce nüshasının tek rivayetinin Firebrî kolu olmasına dikkat çekmektedir. O, pekçok rivayetın arasından neden sadece Firebrî rivayetinin yegâne rivayet haline getirildiği üzerinde durmak istemekte, bu rivayetın böyle bir konuma yükselmeyi hak edip etmediğini ve bu konuma hangi devirden itibaren yükseldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Firebrî rivayeti,

<sup>779</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

<sup>780</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

<sup>781</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

<sup>782</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 72; a. mlf. *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 41.

<sup>783</sup> es-Sem'ânî, Ebu's-Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr, *Kitâbu Edebi'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, nşr. Max Weisweiler, E. J. Brill, Leiden 1952, s. 15, 17; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.

<sup>784</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 72, 74; a. mlf. *Hedyu's-Sârî*, s. 671 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189.



özellikle filolojik açıdan ciddi bir şekilde tenkit edilmektedir. Sezgin, Firebrî rivayetinin dışında elde sadece Neseî rivayeti ile ilgili çeşitli bilgilerin bulunduğunu ve bu iki rivayetin mukayesesi neticesinde bazı gerçeklerin ortaya konulabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim bunların dışında kalan ve sadece isimlerini bildiğimiz başka pekçok rivayetler vardır. Bu rivayetler hakkında yeteri kadar aydınlatıcı bilgi bulunmamaktadır. Sezgin, aslında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının telifinden sonra gelen birkaç asır içerisinde onunla ilgili yazılan çalışmaların daha çok Neseî rivayetine dayandığını fakat ondan sonra Firebrî rivayetinin muhaddisler arasında öne çıkan yegâne rivayet haline geldiğini anlatmaktadır.<sup>785</sup>

Buhârî ve Müslim'in eserlerini inceleyip senetleri ve ravileri bakımından tenkide tabi tutan Dârakutnî (ö. 385/995), bu çalışmalarında Buhârî'nin hangi rivayetini esas aldığını belirtmemektedir. Buhârî'nin ilk şarihi Hattâbî'nin (ö. 388/998) ise, yazdığı şerhte Neseî rivayetine dayandığı bilinmektedir. Ancak o, Neseî rivayetinin eksik kaldığı yerlerde Firebrî rivayetini tamamlayıcı mahiyette kullandığını belirtmektedir.<sup>786</sup> Sezgin'in de ifade ettiği gibi Hattâbî, bu şekilde hareket etmekle Neseî rivayetini birinci derecede tercih etmekte ve Firebrî rivayetini ikinci derecede tutmaktadır. Şarihler, Buhârî ile Müslim'in eserlerinde ittifak ve ihtilaf ettikleri noktaların tespiti hakkında *el-Cem' Beyne's-Sahîhayn* adlı bir kitap yazan Humeydî'nin (ö. 488/1095) eserinde Buhârî'nin Neseî rivayetini esas aldığını belirtmektedirler. Yine şarihlerin tespitine göre, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) de Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile ilgili yazdığı *el-Mustahrac âlâ Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde Neseî rivayetini esas olarak almış bulunmaktadır.<sup>787</sup>

Sezgin, Neseî rivayetinin ilk asırlarda hadis âlimleri arasında ciddi anlamda rağbet gördüğünü, ancak hicrî yedinci asırda Yûnînî'nin Firebrî rivayetinin muhtelif kollarının şayanı hayret denecek bir derecede mukayese ve tenkit etmesi neticesinde, Neseî rivayeti geri planda kaldı ve Firebrî rivayeti ciddi anlamda öne çıktı.<sup>788</sup> Neseî rivayetinin zamanla önemini kaybetmesi, hadis ilmi ile ilgili tahkiklerde bulunan âlimler açısından ciddi bir problem olarak değerlendirilmektedir. Sezgin'in iddia ettiğine göre

<sup>785</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 189 vd.

<sup>786</sup> el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 106; III, 1795; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 190.

<sup>787</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 260, 852; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 190.

<sup>788</sup> Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmi's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 194 vd.

İbn Hacer, Neseî rivayetinden yararlanmış ve onu Firebrî rivayetinden daha muhtasar olarak kabul etmiştir.<sup>789</sup> Ancak İbn Hacer'in şerhinin değişik yerlerinde, onun bu görüşüne ters düşen bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bu gibi bir düşünce, Neseî rivayetinin önemini kaybetmesinin bir nedeni olarak düşünülememektedir. Bununla beraber Neseî rivayetinin daha çok mukayese ve tercih imkânına sahip olan ilk şarihler arasında görmüş olduğu rağbet de, onun Firebrî rivayetine nazaran muhtasar olmadığını ve sahasında değerli bir çalışma olduğunu yansıtmaktadır.<sup>790</sup>

Sezgin'in burada işaret ettiğine göre, eski hadis âlimleri tarafından bu derece rağbet gören Neseî rivayetinin geri planda kalması, insanı ciddi anlamda düşündürmektedir. Yukarıda değinildiği gibi Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabını rivayet eden Firebrî, hicrî 320 yılında, aynı eseri rivayet eden Neseî ise, ondan daha önce yaşayarak hicrî 294'de vefat etmiştir. Bununla beraber Neseî, ilk dönem hadis âlimleri arasında daha meşhur idi ve diğer ravilere nazaran daha çok rağbet görmekte idi. Bir süre sonra bu rivayet zayıfladı ve Firebrî rivayeti ondan daha fazla rağbet görmeye başladı. Sezgin, burada bu konuları tartışmaktadır.<sup>791</sup>

Sezgin'in de işaret ettiği gibi o dönemde sema ve kırâat yolu ile hadis nakletmeye aşırı derecede önem veriliyordu. Bu nedenle olmalı ki, Buhârî'den normal bir sema yolu ile değil de onun ilim meclislerinde kitabını imla ettirmesinden yararlanarak kitabı temin eden el-Kâdî el-Hüseyn b. İsmâil el-Mehâmilî'nin (ö. 330/941) rivayeti, hiç rağbet görmemektedir.<sup>792</sup> Sema ve kırâat yolu ile hadis nakline son derece önem verilen bir dönemde, Buhârî metninin tam bir sema yolu ile gelmiş bulunan Firebrî kolunun seçilmiş olması tabii olarak kabul ediliyordu. Neseî rivayetine gelince, onun Buhârî'nin kitabının büyük kısmını sema yolu ile aldığını, ancak onun sonlarına doğru küçük bir kısmını doğrudan doğruya Buhârî'den dinleme yolu ile değil, *icâzet* yolu ile aldığını kaynaklardan öğrenmekteyiz.<sup>793</sup>

<sup>789</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>790</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>791</sup> Bu konuda daha geniş bilgiler için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 120 vd.

<sup>792</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 4; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>793</sup> el-Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 20; İbn Hayr, *Fihrist*, s. 95, 97; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 4; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

Firebrî'den dokuz kişi Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîhi'ni* naklederken, yalnız iki kişi onu Neseffî'den nakletmektedir.<sup>794</sup> Hadis rivayet prensiplerine göre Firebrî rivayeti tercih edilmektedir. Sezgin, bu rivayetin karışık olduğunu, aynı nüshaya dayanan ilk kopyalarının ve ilk rivayetlerinin kısmen birbirlerinden farklılık arz ettiğini iddia etmektedir.<sup>795</sup> Onun tesbit ettiğine göre Firebrî'nin ravilerinden biri olan Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1042) bu konuda önemli çalışmalarda bulunmuştur. Bu süreçte, özellikle yedinci asırda yapılan faaliyetlerde Firebrî rivayeti öne çıkmış bulunmakta, Buhârî'nin diğer rivayetleri ve bu arada Neseffî rivayeti bu çalışmaların dışında kalmış bulunmaktadır. Bu dönemde Firebrî kolu, en ince teferruatına kadar dakik bir şekilde incelenirken, maalesef Neseffî rivayeti hatırlanmayacak ve kendisine ihtiyaç hissedilmeyecek bir rivayet haline geldi.<sup>796</sup>

Sezgin, Firebrî ve Neseffî rivayetleri hakkında bu bilgileri verdikten sonra, İbn Hacer'in verdiği bilgiler doğrultusunda bu iki rivayeti mukayese etmektedir. Neseffî rivayeti üzerinde çalışmalarda bulunan Humeydî (ö. 488/1095), Ebû Mes'ûd ed-Dimeşkî'nin (ö. 400/1009) *el-Etraf* adlı kitabında Buhârî'den nakledilen cahiliye dönemine ait hayli tuhaf bir olay ile ilgili bir bilgiyi okuyunca, bu bilginin Buhârî adına uydurulduğunu ve bunun bazı nüshalarına sokulduğunu iddia etmektedir.<sup>797</sup> Bu bilgiler, Firebrî rivayetinin birçok nüshalarında yer almaktadır. Humeydî'nin, bu bilgilerin Buhârî'nin kitabına dışarıdan sokulduğuna dair görüşleri, Goldziher tarafından da desteklenmektedir. İbn Hacer ise, Buhârî'nin kitabına dışarıdan herhangi bir şeyin sokulmadığını savunmaktadır. Sezgin, elimizde bu konuda kronolojik bilgiler olmadığı için, bu tür bilgilerin Buhârî'nin kitabına dışarıdan sokulup sokulmadığına dair net bir hükmü ortaya koyamadığını anlatmaktadır. Şayet bu tür bilgilerin Buhârî'nin kitabına

<sup>794</sup> Demîrî, Kemaluddin Muhammed b. Musa b. İsa, *Hayâtü'l-Heyevâni'l-Kübra*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, I, 221; II, 72; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>795</sup> Sezginin burada ortaya koyduğu bu iddia, daha fazla araştırılması gereken bir konu olarak düşünmekteyiz. Çünkü böyle bir iddiada buluna bilmek için bütün nüshaları görmek gerekir. Firebrî'nin rivayetlerinin farklılığı için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 213 vd.; Bilen, *İbn Hacer'in BuhârîSavunusu*, s. 69 vd.

<sup>796</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 191.

<sup>797</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 192. Sezgin, burada üstü kapalı bir şekilde bir olaydan bahsetmektedir. Dolayısı ile bu olay hakkında detaylı bir bilgiye ulaşmak mümkün bulunmamaktadır.

dışarıdan sokulduğuna dair ipuçları bulunsaydı, Neseî rivayetinin daha değerli bir edisyon olduğu kanaatini ortaya koyardık.<sup>798</sup>

Sezgin'in iddia ettiğine göre Buhârî ile ilgili detaylı şerh yazan ve onu sürekli savunan İbn Hacer, Firebrî rivayetinin bazı konularda Neseî rivayetinden daha geniş kapsamlı olduğunu söylemektedir. İbn Hacer kitabının başka bir yerinde, bir sahifede iki defa Neseî rivayetinin Firebrî rivayetinden daha doğru olduğunu, ibarelerin mukayesesi sonucunda tespit ettiğini dile getirmektedir.<sup>799</sup> Kanaatimize göre Sezgin, burada İbn Hacer'in görüşlerinde çelişki olduğunu ileri sürmektedir. Aslında İbn Hacer'in verdiği bu bilgilerde çelişki bulunmamaktadır. O, bir yerde Firebrî rivayetinin bazı konularda Neseî rivayetinden daha geniş kapsamlı olduğunu söylerken, diğer bir yerde Neseî rivayetinin daha doğru olduğunu kaydetmektedir. Bizce bu açıklama, bir çelişkiyi ifade etmemektedir.

Sezgin'in bildirdiğine göre Firebrî rivayeti, Buhârî'nin kitabını kaynaklarına işaret bakımından bazı vuzuhsuzluklara sokmakta ve bazı yerlerde de şöhretini tehlikeye düşürmektedir. Bundan dolayı Sezgin, Neseî rivayeti ile gelen Buhârî metninin Firebrî rivayeti ile gelen metinden bariz bir şekilde üstünlük arz ettiğini örnekler vererek ileri sürmektedir. Onun gösterdiği bir örneğe göre, el-Mâide suresi ile ilgili tefsirin baş tarafında, kendinden evvel açık bir isme işaret etmeyen“ve *kâle ğayruhu*”<sup>800</sup> tabiri, Neseî rivayetinde yer almamaktadır.<sup>801</sup> Neseî rivayetinin, Firebrî rivayetinden daha mükemmel olduğunu gösteren mühim taraflarından biri de, Buhârî'nin kitabında yer alan filolojik bilgilerle ilgili yaklaşımıdır. Değişik kaynaklardan gelen birçok filolojik malzeme, Buhârî'ye ait olduğu intibamı uyandıracak şekilde Firebrî rivayetinde yer almaktadır. Neseî rivayetinde bu filolojik bilgiler ya bertaraf edilmekte veya esas kaynaklarına işaret edilmektedir.<sup>802</sup> Sezgin, Neseî rivayetinin bu uygulamasının Buhârî'yi bu konuda eleştirilmekten kurtardığını ileri sürmektedir. Örneğin Ebû 'Ubeyde<sup>803</sup> ve el-Ferrâ'nın<sup>804</sup> yazdıklarından derlenerek

<sup>798</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 192.

<sup>799</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 192.

<sup>800</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Mâide, 1.

<sup>801</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 342; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 192.

<sup>802</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 192.

<sup>803</sup> Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 395; II, 226.

<sup>804</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 136 vd.

bir araya getirilmiş olan uzunbir tefsir, Neseffî rivayetinde el-Mülk suresinin tefsiri kısmında Ebû ‘Ubeyde ve el-Ferrâ’ya ait olarak yer almaktadır.<sup>805</sup> Aynı bilgiler, Firebrî rivayetinde “*kâle Abdullah*”<sup>806</sup> tabiri ile “*Kitâbu’l-Edeb*” kısmında bizzat Buhârî’nin sözü olarak gösterilmektedir. Bu gibi örneklerden anlaşıldığına göre Firebrî rivayetinde Ebû ‘Ubeyde ve el-Ferrâ’dan sarih bir şekilde alınarak Buhârî’nin kitabının herhangi bir yerine gelişi güzel bir şekilde yerleştirilen filolojik bilgilerin bir kısmı, Neseffî rivayetinde ait olduğu yere nakledilmektedir. Böylece Neseffî rivayetinde bu tür bilgiler, “*kâle Ebû Abdillâh*” tabirinden de kurtarılmaktadır.<sup>807</sup> Burada yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre Sezgin, kendine göre bazı delilleri ileri sürerek Neseffî rivayetinin Firebrî rivayetine göre daha mükemmel olduğunu anlatmaktadır. Kanaatimizce Sezgin burada, elinde bir bütün halinde mevcut olmayan bir nüsha hakkında yetersiz delillerle zayıf yorumlarda bulunmaktadır. Nitekim kendisi, bu bölümün sonunda bu konuda ileri sürdüğü görüşlerinin tahmini olduklarını itiraf etmektedir.<sup>808</sup>

Sezgin’in tespit ettiği göre Firebrî rivayetinde Abdullah b. Abbas veya diğer bir müfessirin daha önce geçmiş olan ibarelerine karışan Ebû ‘Ubeyde’ye ait açıklamaların önüne tefrik maksadı ile “*yukâlu*” veya benzer bir kayıt konulmaktadır.<sup>809</sup> Ayrıca Firebrî rivayetinde “*ve kâle ğayruhu*” şeklinde nakledilen bilgilerin baş tarafına Neseffî rivayetinde “*ve kâle ğayruhu*” yerine “*ve kâle Ma’mer*” ifadesi ile açık bir şekilde kaynak gösterilmektedir.<sup>810</sup> Bu tür örneklerden anlaşıldığına göre Neseffî rivayeti, kaynakların ismini Firebrî rivayetine nazaran daha fazla açıklığa kavuşturmaktadır. Sezgin, şerhlerde yer alan bilgilere dayanarak Firebrî ile Neseffî arasında mukayeselerde bulunmakta ve akabinde böyle bir sonuca varmaktadır.

İbn Hacer, Firebrî rivayetinde bulunmayan ama Neseffî rivayetinde bulunan birçok filolojik bilgileri tespit etmiş bulunmaktadır. Bu tespite göre Neseffî rivayetinde bulunan Ebû ‘Ubeyde’ye ait bilgiler, Firebrî rivayetinde bulunan rivayetlerden daha

<sup>805</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 852 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 192.

<sup>806</sup> Buhârî, Edeb, 85. Sezgin, burada “*Kâle Abdullah*” (Abdullah dedi ki) tabirini kullanmaktadır. Oysa bu ifade Buhârî’de “*Kâle Ebû Abdillâh*” (Abdullah’ın babası dedi ki) şeklinde geçmektedir. Muhtemelen Sezgin, bu ifadeyi yanlışlıkla yazmıştır. (Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 192)..

<sup>807</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 852 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 192 vd.

<sup>808</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 194.

<sup>809</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 256; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

<sup>810</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 301, 653; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

fazladır. Örneğin Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı eserinde bulunan Kur’ân’ın yirmi sekizinci suresi olan el-Kasas suresi ile ilgili iki mühim tefsir bilgisi, Buhârî’nin Neseî rivayetinde bulunmaktadır. Ancak bu bilgilere, Firebrî rivayetine dayanan Yûnînî baskısında rastlanmamaktadır.<sup>811</sup> Ayrıca Kur’ân’ın seksen ikinci suresi olan el-İnfîtâr suresinin tefsiri ile ilgili Ferrâ ve Ebû ‘Ubeyde’ye ait pekçok bilgiler, Firebrî’nin Yûnînî baskısında bulunmadığı halde Neseî rivayetinde yer almaktadır.<sup>812</sup> Bu ve benzeri örneklerden de anlaşıldığı gibi, Firebrî rivayetine nazaran Neseî ve ona tabi olan Ebû Nuaym’in rivayetinde filolojik bilgiler daha fazla bulunmaktadır. Firebrî rivayetinde bulunmadığı halde Neseî rivayetinde bulunan bilgiler, filolojik bilgilerle sınırlı değildir. Neseî rivayetinde filolojik bilgilerin dışında, Firebrî rivayetinde bulunmayan başka çeşitli konularla ilgili bilgiler de bulunmaktadır. İbn Hacer şerhinde, Kur’ân’ın yetmiş dokuzuncu suresi olan en-Nâziât suresinin tefsiri ile ilgili bölümde bu konuda çeşitli örneklere yer vermektedir.<sup>813</sup>

Sezgin, Buhârî’nin kitabında dağınık bir şekilde toparlanan filolojik malzemenin, Neseî rivayetinde kitabın uygun yerlerine yerleştirildiğini bildirmektedir. Bu filolojik bilgilerin bir kısmı, Firebrî rivayetinin Yûnînî baskısında kitabın muhtelif bablarında dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Bu durum, Firebrî rivayetine nazaran Neseî rivayetinin daha çok tekâmül ettiğini göstermektedir. Örneğin Firebrî rivayetinde “*Kitâbu’l-İcâre*” bölümünde yer alan bazı tefsir bilgileri,<sup>814</sup> Neseî rivayetinde ait olduğu sureye nakledilmiş bulunmaktadır.<sup>815</sup> Firebrî rivayetinde “*Kitâbu’l-Edeb*” bölümünde gelişigüzel bir şekilde bulunan ve yerleştirildiği babla hiçbir alakası bulunmayan bazı tefsir bilgileri, Yûnînî tarafından edisyonun haşiyesine terkedilmiş bulunmaktadır.<sup>816</sup> Neseî rivayetinde ise bu bilgiler, ait bulunduğu sureye yerleştirilmiş bulunmaktadır.<sup>817</sup> Ayrıca Firebrî rivayetinde “*Kitâbu’l-Mevâkîf*”<sup>818</sup> ve “*Kitâbu’z-*

<sup>811</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 653; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

<sup>812</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 900; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

<sup>813</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 893; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

<sup>814</sup> Buhârî, *İcâre*, 1, 6, 20.

<sup>815</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193.

<sup>816</sup> Buhârî, *Edeb*, 85. (Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut tsz. VIII, 39, not: 1).

<sup>817</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 651 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 193 vd.

<sup>818</sup> Buhârî, *Mevâkîf*, 137, hadis no: 575, 576, 577.

*Zekât*<sup>819</sup> bölümlerinde yer verilen bazı tefsir bilgilerinin, Neseî rivayetinde el-Mu'minûn suresinin sonuna nakledildiğini okumaktayız.<sup>820</sup>

Bu bilgileri veren Sezgin, bütün bunların yanında Neseî rivayetinin Firebrî rivayetine karşı en bariz üstünlüğünün, birçok tekrarı içine almamış olması olduğunu vurgulamaktadır.<sup>821</sup> Sezgin, çeşitli şerhlerden okuduğu bilgilere dayanarak bu iddiada bulunmaktadır. O, tüm bu açıklamaların sonunda Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının Firebrî rivayetinin Yûnînî baskısının elimizde bulunduğuna işaret ederken, Neseî rivayetine dayanan bir metin elde edilmediği veya onu esas alan birçok kaynak dakik ve sabırlı bir şekilde incelenmediği sürece, onunla ilgili bütün hususiyetlerin kesin ve net bir şekilde ortaya konulamayacağını, aksi durumda bu konuda söylenecek şeylerin bir tahminden öteye geçmeyeceğini itiraf etmektedir.<sup>822</sup> Sezgin, yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi Neseî ve Firebrî rivayetleri mukayese ederken, çeşitli şerhlerde okuduğu bilgilere dayanarak görüş belirtmektedir. Ancak o, zaman zaman Neseî rivayetinin üstünlüğü hakkında sert sayılabilecek ifadeleri kullanmış bulunmaktadır. Neticede kendisi de Neseî rivayetine dayanan herhangi bir baskı elimizde mevcut olmadığı sürece, bu konuda söylenecek şeylerin bir tahminden öteye geçemeyeceğini ifade etmektedir.

Sezgin, Buhârî'nin Firebrî rivayetinin dışında kalan diğer rivayetlerin garip bir şekilde rağbetten mahrum kaldıklarını, bunlardan özellikle Firebrî rivayetinin Yûnînî baskısının gelişen nesiller boyu filolojik araştırmalara konu olduğunu dile getirmektedir. Bu rivayetin, diğer rivayetlerin şöhretlerini kaybederek yavaş yavaş ortadan silinmelerine sebep olduğu bilinmektedir. Sezgin, yukarıda izah edildiği gibi elimizde Neseî rivayeti<sup>823</sup> birbütün halinde bulunmadığından dolayı, Buhârî ile ilgili çalışmalarında mevcut Firebrî rivayetine odaklandığını anlatmaktadır. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Buhârî'nin Firebrî'nin yanındaki nüshasının ana metninin diğer ana metinlerle aynı olduğunu fakat ravilerin farklılığı nedeni ile detaylarda bir takım karışıklıkların

<sup>819</sup> Buhârî, *Zekât*, 43.

<sup>820</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 569 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 194.

<sup>821</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 194.

<sup>822</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 194.

<sup>823</sup> Neseî rivayeti hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmi's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 126 vd.

ortaya çıktığını haber vermiş bulunmaktadır.<sup>824</sup> Bu konudaki rivayetlerin çoğunluğu, Firebrî'nin yanında bulunan ve “Buhârî'nin Kitabının aslı” diye kabul edilen nüshaya dayanmaktadır. Yûnînî, Firebrî rivayetine dayanan birçok nüshayı kendi yanında bulundurmakta, doğrudan doğruya onlardan faydalanarak kendi metnini hazırlamakta ve özellikle bunlardan üçünü kendi rivayetinde birleştiren Ebû Zerr'i (ö. 434/1042) müstakil bir ravi olarak almış bulunmaktadır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile ilgili detaylı şerh yazan İbn Hacer, yanında birçok eski nüsha bulunmasına rağmen, o, şerhinde daha mutaahhir sayılan Ebû Zerr rivayetini esas almış bulunmaktadır.<sup>825</sup> Sezgin'in bildirdiğine göre Firebrî'nin yanında, Buhârî'nin kitabı ile ilgili asıl metinden gelen birçok farklı rivayetler vardı. Firebrî'den bir kademe sonra gelen ravilerin bir kısmı, kendilerine ulaşan ve aynı kaynaktan gelen bu farklı rivayet kollarını birleştirip ihtilafları ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir. Onların bu gayretlerini, Kâdî İyâd'ın (ö. 544/1149) yazmış olduğu ve özellikle filolojik açıdan son derece önemli olan “*Kitâbu'l-İlmâ ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Sema ve Cumel min Fedâili İlmî'l-Hadîs ve Ehlih ve Nuket min Edebi Hameletih ve Naklih*” adlı eserinden öğrenmekteyiz. Kâdî İyâd, onların bu farklı rivayet kollarını nasıl birleştirmeye çalıştıklarını ve hangi metodu kullandıklarını özet olarak şöyle haber vermektedir:

“Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim b. Muhammed el-Asîlî (ö. 392/1001), Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cürcânî (ö.373/983) rivayetini esas almıştır.<sup>826</sup> O, bu rivayet ile Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Ebû Zeyd el-Mervezî'den (ö.371/981) aldığı rivayetin farklarını tespit etmiştir.<sup>827</sup> Ben, onun kendi el yazısı ile bir Buhârî nüshası üzerinde neler yaptığını gördüm. O, Ebû Zeyd rivayetinde diğerine nispetle noksan bir şey görünce, o noksan olan kısım üzerine bir çizgi çizmiş veya tamamı ile onu silmiştir. Yine o, ikisinden müştereken düşmüş olan kısımlar üzerine de müştereken düşürdüklerini göstermiş olmak için iki çizgi çizmiş şayet aralarında ihtilaf varsa, buranın üzerine ihtilaf edenin adını yazmak sureti ile tespite çalışmıştır. Yalnız, bu eserden iyice istifade etmek isteyen biri, kullanılmış işaretlerin

<sup>824</sup> Firebrî rivayeti hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 173 vd.

<sup>825</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 5; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 195.

<sup>826</sup> el-Cürcânî rivayeti hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 301 vd.

<sup>827</sup> el-Mervezî rivayeti hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 250 vd.



çokluğu ve rivayetlerin ihtilafı karşısında, bunların neyi remzettiklerini defterin baş tarafında veya cüz'ünün sırtına yahut da nihayetine kaydetmeyi ihmal etmemelidir.”<sup>828</sup>

Buhârî'nin muhtelif rivayetlerini birleştirmeye çalışanlardan el-Asîlî, kendisinden evvelki iki rivayeti birleştirmiş bulunmaktadır.<sup>829</sup> Abd b. Ahmed Muhammed b. Abdillâh b. Halife b. İbrahim Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042) ise, Buhârî'nin Firebrî yanında bulunan karışık asıl nüshadan gelen üç rivayeti bir araya getirerek birleştirme yoluna gitmiş bulunmaktadır.<sup>830</sup> Ebû Zerr'in üç rivayeti birleştirerek meydana getirdiği eseri, “*Meşâyihu Ebî Zerr es-Selâse*” diye isimlendirilmektedir.<sup>831</sup> Bu eser, daha sonraki baskılarda müstakil bir rivayet muamelesine tabi tutulmaktadır. Ebû Zerr'in hazırlamış olduğu bu eserin, el-Asîlî ile herhangi bir ilişkisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Bu eserin bir nüshası, Fatih Kütüphanesinde bulunmakta ve günümüzde kendisinden istifade edilmektedir.<sup>832</sup> Ebû Zerr'in bu eseri dört ciltten ibarettir. Ancak Fatih Kütüphanesi'nde onun ikinci ve dördüncü ciltleri bulunmaktadır. Bu nüshanın cildinin üzerinde, “*el-Cûzu's-Sânî mine'l-Câmii's-Sahîh min Hadisi Resulillah sallallahu aleyhi, tasnif... el-Buhârî... rivâyetu Ebî Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî, anhu rivâyetu'l-Meşâyih es-Selâse... Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Hamûye es-Serahsî ve Ebî İshâk İbrâhim b. Ahmed b. İbrâhim b. Ahmed b. İbrâhim el-Müstemli ve Ebi'l-Heysen Muhammed b. el-Mekkî b. Zerrâ el-Kuşmîhenî, Rivâyetu Şeyh Ebî Zerr Abd b. Ahmed el-Herevî ve anhum rivâyetu Ebî Mektûm Îsâ b. Ebî Zerr Abdillâh b. Ahmed el-Herevî anhu Rivâyetu Şeyh... Ebu'l-Hasan et-Tarablûsî ...*” kaydı bulunmaktadır. Müstemli için “*sîn(س)*”, Kuşmîhenî<sup>833</sup> için “*hâ(ها)*” ve Serahsî ile Müstemli'nin müşterek

<sup>828</sup> Kâdî İyâd, *Kitâbu'l-İlmâ ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Sema ve Cumel min Fedâili İlmi'l-Hadîs ve Ehlih ve Nuket min Edebi Hameletih ve Naklih*, thk. es-Sayyid Ahmed Şâkr, Daru't-Turâs, Kahire 1978, s. 189 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 195 vd.

<sup>829</sup> Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmii's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 379 vd.

<sup>830</sup> Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmii's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 319 vd.

<sup>831</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 5; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 196.

<sup>832</sup> Fatih Kütüphanesi, nr. 1061-1063 (736 senesinde istinsah edilmiştir); Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 196.

<sup>833</sup> Sezgin, bu kelimeyi “*Kuşmeyhenî*” şeklinde yazmıştır. (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 196.). Bu kelime, bazı kaynaklarda “*Kuşmeyhenî*” olarak geçmektedir. (Ateş, “Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Kunesunda Hz. Peygamber'in Tutumu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1987, IV, 364; Yıldız, Abdullah, “Tulaka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa 2008, XX, 74) diğer bazı kaynaklarda ise, bu kelime “*Kuşmîhenî*” şeklinde geçmektedir. (ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 11;

bulduğu kısımlar için ise “*hâ-sîn*” şeklinde işaret yer almaktadır. Bu işaretler, hicri yedinci asırda Buhârî’nin Firebrî rivayetinin en geniş edisyonunu meydana getiren Yûnînî tarafından olduğu gibi alınmış bulunmaktadır.<sup>834</sup>

Sezgin’in tespit ettiği göre zamanla Firebrî rivayetinin ihtilafli nüsha ve kollarının bir kısmını daha dakik bir şekilde bir araya getirerek yeni edisyonlar meydana getirme faaliyetleri gelişti. Örneğin hicri yedinci asırda yaşamış olan Ebu’l-Fedâil Radiyuddin Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sağânî’nin (ö. 650/1252), kendisinden önce Firebrî’nin yanında bulunan meşhur karışık asıl metne dayanan ikinci kademedeki ravilerin bazılarının rivayetlerini birleştiren ilk editörlere karşılık, daha mufassal bir terkibe teşebbüs ettiğini okumaktayız. O, Firebrî’nin el yazısını taşıyan ve *en-Nushatu’l-Bağdâdiyye* diye isimlendirilen eski bir nüsha<sup>835</sup> ile yine Firebrî’nin yanında bulunup *Aslu Kitâbi’l-Buhârî* diye isimlendirilen diğer bir karışık nüshadan gelme ikinci kademedeki bazı rivayetleri karşılaştırma yoluna gitmiş bulunmaktadır. Kendisi, Firebrî’nin bizzat Buhârî’den dinlediği nüsha ile diğer nüshadan gelen üç furûu oluşturan Hamevî, Kuşmîhenî ve Müstemlî rivayetlerini kendisine has bazı işaretleri kullanarak birleştirmeye çalışmıştır. Onun bu çalışmaları, kendisinden yaklaşık olarak yirmi sene sonra gelen ve Firebrî rivayeti üzerinde daha ayrıntılı bir edisyonu gerçekleştiren Yûnînî’nin işini kolaylaştırmıştır. Sağânî’nin yapmış olduğu bu çalışmanın bir nüshası, İstanbul’da Murad Molla Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.<sup>836</sup> Bu nüshada, Sağânî’nin kendine has olarak kullandığı işaretler hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Sağânî’nin yaptığı bu çalışmanın Yûnînî üzerinde ciddi etkileri bulunmaktadır.<sup>837</sup>

#### 4.2.14. el-Câmiu’s-Sahîh’in Yûnînî Edisyonu

Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Yûnînî (ö. 701/1301), Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadis kitabının Firebrî kanalı ile gelen değişik rivayet kollarını birleştirme gayreti içerisinde bulunmuştur. O bunu gerçekleştirirken, kendisinden evvel

---

Abdulhalim, *Rivâyâtu Câmiî’s-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 288). Kirmânî ise, bu kelimeyi farklı şekillerde tanıtmaktadır. (el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, I, 9.).

