

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI**

**20. YÜZYILIN İLK YARISINDA
TÜRKİYE'DE HADİS TARTIŞMALARI**

MUSTAFA DEMİR

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. BİLAL SAKLAN**


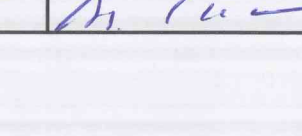
KONYA-2017


 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa DEMİR
	Numarası	108106033005
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bilal SAKLAN
	Tezin Adı	20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “**20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları**” başlıklı bu çalışma 30/06/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

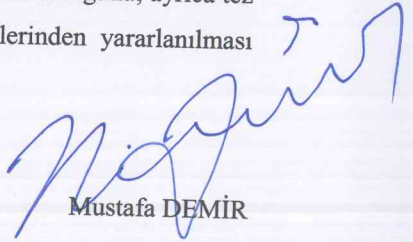
Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bilal SAKLAN	
2	Prof. Dr.	Muhittin UYSAL	
3	Prof. Dr.	Mehmet Ali KAPAR	
4	Prof. Dr.	Ahmet YÜCEL	
5	Prof. Dr.	Ahmet YILDIRIM	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa DEMİR		
	Numarası	108106033005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
Tezin Adı	20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


 Mustafa DEMİR



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa DEMİR		
	Numarası	108106033005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bilal SAKLAN		
Tezin Adı	20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları			

XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın ilk çeyreğine uzanan dönem, dağılma ve çöküş merhalesine giren Osmanlı Devleti’nin fiilen sona erdiği; ardından ise Anadolu ve Doğu Trakya özelinde belirtilecek olursa Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu bir zaman dilimi olmuştur. Bu gelişmelere karşılık aynı dönemin; toplum, kültür, düşünce ve eğitim alanları başta olmak üzere kendi özgün şartları içerisinde ilerleyen, çok yönlü açılım ve dönüşüm hareketlerine sahne olduğu da ayrı bir gerçektir. Dahası İslam coğrafyaları ve Batı Dünyası ile farklı alanlarda kurulan ilişkilerin, temas edilen değişim sürecinin bütünlüğü içerisinde sağladığı eş zamanlı katkılar hatırlanabilir.

Bu çalışma, sözü edilen periyottaki zihni ve fikri dönüşüm zemini üzerinde vücut bulan Türkiye merkezli hadis tartışmalarının tespit edilerek değerlendirilmesi amacıyla yapılmıştır. Böylelikle Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş dönemi Türkiye hadisçiliği hakkında genel bir portre elde edilmesi öngörülmüştür. Bu itibarla “Giriş”te, araştırma için hazırlayıcı ön bilgilere yer verilmiş; ayrıca ilgili tartışmaların ortaya çıkışında rol oynadığı saptanan etkenler ve bağlam bilgisi niteliğinde kabul edilebilecek öğeler ana hatlarıyla özetlenmiştir. Araştırmanın asıl konusu, “usûl” ve “metin” merkezli tartışmalar olmak üzere iki bölüm halinde planlanmıştır. “Birinci Bölüm”, hadis usûlü tartışmalarına; “İkinci Bölüm” ise, hadis metinleri üzerinden yapılan tartışma ve yorumlara tahsis edilmiştir. Araştırma, “Genel Değerlendirme” ve “Sonuç” başlıkları ile tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tarihi, Hadis Usûlü Tartışmaları, Hadis Yorumculuğu, Son Dönem Osmanlı Hadisçiliği, Türkiye Hadisçiliği.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mustafa DEMİR		
	Student Number	108106033005		
	Department	Basic Islamic Sciences / Hadith		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Bilal SAKLAN		
Title of the Thesis	Hadith Discussions in Turkey in the First Half of the 20 th Century			

The period from the 19th century until the first quarter of the 20th century has been a time period of collapse and dissolution of the Ottoman Empire and subsequently, the establishment of the Republic of Turkey, particularly in Anatolia and Eastern Thrace. In response to these developments, it is also a fact that society has undergone unique, massive, multi-faceted transformation movements in the fields of culture, thought and education. Moreover, simultaneous contributions made by both Muslim world and the Western world and transformation period in the integrity of process can be recognized.

This study was carried out with the aim of determining and evaluating Turkey-based hadith discussions which took place during the intellectual transformation of the mentioned time-period. Therefore, we hope to attain a general portrait about hadith in Turkey during the transition from the Ottoman Empire to the Republic of Turkey. In this regard, preliminary information for research is given in the "Introduction". In addition, factors that have played a role in the emergence of the related discussions have been summarized and contextual information on these discussions has been provided in the thesis. The main subject of the research was planned in two sections: "Usul" (Methodology) and "Matn" (Text) centered discussions. The first part of the thesis deals with hadith methodology discussions and the second part of the research is devoted to discussions and interpretations around the hadith texts. The research is concluded with "General Evaluation" and "Conclusion".

Keywords: Hadith History, Hadith Methodology Discussions, Hadith Interpretation, Late Ottoman Hadithism, Turkish Hadithism.

İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	
I. ARAŞTIRMA HAKKINDA	2
1. Araştırmanın Kapsamı, Önemi ve Metodu.....	2
2. Araştırmanın Kaynakları	6
II. TÜRKİYE MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞINDA ROL OYNAYAN ETKENLER	18
1. Haricî Fikir Havzalarının Katkısı	19
2. Dâhilî Şartların Katkısı.....	31
BİRİNCİ BÖLÜM	
USÛL MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARI	
1.1. HADİS VE SÜNNET KAVRAMLARI ETRAFINDA YAPILAN TARTIŞMALAR 38	
1.1.1. Hadis ve Sünnetin Tarifi ve Kapsamı.....	38
1.1.1.1. Hadis ve Sünnetin Tarifi	38
1.1.1.2. Hadis ve Sünnetin Kapsamı	46
1.1.1.3. İklâl ve İksâr Açısından Sahabenin Hadis Bilgisi.....	50
1.1.2. Sünnet-Vahiy Bilgisi İlişkisi	56

1.1.2.1. Sünnetin Vahiy Kaynaklı Olması Meselesi	56
1.1.2.2. Kur'ân'la Yetinme İddiası	58
1.1.2.3. Kur'ân ve Sünnetin Önceliği Meselesi	61
1.1.3. Bağlayıcılık Açısından Hadis ve Sünnete Yönelik Değerlendirmeler	62
1.1.3.1. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi	63
1.1.3.2. İhtisas Gerektiren Bilgi Türlerinin Hz. Peygamber'e İsnadı	72
1.1.4. Hadise ve Hadis İlimlerine Yönelik Tanımlamalar	79
1.2. HADİS TENKİDİ TARTIŞMALARI	88
1.2.1. İsnad Tatbikinin Ortaya Çıkış Zamanı Üzerine Yapılan Değerlendirmeler	89
1.2.2. Hadis ve Tarih Tenkit Sistemlerinin Karşılaştırılması	101
1.2.3. Hadis Tenkit Usûlüne Yönelik Değerlendirmeler	113
1.2.3.1. Hadis Tenkidi Tarihi Üzerine Mülâhazalar	114
1.2.3.2. Sened ve Muhteva Tenkidinin Yapılma Düzeyi	117
1.2.4. Muhteva Tenkidi Kriterlerine Yönelik Değerlendirmeler	127
1.3. BAZI İSTILAH VE KAVRAMLARIN ÇEVİRİSİNE DAİR TARTIŞMALAR	137
1.3.1. Eda Lafızlarının Çevirisi	138
1.3.2. Tradition Kavramının Çevirisi	145
1.4. DEĞERLENDİRME	150

İKİNCİ BÖLÜM

METİN MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARI

2.1. TIBB-I NEBEVÎ RİVAYETLERİ	157
2.1.1. Hastalıkların Ortaya Çıkması ve Yayılması Meselesi	158
2.1.2. Koruyucu Hekimlik ve Tedavi Yöntemleri	161
2.1.3. Rukye Hadisleri	167
2.1.4. Değerlendirme	172

2.2. FİTEN RİVAYETLERİ.....	173
2.2.1. Fiten Odaklı Okumalar	178
2.2.2. Ye'cûc ve Me'cûc	184
2.2.3. Mehdî.....	188
2.2.2. Hz. İsa'nın Nüzûlü	193
2.2.5. Değerlendirme	195
2.3. FEZÂİL RİVAYETLERİ	197
2.3.1. Amellerin Fazileti	198
2.3.2. Sahabenin Fazileti	204
2.3.3. Değerlendirme	207
2.4. HIZIR RİVAYETLERİ	210
2.4.1. Hızır'ın Kimliği	211
2.4.2. Hızır'ın Hayatta Olup Olmadığı Tartışması	214
2.4.3. Değerlendirme	222
2.5. YARATILIŞ RİVAYETLERİ	224
2.5.1. Hz. Âdem'in Yaratılış Özellikleri	228
2.5.2. Hz. Âdem'in Nebiliği ve Rasûllüğü Tartışması	233
2.5.3. Hz. Havva'nın Yaratılış Özellikleri.....	240
2.5.4. Değerlendirme	245
GENEL DEĞERLENDİRME	248
SONUÇ	254
KAYNAKÇA	259
ÖZ GEÇMİŞ	292

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: <i>Adı geçen eser.</i>
<i>a.mlf.</i>	: Aynı müellif.
<i>a.s</i>	: Aleyhisselâm.
<i>AÜ</i>	: Ankara Üniversitesi.
<i>AÜİFD</i>	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.</i>
<i>b.</i>	: Bin, ibn.
<i>BH</i>	: <i>Beyânülhak.</i>
<i>bk.</i>	: Bakınız.
<i>bs.</i>	: Basım, baskı, tab‘.
<i>Cİ</i>	: <i>Cerîde-i İlmîyye.</i>
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.</i>
<i>DİB</i>	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
<i>DİFM</i>	: <i>Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası.</i>
<i>ed.</i>	: Editör.
<i>h.</i>	: Hicrî.
<i>haz.</i>	: Hazırlayan.
<i>HTD</i>	: <i>Hadis Tetkikleri Dergisi.</i>
<i>Hz.</i>	: Hazret-i.
<i>İA</i>	: <i>Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.</i>
<i>İFAV</i>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
<i>İFD</i>	: <i>İlahiyat Fakültesi Dergisi.</i>
<i>İM</i>	: <i>İslam Mecmuası.</i>
<i>İSAM</i>	: İslam Araştırmaları Merkezi.
<i>İTA</i>	: <i>İslam-Türk Ansiklopedisi.</i>
<i>İTAM</i>	: <i>İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası.</i>
<i>İTED</i>	: <i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi.</i>
<i>krş.</i>	: Karşılaştırmamız.
<i>MÜ</i>	: Marmara Üniversitesi.
<i>nşr.</i>	: Neşreden.
<i>ö.</i>	: Ölümü, ölüm tarihi.

r.	: Rûmî.
r.a	: Radiyallahü anh/anhâ.
S	: Sayı.
s.	: Sayfa.
s.a	: Sallallahü aleyhi ve sellem.
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
sdl.	: Sadeleştiren.
SM	: <i>Sırât-ı Müstakîm.</i>
SR	: <i>Sebîlürreşâd.</i>
TALİD	: <i>Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.</i>
TCTA	: <i>Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi.</i>
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı.
thk.	: Tahkik eden.
trc.	: Tercüme eden.
ts.	: Tarihsiz.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.
vdğr.	: Ve diğerleri.
Yay.	: Yayıncılık, yayını, yayınları.
y.y.	: Basım yeri yok.

ÖNSÖZ

Kendine ait konusu ve kullandığı yöntemlerle müstakillik kazanan bir bilim dalı için hayati derecede önem taşıyan araştırma alanlarından birinin de o disipline ait “bilim tarihi” tetkiklerinin geldiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığı takdirde; akademik bir sahanın tarihî bütünlüğü içerisinde dönem veya coğrafya sınırı çizilmek suretiyle incelemeye değer bulunan belli bir kesitin aydınlatılmasını amaçlayan çalışmaların ehemmiyeti daha da artacaktır. Elbette ki aynı değerlendirmelerin; konusu, metodolojisi, terminolojisi, literatürü ve İslam ilimler tarihindeki yeri ile müstesna bir konuma sahip olan hadisi kapsamaması düşünülemez. Esasen bu doğrultuda yürütülebilecek mütalaaların, hadis tarihi araştırmalarını öncelikli kılacağı hususu açıktır.

Usûl ve literatür merkezli bir bakış açısıyla “rivayet, nakil, derleme, şerh ve haşiye” gibi dönemleri bünyesinde barındıran hadis tarihi açısından, XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarının önemli kırılma noktalarından biri olduğu söylenebilir. Belirtilen eşiği ve devamındaki periyodu öncekilerden ayırt edici kılan birtakım hususiyetler bulunmaktadır. Bu bağlamda; örneğin İslam coğrafyalarının kendi özgün şartları içerisinde gelişen, ağırlıklı olarak maruz kaldıkları buhran ve daralmaların tetikleme ile vücut bulan fikir hareketlerinin anlayış ve yorum olarak hadise bakan yönlerinin de var olduğuna temas etmek gerekir. Sözü edilen taayyündeki bir diğer temel öge ise, çalışma alanını ve ilgisini zamanla müstakillen hadise de kaydıran oryantalizm düşüncesinin mevcudiyetidir.

Hadis tarihinin “Son Dönemi” olarak ifade edilebilecek söz konusu zaman diliminin, farklı İslam coğrafyaları üzerinden hadis tartışmaları veya çalışmaları üzerinden genel bir bakışla çeşitli ilmî tetkiklere konu edildiği bilinmektedir. Ancak aynı tespitin Osmanlı Türkiye’si üzerinden yapılamaması, bu tez konusunun bir araştırma alanı olarak tercih edilmesindeki temel saik olmuştur. Böylelikle hem yakın dönem hadis tarihine ait bir eksikliğin giderilmesi hem de hadis tartışmaları özelinde yaşadığımız coğrafya üzerinde yaklaşık bir asır öncesine ait genel durumun tespit ve tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın bu yönüyle, son dönem Osmanlı

ve kuruluş dönemi Türkiye hadisçiliği hakkında genel nitelikte bir portre sunması öngörülmüştür.

“20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları” başlıklı bu tez; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. “Giriş”te; yapılan araştırmanın kapsamı, önemi, metodu ve kaynakları hakkında hazırlayıcı ön bilgilere yer verilmiş; ayrıca ilgili tartışmaların ortaya çıkışında rol oynadığı saptanan etkenler ve bağlam bilgisi niteliğinde kabul edilebilecek öğeler ana hatlarıyla özetlenmiştir. Araştırmanın asıl konusu, “usûl” ve “metin” merkezli tartışmalar şeklinde planlanmıştır. Bu doğrultuda “Birinci Bölüm”, hadis usûlü tartışmalarına; “İkinci Bölüm” ise, hadis metinleri üzerinden yapılan tartışma ve yorumlara tahsis edilmiştir. Çalışma, elde edilen bulguların, ulaşılan kanaatlerin ve yapılan bazı tekliflerin yer aldığı bir “Sonuç” ile tamamlanmıştır.

Tezin hazırlanma aşamalarında yol gösterici bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Bilal SAKLAN’a şükranlarımı sunarım. Yine araştırmanın şekillenmesinde ve olgunlaşmasında değerli görüşlerine başvurduğum Prof. Dr. Muhittin UYSAL, Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR ve Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL hocalarıma; tezin son halini almasında değerli tavsiyelerini paylaşan Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU ve Prof. Dr. Fikret KARAPINAR hocalarıma ayrı ayrı teşekkür ederim. Çalışmanın çeşitli safhalarında ilmî tecrübelerine ve yardımlarına müracaat ettiğim Yrd. Doç. Dr. Mehmet HARMANCI, Dr. M. Fatih TURANALP ve Arş. Gör. M. Yasin AKBAŞ başta olmak üzere herkese; e-posta yoluyla doküman taleplerime ivedilikle dönüş yapan İSAM Kütüphanesi çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca lisansüstü eğitim-öğretim hayatım boyunca maddî ve manevî desteklerini daima yanımda gördüğüm ailemin hakkını ödeyemeyeceğimi belirtmeliyim. Gayret bizden, tevfiik Cenâb-ı Hakk’tandır.