<sup>834</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 196.

<sup>835</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 203; IV, 255; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 197.

<sup>836</sup> Murad Molla Kütüphanesi, nr. 213; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 197.

<sup>837</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 197.

mevcut olan bazı farklılıkları ortadan kaldırarak asıl metne daha uygun bir nüshayı ortaya koymayı hedeflemektedir. Yûnînî, bu çalışmada Firebrî rivayeti ile gelen kolları ölçü almakta, onlardan yararlanmakta ve bununla Buhârî'nin muhtelif nüshaları arasındaki farkları gidermeye çalışmaktadır. Yûnînî, Firebrî'den itibaren kendi zamanına kadar gelen Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin tüm rivayet kademelerini mukayese ederek onları bir süzgeçten geçirmektedir. O bu mukayeseyi yaparken, farklı rivayetler arasında bulunan ihtilafli meseleleri halletme yoluna gitmektedir. Yûnînî, bu ihtilafli meseleyi halletmek için farklı rivayetleri nazarı itibare almıştır. O, Cürçânî ile Mervezî kollarını birleştiren Asîlî'nin rivayetini; Hamevî, Kuşmîhenî ve Müstemlî kollarını birleştiren Ebû Zerr'in rivayetini; Kuşmîhenî ile Hamevî rivayetlerini, üçüncü dereceli ravilerden alan Ebu'l-Vakt'in hem Hamevî'den gelen rivayetini hem de İbn Asâkîr'in bu ikisini birleştiren faaliyetini esas olarak almış ve bunları dört müstakil rivayet farz etmişti. Yûnînî, yukarıda da belirttiğimiz gibi bütün bunları harmanlayarak bir süzgeçten geçirmiş ve neticede müstakil bir eser haline getirmiş bulunmaktadır. O, bu müstakil rivayetleri değerlendirirken, herbiri için ayrı ayrı birer sembol kullanmıştır. Onun Asîlî için “*sâd*(ص)”, Ebû Zerr için “*hâ*(ها)”, İbn Asakir için “*şîn*(س)” ve Ebu'l-Vakt'in Hamevî'den şeyhi vasıtası ile almış olduğu rivayet için de “*zî*(ظ)” harflerini birer rumuz olarak kullandığını okumaktayız.<sup>838</sup> Yûnînî, bütün bu çalışmalarını yaparken, elde ettiği rivayetlerden yararlandığı gibi gerekli gördüğü çeşitli düzeltmelerde de bulunmuştur. O, özellikle rivayet yolu ile kendisine ulaşan metinleri filolojik açıdan doğru olup olmadığını tespit etmek için, onları zamanının meşhur filologlarından Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh b. Mâlik'e (ö. 672/1273) birer birer sorardı.<sup>839</sup> O, bu şekilde yazdıklarının Arap dili ve gramerinin kaidelerine uyup uymadığını sağlamaya çalışırdı. Yûnînî ile beraber Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin irap bakımından izaha muhtaç kısımları üzerinde çalışmada bulunan İbn Mâlik, bu konuda *Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh lî Muşkilâti'l-Câmi's-Sahîh* adlı müstakil bir filolojik eseri yazmıştır. Yûnînî, bu çalışmaların neticesinde adı geçen rivayetlerin farklarını dakik bir şekilde gösteren farklı rumuz ve renkleri kullanarak tenkidî bir metni ortaya koydu. Yûnînî ile İbn Mâlik'in bu konuda beraber yapmış oldukları çalışmalar, bu çalışmalardaki başarıları, İbn Mâlik'in Buhârî metnini

<sup>838</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 57; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 197 vd.

<sup>839</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 56 vd.; Brockelmann, “*Buhârî*”, *İslâm Ansiklopedisi*, II, 771; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 198.

Arap dil ve gramer kaidelerine göre ne derecede tenkide tabi tuttuğu ve Yûnînî'nin İbn Mâlik'in bu konudaki itirazlarına ne derece uyduğu konuları münakaşa edilmektedir.<sup>840</sup> Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîhi*'ndeki Arap dil ve gramerine ait hataların İbn Mâlik'in kitabında yer almadığını anlatmaktadır. Bu durum, İbn Mâlik'in bu hatalara gerektiği şekilde tam vakıf olmadığını göstermektedir. Yukarıda açıklandığı gibi Sezgin, Kâdî İyâd'ın *Meşâriku'l-Envâr* adlı kitabında bu filolojik yanlışlıkları tespit ettiğini belirtmekte, burada ise, İbn Mâlik'in Kâdî İyâd'a nazaran böyle bir başarıyı gösteremediğini dile getirmektedir. Bu nedenle şarihler, Buhârî metninde mevcut olan filolojik problemlerin çözümü konusunda İbn Mâlik'ten faydalanma imkânına sahip olamamaktadırlar.<sup>841</sup>

Sezgin'in tespitine göre, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîhi'nin* ravilerinden Firebrî nüshasının edisyonunu yapan Yûnînî'nin yazdığı nüshanın tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu edisyonun tarihçesi, hadis âlimleri tarafından rağbet görmektedir. Kastallânî, Yûnînî'nin bizzat kendi yazısı ile olan nüshanın bir süreliğine kaybolması hakkında önemli bilgileri vermektedir.<sup>842</sup> Çünkü o Buhârî'nin şerhini yaparken, Yûnînî'nin nüshasını esas olarak almaktadır. Sezginin burada iddia ettiğine göre Buhârî'nin şarihlerinden İbn Hacer, Yûnînî'nin bu nüshasını görmesine rağmen,<sup>843</sup> şerhinde Ebû Zerr rivayetini tercih etmiştir.<sup>844</sup> Bugün elimizde bulunan Buhârî nüshalarının çoğu, Yûnînî edisyonundan alınan nüshalardır. Bu nüshalardan biri, İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>845</sup> Bu nüsha, Ahmed b. Abdilvahhab en-Nuveyrî (ö. 732/1331) tarafından Yûnînî aslından beşinci defa istinsah edilmiştir. Bu baskı, Yûnînî baskısının kısa zamanda nasıl büyük bir şöhrete kavuştuğunu göstermek açısından son derece önemlidir.<sup>846</sup>

Yûnînî'nin bizzat el yazması olan ve İstanbul Kütüphaneleri'ne nasıl intikal ettiği bilinmeyen bir nüsha, Sultan Abdulhamid tarafından Buhârî'nin 1313 senesindeki

<sup>840</sup> Bkz. İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî, *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz. s. 4 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 198.

<sup>841</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>842</sup> el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 56 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>843</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>844</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 5; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>845</sup> Köprülü Kütüphanesi, nr. 362; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>846</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

baskısına esas teşkil etmek üzere Kahire'ye gönderilmiştir. Bu baskının baş tarafında, onun İstanbul'dan Sultan Abdulhamid tarafından gönderildiği açık bir şekilde kaydedilmektedir. Ancak bu nüshanın, daha önce İstanbul'un hangi kütüphanesinde bulunduğu dair herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bu baskının Mısır'a gönderildikten sonraki akıbeti de bilinmemektedir. Aslında bu baskı, Yûnînî baskısının metoduna dair yapılacak tenkidi mümkün kılmaktadır. Brockelmann, bu baskının Kahire'de Akboğa Medresesi kütüphanesinde bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>847</sup> Sezginise, bu iddianın hiçbir esasa dayanmadığını, Kahire'de böyle bir kütüphanenin mevcut olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>848</sup>

Sezgin'in ifade ettiğine göre, Yûnînî büyük gayretler sarfederek meydana getirdiği Buhârî metnini yazarken, kendisinden evvelkilere nazaran biraz daha serbest davranabilseydi, hazırladığı metinde bulunan bazı karışıklıkları ortadan kaldırılabirdi. Örneğin el-Mâide suresinin tefsiri bölümünün baş tarafında yer alan “*Ve kâle ğayruhu*”<sup>849</sup> ifadesindeki zamirin, daha evvel anılan herhangi bir isim bulunmadığından dolayı nereye işaret ettiği bilinmemektedir. Şarihlerin ifadelerine göre<sup>850</sup> bu problemi, Neseî rivayetine göre gidermek mümkün olmaktadır. Bu problem, bir satır sonra gelen “*Ve kâle İbn Abbas*” ibaresini öne almak sureti ile çözmek mümkün olmaktadır. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'inde* yer alan bu tür filolojik karışıklıklar, daha ziyade Yûnînî'nin itimat ettiği Firebrî rivayetinden kaynaklanmaktadır. Neseî rivayetinde ise, kitabın muhtelif yerlerinde pek zayıf münasebetlerle geliş güzel bir şekilde bulunan Kur'ân tefsiri ile ilgili kısımların esas yerlerine nakledilmek suretiyle düzeltilmiş bulunmaktadır. Neseî rivayetine dayanan muhtelif bilgiler incelendiğinde, bu konu daha iyi bir şekilde anlaşılmaktadır. Neseî rivayetini edisyonuna esas almayan Yûnînî, birçok rivayetle sabit olmasına rağmen bulunduğu babla münasebet derecesini göz önüne alarak bu tür tefsir bilgilerini asıl metnin haşiyesinde bırakmıştır.

<sup>847</sup> Brockelmann, “Buhârî”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. II, 772.

<sup>848</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 199.

<sup>849</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Mâide, 1.

<sup>850</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 342; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XII, 564; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 173; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'in* “*Kitâbu'l-Edeb*” bölümünün “*İkrâmu'd-Dayf*”<sup>851</sup> babında garip bir münasebetle yer almış olan bazı tefsir bilgileri, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu'l-Kur’ân*<sup>852</sup> ve el-Ferrâ’nın *Meâni'l-Kur’ân*<sup>853</sup> adlı eserlerinden alınmış bulunmaktadır. Bu gibi alıntılar, bu konuya örnek teşkil etmektedir. Yûnînî’nin haşiyede yer verdiği bu bilgiler, Ebû Zerr, Müstemlî ve Ebu'l-Vakt’in rivayetlerinde bulunmaktadır. Şarih İbn Hacer’in tespit ettiğine göre Nesefî ve Ebû Nuaym rivayetlerinde bu bilgileri, ait oldukları surenin tefsiri bölümüne yerleştirmişlerdir.<sup>854</sup>

Yûnînî, kendisinden önceki rivayetleri derleyip edisyonunu oluştururken, en az Ebû Zerr rivayetine güvenmektedir. Çünkü o, Ebû Zerr rivayetinde yer alan birçok filolojik malzemeyi, kitabının haşiyesi kısmında bırakmaktadır. Aslında Yûnînî, bu tavrını yalnız filolojik bilgilerin naklinde ortaya koymamakta, aynı zamanda o, yalnız Ebû Zerr’in yer verdiği bazı sahabe ve tabiîn sözlerini de zaman zaman haşiyesi kısmında bırakmaktadır.<sup>855</sup>

Sezgin’in ifade ettiğine göre Yûnînî, değişik rivayetlerden bilgi toplayıp Buhârî’nin *el-Câmiu's-Sahîh*’ininana iskeletini oluştururken, problemleri bir tarafa bırakarak sağlam olanları tercih etmede büyük bir başarıya imza atmış bulunmaktadır. Ancak o, aynı hadislerin farklı varyantlarını tespit etme konusunda bu başarıyı gösterememiştir. Örneğin *el-Câmiu's-Sahîh*’te mükerrer olarak geçen fakat farklı varyantlar arz eden bazı kelimelerin doğrusunu tercih etme konusunda aynı metodu uygulamamış ve bazen bu mükerrer varyantları birbiri ile kontrole tabi tutamamıştır. O,*el-Câmiu's-Sahîh*’in “*Ehâdisu'l-Enbiyâ*”<sup>856</sup> kısmında yer alan “*an ferceyhimâ*”<sup>857</sup> (ikisinin avret yerleri) kelimesini, kaynaklardaki aslına uygun bulunmasından dolayı daha sahih olmasına rağmen, sadece Ebû Zerr rivayetinde bulunduğu için, asıl metne almadan haşiyede kaydetmiştir. Ama Yûnînî, Ebû Zerr’in

<sup>851</sup> Buhârî, Edeb, İkrâmu'd-Dayf, 85.

<sup>852</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, I, 395; II, 226.

<sup>853</sup> el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, II, 136; III, 86. (Sezgin, burada söz konusu olan kelimelerle ilgili bilgilerin Ebû ‘Ubeyde ile el-Ferrâ’nın kitaplarından alındığını kaydetmektedir. Bu bilgiler, Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında vardır. Ancak aynı bilgiler, el-Ferrâ’nın kitabında net bir şekilde yer almamaktadır.)

<sup>854</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 519; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200.

<sup>855</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200.

<sup>856</sup> Buhârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 1.

<sup>857</sup> Buhârî, Tefsîru Sureti A'râf. Burada yer alan “*an ferceyhimâ*” kelimesi, “*sev'âtihimâ*” (el-A'râf 7/20) kelimesinin tefsiri olarak kaydedilmiş bulunmaktadır.

dışındaki bir rivayetten aldığı aynı kelimeyi el-A'râf suresinin tefsiri bölümünde,<sup>858</sup> daha önce kenarda bıraktığı şekli ile alarak metnin içerisine yerleştirmektedir.<sup>859</sup> Sezgin'in belirttiği kanaate göre Yûnînî, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabının "Ehâdisu'l-Enbiyâ" bölümünde metnin içerisinde yer verdiği "adeduhu" (onun sayısı) kelimesini,<sup>860</sup> Kur'ân'ın el-A'râf suresinin tefsiri<sup>861</sup> bölümünde yalnız Ebû Zerr'in rivayetinde bulunduğu için metne almamış ve onun yerine ekseriyetin yanlış rivayetini tercih etmiştir.<sup>862</sup>

Sezgin'in ifade ettiğine göre Yûnînî, bazı kaynakların isimlerini eserinin kenarına kaydetmektedir. Ancak onun, bunu neden yaptığı anlaşılamamaktadır. Örneğin "Ma'mer" kelimesi, Ebu'l-Vakt ve Ebû Zerr rivayetlerinde sahih bir şekilde yer almaktadır. Fakat Yûnînî bu kelimeyi keyfi bir şekilde kenara kaydetmiştir.<sup>863</sup> Buhârî'nin aslını muhafaza etmeyi gaye edinen Yûnînî, edisyonunu hazırlarken Buhârî'yi sonradan ona isnat edilen şartlardan uzaklaştıracak kısımlardan mümkün olduğu kadar kurtarmaya gayret etmiştir. O bunu yaparken, çeşitli rivayetlerde yeralan bazı kelimeleri ve kaynaklarını esas alırken, bazılarını da kenarda kaydetmiştir. Ancak Sezgin, Yûnînî'ye isnat ettiği bu örnekleri verdikten sonra onun, bu konuda sübjektif bir hareket içerisinde bulunduğunu da vurgulamaktadır.<sup>864</sup>

Sezgin, Yûnînî'nin zaman zaman "kâle Ebû Abdillâh" kaydı ile Buhârî'nin şahsi görüşlerini ifade eden bazı filolojik izahları asıl metnin dışında bıraktığını anlatmaktadır. Örneğin Yûnînî, İbn Asâkir ve Ebû Zerr rivayetlerinde Buhârî'ye ait olduğu kaydedilen bazı filolojik bilgileri "kâle Ebû Abdillâh" kaydı ile metnin dışında bırakarak kenara kaydetmiştir.<sup>865</sup>

<sup>858</sup> Buhârî, Tefsîru Sureti A'râf.

<sup>859</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200.

<sup>860</sup> Buhârî, Ehâdisu'l-Enbiyâ, 1.

<sup>861</sup> Buhârî, Tefsîru Sureti A'râf.

<sup>862</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200 vd. (Sezgin burada ekseriyetin rivayetinin yanlış olduğu kanaatini belirtirken, gerekçelerini ortaya koymamaktadır. Burada kendisinin yanlışlığı söz konusu olabilmektedir.)

<sup>863</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 201. (Sezgin'in Yûnînî için burada kullanmış olduğu "keyfi bir şekilde" ifadesini kullanmış olmasının akademik üslûba uygun olmadığı kanaatindeyiz.)

<sup>864</sup> Örnekler için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 201.

<sup>865</sup> Buhârî, Cihâd, 46, hadis no: 2855. (IV, 35, not: 2); İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 73; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, X, 173; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VI, 348; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 201 vd.

Sezgin'in tespit ettiğine göre Yûnînî, bazen birçok rivayet varken bunlardan sadece bir tanesini alır ve diğer rivayetlerin tümünü gözardı eder. Bazen de o, son derece önemli olan rivayetleri tamamiyle ihmal eder. Örneğin Yûnînî, Buhârî'nin metninde yer alan “*lâ tuvebbihni*”<sup>866</sup> (beni azarlama) kelimesini alırken, Müstemli, Cürçânî ve İbnu's-Seken'in rivayetlerinde “*lâ tuessimni*”<sup>867</sup> (beni günaha sokma) şeklinde yer alan bu kelimedenden bahsetmemektedir.<sup>868</sup> Ayrıca Buhârî'nin bazınüşhalarında bazı kelimelere yer verilmektedir. Yûnînî hem kitabının metninde hem de kenarında bu kelimelere yer vermemektedir. Şarihlerin Buhârî'de et-Tevbe suresinin tefsiri bölümünde tespit ettikleri bazı kelimeler,<sup>869</sup> Yûnînî'nin edisyonunu yaptığı nüshanın metninde ve kenarında yer almamaktadır.<sup>870</sup> Aynı şekilde İbn Hacer'in Buhârî metninde el-Fetih suresinin tefsiri ile ilgili kısmın baş tarafında tespit ettiği bir tefsir bilgisi,<sup>871</sup> yine Yûnînî'nin edisyonunu yaptığı nüshanın ne metninde ne de kenarında yer almaktadır. Buhârî'nin edisyonunu son derece dakik bir şekilde yapmaya gayret eden Yûnînî, Buhârî'nin rivayet nüshaları arasında ihtilaf konusu olan bazı bilgileri alırken, o bilgilerle ilgili bazı görüşlere yer vermekte ve diğer bazı görüşleri dikkata almamaktadır.<sup>872</sup>

Sezgin, Yûnînî'nin Mucâhid ve İbn Abbas'tan gelen rivayetlere son derece önem verdiğini, Ebû Zerr rivayetine pek önem vermediği halde, diğer nüshalarda bulunmamakla beraber sadece Ebû Zerr'in Mucâhid'ten aldığı bir rivayeti kendi metnine aldığını bildirmektedir. Aslında bu rivayette Mucâhid'ten nakledilen tefsir bilgisi, Ebû 'Ubeyde'nin ibaresidir. Tefsir kaynaklarında yer alan bilgilere göre, Mucâhid'in söz konusu ayetle ilgili açıklamaları tamamen farklıdır. Bu edisyonu ustaca gerçekleştiren Yûnînî, İbn Abbas, Mucâhid ve bazı sahabe ile tabiine hatalı bir şekilde isnat edilen, aslında daha sonraki filologlara ait olan çeşitli filolojik bilgileri, mahirane

<sup>866</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Berâe.

<sup>867</sup> Kâdî İyâd, “Esime”, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 33 vd.

<sup>868</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 400; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 4; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 242; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 202.

<sup>869</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Berâe. (VI, 80, not: 1).

<sup>870</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 400; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 4; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, X, 242; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 202.

<sup>871</sup> Buhârî, Tefsîru sureti'l-Feth.

<sup>872</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 747 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIII, 316 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, XI, 68 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 202.



bir şekilde tespit ederek gerçek kaynağını ortaya koymaktadır.<sup>873</sup> Fakat o, “*Bed’u’l-Halk*”<sup>874</sup> ve “*Kitabu’t-Tefsîr*”<sup>875</sup> gibi bazı yerlerde bu dikkati gösterememektedir.<sup>876</sup>

Sezgin, Yûnînî’nin Buhârî’nin metni ile ilgili yazdığı edisyon hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunduktan sonra, aslında bu edisyonda incelenmesi gereken daha pek çok şeyin var olduğuna dikkat çekmektedir.

#### 4.2.15. Ravî ve Müstensihlerin el-Câmiu’s-Sahîh’in Metnine Müdahaleleri

Sezgin, bundan önce de *el-Câmiu’s-Sahîh*’te bazı garip kısımların ve yanlışların bulunduğunu dile getirdi. Başta İbn Hacer olmak üzere bazı şarihler, bu garip kısımlar ile yanlışlıkların ravi ve müstensihlerden kaynaklandığına dair çeşitli yorumlarda bulunmaktadırlar. Diğer bazı şarihler ise, İbn Hacer ve onun gibi düşünenlerin bu yaklaşımlarını tenkit etmektedirler. Sezgin, müstensihlerin *el-Câmiu’s-Sahîh*’in metninin tespitinde yalnız hata yapmadıklarını, aynı zamanda metne önemli miktarda ilavelerde bulduklarının da iddia edildiğini haber vermektedir. Bu tür iddialar, Goldziher ve benzeri Oryantalistler tarafından da dile getirilmektedir.<sup>877</sup> Sezgin, bu tür iddiaların asılsız olduğunu ve bunun Buhârî metninin tarihi süreçte yapılan tenkidi ile bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Çünkü Buhârî metni, hicri yedinci asırda en geniş edisyonu ile kaydedildi. Bu metin, ondan önceki dönemde çok emin ve güvenilir bir şekilde nakle sadık kalınarak değişik âlim ve raviler tarafından nakledilmiş bulunmaktadır. Bu âlim raviler, başlangıcından itibaren Buhârî metninde yer alan ihtilafların sebeplerini araştırıp tespit etmeye gayret ettiler. Ayrıca metnin aslına imkân dâhilinde sadık kalarak onu tenkide tabi tuttular. Bu nedenle beşeri bazı hataların dışında *el-Câmiu’s-Sahîh*’in metnine önemli sayılabilecek herhangi bir ilavede bulunulmamıştır. *el-Câmiu’s-Sahîh*, Buhârî’nin kendisi tarafından hazırlanmıştır. Onun muteber edisyonları, âlim raviler tarafından yapıldı. Ardından gelen ravilerin, cahil de olsalar, onu tahrif etmelerinin imkânı yoktur.<sup>878</sup>

<sup>873</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 203. Sezgin’in bu açıklamaları, net değildir. Çünkü o, böyle bir iddiada bulunurken, söz konusu ayetin metnine ve Buhârî’nin konu ile ilgili açıklamalarına yer vermemektedir.

<sup>874</sup> Buhârî, *Bed’u’l-Halk*.

<sup>875</sup> Buhârî, *Kitâbu’t-Tefsîr*.

<sup>876</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 196 vd.; VI, 351; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 203.

<sup>877</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 245; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 203.

<sup>878</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 203.

Sezgin, Buhârî'nin metninde mevcut olan ihtilafların, Firebrî'nin yanında bulunan orijinal metnin karışık olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>879</sup> Ancak o, bu orijinal metinde bulunan hataların, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'e* son şeklini vermemiş olmasından kaynaklandığını tahmin etmektedir. Ona göre Firebrî rivayetinde mevcut olan hataların, hakkında geniş bilgi sahibi olamadığımız Neseî rivayetinde kısmen bulunmaması, Neseî rivayetinin bu konuda daha mütakâmil ve sahih olması, bizi böyle bir kanaate götürmektedir.<sup>880</sup> Bu iddiada bulunan Sezgin, Buhârî'nin ilk şarihî olan Hattâbî'nin (ö. 388/998), şerhinde en-Neseî rivayetini esas aldığını delil olarak göstermektedir.<sup>881</sup> Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) *el-Mustahrac al's-Sahîhayn* adlı eserinde ve el-Humeydî (ö. 488/1095) *el-Cem'û Beyne's-Sahîhayn*'da en-Neseî rivayetini kullanmışlardır.<sup>882</sup> Günümüzde elde mevcut olan *el-Câmiu's-Sahîh*'te var olan bazı aksaklık ve yanlışlıklar, ta ilk dönemlerde tercih edilen Firebrî rivayetinden kaynaklanmaktadır. Aslında o zaman daha ziyade bu rivayetin genel anlamda kabul görmesi ve tercih edilmesi, diğer rivayetlerin geri planda kalması başta işlenen bir eksiklik olarak düşünülebilir. Bu nedenle, bu işin hareket noktasının yanlış olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Bununla beraber Firebrî rivayetinin çeşitli kollarının işleniş tarzı, konu ile alakası olmayan bilgilerin metne karışmasına engel teşkil etmektedir. Bu açıdan, Firebrî rivayeti ciddi bir şekilde takdir edilmektedir. Ancak bu rivayetin aksayan bazı hususiyetleri vardır. Her şeyden önce Firebrî'nin yanında bulunan karışık orijinal metni rivayet eden ravilerin kendi takdir ve anlayışlarına göre rivayet ettikleri metinlerin arasında önemli oranda farklılıklar bulunmaktadır.<sup>883</sup> Firebrî rivayeti, Buhârî için asıl olarak kabul edilmektedir. Ancak bu orijinal asıl metin, dokuz farklı ravi tarafından rivayet edilmiştir.<sup>884</sup> Bu işin tehlikesini hisseden bazı âlimler, bu rivayetleri ikişer veya üçer birleştirme yoluna giderek bu farklılıkları büyük oranda ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle daha sonra

<sup>879</sup> el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li men Harrece anhu'l-Buhârî fi Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ahmed Lebzâr, Fas 1991, I, 287; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 8 vd.

<sup>880</sup> Sezgin'in Neseî hakkındaki bilgileri, çeşitli şerhlerde yer alan konu ile ilgili bilgilere dayanmaktadır. Neseî hakkında bilgi için bkz. Abdulhalim, *Rivâyâtu'l-Câmi'i's-Sahîh ve Nusehuhu*, I, 126 vd.

<sup>881</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 190.

<sup>882</sup> Bayraktar, İbrahim, *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001, s. 97.

<sup>883</sup> el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, I, 287; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 8 vd.; Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 69 vd.

<sup>884</sup> Abdulhalim, *Rivâyâtu'l-Câmi'i's-Sahîh*, s. 299 vd.

gelen nesillerin, Buhârî'nin Firebrî rivayetine güvenleri sağlanmış olmaktadır. Onlar, bu güven neticesinde hiç bir tereddüde düşmeden Buhârî'nin kitabından faydalanmışlardır.<sup>885</sup> Bu şekilde birleştirilerek edisyonları gerçekleştirilen bu rivayet nüshalarının dışında kalan diğer bazı rivayet metinleri, tertip bakımından farklılık göstermektedir. el-Asîlî tarafından Cürcânî rivayeti ile birleştirilen ve Yûnînî tarafından bir araya getirilen Mervezî rivayeti ile Serahsî (Hamevî) rivayeti, bu konuda tertip ayrılığı açısından örnek olarak gösterilebilir.<sup>886</sup> Sezgin, münferit olarak günümüze kadar gelen diğer bazı Buhârî nüshalarının İstanbul'daki bazı kütüphanelerde bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>887</sup>

Sezgin'in ileri sürdüğüne göre, Firebrî'nin yanında bulunan orijinal metin esas alınarak yapılan farklı rivayet kolları Yûnînî edisyonuna göre değerlendirildiğinde, aralarında küçük çapta bazı farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklılıklar, hadislerin senetlerinden ve metinlerinden ziyade Buhârî'nin *teracim* adı verilen bab başlıklarının isimleri ile ilgili bilgilerde yer almaktadır. Örneğin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hirakl'a yazdığı mektubun metninde, Yûnînî'nin diğer rivayetleri mukayesede bulunarak tespit ettiği birkaç harf değişikliği bulunmaktadır.<sup>888</sup>

Yûnînî'nin tespit ettiğine göre raviler, müstensihlerin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini yazarken sehven yapmış oldukları bazı basit hataları düzeltmeyi kendileri için bir hak olarak görmektedirler. Örneğin Ebû Zerr, bir ayetle ilgili böyle bir yanlışlığı görünce, hatayı düzeltmiş ve aslına da işaret etmiştir. Bunun yanında metinde zaman zaman harflerin bazı noktaları hakkında tereddütler ortaya çıkmaktadır. Yanlışlıkla yazılan bu hatalı okumaların Buhârî tarafından mı yoksa ravileri tarafından mı işlendiği hakkında kesin bir hüküm verilememektedir. Bunun için çeşitli örnekler verilebilir.<sup>889</sup> Ayrıca bazen filolojik alanda işlenen bu tür hataların ravilerden kaynaklandığını tespit etmek mümkün olabilmektedir. Örneğin Kur'ân'ın bir ayetinde geçen "es-

<sup>885</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 204.

<sup>886</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 94 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 204. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 82 vd.

<sup>887</sup> Murad Molla Kütüphanesi, nr. 209, 217, 218; Pertev Paşa Kütüphanesi, nr. 138; Fatih Kütüphanesi, nr. 1064; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 2004.

<sup>888</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 205.

<sup>889</sup> Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 205.

*Sarh*(الصرح)<sup>890</sup> (köşk) kelimesinin tefsiri ile ilgili verilen bilgilerde şu açıklamalara yer verilmektedir: “*Kullu milâtin uttuhize mine’l-Kevârîri ve’s-sarhu: el-kasru ve cemâatuhu surûhun*(كل ملاط أتخذ من القوارير، والصرحُ القصرُ وجماعته صروح) ”<sup>891</sup> (Camdan yapılmış tüm binalar. *Sarh*, kasr/saray demektir. *Sarh*’ın çoğulu, *surûh* şeklindedir). Bu cümlede “*es-Sarh*” kelimesinin izahı için kullanılan “*milât*” kelimesi yanlışlıkla alınmış bulunmaktadır. Bunun aslı, Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ında “*bilât*”<sup>892</sup> olarak geçmektedir. Muhtemelen bu hata, Buhârî’den değil, bir veya birden fazla raviden kaynaklanmış olabilir. Çünkü şarihler bize, diğer bazı ravilerin bu kelimeyi “*mim*” değil, “*ba*” harfi ile Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân* adlı kitabındaki rivayete uygun bir şekilde kullandıklarını bildirmektedirler.<sup>893</sup> Sezgin, burada “*milât*” kelimesinin yanlış olduğunu, bunun aslının “*bilât*” olduğunu kaydetmektedir.<sup>894</sup> Biz, sözlüklerde “*bilât*” kelimesini bulamadık. Özellikle İbn Manzûr (ö. 711/1311), “*bilât*” kelimesinin fethalı olduğunu ve dolayısı ile “*belât*” şeklinde okunmasının gerektiğini kaydetmektedir.<sup>895</sup> Çeşitli Arapça sözlüklerde bu kelime, döşenmiş taş anlamında, “*belât*” şeklinde kullanılmaktadır.<sup>896</sup> Şarihler, bu kelimenin “*belât*” şeklinde sözlüklerde verilen anlamı ile yorumlamakta, ancak bu rivayetin kime ait olduğu hususunda herhangi bir şeyi söylememektedirler.<sup>897</sup> Ayrıca Ebû ‘Ubeyde’nin kitabında söz konusu ayetin tefsirinde bu kelimeyi bulamadık.<sup>898</sup>

Sezgin’in araştırmalarında ortaya koyduğuna göre Buhârî’nin ravilerinin çalışmaları incelendiğinde, kitabın metninde küçük çaplı bazı tasarrufların meydana geldiğine şahit olmaktayız. Örneğin Buhârî, şeyhlerinden hadis naklederken bir yerde “*haddesenâ Muhammed*” şeklinde müphem bir tabire yer vermektedir. Bu tabir, Firebrî’den sonra gelen Said b. Osman İbnu’s-Seken (ö. 353/964) rivayetinde

<sup>890</sup> en-Neml 27/44.