Mustafa Demir
Konya / Mayıs 2017



I. ARAŞTIRMA HAKKINDA

1. Araştırmanın Kapsamı, Önemi ve Metodu

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse; XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk çeyreği, dağılma ve çöküş sürecine giren Osmanlı Devleti'nin fiilen sona erip yerine – Anadolu coğrafyası ve Doğu Trakya kesimi özelinde konuşulacak olursa- Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu bir zaman dilimi olmuştur. Bu gelişmelerle birlikte sözü edilen devrede askerî islahatlar öncülüğünde başlayan modernleşme hareketi, etki alanını giderek siyasî, idarî, hukukî, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlara, en önemlisi de eğitim-öğretim politikalarına kadar genişletmiştir. Kendine özgü şartlar içerisinde gelişen bu çok yönlü dönüşüme ilaveten Batı Dünyası ve İslam coğrafyaları ile kurulan ilişkilerin ve yaşanan etkileşimin katkısıyla şekillenen söz konusu kesit, daha da sıralanabilecek benzer hususiyetleriyle birlikte düşünce tarihimiz açısından kritik bir eşik ve geçiş evresi niteliği arz etmektedir. Şüphesiz ki bu hususiyet, mevzu bahis zaman dilimini bizâtihi kendisi için değil; aynı zamanda bugünün mevcut ilmî birikiminin daha iyi anlaşılması bakımından da incelenmeyi hak eder bir konuma taşımaktadır.

Çizilmeye gayret edilen çerçevede bu tezin ilk proje hali, Türkiye coğrafyası özelinde Osmanlı Devleti'nin dağılma ve çöküş dönemlerinin hadis ilmi açısından taşıdığı potansiyelin “ilim adamı”, “çalışma”, “yorumculuk” vb. ayaklar üzerinden tespit ve tahlili düşüncesinden ibaretti. Bu doğrultuda İ. Lütfi Çakan'ın “1876 - 1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)” başlıklı makalesi ile Yunus Macit'in *Osmanlı İmparatorluğu Gerileme Döneminde (1699 Karlofça Antlaşması - 1876 I. Meşrutiyet) Hadis Çalışmaları* ve Kadir Gürler'in *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din* isimli kitapları, döneme ilişkin ilk intibaların elde edildiği bazı çalışmalar oldu. Aynı şekilde, elli bini aşkın bibliyografik künyeyi içeren Milli Kütüphane Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası¹ da, dönemin potansiyelini daha yakından tanıma imkânı verdi. Fakat araştırmalar derinleştirildikçe, daha öncesinde bazı öncülleri bulunmakla birlikte özellikle II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte, yukarıda kısaca temas edilen dönüşüm ve

¹ İlgili bibliyografyanın resmî erişim adresi için bk. “<http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/EHT>” (Erişim tarihi: 24.05.2017).

fikrî etkileşimle de irtibatlı, usûl ve metin merkezli birtakım hadis tartışmalarının yapıldığı görüldü. Akabinde ise tez konusunun yapılan bu tespit doğrultusunda güncellenmesinin ilmî açıdan daha faydalı olacağı kanaatine varıldı.

“20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye’de Hadis Tartışmaları” başlıklı bu çalışma, isminde kaydedilen zaman ve coğrafya sınırları çerçevesinde, birçoğu Cumhuriyet Dönemi’ne yetişen ve takriben aynı yüzyılın ikinci veya üçüncü çeyreğinde vefat eden son dönem Osmanlı ilim ve fikir adamlarının usûl ve yorum bakımından giriştikleri hadis tartışmalarının dönem halinde tespit ve tahlilini konu edinmektedir.

Çalışmanın kapsamını, ilk defa ilgili dönemde ortaya çıkan hadis tartışmaları ile köklerini geçmişten alıp birtakım güncel değerlendirmelere konu edilen aynı türdeki başlıklar oluşturacaktır. Muhteva bakımından tez içi müstakil bir üst başlık oluşturabilen tartışma konuları bir araya getirilmek suretiyle ilgili bahsin tanımlanması/tarihî serüvenine değinilmesi gibi giriş mahiyetinde özet bir bilgi aktarımında bulunulacak; ardından ise her birinin, gerçekleştiği güncel zemin üzerinden ele alınmasına ağırlık verilecektir. Dolayısıyla bu çalışma vesilesiyle, ele alınan bir tartışma başlığının nihaî bir sonuca bağlanması, taraflar/görüşlere arasında isabetlilik tayini gibi öncelik noktaları birinci derecede gözetilmeyecek; buna mukabil, dönemin fikrî açıdan hadis tartışmaları bağlamında yaklaşım tarzı, ilmî duruş, üslup, tepkisellik vb. açılardan genel durumunun tespit edilerek değerlendirilmesi hedeflenecektir. Diğer taraftan, üzerinde yeni bir mütalaa yürütülmeyen, tekrar niteliğindeki bilgi kayıtları kapsam dışında tutulacaktır. Keza döneme ait biraz sonra temas edilecek olan yaygın fikrî tartışma başlıkları üzerinde görülen hadis kullanımları ve yorumları çalışma haricinde bırakılacaktır.

Çalışma kapsamına alınan ilim ve fikir adamları noktasında meslekten bir hadisçi olma, yetkin bir hadis formasyonuna sahip olma ya da hadis tedrisinden geçme gibi şartlar aranmayacaktır. Daha isabetli sonuçlara ulaşılabilmesi için kaynak şahısların saha dışı çalışmalarına gerektiği ve elverdiği ölçüde göz atılmaya gayret edilecektir. Yabancı ilim adamlarına ait görüşlerin çalışmanın kapsamına alınması için “Türkiye’nin tartışma ortamına girme/burada karşılık bulma” şartı aranacaktır. Benzer şekilde, Türkiye’ye belli bir tarihten sonra gelen ya da belli bir tarihten sonra

ülkeden ayrılan isimlerin sadece burada buldukları süre zarfındaki çalışmalarını kapsama dâhil edilecektir. Buradan hareketle de, işlenen konunun gerektirmesi dışında İslam coğrafyaları ile eş zamanlı karşılaştırmalara girilmeyecektir.

Osmanlı Dönemi hadisçiliği üzerine yapılan çalışmalarda son yıllarda gözlemlenen artış, olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu alanın birçok yönüyle hâlâ araştırmalara konu edilmeyi bekleyen bâkir bir pozisyonda olduğu da ayrı bir vakiadır. Belirtilen olgusal durum istikametinde, yukarıda çerçevesi çizilen haliyle bu tez, kendine özgü şartları içerisinde lisansüstü çalışmalarla henüz etraflıca tetkik edilmediği söylenebilecek Osmanlı Dönemi hadisçiliğinin² belirlenen bir kesitinin aydınlatılmasını amaçlayan mütevazı bir adım olarak düşünülmektedir. Araştırmanın dönemsel nitelikte olmasının yanı sıra yapılan tartışma ve yorumlara -olabildiğince düşünsel cephesini de katarak- odaklanıyor olması, daha çok “şahıs, eser, kurum ve müfredat” bazında ağırlık kazanan bu alandaki hadis çalışmaları³ için devamı beklenen, henüz teşekkül devresinde yeni bir açılım olarak değerlendirilebilir.⁴ Farklı türden yapılacak benzeri akademik çalışmalarla Osmanlı Dönemi hadisçiliğinin daha zengin bir literatüre kavuşturulması ve müstakil lisansüstü derslere konu edilmesi mümkündür. Böyle kapsamlı bir birikimin teşkil edilmesinin, hadis tarihinin bir başka mecradan daha kesintisiz serüvenini gözlemleyebilmeye imkânı sağlaması kadar Türkiye hadisçiliğinin köklerine inmek ve mahiyetini daha yakından kavramak noktasındaki önemi izahtan varestedir.

Tez konusunun belirlenme sürecinden yazım safhasına dek Osmanlı Devleti'nin özellikle Tanzimat'la birlikte yoğun olarak giriştiği modernleşme ve fikrî açılım hareketlerinin devamı ve neticesi niteliğindeki çok yönlü dönüşümün hadis ilmi temelindeki karşılığının ne olduğu sorusu ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Bu

² Özafşar, M. Emin, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis”, *Türkler*, XI, 356; Özkan, Halit, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hâsıla”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 9, 30, 31, 37-38.

³ Geniş bilgi için bk. Özkan, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hâsıla”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 9-14.

⁴ Bu vesileyle Osmanlı Dönemi hadisçiliğinin belli bir kesitinde gerçekleşen bir tartışmayı konu edinmesi dolayısıyla Ahmed Ürkmez tarafından hazırlanan “Kadıızâdeliler – Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği” (Selçuk Üniversitesi SBE, 2000) başlıklı yüksek lisans tezi zikre değerdir.

doğrultuda yapılan tespitler ve bunlara dayalı kanaatler, belirlenen problem alanının bir dönem çalışması mantığıyla araştırılması ihtiyacını ortaya koymuştur.

Hazırlanan bu tezin, çeyrek asrı aşan bir zaman diliminde Cumhuriyetli yıllarla da kesişen boyutuyla son dönem Osmanlı hadisçiliği hakkında belli bir fikir vereceği öngörülmektedir. Bu yönüyle araştırma, ilgili tarihî ve coğrafi kesit üzerine dönemsel nitelikte yapılan doktora düzeyindeki ilk çalışma olacaktır. Yine bu çalışmanın, yukarıda kısmen değinilen zihnî ve fikrî dönüşümün hadis ilmiyle ilişkili yönünün gözlemlenmesine de belli ölçüde imkân sunacağı değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, asıl yapılaş amacına ilaveten araştırmanın Türk-İslam düşünce tarihinin önemli bir kesitinin hadis ilmi ağırlıklı veçhesine bir ölçüde ışık tutması planlanmaktadır.

Araştırmaya veri sağlayacak matbu kaynakların ve süreli yayınların belirlenmesi için katalog tarama yöntemine başvurulacaktır. Kaynak şahıslara ait görüşlerin vücut bulduğu ilmî ve fikrî bağlamın ehemmiyeti dolayısıyla çalışmada söylem analizi yöntemi kullanılmaya çalışılacaktır. Bu itibarla ilgili şahısların çıkış noktaları, asıl maksatları ve duruşları hakkında ipucu sağlayan, düşünce kalıbı veya söylem niteliğini haiz, temsil düzeyi yüksek ifadelerin birebir aktarılmasına özen gösterilecektir. Keza tartışma metinlerinin yazılış gerekçeleri tespiti çalışılacaktır. Tartışma başlıklarının ele alınışı sırasında tekli veya ikili olmak gibi yapısal özellikler dikkate alınacak; metnin kompozisyonunda kronolojik akış, yegâne belirleyici olmayacaktır. Ayrıca üst başlıkların gerektirdiği ölçüde müstakil değerlendirme başlıklarına yer verilecektir.

Tezin hazırlanması sırasında başvurulmuş çalışmalar, tam künye bilgileri ile “Kaynakça”da kaydedilecek; ancak rahat okuma ve bulma maslahatı düşünülerek uzun olan eser isimlerinin dipnotlarda anlaşılır biçimde kısaltılması yoluna gidilecektir. Metin içerisinde tam şekliyle yazılan bazı süreli yayın adları, benzer gerekçelerle dipnotlarda ve “Kaynakça”da yalnızca kısaltmalarıyla yazılacaktır. Tartışmaya veri sağlayan ilim adamlarının tam adları ve vefat tarihleri, her üst başlıkta sadece ilk geçtiği yerde kaydedilecek; başlık içi tekraralarda ise şahıs isimlerinin yaygın bilinen kısa kullanımlarıyla yetinilecektir. Yine döneme ait makalelerde hicrî ve rumî yayım tarihlerinin bir arada bulunması durumunda

bibliyografik künyelerde sadece rumî tarihler kaydedilecektir. Atıfta bulunulan rivayetlerin tahriri noktasında *Kütüb-i Tis'a* kaynaklarına ağırlık verilecektir. Belirtilen tercihlere ilaveten; döneme ait bazı şahıs ve çalışma adlarında görülebilecek yazım farklılıklarının, alfabe değişikliği sebebiyle imlanın yeterince oturmaması ve kimi zaman da araştırmacıların şahsî tercihlerinin devreye girmesi gibi sebeplerden kaynaklandığını belirtmekte fayda vardır.

2. Araştırmanın Kaynakları

Araştırma için yukarıda belirlenen coğrafya ve zaman sınırına giren “ilim adamı, çalışma ve süreli yayın” gibi ögeler bu tezin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu itibarla hem dönemin hadis merkezli tartışma ve yorumlarının takibi hem de bu doğrultuda zengin fikrî yapısının gözlemlenebilmesi için tezin ana kaynakları arasında bir kısım ilmî ve fikrî dergilerin bulundurulmasının isabetli olacağı düşünülmüştür. Ancak ilgili zaman diliminde irili ufaklı çok sayıda periyodik yayının varlığı,⁵ temsil yüzdesi yüksek bazı örneklerin tercih edilmesi zaruretini beraberinde getirmiştir. Çalışma için seçilerek taraması yapılan dergilerin düşünce çizgileri ve bunların hadis tartışmalarına kaynaklığı hakkında birtakım özet bilgilere yer verilmesi uygun olacaktır.

Dönemin uzun soluklu ve önemli yayın organlarından biri olan *İctihad* dergisi (1904-1932), Batılılaşma ideali doğrultusunda Türk toplumunun bu yöneliş biçimiyle aykırılık arz eden inanç, düşünce, davranış ve örflerini mutlaka terk etmesi gerektiğini savunan bir çizgi takip etmiştir. Yayın hayatı boyunca dönemin fikrî tartışmalarına Batıcı bir cepheden bakan *İctihad*'ın bu duruşu vesilesiyle İslamcılarla olduğu kadar Türkçüler ve onları temsil eden dergilerle çeşitli polemikler yaşanmıştır.⁶ Fikrî açıdan uç ve aykırı denilebilecek bir çizgide konuşlanan *İctihad*'ın, zaman zaman bağlam ve maksadından kopuk, kimi kez de mevzû veya aşırı zayıf nitelikteki rivayetler üzerinden bazı yorum ve tenkitler içeren yazılara yer verdiği görülmüştür.

⁵ Hakkı Tarık Us (ö. 1956) koleksiyonundan oluşan ve bu çalışmanın hazırlanışı sırasında istifade edilen, erişime açık bir liste için bk. “<http://www.tufs.ac.jp/common/fs/asw/tur/htu/list1.html>” (Erişim tarihi: 17.04.2017).

⁶ Bk. Polat, Nazım H., “İctihad”, *DİA*, XXI, 446-448.

Başlangıcı biraz daha öncelere götürülebilmekle birlikte II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 10 Temmuz 1324 (23 Temmuz 1908) tarihi, Osmanlı fikir dergiciliği için nicel ve nitel anlamda bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.⁷ Bu tarihten itibaren çok sayıda derginin yayın hayatına başladığı bilinmektedir.

Zikredilen devrede yayın hayatına başlayan *Sırât-ı Müstakîm* (1908-1912) ve 183. sayıdan itibaren isim değişikliği ile onun bir devamı niteliğindeki *Sebîlürreşâd* (1912-1925), dönemin önde gelen fikir dergileri arasındadır. İlk döneminde İslamcı, Türkçü ve nadir de olsa Batıcı düşüncede konumlanabilen yazarların çalışmalarına yer verilse de özellikle isim değişikliğinden sonra dergi, İslamcı çizginin önde gelen yayın organlarından biri olmuştur. Hurafelerden uzak gerçek İslam anlayışına dönme çağrısı, dine ve ahlaka aykırı görülen cereyanlarla mücadele, İslam dünyasının gerileme sebepleri, Müslümanların kalkınma âmilleri, din-bilim ve din-terakki ilişkisi gibi mevzular, derginin ağırlıklı işlenen konuları arasındadır. Dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlar tarafından da takip edilen dergi, buralardan gönderilen yazılara ilaveten başta Mısırlı muasır isimlerden yapılan çeviri serilerini sütunlarına taşımak suretiyle yazar kadrosunu ve yayın alanını oldukça genişletmiştir.⁸ “Tecrîd-i Sarîh” tercümelemleri ve hadis köşesi ile de ön plana çıkan dergi, nitelikli yazılarıyla hadis usûlü ve yorumları bağlamında bu çalışmaya en fazla malzeme sağlayan süreli yayın olmuştur.