<sup>891</sup> Buhârî, Tefsiru sureti’n-Neml.

<sup>892</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 205.

<sup>893</sup> “*Sarh*” kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 646 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 205.

<sup>894</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 205.

<sup>895</sup> İbn Manzûr, “*Belate*”, *Lisânu’l-Arab*, VII, 264.

<sup>896</sup> Halil b. Ahmed, “*Belate*”, *Kitabu’l-Ayn*, s. 87; İbn Manzûr, “*Belate*”, *Lisânu’l-Arab*, VII, 264; Luvis, “*Belate*”, *el-Muncid*, s. 48.

<sup>897</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 148; VI, 82, el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 217; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 483.

<sup>898</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, II, 95.

değişikliğe uğrayarak “*haddesenâ en-Nufeylî*” şeklinde yer almaktadır.<sup>899</sup> Şarihler, İbnu’s-Seken’in bu değişikliği yaptığı kanaatindedirler.<sup>900</sup> Sezgin, şarihlerin İbnu’s-Seken’in başka yerlerde de bu tür değişiklikler yaptığını anlattıklarına yer vermektedir.<sup>901</sup> Ayrıca Sezgin’in iddia ettiğine göre Buhârî, bir yerde muhaddislerin âdetine tabi olarak, makablinden rahatlıkla ne olduğu anlaşılan biraz müstehcen bir kelimeyi yazmayıp yerini boş bırakmıştır. Onun kitabını nakleden bazı raviler, bu kelimeyi yerine yazmışlardır.<sup>902</sup> Buhârî’nin kitabında yer alan bazı filolojik bilgiler “*ve kâle ğayruhu*”<sup>903</sup> ifadesi ile nakledilmektedir. Çeşitli raviler bu kayda yer verirken, Ebû Zerr rivayetinde ise bu filolojik bilgilerin başında “*ve kâle ğayruhu*” ifadesi hafif edilmiştir.<sup>904</sup>

Sezgin, bu konunun sonunda Buhârî’nin metninde bulunduğu halde daha sonra başkaları tarafından düzeltilen bazı hususlardan bahsetmektedir. Kâdî İyâd’ın bu konuda yazmış olduğu *Meşâriku’l-Envâr* adlı kitabı, son derece önemli bir eser sayılmaktadır. Bu kitapta, İmam Malik’in *el-Muvatta*’ı ve Buhârî ile Müslim’in *Sahih*’lerinde yer alan çeşitli filolojik hatalar tenkit edilmektedir. Bu kitap, bu alanda yazılan şerhlerin tümünden daha verimli olan bir eserdir. Çünkü Kâdî İyâd, bu eserinde ele aldığı herhangi bir kelime veya ibareyi mantıkî yönden değerlendirmekte, gerektiğinde o konuda ittifak halinde bulunan tüm ravilere muhalefet etmekten çekinmemektedir. Örneğin Buhârî, bir ayette geçen “*enzelnâhâ*”<sup>905</sup> kelimesinin tefsiri kısmında “*Ve kâle İbn Abbas: Suretun enzelnâhâ beyyennaha*”<sup>906</sup> (İbn Abbas dedi ki: *enzelnâhâ* kelimesi, *beyyennâhâ* anlamındadır) demektedir. Buhârî, burada “*enzelnâhâ*” (biz onu indirdik) kelimesini “*beyyennâhâ*” (biz onu açıkladık) diye yorumlamış bulunmaktadır. Kâdî İyâd, eserinde Buhârî’nin bu görüşüne muhalefet ederek “*Ve kezâ fi’n-nusahi ve’s-savâbu: Enzelnâhâ ve ferednâhâ beyyennâhâ, fe kavluhu beyyennâhâ,*

<sup>899</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Bakara, 54/54, hadis no: 4545.

<sup>900</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 260; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 482; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 84 vd.; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>901</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>902</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>903</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’l-Bakara, 2/2; Tefsîru sureti’n-Nisâ; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 205; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 417; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 14.

<sup>904</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 301; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XII, 518; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 129; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>905</sup> en-Nûr 24/1.

<sup>906</sup> Buhârî, Tefsîru sureti’n-Nûr.

*tefsiru ferednâhâ*” (Bazı nüshalardaki doğru tanım şöyledir: *Enzelnâhâ* ve *ferednâhâ* kelimeleri *beyyennâhâ* anlamındadır. *Beyyennâhâ* kelimesi, *ferednâhâ* kelimesinin tefsiridir) demektedir.<sup>907</sup> Buhârî, bu nakli İbn Abbas’a dayandırmaktadır. Kâdî İyâd ise, bu bilginin kaynağını sorgulamadan mantikî açıdan değerlendirmektedir. O burada, “*beyyennâhâ*” kelimesini, “*enzelnâhâ*” kelimesinin değil, aynı ayette onunla beraber yer alan “*ferednâhâ*”<sup>908</sup> kelimesinin tefsiri olarak değerlendirmektedir. Sezgin, Kâdî İyâd’ın bu değerlendirmesini Muhammed b. Cerîr et-Tâberî’nin<sup>909</sup> Ali b. Ebî Talha kanalı ile Abdullah b. Abbas’tan naklettiği bilgilerle mukayese etmekte ve onun Buhârî’ye yönelttiği bu tenkidinde isabet ettiğini kaydetmektedir.<sup>910</sup> Sezgin, Kâdî İyâd’ın bu tür isabetli tespitlerinin, başka örnekler de göstererek insanı hayrete düşürecek mükemmeliyette olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Kâdî İyâd, Buhârî’nin ravileri tarafından farklı şekillerde okunan birçok kelimenin aslının birbirlerinden açık bir şekilde ayrılmayan rivayetlerinden sadece onun dile olan hâkimiyetinden kaynaklanan derinvukûfiyetinin vermiş olduğu sezgiye dayanarak esas kaynağına uygun bir şekilde ve hayret verici bir isabet ile seçmektedir. Örneğin o, bir ayette geçen “*lâ teftinnî*”<sup>911</sup> kelimesi hakkındaki açıklamaları<sup>912</sup> ile ilgili böyle bir tespitte bulunarak maharetini ortaya koymaktadır. Çünkü raviler, bu kelimenin tefsirini harflerin noktaları yüzünden çeşitli şekillerde okurken,<sup>913</sup> o bunu Ebû ‘Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ından<sup>914</sup> aldığı “*lâ tuessimnî*” şeklindeki tefsirini tespit etmektedir.<sup>915</sup>

Ravî ve müstensihlerin Buhârî’nin kitabının metnine müdahaleleri ile ilgili bilgi verildikten sonra, bu kitabın dayandığı prensipler hakkında bazı açıklamalar yapılacaktır.

<sup>907</sup> Kâdî İyâd, “Fereda”, *Meşâriku’l-Envâr*, II, 254; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 572; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 176; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 430; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>908</sup> en-Nûr 24/1.

<sup>909</sup> et-Tâberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVIII, 87; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>910</sup> el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 176; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 430; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 206.

<sup>911</sup> et-Tevbe 9/49.

<sup>912</sup> Buhârî, Tefsiru sureti’t-Tevbe.

<sup>913</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 400; el-‘Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, XIII, 4; el-Kastallânî, *İrşâdu’s-Sârî*, X, 242; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 207.

<sup>914</sup> Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, I, 261.

<sup>915</sup> Kâdî İyâd, “Esime”, *Meşâriku’l-Envâr*, I, 34; Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 207.

#### 4.2.16. el-Câmiu's-Sahîh'in Dayandığı Prensipler

Buhârî hakkında çok yönlü bilgi veren Sezgin, onun kendi kitabını hangi şartlarda, ne gibi prensiplere uygun bir şekilde yazdığına ve bunlara ne derece sadık kaldığına dair bilgi vermediğini kaydetmektedir. Ancak daha sonra gelen bazı âlimler, o zamanın şartlarını ve *el-Câmiu's-Sahîh*'in muhtevasını göz önünde bulundurarak, Buhârî'nin kendi kitabını hangi prensiplere göre yazdığına dair yorumlarda bulunmuşlardır. Âlimler, bu konuda yalnız Buhârî'nin kitabını değil, diğer hadis musannafatının da hangi şartlarda ve hangi kaidelere göre yazıldığına dair çalışmalarda bulunmuşlardır. Sezgin'in tespit ettiğine göre ilk olarak Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya b. Mende (ö. 395/1005) bu konuda *Şurûtu'l-Eimmeti fi'l-Kırâa ve's-Semâ ve'l-Munâvele ve'l-İcâze* adında müstakil bir eseri meydana getirmiştir. Ondan sonra Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî (ö. 507/1113) bu konuda meşhur altı hadis musannafını kast ederek *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte* adlı bir eser yazmıştır. Onun da ardından Ebû Bekr el-Hâzimî (ö. 584/1188), İbn Mâce'yi bir tarafa bırakarak *Şurutu'l-Eimmeti'l-Hamse* adlı bir risaleyi kaleme almış bulunmaktadır. Bu kitapların ilki hakkında yeterli derecede bilgi bulunamamaktadır. Diğer iki kitapta, hadis musannafatına daha sonraki âlimler tarafından isnat edilen şartlar münakaşa edilmekte ve onların isnat edildikleri kitapların muhtevasına uygun olup olmadıkları değerlendirilmektedir. Bu iki kaynakta verilen bilgilere göre, el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ilk defa Buhârî ve Müslim'in kitaplarına muhtevalarına uygun olmayan şartları isnat etmiştir. el-Hâkim'e göre Buhârî ve Müslim, ancak kendilerine en az iki ravi zinciri ile gelen “*aziz*”<sup>916</sup> veya daha fazla isnatlara dayanarak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar giden hadisleri almışlardır. Onlar, herhangi bir hadisi kendi kitaplarında yazmak için en az iki farklı senedinin olmasını şart koşmuşlardır.<sup>917</sup> el-Hâkim'in bu görüşü, kendisinden sonra gelen alimlerin büyük çoğunluğu tarafından

<sup>916</sup> Kelime olarak “*aziz*”, şerefli ve izzet sahibi olmak, zelil iken güçlü ve kudretli olmak gibi anlamlara gelmektedir. (Asım Efendi, *el-Okyanus el-Basit fi Tercimeti'l-Kâmûs el-Muhîd*, İstanbul 1230, II, 823). Hadis istilahında ise aziz hadis, en az iki farklı rivayet senedi ile rivayet edilen hadis demektir. Başka bir ifade ile aziz, bir hadisin garip iken başka bir yönden rivayet edilmek sureti ile kuvvet kazanması ve aziz olmasıdır. (es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 383; Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istilahları*, s. 193; Koçyiğit, “Aziz” *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 55; Karaman, *Hadis Usulü*, s. 164).

<sup>917</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Makdîsî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tahir, *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997, s. 85 vd.; el-Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa, *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997, s. 110 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 207.

benimsenmemektedir.<sup>918</sup> Muhammed b. Tahir el-Makdisî'nin zamanından es-Suyûtî'nin zamanına kadar gelen pek çok âlim, el-Hâkim'in bu görüşünün Buhârî ve Müslim'in kitaplarının muhtevası ile hiçbir alakasının bulunmadığını ve onun bu görüşünün bir hayal mahsulü olduğunu belirtmişlerdir.<sup>919</sup> Hatta İbn Hacer, el-Hâkim'in bu görüşünü değerlendirirken, ancak Buhârî ile Müslim'in kitaplarını okumayan ve onları incelemeyen bir kişinin onlar hakkında böyle bir hükmü verebileceğini ileri sürmektedir.<sup>920</sup> Buhârî, Müslim ve diğer hadis musannıflarının hiçbiri, yazdıkları kitaplarında hadis tahric şartları ile ilgili bilgi vermemişlerdir. Ayrıca kendilerinden bu konuda herhangi bir şey de nakledilmemiştir. Onların kitapları hakkında bu konuda yazılanlar, daha sonraki dönemlerde onların kitaplarının mevzuu ve muhtevasına bakılarak kaydedilmiştir.<sup>921</sup> İlk hadis musannıflarının çoğu, kitaplarının baş tarafında mukaddimeye bile fazla yer vermemektedirler. Onlar, doğrudan doğruya hadis nakline başlamaktadırlar. Ancak Müslim'in kitabının baş tarafında bir mukaddime bulunmaktadır. O, bu mukaddime önceden yapacağı işi açıklamaktadır; ancak kitabının şartları ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Hatta o, kitabının mukaddimesinde sahih hadis tabirini çok genel bir anlamda zikretmektedir.<sup>922</sup> Onun bu tanımı *Mustalahu'l-Hadis* kitaplarındaki "sahih hadis" tanımı ile örtüşmemektedir. Müslim'in sahih hadis hakkında yaptığı yorumu, daha sonraki âlimlerin yaptıkları tanım ile farklı olmasına karşılık, Buhârî'nin kitabında sahih hadis hakkında herhangi bir tanımı dahi görmemekteyiz. Çünkü o, kitabına mukaddime yazmadığı için bu konuda herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Buhârî'nin kitabında "sahih hadis"e delalet edecek olan kelime, onun kendi kitabına verdiği "*el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar min Umûri Resûli'llâhi (s.a.v.) ve Sünenihi ve Eyyâmihi*"<sup>923</sup> isminde mevcuttur. Bir de Buhârî'nin kullandığı bazı hadis ıstılahları, daha sonra gelen hadis musannıflarının kullandıkları hadis ıstılahlarına uymamaktadır. Sezgin'in iddia ettiğine

<sup>918</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 78 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 208.

<sup>919</sup> el-Makdisî, *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte*, s. 85 vd.; el-Hâzîmî, *Şurutu'l-Eimmeti'l-Hamse*, s. 109 vd.; es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 78 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 208.

<sup>920</sup> es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, s. 78 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 208.

<sup>921</sup> el-Makdisî, *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte*, s. 89 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 208.

<sup>922</sup> Muslim, *Mukaddime*, s. 3.

<sup>923</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 94; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 10.



göre Buhârî, *mürsel* isim yerine *munkatî* ve *muttasıl* yerine *müsned* kelimelerini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>924</sup>

Burada, Buhârî'nin kitabının dayandığı prensipler hakkında çeşitli bilgiler verildikten sonra, bunların tenkidi üzerinde durulacaktır.

#### 4.2.17. Buhârî'nin Tenkidi

Buhârî'nin hadis tasnifi alanında yazmış olduğu *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri, kendisinden kısa bir süresonra büyük bir şöhrete kavuştu<sup>925</sup> ve Müslümanlar arasında benzersiz bir teveccühe mazhar oldu. Bu eser, ilmi çevrelerde başka hiçbir kitaba nasip olmadık bir şerh ve terceme çalışmalarının odağı haline geldi.<sup>926</sup> Ancak hadis alanında yeni *Müsned*, *Sünen* ve *Câmi*' türü eserlerin yazıldığı dönemin sona ermesinden hemen sonra gelen hadis âlimleri, kendilerinden önceki hadis kitaplarını tetkik ve tenkit etmeye başladılar. Dolayısı ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri de, kendisinden sonra gelen hadis âlimlerinin tetkik ve tenkidinden kurtulamamaktadır. Bu tenkitler, hicri üçüncü asırda yazılan ve *el-Kütûbi's-Sitte* diye isimlendirilen hadis kaynaklarının şerh ve izah edilmeleri ile başlamıştır. Özellikle Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserleri ile ilgili tenkitler, bu eserlerde yer alan hadislerin senetlerindeki raviler ve bu ravilerin nispet ile künyeleri hakkında gelişti.<sup>927</sup> İlk olarak Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998) hadis âlimlerinin kitaplarında işledikleri konularda yer alan hataları tespit ederek münakaşaya açtı. O, aynı zamanda Buhârî'nin ilk şarihidir. Onun Buhârî ile ilgili yazdığı şerhin adı, *İ'lâmu's-Sünen*'dir.<sup>928</sup> Ancak o, Buhârî'nin kitabında yer alan ve daha sonra gelen şarihlerin dikkatini çeken

<sup>924</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 208.

<sup>925</sup> Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, Ankara 1997, cilt: 10, sayı:1, s. 100 vd.

<sup>926</sup> Hatipoğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, Ankara 1997, cilt: 10, sayı: 1, s. 1.

<sup>927</sup> Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 19 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209. Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, cilt: 10, sayı: 1, s. 3 vd.

<sup>928</sup> el-Hattâbî, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile ilgili *İ'lâmu's-Sünen* isminde bir şerh yazdığı gibi, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile ilgili olarak da *Meâlimu's-Sünen* ismi ile bir şerh yazmıştır. el-Hattâbî'nin *İ'lâmu's-Sünen*'i, Muhammed b. Said b. Abdurrahman Âli Suud tarafından *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ismi ile Mekke'deki Ummu'l-Kura Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilerek dört cilt halinde 1409 hicri 1988 miladi tarihinde yayımlanmıştır.

bazı hususları kendi kitabına almadı. Muhtemelen bu hususlar, onun gözünden kaçmış olabilmektedir.<sup>929</sup>

Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutnî (ö. 385/995), ilk olarak Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserlerini daha ziyade ravi ve senetleri açısından değerlendirip tenkit ederek bu konuda "*el-İlzâmât ve't-Tatabbu*" adlı bir eseri yazdı.<sup>930</sup> Onun ardından Ebû Mes'ûd ed-Dîmeşkî (ö. 400/1019) ve Ebû Ali el-Ğassânî (ö. 498/1104) aynı faaliyeti sürdürdüler.<sup>931</sup> Ayrıca Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) bildirdiğine göre Buhârî'nin kitabının üçüncü tabakadan bir ravisi olan Ebû Zerr el-Herevî (ö. 434/1042)<sup>932</sup> de, "*İlzâmâtü'l-Buhârî*" adlı bir eseri yazdı ve bu eserinde Buhârî'nin şeyhlerini tenkide tabî tuttu.<sup>933</sup> Sezgin, "Bu eserlerden sadece Ebû Alî el-Ğassânî'nin "*Takyîdu'l-Muhmel*" adlı eseri günümüze kadar gelebilmiştir" demektedir.<sup>934</sup> Ayrıca Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr'in (ö. 463/1071) de Buhârî'nin garip karşılanan bazı yönlerini ele alarak "*el-Mesâilu'l-Mustağrabe mine'l-Buhârî*" adlı bir eseri yazdığını okumaktayız.<sup>935</sup> Bir de İbn Hacer'in tespit ettiğine göre Dârakutnî, yazmış olduğu *el-İstidrâkât ve't-Tetabbu*<sup>936</sup> adlı eserinde Buhârî ve Müslim'in 200 kadar hadisini tenkit etmektedir.<sup>937</sup> Sezgin'in tespit ettiğine göre İbn Hacer, Dârakutnî'nin bu tenkitlerini teker teker ele alarak cevaplandırmakta ve onları hafifletmeye çalışmaktadır.<sup>938</sup>

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserine yönelik yapılan ilk tenkitlerin yayılmaya başladığı sıralarda, Hatib el-Bağdâdî bu hadis kitabındaki bazı yanlışlıkları

<sup>929</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>930</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 203, Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>931</sup> en-Nevevî, *el-Minhâc*, I, 40 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>932</sup> İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 136; İbn Hayr, *Fihrist*, s. 154.

<sup>933</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>934</sup> Sezgin her ne kadar böyle diyorsa da, Dârakutnî'nin *el-İlzâmât ve't-Tetabbu* adlı eseri, bu gün matbu olarak elimizde mevcuttur. (Dârakutnî, Ali b. Ömer, *el-İlzâmât ve't-Tetabbu*, thk. Abdurrahman Mukbil b. Hadi el-Vâdî, Kahire tsz.)

<sup>935</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 70; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>936</sup> İbn Hayr, *Fihrist*, s. 204.

<sup>937</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 505 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209. Dârakutnî'nin Buhârî ve Müslim'e yönelttiği tenkitler hakkında geniş bilgi için bkz. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 202 vd.

<sup>938</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

*ğalat*<sup>939</sup> diye adlandırmaktadır.<sup>940</sup> Her zaman için Buhârî'nin kitabını savunan İbn Hacer, Hatib el-Bağdâdî'nin kullandığı *ğalat* veya onun yerine *tashif*<sup>941</sup> kelimelerine karşı çıkmakta ve ancak bu gibi durumlarda *vehm*<sup>942</sup> kelimesini kullanmaktadır.<sup>943</sup> Buhârî'nin bu tür yanlışlıklarını kabullenmek istemeyen İbn Hacer, şarihlerin özellikle Kirmanî'nin Buhârî'ye yönelttikleri şiddetli tenkitlere cevap verirken, onun bu yanlışlıklarını zikretmek mecburiyetinde kalmaktadır.<sup>944</sup>

Sezgin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserine yönelik yapılan tenkitler ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra, konuyu üç madde halinde özetlemektedir:

1 – Sezgin'in tespit ettiğine göre, öncelikle Buhârî'nin kitabına başlama tarzı tenkit edilmektedir.<sup>945</sup> İlmî açıdan bir kitaba başlarken, onun niçin yazıldığını, amacının ne olduğunu, eserin muhtevasını anlatan bir mukaddime ile başlamak önemli kabul edilmektedir. Ancak Buhârî, kitabının başında herhangi bir mukaddimeye yer vermeden ona sadece besmele ile başlamıştır. Başta Sezgin olmak üzere bazı âlimler bu durumu

<sup>939</sup> Kelime olarak hata, yanlış ve yanlış yapma gibi anlamlara gelen “*ğalat*” kelimesi, hadis kültüründe ise, hadis rivayet eden kişinin rivayette çok sayıda yanlış yapması demektir. Ravinin bu yanlışlıkları yüzde ellinin üzerine çıktığı zaman, onun bu yanlışlıklarına *fuhşu'l-ğalat* adı verilir ve onun rivayetlerine pek itibar edilmediğinden dolayı onun rivayetleri münker olarak kabul edilir. *Kesretu'l-ğalat*, cerh ve ta'dil açısından ravinin zabt vasfına yönelik yapılan tenkit noktalarından bir tanesidir. (Koçyiğit, “Galat”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 137; Çakan, *Hadis Usulü*, s. 95; Karaman, *Hadis Usulü*, s. 112; Aydın, “Fuhşu'l-Galat”, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 83).

<sup>940</sup> Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XIII, 102; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>941</sup> Kelime olarak “*tashif*”, kelimeyi yanlış yazmak veya okumak demektir. (Luvis, “Sahafe”, *el-Muncid*, s. 417). Hadislerin metin ve isnatlarında geçen bazı kelime ve isimlerin bazı harflerine yanlış bir zan veya vehme istinaden nokta koymak yahut noktalı bir harf ise, noktasını düşürmek sureti ile yapılan hatalara hadis kültüründe “*tashif*” denmektedir. İbn Hacer'e göre, sadece noktaya istinaden yapılan değişikliklere “*tashif*”, yazı şeklinin bozulmasına yol açan harf değişikliklerine de “*tahrif*” denir. (İbn Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. 92) İbnu's-Salah'a göre ise, yapılan hata ister yalnız nokta değişikliğinden ister yazı değişikliğinden ibaret olsun, her iki tür değişikliğe de “*tashif*” denmektedir. İbnu's-Salah, *Ulümü'l-Hadis*, s. 252). “*Tashif*”, hadis usulü açısından çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. (Koçyiğit, “Tashîf”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 463; Aydın, “Tashîf” *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 308 vd.).

<sup>942</sup> Kelime olarak insanın yanlış bir zanna istinaden hataya düşmesi manasına gelen “*vehm*” kelimesi, hadis kültüründe isnatta, metinde veya cerh ve ta'dil konusunda doğru zannı ile bazı hatalarda bulunmaktır. Bu hatayı taşıyan hadislere, “*muallel*” denir. “*Vehm*”, hadiste ravinin zabt vasfı açısından ta'n edilmesine sebep olan hallerden biridir. (Koçyiğit, “Vehim”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 505 vd.; Çakan, *Hadis Usulü*, s. 95; Karaman, *Hadis Usulü*, s. 112; Aydın, “Vehm” *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 329).

<sup>942</sup> Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, XIII, 102; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>943</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 12; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>944</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 209.

<sup>945</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 3 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210.

bir eksiklik olarak kabul etmektedirler. Aslında o dönemde eserlerin başında mukaddime yazma geleneği gelişmemişti. Bunun örneklerini İmam Malik'in *el-Muvattâ'*nda, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde, Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde ve benzeri âlimlerin eserlerinde görmekteyiz. O dönemlerde yazılan bu ve benzeri pekçok kitapta baş tarafta mukaddimenin yazılmadığına, kitaba sadece besmele ile başlandığına şahit olmaktadır. Dolayısı ile bu hususu öne sürerek Buhârî'yi tenkit etmenin ve bunu onun için bir eksiklik olarak kabul etmenin doğru olmadığını düşünmekteyiz.

Sezgin, Buhârî'nin kitabına aldığı ilk iki hadisten birincisinin<sup>946</sup> yer aldığı bab ile alakasının olmadığına ve ikinci hadisin<sup>947</sup> de noksan bırakıldığına dair tenkit edildiğini anlatmaktadır.<sup>948</sup> Burada söz konusu olan birinci hadisin, bab başlığı ile alakası bulunmamaktadır. Ancak bu hadiste, iyi niyetin her şeyde önemli olduğu vurgulanmaktadır.<sup>949</sup> Kanaatimizce Buhârî, kitabına başlarken bu duyguyu dile getirmek istediğinden dolayı bu hadise yer vermiş bulunmaktadır. Nitekim rivayet edildiğine göre Buhârî, hocası Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) “Bir kitap yazmak isteyen kimse, ‘Ameller niyetlere göredir’ hadisi ile başlasın” diyerek kitabına bu hadisle başlamıştır.<sup>950</sup> Aynı zamanda bu husus, şarihler tarafından da farklı ifadelerle yorumlanmaktadır.<sup>951</sup> Dolayısı ile bunu Buhârî için bir eksiklik olarak görmemek gerekir. İkinci hadis ise, örneğin Müslim’de biraz daha farklı şekilde yer almaktadır.<sup>952</sup>

<sup>946</sup> Buhârî, *Bed’u'l-Vahyi*, 1, hadis no: 1. ( «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا (يا دُنْيَا)» Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir...).

<sup>947</sup> Buhârî, *Bed’u'l-Vahyi*, 1, hadis no: 2. ( «أَخْبَانَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَخْبَانَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَخْبَانَا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعْيِي مَا يَقُولُ» قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «لَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيُفْصِمُ عَنْهُ وَإِنْ جَبِينَهُ لَيَتَّقِصَدُ عَرَقًا» Muhakkak ki Haris b. Hişâ, Resulaah’a (s.a.v.) “Ey Allah’ın Rasûlü! Vahiy sana nasıl gelir?” diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.) ona, “Bazen bana çingirak sesi gibi gelir. Bu tür vahiy, bana en ağır gelenidir.”...).

<sup>948</sup> el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 108; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 23 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210.

<sup>949</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 15.

<sup>950</sup> Tatlı, “İsmail Sadik Kemal’in Âsâr-i Kemâl’deki Hadisçiliği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2015, cilt: 18, sayı: 46, s. 49. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Evgin, “Buhârî ve Müslim’in İlk Hadisleri ve ‘İlk Olma Gerekçeleri’ Hakkında Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, s. 41 vd.

<sup>951</sup> Bu hadis ile ilgili geniş bilgi için bkz. el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 107 vd.; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 14 vd.; el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 41 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 73 vd.; el-Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, I, 15 vd.

<sup>952</sup> Müslim, *Fedâil*, 22, hadis no: 2331, 2332; 23, hadis no: 2333.

Sezgin, Buhârî'nin kitabının başında yer verdiği üçüncü hadiste de, *Mustalahu'l-Hadis*'te *idrâc*<sup>953</sup> diye adlandırılan bir yanlışlığın tespit edildiğini kaydetmektedir. Ona göre Hz. Aişe (r.a.) tarafından rivayet edilen bir hadiste yer alan *tahannus*<sup>954</sup> (ibadet etmek) kelimesinin sanki onun tarafından şerh edildiği imajı verilmektedir. Aynı hadis, *el-Câmiu's-Sahîh'in Kitabu't-Tefsir*<sup>955</sup> bölümünde de yer almaktadır. Burada, söz konusu şerhin Hz. Aişe'ye (r.a.) ait olmadığı, hadis metnine sonradan girdiği açık bir şekilde görülmektedir.<sup>956</sup> Bu konuda Buhârî'yi tenkit eden Hatib el-Bağdâdî'nin yanında Kâdî İyâd'ı<sup>957</sup> da zikretmek gerekir. el-Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Mudrec* adlı kitabında Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde *mevsûl* olarak üç yerde<sup>958</sup> zikrettiği bu hadis hakkında şöyle bir tenkide yer vermektedir:

Buhârî, Mesrûk kanalı ile Aişe'nin annesi olan Ummu Rûmân Zeyneb bint Âmir b. Uveymir b. Abdışşems el-Kinâniyye'den (ö. 6/628)<sup>959</sup> ifk hadisinin bir kısmını naklediyor. Bu bir vehimden ibarettir. Mesrûk Ummu Rûmân'dan hadis duymamıştır. Zira Ummu Rûmân Peygamber'in hayatta bulunduğu sırada vefat etmiştir. Vefatı sırasında da Mesrûk altı yaşında idi. İşin bu tarafı Buhârî'ye kapalı kalmıştır. Zannedersen Müslim bu işin farkına varmış ve hadisin naklinden vazgeçmiştir.”<sup>960</sup>

Hatib el-Bağdâdî, çok kere Buhârî'ye bu tür itirazları yöneltmektedir. İbn Hacer ise, her zaman olduğu gibi el-Bağdâdî'ye itirazlarda bulunmakta ve Buhârî'ye yöneltilen tenkitleri reddetmektedir.

<sup>953</sup> *İdrâc*, sözlükte eklemek ve ilave etmek anlamlarına gelen “*derece*” fiilinin if'âl babının mastarıdır. *Müdrec*, bu babın ismi mefulüdür ve kendisine ekleme yapılan şey demektir. Hadis terimi olarak *müdrec* ise, senedine veya metnine kendisine ait olmayan bir şey ilave edilen hadistir. Yapılan eklenti isnatta meydana gelmişse, buna *müdrecü'l-isnâd*, metinde meydana gelmişse, *müdrecü'l-metn* denmektedir. Bu tür eklentiler, metnin baş tarafında, ortasında veya sonunda olabilir. (Yücel, *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 185 vd.).

<sup>954</sup> Buhârî, *Bed'u'l-Vahyi*, 1, hadis no: 3.

<sup>955</sup> Buhârî, *Tefsiru sureti'l-Alak*, 1, hadis no: 4953.

<sup>956</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 29 vd., VIII, 929; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 88; XI, 223; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210.

<sup>957</sup> Kâdî İyâd, “Hanese”, *Meşâriku'l-Envâr*, I, 319.

<sup>958</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 927 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210.

<sup>959</sup> Buhârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 20, hadis no: 3388; Tefsîru sureti Yûsuf, 3, hadis no: 4691; İbn Abdilberr, *el-İstîâb fî Ma'rîfeti'l-Eshâb*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 489 vd.; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, VIII, 161, 391 vd.

<sup>960</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 518, VIII, 463; el-Aynî, *Umdetu'l-Karî*, XI, 104 vd.; XIII, 70; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, VII, 320 vd.; X, 308 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 291 vd.

2 – Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde yer alan bazı hadisler, mantiki yönden tenkit edilerek reddedilmektedir. Örneğin İmam Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 409/1018), senedi açısından itiraz edilmesi mümkün olmadığı halde mana bakımından mantiki bulunmayan bir hadis<sup>961</sup> için, “Bu hadisin kabulü caiz değildir ve Peygamberin bunu söylemiş olması mümkün değildir” demektedir. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu hadisin senedine önem vermeden onun metnini reddetmektedirler.<sup>962</sup> Ancak İbn Hacer, bu itirazların haklı olmadığını savunmaktadır.<sup>963</sup>

3 – Buhârî'nin tenkit edildiği diğer bir husus ise, onun kitabında yer alan bazı hadislerin sık sık tekrar edilmeleri ve bazı hadislerin yer aldıkları bablar ile münasebetlerinin bulunmamasıdır.<sup>964</sup>

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri birçok yönden tenkit edilmesine rağmen, İslâm âleminde hadis alanında birinci derecede olan bir eser olarak kabul edilmektedir.<sup>965</sup> Âlimlerin bu eseri ciddi anlamda tenkit etmeleri, onun öneminden herhangi bir şeyi kaybetmesine sebep olmamaktadır.<sup>966</sup> Telifinden itibaren zamanla Kur'ân'dan sonra en çok değer ve itibar kazanan bir eser haline geldi. Aslında bu eser, ilk dönemlerde bu alanda yazılmış olan diğer bazı eserlerle beraber bu şöhrete sahip bulunmakta idi. Ancak tarihi süreç içerisinde, diğer hadis kitapları geride kaldı. Buhârî'nin bu eseri, zamanla İslâm ümmeti içerisinde en muteber hadis kitabı olarak kabul görmeye başladı.

İmam Malikel-*Muvatta'* adlı hadis kitabını, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabından elli sene önce yazdı. Onun meşhur talebesi olan Muhammed b. İdris

<sup>961</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Berâe, 13, hadis no: 4672.

<sup>962</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 431; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210 vd. Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 357.

<sup>963</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 431 vd.

<sup>964</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 211. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Bilen, “Sahîh-i Buhârî'de Tekrar meseleai”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2006, cilt: 8, sayı: 1, s. 149 vd.

<sup>965</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12; Brockelmann, “Buhârî”, *İslâm Ansiklopedisi*, II, 771.

<sup>966</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 477 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 211.

eş-Şafîî, *el-Muvatta'* adlı hadis kitabını en muteber hadis kitabı olarak kabul etmekte idi.<sup>967</sup>

*el-Muvatta'* adlı hadis kitabı, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin ve diğer hadis kitaplarının yazılmasından tahminen iki asır sonra bile, emsalsiz bir hadis kitabı olarak bilinmekte idi. Özellikle Mağribli âlimler, onu *el-Aslu'l-Evvel* ve Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini de *el-Aslu's-Sânî* olarak kabul ediyorlardı.<sup>968</sup> Aslında o dönemlerde bazı âlimler, İmam Malik'i sahih hadisin ilk musannıfı olarak kabul etmekte idiler.<sup>969</sup> Daha sonraları ise Buhârî'nin kitabı, şöhretini Müslim'in kitabı ile paylaşmakta idi. Çünkü Müslim'in kitabı, Buhârî'nin kitabına nazaran daha düzenli idi, onda aranan bir hadisi bulmak daha kolaydı. Buhârî'nin kitabında bu kolaylık yoktu. Daha önce Buhârî'nin kitabını gören Müslim, tekrarlardan şiddetle kaçınmıştı. Sezgin'in iddia ettiğine göre o, kitabına sadece sahih hadisleri almıştı. Müslim, kitabını ikamet ettiği yerde, kaynaklarının yanbaşı ve şeyhlerinin hayatta buldukları sırada yazdığından dolayı bazı âlimler, hadis kitapları arasındaki birincilik derecesini ona veriyorlardı. Çünkü o, Buhârî'nin yaptığı gibi hadisleri parçalamıyordu ve onlardan fiki hükümler çıkarma yollarına başvurmuyordu. Müslim, çeşitli hadis zincirlerini bir araya getiriyordu, sadece müsned hadislerle ilgilenecek mevkuflar dışarda bırakıyordu. Müslim, hadis rivayeti esnasında araya başka sözleri katmıyordu, kendi kitabının uslubuna, siyak ve sibakına önem veriyordu.<sup>970</sup> Kanaatimizce Sezgin'in burada Müslim'i öne çıkaracak türden ileri sürdüğü delilleri, tatmin edici bulunmamaktadır.

Aslında ilk dönemlerde diğer bazı hadis kitapları da Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinden daha muteber kabul ediliyorlardı. Örneğin bazı kişiler, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/888) *es-Sünen*'ini,<sup>971</sup> diğer bazı kişiler de onun öğrencisi olan

<sup>967</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Keşfu'l-Muğatta*, Kahire 1946, s. 54; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 211.

<sup>968</sup> İbnu'l-Arabî, *Sahîhu't-Tirmizî bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî*, I, 5; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 211.

<sup>969</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 6 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 211.

<sup>970</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 212.

<sup>971</sup> İbnu'l-Arabî, *Sahîhu't-Tirmizî bi şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî*, I, 5 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 212.

Ebû İsâ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'ini<sup>972</sup> muteber hadis kitabı olarak kabul ediyorlardı. Bunun yanında bazı âlimler, en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'ini ve bir kısım âlimler de Ebu'l-Velîd Hişam b. Abdilmelik el-Bahilî et-Tayâlisî'nin (ö. 227/890) yazmış olduğu hadis kitabını tercih ediyorlardı.<sup>973</sup> Aslında bu eserlerden her biri, kendilerine has özellikleri nedeniyle önemli ve muteber birer hadis kitabıdır. Zamanla Buhârî ve Müslim'in eserleri, hadis alanında en muteber kaynaklar olarak kabul edilmeye başlanarak *sahihayn* adını aldı. Neticede bunlardan birini tercih etmek söz konusu olunca, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseridaha fazla tutuldu.<sup>974</sup>

#### 4.2.18. Lahikaların Değerlendirilmesi

Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabının dördüncü bölümünde ayrı ayrı dört lahikaya yer vermektedir. Bu lahikaların her birinde, farklı konular işlenmektedir. Bu dört lahikanın ortak hedefi, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabındaki hadislerin, kendisinden önceki yazılı kaynaklara dayandığını ortaya koymaktır. Bu dört lahika hakkında bilgi vermeden önce, Sezgin'in bu konudaki başka bir tespitine yer vermek istiyoruz. Onun bu tespitine göre İbn Hacer, ilk defa hicri 804 tarihinde Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri ile ilgili *Tağlîku't-Ta'lik* adında bir kitabı yazdı.<sup>975</sup> O, bu eserinde Ebû 'Ubeyde ile Buhârî'nin münasebetlerini basit bir tarzda ele aldı. Onun bu eseri incelendiğinde, Ebû 'Ubeyde ile Buhârî'nin metinlerinin mukayesesinden meydana gelen bilgileri tespit etmekten ziyade, daha önce yazılmış olan şerhlerdeki bazı bilgileri bir araya getirdiği intibamı verdiği anlaşılmaktadır. O, ilmi hayatının son otuz senesi boyunca Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerinde durarak meydana getirdiği *Fethu'l-Bârî* adlı şerhinde, Ebû 'Ubeyde'nin Buhârî üzerindeki etkilerini daha ciddi ve daha detaylı bir şekilde ele almaktadır.<sup>976</sup>

Sezgin'in tespit ettiği birinci lahikada, Buhârî'nin hadis kitabının rivayetler zincirinden faydalanmak sureti ile yazılı kaynaklarını bulma hususunda girişilen bir

<sup>972</sup> el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 3; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 212.

<sup>973</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XI, 42 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 212.

<sup>974</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 212.

<sup>975</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 24.

<sup>976</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 161.



denemenin neticeleri anlatılmaktadır.<sup>977</sup> Bu lahikada, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin yaklaşık beşte birine tekâbül eden muallâk hadislere yer verilmektedir.<sup>978</sup>

Sezgin'in yazdığı ikinci lahikada, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile Malik b. Enes'in *el-Muvatta*'ı arasındaki münasebetlerin tespitine ve müşterek hadislerin ortaya çıkarılmasına çalışılmaktadır. Bu bölümde yer verilen şemalarda, hacmin büyümemesi için Buhârî'nin *el-Muvatta*'dan iktibas etmiş olduğu hadislerin metnine olduğu gibi yer verilmemekte, sadece iki kaynaktaki hadislerin sahifelerine işaret edilmektedir. Bu alandaki çalışmalardan anlaşıldığına göre *el-Muvatta*, *el-Câmiu's-Sahîh*'ten çok malzeme bahşeden musannaf bir hadis kitabı konumundadır.<sup>979</sup>

*el-Câmiu's-Sahîh* ile *el-Muvatta*' arasındaki bu mukayese, Buhârî'nin şifahi kültürden ziyade kendisinden önceki mevcut yazılı edebiyattan yararlandığını açık, net ve tatminkâr bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu mukayese, Buhârî'nin kendi kitabını yazarken yazılı hadis malzemelerinden yararlanmadığı ve sadece şifahi kaynaklara dayandığı şeklindeki iddiaların ne derece yanlış olduğunu da belirtmektedir. Sonuçta bu mukayese, Buhârî'nin kendisinden önceki devrin musannaf hadis kitaplarından yararlanarak onları hulasa etmeyi hedeflediğini göstermektedir.

Sezgin'in ikinci lahikada belirttiğine göre Buhârî, *el-Muvatta*'dantekrarlar dâhil olmak üzere altı yüz civarında hadis nakletmiş bulunmaktadır. Ancak o bu nakilleri yaparken, doğrudan doğruya *el-Muvatta*'ı kaynak olarak kullanmamaktadır. O, bu hadisleri nakledeken *el-Muvatta*'ın rivayet hakkını uhdesinde bulunduran bir veya iki ravisine müracaat etmek yerine muhtelif otuz şeyhinden yararlanmaktadır.<sup>980</sup> Buhârî'nin, *el-Muvatta*'dan aldığı hadislerden bazıları, kendi kitabında sık sık tekrarlanmaktadır. Hatta bu hadislerden biri, *el-Câmiu's-Sahîh*'de beş defa ayrı ayrı bablarda ve ayrı ayrı ravilerden nakledilmektedir. Sezgin'in tespit ettiğine göre, *el-Muvatta*'da İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha tarafından rivayet edilen uzun bir hadis,<sup>981</sup>

<sup>977</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 12, 213.

<sup>978</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 213.

<sup>979</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 13, 315.

<sup>980</sup> ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 11 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 315.

<sup>981</sup> *Muvatta*, Sadaka, 1, hadis no: 2.

Buhârî'nin kitabında *Kitâbu'z-Zekât'ta*<sup>982</sup> Abdullah b. Yûsuf'tan ve *Kitâbu'l-Vekâle*'de<sup>983</sup> Yahya b. Yahya'dan nakledilmektedir. Aynı hadis, *Kitâbu'l-Vakf*<sup>984</sup> ve *Kitâbu'l-Eşribe*'de<sup>985</sup> Abdullah b. Mesleme'den rivayet edilmektedir. Bir de bu hadis, *Kitâbu't-Tefsîr*'de<sup>986</sup> İsmail b. Uveys'den aktarılmaktadır. Böylece bu hadis, farklı farklı beş yerde nakledilmiş bulunmaktadır. Buhârî'nin farklı bablarda ve farklı kişilerden rivayet ettiği *el-Muvatta* menşeli bu hadis, onun farklı şeyhlerinin kitabının ilgili bablarından alınmış bulunmaktadır. Bazen *el-Câmiu's-Sahîh*'de yer alan bu tekrarlar, kısa aralıklarla iki ayrı şeyhten rivayet edilerek birbirlerini takip etmektedir. Buhârî'nin mükerreren aldığı bu hadislerin arasında zaman zaman ufak da olsa bir takım farklılıklar göze çarpmaktadır. Bazen de onun tekrar rivayet ettiği hadisler arasında en küçük bir farklılık bile bulunmamaktadır.<sup>987</sup> Muhtemelen onun yaptığı bu tür tekrarlar, onun şeyhlerine tabi olmasından kaynaklanmaktadır. Yine Sezgin'in tespit ettiğine göre, bazen belirli bir hadis *el-Câmiu's-Sahîh*'in birbirini takip eden iki ayrı babında iki ayrı şeyhten rivayet edilmektedir. Hatta *el-Muvatta*'da bulunan bir hadis, *el-Câmiu's-Sahîh*'in muayyen bir babında iki defa aynı şeyhten rivayet edildiği görülmektedir.<sup>988</sup> Muhtemelen Buhârî, şeyhinin işaret etmek istediği basit bazı farklılıkları ortaya koymak için bu tür tekrarlara yer vermektedir.

Buhârî, *el-Muvatta*'dan çok hadis nakletmesine rağmen, nadiren de rivayet zincirlerini hafz ederek "*kâle Malik*" diyerek *ta'lik* tarzında rivayetlerde bulunmaktadır. Buhârî, bu muallâk hadisleri aldığı kitapların rivayet hakkına sahip olamadığından dolayı, onları naklederken *el-Muvatta*'dan yapılmış olan iktibaslardan hareketle İmam Malik'i kaynak olarak göstermektedir.<sup>989</sup> Sezgin, Buhârî'nin *el-Muvatta*'dan büyük çapta nakillerde bulunduğunu kaydetmektedir. Ancak o, bu nakilleri yaparken *el-*

<sup>982</sup> Buhârî, Zekât, 44, hadis no: 1461.

<sup>983</sup> Buhârî, Vekâle, 15, hadis no: 2318.

<sup>984</sup> Sezgin bu hadisin *Kitabu'l-Vakf* ve *Kitabu'l-Eşribe*'de aynı raviden nakledildiğini kaydetmektedir. Fakat Buhârî'de *Kitabu'l-Vakf* diye bir bölüm bulamadık. Ancak bu hadis, Sezgin'in zikretmediği *Kitabu'l-Vesâyâ* bölümünde farklı ravi ile zikredilmektedir. Muhtemelen Sezgin, burada *vakf* ve *vesâyâ* kelimelerini sehvân bir birine karıştırmış bulunmaktadır. (Karşılaştırmak için bkz. Buhârî, Vesâyâ, 17, hadis no: 2758.)

<sup>985</sup> Buhârî, Eşribe, 13, hadis no: 5611.

<sup>986</sup> Buhârî, Tefsîru sureti Ali İmrân, 5, hadis no: 4554.

<sup>987</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 316.

<sup>988</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 317.

<sup>989</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 317.

*Muvatta*'nın rivayet hakkını uhdesinde bulunduran bir veya iki ravisine müracaat etmek yerine, kendi şeyhlerini kaynak göstermektedir. Sezgin bu lahikada, söz konusu hadisleri bir cetvel halinde göstermektedir. Ancak Sezgin, burada *el-Muvatta*'nın baskıları hakkında da kısa bir açıklamada bulunmakta ve onun Yahya b. Yahya'ya ait olup 1280 yılında Tunus'ta basılan nüshasını esas aldığını da belirtmektedir.

Sezgin, üçüncü ve dördüncü lahikalarda Buhârî'nin filolojik iki önemli kaynaktan yaptığı iktibaslara yer vermektedir. Bu lahikaların üçüncüsünde, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinden ve dördüncüsünde ise, el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı kitabından yaptığı iktibaslar anlatılmaktadır.<sup>990</sup> Sezgin, kitabının üçüncü ve dördüncü lahikalarında, Buhârî'nin bu iki filolojik kaynaktan yapmış olduğu nakillere olduğu gibi yer vermektedir. O, lahikalara yer vermeden önce, onların tanzimi hakkında kısa bazı açıklamalarda da bulunmaktadır.<sup>991</sup>

#### 4.2.19. Değerlendirme

Bu bölümde, Sezgin'in "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı kitabını hadis oksidentalizmi çalışmaları açısından değerlendirmeye çalıştık. Bu konudaki görüşlerimizi maddeler halinde şöyle sıralamak istiyoruz:

1 – Sezgin, doktora çalışması esnasında Buhârî'nin filolojik yönden eski tefsir kaynaklarından yararlanmış olduğunu tespit etmiştir. Bunun üzerine Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*" adlı eseri üzerinde çalışmayı düşünmüş ve ardından bu kitabı hazırlamaya karar vermiştir. Bu çalışma esnasında o, Buhârî'nin Ebû 'Ubeyde'nin "*Mecâzu'l-Kur'ân*" adlı eserinden "*Kâle Ma'mer*" (Ma'mer dedi ki:) şeklinde alıntılar yaptığını okumuş. Bunun üzerine Buhârî'nin eserini hazırlarken sadece şifâhî rivayetlerden değil, aynı zamanda yazılı kaynaklardan da yararlandığını tespit etmiştir.

2 – İlim dünyasında hadislerin senetlerinde yeralan ravilerin şifâhî kültüre dayandığı anlayışı hâkimken, Sezgin bu çalışması ile bu anlayışın yanlış olduğunu, rivayet zincirinde yeralan her ravinin birer dipnot hükmünde bulunduğunu, bunların genelde yazılı belgelere dayandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle Sprenger,

<sup>990</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 14, 328.

<sup>991</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 327 vd.

Goldziher, Schacht ve benzeri müsteşrikler, İslâm dininin önemli bir kaynağı olan hadis kültürünü zayıf düşürmek gayesi ile hadislerin şifâhî kültüre dayandığını, hadislerin Hz. Muhammed'ten (s.a.v.) iki üç asır sonra yazıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu anlayış, neredeyse bütün İslâm âleminde kabul görmüştür. Sezgin, bu eserinde onların iyi niyetli olmadıklarını ve bu konuda yanlış düşündüklerini belgelerle ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim Sezgin, bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: “Hadis rivayetlerinin arkasında yazılı kaynaklar vardır. Zira önceleri şimdiki gibi kitaplarda dipnot olarak kaynak eser gösterilmezdi. Direkt, şahıs ismi yazılırdı. Bir rivayet, zincirine göre sıralanır, aynı zamanda da yazılı bir kaynağa dayanırdı. Beni biliyorsunuz. Oryantalistleri daima hürmetle anarım. Onlardan çok şeyler öğrendik. Ama bazı sahalarda, özellikle teoloji sahasında, onlar Hıristiyan oldukları için, bu konuya başka gözle bakmaktadırlar. Ancak onları affediyorum. Fakat bu rivayet zinciri meselesini anlamamış olmaları, affedilemez bir şeydir. Bugün, Ezher Üniversitesi'nin bazı Profesörleri de, bunu yanlış anlamaktadırlar.”<sup>992</sup>

3 – Sezgin, bu eserinde “Fılan falana, o da filana, o da bana söyledi ki” şeklindeki nakillerin, aslında sözlü olmadığını, bunların birer dipnot olduğunu, bunun arka planında yazılı kaynakların yeraldığını ileri sürmektedir. Başta oryantalistler olmak üzere, bazı Müslüman bilim adamları bile, bunların sadece sözlü rivayetler olduklarını düşündüler. Gerçi batılılar, Müslümanların pek çok ilmi kaynaklarını tercüme edip alırken, dipnot veya kaynak göstermediler ve o eserleri kendi isimleri ile yayımladılar. Müslümanlar ise, böyle değildir. Onlar, Yunanlılardan bile bilgiyi alırken, inanç ayırımına bakmadan, kaynak gösterme hususuna çok dikkat ettiler. Gerekteğinde tenkit etmekten de geri durmadılar. Sezgin'e göre, kaynak zikrederek ilim yapma geleneği tarihte belki de ilk defa İslâm medeniyetinde teşekkül etti. Bu geleneğin yerleşmesindeki en önemli sebep, hadis rivayetlerindeki hassasiyettir.

4 – Sezgin, bu konuları kitabında yeralan başlıklar altında detaylı bir şekilde işleyerek, hadis oksidentalizmine önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin o, rivayet literatürünün oluşumu ve gelişimi hakkında bilgi verirken, önce hadis yazımını, ardından hadis tedvinini ve ondan sonra da hadis tasnifini işlemiştir. Sezgin bu hususları açıklarken, Goldziher'in hadisin tedvin ve tasnifinin arasında herhangi bir farkın

<sup>992</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinesinin Kâşifi Fuat Sezgin*, s. 71; Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 75.

olmadığı şeklindeki görüşünü ele almakta ve hadislerin erken dönemden itibaren yazıldığına dair çeşitli örnekleri vermiştir. Sezgin, burada yazım, tedvin ve tasnifin farklı zamanlarda yapılan değişik faaliyetler olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Sezgin, bu bölümde özellikle hadis kitabetine dair çok sayıda örnekleri anlatarak hadis oksidentalizmine katkıda bulunmuştur.

5 –Sezgin, bu kitabında hadisçilerin filolojik yönleri ile ilgili çalışmaları konusunda da merak uyandırmıştır. O, bugüne kadar bu alanda ciddi çalışmaların yapılmadığını, Buhârî ile ilgili yazılan bütün şerhlerde, hadis ravileri ve metinleri ile ilgili konuların işlendiğini anlatmıştır. Bu durum, Sezgin’in dikkatini çekmiştir. O, Buhârî’nin “*el-Câmiu’s-Sahîh*” adlı eserini hazırlarken geniş çaptayazılı filolojik malzemelerden yararlandığını delilleri ile ortaya koymaya çalışmıştır.

6 – Sezgin’in bu önemli çalışmaları, “*Buhârî’nin Sahih*”indeki bütün hadisler, Buhârî’nin devrinde yaşamış olan fikir ekollerinin düşüncelerinden ve icatlarından ibarettir. Yani, bunun Peygamberle bir alakası yoktur. Bunlar, sadece o dönemin fikirlerini aksettirir. Buhârî, bu fikirleri toplamış ve rivayetler zincirini ilave etmiştir. Yani uydurmuştur” diyen Goldziher’e ve takipçilerine önemli bir cevaptır.

7 – Sezgin, bu eserinde Buhârî’nin ta’likleri üzerinde de durmuştur. O, Buhârî’nin hadis rivayet tarihinde hadisleri büyük oranda isnatsız rivayet eden ilk kişi olduğunu anlatmıştır. Sezgin’in bildirdiğine göre Buhârî, *kale*, *zekere*, *reva* ve benzeri rivayet lafızlarını kullanarak bol miktarda filolojik, tarihi ve temel İslâm literatürü ile ilgili diğer bazı rivâyetlerde de aynı metodu kullandığını okumaktayız. Buhârî’nin bu tarzı, diğer âlimlerin konu ile ilgili metotlarından farklılık arz etmektedir. Sezgin, bu konuda bu tür açıklamaları yaptıktan sonra, isnad sisteminin Buhârî’de en mükemmel şekline erişmediğini ve gerçekte isnadın, Buhârî ile beraber sallantıya düştüğünü anlatmıştır. Sezgin, aslında bu ifadesi ile Buhârî’nin kendi zamanına kadar gelen ilmi bir tıkanıklığın önünü açtığına işaret etmiştir. Çünkü o zamana kadar âlimler, rivayet iznini almadan şahıslardan veya yazılı kaynaklardan bilgi aktaramıyordu. Buhârî, bu tür rivâyetlere yer vermek sureti ile yeni bir çıkışı açmıştır. Dolayısı ile Sezgin’in burada Buhârî hakkında ileri sürdüğü görüşleri, Buhârî ile ilgili bir yergi değil, bir övgü olduğu kanaatindeyiz.

Sezgin, bu kitabında yeralan başlıkların tümünün altında, ağırlıklı olarak Buhârî'yi hadis oksidentalizmi açısından değerlendirerek bu konuya çeşitli katkılarda bulunmuştur.

## BÖLÜM V

### M. FUAT SEZGİN'İN HADİS ALANINDAKİ ETKİLERİ

Sezgin'in pek çok konuda, özellikle hadis alanında etki yaptığına şahit olmaktayız. Onun bu konulardaki görüşlerinin âlimler arasında değerlendirildiğini okumaktayız. Yukarıda onun hadis hakkındaki görüşlerini özellikle Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*" adlı eserinin kritiği ile ilgili ortaya koyduğu tespitlerini açıkladık. Batı dünyasındaki oryantalistlerden bazıları, Arap âlemindeki ve Türk dünyasındaki bazı bilim adamları, özellikle onun hadis konusu ile ilgili görüşlerini müspet veya menfi bir şekilde değerlendirmektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde, sırası ile batı dünyasında, Arap âleminde ve Türk dünyasında Sezgin'in hadis anlayışı ve bu konuda yaptığı çalışmalar hakkında yapılan değerlendirmeleri ele alacağız.

Sezgin, bir söyleşide<sup>1</sup> kendisine fikir ve çalışmalarının İslâm dünyası ile batı dünyasındaki etkileri hakkında sorulan bir soruya kısaca şöyle cevap vermiştir:

"İslâm Bilimleri Tarihi ile ilgili bir kitap yazdım. Bu kitabın araştırmacılar arasında etkili olduğu kanaatindeyim. Çünkü İslâm bilimleriyle uğraşmadairesinin genişlediğini ve bu alanda benim kitabımın incelendiğini, etkisinin olduğunu görmekteyim. Aslında bu konuda öğünme vesilesi olur düşüncesi ile konuşmak istemiyorum. Ancak beni bu konuda konuşmaya mecbur ettiniz. Tabi ki bu tür etkiler, birdenbire olmuyor. Bunun için zaman gerekiyor. Örneğin hem İslâm âlemindeki hem de batıdaki bilim adamları, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i ile ilgili yaptığım değerlendirmelerimi ve hadis rivayeti ile ilgili düşüncelerimi hemen kabul etmek istemediler. Doğrusu onlar, benim bu konudaki düşüncelerimi kabullenmekte zorlanmaktadırlar. Adeta bu konuda iki farklı cereyan meydana gelmektedir. Bir tarafta benim görüşlerimi benimseyenler varken, diğer tarafta karşı çıkanlar olmaktadır. Konu ile ilgili iki taraf arasındaki mücadeleler devam etmektedir. Ben de onları seyrediyorum."

---

<sup>1</sup> Bu söyleşi, Mustafa Sekili tarafından Bilgi ve Medeniyet Etütleri Merkezi Derneği'nde gerçekleştirilmiş ve 2 Mart 2012 tarihinde yayınlanmıştır. (<http://www.medeniyetmektebi.com>,) (Erişim tarihi: 09.03.2015).

Sezgin'in burada ifade ettiği gibi, onun bu konuda ortaya koyduğu fikirler, bugün hem İslâm âleminde hem de batı dünyasında tartışılmaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile bu tartışmalar, daha da devam edecektir. Onun Buhârî hakkındaki görüşlerinin, pek çok insanın hadis alanındaki görüşlerinin değişmesinde etkili olabileceğine inanıyoruz. 23 Ocak 2014 tarihinde hocanın kendisi ile Frankfurt'ta yaptığımız özel sohbette, *GAS* adlı kitabının on yedinci cildini tamamladıktan sonra tekrar Buhârî üzerinde çalışmayı düşündüğünü anlattı.

Başta oryantalistler olmak üzere bazı ilim adamları, Sezgin'in hadis kaynaklarının kökeni ile ilgili görüşlerine itiraz etmektedirler. O, bu konuda kendisine yöneltilen bir soru üzerine, genel olarak hadis ve özel olarak da Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahih*" adlı eserinin kaynakları hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

"Teorim şudur: Daha evvel oryantalistler, hatta son yüzyıllarda Müslümanlar da bütün hadis kitaplarının muhtevasının şifahi olarak kulaktan kulağa anlatma yolu ile insanlara ulaştığını zannederlerdi. Mesela, Buhari'nin kaynaklarının ta birinci yüzyıla kadar yazılı olduğuna inandım, ispat ettim. Doçentlik tezi olarak da bu konuyu aldım. 1967 tarihinde ilk cildi Almanca olarak çıkan kitabımda bütün ilim dünyasına hadis ile ilgili teorimi tanıttım.<sup>2</sup> İhtiyatlı bir üslup kullanarak, 'Böyle bir teori getiriyor. Ama bunun doğruluğunu, yanlışlığını artık zaman ispat edecek' dediler. 10, 15, 20 sene geçti. Kimse böyle bir şey yapamadı. Sonra, bakın şunu söyleyeyim. Şu on, on beş sene içerisinde, Almanya, Hollanda, İngiltere, Amerika ve daha birçok ülkede, tezimin yanlış olduğunu ispatlamaya çalışan bir ekol meydana geldi. Ya da bir grup, bir organizasyon ortaya çıktı. Bunların karşısında ise, bu tezimin doğruluğunu müdafaa eden kişiler de ortaya çıktı. *İslâm'da Bilim ve Teknik* adı ile Türkçeye de çevrilmiş olan beş ciltlik katalogumun birinci cildinin önsözünde bu konuya biraz temas ediyorum.<sup>3</sup> O tezin, yüzde yüz doğru olduğuna, bugüne kadar inandım ve yine şuna inanıyorum ki, bu hadis teorisinin yanlış anlaşılması, İslam tarihinin temellerinin Avrupalılar tarafından tanınmayışının sebeplerinden biridir. Mesela, 10, 15 ciltlik bir *Taberî Tarihi* var.<sup>4</sup> Oradaki bütün haberler, şeklen mi bir raviler zincirini takip ederek, yoksa şifahi

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 117 vd.

<sup>3</sup> Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, XI vd.