Benzer şekilde, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yayın hayatına başlayan *Beyânîülhak*'ın (1908-1912), *Sırât-ı Müstakîm* ve özellikle de *Sebîlürreşâd* gibi İslamcı hassasiyetleri gözetilen ve makalelerinde onunla benzer konulara yer veren bir yayın politikası izlediği; ancak nispeten daha muhafazakâr bir çizgide konuşlandığı

⁷ Bu dönemde yayın hayatına başlayan belli başlı dergiler hakkında bk. Toprak, Zafer, “II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri”, *TCTA*, I, 126-132. Ayrıca bk. Çavdar, Tuba, *İslam Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 1-vii, 1-11; Er, Hamit, *İstanbul Darülfununun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 1-11.

⁸ Bk. Adivar, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, II, 149; Düzdağ, M. Ertuğrul – Kara, İsmail, “Sırât-ı Müstakîm”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 6-9; *Sırâtülmüstakîm Mecmuası*, I, ix-xxii (M. Ertuğrul Düzdağ'ın giriş yazısıdır); Efe, Adem, “Sebîlürreşâd”, *DİA*, XXXVI, 251-253; a.mlf., “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: *Sebîlürreşâd*”, *Marife*, 2008, S: 2, s. 157-169; Mertoğlu, M. Suat, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, s. 9-22.

görülmektedir.⁹ Kısa süren yayın hayatına rağmen *Beyânülhak*, dönemin fikrî tartışma başlıklarıyla da ilintili önemli hadis yorumları ihtiva etmektedir.

İslam'ı Türkçülük cereyanı ile uzlaştırmak isteyen bir grup *Sırât-ı Müstakîm* yazarının bu kadrodan ayrılmasından sonra kurulan *İslam Mecmuası* (1914-1918), dönemin milliyetçilik, eğitim, din-terakki/tedenni, ıslahat gibi önemli konu başlıkları üzerinde duran bir çizgi takip etmektedir. Bununla birlikte dergi, asıl İslam'ın sosyal yönüne ve işlevine yaptığı vurgu ile dikkat çekmektedir. Ayrıca *İslam Mecmuası*'nın, çekirdek kadrosundaki Rusya'dan gelen Türk asıllı isimler vasıtasıyla Türkiye ile özellikle Kazan Bölgesi arasında fikrî anlamda bir köprü vazifesi gördüğünü söylemek mümkündür.¹⁰ Dergideki "İctimaî İlm-i Kelam", "İctimaî Usûl-i Fıkıh" gibi metodolojik arayışların, yer yer hadis yorumlarına da yansıyan bir nitelik arz ettiğini söylemek gerekir.

Bâb-ı Meşihat'ın yayın organı olan *Cerîde-i İlmîyye* (1914-1922), ilk yayın dönemindeki muhtevasıyla ağırlıklı olarak resmî ve idarî bir yapı arz etmektedir. Ancak Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye'nin (1918) kuruluşundan sonra 41. sayısıyla birlikte ilgili kurula ait ilmî encümen görüşlerinin yanı sıra nitelikli ilmî ve fikrî makalelere yer veren, güncel soru ve tartışmaları dikkate alan bir hüviyete bürünmüştür.¹¹ Dergide yayımlanan bazı tek ve seri makaleler, bu çalışmanın konusu bakımından önem taşımaktadır.

Dinî, ilmî, edebî ve içtimaî içeriğiyle dönemin ana tartışma konularına eğilen mecmualardan biri olan *Mahfil* (1920-1926), hissedilebilen Mevlevî-meşrep havası ve Avrupa'daki birkaç süreli yayınlara olan teması gibi özellikleriyle benzerleri arasında ayrı bir yerde durmaktadır.¹² Derginin belirtilen yayın ve muhteva özelliklerini aksettiren bazı yazıları, bu çalışmaya veri sağlamaktadır.

⁹ Bk. Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, VI, 34-35.

¹⁰ Bk. Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, II, 149-150; Mertoğlu, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, s. 17-18; Çavdar, Tuba, "İslam Mecmuası", *DİA*, XXIII, 53-54. Ayrıca bk. a.mlf., *İslam Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 14-26.

¹¹ Bk. Yazıcı, Nesimi, "Cerîde-i İlmîyye", *DİA*, VII, 407-408.

¹² Bk. Kahraman, Âlim, "Mahfil", *DİA*, XXVII, 333-334. Ayrıca *Mahfil*'in kendi döneminde uyandırdığı yankılar için bk. Erginöz, Osman, *Mahfil Mecmuası ve Tahlilî Fihristi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 27-33.

Takrir-i Sükûn Kanunu'nun (1925) yürürlüğe girmesi ve akabinde yaşanan bazı gelişmelerle birlikte çok sayıda fikrî derginin kapatıldığı bilinmektedir. Araştırmaya veri sağlayan *Sebîlürreşâd* ve *Mahfil* de bu dergiler arasındadır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan ve *İslam Mecmuası*'na benzer şekilde Türk-İslam kültürünü modern bir tarzda sunmayı hedefleyen *Mihrab* (1923-1925), özellikle felsefe ve sosyoloji konularında dârülfünûn eksenli akademik yazıların ağırlıkta olduğu bir dergi hüviyetindedir. *Mihrab*'ın Türkiye'de Doğu-Batı, eski-yeni, madde-ruh mücadelesinin yoğun olarak sürdüğü bir devrede faaliyet gösterdiği, Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi ve Cumhuriyet'in ilanıyla girilen yeni yolun kavşak noktasında çağdaş yaşamla geleneğin birbirini tamamlamasını sağlama eğilimi taşıdığı ifade edilmektedir.¹³ Kısa ömürlü bir dergi olmakla birlikte *Mihrab* da bu çalışma için belli düzeyde bir ilmî malzeme sağlamaktadır.

1924 yılında kurulan Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi tarafından çıkarılan *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (1925-1933) için her ne kadar tarihî, içtimaî, dinî ve felsefî bir yayın çizgisi öngörülse de bu bakış açısı tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinin yanı sıra hadise de maalesef yansıtılamamıştır.¹⁴ Bu durumun doğal bir sonucu olarak; Cumhuriyetli yılların hemen başında önemli bir adım niteliğinde sayılabilecek mevzu bahis dergiden çalışma için istifade imkânı oldukça sınırlı kalmıştır.

Türkiye'de uzun denilebilecek bir aradan sonra, ilmî ve akademik seviyedeki İslamî yayımların neredeyse arkasının kesildiği bir zaman diliminde, çekirdek kadrosunu artık olgunluk zamanlarına ulaşmış bir kısım *Sebîlürreşâd* yazarının kaleme aldığı *İslam-Türk Ansiklopedisi* ve *Mecmuası* (1940-1948) da taranan süreli kaynaklar arasına alınmıştır. Sözü edilen yazar ekibi, Hollanda'nın Leiden şehrinde yayımlanan *The Encyclopaedia of Islam*'ın (1908-1936), I. Türk Neşriyat Kongresi'nde (Mayıs 1939) alınan bir karar doğrultusunda "İslam Ansiklopedisi"

¹³ Bk. Erbay, Erdoğan, "Mihrab", *DİA*, XXX, 29-30; Er, *İstanbul Darülfununu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 191. *Mihrab*'da ele alınan konular hakkında bk. Yavuz, Hasan, *İslam Düşüncesi Açısından Mihrab Mecmuası'nın Tahlili ve İndeksi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 7-120.

¹⁴ İlgili mecmua hakkında geniş bilgi için bk. Er, Hamit, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası", *DİA*, VIII, 526-527; a.mlf., *İstanbul Darülfununu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul, 1993.

adıyla Türkçe'ye çevrilmesini doğru bulmayarak sözü edilen projeyi tenkit etmişler; onun yerine ise millî ve yerel özgün bir ansiklopedi telifinin uygun olacağını açıklamışlardır. Böylelikle Aralık 1940'tan itibaren *İslam-Türk Ansiklopedisi*'nin maddelerini fasiküller halinde hazırlamaya başlamışlardır.¹⁵ Kendi şartlarıyla kıyaslandığında çok önemli bir işlev gören ve Türkiye'de belli bir ekol oluşturma potansiyeline sahip olan *İslam-Türk Ansiklopedisi*, yeterli desteği göremediği için "A" maddesi tamamlanamadan 1948'de yayın hayatına veda etmiştir. Ansiklopedi ekibinin kaleme aldığı maddelerin yanı sıra çeviri *İslam Ansiklopedisi* maddelerine yönelik tenkit ve tashih yazıları, ilgili yayını bu çalışma için zengin bir kaynak haline getirmiştir.

Ceride-i Sûfiyye, Muhibbân, Hikmet, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası döneme ait hadis tartışmalarının ön tespiti için kısmen taranan süreli yayınlardan bazılarıdır.

Diğer taraftan, bu çalışmaya sağladığı ilmî malzeme ile ön plana çıkan bazı ilim adamları ve çalışmaları üzerinde ana hatlarıyla durulması isabetli olacaktır. Bu bağlamda yapılan taramalardan hareketle Babanzâde Ahmed Naim'in (ö. 1934) ve İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) farklı türdeki çalışmalarıyla verdikleri katkının öncelikle zikredilmesi isabetli olacaktır. Aynı zamanda bu tespit, İstanbul Dârülfünûnu İlahiyat Fakültesi'nin kapatılışından (1933) itibaren resmî yolla hadis derslerinin okutulmadığı bir devreden sonra AÜ İlahiyat Fakültesi'nin 'Tefsir-Hadis' kürsüsünü kurmakla görevlendirilen M. Tayyib Okiç'in (ö. 1977), belirtilen kesinti devresi öncesinde hadis alanındaki mesailerini dolayısıyla Ahmed Naim ve İzmirli'nin isimlerini özellikle hatırlatma gereği duyduğu satırlar¹⁶ ile de örtüşmektedir. Keza kayda değer bir diğer ayrıntı olarak; *İslam Ansiklopedisi* için hazırlanan "Hadis"

¹⁵ Bk. Köprülü, Orhan F., "İslam Ansiklopedisi", *DİA*, XXIII, 43-44; Aykut, Ayhan, "İslam-Türk Ansiklopedisi", *DİA*, XXIII, 57-58. Ayrıca bk. "Mukaddeme", *İTA*, I, 9-16.

¹⁶ Bk. Okiç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. v-vi.

Yer verilen önceleme durumu, Okiç'in Türkiye'ye dışarıdan gelen bir ilim adamı olması bakımından da ayrıca kayda değerdir. Yine bu minvalde olmak üzere Okiç, örneğin Ahmed Naim ve İzmirli'ye muasır bir isim olan Zakir Kadirî Ugan'ın aşağıda değinilecek bir makale çalışmasına –benzer bir tebarüz ettirme durumu söz konusu olmaksızın- sadece atıfta bulunmakla yetinmiştir. Bk. *A.g.e.*, s. 28.

maddesinin bibliyografyasına Ahmed Naim'in aşağıda değinilecek olan *Mukaddime*'sinin de alınmış olduğu¹⁷ bilgisine yer verilebilir.

Ahmed Naim'in *Sırât-ı Müstakîm*'deki "Tecrîd-i Sarîh" tercümeleri (1910-1911) ile *Sebîlürreşâd*'daki hadis köşesini güncel yorumlara yer vermek suretiyle faal bir şekilde kullanımı, kendi devriyle kıyaslandığı takdirde bir çığır sayılabilir. Ancak bunun ötesinde asıl vurgulanması gereken nokta, şarkiyatçıların çalışmaları başta olmak üzere İslam aleyhinde giderek artan yayınlara cevap verilmesi yönündeki arayışların bir yansıması olan "Hadis Tercümesi Projesi"nin resmen kendisine tevcih edildiği hususudur. Ahmed Naim, söz konusu proje kapsamında vefatına kadar *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* isimli çalışmanın ilk üç cildini hazırlayabilmiştir. Proje dolayısıyla kendisiyle imzalanan mukavele metni temin edilememektedir.¹⁸ Bu yüzden Ahmed Naim'in ilk iki ciltle birlikte basılan *Mukaddime*'yi (İstanbul, 1928), ilgili bir mukavele maddesi gereğince¹⁹ mi yoksa –tıpkı *Sırât-ı Müstakîm*'deki ilk hadis tercümelerinde olduğu gibi-²⁰ mevcut şartları ve beklentileri dikkate alarak şahsî kararıyla mı yazdığı sorusunun cevabını tam olarak vermek güç görünmektedir. Ahmed Naim'in, isnad sisteminin aleyhinde yoğunlaşan birtakım oryantalizm merkezli iddiaları cevaplandırmak maksadıyla *Mukaddime*'nin normal akışını uzun fasılalar ile keserek klasik usûl konularının dışında bahisler açması; keza önsöz ve hatimede yer verdiği şu ifadeler, bu araştırma için önemli bir kaynak mesabesindeki mevzu bahis eserin yazılışında örtük bir tezin de işlendiği fikrini ihsas etmektedir:

"İlm-i hadise dair bazı malumat nakletmek, bu kitabı okuyacak ihvan-ı dince faideden hali addedilmeyeceğinden bunlara dair bir mukaddime serdiyle işe başlayorum".²¹

¹⁷ Bk. Juynboll, Theodorus Willem, "Hadis", *İA*, V/1, 54.

¹⁸ Ahmed Naim'in ilk hadis tercümeleri, tercüme bir hadis kitabı düşüncesi etrafındaki kolektif arayışlar ve bu bağlamda *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*'nin hazırlanmasının arka planı hakkında bk. Hansu, Hüseyin, *Babanzâde Ahmet Naim*, s. 65-73; a.mlf., "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 367-376, 384-389, 395; Ahatlı, Erdinç, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 202-205.

¹⁹ Uğur, Mücteba, "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi", *50. Yıl*, 1973, s. 348.

²⁰ Bk. Ahmed Naim Babanzâde, "Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslamiyyesi Müessisîn-i Muhteremesine", *SM*, 9 Kânunuevvel 1326, V, S: 120, s. 257-258.

²¹ Ahmed Naim Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 4.

Buradaki ifadelerine bakılırsa; Ahmed Naim'in *Mukaddime*'yi ilgili mukavele metni dışında kendi tercihiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

“İlm-i rivayet-i hadisin zikretmediğim birçok usûl ve kavaidi daha vardır... Buraya gelinceye kadar okunan sûtûra lutfen lihâza-i dikkat atfına (dikkat gözüyle bakmaya) tenezzül etmiş olanlar görmüş olacaklardır ki; nükûl-i diniyyesine ehl-i İslam kadar itina göstermiş hiçbir millet yoktur”.²²

Diğer taraftan, Ahmed Naim’in önde gelen *Sahîh-i Buhârî* muhtasarları arasındaki *Tecrîd-i Sarîh*’ten başta olmak üzere *Sirât-ı Müstakîm*’de yaptığı hadis tercümelerinin Osmanlı ilim geleneğindeki “Buhârîhânlık” uygulamasının yeni bir güncellemesi sayılabileceği gibi uzun bir aradan sonra hadis tercümesi projesi için de aynı kaynağın seçilmesinin bir rastlantı olamayacağı²³ yönündeki değerlendirme dikkate değerdir.

Ahmed Naim’in felsefî birikimi, yabancı dil alt yapısı, tercüme faaliyetine amaç yükleyen bakış açısı, ilmî istilahlara doğru karşılığını bulma hassasiyeti²⁴ ve iyi bir kitap takipçisi olması²⁵ gibi ilmî özelliklerinin, tartıştığı usûl konularına ve yaptığı hadis yorumlarına yansıdığı açıkça görülebilmektedir.

Bu çalışmanın önde gelen kaynaklarından biri de İzmirli İsmail Hakkı’dır. İzmirli’nin bir ilim adamı olarak ele alınırken; kendi devrinin medrese ve mektep birikiminden oldukça iyi istifade etmesi, kelim ve felsefe alt yapısı, metodik ve teorik bir zihni yapıya²⁶ sahip olması, titiz bir kitap arayıcısı²⁷ ve okuyucusu olmasının da katkısıyla zengin bir kütüphane kurması, aktif ve üretken ilmî kişiliğinin bir yansıması olarak yurtiçi ve yurtdışı komisyon üyeliklerinde bulunması ve ikili tartışmalara girebilmesi gibi özelliklerine temas etmek yerinde olacaktır. Ahmed Naim’e benzer şekilde İzmirli de dönemin çeşitli fikrî dergilerini aktif bir

²² Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 492.

²³ Altuntaş, Mustafa Celil, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”, *HTD*, 2010, XVIII, S: 1, s. 63.

²⁴ Örneğin Ahmed Naim’in felsefî istilahlara doğru çevirisinde gösterdiği hassasiyet hakkında bk. Muallim Cevdet İnançalp, *Müderris Ahmet Naim*, s. 8-9, 10; Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 73-99, 114.

²⁵ Bk. Ahmed Naim Babanzâde, *İslam Ahlakının Esasları*, s. 30; a.mlf., “İslam Tarihi Hakkında – Hüseyin Cahid Bey’e Açık Mektup”, *SR*, 12 Şubat 1341, XXV, S: 638, s. 211.

²⁶ Bk. Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 406.

²⁷ Aşağıda da değinilecek olan İzmirli-Şeyh Safvet tartışmasının devam ettiği bir sırada; İzmirli’nin Hindistan’da henüz yeni basılan ve sadece beş on nüsha getirilmesi dolayısıyla İstanbul’daki sahaflarda hemen tükenen *Tensikü’n-nizâm* adlı şerhe atıfta bulunması üzerine muhatabı olan Şeyh Safvet’in karşı cevap verebilmek için bu kitabı ondan ödünç istemesi, kayda değer bir ayrıntıdır. Bk. Şeyh Safvet Mustafa Yetkin, *Tasavvufun Zaferleri*, s. 83.

şekilde kullanmış, kaleme aldığı makale serileri zaman zaman bazı tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.²⁸

İzmirli'nin, yazıldığı döneme ait siyer yazıcılığı bağlamındaki arayışlar²⁹ ile İsrailî ve mevzû rivayetlere karşı tepkisellikleri yansıtan³⁰ *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* (Dârü'l-Hilafe, 1332) adlı eserinin, onun en önemli çalışmaları arasında sayılması mümkündür. Kendisinin hadis anlayışının nispeten erken tarihli ipuçlarını taşımasının yanı sıra, siyerin hadis ve tarih arasındaki konumuna, literatürüne, kaleme alınacak bir siyer çalışmasına alınmaması gereken rivayet ve kaynaklar üzerinden örnek bir rezerv listesine³¹ yer veren ve kaydedilen özellikleri ile giriş niteliğindeki bu çalışmanın tamamlanamamış olması büyük bir kayıptır.

İzmirli'nin *Cerîde-i İlmiyye*'de kaleme aldığı bir makale serisinde kullandığı bir cümlesi³² vesilesiyle (Şeyh) Mustafa Safvet Yetkin (ö. 1950) ile tasavvuf ve ahlak kitaplarındaki rivayetlerin sıhhat durumları merkezinde giriştiği kalem münakaşalarının dönem içerisinde önemli bir yeri vardır. İkili arasındaki tartışma, yer yer uzun fasılalar araya girse de, 1920 ilâ 1925 yılları arasında ve gerçekleştiği zaman dilimindeki tarihî ve siyasî gelişmelerden oldukça farklı bir zeminde reddiye niteliğindeki karşılıklı makalelerle devam etmiştir. Söz konusu tartışma ayrıca Şeyh Safvet'in *Tasavvufun Zaferleri* ([İstanbul], 1343) ile İzmirli'nin *Hakkın Zaferleri* ([İstanbul], 1341) isimli matbu kitaplarını netice vermiştir. Tarafların, Meşihat

²⁸ İzmirli'nin hayatı, eserleri ve düşünce sistemi hakkında geniş bilgi için bk. İzmirli, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı*, nşr. İbrahim Hilmi Çığıraçan, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1946; *İzmirli İsmail Hakkı*, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, s. 3-329; Çetinkaya, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 51-291; Birinci, Ali, "İzmirli, İsmail Hakkı", *DİA*, XXIII, 530-533; Özervarlı, M. Sait, "İzmirli, İsmail Hakkı", *DİA*, XXIII, 533-535.

²⁹ Bk. Uzun, Mustafa, "Siyer ve Megâzî", *DİA*, XXXVII, 325-326.

Döneme ait bu yöndeki arayışlara, en güvenilir siyer çalışmalarına bile uydurma hadislerin karıştığı yönündeki şarkiyatçı tezlerin de ivme kazandırdığı söylenebilir. Örneğin bk. Caetani, Leona, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 69, 95.

³⁰ İzmirli'nin duruşunu yansıtmaması bakımından; "Yazacağımız *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* rivayeten ve dirayeten, naklen ve aklen intikâd-ı ilmîyi, muhakeme-i ilmîyeyi muhtevi olacaktır" cümlesi, iyi bir örneklik arz etmektedir. Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Siyer*, s. 41.

³¹ Çalışma boyunca zaman zaman görüşlerine temas edilen Mahmud Es'ad Seydişehri, mevzûat kaynaklarına müracaat ederek oluşturduğu mevzu bahis rivayetler listesi dolayısıyla İzmirli'ye teşekkür etmektedir. Bk. İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 28.

³² İkili arasındaki tartışmanın başlamasına sebep olan cümle şöyledir: "... Şurası unutulmasın ki tasavvuf ve ahlak kitaplarında ehâdis-i Nebi olarak gösterilen akvâl muhaddisîn indinde hadis-i Nebi değildir. Belki pek çoğu kibâr, mutasavvife sözleridir". Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, "İslam Âlimleri ve Mütefekkiri I: Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed Gazzalî 3", *CI*, 15 Cemâziyelülâ 1338, V, S: 53, s. 1690.

kurumunun farklı dairelerinde resmi görev ifa etmeleri dolayısıyla uyandırdığı ilginin yanı sıra hadis-tasavvuf ekseninde birçok meselenin ele alınmasına yol açması, tartışmanın dikkate değer özellikleri arasındadır.³³

Dönemin önemli ilim adamları arasında yer alan Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) bir yönüyle müspet bilimlere, akılcı anlayışa ve felsefi düşünceye ilgi duyan; diğer yönüyle ise selef ulemanın yanı sıra muasır İslam âlimlerinin ilmî birikimlerinden³⁴ istifade ederek kendini güncelleyen bir isim olarak ön plana çıkmaktadır.³⁵ Akseki'nin dikkat çekilmesi gereken bir diğer tarafı ise, 1924'ten vefatına kadar DİB'de reislik ve reis muaviniği gibi görevler yaptığı süre zarfında bitme aşamasına gelen dinî neşriyat alanında hazırladığı³⁶ ve hazırlanması için çaba sarf ettiği çalışmalarla verdiği mücadeledir. Bu cümleden olmak üzere; Akseki'nin *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi* (Ankara, 1949) isimli çalışmanın başına alınan mukaddimesinde, o dönem itibarıyla hadis ve sünnet aleyhindeki iddialar karşısında çoğu defa isim vermeksizin bazı cevaplar verme kastı taşıdığı açıkça hissedilmektedir. İlgili mukaddimedede, hadis terimine karşılık sünnetin amelî mütevatirliği, hadis tenkit sisteminin güvenilirliği, sünneti dışlayan bir zaviyeden yaklaşarak Kur'ân'la yetinme düşüncesinin yanlışlığı, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık açısından tetkik edilmesinin gerekliliği, halka yönelik yazılı ve sözlü irşat faaliyetlerinde kullanılan rivayetlerin sıhhat ve mana durumlarının hassasiyeti gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Akseki'nin buradaki vurguları, hem uzun süreli bir dinî yayın kütüğü devresinden sonraki hadisle ilgili iddialara ışık tutması hem de bu çalışmanın zaman sınırının sonlarına rastlaması bakımından önemlidir.

³³ Tartışma hakkında geniş bilgi ve tespitler için bk. İzmirli, İsmail Hakkı – Şeyh Safvet Mustafa Yetkin, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, s. 13-43 (Neşreden hazırladığı giriş yazısıdır); Yıldırım, Ahmet, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Yaşayan İki Âlimin Tasavvuf ve Hadis Konusunda Yaptıkları Tartışma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İFD*, 2001, S: 8, s. 37-52.

³⁴ Akseki'nin İslam dünyasındaki muasır ilim adamları ile temaslarına ilişkin bk. Mertoğlu, M. Suat, “Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu: Sebülreşâd Yazarı Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dünyasına İlgisine Dair Notlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, S: 36, s. 163-177.

³⁵ Akseki'nin hayatı, eserleri ve fikir dünyası hakkında bk. Bolay, Süleyman Hayri, “Akseki, Ahmet Hamdi”, *DİA*, II, 293-295; *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, s. 3-160.

³⁶ Geniş bilgi için bk. Kara, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, 2005, s. 123-129.

Bir neşir örneği olması bakımından, Akseki'nin *Peygamberimizin Vecizeleri* (1945) adlı eserinin, kendi dönemi itibarıyla toplumu hadisle eğitime maksadı taşıyan bir çalışma olduğu söylenebilir.

İslam mezhepleri tarihçiliği alt yapısı ile ön plana çıkan bir ilim adamı olan Yusuf Ziya Yörükân'ın³⁷ (ö. 1954) bu vasfı, makale ve kitap türü çalışmalarında ele aldığı hadis usûlü meselelerindeki yaklaşımlarında görülebilmektedir. Bu minvalde olmak üzere; Yörükân'ın önemli çalışmalarından biri olan *İslam Dini Tarihi*'nde³⁸ sünnetin mahiyeti, bağlayıcılığı ve Kur'ân'la ilişkisi; hadislerin sıhhat ve tenkidine yönelik oryantalistlerin ileri sürdüğü bir kısım iddialar; sahabenin fazileti ve içtihatlarının önemi gibi konulardaki şahsî muhakemeleri zikre değerdir.

Aslen İdil-Ural Türklerinden olan Zakir Kadirî Ugan (ö. 1954); biyografisi, kaleme aldığı çalışmaları ve bunlarda yaptığı atıflardan anlaşıldığına göre, Rusya ve Mısır'ın³⁹ ilmî, fikrî ve siyasî ortamları içerisinde bulunmuş, Batı dünyasındaki şarkiyat çalışmalarından haberdar bir ilim adamıdır. 1920'li yılların başlarında⁴⁰ Türkiye'ye gelen⁴¹ ve burada daha çok antropoloji ve İslam tarihi⁴² alt yapısı ile ön plana çıkan Ugan'ın, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanan “Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler” ([İstanbul], 1926) başlıklı hacimli makalesi, bu çalışmanın önemli kaynakları arasındadır.

Söz konusu makalede ricâl literatürünün taşıdığı etnografik değer gibi, yazarının ilmî altyapısını yansıtan orijinal değerlendirmelere tesadüf edilebilmektedir.⁴³ Ancak isminden de anlaşılacağı gibi yapısal olarak ikiye

³⁷ Yörükân'ın hayatı, eserleri ve fikir dünyası hakkında bk. Ülken, Hilmi Ziya, “Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954)”, *AÜİFD*, 1954, III, S: 1-2, s. 89-95; Yörükân, Turhan, “Yörükân, Yusuf Ziya”, *DİA*, XLIII, 568-570.

Yörükân'ın ilgili çalışmasında hadis ve sünnete yönelik düşünceleri ve bunların değerlendirmesi için bk. Köktaş, Yavuz, “Yusuf Ziya Yörükân ve İslam Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadis ve Sünnetle İlgili Düşünceleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, S: 2, s. 75-93.

³⁸ Yörükân'ın AÜ İlahiyat Fakültesi'nde görev yaptığı yıllarda (1949-1954) ders notu olarak hazırladığı anlaşılan bu önemli çalışmanın ilk baskısı 2001 yılında yapılmıştır.

³⁹ Bu bağlamda onun M. Tevfik Sıdkî'ye yaptığı atıflar ile Ahmed Emin'den yaptığı henüz yayımlanmamış *Fecrü'l-İslam* ve *Duha'l-İslam* tercümelemleri zikredilebilir.

⁴⁰ Ugan'ın Türkiye'ye tam geliş tarihiyle ilgili tartışma için bk. Özcan, Ömer, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Zakir Kadirî Ugan Maddesindeki Hatalar”, *Türk Yurdu*, Temmuz 2013, S: 311, s. 79.

⁴¹ Güner, Osman, “Ugan, Zakir Kadirî”, *DİA*, XLII, 44-45; Özcan, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Zakir Kadirî Ugan Maddesindeki Hatalar”, *Türk Yurdu*, Temmuz 2013, S: 311, s. 76-80.

⁴² Ugan'ın İslam tarihine ilişkin çeviri çalışmaları hakkında bk. Karagözoğlu, Gülşen – Aydın, Osman, “Zakir Kadirî Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümelemleri”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran 2015, S: 23, s. 161-188.

⁴³ Ugan'ın ilmî birikimi dikkate alındığı takdirde bu makalede ilk planda göze çarpan bariz eksikliklerden biri de, o dönem itibarıyla özellikle Avrupa'da ve Rusya'da büyük revaç gören ve

bölünebilecek bu çalışmanın ilk kısmında dünya milletleri için rivayetin evrenselliğine dair tasvirî bilgi aktarımının ardından hadis rivayet sistemine geçilmesiyle birlikte üslubun tenkidî bir havaya bürünmesi oldukça dikkat çekmektedir. Açıklamalarına bakılırsa Ugan'ın, rivayet esaslarının İslam'da olduğu kadar hiçbir dinde ilmiyet kazanmadığını teslim ettiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık; ortaya çıktığı şartlarla birlikte düşünüldüğü takdirde isnad sistemine tamamen güvenilemeyeceği, hadiste muhteva tenkidinin yapılmadığı, rivayet döneminde bağlayıcılık açısından hadisler arasında nebevî tasarruf ayırımının gözetilmemesinin muasır İslam toplumlarının dünya görüşlerini olumsuz biçimde etkilediği, sahabenin toptan adil sayılmalarının teoride yanlışlığı gibi, yukarıdaki kabulle uzlaştırılması hayli zor olan iddialara temas etmeden geçmek güçtür.⁴⁴ Yapılan taramalardan hareketle Ugan'ın bu makalesinin, bazı oryantalistlerin görüşlerine de yer verilmek suretiyle hadis ilimleri ve hadisler aleyhinde Türkiye fikrî kamuoyu ile tek seferde paylaşılan en fazla iddiayı bünyesinde toplayan ilk yerli çalışma olduğu görülmüştür. Gerek bu makalenin yazıldığı yakın yıllarda Ugan'a ve diğer yerli isimlere ait benzer çalışmaların tespit edilememesi, gerekse de bu yazının yayımlandığı dergide bütünüyle hadise ait başka makalelere rastlanamaması,⁴⁵ bunun yazılış sebebi hakkında bir takım istifhamları beraberinde getirmektedir. Ancak Ugan'ın uzun bir aradan sonra yaptığı bir İslam tarihi çevirisinin sonuna eklediği notlarda aynı iddiaları büyük ölçüde koruduğu görülmekte;⁴⁶ dolayısıyla da ilkin makalede yer verdiği hususları önceden beri kabul edip içselleştirdiği anlaşılmaktadır.

kendisinin de haberdar olduğu Türkiyat araştırmaları maksadıyla yapılan bilimsel seyahatler ile hadis rihleleri arasında bir mukayese ve değerlendirmeye yer vermemiş olmasıdır.

⁴⁴ Ugan'ın bu minvaldeki tenkitlerinin değerlendirilmesi için bk. Güner, Osman, "Zakir Kadirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İFD*, 2004, S: 27, s. 65-94.

Ayrıca Ugan'ın bu çalışmasının önem ve mahiyetine ilişkin bk. Özafşar, M. Emin, "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslâmiyât*, 2000, III, S: 1, s. 46; Kızıl, Fatma, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 309-310.

⁴⁵ Bk. Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, s. 50-51. İlgili dergide Ugan'a ait başka bir makale tespit edilememiştir. Bk. A.g.e., s. 190. Diğer taraftan, yine aynı mecmuada makaleleri tercüme edilen oryantalistler arasında hadis ve sünnet alanında eser verenlerin bulunmaması da önemli bir tespittir. Bk. Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 309.

⁴⁶ Krş. Ugan, Zakir Kadirî, "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler", *DİFM*, Teşrinisani 1926, I, S: 4, s. 132-210; Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Zakir Kadirî Ugan, II, 389-395 (Mütercimim notlarıdır).