<sup>4</sup> Sezgin bunu dile getirirken, "10, 15 ciltlik *Taberî Tarihi*" ifadesini kullanmıştır. O, bunu konuşma/sohbet üslubunda söylemiş olabilir. Çünkü bu, bilimsel üslup değildir. Eser, çeşitli dillere çevrilmiş ve muhtelif devletlerde pekçok defa tab' edilmiştir ve tam adı, *Târîhu't-Taberî Târîhu'l-Umemi*



olarak mı geliyor? Bir anlayışa göre şifahi, yani sözlü olarak geliyor. Hâlbuki ben onların dipnotlarının varlığına inanıyorum. Durum böyle olunca, ben Müslümanların ta ilk yüz yıllarında dipnot metodunu ortaya koyduklarına inanıyorum. Benim bu görüşlerime karşı çıkanlar ise, diyorlar ki, ‘Hayır! Bunlar, uydurmalardan ibarettir. Müslümanlar, dokuzuncu yüzyılda bir tarih kitabı yazdılsa, bunun muhtevası, sadece muayyen zümrelerin uydurdukları bilgileri kitap haline sokmaktan ibarettir.’ Ben, dipnot olarak düşünüyorum. Ama onlar, benim savunduklarımın uydurma şeyler olduğunu söylüyorlar. İslâm dünyasında da, benim ileri sürdüğüm görüşlerin müdafaası başladı. Şimdi, hazırladığım kitabın coğrafya ciltleri bittikten sonra, diğer ciltleri hazırlayacağım. Bütün çalışmalarım, senetlerle ilgili dipnotlara uyacağım. Ben, bu konudaki görüşlerimin doğruluğuna inanıyorum. Bu konuda yapılan bütün kritiklere cevap vereceğim.”<sup>5</sup>

Sezgin’in, çeşitli ilim dallarında olduğu gibi önemli derecede hadis oksidentalizmi açısından da bilim dünyasına etki yaptığını görmekteyiz. Bu etkilerin, batı dünyası, Arap âlemi ve Türk dünyasında ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Çalışmamızın bu kısmında, bu etkiler üzerinde duracağız.

### 5.1. Batı Dünyasındaki Etkileri

Sezgin’in, hadis ile ilgili görüşlerinin batı dünyasındaki oryantalistler tarafından değişik açılardan değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Sezgin’den etkilenen Hollandalı büyük hadis oryantalisti **Gautier Herald A. Juynboll (ö. 2010)**, onun çağımızda hadis ilimlerine ışık tutan önemli bir ilim adamı olduğunu dile getirmektedir. Onun tespitine göre Sezgin, hadislerin muhtevası ile ilgili yorum yapmaktan kaçınmaktadır. Nitekim hadislerin içeriği ile ilgili yorumlarda bulunmak, her kişinin yapabileceği bir şeydir. Ancak Sezgin, önce dikkatleri hadislerin erken dönemlerde yazıldığına çekmektedir. Ona göre hadisler, şifahi kültürden ziyade yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Ardından o, isnat sisteminin hadis edebiyatının oluşumu açısından tarihsel bir gerçek olduğunu ve senetlerde yer alan her bir ravinin yazılı bir kaynağa işaret ettiğini dile getirmektedir. Sezgin, Goldziher’in hadis yazımı ile ilgili iddialarını ve Schacht’ın hadis isnadı ile

---

ve *’l-Mulûk* şeklindedir. Onun piyasada çok sayıda değişik ciltler halinde baskıları bulunmaktadır. (Bkz. et-Taberî, *Târâhu’t-Taberî Târîhu’l-Umemi ve ’l-Mülûk*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2012, I, 8 vd.).

<sup>5</sup> Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s. 37 vd.

ilgili teorilerini İslâmî kaynaklardan değişik deliller getirmek sureti ile reddetmektedir. Bu bilgileri veren Juynboll, ardından Sezgin'in hadis koleksiyonlarının ve diğer derlemelerin dayandığı kaynakları keşfetmek için kendisine has bir metot bulduğunu iddia ettiğini anlatmaktadır. Juynboll, Sezgin'in bu metodunu Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*" adlı hadis kitabı ile et-Taberî'nin "*Târîhu't-Taberî Târîhu'l-Umeme ve'l-Mulûk*" adlı tarih kitabı üzerinde denediğini dile getirmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Juynboll, Goldziher'in bazı kaynaklara dayanarak hadislerin Emevî sultanlarının zorlamaları neticesinde yazıldığını iddia ettiğini anlatmakta ve Sezgin'in onun bu konudaki görüşlerine itiraz edenlerin başında geldiğini bildirmektedir.<sup>7</sup> Yine Juynboll'un bildirdiğine göre Sezgin kitabı, kitabet ve mukatebe teknik terimleri ile aynı çizgiye koymaktadır. Juynboll'un Sezgin'e dayanarak bu konuda yaptığı açıklamalara göre hadisler, daha önce yazıldığı halde Emevîler zamanında âlimler arasında karşılıklı yazışmaları daha hız kazanarak yaygınlaşmış bulunmaktadır. Juynboll, Ebû Nuaym'ın "*Hilyetu'l-Evliya*" adlı eserini kaynak göstererek Sezgin'i bu konuda desteklemektedir.<sup>8</sup>

Juynboll, hadis ile ilgili çalışmalarının bir yerinde, ilk dönemlerde hadis âlimleri tarafından formüle edilen geleneksel hadis anlayışına ters düşen herhangi bir görüşü ileri süren âlimlerin Müslüman ilim adamlarının çoğu tarafından tepki ile karşılandığını anlatmaktadır. Hatta bazen bu tür görüşleri ileri süren kişilerin hadislere karşı düşmanlık yarattığı suçlaması ile karşı karşıya kaldıklarını dile getirmektedir. Özellikle bu durum, başta Goldziher olmak üzere çeşitli batılı ilim adamlarının başına gelmiş bulunmaktadır. O, bu konunun serinkanlı araştırmalar vasıtası ile halledilmedikçe, Müslüman ve batılı ilim adamları arasında bilimsel tam bir yardımlaşma yolunda engel olmaya devam edeceğini haber vermektedir. Juynboll, bu konuda yazılan ve kendilerinden istifade edilebilecek eserleri sayarken, Sezgin'in "*Geschichte des Arabischen Schrifttums*" adlı eserinden önemle bahsetmekte ve bu eserden son derece yararlandığını vurgulanmaktadır. Juynboll, bunun ardından Sezgin'i Goldziher ve Schacht ile hadis senedi (hadislerin Hz. Muhammed'e, sahabeye ve sonraki nesillere aidiyetinin sahih olup olmadığı) konusunda mukayese etmektedir. O, Goldziher ve

<sup>6</sup> Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, s. 11.

<sup>7</sup> Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 123.

<sup>8</sup> Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 124.

Schacht'ın bu konuda inkârcı ve aşırı şüphecî davrandıklarını, Sezgin'in ise daha az şüphe ile hareket ettiğini anlatarak bu konuda Sezgin'i tenkit etmektedir. Juynboll, Muhammed Mustafa el-A'zâmî'nin de bu konuda Sezgin gibi davrandığını anlatmakta, ancak Sezgin'in daha çok hadis malzemelerini ortaya çıkarmak ve tasnif etmek ile meşgul olduğunu anlatmaktadır. O bu konuda, Sezgin'i itham ederek onun hadis senetlerinde yer alan ravilerin belgelerini muteber kabul ettiğini, ancak bunlardan bir kısmının uydurma olabileceğini açıklamaktadır. Juynboll, Sezgin'in hadis metinlerinin sahliliğini sorguladığı bazı hadislerin dışında hadis literatürünün çoğunluğunu sanki onların sahlilikleri konusunda hiçbir tereddüt yokmuş gibi ele aldığını kaydederek tenkit etmektedir. O, bir ravinin hadisi kendisinden önceki bir şeyhten naklederken, bunu uydurmuş olabileceğini açıklamaktadır. Ancak o, Sezgin, A'zâmî ve Abbott'un bu konuda şüphecî davranmalarından son derece rahatsız olduğunu anlatırken, onların bu tür rivayetlerin bazı raviler tarafından uydurulmuş olabileceğini anlayamadıklarını kaydetmektedir. Sezgin ve benzeri bazı İslâm bilginlerini hadis isnadı konusunda tenkit eden Juynboll, sonuçta hadis isnadında mutlaka uydurmaların var olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>9</sup> Juynboll, burada müsteşrikleri hadis senedi konusunda teyit ederken, başta Sezgin olmak üzere bazı İslâm âlimlerini iyimserlikle itham etmektedir. Bu durum, genelde müsteşriklerin özelliği olarak görülmektedir. Bu konuda dikkatimizi çeken bir husus, hadis yazımı ve hadis senedini önyargılı ithamlara karşı savunan Sezgin'in, müsteşrikler tarafından bu konuda tenkit edilmenin yanında, zaman zaman bazı Müslüman bilim adamları tarafından da tenkit edilmesidir. Bundan sonraki başlıklar altında bu konu üzerinde durulacaktır.

Juynboll, çalışmalarının başka bir yerinde Sezgin'in, Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki değerlendirmeler ile ilgili olan Zeyd b. Ali'nin *Mecmuu'l-Fıkıh* adlı kitabı hakkındaki yorumlarına yer vermektedir. Burada, bu kitabın Zeyd b. Ali'ye ait olup olmadığı tartışılmaktadır.<sup>10</sup> Bu konuda verilen bilgiler, Sezgin'in eski kaynakları araştırarak gün yüzüne çıkarmaya çalıştığını ve bu tür eserleri inceleyerek edisyon kritiklerini yaptığını göstermektedir. Onun toplam olarak 1220-1300 kadar basılmış

<sup>9</sup> Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 19 vd.

<sup>10</sup> Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 140.

eserlerinin olması,<sup>11</sup> onun bu tür kitap tetkiki ile ne kadar fazla meşgul olduğunu da göstermektedir.

Sezgin'in hadis ile ilgili görüşlerini yorumlayan batılı bilim adamlarından biri de, **Daniel Brown** isimli oryantalisttir. Brown, hadislerin nakli ve yazımı hakkındaki görüşleri iki kısım halinde değerlendirmektedir. Klasik hadis görüşünü oluşturan bir görüşe göre hadisler, hicri ikinci asra kadar sözlü olarak nakledildi. Üçüncü asırda hadis mecmuaları oluşturulmaya başlandı. Bu konuda yorum yapan bazı âlimler, aşırı giderek bu asırda yazılan hadis mecmualarındaki hadislerin herhangi bir makul ıslah ümidinin kalmayacak bir şekilde zarar gördüğünü ileri sürmektedirler. Bu konuda böyle bir yorum içerisinde bulunanlar, tahrif edildiğini iddia ettikleri hadisler ile tahrif edilen İncil arasında bir ilişki kurarak, bu hadisler ile İncillerin varsayılan bozulması arasında paralellik kurmaktadır. Onlara göre, İsa'nın ölümünden sonraki yüzyıl içerisinde kaydedilen İncillere güvenilmiyorsa, hadislere bundan daha fazla güvenilmemektedir. Brown, bu görüşü anlattıktan sonra ikinci görüşe yer vermektedir. Onun burada yer verdiği ikinci görüşü savunan âlimler, hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazılı bir şekilde kayıt altına alındığını ileri sürmektedirler. Brown, batıdan ve doğudan çeşitli bilim adamlarının bu görüş ile ilgili çalışmalarda bulunduğunu izah ederken, özellikle Sezgin, Abbott ve el-A'zâmî gibi kişilerin isimlerine yer vermektedir. Brown, Sezgin'in özellikle batılı ilim çevrelerinin hadislerin ilk dönemlerde yazılıp yazılmadığı ile ilgili görüşlerine cevap niteliğinde çalışmalarda bulunduğunu kaydetmektedir. Ayrıca Brown, Sezgin'in çalışmalarını batı dilleri ile yazdığından dolayı, batılılar açısından daha fazla önem arz ettiğini ve onun çalışmalarına daha rahat ulaşabildiklerini dile getirmektedir. Ardından bu farklı iki görüşü yorumlayan Brown, ağır bir ifade ile olmasa da, birinci görüşten yana tavır koymaktadır.<sup>12</sup> Yukarıda belirttiğimiz gibi Juynboll, Sezgin'in hadis metinlerinin sahihliği konusunda sorgulayıcı bir mantık yerine teslimiyetçi bir tavırla hareket ettiğini dile getirerek onu açık ifadelerle tenkit etmektedir. Brown da aynı şekilde bir oryantalist zihniyeti ile hareket ederek Sezgin'in bu konudaki görüşünü belirttikten sonra, hadislerin aleyhinde önyargılı bir şekilde tavır koymaktadır.

<sup>11</sup> Yılmaz, *Yitik Hazinenin Kâşifi*, s. 190.

<sup>12</sup> Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünneti yeniden Düşünmek*, s. 142 vd.

Alman Müsteşrik **Harald Motzki**, Sezgin ile Goldziher'in görüşlerini mukayese etmiş ve iki tarafın birbirlerinin iddialarını çürütemediklerini ancak birbirlerine karşı birer tezi ortaya koyduklarını anlatmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca Motzki, hadis yazım faaliyeti ile ilgili şu değerlendirmelerde de bulunmaktadır: “Schacht hadis ile ilgili görüş ve düşüncelerini Goldziher'e dayandırmaktadır. Onun hadis hakkındaki düşüncelerini yorumlayan bilim adamları, iki farklı görüş ile ortaya çıkmaktadırlar. Bu âlimlerin bir kısmı, onun temel varsayımlarını zayıflatmaya çalışırken, diğer bir kısmı doğrudan hem metodik hem de içerik olarak onu tenkit etmektedirler. Sezgin, bu metotların ilkinin savunuların başında gelmektedir. es-Sibâî, oryantalist oksidentalist olarak nitelendirdiğimiz Abbott, Hamidullah, el-Azami, Sıddîkî ve el-Hatîb'in bu konudaki görüşleri, Sezgin'in görüş ve düşünceleri ile örtüşmektedir. Bu görüşü savunan Sezgin ve kendisine tabi olanlar, hadislerin ilk dönemden itibaren yazıldığını ve isnat sisteminin daha sonraları uydurulmadığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Motzki, Goldziher ve Schacht'a karşı bu görüşleri savunan Sezgin ve takipçilerinin iddialarında arzu edilen derecede ikna edici olamadıklarını dile getirmektedir.”<sup>14</sup> Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre Motzki, oryantalistlerden yana tavır koyarcasına hareket etmekte ve Goldziher ile Schacht'ın hadis yazımı ile ilgili görüşlerine itiraz edenlerin delillerinin yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. O, daha çok Goldziher'in takipçilerinin Sezgin ve takipçilerine verdiği cevaplara ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir.

Motzki, “*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*” isimli eserinde Sezgin'in görüşleri hakkında çeşitli bilgilere yer vermektedir. O, Sezgin'in “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinde ve “*Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*” adlı eserinin hadis bölümünün giriş kısmında hadis literatürü hakkında geniş bilgi verdiğini kaydetmektedir. Motzki, Sezgin'in bu eserlerinde verdiği bilgileri şu şekilde değerlendirmektedir: “Sezgin, hicri üçüncü yüzyılda yazılan temel

<sup>13</sup> Gökçe, Aziz, “Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2013, cilt: XV, sayı: 27, (2013/1), s. 336, 341, 343. (Aziz Gökçe, Alman Müsteşrik Harald Motzki'nin doçentlik tezinin özeti ile bazı makalelerinin ve Bülent Uçar'ın kendisi ile yapılan bir söyleşinin derlenmesinden oluşan “*On the History of Hadith Studies in West*” (*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*) adlı eseri hakkında bir makale yazmış bulunmaktadır. Gökçe, bu makalesinde Motzki'nin görüşlerini değerlendirirken, bu görüşlere yer vermektedir.)

<sup>14</sup> Akpınar, Ömer Faruk, “Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2010, cilt: 13, sayı: 1, s. 152. (Motzki'nin “*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*” adlı eseri ile ilgili “*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine*” başlıklı bir makale yazan Ömer Faruk Akpınar, bu makalesinde Motzki'nin hadis ile ilgili çeşitli görüşlerini yorumlamaktadır.)

hadis eserlerinin, Goldziher'in iddia ettiği gibi hadis yazım faaliyetinin başlangıcı olmadığını, aslında bu yazım faaliyetinin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) döneminde başladığını savunmaktadır. O, bu yazım faaliyetinin hicri ikinci yüzyılın başlarında toplanıp temel hadis eserlerinin meydana getirildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Sezgin bu iddialarını ispatlamaya çalışırken, değişik yazılı materyali delil olarak kullanmaktadır. O, iddialarını Hatip el-Bağdâdî'nin *Takyîdu'l-İlm*, İbn Abdiberr'in *Câmiu'l-Beyâni'l-İlm*, er-Râmehurmuzî'nin *el-Muhaddisu'l-Fâsil* ve hicri üçüncü yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar olan bibliyografik eserlerden aldığı bilgilere dayandırmaktadır. Bu ve benzeri eserleri tarayan Sezgin, isnatların sanıldığı gibi sözlü nakillere değil, daha ziyade pek çok kitap yazarları ve otorite sahibi ravilere işaret ettiğini kaydetmektedir. Ayrıca Sezgin, Schacht'ın iddia ettiği gibi isnatların hicri ikinci yüz yılda ortaya çıkmadığını ayrıca ravi isimlerinin de uydurulmadığını delilleri ile ispatlamaya çalışmaktadır." Motzki, Sezgin'in bu değerlendirmeleri için yukarıda belirttiğimiz gibi onun "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" ve "*Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*" adlı eserini kaynak olarak göstermektedir. Sezgin hakkında bu bilgileri aktaran Motzki, sonuçta onun bu iddialarında genelleme yaptığını ve bu iddialarını İslâmî haber rivayetinin diğer alanlarına da teşmil ettiğini dile getirerek tenkit etmektedir. Motzki, Sezgin'in bu konudaki iddialarının, onun en zayıf noktası olduğunu ve bunun müsteşrikler tarafından tenkit edildiğini dile getirmektedir. Bununla beraber Motzki, Sezgin'in pek çok bilim adamı tarafından desteklendiğini ve onun bu konudaki iddialarının çeşitli kaynaklarda yer aldığını da kaydetmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini destekleyenler, onun metodunu ve aynı türden kaynakları kullanmaktadırlar. Onlar, Sezgin'in konu ile ilgili iddialarını çok sayıda ilavelerle zenginleştirmektedirler.<sup>15</sup> Motzki'nin bu açıklamalarında bildirdiği gibi, bazı müsteşrikler bu konuda Sezgin'in görüşlerini tenkit ederken, hem batı hem doğuda pek çok âlim Sezgin'in yanında yer almakta ve onun bu konudaki görüşlerini yazdıkları çalışmalarla desteklemektedirler. Sezgin'in bu konudaki yazdıkları, pek çok ilim adamının eserlerinde yer almaya devam etmektedir.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Motzki, *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, editör: Bülent Uçar, redaksiyon: İbrahim Hatiboğlu, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 74 vd.

<sup>16</sup> 23 Ocak 2014 tarihinde Frankfurt'ta Sezgin ile yaptığımız özel sohbette, kendisi bize *GAS* adlı eserinin on yedinci cildini bitirdikten sonra, bu konuda tekrar bazı çalışmalarda bulunma niyetinde olduğunu anlattı.

Motzki, “*Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*” isimli eserinin daha pek çok yerinde Sezgin’in, hadis yazımının çok eskilere dayandığına dair belgeleri ortaya çıkardığına dair bilgileri vermektedir. Ayrıca o, Sezgin’in bu konudaki görüşlerini Goldziher ve Schacht’ın görüşleri ile soru cevap şeklinde mukayese ederek tartışmasını yapmaktadır.<sup>17</sup>

Aslında Motzki’nin bu kitabının yanında bu konuda yazmış olduğu *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* isimli ikinci bir eseri de vardır. O, bu eserinde Sezgin’in isnat konusu ile ilgili açıklamaları hakkında ciddi değerlendirmelerde bulunmaktadır. Motzki’ye göre Sezgin’in sonraki kaynaklar esas alınarak daha önceki kaynakların yeniden inşası için öne sürdüğü metot, batılı ilim adamları arasında canlı bir tartışmayı harekete geçirdi.<sup>18</sup> Bir Müsteşrik olmasına ve taraf olarak Sezgin’i tenkit edip fikirlerini zayıf gösterme çabası içerisinde bulunmasına rağmen Motzki, burada Sezgin’in batılı ilim adamları üzerinde son derece etkili olduğunu ve fikirleri ile onların arasında heyecanlı bir tartışmayı meydana getirdiğini itiraf etmektedir.

Motzki, batılı oryantalistlerin eleştirilerini Sezgin’in hadis tespiti konusundaki varsayımlarından özellikle üç noktaya yönelttiklerini anlatmaktadır. Ona göre Oryantalistler birinci olarak, Sezgin’in hadis rivayet sürecinin genelde yazılı metinlere dayalı bir şekilde meydana geldiğini ve isnatlarda zikredilen isimlerin her birisinin ya bir müellif ya da yazılı bir metnin ravisi olduğu şeklindeki görüşünü tenkit etmektedirler. Oryantalistlerin Sezgin’e yönelttikleri ikinci eleştiri de, onun metodu hakkındadır. Sezgin bu metodunda isnatlardan hareketle daha sonraki eserleri esas alarak kayıp kaynakların tekrar inşasını amaçlamaktadır. Onların Sezgin’e yönelttikleri üçüncü eleştirileri ise, onun isnatlarda yer alan rivayet lafızlarını klasik hadis kitaplarında tanımlanan rivayet çeşitlerini sadakat ile yansıttığı konusundaki görüşleridir. Motzki, Oryantalistlerin bu üç konuda Sezgin’i eleştirdiklerini yazarken, kendisi de bu noktalarda değerlendirmelerde bulunmaktadır. Her şeyden önce o, Sezgin’in rivayet lafızlarının kullanımı hakkındaki güveninin genel olmasını eleştirmekte ve bu rivayetlerin şüphe ile karşılanmasının icap ettiğini dile getirmektedir.

<sup>17</sup> Motzki, *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, s. 75, 76, 77, 78, 195.

<sup>18</sup> Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 117.

Motzki, aynı şekilde ilk iki eleştiri konuları ile ilgili olarak da Sezgin'in rivayet sürecinde genel olarak yazılı kaynakların esas teşkil ettiği hakkındaki olumlu düşüncelerini yanlış, eksik, şüpheli ve tehlikeli olarak yorumlamaktadır.<sup>19</sup> Motzki, burada oryantalistlerin görüşlerini de delil göstererek önyargılı bir şekilde Sezgin'in bu konulardaki görüşlerini tenkit etmeye ve kendine göre bazı yorumlarda bulunmaya çalışmaktadır. O, diğer bazı oryantalistlerde olduğu gibi daima hadis rivayeti konusunda şüphecilikle hareket etmektedir. Bununla beraber Motzki, daha sonra Sezgin'in bu konulardaki metodunun uygulamada noksanlıklar içermesine rağmen isnatların önceki hadis kaynaklarını yeniden inşa etmede faydalı olabileceğini kaydetmektedir.<sup>20</sup> Motzki, burada bir noktada Sezgin'i sert ifadelerle eleştirirken, ardından onun fikirlerinin eksik olmakla beraber doğru olabileceğini kabul etmektedir. Kanaatimizce Motzki, burada çelişki içerisinde bulunmaktadır. O, bir oryantalist olarak önce önyargı ile Sezgin'in görüşlerini tenkit etmekte, ardından da onun bu görüşlerinde haklı olabileceğini ima etmektedir. Yani o, duygusal bir şekilde davranınca Sezgin'i eleştirmekte ve konuya bilimsel bir şekilde yaklaşınca, onun haklı olabileceğini kabul etmektedir.

## 5.2. Arap Dünyasındaki Etkileri

Batı dünyasında olduğu gibi, Arap âleminde de Sezgin'in hadislerin yazımı ve menşei ile ilgili görüşleri hakkında çeşitli yazılar yazılmaktadır. Bununla beraber Sezgin ile benzer görüşleri paylaşan **Muhammed Mustafa el-A'zâmî**, Sezgin'in eski hadis kaynaklarını araştırıp ortaya koyma hususunda çalışmalarda bulunup emek sarfettiğini dile getirmektedir. Örneğin o, Sezgin'in Taberânî'ye ait yaklaşık 13 eseri günyüzüne çıkardığını kaydetmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca A'zâmî, Sezgin'in Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine yazılmış 56 şerhe işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>22</sup>

Arap âleminde Sezgin'in hadislerin yazımı ve menşei hakkındaki çalışmalarını takdir ile karşılayanlar olduğu gibi, onu tam anlamadan tenkit edip onun hakkında ağır ifadeler kullananlar da vardır. Örneğin **Abdulmecid Haşim el-Huseynî**, **Abdulğani Abdulhalık**'ın Sezgin hakkında yazmış olduğu şu ifadeleri naklederek Sezgin'i tenkit etmektedir:

<sup>19</sup> Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 117 vd.

<sup>20</sup> Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, s. 118 vd.

<sup>21</sup> el-A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 147.

<sup>22</sup> el-A'zâmî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, s. 156.



“Fuat Sezgin, Buhârî'nin, Malik'in *el-Muvatta*'ı gibi kendinden önceki kaynaklardan yararlandığını ve onların hadislerini olduğu gibi aldığı, iddia etmektedir. Sezgin şu anda Almanya Üniversitelerinde Dinler (Tarihi) hocası olarak çalışmaktadır. Batılılar, bu tür kişiler vasıtasıyla İslam hamilerini şüpheye düşürmeye çalışmaktadırlar. Bu Dinler Tarihi hocası, sanki Buhârî'nin hadis almak için çıktığı yolculukları bilmiyor ve onun *el-Câmiu's-Sahih*'ini tanımıyorgibidir. Zira Buhârî'nin *Sahih*'i veya fihristi incelendiğinde onun babların tertip ve düzeninde ve fihri istinbatları bab başlıklarında dile getirmede ilk olduğu anlaşılır. Buhârî, kendinden önceki çok sayıda kaynaktan yararlanmıştır. O, kendi kendine yeni hadisler ortaya çıkarmış değildir. Bundan dolayı ayıplanamaz. Sezgin, muhaddisin kendinden önceki dönemde bulunmayan hadisleri kendi kendine ortaya çıkarması, kendinden önceki kaynaklara bakmaması ve yazılı hiçbir kaynaktan yararlanmayıp bütün müelliflere karşı inatla durması gerektiğini zannetmektedir. Sezgin'in bu dar görüşünü şu şekilde düzeltebiliriz; Buhârî, her sika raviden hadis almıştır. Tek bir bahçeyle yetinmemiş, bütün bahçelere uğrayıp onlardan nasiplenmiştir. O, binlerce kişiden hadis rivayet etmiştir. Bu şekilde eserini meydana getirmiş ve hadisin tüm kısımlarını onda toplamıştır.”<sup>23</sup>

Kanaatimize göre Sezgin hakkında bu görüşleri ortaya atan Abdulğani Abdulhalık ve onu görüşlerini paylaşarak aktaran Abdulmecid Haşim el-Hüseynî, Sezgin'i yeterli bir şekilde tanımadıkları için onun hakkında bu tür ifadeleri kullanmış bulunmaktadırlar. Çünkü Sezgin'in Almanya'da yaşıyor olması, onun hadis edebiyatı ve kültürüne yabancı olmasını gerektirmez. Ayrıca Sezgin, Dinler Tarihi hocası değil, İslâm Bilim Tarihi'dir. Bir de yukarıda çeşitli yerlerde belirttiğimiz gibi, batılılar bile onu tanıyarak hadis yazımı ve kaynakları hakkındaki çalışmaları üzerinde çeşitli incelemelerde bulunmaktadırlar. Sezgin, bir bakıma hadis kültürünü batılılara karşı savunurken, onu tam manası ile tanımayan bu tür bazı Müslüman ilim adamları, farkında olmadan onun hakkında önyargılı bazı ifadeleri kullanmaktadırlar.

Her ne kadar Arap âleminde Sezgin'i tam manası ile tanımadıklarından dolayı onun hakkında olumsuz görüş belirtenler olsa da, onu doğru tanıyan ve ondan etkilenenler de vardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi birçok Arap ülkesi, başarıları

<sup>23</sup> el-Hüseynî, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fâkihen*, s. 116 vd.

nedeniyle Sezgin'e ödül verdi. Bu, onların kendisinden etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Her şeyden önce şu hususu belirtmekte yarar vardır. Sezgin'in bin üç yüze yaklaşan eserlerinin başında yer alan (*GAS*) adlı eserinin Almanca orijinali, E. J. Brill yayınevi (Leiden) tarafından yayınlanmış bulunmaktadır. Bu eserin bazı ciltleri, Arapça'ya *Tarîhu't-Turâsi'l-Arabî* adı ile tercüme edildi ve hem Mısır'da hem de Suudî Arabistan'da değişik tarihlerde yayımlandı.<sup>24</sup> Bu kitap, bugün için yalnız Arap âleminin değil, İslâm âleminin çeşitli yerlerinde Yüksek Lisans ve Doktora derslerinde kaynak eser olarak kullanılmaktadır.

### 5.3. Türk Dünyasındaki Etkileri

Türk dünyasındaki bilim adamlarının, Sezgin'den daha fazla etkilendiğine ve onun özellikle hadis alanındaki çalışmalarından yararlandıklarına şahit olmaktadır. Günümüz hadis çalışmalarının öncü hocalarından sayılan **Mehmed Said Hatiboğlu**, Batı dünyasındaki hadis çalışmaları hakkında bilgi verirken, Sezgin'ino zamanlar için daha henüz yazılıp yayımlanmaya başlayan *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (*GAS*) adlı eserinin birinci cildinde hadis hakkında verilen bilgilere dikkat çekmektedir. O, Sezgin'in bu çalışmalarını hadis ilmi açısından önemli bir kaynak olarak görmektedir.<sup>25</sup> Yine Türkiye'de çağımız tefsir çalışmalarının önde gelen âlimlerinden sayılan **İsmail Cerrahoğlu**, tefsir çalışmalarında Sezgin'e yer vermektedir. Onun tespit ettiği gibi Sezgin, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin edisyonunu yaparak neşredilmesini sağlamıştır.<sup>26</sup> Cerrahoğlu, Ali b. Ebi Talha'nın (ö. 143/760) tefsir sahifesinin muhtelif eserlere intikali hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. O, bu sahifenin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabı ile ilişkisini ve Buhârî'nin bu sahifeden ne kadarını kitabına aldığını anlatırken, Sezgin'in konu ile ilgili açıklamalarından alıntılar yaparak onu kaynak olarak göstermektedir.<sup>27</sup> Bununla beraber tefsir hocalarından **Celal Kırca**, Sezgin'in verdiği

<sup>24</sup> Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Baliç, İsmail, "Geschichte des Arabischen Schrifttums", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 37 vd.; Korkmaz, Tayfur, *20. yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul 2009, s. 125 vd.

<sup>25</sup> Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 70.

<sup>26</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 178.

<sup>27</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 280; a. mlf. *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, I, 190.

bilgilere dayanarak İmam Cafer es-Sadık'a nispet edilen tefsir nushaları arasında bir mukayesede bulunmaktadır.<sup>28</sup> Yine tefsircilerden **Abdulhamid Birişik**, *DİA*'nın "Kitâbiyât" maddesinde batıda tefsir ile ilgili gerçekleştirilen bibliyografik eserler hakkında bilgi verirken, Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adlı eserini önemli bir kaynak olarak zikretmektedir.<sup>29</sup>

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Hadis" maddesini hazırlayan **M. Yaşar Kandemir**'in, bu maddeyi hazırlarken Sezgin'in çalışmalarından hayli yararlandığını görmekteyiz. Kandemir, Goldziher ve benzeri oryantalistlerin hadislerin yazımı, tedvini ve tasnifi hakkındaki olumsuz düşüncelerini ve onlara karşı yöneltilen tenkitleri anlatırken, büyük ölçüde Sezginden yararlanmış bulunmaktadır.<sup>30</sup> Ayrıca Kandemir, hadis alanında *Fevâid*, *Emâlî*, *Şemâil* ve *Muhtelifü'l-hadis* konularında yazılan kitapların yazma nüshaları hakkında ayrı ayrı bilgi verirken, hepsinde kaynak olarak Sezgin'in *GAS* adlı eserini göstermektedir.<sup>31</sup> Bu durum, Kandemir'in bu konuda Sezgin'den önemli derecede yararlandığını ortaya koymaktadır.