Yer verilen isimlere ilaveten Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Mahmud Es'ad Seydişehrî (ö. 1918), Celal Nuri İleri (ö. 1936), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Kâmil Miras (ö. 1957), Mehmet Şemsettin Günaltay (ö. 1961) gibi ilim ve fikir adamları, çeşitli türdeki çalışmalarıyla bu araştırmanın önde gelen kaynaklarından bazılarıdır.

Çalışmanın ana kaynaklarını oluşturan basılı materyal bir arada düşünüldüğü takdirde; İstanbul'un ilgili dönem itibarıyla sahip olduğu idarî konum, ilmî potansiyel ve basın-yayın imkânları gibi üstünlüklerinin, taranan ve kaynakçaya alınan malzemenin ağırlığını bu merkeze kaydıran etkenlerin başında geldiğini söylemek mümkündür.

Bu çalışmada esas alınan dönem ve coğrafya özelinde hadis tartışmaları ile bir şekilde irtibatı bulunan şahıs, çalışma, periyodik yayın ya da problemleri ele alan güncel ilmî araştırmalar, tezin ikincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Aslına bakılırsa; örneklendirilen bu ögeler azımsanmayacak miktarda tez, makale, tebliğ gibi çalışmalara konu edilmiştir. Söz konusu çalışmalar aynı zamanda bu tezin ikincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu araştırmayı bahsedilen çalışmalardan ayırt edici kılan özelliği ise, şahıs ve kaynak temelinde çoklu bir yapı arz etmesi ve tespit edilen tartışma başlıkları üzerinden dönemsel bir planda kurgulanmasıdır. Keza üzerinde durulan tartışma başlıkları için ön veya ek bilgi gereken durumlarda ilgili *DİA* maddeleri de başlıca müracaat kaynakları arasındadır.

Son olarak, zaman sınırı olarak bu tez ile ilişkilendirilmeye müsait olmakla birlikte, farklı İslam coğrafyalarındaki hadis tartışmalarını ya da çalışmalarını konu edinen birkaç araştırmaya önemine binaen ismen temas edilmesi yerinde olacaktır. Bu bağlamda G. H. A. Juynboll'un *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, Daniel Brown'ın *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, Zaferullah Daudî'nin *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* ile Mehmet Özşenel'in *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* isimli araştırmaları zikre değerlidir. Ayrıca İbrahim Hatiboğlu'nun *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* isimli çalışmasında yer alan "Sistemleşme Dönemi Türk Çağdaşçılığında Sünnet" başlıklı bölüm,⁴⁷ bu tez ile coğrafya olarak da

⁴⁷ Bk. Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 173-206.

kısmen ilişkilidir. Sözü edilen çalışmalar, Osmanlı Türkiye'si merkezli bu tezin girişi için önemli birer kaynak mesabesinde dirler.⁴⁸ Ancak burada araştırılan asıl konuya sınırlandırıcı bir etkide bulunmamaktadırlar.

II. TÜRKİYE MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞINDA ROL OYNAYAN ETKENLER

Hadis tarihine olgusal açıdan günümüze dek uzanan bir süreç halinde bakılması durumunda; hadis ve sünnetin kaynak ve hüccet değerini ufak çaplı değerlendirme farklarıyla kabul eden çoğunluğa karşılık; şahıs veya fırka bazında kökenleri hicrî ilk asra kadar götürebilecek daha aykırı ve uç görüşlerin de var olduğu bilinmektedir. Temas edilen bütünlük dâhilinde, her ne kadar mevcut İslam coğrafyaları arasında birtakım öncelik-sonralıklar görülmekle birlikte takriben XIX. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar uzanan periyodun, hadis tarihinin “Son Dönem”i⁴⁹ biçiminde adlandırılması mümkündür. Böyle bir dönemlendirmeye ihtiyaç duyulmasında, İslam coğrafyalarının kendilerine mahsus şartların katkı vermesiyle vücut bulan fikrî hareketliliklerin hadisi de ilgilendiren yönlerinin bulunması kadar, oryantalistlerin hadis alanındaki araştırmalarının belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Araştırma konusu itibarıyla “Son Dönem” içerisine giren bu çalışmada ana bölümlere geçilmeden önce; hem Türkiye merkezli fikir ortamının hadis tartışmalarının ortaya çıkışı, gelişimi ve yayılışıyla ilişkili yönlerinin hem de aynı ölçüden hareketle buradaki ortamın şekillenmesinde etkili olduğu saptanan hâricî fikir havzalarının eş zamanlı panoramik bir görüntüsünün verilmesi isabetli olacaktır. Ancak daha işlevsel olacağı ve konuyu daha anlaşılır kılacağı gerekçesiyle dış merkezlerin anlatımına öncelik verilecektir.

⁴⁸ Ayrıca son birkaç yıldır ülkemizde hadis tarihinin son döneminin farklı İslam coğrafyaları üzerinden ele alındığı lisansüstü çalışmaların sayısında gözlemlenen artış, memnuniyet verici bir gelişme olarak değerlendirilmektedir.

⁴⁹ Hadis tarihi bağlamında rivayet ve nakil dönemlerinin bir devamı ve son halkası olarak “Son Dönem” kullanımı için bk. Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, s. 175. Yine yapılan başka bir tasnif değerlendirmesine göre; 19. asırdan günümüze kadar gelen zaman dilimi “Daralma Dönemi”nin sonları ile “Yeni Dönem/Dönüşüm Dönemi”ne tekabül etmektedir. Bk. Özafşar, “Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât*, 2000, III, S: 1, s. 51-53.

1. Haricî Fikir Havzalarının Katkısı

XIV, XV ve XVI. yüzyıllarda hümanizm, Rönesans, coğrafi keşifler ve dinde reform hareketlerine sahne olan; takip eden XVII ve XVIII. yüzyıllarda ise etkileri günümüze dek hissedilebilen Aydınlanma Çağı'na girerek Sanayi İnkılabını gerçekleştiren, böylelikle XIX. yüzyılda teknolojik ve bilimsel üstünlüğü küresel ölçekte elinde bulunduran Avrupa,⁵⁰ Türkiye fikrî kamuoyunun şekillenmesi noktasında da önemli bir merkez olmuştur. Ancak bu çalışmanın konusu bağlamında ifade edilecek olursa; aradaki temel etkileşim kanalı, eş zamanlı oryantalizm çalışmaları olmuştur.

Fikrî bir süreç dâhilinde kökleri yukarıda zikredilen aşamalarla da irtibatlı olarak muhayyile ve nüve halinde çok daha öncelere götürülebilen oryantalizm faaliyetlerinin; bünyesindeki siyasî, dinî, ticarî ve sömürgeci maksatlarla birlikte sistemli akademik bir disiplin haline gelmesi takriben XVIII. asrın sonları ile XIX. asrın başlarına tesadüf etmektedir. XIX. yüzyıl ilâ XX. yüzyılın ilk yarısı ise; ilmî araştırma, tez, dergi ve neşir çalışmaları ile büyük bir literatürün oluşturulduğu, derneklerin kurulduğu, ilmî seyahatlerin yapıldığı, uluslararası kongrelerin düzenlendiği, üniversitelerde İbrance ve Kitab-ı Mukaddes kürsülerinde devam eden şarkiyat araştırmalarının müstakil İslam ve en nihayetinde hadis kürsülerinin kurulmasıyla neticelendiği bir zaman dilimi olmuştur. Ayrıca oryantalist çalışmaların II. Dünya Savaşı sonrasında, çağın bilimsel ve teknolojik araçlarıyla daha da zenginleşerek modern beşerî bilimlerden önemli ölçüde yararlandığı bilinmektedir. Ortaya konan bilimsel çalışmalar bağlamında oryantalizm tarihi açısından önemli bir kilometre taşı sayılabilecek *Bibliothèque Orientale*'inin (Paris, 1697) sistematik ve kolektif bir numunesi denebilecek *The Encyclopaedia of Islam*⁵¹ (Leiden, 1908-1936, 1938) isimli ansiklopedik esere temas edilebilir. Bu vesileyle, çalışmanın Türkçe'ye doğrudan tercümesine tepki olarak ortaya çıkan *İslam-Türk Ansiklopedisi* (1940-1948) projesi tekrar hatırlanabilir.⁵²

⁵⁰ Beydilli, Kemal, "Avrupa/Tarih", *DİA*, IV, 138-143.

⁵¹ Bk. Kahraman, Kemal, "The Encyclopaedia of Islam", *DİA*, XI, 181-183.

⁵² Bulut, Yücel, "Oryantalizm", *DİA*, XXXIII, 428-433, 436. Ayrıca geniş bilgi için bk. a.mlf., *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2004; Görmez, Mehmet, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât*, Ocak-Mart 2000, III, S: 1, s.

Türkiye'deki ilim çevrelerinin oryantalizm birikimi ile karşılaşması bağlamında 15-22 Eylül 1951 tarihinde İstanbul'da düzenlenen XXII. Uluslararası Oryantalistler Kongresi önemli bir dönüm noktası sayılabilir. Johannes H. Kramers (ö. 1951), Louis Massignon (ö. 1962), Alfred Guillaume (ö. 1965), Joseph Schacht (ö. 1969) ve Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) bu kongreye katılan ünlü müsteşrikler arasındadır.⁵³ Yine iki yıl sonra Guillaume'ın İstanbul'da verdiği konferanslara ve bunların oluşturduğu tartışma ortamına⁵⁴ değinilebilir.

Diğer taraftan, İslam'a ve hadislere yönelik genel oryantalist telakkinin "Muhammedanism" ve "tradition" kavramlarıyla da yakalanabileceği söz konusu dönemde Kitab-ı Mukaddes ve tarihî tenkit metotları (biblical criticism / historical criticism)⁵⁵ İslamî nasslara da tatbik edilmeye başlanmıştır. Çalışma usûlü bağlamında tarihî tenkit metodunun hadislere uygulanmasının yolunu açmasının yanı sıra 1890 yılında ikinci cildini yayımladığı *Muhammedanische Studien* adlı eseri ile oryantalizm açısından hadisin müstakil bir araştırma konusu haline gelmesinde⁵⁶ dönüm noktası kabul edilen Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) ismini belirtmekte yarar vardır. Goldziher'in üzerinde durulan dönemde özellikle Arap dünyasındaki tanınırlığına⁵⁷ nispetle Türkiye'deki bilinirliğinin ve hakkında yapılan değerlendirmelerin dar bir çerçevede kaldığı⁵⁸ ifade edilmektedir.

Dönem kaynakları üzerine yapılan taramalar neticesinde hadis merkezli oryantalist iddiaların Türkiye'ye ana geçiş kanalının tercüme İslam tarihi çalışmaları olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda, Reinhart P. A. Dozy'nin (ö. 1883) *Het Islamisme* ve Leone Caetani'nin (ö. 1935) *Annali dell'Islam* adını taşıyan eserlerinin fikrî kamuoyunda oluşturduğu infial ve zikredilen vasıtalık durumu dolayısıyla ayrı bir yeri vardır. Bu iki eser üzerinde kısaca durmadan önce, oryantalizm bağlamında

11-31; Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 65-255; a.mlf., *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, s. 17-31.

⁵³ Kongre hakkında geniş bilgi için bk. Togan, "XXII. Beynelmîlel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri", *İTED*, 1953, I, S: 1-4, s. 1-38.

⁵⁴ Bazı tartışma metinleri için bk. Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, s. 27-144.

⁵⁵ Batı'da Kitab-ı Mukaddes üzerine tatbik edilen tarihî tenkit metodunun gelişim seyri hakkında bk. Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, II, 126-142.

⁵⁶ Kızıl, Fatma, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *HTD*, 2009, VII, S: 2, s. 48.

⁵⁷ Bk. Hatiboğlu, İbrahim, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikrî Etkileşimi", *Marife*, 2003, S: 9, s. 109, 111, 114-121.

⁵⁸ Bk. Hatiboğlu, Mehmet S., "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV, 103.

hadisle ilgili iddialar için sözü edilen vasıtalığı daha somut hale getiren birkaç önemli kayda yer verilmesi uygun olacaktır.

Dikkate alınabilecek türdeki kayıtlardan ilki, Karesi milletvekili Ali Şuurî Bey'e (ö. 1934) aittir. 1925 yılında Büyük Millet Meclisi'nde "Kur'ân ve Hadis Tercümesi Projesi"nin teorik zemininin tartışıldığı sırada Ali Şuurî, hadis alanında toplumda hissedilen bilgi eksikliğinin giderilmesinin yanı sıra Avrupa'da siyerle ilgili yazılan eserlerdeki yanlışların düzeltilmesine yardımcı olunması maksadıyla bazı hadis kitaplarının da Türkçe'ye çevrilmesini teklif etmiştir.⁵⁹ Hz. Peygamber'in hayatı hakkında ileri sürülen asılsız iddialara set çekilebilmesi için bir hadis kitabının tercüme edilmesi fikri, o dönemde ilgili iddiaların kaynağı bakımından hadis-siyer birlikteliğine işaret etmektedir.

Bu tespitten yaklaşık yirmi yıl sonra ise Akseki'nin, Dozy ve Caetani'ye ismen atıfta bulunarak bazı tespitler yaptığı görülmektedir. Akseki, oryantalistler tarafından hadisler üzerinde şüphe uyandırabilmek için sahabenin adaleti gibi esaslı ancak dolaylı yollara başvurularak ustaca ve sistematik biçimde ilerleyen manevralarla hazırlanan fikirlerin, önce sömürge İslam beldelerine servis edildiğini düşünmekte; dahası bunların etkilerinin son zamanlarda Türkiye'de de görülmeye başladığı bilgisini vermektedir.⁶⁰

Biraz daha geç tarihli olmakla birlikte; Mustafa Âsım Köksal (ö. 1998) tarafından Caetani'nin eseri dolayısıyla hazırlanan reddiyenin yayımlanması yönünde alınan bir kurul kararına ait aşağıdaki resmî metin de önemli bir kayıt niteliğindedir:

"Diyânet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulunun 10.8.1960 tarihli ve 357 sayılı kararı:

Caetani'nin İslam tarihi hakkında M. Âsım Köksal tarafından kaleme alınan ve tetkik edilmek üzere yüksek başkanlıktan 28.7.1960 tarih ve 21329 sayı ile kurulumuza havale buyurulan ilişik Reddiye incelendi:

İslamiyet'i hadis gibi en mühim bir kaynağından mahrum etmek ve sarsmak için hadise, muhaddislere hatta ashâbın büyüklerinden İbn-i Abbas ve Ebû Hüreyre gibi şahsiyetlere var kuvvetiyle, olanca gücü, hıncıyla saldıran... İtalyan müsteşriki Caetani'ye, ilme ve

⁵⁹ Bk. Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 372-373.

⁶⁰ Akseki, Ahmet Hamdi, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 17-18.

İslamiyet'e has ağır başlılık ve nezaketle layık olduğu cevabı veren bu Reddiye, aynı zamanda *Caetani Tarihi*'ne istinat eden neşriyata da bir cevap teşkil edeceği cihetle, Başkanlık yayınları arasında yer alması uygun olacağına yüksek başkanlığa arzına karar verildi".⁶¹

Alıntılanan karar metni, hem hedefteki eserin muhteva bakımından yalnızca bir İslam tarihi çalışması olarak algılanmadığını göstermekte hem de hadise ilişkin iddiaların Türkiye'ye hangi kanallarla girdiği hakkında belli bir fikir vermektedir.⁶²

Bilimsellik ve objektiflik düzeyi bir tarafa; Dozy'nin *Het Islamisme* (Haarlem, 1863) isimli çalışmasının Abdullah Cevdet [Karlıdağ] (ö. 1932) tarafından yapılan *Tarih-i İslamiyyet* (Kahire, 1908) isimli tercümesi, Batılı araştırmacıların İslam'a yönelik kanaatlerinin aktarımına aracılık etmesi ve İslam'ı temelden eleştiren Türkçe ilk çeviri eser olması⁶³ bakımından bir çığır sayılabilir. İlgili çeviri, kaleme alınan reddiyelerle ürettiği çok yönlü infial başta olmak üzere, İslam tarihi yazıcılığı anlayışına yaptığı etki,⁶⁴ Avrupa'da İslam aleyhine yapılan çalışmalardan haberdarlığın popüler düzeye kadar inmesine kapı aralaması gibi işlevleri ile dikkat çekmektedir. Doğrudan hadise dair meseleler ve tartışma başlıkları açısından bakir ve derinlikten yoksun olan eserin bu yönü yazılan reddiyelere de yansımıştır. Ancak bu çerçevede İsmail Fennî'nin [Ertuğrul] (ö. 1946) *Kitab-ı İzale-i Şükûk* (İstanbul, 1928) isimli eserinde hadisi ilgilendiren bazı iddialara bir dereceye kadar cevap vermeye çalıştığı⁶⁵ söylenebilir. Meseleye bir başka açıdan bakmak gerekirse; Buhârî'nin (ö. 256/870) dinlediği 600.000 rivayet arasından *Sahîh*'ini hazırlarken sadece yedi bin küsürünü seçmesi durumunun, Dozy tarafından h. III. asır ve öncesi

⁶¹ Köksal, Mustafa Âsım, *Caetani'ye Reddiye*, I, 17.