Türkiye'de İlahiyat camiasında Hadis alanında önemli bir yeri olan **İsmail Lütfi Çakan**, Hadis Edebiyatı ile ilgili yaptığı çalışmalarda Sezgin'e geniş yer vermekte ve pek çok yerde onu kaynak olarak göstermektedir. Bu durum, Sezgin'in Türk dünyasındaki etkilerinin boyutlarını göstermek açısından son derece önemlidir. Çakan, önemi nedeni ile Sezgin'in hadis alanındaki çalışmalarını, hadis edebiyatının kaynakları arasında yer vermektedir. O, bu konuda bilgi verirken, Sezgin'in *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî* adı ile Mahmud Fehmi Hicâzî – Fehmi Ebu'l-Fadl tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş olan *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adlı eserini ayrı bir başlık altından tanıtmaktadır. Çakan'ın bu başlık altında verdiği bilgilere göre, Sezgin'in bu eserinin birinci cildi Kur'ân ve hadis ilimleri ile ilgilidir. Bu eserde büyük sahabî ve *es-Sahifetu's-Sadika* sahibi Abdullah ibn Amr İbni'l-Âs'tan (ö. 65/684) başlayan, Emevi ve Abbasi dönemi hadis kitapları başlıkları altında toplam 363 muhaddis, eserleri ve bu

<sup>28</sup> Kırca, Celal, "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1989, VI, 95 vd.

<sup>29</sup> Birişik, Abdulhamid, "Kitâbiyât", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 91.

<sup>30</sup> Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 42.

<sup>31</sup> Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 53, 54, 61.

eserler üzerine yapılmış yazma/basma tüm çalışmaların kütüphane kayıtları, baskı, yer ve tarihleri verilmektedir. Bu bilgileri veren Çakan, bu açıdan Sezgin'in (*GAS*) adlı eserinin hadis edebiyatının genel nitelikli kaynakları arasında ayrıcalıklı bir yere ve öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır. Çakan, ayrıca Sezgin'in bu eserinin birinci cildinin hadis ilimleri kısmının baş tarafında yazdığı müsteşriklerin hadis rivayeti, tarihi ve usulü ile ilgili iddialarını değerlendiren giriş hakkında da bilgi vermektedir.<sup>32</sup> Çakan, Goldziher'in tedvini tasnif dönemi ile birleştirerek ilk musannaf hadis eserinin Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i olduğuna dair iddiasını reddetmektedir. O, Buhârî'den daha önce yaşamış olan Ma'mer b. Raşid'in (ö. 152/769) *el-Câmi'* adlı eserinin bugün piyasada hem elyazmalarının hem de basılmış halinin bulunduğunu kaydetmektedir. Çakan, ayrıca yine Buhârî'den önce yaşamış olan Abdumelik b. Cüreyc (ö. 150/767) ve Said b. Ebî Arûbe'nin (ö. 156/773) ilk musannıf müellifler olduğunun rivayet edildiğini haber vermektedir. Çakan, bu bilgileri vererek Goldziher'in iddialarının gerçeği yansıtmadığını anlatmaktadır. Çakan, Sezgin'in *Türkiyat Mecmuası*'nda yayınlanan "*Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Camii*" adlı makalesini kaynak göstererek bu iddialarda bulunmaktadır.<sup>33</sup> Çakan Sezgin'i kaynak göstererek, Buhârî'nin İmam Malik ile bir araya gelmediği halde onun *el-Muvatta'* adlı eserinde yer alan 300 hadisi *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde 600 yerde zikrettiğini kaydetmektedir.<sup>34</sup> Bu tür bilgiler Buhârî'nin, rivayet izni almadan kendisinden önce yazılmış bulunan çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanarak kendi hadis kitabını oluşturduğunu göstermektedir. Zaten Sezgin, eserlerinin çeşitli yerlerinde delillerle bu iddia üzerinde durmaktadır.

Çakan, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin nüshaları ve çeşitli ravileri hakkında geniş bir şekilde bilgi vermektedir. O bu bilgileri verirken, en muteber kaynak olarak Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserini göstermektedir.<sup>35</sup> Çakan, bugüne kadar Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri hakkından yüzden fazla şerhin yazıldığını, Sezgin'in bu şerhlerden elli üç tanesi

<sup>32</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 22.

<sup>33</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 43.

<sup>34</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 73.

<sup>35</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 83 vd.

hakkında bilgi vererek onlar hakkında açıklamalarda bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>36</sup> Hadis literatürü ile ilgili çalışmalarda bulunan Çakan, *Kütüb-i Sitte* yazarlarından Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) hadis çalışmaları hakkında bilgi verirken, en başta Sezgin'in onun hakkındaki açıklamalarını kaynak olarak göstermektedir.<sup>37</sup> Ayrıca Çakan'ın, Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî'nin (ö. 275/888) *Sünen*'i hakkında bilgi verirken, yine Sezgin'in konu ile ilgili çalışmalarını kaynak olarak gösterdiğine şahit olmaktayız.<sup>38</sup> Hadis edebiyatı tarihi hakkında çeşitli bilgileri veren Çakan, daha pek çok yerde Sezgin'i kaynak olarak göstermektedir.<sup>39</sup> Çakan'ın hadis çalışmalarında Sezgin'den bu derecede fazla bahsetmesi, onun Sezgin'e ve onun ilmi üstünlüğüne verdiği önemi ortaya koymaktadır.

Türkiye'de hadis alanında önemli çalışmalarda bulunan **M. Hayri Kırbaşoğlu**, bir çalışmasında İslâm tarihinin ilk dönemlerindeki (hicri üç ve dördüncü asırlardaki) yazılı iktibaslar hakkında bilgi verirken, konu ile ilgili önemli kaynaklara dikkat çekmektedir. O, Sezgin'in *GAS* adlı eserinin birinci cildini bu konuda yazılmış olan önemli bir kaynak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>40</sup> Kırbaşoğlu, çalışmalarının başka bir yerinde İslâm tarihinin kaynakları hakkında bilgi verip konu ile ilgili kayda değer nitelikteki kaynakları sayarken, Sezgin'in çalışmalarının önemini dile getirmektedir.<sup>41</sup> Yine Kırbaşoğlu, hadis çalışmalarında isnadın güvenilirliği ve kullanımı hakkında bilgi verirken, referans olarak Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* ve (*GAS*) isimli eserlerini göstermektedir.<sup>42</sup> Kırbaşoğlu, Goldziher ve Schacht'ın ilk dönem hadis yazım faaliyetleri ve nakli hakkındaki bilgilerini yorumlamaktadır. O, onların bu konudaki görüşleri hakkında bilgi verirken, başta Sezgin'in açıklamalarını kaynak olarak göstermektedir.<sup>43</sup> Kırbaşoğlu, Sezgin'in hadislerin ilk dönemlerden itibaren yazılmaya başlandığını çeşitli delillerle açıkladığını kaydetmektedir.<sup>44</sup> Diğer çeşitli hadis âlimlerinin yaptığı gibi Kırbaşoğlu da Goldziher, Schacht ve benzeri

<sup>36</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 85.

<sup>37</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 98.

<sup>38</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 116 vd.

<sup>39</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 56, 77, 79, 80, 218,

<sup>40</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 431.

<sup>41</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 432.

<sup>42</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 435.

<sup>43</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 436.

<sup>44</sup> Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 417.

müsteşriklerin konu ile ilgili görüşlerine itiraz ederek hadislerin erken dönemlerden itibaren yazıldığını savunmaktadır. O da bu konuda bilgi verirken, önemli ölçüde Sezgin'in konu ile ilgili görüşlerinden yararlanmakta ve onun eserlerini kaynak olarak göstermektedir.

Çalışmalarının başka bir yerinde İslâmî ilimler sorununu yorumlayan Kırbasoğlu, özellikle günümüz Müslümanlarının ilim ve âlim anlayışlarında sorun yaşadıklarını vurgulamaktadır. Onun bu konuda yazdıklarını kısaca özetlemek istiyoruz:

“Günümüzde ilim kavramı çeşitli yönlerden tasnif edilmektedir. Örneğin pekçok kişi, ilimleri dini ve dünyevi ilimler diye iki kısım halinde değerlendirmektedir. Aslında bu tür tasnifler, çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Başta, ilimleri dini ve dünyevi diye ikiye ayırdığınız zaman, hayatın bütün yönlerine hitap eden İslâm'ın bütünlüğünü zedelemiş oluyorsunuz. Çünkü İslâm dini, dini ilimlere önem verdiği kadar, dünyevi ilimlere de önem vermektedir. Müslümanlar, dini ve dünyevi ilimleri ayrı kategoride değerlendirdiği zaman, dünyayı ihmal edip sadece dini ilimlerle meşgul olmaya başlamaktadırlar. Bu durum, Müslümanların dünya görüş ve düşüncelerinin zedelenmesine sebep olmaktadır. Bu tür bir gidişat, vahim sonuçları ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Müslümanlar din bilim adamlarına, “*hoca, şeyh, üstad*” ve benzeri ifadelerle hitap edip ellerini öperken, öbür tarafta tıp, matematik, astronomi, felsefe, sanat, siyaset, ekonomi, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, eğitim ve benzeri alanlarda bilim sahibi olan kişileri ihmal edip hor bile görmektedirler. Müslümanların, bu tür bir durumu yaşamaları, son derece vahimdir. Kısacası ben, sizlere şu soruyu sormak istiyorum: İslam medeniyeti, sadece fıkıh, hadis, tefsir, kelam ve benzeri din bilimleri ile uğraşan âlimlerin ürünü müdür, yoksa en az onlar kadar fizik, kimya, matematik, astronomi ve benzeri ilimlerle uğraşan âlim ve felsefecilerin de ürünü müdür? Müslümanların bu konuyu daha iyi kavramaları için, Sezgin'in başta ‘*Muhâdarât fî Tarihi'l-Ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye*’ adlı eseri olmak üzere onun bu alanda yayınlanmış olan yüzlerce ciltlik literatürüne bakmalarını tavsiye ediyorum.”<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Kırbasoğlu, “İslâmî İlimler Sorunu” *İslâmiyât Özel Sayısı*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 4, s. 175.

Kırbaşoğlu'nun bu değerlendirmesini son derece önemli görmekteyiz. Çünkü Müslümanlar, burada belirtildiği gibi dünyevi ilimleri ihmal etmenin neticesinde dini ilimleri de tam anlamamış olmaktadır. Bu hataları ile Müslümanlar, hem dini hem de dünyevi ilimleri hakkı ile anlamamış oluyorlar. Müslümanların, bugün için içerisinde buldukları çeşitli problemlerin bu eksikliklerinden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Dolayısı ile başta Sezgin ve onun bu konudaki görüşlerine işarette bulunan Kırbaşoğlu, Müslümanları ciddi bir konuda uyarılmaktadırlar. Biz de tüm Müslüman araştırmacılara, Kırbaşoğlu'nun yaptığı gibi, Sezgin'in bu konuda yazmış olduğu eserleri tavsiye etmekteyiz.

Sezgin'in "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserini ilmi bir çalışma ve değerli bir eser olarak benimseyen **Mehmet Görmez**, bu eseri hadis, özellikle Buhârî ile ilgili çalışmalarında kaynak olarak göstermektedir. O, Buhârî'nin ravileri olan Firebrî ve Neseî ile onların naklettikleri bilgilerin edisyonunu üstlenen Yunî'nin çalışmalarını açıklarken, Sezgin'in bu eserinden yararlanmış bulunmaktadır. Görmez, bu çalışmada ağırlıklı olarak Sezgin'in konu ile ilgili yapmış olduğu dil çalışmaları üzerinde incelemelerde bulunmaktadır.<sup>46</sup> Söz konusu eseri ile ödüllendirilen Görmez, bu eserin hazırlanmasında Buhârî hakkında bilgi verdiği, Sezgin'in çalışmalarından yararlanarak konu ile ilgili bilgilerini geliştirmiş bulunmaktadır. Türk dünyasında Sezgin'in Buhârî ile ilgili çalışmalarını çeşitli yönlerden değerlendiren çok kişi vardır. Ancak Görmez, bunlardan farklı olarak bu konunun filolojik yönü üzerinde durarak dikkatleri bu noktaya çekmektedir.

Hadis alanında çalışmalarda bulunan **Mehmet Bilen**, "*İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*" isimli doktora çalışmasında Sezgin'den etkilenmekte ve özellikle onun "*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*" adlı eserinden yararlanmaktadır. Bilen, Sezgin'in Buhârî'nin "*el-Câmiu's-Sahîh*" adlı eseri hakkında ciddi incelemelerde bulunduğunu kaydetmekte ve çeşitli yerlerde onu kaynak olarak göstermek sureti ile bunu takdir etmektedir. Çalışmamızın yukarıdaki bölümlerinde dile getirdiğimiz gibi, başta İbn Hacer olmak üzere bazı bilim adamları Buhârî'nin kitabındaki babların tasnifi ve düzeninde kendisinden önceki şeyhlerinden etkilenmediğini, bunları kendisinin tespit

<sup>46</sup> Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 188 vd.

ettiğini kaydetmektedirler. Sezgin, çeşitli örnekleri vererek onların bu konudaki görüşlerini reddetmektedir. Bilen, Buhârî'nin *el-“Câmiu's-Sahîh”* adlı eserini değerlendirirken, Sezgin'den etkilenmekte ve onun bu konudaki tespitlerini çalışmasının pekçok yerinde kaynak olarak göstermektedir.<sup>47</sup> Bilen, özellikle Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* adlı kitabı ile ilgili değerlendirmelerde, Sezgin'in konu ile ilgili yorumlarından çeşitli alıntılar yapmaktadır. Örneğin Bilen, Sezgin'in Buhârî'nin *muallâk* rivayetleri kullanması hakkındaki şu yorumuna<sup>48</sup> yer vermektedir:

“Hadislerin tamamıyla yazılı kaynaklarda bulunduğu üçüncü asırda Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'ini tasnif ederken, kitaplardan faydalanmak için rivayet yolu ile gelmiş olmasını şart koşmayıp isnadın artık hükmünü kaybetmeye mahkûm otoritesini ciddi bir surette sarsan ilk kimse olduğunu söyleyeceğiz. Bu takdirde isnadı ikmal ve hakiki bir ilim haline çıkararak Buhârî'dir' şeklindeki bir mülâhaza *el-Câmiu's-Sahîh*'in dikkatlice okunmamış ve hususiyetlerinin göz önünde bulundurulmamış olmasının bir neticesi addedilecektir.”<sup>49</sup> Sezgin'in bu yorumuna yer veren Bilen, onun Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde rivayet hakkı almadan yazılı kaynaklardan yararlanması ve muallâk rivayetlerde bulunması hakkındaki görüşlerine katılmakta, bu konuda çeşitli yorum ve açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>50</sup>

Yukarıda Sezgin'in Arap âlemindeki etkilerini anlatırken, Abdulmecid Haşim el-Hüseynî'nin, Abdulğani Abdulhalık'ın Sezgin ile ilgili bazı görüşlerini delil göstererek tenkit ettiğini kaydettik. Bilen, bu tenkidi ele alarak Hüseynî'ye yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. O, bu konuda özet olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Hüseynî'nin, Sezgin'i Almanya'da çalıştığı için batıların emellerine alet olduğuna dair görüşleri, ciddibir bilim adamına yakışmamaktadır. Hüseynî, büyük bir hata içerisine düşerek İslâm Bilim Tarihçisi olan Sezgin'i Dinler Tarihçisi olarak tanıtmaktadır. Bu da onun, Sezgin'i yakından tanımadan ona karşı önyargılı davrandığını göstermektedir. Sezgin hakkında, bu derece küçümseyici ifade kullanan bir

<sup>47</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 46, 50, 51, 54, 159, 160, 161, 164, 173, 176, 183, 184, 187, 192, 193.

<sup>48</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 182.

<sup>49</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 143.

<sup>50</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 182.



kişi, onun *GAS* adlı eserinden haberdar olmamış demektir. Sezgin, Almanya'nın Frankfurt şehrinde bulunan Goethe Üniversitesi'nde Arap İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü kurdu, değişik alanlarla ilgili bin üç yüze yakın bilimsel eser yazdı, İslâm Bilim Tarihi ve Teknolojisi ile ilgili müze kurdu, dünya çapında çeşitli devletlerden pek çok ödül aldı ve daha nice bilimsel başarılar imza attı. Galiba Hüseyinî gibi kişilerin, Sezgin'in bu gibi özelliklerinden haberleri yoktur. Sezgin'in bu eserleri, onun ne derecede önemli bir İslâm bilim adamı olduğunu göstermektedir. Sezgin'in hangi çalışması İslâm'ın ve Müslümanların aleyhinde bir delil olarak gösterilebilir? Böyle bir ilim adamının oryantalistlerin etkisinde kalarak Müslümanların aleyhinde çalıştığını düşünmek, su-i zandan başka bir şey olamaz. Çünkü oryantalistler, Sezgin'in yanında konuşmaya bile cesaret edememektedirler. Kanaatimize göre Hüseyinî ve onun kaynak olarak gösterdiği Abdulğani Abdulhalık, Sezgin hakkında yanılmaktadırlar. Çünkü Sezgin, Buhârî'yi küçümsememekte, sadece onun, eserini yazarken kendisinden önceki çeşitli yazılı kaynaklardan yararlanmış olduğunu belgelerle tespit ederek ortaya koymaktadır.<sup>51</sup> Sezgin hakkında bu değerlendirmelerde bulunan Bilen, ardından Hüseyinî'nin Sezgin hakkında yazdıklarında çelişki içerisinde bulunduğunu örnek vererek açıklamaktadır.<sup>52</sup> Türkiye'de Sezgin ve onun hadis alanındaki çalışmaları hakkında incelemelerde bulunan pek çok kişi vardır. Bilen bunlardan farklı bir şekilde hem onun çalışmalarından bahsederek onlardan yararlanmakta hem de ona yöneltilen bazı eleştirilere cevap vererek onu savunmaktadır.

Hadis Usulü ile ilgili bir eser yazan **Ahmet Yücel**, eserinde hadislerin erken dönemde yazıldığını ve o dönemlerde yaşayan pek çok muhaddisin bir konu ile ilgili hadis cüzünün bulunduğunu dile getirirken, Sezgin'i kaynak olarak göstermektedir.<sup>53</sup> Yücel, Sezgin'in hadis öğrenim ve öğretim metotları ile ilgili şu görüşlerine kitabında yer vermektedir: "Hadis tahammül ve eda yolları kesinlikle şifahi kaynaklara değil, müellif ve yetki verilmiş kitap ravilerini aktarmaya işaret etmekte, dolayısıyla isnatlar da esasen yazılı metinlere delalet etmektedir."<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 56 vd.

<sup>52</sup> Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, s. 57.

<sup>53</sup> Yücel, *Hadis Usulü*, s. 74.

<sup>54</sup> Yücel, *Hadis Usulü*, s. 75.

Görüldüğü gibi Türk dünyasında hadis alanında eser yazan pek çok kişi, Sezgin'in hadislerin ilk dönemlerde yazıldığına dair görüşlerini kaynak göstererek bu konuda çeşitli çalışmalarda bulunmaktadır. Bu durum, Sezgin'in Türk dünyasındaki hadis çalışmalarında etkilerinin ne derece fazla olduğunu göstermektedir.

Oryantalistlerin başta hadis olmak üzere İslâmi ilimlere yönelik yazdıkları çalışmalara karşı Müslümanların ortaya koydukları eserleri tespit etmeye çalışan Yücel, Sezgin'in çalışmalarına da yer vermektedir. O, Sezgin'in bu konuda yazmış olduğu *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar ve Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adlı eserlerinin bu konuda yazılan önemli ilmi çalışmalar olduğunu kaydetmektedir.<sup>55</sup>

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Rotterdam İslâm Üniversitesi öğretim üyesi **Özcan Hıdır**, *Hadis Tetkikleri Dergisi'nde* “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi – M. Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-Azâmî Örneği” başlığı ile yazdığı makalede, bir hadis oksidentalisti olarak Sezgin hakkında geniş bilgi vermektedir. O, özet olarak Sezgin ile Azâmî'nin Goldziher ile başlayan, Schacht ile ivme kazanan ve günümüzde de Juynboll gibi şarkiyatçılarca sürdürülen batıdaki septik/şüpheli hadis çalışmalarına yönelik önemli reddiyearchalışmalarında bulduklarını kaydetmektedir. Hıdır, bu makalesinde özellikle Sezgin'in bu alandaki çalışmalarının batılı oryantalistlerin dikkatini çekmekte olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Sezgin, tenkitlerini başta Goldziher olmak üzere oryantalistlerin tarihi tenkit metotlarını, hadis kaynaklarının doğuş ve gelişim dönemleri ile ilgili çalışmalarını değerlendirmekte ve bu konuda onların iddialarını çürütecek derecede belgelerle ortaya çıkmaktadır. Hıdır, bu makalesinde sırası ile Oryantalizm ve Oksidentalizm hakkında bilgi verip onları tanıtmakta, batıda geliştirilen *tarihi – edebi tenkit metodu* hakkında bilgi vermekte, ardından da hadis oksidentalizmi ve hadis oksidentalistleri konusunu açıklamaktadır. Hıdır, özellikle hadis oksidentalizmi ve oksidentalistleri bölümünde Sezgin hakkında çarpıcı açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 297.

<sup>56</sup> Bkz. Hıdır, *Oryantalizme Karşı Oksidentalizm*, s. 7 vd.

“*Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*” isimli bir kitap yazarak bu konuda değerlendirmelerde bulunan **Yavuz Ünal**, bazı kişilerin hadislerin güvenilirliği konusunda görüş belirttiklerini kaydetmektedir. Ünal, onların temelde hadislerin yazılı olmadığını, bu nedenle hadislerin nakledilirken hafızadan aktarılmasını sebebi ile tahrife açık olduklarını ileri sürdüklerini yazmaktadır. Hadis çalışmaları alanında onların bu görüşlerine karşı çıkan, hadislerin başlangıcından itibaren çeşitli şekillerde yazıldığını ileri süren çalışmaları delil gösteren Ünal, bu tür düşüncelere cevap vermeye çalışmaktadır. Ünal, hadislerin yazımı ve nakli konusunda bu art niyetli kişilere cevap verirken, Sezgin’in konu ile ilgili şu açıklamalarını delil olarak göstermektedir:<sup>57</sup>

“Baştan beri yazılı bir edebiyatın mevcut olduğunu ve isnadların esasen yazılı metinlere işaret ettiklerini tarihten sonra, diğer bazı meselelere değinmeliyiz...”<sup>58</sup>  
 “Buraya kadar hadis usulündeki veri ve tariflerden hareketle, isnadın kesinlikle şifahi kaynaklara işaret etmeyip, bilakis müellif ve yetki verilmiş kitap ravilerinin isimlerini aktardığını delillendirmeye çalıştık. Bugün bu tasavvurun doğruluğunu elimizdeki erken dönem kaynakların yardımı ile ispatlama imkânına sahip bulunuyoruz.”<sup>59</sup> Ünal, pek çok bilim adamının yaptığı gibi burada hadis yazımı ve tespiti konusunda Sezgin’in ilmi öneme haiz bilgilerini delil olarak göstermektedir.

**Mehmet Emin Özafşar**, oryantalistlerin bir buçuk asırdan bu yana hadis ilimleri ile ilgili olarak çok ciddi çalışmalarda bulduklarını kaydetmektedir. Özafşar, batıda hadis alanında bu şekilde hummalı çalışmalar yapılmışken, ülkemizde bu alanda yeterli çalışmaların yapılmadığını anlatmaktadır. O, bu konuyu ifade ederken, Sezgin’in de pek çok temel eserin dilimize kazandırılıp neşirleri yapılmadığı gibi bu konuda kapsamlı bir incelemenin de gerçekleştirilemediğinden yakındığını haber vermektedir.<sup>60</sup>

Hadis alanında “*Buhârî’nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned’i*” adlı doktora tezini yazan **Abdulkadir Evgin**, Sezgin’in eserlerinden büyük oranda yararlanmıştı. Onun, bu çalışmasının çeşitli yerlerinde Sezgin’in eserlerini

<sup>57</sup> Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 198.

<sup>58</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 44.

<sup>59</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 46.

<sup>60</sup> Özafşar, Mehmet Emin, “Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât*, Ankara 2000, cilt: 3, sayı: 1, s. 52.

kaynak olarak gösterdiğine şahit olmaktadır.<sup>61</sup> Evgin, el-Humeydî'nin Müsned'inde yer alan senetlerin yazılı kaynaklara dayandığını konusunda Sezgin ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Ayrıca o, bu çalışmasında Sezgin'in metodunu uygulayacağını belirtmektedir.<sup>62</sup>

**İbrahim Hatiboğlu**, “*Yakın Doğu Seyehatı ve Eserleri Bağlamında İgnaz Goldziher ve İslâm Dünyası İle Fikri Etkileşimi*” başlıklı makalesinde, başta Türkiye olmak üzere tüm İslâm âleminde Goldziher'in hadis rivayetine dair iddialarına karşı ciddi cevapların yazılmadığını anlatmaktadır. Hatiboğlu, bu konuda Goldziher'in görüşlerine karşı yapılan tenkitlerin eksik ve hamasi olduğunu kaydetmektedir. Ancak o, Sezgin'in bu konuda Goldziher'e en ciddi tenkitleri yönelttiğini vurgulamaktadır.<sup>63</sup> Hatiboğlu'nun burada vurguladığı gibi, çağımızda Goldziher ve benzeri oryantalistlerin hadis yazımı, tedvini ve nakli konusunda yazdıkları art niyetli bilgilere karşı teorik çerçevede en nitelikli tenkidi Sezgin yöneltmektedir.

**Ali Dere**, hadis alanındaki rivayet malzemesini esas alarak onların toplumsal değişimdeki izleri hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. O, bu konuda Sezgin'in *GAS* adlı eserinde yer verilen rivayet edebiyatı ile ilgili malzemeyi<sup>64</sup> esas almaktadır. Dere, rivayetlerin toplanma veya şekillendirilmesi olayının tarihi bakımdan sahabe ve onları takip eden nesiller döneminde oluştuğunu açıklamaktadır.<sup>65</sup>

**Hüseyin Akgün**, Goldziher'in Hayatı, İslamiyet hakkındaki temel görüşleri ve hadis anlayışı hakkında “*Goldziher ve Hadis*” isimli bir kitap yazmış bulunmaktadır. Akgün, bu eserinde Goldziher'in Hadislerin *kitabeti*, *tedvini*, *tasnifi* ve Buhârî'deki hadislerin değerlendirilmesi ile ilgili görüşlerini aktarırken Sezgin'in bu konudaki

<sup>61</sup> Evgin, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, İlahiyât, Ankara 2004, s. 80, 81, 84, 86, 87.

<sup>62</sup> Evgin, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, s. 84, 86.

<sup>63</sup> Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyehatı ve Eserleri Bağlamında İgnaz Goldziher ve İslâm Dünyası İle Fikri Etkileşimi”, *Marife*, Konya 2002, cilt:2, sayı: 3, s. 117.

<sup>64</sup> Sezgin, *GAS*, I, 237 vd.

<sup>65</sup> Dere, Ali, “Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri”, *İslâmiyât*, Ankara 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 11.

düşünceleri ile mukayese etmekte ve onun “ *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinden geniş bir şekilde yararlanmaktadır.<sup>66</sup>

*DİA*'nın “Kitâbiyat” maddesi içerisinde hadis hakkında bilgi veren **Nebi Bozkurt**, hadis dalında muhtelif dillerde yapılan yayınları derleyen çalışmalar hakkında bilgi verirken, başta Sezgin'in başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan “*Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde.*” (Alman Dilinde Arapça ve İslâm Bilim Bibliyografyası) adlı esere yer vermektedir. Bozkurt, bu eserin önemini ve konu ile ilgisini açıklayarak detaylı bilgi vermektedir. Ardından o, yine Sezgin'in *GAS* adlı eserini hadis yönünden değerlendirmektedir.<sup>67</sup>

Sezgin'in *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adlı kitabı hakkında *DİA*'da bir madde yazan **İsmail Baliç**, bu eseri Arapça yazma eserler literatürüne dair önemli bir araştırma olarak değerlendirmektedir. Baliç, önce bu eserin mevcut ciltlerinin muhtevasını kısaca tanıtmakta, ardından bu eserin yazılmasının gayesi ve süreci hakkında bilgi vermektedir. Bu maddede de bildirildiği gibi Sezgin, önceleri Brockelmann'ın yazma eserler hakkında yazmış olduğu *GAL* isimli kitabında yer almayan, eksik kalan yazma eserleri tanıtmak ve ayrıca İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar için bir ek olarak yazmaya başlar. Ancak Sezgin, bu eseri hayli yazdıktan sonra fikrini değiştirerek yeni ve müstakil bir eseri yazmaya karar verir. Böylece onun yazdığı bu eser, dünya kütüphanelerindeki Arapça yazmaların basit bir bibliyografik dökümü olmaktan çıkarak gerektiğinde derinlemesine tahlillere yer veren bir İslâmî ilimler tarihi eseri haline geldi. Bu eserde yer alan ilim dallarının mukaddimelerinde, o ilim dalları ile ilgili yaygın kanaatleri değiştirebilecek yeni açıklamalar yer almaktadır. Sezgin, bu eseri modern araştırmaların ışığında kapsamlı bir ilimler tarihi niteliğinde ele almaktadır. O, bu eserinde bu muhteva ile araştırmacılara önemli miktarda malzeme vermekte ve onlara yeni araştırmaları yapmalarına imkân sağlayacak yeni ufukları açmaktadır. Özellikle Sezgin, bu eserinin ilk cildinde hadis yazımının ilk dönemlerde başladığını belgelerle ortaya koymaktadır. O, bununla özellikle oryantalistlerin bu konudaki menfi görüşlerine reddiye olabilecek bilgiler vermektedir. *GAS*'ın muhtevası

<sup>66</sup> . Akgün, *Goldziher ve Hadis*, s. 156, 223, 229, 230, 234, 284, 286, 292.