⁶² İlgili dönemde oryantalizm düşüncesiyle yaşanan etkileşimin seyri hakkında daha geniş bilgi için bk. Hatiboğlu, İbrahim, "Transmission of Western Hadith Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic Hadith Studies", *HTD*, IV, S: 2, s. 37-44; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*, s. 260-262; Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 303-315.

⁶³ Hatiboğlu, İbrahim, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, S: 3, s. 212.

⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Yenilmez, Hasan, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddileri Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2015. Dozy ve Caetani'nin eserlerine yapılan çevirilerin, Türkiye'de çağdaş tarihçilik anlayışının şekillenmesinde rol oynadığı belirlenmiştir. Bk. Arıkan, Zeki, "Tarihçilik ve Tarih Anlayışı", *TCTA*, VI, 1593-1594.

⁶⁵ Bk. İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, s. 108-114.

İlgili çeviriye getirilen eleştiriler ve bunların değerlendirmesi için bk. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, S: 3, s. 197-213.

itibarıyla hadis uydurmacılığının ne denli ileri boyutlara ulaştığını gösteren bir delil olarak okunduğu⁶⁶ bilinmektedir. Yer yer Batıcı çizgideki bazı aydınların eserlerinde tekrarlandığı görülen bu iddianın, Dozy'nin alanımız özelinde etkili olan söylemlerinin bir örneğini oluşturduğu tahmin edilmektedir.⁶⁷

Hadis ilmine yeteri kadar eğilmediği yönünde tenkide uğrayan bir oryantalist olan Caetani'nin, genç bir İtalyan araştırmacı kadrosu ile hazırladığı *Annali dell'Islam* (Milano-Roma, 1905-1926) isimli çalışmasının⁶⁸ Hüseyin Cahit [Yalçın] (ö. 1957) tarafından *İslam Tarihi* (İstanbul, 1924-1927) adıyla yapılan tercümesi de, dönemin oldukça önemli çalışmalarından biridir. Aloys Sprenger (ö. 1893), Sir William Muir (ö. 1905) ve Goldziher gibi müsteşriklere yaptığı atıfların Caetani'nin değerlendirmeleri ile harmanlandığı eser, bu yönüyle bir bakıma o zamana dek mevcut oryantalist birikimin özetini içermektedir. Bu yönüyle örneğin çalışmanın girişinin, Türkiye fikrî kamuoyuna hadislerle ilgili tek seferde en fazla iddianın taşındığı ilk çeviri çalışması olduğu tespit edilmiştir. Çok azı dışında hadislerin aslında hicrî ilk asırlarda yaşayan Müslüman toplumların İslam anlayışının yansıması olduğu, komşu medeniyetlerden alınan isnad mefhumunun uygulamada en erken ikinci asrın sonlarında hayata geçtiği, hadis tenkit sisteminin yetersizliği⁶⁹ gibi çevirinin girişinde yer alan bazı iddiaları önemine binaen zikretmek yerinde olacaktır. Yine eserin hazırlanması esnasında başvurulmuş Doğu ve Batı kaynaklarını içeren uzun sayılabilecek nitelikteki bibliyografya da,⁷⁰ çalışmanın ön plana çıkarılması gereken özellikleri arasındadır. İlgili eser listesinin, Batı'da o zamana kadar kaleme alınan oryantalist çalışmaların ve neşredilen İslamî eserlerin yekûnüne ilişkin toplu bir fikir vermesi ve böylelikle bir farkındalık oluşturması bakımından başta ilmî mahfiller olmak üzere dönem adına bir kazanım olduğu değerlendirilmektedir.

⁶⁶ Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, I, 162.

⁶⁷ Örneğin Dozy'nin mevzu bahis okuma biçimini krş. Haşim Nahit [Erbil], *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, s. 21-22.

⁶⁸ Şakiroğlu, Mehmet H., "Caetani, Leone", *DİA*, VI, 544-545.

⁶⁹ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 68-136.

⁷⁰ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 35-67.

Diğer taraftan, *İslam Tarihi* çevirisinde yer alan hadis merkezli iddialara Ahmed Naim, Yörükân ve Yusuf Zâhir Efendi'nin [Hasırcıoğlu]⁷¹ (ö. 1956) kayda değer eleştiriler getirdikleri; ancak tenkitlerin daha çok isnadın kökeni ve tatbiki noktalarında yoğunlaştığı görülmüştür. İlgili çevirinin, Türkiye'nin önemli bir dönüşüm sürecine girdiği ve bu çerçevede dinî yayınlarda ciddi bir daralmanın başladığı bir zaman dilimine rastlamasının, muhtemel ilmî tartışmalar bağlamında kısıtlayıcı bir rol oynadığı söylenebilir.

Fransa'nın 1798 yılındaki işgali ile yeni bir döneme giren ve yaklaşık bir asır sonra 1882'de ise İngiliz işgaline maruz kalan Mısır, ıslah ve tecdit hareketiyle ön plana çıkan fikrî cephesi ile Osmanlı Türkiye'sinin fikrî ortamının şekillenmesinde Arap dünyasının önde gelen merkezlerinden biri olmuştur. Batı medeniyeti ve düşüncesinin Doğu-Arap dünyasına tesiriyle oluşan etkileşimin bir yansıması biçiminde bakılmaya müsait olan ıslah hareketlerinin, kuruluş devresi sayılabilecek XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Cemaleddin Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi çok sayıda Müslüman düşünürün faaliyetleriyle şekillendiği kabul edilmektedir. Islah hareketinin temel görüşleri arasında; İslam'ın her asırda ortaya çıkacak ihtiyaçları karşılayabileceği, dolayısıyla ilerlemeye engel olmak şöyle dursun modern bilimle ve akılla uyuşabilen bir mahiyet arz ettiği, İslam dünyasındaki mevcut geriliğin dinin aslına karışan hurafe ve bid'atlerden kaynaklanıp kurtuluşun ise bunlarla mücadele etmekten geçtiği gibi kabuller sıralanabilir. Yine bu düşüncüyü benimseyen isimlere göre, eleştirilmeyi hak eden taklit anlayışı yerine ehliyetli kimseler için içtihat kapısı daima açıktır. Islah fikrine ait zikredilen kabuller ve bu istikamette ortaya atılan çözüm önerileri, her ne kadar hilafet merkezi olan İstanbul'un bir anlamda filtresinden geçse bile yine de Türkiye'de geniş ölçekli bir karşılık bulmuştur.⁷² Bu bağlamda Efgânî ve Abduh'un yanı sıra Abdülaziz Çâvîş (ö. 1929), Reşid Rıza (ö. 1935) ve Muhammed Ferid Vecdî (ö. 1954) görüşlerine en sık atıf yapılan isimlerdir. Islah düşünürlerine ait

⁷¹ Hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bk. Şenburç, Muhammed Masum, *Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zahir Efendi ve Usûl-i Hadise Dair Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 8-36.

⁷² Bk. Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, II, 142-150; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 396-397; Kutluer, İlhan, "Batılılaşma/Felsefî Düşünce", *DİA*, V, 156-157; Ali Merad, "İslah", *DİA*, XIX, 144-152; Görgün, Hilal, "Mısır/Tarih-Fransız İşgali ve Sonrası", *DİA*, XXIX, 569 vd.; Hatiboğlu, İbrahim, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 105-106, 146-151.

fikirlerin kamuoyuna ulaşması bakımından şahıs olarak Mehmed Âkif [Ersoy] (ö. 1936) isminin, kurum olarak ise *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* dergisinin ön plana çıktığı tespit edilmiştir.

Dönem itibarıyla Mısır'da bazılarının isimlerine yukarıda yer verilen modernistlerin yanı sıra muhafazakâr çizgide konumlanan ilim adamları da bulunmaktadır. Alanımızla ilgili buradaki tartışmaların ağırlık merkezini hadislerin ve hadis literatürünün sıhhat problemi oluşturmaktadır.⁷³ İlgili dönemde Mısır'ın Türkiye'deki etkisine gelince; bu etkinin, münferit rivayet/mesele ve tartışma başlığı transferinden ziyade daha çok yukarıda kısmen sözü edilen fikrî aktarım yollarıyla açılan zihnî dönüşüm yolunun bir yaklaşım biçimi olarak hadis meselelerine aksetmesi biçiminde gerçekleştiği görülmüştür. Dolayısıyla küllî bir zihniyet aktarımından rahatlıkla söz edilebilirse de –örneğin Mısır'daki hadis tartışmaları için iyi bir kaynak sayılabilecek *el-Menâr* dergisi⁷⁴ gibi bir örnek seçilerek- yalın bir bilimsel merak duygusuyla veya sadece ilmî mahfilleri haberdar etmek maksadıyla konu/problem/tartışma aktarımı görülememektedir. Bunların satırlara taşınması durumunda ise tıpkı oryantalist iddialar dolayısıyla gündeme gelen tartışmalarda olduğu -tabir yerindeyse- makul bir değini gerekçesi aranmaktadır.

Diğer taraftan, Anadolu'ya intikal eden isnad zincirleri ve hadis kitabı icazetleri noktasında Mısır, Hicaz ve Şam bölgesi âlimlerinin, geçmişi XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar götürülebilecek bir surette aracılık ettikleri, dolayısıyla da bu topraklarda rivayet geleneğinin teşekkülünde rol oynadıkları bilinmektedir.⁷⁵ Keza kaydedilmeye çalışılan bütünlük dâhilinde Osmanlı âlimlerinden olan Zâhid Kevserî (ö. 1952) ve Mustafa Sabri'nin, ortaya koydukları çalışmalarıyla Mısır'ın ilim ve fikir dünyasına katkı veren isimlerden olduklarını belirtmekte fayda vardır.

⁷³ Ali Merad, "İslah", *DİA*, XIX, 148; Juynboll, Gautier Herald A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 19, 159.

İlgili dönemde Mısır'da yapılan hadis tartışmaları hakkında bk. A.g.e., trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yay., 1. bs., Ankara, 2000; Brown, W. Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yay., 2. bs., Ankara, 2009; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 141-170, 209-256.

⁷⁴ Bk. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 31-42; Köktaş, Yavuz, *Hadis Fetvaları*, s. 99-125.

⁷⁵ Dönemin rivayet geleneği bakımından mevcut durumunu iyi bir şekilde yansıttığı anlaşılan Zâhid Kevserî'nin icazetnamesi üzerinden geniş bilgi ve tespitler için bk. Ayaz, Kadir, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 2015, XL, S: 40, s. 70 vd.

Suriyeli ilim adamı Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* (Beyrut, 1306) isimli eserinin basımından kısa süre sonra Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) bir zeyl cildi ekleyerek hazırladığı tercüme çalışmasının ([Dersâdet], 1307-1308), dönemin sıkça atıf yapılan kaynakları arasında olduğu bilinmektedir. Eserin bu yönünün, İslam coğrafyalarında yeni belirmeye başlayan hadis karşıtı iddialar bağlamındaki kısmî muhtevasıyla Osmanlı Türkiye'sinde erken tarihli bir farkındalık oluşturduğu sanılmaktadır. Fas doğumlu Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin (ö. 1927) *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrut, 1332) isimli eserinin, İzmirli'nin *Tarih-i Hadis'i*⁷⁶ ve Ahmed Naim'in *Mukaddime'si*⁷⁷ gibi örneklerde görüldüğü üzere, dönemin bibliyografik türde hadis kaynağı ihtiyacını büyük ölçüde karşıladığı söylenebilir. Yine Cemaleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1914) *Kavâ'idü't-tahdîs'i* (Dimaşk, 1353/1935) ile Tahir el-Cezâirî'nin (ö. 1920) *Tevcihü'n-nazar'ı* (Kahire, 1328), Türkiye'den atıf alan son dönem usûl çalışmaları arasında yer almaktadır.

Türkiye için fikrî temas anlamında Mısır kadar ön plana çıkmasa da, önemli sayılabilecek bir diğer fikir havzası da Hint Alt Kıtası'dır. İlgili merkeze tarihî ve siyasî açıdan ana hatlarıyla bakılacak olursa; bölgedeki Babürlü hâkimiyeti XVIII. yüzyılda gerileme ve çöküş sürecine girmiş; takip eden yüzyılın başından itibaren ağırlık kazanmaya başlayan fiilî İngiliz hâkimiyeti, 1857'de başlatılan direniş hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması ve hemen akabinde Babürlü hanedanının tarih sahnesinden silinmesiyle birlikte resmiyet kazanmıştır. Osmanlı Devleti'yle ilişkilerini canlı tutmaya özen göstermeye çalışan; ancak peş peşe güç kayıplarının sömürgeye dönüşmekle noktalandığı bu coğrafyada, arz edilmeye çalışılan konjonktürel şartlar psikolojik ve sosyal sarsıntıların yanı sıra bir takım batıl inanışların yaygınlık kazanmasına, dolayısıyla da buraların nispeten erken tarihli sayılabilecek, eğitim vurgusu ağır basan ıslah ve tecdit hareketlerine sahne olmasına yol açmıştır. Bu bağlamda ıslah ve tecdit merkezli diğer vurguları bir tarafa; hadisin ve hadis eğitiminin önemine yaptığı çağrıyla fiiliyata da dönebilen Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1762), etkisi takip eden yüzyıllarda da açıkça görülebilen öncü rolüne özellikle işaret etmekte fayda vardır. Diğer taraftan, müstemleke dönemiyle

⁷⁶ Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, s. 19, 249.

⁷⁷ Bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 228.

birlikte bu bölge, dozu giderek artan misyonerlik faaliyetlerine maruz kalmış; dahası hadisi de ilgilendiren şarkiyatçı tezlerle ilk muhatap olan merkez olmuştur. Eş zamanlı olarak Hint Alt Kıtası'nı diğer İslam coğrafyalarından ayırt eden bir diğer özelliği ise, belirtilen şartlar altında İslam'ı doğru anlamak parolasıyla vücut bulan; ancak hadis ilminin bazı konularına farklı açılardan yaptıkları vurgu, getirdikleri eleştiri ya da hadis eğitime ve literatürüne verdikleri katkı dolayısıyla zikredilmeyi hak eden Diyûbend (Hanefi), Ehl-i Hadis, Aligarh, Ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) gibi ekollere beşiklik etmesidir. Sözü edilen dönemde bu coğrafyada kaleme alınan nitelikli çalışmaların, hadis edebiyatı bağlamında uzun süredir yaşanan umumî durağanlık havasını bir nevi sarsma çabası olarak değerlendirilmesi de imkân dâhilindedir.⁷⁸ Yine aradaki ilişkiler ağının farklı bir veçhesini oluşturması bakımından, icazet silsileleri vasıtasıyla Osmanlı Anadolu'sundan bu bölge ilim adamlarına ulaşan isimlerin var olduğu tespitine⁷⁹ yer verilebilir.