<sup>67</sup> Bozkurt, Nebi, “Kitâbiyat”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 89.

hakkında çeşitli bilgileri veren Baliç, maddenin sonlarına doğru Sezgin'in bu eserinin Almanca'dan tercümesi ile ilgili bilgileri vermektedir.<sup>68</sup>

*DİA*'da "Hattâbî" maddesini yazan **Salih Karacabey**, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998) ve onun Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i hakkında yazmış olduğu ve ilk şerh olarak kabul edilen *İ'lâmu's-Sünen* adlı eser hakkında bilgi vermektedir. Karacabey, bu bilgileri verirken, birinci derecede Sezgin'in *GAS* adlı eserini kaynak olarak göstermektedir.<sup>69</sup>

"Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu" başlıklı bir makalede Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabının bab başlıklarında bir fakih gibi davranması konusunu değerlendiren **Nevzat Tartı**, kaynak olarak Sezgin'in çalışmalarını göstermektedir.<sup>70</sup> O, bu makalesindeki yorumlarında, Sezgin'in görüşlerine ciddi anlamda önem vermektedir.<sup>71</sup> Tefsir,<sup>72</sup> felsefe<sup>73</sup> ve kültürler arası etkileşim<sup>74</sup> gibi çeşitli konularla ilgili araştırmalarda bulunan ilim adamları da, Sezgin'in çalışmalarından yararlanmışlardır.

**Tayfur Korkmaz** Sezgin hakkında "20. Yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği" başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırladı.<sup>75</sup> Korkmaz, bu tezinde Sezgin'in çalışmalarının ana konusunu oluşturan "Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" adlı eseri hakkında da geniş

<sup>68</sup> Baliç, "Geschichte des Arabischen Schrifttums", *DİA*, XIV, 37 vd.

<sup>69</sup> Karacabey, "Hattâbî", *DİA*, XVI, 489 vd.

<sup>70</sup> Tartı, Nevzat, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", *İslâmiyât*, Ankara 2003, cilt: 6, sayı: 2, s. 144.

<sup>71</sup> Tartı, "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", s. 145.

<sup>72</sup> Özsoy, Ömer, "Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2002, cilt: 5, sayı: s. 121.

<sup>73</sup> Korkut, Şenol, "Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak", *İslâmiyât*, Ankara 2003, c.lt: 6, sayı: s. 53.

<sup>74</sup> Parlak, Nizamettin, "Kültürler Arası Etkileşimde İspanya'daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer'in Konumu", *İslâmiyât*, Ankara 2004, cilt: 7, sayı: 3, s. 84 vd.

<sup>75</sup> Bu tezi iki bölüm halinde hazırlayan Korkmaz, birinci bölümde George Sarton ve ikinci bölümde de Sezgin hakkında bilgi vermektedir. Sezgin ile ilgili olan ikinci kısım, yaklaşık olarak tezin sekseninci sahifesinden iki yüz altmışıncı sahifesine kadar devam etmektedir. Burada Sezgin'in hayatının birçok yönü ile ilgili bilgiler verilmektedir. Onun yetişmesi, tahsil hayatı, kişiliği, gayesi, yürüttüğü faaliyetler, eserleri, bilimsel çalışmaları ve onunla ilgili benzeri tüm konular burada işlenmektedir. (Korkmaz, 20. yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği, s. 81 vd.) Bu çalışmada, özellikle Sezgin'in *GAS* adlı eseri hakkında geniş bilgi verilmekte ve her cildinin içeriği anlatılmaktadır. (Korkmaz, 20. yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği, s. 125 vd.).

açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamaların bir yerinde özet olarak şu bilgilere de yer vermektedir: “*Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı kitap, Sezgin'in akademik hayatının ilkmeyvelerinden biridir. Sezgin, bu çalışmada dünya çapında, hadis bilimi alanında da ses getiren çok ciddi bir ispatı ortaya koymaktadır. Onun bu çalışmasında, hadis ilminde ve diğer İslam bilimlerindeki rivayet sisteminde özellikle yazılı kaynaklara başvurulurken atıf cümleleri olarak, ‘okudum’, ‘gördüm’, ‘yazmıştır’ gibi kelimeler yerine, ‘dedi’, ‘rivayet etti’, ‘haber verdi’ gibi kelimeler kullanılmaktadır. Sezgin, bu çalışmasında hadis külliyyatının özellikle Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinin daha Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatta iken kaydedilmeye başlanan yazılı kaynaklara dayandığına dair bir neticeyi ortaya koymaktadır. Sezgin bu eserinde, pek çok rivayet silsilesinin dökümünü yaparak konu ile ilgili iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.”<sup>76</sup>

*el-Kevâkibu'd-Derâri'deki Şerh Metodu*” başlıklı doktora tezini hazırlayan **Ali Saranç**, tezinin pek çok yerinde Sezgin'in çalışmalarını özellikle *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabından alıntılar yaparak kaynak göstermektedir.<sup>77</sup> Saranç, Sezgin'in Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'indeki filolojik çalışmalar hakkında yapmış olduğu açıklamalardan geniş bir şekilde alıntılarda bulunmaktadır.<sup>78</sup> Saranç'ın tespit ettiği gibi Sezgin, Kirmanî'nin Buhârî'nin şarihleri arasında önemli bir yerinin olduğunu, onun diğer şarihlere nazaran daha eleştirel bir açıdan Buhârî'yi değerlendirdiğini haber vermektedir.<sup>79</sup> Tezinden anlaşıldığına göre Saranç, Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserini derinlemesine inceleyerek ondan geniş bir şekilde faydalanmış bulunmaktadır. O, pek çok yerde Sezgin'in bu eserini kaynak göstererek bunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Osman Bilgen**, “*Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri-Benî Kurayza Örneği*” başlıklı doktora tezini hazırladı. O, tezinin pek çok yerinde başta *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* olmak üzere Sezgin'in pekçok eser ve

<sup>76</sup> Korkmaz, 20. yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği, s. 122.

<sup>77</sup> Saranç, Ali, *Kirmanî'nin el-Kevâkibu'd-Derâri'deki Şerh Metodu*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2010, s. 49, 62, 69,61, 159, 261, 263.

<sup>78</sup> Saranç, *Kirmanî'nin el-Kevâkibu'd-Derâri'deki Şerh Metodu*, s. 263 vd.

<sup>79</sup> Saranç, *Kirmanî'nin el-Kevâkibu'd-Derâri'deki Şerh Metodu*, s. 261.

makalelerinden yararlandı. Ayrıca o, çalışmasının bibliyografyasında Sezgin'in bu eserlerini kaynak olarak göstermektedir.<sup>80</sup>

**Fatma Kızıl**, “*Bir Terimin Etimolojisi: ‘Hadis Oksidentalizmi’ Oksimoronu*” başlıklı bir makalede Özcan Hıdır'ın Oksidentalizm ile ilgili düşüncelerini tahlil ederken, sık sık Sezgin'i gündeme getirmektedir. Hıdır, Sezgin'i hadis oksidentalisti olarak tanıtmaya çalışırken, Kızıl buna karşı çıkmakta ve Sezgin'in bir İslâm bilim tarihçisi olduğunu öne sürmektedir.<sup>81</sup> İşin doğrusu, Kızıl ile Hıdır'ın ikisi de Sezgin'i övmektedirler. Biri, onu bir hadis oksidentalisti olarak tanımlarken, diğeri onu bir İslâm bilim tarihçisi olarak tanıtmaktadır. Kanaatimizce o, hem başarılı bir İslâm bilim tarihçisi ve aynı zamanda da bir hadis oksidentalisti olarak kabul edilmelidir.

“*İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*” başlıklı doktora tezini hazırlayan **Yunus Emre Gördük**, bu çalışmasında İmam Cafer es-Sadık'a isnat edilen eserler hakkında geniş bilgi vermektedir. Gördük, bu çalışmasında en çok Sezgin'den yararlanmış bulunmaktadır. O, Sezgin'in İmam Cafer es-Sadık'a nispet edilen 32 kitabın varlığından bahsettiğini kaydetmektedir.<sup>82</sup> O, İmam Cafer es-Sadık'a isnad edilen kitapları tanıttığında, pek çok yerde Sezgin'i kaynak olarak göstermektedir.<sup>83</sup> Ayrıca Gördük'ün tespit ettiğine göre Sezgin, İmam Cafer'in kimya bilgisine sahip olduğunu ve bu konuda Cabir b. Hayyan'a hocalık yaptığını anlatmaktadır.<sup>84</sup> Bir de Gördük'ün tespit ettiğine göre Sezgin, İmam Cafer'e nispet edilen değişik beş tefsir nüshasını “*Tefsîru'l-Kur'ân*” adı ile tanıtmakta, bu nüshaların isimlerini, özelliklerini ve buldukları kütüphaneleri açıklamaktadır.<sup>85</sup> Gördük, Sezgin'in bu beş tefsir nüshası hakkında verdiği bilgilere yer vermektedir: “Sezgin'in verdiği bilgiye göre adı geçen beş nüshanın en eskisi, ‘*Chester Beatty*’ nüshasıdır. Zira bu nüsha, hicri onuncu

<sup>80</sup> Bilgen, Osman, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri-Benî Kurayza Örneği*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2008, s. 33, 34, 35, 36, 37, 40, 58, 60, 67, 87, 96, 106, 111, 112, 117, 128, 130, 140, 152, 157, 158, 284.

<sup>81</sup> Kızıl, “Bir terimin Etimolojisi, cilt: 5, sayı: 2, s. 158 vd.

<sup>82</sup> Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 161.

<sup>83</sup> Gördük, *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*, s. 165, 166, 169, 170, 171, 174, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189.

<sup>84</sup> Gördük, *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*, s. 179.

<sup>85</sup> Gördük, *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*, s. 194 vd.



yüzyılda istinsah edilmiştir. ‘*Nafiz Paşa*’ nüshası, on birinci ve ‘*Bakipora*’ nüshası, on ikinci yüzyılda yazılmıştır. ‘*Buhar*’ nüshasının kesin tarih olarak hicri 1019’da yazıldığı bilinmektedir. Dolayısı ile o da on birinci yüzyılda yazılmıştır. ‘*Aligarh*’ nüshasının yazılış tarihi ile ilgili bilgi yoktur.”<sup>86</sup>

Türkiye’de bunların dışında Sezgin ile röportaj yaparak kitap haline getiren, röportajlarını internet üzerinden sitelerde yayımlayan, onun konferanslarını yazıya döken, bilimsel çalışmalarında onu kaynak gösteren ve benzeri daha pekçok çalışmalar vardır. Özellikle *DİA*’da ilmi madde yazan araştırmacılar, verdikleri bilgileri aktarırken, pekçok yerde Sezgin’in eserlerini kaynak olarak göstermektedirler.

---

<sup>86</sup> Gördük, *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir*, s. 199 vd.

## BÖLÜM VI

### SONUÇ

Tüm insanların huzur ve saadetini hedefleyen İslâm dininin ana temeli, Kur'ân ve sünnete dayanmaktadır. Kur'ân, İslâm dininin ana kaynağıdır. Sünnet, Kur'ân'ın tefsiri ve açıklaması durumundadır. Bu nedenle İslâm dinini anlamak için, Kur'ân ve sünneti iyi anlamak gerekir.

Başlangıcından bu yana İslâm'a düşmanlık eden, inanmayan ve onun aleyhinde çalışan insanlar vardır. Özellikle modernizm dönemi diye isimlendirilen son yüzyıllarda ortaya çıkan oryantalistlerin bu alanda ciddi çalışmaları bulunmaktadır. Onlar, doğrudan doğruya Kur'ân'ı hedef almaktan ziyade hadis ve sünnet konusunu araştırmakta, bu konuyu çeşitli yönleri ile tenkit etmekte ve Müslümanların kafasını bu konuda karıştırmaya çalışmaktadırlar. Batılı modernistler, az da olsa hadis ve sünnet konusunda bazı Müslüman ilim adamları üzerinde etkili olmaktadır. Bu gelişmelerin ardından, onların bu tür çalışmalarına karşılık oksidentalizm hareketi gelişmeye başladı. Başta Hindistan, Mısır ve Türkiye olmak üzere İslâm âleminin çeşitli yerlerinde modernizm döneminin çeşitli kültürel alanlarda olduğu gibi, hadis ve sünnet alanında da gelişmeler yaşandı. Bazı Müslüman ilim adamları, hadis ve sünnet alanında çeşitli konuları batılı modernistlere karşı ciddi bir şekilde savunmaya başladılar. M. Fuat Sezgin'in, bu alanda önemli bir yeri vardır. Onun bilim tarihi açısından tespit ettiğine göre, İslâm âlemi bilim tarihi alanında dünyada liderlik yaparken, Avrupalılar gıpta edilecek bir derecede ilim alanında bir şeyler yapmaya, yeni bazı şeyleri ortaya çıkarmaya çalışıyorlardı. Zamanla emellerine kavuşup liderliği elde ettiler. Bugün onlar, şarkiyat ilimleri ve şark ile meşgul olurken, dünyada yaşayan Müslümanların varlığını bile kabul etmek istememekte ve onları muhatap olarak görmemektedirler. Sezgin, Avrupalıların bu tavrını, bir eksiklik ve bir suç olarak kabul etmektedir. Ancak ona göre, ilmi çalışmalara katkıda bulunmayan günümüz Müslümanları, bu konuda onlardan daha fazla suçludurlar. Çünkü Müslümanlar, onların daha önce çırpınarak gösterdikleri gayretin aynısını bugün ortaya koymamaktadırlar. Sezgin, batı biliminin bugünkü üstünlüğü karşısında, entelektüel kişiler başta olmak üzere Müslümanların tarihteki kendi başarılarını unutarak şuursuz bir şekilde aşağılık duygusuna kapılmalarının, kendisini son derece üzdüğünü ve bu yüzden çok acı çektiğini anlatmaktadır. O, İslâm ruhuna

sahip olan her insanın, çok vakur ve dimdik bir duruş sergilemesini, ısrarla vurgulamaktadır.

Batı, tarih boyunca İslâm medeniyetini görmezlikten gelerek, bilim tarihi ile ilgili değerlerin menşeinin Antik Yunan medeniyeti olduğunu ileri sürmektedir. İşin acı tarafı, İslâm âleminde çeşitli kişilerin bu konuda batının tesirinde kalmasıdır. Sezgin, özet olarak batı medeniyetini, İslâm medeniyetinin çocuğu olarak tanımlamaktadır. O, bu çocuğu düşman olarak görmemenin, onu sevmenin, onun müspet yönlerini almanın gerektiğini ve onlara dayanarak yeni hamleler yapmanın icap ettiğini vurgulamaktadır. Sezgin, bugünkü Avrupa medeniyetinin bazı değişikliklere uğrayan İslâm medeniyetinin devamı olduğunu ve bu medeniyetin pek çok yönünün kendisine yabancı gelmediğini dile getirmektedir. O, çalışıkça batı medeniyetinin İslâm medeniyetinin bir devamı olduğu hakkındaki kanaatinin daha çok güçlendiğini anlatmaktadır. Ona göre bilimler, eski Mısır, Babil, Yunan, İslâm ve Avrupa yolunu takip etmiştir. Sonuçta batı bilimi adına ortaya konulanlar, İslâm bilimlerinin bir devamıdır. İslâm âleminin, kendi öz değerlerine dört elle sarılarak tarihi birikiminden güç alması, büyük bir azimle üzerine çöken ölü toprağını silkelemesi ve bunun neticesinde geri kalmışlık psikolojisini ortadan kaldırması gerekir.

Sezgin, İslâm dini ve medeniyetinin çeşitli yönlerini batılı modernistlere karşı savunurken, özellikle hadis ve sünnet konusuna önem vermektedir. O, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabındaki senetlerin kesinlikle şifâhî kaynaklara işaret etmediğini vurgulamaktadır. Ona göre bu senetlerde, hadis müelliflerinin ve kendilerine yetki verilmiş yazılı belgelere sahip olan ravilerin isimleri yer almaktadır. Sezgin, bu eserinde bu hususu delillendirmeye çalışmaktadır. Kanaatimize göre Sezgin'in bu kitabı yazmasının ana gayesi, Buhârî'nin hadisleri sadece şifahi rivayet yolu ile değil, kendisinden evvelki yazılı hadis kaynaklarından aldığını ortaya koymaktır. O, bu eserinin pekçok yerinde Goldziher, Schacht ve onların etkisinde kalan hem doğulu hem batılı ilim adamlarının hadis literatürünün oluşum safhaları ile ilgili önyargılı olumsuz görüşlerini dile getirmekte ve onların bu görüşlerine cevap vermektedir. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adlı kitabının hadis bölümünde de bu konu hakkında

ayrıntılı bilgiler vermektedir. O, ayrıca yazmış olduğu çeşitli ilmi makalelerde de, bu konuyu detaylı birşekilde delilleri ile beraber dile getirmektedir.

Sezgin, kitap ve makalelerinde hadis literatürünün ilk dönemlerindeki yazılı belgelerle ilgili çok sayıda örnek vererek başlangıcından bu yana yazılı bir hadis edebiyatının var olduğunu vurgulamaktadır. Kanaatimizce o, “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserini ve bu konuda yazdığı çeşitli makaleleri, sonraki dönemlerde oluşturulan temel hadis çalışmalarının aslında ilk dönemlerdeki yazılı hadis malzemelerine dayandığını ortaya koymak için yazdı. Bununla beraber, oryantalistlerin bu konudaki olumsuz faaliyetlerine cevap vermeye çalışmıştır.

Sezgin’e göre isimleri rivayet zincirlerinde yer alan raviler, kendilerinden önceki kişilerden hadisi nakledince, bu nakillerin kimlere ve hangi yazılı belgelere dayandığını biliyorlardı. Ancak çoğu zaman o yazılı belgelere atıfta bulunmuyorlardı. Çünkü o zaman için bu durum, bilinen bir bilimsel gerçek idi. Fakat daha sonraki nesiller, bunun farkında değillerdi. Sezgin, hadis literatürünün genelde yazılı belgelere dayandığına dair çeşitli örnekleri verdikten sonra bizzat bizim, kitaplardaki isnatlar sayesinde kaynakların birbirleri ile olan bağlantısını tanımamızı, buna bağlı olarak İslâm’ın erken dönemine ait büyük ölçüde kaybolmuş edebiyatın yeni parçalarını tespit etmemiz gerektiğini ve hatta bazı eserleri tamamen yeniden inşa edebilecek bir yol bulmak durumunda olduğumuzu dile getirmektedir.

Sezgin, “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eserinde, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı hadis kitabını hangi amaçla ve nasıl bir hadis edebiyatı ortamında meydana getirdiğine dair bilgileri vermektedir. Ardından onun, kitabını hadis alanında yeni bir çığır açacak şekilde değil, kendisinden önce mevcut zengin yazılı hadis edebiyatının içinden tarayarak bir hülâsa şeklinde ortaya koyduğunu anlatmaktadır. Sezgin’in bildirdiği gibi İslâm’ın birinci asrında, hadis edebiyatı alanında şifahî rivayet son derece yaygındı. Hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın başında veyahut tabîînin orta tabakası zamanında isnat müessesesi ortaya çıkmaya başladı. Hicri ikinci asırda hadis yazım faaliyeti yoğun bir şekilde başlamasına rağmen, hadis rivayetinde kullanılan isnat sisteminde ravilerin isimlerinin sırasına göre zikredilmesi âdeti zayıflamadı, ortadan kalkmadı, hem yazılı hem sözlü rivayetlerde varlığını ciddi

bir şekilde muhafaza etti. Ayrıca bu isnat sistemi, bu süreçte bir takım kaidelerle sağlaştırılmaya başlandı. Bu süreçte, hadis kitaplarının rivayeti meselesi ciddi anlamda önem kazandı. Bir kişi, hadisi ya şeyhinden dinleyerek veya hiç olmazsa onun huzurunda ona okuyarak rivayet etme hakkına sahip oluyordu. Bu nedenle bir kişinin o dönemde mevcut muazzam hadis edebiyatından faydalanma ve önüne geldiği her hadis kitabından nakilde bulunma imkânı yoktu. Çünkü böyle bir davranış, hadis âlimleri tarafından tasvip edilmiyordu. Nedenine gelince, o zaman için bir kişinin hadis külliyyatının hepsini ravilerine ayrı ayrı okumak, onlardan dinlemek veya İslâm âleminin değişik yerlerinde yaşayan muhaddislerle görüşüp bir araya gelmek mümkün değildi. *İcâze*, *münâvele* ve *mükâtebe* gibi hadis rivayetini kolaylaştırmak için ortaya çıkarılan vasıtalar bile bu hadis edebiyatından istifade etme zorluğunu ortadan kaldırmaya yetmiyordu. Sezgin, bu zengin hadis edebiyatından rivayet hakkı alınmasa dahi sıhhatinden emin olunan hadis kitaplarından bir şekilde faydalanmanın gerektiğini dile getirmektedir. O zaman için bazı kişiler mevcut hadis edebiyatından faydalanmak için tartışmalı da olsa *vicâde* metodunu kullanmayı uygun görmüşlerdir. Nitekim Müslim, *vicâde* yolunu kullanan bazı ravilerden bir hadisi kitabına almış bulunmaktadır. Ancak Müslim, bu davranışından dolayı kendisinden sonra gelen âlimler tarafından ayıplanmıştır. Buhârî kendi eserini yazarken, mevcut hadis edebiyatından yararlanma hususunda böyle bir müşkil karşısında bulunmaktaydı. O, ya kendisine rivayeti gelmiş olan hadis kitaplarında mevcut bulunan hadislerle iktifa edip diğerlerini feda edecekti veya bu zengin hadis edebiyatından faydalanıp sıhhatlerinden emin olduğu kitapların rivayet hakkını alıp almamaya takılıp kalmayacaktı. Sezgin burada Buhârî'nin, alışılmışın dışında davranarak büyük bir cesaretle ve yeni bir yöntemle bu zengin hadis edebiyatından yararlanarak eserini meydana getirmesini olumlu gördüğünü belirtmektedir. Esasen hemen hemen her faslının tetkik edilmesi durumunda, onun eserini sadece bir hadis kitabı olarak bırakmayı hiçbir zaman hedeflemediği anlaşılmaktadır. Onun eserinin bu özelliği, yararlandığı malzemelerin mahiyetinde ayrıca *ta'lik* adını verdiği hadisleri nakletmekte takip ettiği yolun diğer muhaddislerin yolundan yüzde yüz ayrılışında kendisini göstermektedir. Buhârî'nin bu özelliği, muhaddislerin dikkatinden kaçmamaktadır.

Sezgin, *el-Câmiu's-Sahîh* şarihlerinin çeşitli görüşlerine de değinmektedir. O, özellikle İbn Hacer'in yazmış olduğu şerhinde Buhârî hakkındaki yorum ve

savunmalara dair çeşitli bilgiler vermektedir. Sezgin'e göre, muhtemelen İbn Hacer'in serhindeki en zayıf taraf, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis kitabını bir bütün halinde ele almamasıdır. O, bu kitaptaki garip bilgileri bölüm bölüm tevil ederek onların hepsini kurtarabileceğini zannetmektedir. İbn Hacer, Buhârî'nin kitabında yer alan gariplikleri doğru yanlış demeden hepsini tevil etme yoluna gitmesinin bunların hepsini birden çürüteceğini hesaba katmamış bulunmaktadır. Şarih 'Aynî, bu konuda ondan daha gerçekçi davranmaktadır.

Hadis yazımı ve hadis senedini ön yargılı eleştirilerden kurtarmaya çalışan Sezgin, müsteşrikler tarafından tenkit edildiği gibi, bazı Müslüman bilim adamları tarafından da tenkit edilmektedir. Müsteşrikler, bilinçli bir şekilde onu tenkit etmektedirler. Bazı Müslüman ilim adamları ise, onu yakından tanımadan ona çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır.

Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabında çok tekrarın bulunduğu ifade etmek isteriz. Bu kitapta, zaman zaman cümleler devrik bir şekilde yer almaktadır. Bununla beraber bu kitabın bazı yerlerinde konuların birbirlerine karıştırıldığına, muğlâk ifadelerin de yer aldığına şahit olmaktayız. Ayrıca dipnot ve bibliyografyanın bazı yerlerinde akademik ilkelere uyulmamıştır.

Sonuç olarak Sezgin, bugün için bir bilim tarihçisi olarak bilinmesine rağmen, yazdığı *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı kitabı ve hadis ile ilgili yazmış olduğu makaleler itibarı ile hadis oksidentalizmi alanına ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu nedenle onu, bir hadis oksidentalisti olarak değerlendirmemiz mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Abduh, M. (ö. 1323/1905), *Risaletü't-Tevhid*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.
- *Fatiha Suresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, trc. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2012.
- Abdulkaki, M. F. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Abdulhalık, A. *Hücciyetü's-Sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*, trc. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul 1996.
- Abdulhalim, C. F. *Rivâyâtu Câmiî's-Sahîh ve Nusehuhu*, Dâru'l-Felâh, Beyrut 2013.
- Abdulhamid, M. *Cemaleddin Efgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, trc. İbrahim Sarmış, Fecr Yayınevi, Ankara 1991.
- Abdurrazık, M. *Muhammed Abduh*, Daru'l-Meârif, Mısır tsz.
- Accac, M. H. *Sünnetin Tesbiti*, trc. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2005.
- Açıkgenç, A. “Fazlurrahman”, *DİA*, XII, ss. 280-286, İstanbul 1995.
- Afşar, Ğ. S. Nasrin Hakemî ve Nastarân Hakemî, *Ferhengi Zebâni Fârisî İmroz*, Muessesetu Neşr Kelime, Esfand/İran 1369.
- Ahmed, A. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, trc. Ahmet Küskün, İstanbul 1990.
- Ahsan, A. “Emir Ali, Seyyid”, *DİA*, XI, ss. 123-124, İstanbul 1995.
- Akalın, Ş. H. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Akarsu, B. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara 1984.
- Akgün, H. *Goldziher ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Akkad, A. M. *Abkariyyetu'l-Islâh ve't-Ta'lîm el-Ustâzu'l-İmam Muhammed Abduh*, Beyrut 1971.
- Akpınar, Ö. F. “Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri Üzerine”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, ss. 147-178, İstanbul 2010.
- Akseki, A. H. (ö. 1371/1951), *İslam*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Albayrak, S. “Eşref Edib Fergan”, *DİA*, XI, ss. 473-474, İstanbul 1994.
- Antâkî, M. *el-Minhâc fi'l-Kavâidi ve'l-İ'râb*, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1985.
- Asım Efendi, M. M. (ö. 1263/1846), *Kamus Tercemesi*, Cemal Efendi Matbaası, I-IV, İstanbul 1305.

- Aslantaş, N. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Ateş, A. O. *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- “Putlara Kurban Kesme ve Allah’tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber’in Tutumu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss. 363-402, İzmir 1987.
- Avery, R. *Redhouse Sözlüğü*, Redhouse Yayınevi, İstanbul 1974.
- Aydar, H. *Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, Kur’ân Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Aydemir, A. *Tefsirde İsrailiyyat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1992.
- Aydın, M. “Doğu-Batı Rekabeti ve Oksidentalizmin Yükselişi”, *Marife*, III, ss. 367-372, Konya 2006.
- Aydın, İ. *Kur’ân Tarihi*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2014.
- Aydınlı, A. *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- Âyid, A. *el-Mu’cemu’l-Arabî el-Esâsî (Lârûs)*, el-Munazzemetu’l-Arebiyye li’t-terbiyeti ve’s-Sekâfeti ve’l-Ulûm, Câmiatu Duveli’l-Arabiyye, tsz.
- Aykut, A. “İslâm-Türk Ansiklopedisi”, *DİA*, XXIII, ss. 57-58, İstanbul 2001.
- ‘Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Daru’l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.
- A’zâmî, M. M. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- *İslâm Fıkhı ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri*, trc. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık 1996.
- *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Bâcî, Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef (ö. 477/1081), *et-Ta’dil ve’t-Tecrih li men Harrece anhu’l-Buhârî fi’l-Câmi’i’s-Sahîh*, thk. Ahmed Lebzar, Fas 1991.
- Bağcı, H. M. *Hadis Tarihi ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Baliç, İ. “Geschichte des Arabischen Schrifttums”, *DİA*, XIV, ss. 37-38, İstanbul 1996.



- Barthold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- Başkaya, F. “Avcılar ve Aslanlar”, *Özgür Üniversite Forumu*, İstanbul 1998.
- Bayhan, N. *Bilimler Tarihinde Zirve İsim Fuat Sezgin*, YaFa Yayınları, İstanbul 2015.
- Bayraktar, İ. *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.
- Bedir, M. “Schacht Joseph”, *DİA*, XXXVI, ss. 223-226, İstanbul 2009.
- Benk, A. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İnterpress Basın ve Yayıncılık, I-XXIV, İstanbul 1986.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *Menâkibu’ş-Şafîi*, thk. Ahmed Sahk, Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, I-II, Kahire 1971.
- Bilen, M. *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- “Sahîh-i Buhârî’de Tekrar meseleai”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, ss. 149-161, Diyarbakır 2006.
- Bilgegil, M. K. “Cemaleddin Afganî ve Türkiye”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VI, ss. 54-67, İstanbul 1977.
- Bilgen, O. *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri-Benî Kurayza Örneği*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2008.
- Bilmen, Ö. N. (ö. 1391/1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul 1976.
- Bindak, M. S. *el-Musteşrikûn ve Tercemetu’l-Kur’âni’l-Kerim*, Lübnan 1980.
- Birişik, A. “Kitâbiyât”, *DİA*, XXVI, ss. 90-92, Ankara 2002.
- Bolay, S. H. “Modernizm”, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Bozdağ, İ. *Sultan Abdulhamid’in Hatıra Defteri*, Pınar Yayınları, İstanbul 1992.
- Bozkurt, N. “Kitâbiyat”, *DİA*, XXVI, ss. 89-90, Ankara 2002.
- Brockelmann, C. “Buhârî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, II, ss. 771-773, İstanbul 1970.
- *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme li’l-Kitab, I-XVII, Mısır 1993.
- Brown, D. W. *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- *Kitâbu't-Târîhi'l-Kebîr*, thk. Seyyid Haşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, I-VIII, tsz.
- Bulut, Y. “Oryantalizm”, *DİA*, XXXIII, ss. 428-437, İstanbul 2007.
- “Oryantalizm’in Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marife*, III, ss. 13-38, Konya 2002.
- *Oryantalizm’in Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2004.
- Câmî, A. (ö. 898/1492), *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, Salah Bilici Kitabevi, I-II, İstanbul 1976.
- Carrier, J. G. *Occidentalism: Images of the West*, Oxford University Press Inc., New York 1995.
- Cerrahoğlu, İ. *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-II, Ankara 1988.
- “İbn Ebî Hâtim ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, ss. 35-45, Ankara 1970.
- Cevizci, A. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Coronil, F. “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, Blackwell Publishing, American 1996.
- Cuayyit, H. *Avrupa ve İslâm*, trc. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Cuha, M. *ed-Dirâsâtu'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fî Avrûpa*, Beyrut 1982.
- Çağlayan, S. *Müslüman Kardeşlerden Yeni Osmanlılara İslâmcılık*, İmge Kitabevi, Ankara 2010.
- Çakan, İ. L. *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 1993.
- *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013.
- Çakin, K. “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, X, ss. 100-109, Ankara 1997.
- Çörtü, M. M. *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2004.
- Dakr, A. *Mu’cemu’n-Nahv*, Daru Kahraman, İstanbul 1987.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*, thk. Abdurrahman Mukbil b. Hadî el-Vâdi', Kahire tsz.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân (ö. 255/869), *Sünenu'd-Dârimî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru'l-Mustafa, I-II, Dımaşk 2011.

- Davudoğlu, A. “Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, III, ss. 39-52, Konya 2002.
- Dehhuda, A. E. *Lugatname-i Dehhuda*, Tahran 1346.
- Demir, Ö. ve Acar, M. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Demirci, M. *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2010.
- Demîrî, Kemaluddin Muhammed b. Musa b. İsa (ö. 808/1405), *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubra*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut 1999.
- Denffer, A. V. *Literature on Hadith in Europea Languages: A Bibliography*, Leicester 1981.
- Dere, A. “Rivayet Malzemesinde Toplumsal Değişimin İzleri”, *İslâmiyât*, I, ss. 11-37, Ankara 1998.
- Dermanghem, E. *Muhammed'in Hayatı*, trc. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul 1930.
- Derviş, M. *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu*, Daru'l-İrşâd li'ş-Şuûni'l-Câmiyye, I-X, Humus 1988.
- Devellioğlu, F. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007.
- Dumlu, Ö. *Kur'ân Tefsirinde Yöntem*, Anadolu Yayınları, İzmir 1988.
- Durmuş, Z. *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888), *Sünenu Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, I-IV, İstanbul tsz.
- *Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ Ehli Mekkete fî Vasfî Sünenihi*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep 1997.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (ö. 430/1038), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, thk. Said b. Sa'duddin Halil el-İskenderânî, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-X, Beyrut 2001.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Difâun Ani's-Sünne ve Reddu Şubehi'l-Müsteşrikîne ve'l-Kuttâbi'l-Muâsirîne*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1991.
- Ebû Tâlib, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996), *Kûtu'l-Kulûb, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, I-II, Kahire 1310.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Herrâs, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- *Ğaribu'l-Hadis*, Beyrut 1976.

- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Musenna (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Muessesetu'r-Risâle, I-II, Kahire tsz.
- Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Efendioğlu, M. "Muhadramûn", *DİA*, XXX, ss. 395-396, İstanbul 2005.
- Elias, A. - Edwar E. E. *Moderen Dictionary English-Arabic*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1974.
- Emin, O. *Râidu'l-Fikri'l-Mısriyyi el-İmam Muhammed Abduh*, Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır 1965.
- Emin, A. *Zuemâu'l-İslâh fî'l-Asri'l-Hadis*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2007.
- *Duhâ'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-III, Beyrut tsz.
- Erdem, İ. "Sprenger Aloys", *DİA*, XVII, ss. 421-422, İstanbul 2009.
- Ertürk, M. "Son Dönem Oryantalist Anlayışın Modern Çehresi: Yumuşatma ve Diyalog Politikası", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Etik, A. *Farsça-Türkçe Lûgat*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul 1968.
- Evgin, A. *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, İlahiyât, Ankara 2004.
- "Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve 'İlk Olma Gerekçeleri' Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, ss. 39-67, Adana 2009.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2004.
- Fahri, M. *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Turhan Kasım, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru's-Surûr, I-III, Mısır tsz.
- Fuck, J. W. *Orientalistische Literaturzeitung*, Stückle Druck-Verlag, Ettenheim 2014.
- "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğindeki Rolü", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, trc. Seda Ensarioğlu, SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, I, ss. 145-165, İstanbul 2003.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu'l-Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife li't-Tibâeti ve'n-Neşr, I-V, Beyrut tsz.
- Goetz, P. W. ,*AnaBritanica*, Ana Yayıncılık A. Ş. I-XXII, İstanbul 1986.
- Goldziher, İ. *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, Halle 1889-90.
- *Muslim Studies*, trc. C.R. Barber - Samuel Miklos Stern, London 1971.
- Gökçe, A. “Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV, ss. 335-344, Sakarya 2013.
- Gölcük, Ş. *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2000.
- Gördük, Y. E. *İmam Cafer es-Sadık ve Ona İsnad Edilen İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Görgün, T. “Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”,*Kur’ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yayınları, ss. 107-150, İzmir 2003.
- Görmez, M. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler”, *İslâmiyât*, III, ss. 11-31, Ankara 2000.
- Günenç, H. *el-Mevsûatu'l-Fikhiyyetu'l-Muyessere*, Dâru Seha, I-II, İstanbul 1992.
- Ğelâyinî, M. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1966.
- Haddâd, Ebû Bekr (ö. 800/1398), *Keşfu't-Tenzil fî Tahkiki'l-Mebâhis ve't-Te'vil*, thk. Muhammed İbrahim Yahya, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2003.
- Halil Bin Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî (ö. 150/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Hammade, A. *el-Ustâzu'l-İmam Muhammed Abduh*, Matbaatu'l-İstikame, Mısır tsz.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddin Yakut b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rumî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, I-VII, Beyrut 1993.
- *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-X, Beyrut 1957.
- Hamidullah, M. *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- “Sahih-i Buhârî'nin Fransızca Çevirisi Dolayısıyla”, *Ekev Akademi Dergisi*, VI, ss. 225-254, Erzurum 2002.

- *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih*, trc. Kemal Kuşçu, Bahar Yayınları, İstanbul 1967.
- *Hemmam b. Münebbih'in Sahifesi*, trc. Talat Koçyiğit, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1976.
- “Sünnet”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, XI, 244-245, İstanbul 1997.
- Hançerlioğlu, O. *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Hanefi, H. *Mukaddime fî ilmi'l-İstiğraâb*, el-Muessesetu'l-Cem'iyye li'd-Dirâseti ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, Beyrut 2006.
- *Gelenek ve Yenilenme*, trc. M. Emin Maşalı, OTTO, Ankara 2011.
- Hanefi, “From Orientalism to Occidentalism”, [http://WWW.fortschritt-weltweit.de/dokumente/aegypten/fortschritt\\_aegypten\\_hanafi.pdf](http://WWW.fortschritt-weltweit.de/dokumente/aegypten/fortschritt_aegypten_hanafi.pdf), (erişim), 5 Mart 2010.
- Hanioğlu, M. Ş. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul tsz.
- Hasan, A. *en-Nahvu'l-Vâfi*, Daru'l-Meârif, Kahire 1986.
- Hatib, Ahmed Sa'd, *Mefâtihu't-Tefsîr*, Daru't-Tedmuriyye, Riyad 2010.
- Hatib El-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit (ö. 463/1071), *Kitâbu'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- *Takyîdu'l-İlm*, thk. Said Abdulğaffâr Ali, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2004.
- *Tarîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XIV, Beyrut tsz.
- *er-Rihle fî Talebi'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1975.
- HAtiboğlu, M. S. *Müslüman Kültürü Üzerine*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar Hadis-Sünnet Özel Sayısı*, X, ss. 1-29, Ankara 1997.
- “Goldziher İgnaz”, *DİA*, XIV, ss. 102-111, İstanbul 1996.
- Hatiboğlu, İ. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul 2004.
- “Yakın Doğu Seyahatı ve Eserleri Bağlamında İgnaz Goldziher ve İslâm Dünyası İle Fikri Etkileşimi”, *Marife Dergisi*, Oryantalizm Özel Sayısı, III, ss. 107-121, Konya 2002.
- “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, (*Oryantalistlerin Gözü İle İslâm*), editör: Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- “Rihle”, *DİA*, XXXV, ss. 106-108, İstanbul 2008.

- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman, Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, I-III, Mekke 1988.
- Hazîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa (ö. 584/1188), *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997.
- Heyet, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1983.
- Hıdır, Ö. "Batıda Son Dönem Hadis Çalışmalarında Dikkat Çeken Bazı Gelişmeler", *İLAM Araştırma Dergisi*, Aziz Mahmud Hûdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi, III, ss. 193-200, İstanbul 1998.
- "Oryantalizm'e Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi – M. Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-Azamî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V, ss. 7-31, İstanbul 2007.
- Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, London 1981.
- Hüseynî, Abdulmecid Haşim, *el-İmâm el-Buhârî Muhaddisen ve Fakihen*, Mısru'l-Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kahire tsz.
- Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahman b. el-Huseyin, *et-Takyîd ve'l-İdâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Darul-Fikr, Beyrut 1981.
- Itr, N. *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh (ö. 463/1071), *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbeğî fî Rivâyetihî ve Hamlih*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, Beyrut 1997.
- *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Eshâb*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1995.
- İbn Akîl, B. A. (ö. 769/1367), *Şerhu İbn Akîl âlâ Elfiyeti İbn Mâlik*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Fikr, I-IV, Beyrut 1974.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan (ö. 572/1176), *Keşfu'l-Muğatta*, Kahire 1946.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim b. İdris el-Hanzelî er-Râzî (ö. 327/938), *Takdimetu'l-Ma'rife li Kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dili*, Beyrut 1952.
- İbn Hacer, el-Askalanî (ö. 852/1448), *Tehzibu't-Tehzib*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 1994.
- *Fethu'l-Bârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 1997.

- *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî* el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Eş-Şeyh Muhammed Avde ve Muhammed Ğiyas es-Sabbâğ, Mektebetu'l-Ġazâlî, Dimaşk tsz.
- *Tağlîku't-Ta'lik*, thk. Hamid Abdullahel-Mullâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III, Beyrut 2011.
- *Nuzhetu'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Salah Muhammed Muhammed Uveyde, Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IX, Beyrut 2010.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, I-XXX, Beyrut tsz.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1405), *Mukaddime*, trc. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1989.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî bekr (ö. 681/1282), *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadr, I-VIII, Beyrut tsz.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halife el-Emevî el-İşbilî (ö. 575/1179), *Fihristu mâ Revâhu an Şuyûhihi mine'd-Devâvîni'l-Musannefe fî Durûbi'l-İlmi ve Envâi'l-Meârif*, nşr. Franski Kudare Zeydin ve Hulian Ribera Terrago, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddin b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh (ö. 762/1360), *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-Eârib*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire tsz.
- *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kübra, Mısır tsz.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail (ö. 774/1372), *el-Bâisu'l-Hasis Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), *Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *Sünen*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, I-II, Mısır tsz.



- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Ceyyânî ö. 672/1273), *Şevâhidü't-Tavdîh ve't-Tashîh li Müşkilâti'l-Câmiî's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arap*, Dâru'l-Fikr, I-XV, Beyrut 1994.
- İbn Nureddin, Muhammed b. Ali b. İbrahim b. el-Hatib, *Mesâbihu'l-Meğânî fi Hurûfi'l-Meânî*, nşr. Aid b. Nâfi el-Ömerî, Kahire 1993.
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-İşbilî el-Mâlikî (ö. 543/1148), *Sahîhu't-Tirmizî bi Şerhi'l-İmam İbni'l-Arabî el-Mâlikî*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, I-XIII, Kahire 1934.
- İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *Sıfatu's-Safve*, thk. Mahmud Dahûrî, Dâru'l-Marife, I-IV, Beyrut 1979.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf (ö. 833/1430), *el-Mes'âdu'l-Ahmed fi Hatmi Musnedi'l-İmâm Ahmed*, Kahire 1949.
- *Müncidü'l-Mükriîn ve Mürşidü't-Talibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-Umrân, Beyrut 1998.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Ebu's-Seâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1209), *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, I-V, b.y, tsz..
- İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaluddin Ali b. Yusuf b. İbrahim eş-Şeybânî el-Kıftî (ö. 646/1248), *İnbâhu'r-Ruvât*, nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1986.
- İbnu'l-Mulakkin, Sirâcuddin Ebî Hafs Ömer b. Ebî'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Semir Tâha el-Meczûb, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1987.
- İbnu'l-Yezdî, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mübârek (ö. 237/851), *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzâk Huseyn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1987.
- İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk (ö. 380/990), *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Daru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1998.
- İhsanoğlu, E. *Medhalun ilâ Tarihi Tercemati Maâni'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Bibliyografya'l-Alemiyye li Tercemâti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerim, İstanbul 1986.

- İkbal, M. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- İnayet, H. *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, trc. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb (ö. 502/1108), *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman. İstanbul 1986.
- İzzetbegoviç, A. *Köle Olmayacağız*, Fide Yayınları, İstanbul 2010
- *Kendi Kaleminden Aliya İzzetbegoviç*, trc. Alev Erkilet vdğ., Vakıf Gazetesi Yayınları, İstanbul 2003.
- *İslâm Deklarasyonu*, Fide Yayınları, trc. Rahman Ademi, İstanbul 2014.
- *Doğu Batı Arasında İslâm*, Yarı Yayınları, İstanbul 2012.
- Jouhki, J. *İmaging the Other, Orientalism and Occidentalism in Tamil European in Tamil-European Relations in South India*, Jyvâsklâ Universty Printing House, Jyvâsklâ 2006.
- Julien, F. *Beşeri Bilim Teorileri*, trc. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- Juynboll, G. H. A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Juynbol, T. W. (ö. 1949), "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, V/I, 47-54, İstanbul 1977.
- Kâdî, Abdulfettah, *Esbabü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Mushaf, Beyrut tsz.
- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl İyad b. Musa el-Yahsubî el-Mâlikî (ö. 544/1149), *Meşâriku'l-Envâr alâ Sıhâhi'l-Âsâr*, thk. İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 2002.
- *Kitâbu'l-İlmâ ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Sema ve Cumel min Fedâili İlmi'l-Hadîs ve Ehlih ve Nuket min Edebi Hameletih ve Naklih*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turâs, Kahire 1978.
- Kalın, İ. *İslâm ve Batı*, İSAM, İstanbul 2007.
- Kandemir, M. Y. *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975.
- "Hadis", *DİA*, XV, ss. 27-64, İstanbul 1997.

- “el-İsâbe” , *DİA*, XXII, ss. 487, İstanbul 2000.
- Karacabey, S. “Hattâbî”, *DİA*, XVI, ss. 489-491, İstanbul 1997.
- Karaman, H. “Efgânî”, *DİA*, X, ss. 456-466, İstanbul 1994.
- *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usulü*, Ensar, İstanbul 2010.
- Kasımî, M. C. *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Beytâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (ö. 1068/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, I-V, İstanbul 2014.
- Kattân, M. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1990.
- *Mebâhis fî Ulûmi'l-Hadis*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
- Kayacan, M. “Seyyid Kutub’un Batıyı Okuma Biçimi”, *Marife*, III, 217-246, Konya 2002.
- Kılıçbay, M. A. “Avrupamerkezcilik ve Dünya Tarihinin Marjinalleşmesi”, *Özgür Üniversite Forumu*, I, ss. 64-70, İstanbul 1998.
- Kırbaçoğlu, M. H. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, OTTO, Ankara 2013.
- “İslâmî İlimler Sorunu” İslâmiyât özel sayısı, VI, ss. 174-184, Ankara 2003.
- *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- “Şafîî Arkeolojisinde Son Gelişmeler”, *Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu*, Kent Işıkları, İstanbul 2012.
- Kırca, C. “Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, ss. 95-112, Kayseri 1989.
- *Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul tsz.
- Kızıl, F. “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SÜHA Danışmanlık Araştırma yayıncılık, VII, ss. 45-62, İstanbul 2009.
- “Bir Terimin Etimolojisi: Hadis Oksidentalizmi Oksimoronu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, V, ss. 157-160, İstanbul 2007.

- Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd (ö. 787/1384), *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XXV, Beyrut 1981.
- Kocabıyık, Y. "Fuat Sezgin'in İslâm Medeniyetine Katkıları", *İslam Medeniyetinin Yapı Taşları II*, İlamer Öğrenci Sempozyumu Bildirileri, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013.
- Koç, M. A. *İsnad Verileri çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Doktora Tezi, danışmanı: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.
- Koçyiğit, T. *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 2011.
- *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınevi, Ankara 1992.
- Korkmaz, T. *20 yüzyıl İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyol Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.
- Korkut, Ş. "Fârâbî'de Siyaset ve Ahlak", *İslâmiyât*, Ankara 2003.
- Korzybski, A. *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, Amerika 1958.
- Kotan, Ş. *Kur'ân ve Tarihselcilik*, Beyan Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Köktaş, Y. "Yabancı Dilde Yayınlanan Bazı Hadis Makaleleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, ss. 55-63, Samsun 2002.
- *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*, İz yayıncılık, İstanbul 2011.
- Kutluay, İ. "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*, ss. 280-323, Lefkoşe 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XX, Beyrut 1988.
- Luis Ma'lûf el-Yesûî (ö. 1367/1947), *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Mahzumî Paşa, M. *Cemaleddin Afgânî'nin Hatıraları*, trc. Âdem Yerinde, Klasik Neşriyat, İstanbul 2006.

- Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tahir (ö. 507/1113), *Şurutu'l-Eimmeti's-Sitte*, nşr. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997.
- Maksudoğlu, M. *Arapça Dilbilgisi*, İFAV, İstanbul 1997.
- Malik, Ebû Abdillah b. Enes (ö. 845/1442), *el-Muvatta'*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut tsz.
- Mardin, Ş. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim neşriyat, İstanbul 1996.  
– *Bediuzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.
- Margoliouth, D. S., "On Muslem Tradation", *Muslim World*, U. S. A. 1921.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nuketu ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid Abdulkaksûd b. Abdirrahim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, I-VI, Beyrut 1992.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045), *Tefsîru Müşkili min Ğarîb'l-Kur'âni'l-Azîm ala'l-İcâzi ve'l-İhtisâr*, thk. Huda et-Tavîl el-Mer'aşlî, Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- Meriç, C. *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Metin, A. *Oksidentalizm İki Doğu İki Batı*, Açılımkitap, İstanbul 2013.
- Mingana, A. *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhârî*, With nine facsimile reproductions, Cambridge 1936.
- Motzki, H. *İsnat ve Metin bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, trc. Bekir Kuzudişli, İz yayıncılık, İstanbul 2010.  
– *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, editör: Bülent Uçar, redaksiyon: İbrahim Hatiboğlu, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Mukatil İbn Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-III, Beyrut 2003.
- Murâdî, el-Hasan b. Kasım, *el-Cenedâni fî Hurûfi'l-Meânî*, nşr. Fahrudin Kabâve ve Muhammed Nedim Fadıl, Beyrut 1983.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, I-VI, Mısır 1938.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/874), *Sahîhu Muslim*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998.

- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed (ö. 338/949), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mısır 1357.
- Na'naâ, R. *el-İsrâiliyyât ve Eseruha fî Kutubi't-Tefsîr*, Beyrut 1970.
- Nasif, Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Resûl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I-V, Mısır 1961.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-VIII, Mısır 1964.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi'bni'l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvân, el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', I-XVIII, Kahire 2001,  
– *Tehzîbu'l-Esma ve'l-Luğat*, Dâru'l-Fikr, I-III, Beyrut 1996.  
– *et-Takrîb ve't-Teysîr li Marifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fî Usûli'l-Hadis*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafîyye, Beyrut 1986.
- Okiç, T. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1959.
- Öz, M. “Ahmed Han, Seyyid” *DİA*, II, ss. 73-75, İstanbul 1989.
- Özafşar, M. E. *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2005.  
– “Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât*, III, ss. 33-53, Ankara 2000.
- Özer, S. “G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”, *İsnad Analiz Yöntemleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Özerverli, M. S. “Muhammed Abduh”, *DİA*, XXX, ss. 482-487, İstanbul 2005.  
– “Reşîd Rızâ”, *DİA*, XXV, ss. 14-18, İstanbul 2008.
- Özmen, R. “el-Buhârî'nin Haber-i Vahid Savunusunda Kullandığı Ayetler Üzerinde Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, ss. 217-251, Samsun 2009.
- Özsoy, Ö. “Çağdaş Kur'ân(lar) Üretimi Üzerine”, *İslâmiyât*, V, ss. 111-124, Ankara 2002.
- Öztoprak, M. S. *Kur'ân Kıraatı Kıraât-ı Aşere*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.
- Öztürk, M. “Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”, *Marife*, VI, ss. 43-69, Konya 2006.

- Paret, R. *The Study of Arabic and Islâm at German Universities*, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden 1968.
- Parlak, N. “Kültürler Arası Etkileşimde İspanya’daki Son Müslüman Devlet Benî Ahmer’in Konumu”, *İslâmiyât*, VII, ss. 75-88, Ankara 2004.
- Parlakışık, A. *Oryantalizmin Soruları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Parlatır, İ. *Fransızca Türkçe Sözlük*, Yargı Yayınevi, Ankara 2012.
- Polat, S. *Metin Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.
- Ramehurmûzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahman (ö. 360/971), *el-Muhaddisu’l-Fâsil Beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. Muhammed Accac el-Hatib, Daru’l-Fikr, Beyrut 1971.
- Raven, W. J. J. W. *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*, Daru’d-Da‘ve, I-VIII, İstanbul 1988.
- Râzî, M. F. (ö. 604/1209), *Mefâtihu’l-Ğayb*, Daru’l-Fikr, I-XXXII, Beyrut 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebibekr b. Abdilkadir (ö. 660/1262), *Muhtâru’s-Sihâh*, Şam 1971.
- Rıza, M. R. (ö. 1354/1935), *Tarihu’l-Ustazi’l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Matbaatu’l-Menâr, Mısır 1931.
- *Tefsîru’l-Menâr*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2005.
- Ritter, H. “Hasan Basrî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, V/I, ss. 315-316, İstanbul 1977.
- Safi, L. *The Foundation of Knowledge*, International Islamic University, Malaysia Press 1996.
- Sağâni, Ebu’l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbun fihî Esâmi Şuyûhi Ebî Abdillâh Muhammed b. İbrâhim el-Muğîre el-Buhârî*, Karaçelebizade (Süleymaniye Kütüphanesi kısımlarından).
- Said, E. W. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, trc. Salahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1989.
- *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, trc. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- *Ta’kibât ale’l-İstişrâk*, trc. Süphi Hadidî, Amman 1996.
- Sakallı, T. *Hadis Tartışmaları, İbn Hacer-Bedruddin ‘Aynî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

- Saldıran, F. *Oryantalist Joseph Schacht ve "An Inroduction to İslamic Law" Adlı Eseri Bağlamında İslâm Hukukuna Dair Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru's-Sa'lebî)*, thk. Seyyid Kusrevî Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VI, Beyrut 2004.
- Sandıkçı, K. *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- saraç, T. *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Can Yayınları, I-II, İstanbul 2009.
- Saranç, A. *Kirmanî'nin el-Kevâkibu'd-Derârî'deki Şerh Metodu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara 2010.
- Sem'ânî, Ebu's-Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr (ö. 562/1166), *Kitâbu Edebi'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, nşr. Max Weisweiler, E. J. Brill, Leiden 1952.
- Sezgin, M. F. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012.
- *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (GAS), Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Cohann Wolfgang Goeth University, I-XVI, Frankfurt 2005.
- *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye Vezâretu't-Ta'lîmi'l-Âlî Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, I-XII, Riyâd 1991.
- “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyet”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II, ss. 19-36, Ankara 1957.
- “İslam Tarihinde Rivayetlerin Değeri”, *V. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 243-252, Ankara 1960.
- “Hadis Musennefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Câmî'i”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, XII, ss. 115-134, İstanbul 1955.
- “Üç Macmuât-ar-Rasâil”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, II, ss. 231-256, İstanbul 1960.
- *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.



- *İslâm'da Bilim ve Teknik*, trc. Abdurrahman Aliy, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, I-V, Ankara 2007.
- *Tanınmayan Büyük Çağ*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi: Sefer Turan, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Siddîkî, M. Z. *Hadis Edebiyatı Tarihi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.
- “Kitâb al-Ta’likât wa’l-nawâdir”, “The oldest Indian manuscript, of the Divan of Hafiz of Shiraz and that of Two of his Contemporary Poets – Together with that of the Kulliyat of Sa’dî”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, I, ss. 14-163, İstanbul 1954.
- Sırma, İ. S. *Yalan Dünyayı Adımlarken*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Sibâî, M. *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Edip Gönenç, Evs Yayıncılık, İstanbul 1981.
- *Oryantalizm ve Oryentalistler*, trc. Mücteba Uğur, Beyan Yayınları, İstanbul 1993.
- Sirâfî, Ebû Said Hasan b. Abdullah b. Marzubân, *Ahbâru’n-Nahviyyûn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Beyrut 1936.
- Stanly, T. B. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, Ankara Yayınları, İstanbul 2003.
- Steuerwald, K. *Türkçe Almanca Sözlük*, ABC Kitabevi, İstanbul 2010.
- Soysaldı, H. M. *Kur’ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Çağlayan Yayınları, İzmir 1997.
- Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luğa ve Envâiha*, Mısır tsz.
- *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-II, Mısır 1978.
- *Tenvîru’l-Havâlik Şerhun alâMuvattâi Mâlik*, Daru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, I-III, Mısır tsz.
- *Tedribu’r-Râvî fî Şerhi Takribî’n-Nevevî*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 2011.
- Şafîî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Abdullatif el-Hemim ve Mahir Yasin el-Fahl, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2005.

- Şensoy, S. "Stern", *DİA*, XXVII, ss. 429-430, İstanbul 2009.
- Şimşek, M. S. *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1997.
- Şükûn, Z. *Farsça-Türkçe Lûgat*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Camîu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, thk. Sıtkı Cemil Attar, Dâru'l-Fıkr, I-XXX, Beyrut 1995.
- *Târîhu't-Taberî Târîhu'l-Umeme ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 2012.
- Tartı, N. "Konulu Rivayet Kitaplarında İçerik Sorunu", *İslâmiyât*, VI, ss. 141-150, Ankara 2003.
- Taş, İ. "İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü, Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme", *Marife*, III, ss. 157-180, Konya 2006.
- Taşçı, Ö. "C. H. Becker (1876-1933) örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVII, 143-164, Ankara 2006.
- Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
- Tatlı, B. *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- "Buhârî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibrîl Hadîsi'nin İsnâdlarının Tahlili", *Dini Araştırmalar Dergisi*, VI, ss. 21-63, Ankara 2004.
- "Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-Râvî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII, ss. 21-53, Adana 2013.
- "Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, VIII, ss. 205-237, Ankara 2005.
- "İsmail Sadık Kemal'in Âsâr-i Kemâl'deki Hadisçiliği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, XVIII, ss. 45-65, Ankara 2015.
- Tayyâr, Musaid b. Süleyman b. Nasr, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-İbni'l-Cevzî, Riyad 2000.
- Tevfik, M. *Kavaid-i Nahviye-i Arabiyye*, İstanbul 1312.
- Thornton, L. *The Orientalists: Painter – Travellers*, ACR Edition, France 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-V, Kahire 1937.

- Togan, A. Z. V. *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985.
- Toksarı, A. *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Topuzoğlu, T. R. “Halil b. Ahmed”, *DİA*, XV, ss. 309-312, İstanbul 1997.
- Turgay, N. “Halil b. Ahmed ve Garîbu'l-Kur'ân”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII, ss. 55-78, Adana 2013.
- Türköne, M. *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- *Cemaleddin Afganî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.
- Uludağ, S. “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, XVI, ss. 291-293, İstanbul 1997.
- Umerî, E. Z. *Hadis Tarihi*, trc. İsmail Kaya, Esra Yayınları, Konya 1990.
- Uralgiray, Y. *Arapça İlk ve İleri Dilbilgisi*, Tebliğ Yayınları, I-II, İstanbul 1986.
- Uşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsâ, *Şerhu'l-Uşmûnî âlâ Elfiyeti İbn Malik ve Maahu Şerhu's-Şevâhid li'l-'Aynî*, I-IV, Kahire tsz.
- Ünal, İ. H. “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1990.
- Ünal, A. “Kur'ân ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik”, *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yayınları, ss. 43-76, İzmir 2003.
- Ünal, Y. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Neşriyat, IV, ss. 285-294, İstanbul 2010.
- Ünalın, A. “Kiyâ el-Herrâsî”, *DİA*, XXVI, ss. 126, Ankara 2002.
- Ünver, M. *Tefsir Tarihi ve Usulü*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir tsz.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed (ö. 468/1076), *et-Tefsîru'l-Basît*, Daru'l-Musavviri'l-Arabî, I-XVII, Mısır tsz.
- Watt, W. M. *Kur'ân'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan, Ankara 1998.
- Wensinck, A. J. “Müslim”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, VIII, ss. 821-822, İstanbul 1971.
- Woodhead, C. “Muir Sir William”, *DİA*, XXXI, ss. 94, İstanbul 2006.
- Yanar, N. “Halife b. Hayyat ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, ss. 240-258, Adana 2014.
- Yaşar, H. *Hristiyan Dünyasında Kur'ân Karşısı Söylemin Tarihsel Kökleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- *Kur'ân'da Anlamı Kapalı Ayetler*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.

- Yavuz, Ş. “Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek”, *Marife*, III, ss. 107-122, Konya 2006.
- Yavuz, H. “Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi”, *Marife*, III, ss. 53-63, Konya 2002.
- Yazır, E. M. H. (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Kitabevi, I-X, İstanbul 1971.
- Yıldırım, S. *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003.
- Yıldız, A. “Tulaka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX, ss. 109-162, Şanlıurfa 2008.
- Yılmaz, M. “Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû’ Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, ss. 161-179, Adana 2001.
- Yılmaz, İ. *Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul 2009.
- Yücel, A. *Oryantalistler ve Hadis*, İFAV, İstanbul 2013.
- *Hadis Tarihi*, İFAV, İstanbul 2012.
- *Hadis Usulü*, İFAV, İstanbul 2012.
- Zafzâf, M. *et-Ta’rif bi’l-Kur’ân ve’l-Hadis*, Mektebetu’l-Felâh, Beyrut 1979.
- Zakzuk, M. H. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trc. Abdulaziz Hatip, Işık Yayınları, İzmir 1993.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu’l-Feyz Muhammed Murtaza (ö. 1205/1790), *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, I-X, Mısır 1306.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, I-XII, Ankara 1970.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, Dâru’l-Erkâm, I-III, Beyrut tsz.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748/1348) *Tezkiretu’l-Huffâz*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I-III, Beyrut 2012.
- *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Me’mûn Sağırcî, Muessesetu’r-Risale, I-XXX, Beyrut 2014.
- Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1143), *Esâsu’l-Belâğa*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1992.
- *el-Mufassal fî İlmi’l-Arabiyye*, nşr. M. İzzuddin es-Saîdî, Beyrut tsz.

Zürkânî, Muhammed b. Abdalbaki b. Yusuf (ö. 1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî âlâ Muvattai'l-Îmâm Mâlik*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2011.

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLERİ

**Adı-Soyadı** : Ali KARAKAŞ  
**Doğum Yeri ve Yılı** : Hani – 25/10/1972  
**Medeni Hali** : Evli  
**Adresi** : Medya Mah. 75. Yol Cad. Hayat 2 Sitesi  
 C Blok Kat: 8 No: 16 Kayapınar/Diyarbakır  
**Telefon** : 0 532 693 04 00  
**e-posta** : alikarakas72@hotmail.com

### EĞİTİM DURUMU

**(1996-1999)** : Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Diyarbakır  
**(1989–1994)** : Lisans, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul  
**(1983–1989)** : Ortaöğretim, İmam Hatip Ortaokulu - Ali Emri Lisesi - Diyarbakır  
**(1978-1983)** : Süleyman Nazif İlkokulu - Diyarbakır

**YABANCI DİL** : Arapça, İngilizce

### İŞ TECRÜBESİ

**1995 - 1997** : Gülnar Anadolu İmam Hatip Lisesi - Mersin  
**1997 - 2003** : Ali Pınar Orta Okulu- Diyarbakır  
**2003 - ...** : Diyarbakır Merkez Anadolu İmam Hatip Lisesi