Bünyesinde yaşanan dinî ve fikrî hareketliliğin Türkiye'deki bazı dergiler aracılığıyla takip edildiği bilinen bu bölge özelinde Şah Veliyyullah'ın *Hüccetullahi'l-bâliğa* (Bulak, 1284; İstanbul, 1317) isimli çalışması, hadisle ilgili önemli bir referanstır. Hadis özelinde bölge ilim adamlarına yapılan atıflarda asıl canlılık 1920'lerle birlikte yaşanmaya başlamıştır. Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Şemsülhak el-Azîmâbâdî (ö. 1911), Muhammed Enver Keşmîrî (ö. 1933) zaman zaman görüş veya çalışmalarına başvurulmuş bazı ilim adamlarıdır. Yine bölge ilim adamlarına yapılan atıflarda *İslam-Türk Ansiklopedisi* kadrosunda madde yazarlığı yapmış isimlerin ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Bu

⁷⁸ Bk. Özcan, Azmi, "Hindistan/Osmanlı-Hindistan İlişkileri", *DİA*, XVIII, 84; Birişik, Abdülhamit, "Hindistan/İslam Araştırmaları", *DİA*, XVIII, 94-100; a. mlf., "Medrese/Hindistan", *DİA*, XXVII, 334-337; Siddiqui, İqtidar Husain, "İslah/Hindistan", *DİA*, XIX, 160-163; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 41; Özafşar, "Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslâmiyât*, 2000, III, S: 1, s. 52. Ayrıca bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990; Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, s. 81-100, 199-222.

Ayrıca ilgili dönemde Hint Alt Kıtası'nda hazırlanan hadis çalışmaları ve yapılan tartışmalar hakkında bk. Daudî, Halid Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995; Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İFAV Yay., 1. bs., İstanbul, 2014; Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yay., 2. bs., Ankara, 2009; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 79-138, 259-333.

⁷⁹ Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 2015, XL, S: 40, s. 81-82. Ayrıca bk. Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler*, XI, 360.

bağlamda aynı ekipten olan Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) İslam tarihi ağırlıklı tercüme çalışmalarına⁸⁰ temas edilebilir.

Yukarıda sözü edilen merkezler ile büyük ölçüde alıcılık pozisyonunda gerçekleşen fikrî münasebetten farklı olarak; Türkiye'deki ilim ve fikir adamları ile İdil-Ural Bölgesi'ndeki⁸¹ Müslüman-Türk topluluklarında yetişen muasırları arasındaki karşılıklı etkileşim düzeyi çok daha yüksek olmuştur.⁸² Tarihî ve fikrî açıdan bakıldığında; XVIII ve XIX. asırlarda sözü edilen bölgede önemli yenileşme ve ıslah hareketleri yaşandığı bilinmektedir. Bu bağlamda; XIX. asrın başında, Müslümanların geri kalmalarını gerçek İslam'dan sapmak olarak teşhis ederek buna mukabil çözümü ıslah, tecdit ve din anlayışının yeniden gözden geçirilmesinde gören, uzun tahsil sürelerine rağmen verim alınamayan medreselerin ıslahını savunan bir grup âlimin başlattığı uyanış hareketi, 1870/1880'lerden itibaren faaliyetlerini eğitim ve kültür alanında yoğunlaştırmıştır. 1905'ten sonra ise kapsamını ılımlı denilebilecek bir siyaset çizgisini içerecek şekilde genişletmiştir. Kendi özgün şartlarında doğan söz konusu hareketlerin, özellikle aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra Rusya, Osmanlı, Mısır ve Hint Alt Kıtası'ndaki yenilik hareketlerinden de etkilendiği anlaşılmaktadır. Rusya Müslümanları arasında ıslah hareketinin Kazan Tatarları tarafından başlatılmış olmasında bir takım sebepler sıralanabilir. Bu bağlamda; Kazanlıların köklü bir ticaret geleneğine sahip olmaları dolayısıyla hem İslam coğrafyaları ile irtibat kurmaları hem de daha yüksek bir ekonomik refah düzeyine erişmeleri, Ortodoks Ruslarla yan yana yaşamak zorunda olmanın sağladığı öz kimlik ve denetim bilincine ilaveten yakaladıkları medeniyetler arası mukayese fırsatı gibi hususlar sayılabilir. Dahası bunlara şarkiyat çalışmaları, üniversite, kütüphane, matbaa ve basın-yayın gibi imkânlarla yakın olmak gibi üstünlükler eklenebilir. Şu kadarı var ki; 1917 Bolşevik İhtilali, bölgedeki fikrî hareketliliğin uzun soluklu semerelerinin alınmasına olduğu kadar Türkiye ile yaşanan etkileşime de büyük ölçüde set çekmiştir. İhtilalden sonraki etkileşimin öncelikli olarak o

⁸⁰ Bk. Uzun, Mustafa, "Doğrul, Ömer Rıza", *DİA*, IX, 491-492.

⁸¹ İsimlendirme tercihi için bk. Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, s. 25-27.

⁸² Aradaki etkileşimin çift yönlü olmasında dil ve kültür birliğinin önemli bir işlev görmüş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Keza bu ağırlıkta bir görünüm, Osmanlı ilim ve fikir adamlarına ait çalışmaların diğer İslam coğrafyalarında ne düzeyde karşılık bulduğu gibi bir sorusunun cevabı için de önemli bir ölçüt sayılabilir.

bölgeden ayrılarak Türkiye'ye gelen bir kısım ilim ve fikir adamları vasıtasıyla gerçekleştiği görülmektedir.⁸³ Buraya kadar kaydedilen bütünlük çerçevesinde Kursavî (ö. 1812), Mercânî (ö. 1889) ve Gaspıralı İsmail'in (ö. 1914) isimleri ile Cedîdcilik-Kadîmcilik tartışmaları⁸⁴ hassaten zikre değerdir.

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse; Türkiye ile Rusya Müslümanları arasındaki –muhtemelen dil ve kültür birliğinin de müspet katkı verdiği- etkileşim bağlamında her iki coğrafyada basılan matbu ve süreli yayınların, tarafların ilmî mahfillerine ulaşabildiği, dahası ortaya koydukları çalışmaları ile karşılıklı olarak takip edilen ilim ve fikir adamlarının bulunduğu gözlemlenmiştir. Türkiye'den bir örnek olması açısından, sahibi o bölgeden bir isim olan Halim Sabit'in [Şibay] (ö. 1946) neşrettiği *İslam Mecmuası*'nın ve özellikle isim değişikliğine kadar *Sırât-ı Müstakîm*'in bir bakıma arada köprü işlevi gördüğü söylenebilir.⁸⁵ Yine hadis ilmine veya fikrî birikime verdikleri katkı açısından bölge ilim adamları arasında -daha önce temas edilen Ugan'ın yanı sıra- Rızaeddin Fahreddin (ö. 1936),⁸⁶ Abdürreşid İbrahim (ö. 1944),⁸⁷ Musa Cârullah Bigi[yef] (ö. 1949) ve A. Zeki Velidî Togan'ın (ö.

⁸³ Bk. Kanlıdere, Ahmet, "İslah[/Türk Dünyası]", *DİA*, XIX, 163-164, 167; Türkoğlu, İsmail, "Rusya/İslam Araştırmaları", *DİA*, XXXV, 266-270; a.mlf., *Rızaeddin Fahreddin*, s. 317-321; Özalp, Ömer Hakan, *Rızaeddin bin Fahreddin*, s. 13-14; Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, s. 64-71, 309-310.

Ayrıca bölgede hadis ilminin ve hadis çalışmalarının tarihî geçmişi hakkında bk. Erul, Bünyamin, "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine", *HTD*, 2006, IV, S: 2, s. 107-125.

⁸⁴ İlgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

Bu bağlamda; AÜ SBE bünyesinde Marat Kashafutdinov tarafından "İdil-Ural Bölgesinde Kadimciler ve Ceditçiler Arasında Hadis Tartışmaları" başlıklı bir doktora tezinin hazırlanmakta olduğunu belirtmekte yarar vardır.

⁸⁵ *İslam Mecmuası* özelinde kayda değer bir örnek vermek gerekirse; başyazarlığını Rızaeddin Fahreddin'in yaptığı, Orenburg merkezli, İslam ve Türk dünyasının en önemli meselelerinin tartışılarak bunlara cevapların arandığı *Şûrâ* isimli mecmuanın reklamı yapılmakta ve hatta abonelik işlemlerine aracılık edilebileceği belirtilmektedir. Bk. *İM*, 8 Mayıs 1330, I, S: 8, ön iç kapak. Ayrıca bk. Göçmen, Muammer, "Şûrâ", *DİA*, XXXIX, 235-236.

⁸⁶ Osmanlı aydınlarını etkileyen bir kişilik olarak Rızaeddin'in fikrî cephesi, bazı hadis meselelerine yaklaşımı, hadis çalışmaları ve yorumları hakkında bk. Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000; Özalp, *Rızaeddin bin Fahreddin*, Dergâh Yay., 1. bs., İstanbul, 2001; Rızaeddin Fahreddin, *Dinî ve İctimai Meseleler*, haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü Yay., İstanbul, 2007; Erul, Bünyamin, "Tatar Âlimlerden Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936) ve Hadisçiliği", *AÜİFD*, 2005, XLVI, S: 2, s. 55-105; Kashafutdinov, Marat, *Rızaeddin b. Fahreddin'in Hadis Şerhçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜ SBE, Ankara, 2012.

⁸⁷ 1907 ilâ 1910 yılları arasında Asya ve Uzakdoğu ülkelerine yaptığı seyahati anlattığı *Âlem-i İslam* (İstanbul, 1328-1329) isimli eseri ile ünlenen Abdürreşid İbrahim'in fikirlerinin Türkiye'deki etkileri için bk. Türkoğlu, İsmail, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, s. 115 vd., 147-152. Ayrıca

1970)⁸⁸ isimlerine yer verilebilir. XX. asrın başında Rusya Müslümanlarının en tanınan din âlimi olan⁸⁹ ve Türkiye’de de geniş bir yelpazede takip edilen⁹⁰ Musa Cârullah’ın –Ehl-i Kur’ân ekolünün hadise dair görüşlerinin tenkidini amaçladığı söylenen⁹¹ ve kendisinin bu sahadaki müstakil en önemli çalışması sayılabilecek *Kitabü’s-sünne*’si (Bhopal, 1945) geç bir tarihte hazırlanmıştır. Ancak Bigi’nin yine de daha erken tarihli çalışmaları vesilesiyle hadis yorumları ve tartışmaları bakımından bölgenin katkı veren öncelikli ismi olduğu saptanmıştır.⁹² Yine bu minvalde olmak üzere Mustafa Sabri’nin, Bigi’nin bazı görüşlerine yönelttiği tenkitler⁹³ hatırlanabilir.

Yapılan taramalarda usûl ve yorum olarak hadis tartışmalarına katkı veren İran merkezli bir etkileşim tespit edilememiştir. Şu kadarı var ki; kaleme aldığı bazı çalışmalarıyla iyi bir İslam mezhepleri tarihi alt yapısına sahip olduğu anlaşılan İzmirli’nin *Tarih-i Hadis* (İstanbul, 1340 [r.]) isimli eserinde –görülebildiği kadarıyla- ilk ve tek kez “Şia hadis usûlünün temel meseleleri, Şîi raviler, Şîi hadis literütürü” başlıkları üzerinden ağırlıklı olarak İmamiye Şia’sının hadis anlayışı hakkında özlü bilgiler⁹⁴ kaydettiğini belirtmekte yarar vardır.⁹⁵

Mehmed Ârif Bey’in (ö. 1897) hazırladığı bir hadis derlemesini *Bin Bir Hadis-i Şerif Şerhi* (Petesburg, 1325) adıyla Kazan lehçesine aktardığı çalışmasının reklamı için bk. *İM*, 12 Mart 1331, II, S: 24, ön iç kapak.

⁸⁸ İlmî faaliyetlerinin renkliliği ile dikkat çeken Togan, kendisinin de ortaya koyduğu şahsî gayretler ile 1953 yılında tekrar açılan İslam Tetkikleri Enstitüsü’nün ilk müdürü olmuştur.

⁸⁹ Kanlıdere, Ahmet, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah*, s. 5.

⁹⁰ Bk. Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah*, s. 11, 14-15, 229-241; Türkoğlu, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, s. 156-157; Görmez, Mehmet, *Musa Carullah Bigiyef*, s. 174-189.

“Şimal Türkleri tarafından neşrolunup İstanbul’da Bâbîâli Caddesi’nde Zaman Kütüphanesi’nde satılmakta bulunan eserlerden bazıları” notuna yer verilerek hazırlanan bir listede Musa Cârullah’ın o an için ülkede temin edilebilen 12 adet kitabı kaydedilmiştir. Bk. *İM*, 18 Kânunievvel 1330, II, S: 18, ön iç kapak. Aynı liste 19. sayı da yer almaktadır.

⁹¹ Bk. Musa Cârullah Bigi[yef], *Kitabü’s-sünne*, trc. Mehmet Görmez, s. 3.

⁹² Ancak Birinci Bölümde kısmen üzerinde durulacağı üzere; *Kitabü’s-sünne*’nin muahharlığıyla birlikte Yusuf Ziya Yörükân’ın bu çalışmanın muhtevasından haberdar olduğu ve içerisindeki bazı görüşlere itiraz ettiği anlaşılmaktadır.

⁹³ Geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Efendi - Musa Cârullah Bigi[yef], *İlahi Adalet*, sdl. Ömer Hakan Özalp, Pınar Yay., İstanbul, 1996; Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler*, s. 22 vd., 155 vd.

⁹⁴ Bk. İzmirli, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, s. 225-234.

Türkiye ile İslam coğrafyaları arasındaki ilmî etkileşim bağlamında; İzmirli’nin 1918 yılında yaptığı Lübnan seyahati sırasında Kettânî’den aldığı kaynakları, Şia hadisçiliği konusunu hazırlarken kullanmış olabileceği ihtimaline (Bk. *A.g.e.*, s. 19, 27 (Neşredenin giriş yazısıdır)) yer verilmesi uygun olacaktır.

⁹⁵ Hadis tarihinin son dönemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 175-273.

2. Dâhilî Şartların Katkısı

Tarihî ve siyasî açıdan bakıldığında XIX. yüzyıldan XX. yüzyılın ikinci yarısına uzanan devre, Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu topraklarda müteaddit ulus devletlerin teşkiliyle birlikte çözülme ve dağılma sürecine girildiği; yanı sıra saltanat ve hilafetin kaldırılmasıyla yönetim şekli ve dünya görüşü bakımından daha farklı bir çizgide konumlandırılan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu bir zaman dilimi olmuştur. Ayrıca iki büyük Dünya Savaşı da aynı zaman aralığında yaşanmıştır. Diğer taraftan, XVIII. asrın ikinci yarısından itibaren Batı karşısında askerî açıdan belirgin düzeyde hissedilmeye başlayan geri kalmanın tetikleyici etkisiyle vücut bulan ıslahat hareketleri, II. Mahmut ve Tanzimat dönemleri ile birlikte siyasî, idarî, sosyal, kültürel ve ekonomik bir çeşitlilik ve açılım sürecine girmiştir. Mevcut insan kaynağını besleyen en önemli unsurların başında gelen eğitim-öğretim sahası da, politik ve kurumsal bakımdan bu değişimlerden nasibini almıştır.⁹⁶

Yukarıda temas edilen dış merkezlerin sağladığı katkıya ilaveten devletin ve toplumun çok yönlü iç dinamiklerinin oluşturduğu halitanın bir yansıması olarak mevcut gidişat karşısında dâhilî bünyede müdafaa, tahkik, sorgulama, ayıklama, dışlama gibi tepkilerin verildiği bilinmektedir.

Belirtilen zeminde vücut bulan Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük⁹⁷ gibi çözüm odaklı fikir akımlarının ve temsilcilerinin temel görüşlerinin deşifre edilmesinde “akıl-nakil, sa'y-atalet, ıslah-taklit,⁹⁸ meşveret, hurafe, batıl, mucize, vaaz, İsrailiyat, milliyet” gibi ifade ve kavramların kilit rol oynadığını

Diğer taraftan, yaklaşık olarak XVIII ilâ XIX. asrın ilk yarısının ilgili İslam coğrafyaları özelinde bir oryantalist gözüyle ele alındığı örnek bir değerlendirme için bk. Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, II, 531-683.

⁹⁶ Bk. Beydilli, Kemal, “Osmanlılar/Siyasî Tarih-Yakın Dönemler”, *DİA*, XXXIII, 496-502; Akyıldız, Ali, “Osmanlılar/Medeniyet Tarihi”, *DİA*, XXXIII, 506-507; Küçük, Cevdet, “Türkiye/Tarih”, *DİA*, XLI, 566-570.

⁹⁷ XX. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla etkili olan son üç görüşün sahipleri ana hatlarıyla ‘modern teknoloji (ilim ve fen) dışında bütün kurumların İslamî esaslara göre düzenlenmesini ve İslam dünyası ile bütünleşmesini isteyen İslamcılar; Batı kültür ve medeniyetine katılarak Batı dünyası ile bütünleşmesini isteyen Batıcılar; bir tarafta Batı medeniyeti, bir tarafta Türk kültürü esasına dayalı modern bir toplum yaratılması ve Türk dünyası ile bütünleşmesi davasını güden Türkçüler’ şeklinde özetlenebilir. Bk. Akgül, Mehmet, *Türkiye’de Din ve Değişim*, s. 158.

⁹⁸ Örneğin bu iki kavramın, Reşid Rıza'nın *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid* (Kahire, 1324) isimli, aynı zamanda Akseki tarafından Türkçe'ye çevrilen eseri üzerinden çözümlemesi için bk. Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 202-208.

söylemek imkân dâhilindedir. Keza söz konusu ilim ve fikir adamlarının bu minvalde sahip oldukları bakış açıları, yer yer hadis kullanımlarına ve yorumlarına da yansiyabilmiştir.⁹⁹ Ayrıca taranan süreli yayınlarda “içtihat, yönetim, milliyetçilik, kadın, vahdet-i vücûd, din-terakki,¹⁰⁰ din-bilim”¹⁰¹ gibi dönemin yaygın tartışma başlıklarının özellikle hadis yorumlarına bakan izdüşümleri rahatlıkla görülebilmektedir. Meseleye bir başka açıdan daha bakmak gerekirse; sayıları daha da çoğaltılabilecek benzeri bazı kavram ve tezlerin üretilerek tartışmaya açılmasında, arka planda işleyen oryantalist çabaların varlığının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.¹⁰²

Türkiye'nin mevcut fikir ortamı özelinde gözlemlenen çok bileşenli yapının hararetiyle bu çalışmaya malzeme sağlayan kimi isimlerin giriştikleri farklı türden tartışmaların, ilgililerinin müktesebatlarını ve hassasiyetlerini olduğu kadar üzerinde durulan dönemi daha derinden anlamaya ve tahlil etmeye imkân tanıdığı hususunun da altını çizmek gerekir. Bu zaviyeden bakıldığı takdirde; örneğin bazı görüş ve çalışmalarıyla teze malzeme sağlayan Abdullah Cevdet/Celal Nuri ve Ahmed Hilmi/İsmail Fennî ikililerin felsefi bir zeminde karıştıkları maddecilik/ruhçuluk tartışmaları¹⁰³ gibi örneklerin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Dönemin fikrî sinir uçlarının teşekkülündeki vasıtalığı bakımından şarkiyatçıların ve Mısırlı ıslahçıların görüşlerinin ilim çevreleriyle buluşmasındaki işlevine temas edilen tercüme meselesi,¹⁰⁴ yaşanan dönüşüm sürecinde Batı'dan ciddî

⁹⁹ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, s. 117-370.

¹⁰⁰ Dönem itibarıyla dinin terakkiye mani olmadığını savunan pek çok ismin, bizzat hadislerden deliller getirmek suretiyle Müslümanların bilimsel, endüstriyel, teknolojik vb. açılardan iyi bir gelişmişlik düzeyine erişmeleri gerektiği yönünde değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür. Bu değerlendirmeler bağlamında XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu ekonomik ve teknolojik durum hakkında bk. Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 229-259.

¹⁰¹ Bir takım örnek ve öncülleri olmakla birlikte bu tartışmanın dönemin önde gelen meselelerinden biri haline gelmesinde, Ernest Renan'ın (ö. 1892) 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği “L'İslamisme et la Science” (İslamiyet ve Bilim) başlıklı konferansı tetikleyici bir rol oynamıştır. Bu vesileyle kaleme alınan reddiyeler hakkında geniş bilgi için bk. Cündioğlu, Düccane, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan*, 1996, S: 2, s. 1-94.

¹⁰² Bk. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, 21.

¹⁰³ Geniş bilgi için bk. Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay., 4. bs., İstanbul, 1995.

¹⁰⁴ Dönem itibarıyla tercüme alanında görülen faaliyetlerin seyri, çeşitliliği, örnekleri ve bunların değerlendirmesi için bk. Aksüt, Ali Kemalî, *Tercüme Hakkında Düşünceler*, 3-5, 9-19; Ülken, Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 239-265; Karagözoğlu – Aydın, “Zakir Kadiri

sayılacak düzeyde bir pozitivist ve materyalist felsefe birikimin Türkçe'ye aktarılması,¹⁰⁵ bunun karşılığında ise belli bir reddiye literatürünün ortaya konulması¹⁰⁶ suretiyle varlığını tekrar göstermiştir. Bu olgusal durumun asıl dikkate değer karşılığı ise, dönem itibarıyla önemli bir çalışma olan Ludwig (Louis) Büchner'in (ö. 1899) *Madde ve Kuvvet* (İstanbul, 1911) adıyla tercüme edilen *Kraft und Stoff* (Frankfurt, 1855) adlı kitabı dolayısıyla yazılan İsmail Ferid'in (ö. 1852-?) *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyûn*'u (İzmir, 1312)¹⁰⁷ ve Emin Feyzi'nin (ö. 1929) *İlim ve İrade*'si (İstanbul, 1343)¹⁰⁸ gibi felsefî reddiyelerde bile bu çalışmanın ana konusuna malzeme sağlayan önemli bilgi ve yorumlara rastlanabiliyor olmasıdır. Pek tabî ki böyle bir tablo ile karşılaşılması, sadece bu araştırma için bakılabilecek muhtemel çalışmaların alanını genişletmekle kalmamakta; aynı zamanda bizleri ilgili tartışmalar zemininde son dönem Osmanlı hadisçiliğine çok daha geniş bir zaviyeden bakılması gerektiği kanaatine sevk etmektedir.

II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte sayı ve çeşidinde kayda değer bir artış görüldüğüne yukarıda temas edilen ve yayın çizgileri doğrultusunda kendilerine tematik bir alan belirleyen ya da belli bir alan açma eğilimi gösteren¹⁰⁹ fikir dergilerinin, hususen Cumhuriyet'in ilk yıllarına gelinceye kadar dönemin tartışma ortamında önemli bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁰ *Sirât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* üzerinden konuşulacak olursa; mevzu bahis derginin hadis kullanımı ve yorumları açısından önemli bir süreli yayının olduğu tekrar edilebilir. Ne var ki; bu mecmuanın yurt dışına muhabir göndermek gibi bir imkâna sahip olduğu bilinse de, bu avantajın

Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleleri", *Usûl İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran 2015, S: 23, s. 166-168.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bk. Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 121-277; Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 51-404.

¹⁰⁶ Bk. Kutluer, "Batılılaşma/Felsefî Düşünce", *DİA*, V, 153-158; Akgün, Mehmet, *Türkiye'de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, Elis Yay., 1. bs., Ankara, 2007.

¹⁰⁷ Bu çalışma hakkında bk. İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyûn*, haz. Ali Utku, Abazar Sepehri, s. 7-18 (Yayına hazırlayanların sunuş yazısıdır).

¹⁰⁸ Bu çalışma hakkında bk. Emin Feyzi, *İlim ve İrade*, haz. Ali Utku, Uğur Köroğlu, s. 7-23 (Yayına hazırlayanların sunuş yazısıdır); Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 418-419.

¹⁰⁹ Örneğin daha önce atıfta bulunulan Hakkı Tarık Us koleksiyonunda yer alan mecmuaların motto ifadeleri iyi bir gözlemlene imkânı sunmaktadır.

¹¹⁰ Meseleye çok daha geniş bir boyut kazandırmak gerekirse; Mısır'da çıkan *el-Menâr* dergisi ve Kırım'da çıkan *Tercüman* gazetesi örnekleri gibi, İslam Dünyası'nın çok değişik noktalarına ulaştırılan *Sirât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd* mecmuasının bu etkinliğinin, günümüz yayıncılığı ile kıyaslandığında çok ileride olduğu tespitine yer verilebilir. Bk. Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 580.

ilgili bölgelerden yapılan dinî, fikrî, aktüel hareket ve gelişmeleri aktaran haberlerde kendini iyiden iyiye hissettirmesine rağmen ekol, tartışma, mesele, çalışma, yorum vb. açılardan hadisi ilgilendirebilecek biçimleriyle maalesef etkin bir şekilde kullanılmadığı belirlenmiştir. Dolayısıyla genel anlamda iyi bir düşünce ve aktüalite aktarım vasıtası olarak kullanılan bazı dergilerin, hadis çalışmaları ve tartışmaları bağlamında yukarıda zikredilen İslam beldelerindeki eş zamanlı mevcut birikimin naklinde oldukça işlevsiz kaldıklarını belirtme gereği bulunmaktadır. Bir başka açıdan ise bu tespit, dönemselsel algıda seçicilik noktalarının hangi konular etrafında ağırlık kazandığı hakkında belli bir fikir vermektedir.

Ele alınacak hadis tartışmalarının dâhilî zemininin bir derece daha sağlıklı etüt edilebilmesi için, dönemin hadis eğitim öğretimi açısından sahip olduğu genel duruma ana hatlarıyla işaret etmek yerinde olacaktır. Hadisin kurumsal anlamda yükselişine sahne olan Osmanlı Dönemi'nde, inşa edildiği 964/1557 tarihinden devletin son zamanlarına kadar Süleymaniye Dârülhadisi'nin, on iki aşamalı medrese yapılanmasının en yüksek payeli öğretim kurumu olma özelliğini koruduğu bilinmektedir.¹¹¹ Dârülhadisler, medreseler ve camilerin yanı sıra bazı tekke çevreleri ve birtakım modern öğretim kurumları, hadis okutulan başlıca mekânlar olmuştur. "Hadis", "Usûl-i Hadis" ve "Nakd-i Ricâl" derslerinin okutulduğu bu mekânlarda daha çok Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'leri, Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'si, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ*'sı, Mecdüddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (ö. 606/1210) *Câmi'u'l-usûl*'ü, Radiyyüddin es-Sağânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı, İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) bu eseri şerh ettiği *Mebâriku'l-ehâr*'ı; Zeynüddin el-İrâkî'nin *Elfiye*'si (ö. 806/1404) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker* ile *Nüzhetü'n-nazar*'ı takip edilmiştir.¹¹² Keza geleneksel hadis okumaları bağlamında "Buhârîhânlık"¹¹³ ve

¹¹¹ Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 40, 42-43, 287-288; Özafşar, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", *Türkler*, XI, 356, 359.

¹¹² Osmanlı'nın son döneminde hadis öğretimi yapılan kurumlar ve müfredatta okutulan dersler hakkında genel bilgi için bk. Karacabey, Salih, "Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1999, XVIII, S: 8, s. 150, 153 vd.

Ayrıca aslı birer medrese olan dârülhadislerdeki hadis öğretiminin seviyesi; keza müfredatın çeşitliliği, yoğunluğu ve işlevselliği hususlarının tartışıldığı dikkate değer bir çalışma için bk. Ayaz, Kadir, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları*, 2016, S: 7, s. 39-68.

“Şifâhânlık”¹¹⁴ müesseselerinin, farklı ortamlarda ve çeşitli gerekçeler üzerinden canlılığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Yine kaydedilmeye çalışılan bütünlük dâhilinde, icazet yoluyla hadis ve kitap elde etme uygulamalarının ilim çevrelerinde belli bir karşılığı olduğu bilinmektedir. Bu minvalde belirtmek gerekirse; Zâhid Kevserî’nin icazet silsileleri, dönemin bu yönüyle de incelenebilmesi açısından iyi bir örneklem sunmaktadır.¹¹⁵

Genç Cumhuriyet’in bazı yönelim ve tercihleriyle birlikte 1920’li yılların ortaları, hadis tartışmalarını besleyen ilmî kaynaklar açısından kritik bir eşik olmuştur. Bu cümleden olmak üzere; 1924 yılında çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile kapatılan medreselerin yerine aynı yıl İstanbul Dârülfünûnu bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuş; programında yer alan “Hadis” ve “Hadis Tarihi” dersleri ile eğitim-öğretime devam eden bu kurum 1933 yılında kapatılmıştır. Geleneksel yaşam tarzının ve dünya görüşünün kurumaya terkedildiği¹¹⁶ bu inkıta hali, AÜ İlahiyat Fakültesi’nin açıldığı 1949 yılına kadar devam etmiştir.¹¹⁷ Sözü edilen devrede dinî yayıncılık alanında yaşanan daralma, kapatmalar yoluyla fikir dergiciliğinde de kendini göstermiştir. Ancak kaydedilen olumsuzluklara rağmen bahsedilen periyotta bu çalışma için ana kaynak niteliğini haiz çalışmalar kaleme alınabilmiştir. Meseleye başka bir açıdan daha bakmak gerekirse; yeni kurulan ilahiyat sahasının araştırma yöntemini teşhis eden aşağıdaki ifadelerin karşılığını, ne yazık ki ilmî hadis makaleleri anlamında *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda bulmak hayli güçtür:

“Memleketimizde ilmî tetebbular için yeni bir saha açıldığını görüyoruz. Bu saha, ahkâm ve netâyic istihrac etmeden evvel, anâsir toplamak gayesini istihdâf eden ilmî araştırmalardır.

¹¹³ Geniş bilgi için bk. Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”, *HTD*, 2010, XVIII, S: 1, s. 39-65.

¹¹⁴ Geniş bilgi için bk. Yılmaz, Ahmet, *Kâdî İyâz’ın Kitâbü’ş-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı’da Şifâhânlık Geleneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 183-361.

¹¹⁵ Geniş bilgi için bk. Özaşar, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis”, *Türkler*, XI, 359-362; Ayaz, “Zâhid el-Kevserî’nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu’sundaki Tarihçesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 2015, XL, S: 40, s. 66-99.

¹¹⁶ Akgül, *Türkiye’de Din ve Değişim*, s. 285.

¹¹⁷ Ayhan, Halis, “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, XXII, 71.

İslam muhitinde inkişaf eden dinî safhaları ve bilhassa mezhep mücadelelerini tetkik etmek için kadîm menbalardan hareket etmek zarureti vardır".¹¹⁸

Bu çalışmada ele alınacak hadis tartışmalarının ortaya çıkışında rol oynayan veya önemli birer bağlam bilgisi niteliğini taşıyan "Avrupa ve İslam coğrafyalarıyla etkileşim, ıslahat hareketleri, dâhilî fikir akımları ve yaygın tartışma başlıkları" gibi değişkenlerin, dönemi hadis yorumculuğu açısından da zenginleşmesine katkı verdiği söylenebilir. İlgili periyodun elbette bu yönüyle de müstakil araştırmalara konu edilmesi uygun olacaktır. Ancak hadis yorumculuğunun gelişim seyrinin takibi noktasında Mehmed Ârif Bey'in (ö. 1897) *Bin Bir Hadis* (Kahire, 1319) isimli çalışmasının, kamuoyunda uzun süre karşılık bulan,¹¹⁹ erken tarihli bir örneklik arz ettiğine değinmekle yetinilebilir.¹²⁰

Buraya kadar Türkiye merkezli hadis tartışmalarının ortaya çıkışında rol oynadığı saptanan iç ve dış etkenler ile ana bölümlerde üzerinde durulacak konular için hazırlayıcı nitelikteki bazı ayrıntılar ana hatlarıyla özetlenmiştir. Çalışma, usûl konuları etrafında vücut bulan hadis tartışmalarını konu edinen "Birinci Bölüm" ile devam edecektir.

¹¹⁸ Burslan, Kıvâmüddin, "Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin 'Bâbü'l-Ebvâb' Ahalisine Yazdığı Mektup", *DİFM*, Kânunusani 1928, II, S: 7, s. 154.

¹¹⁹ Yukarıda da belirtildiği gibi, Abdürreşid İbrahim çalışmayı Kazan lehçesine çevirmiştir. Ayrıca bu şerhi dolayısıyla dönem isimlerince Mehmed Ârif Bey'e zaman zaman atıf yapıldığı ve *Sirât-ı Müstakîm*'de birkaç yazının yayımlandığı bilinmektedir.

¹²⁰ Mehmed Ârif Bey, söz konusu çalışması ve şerhçiliği hakkında tespitler için bk. Mehmed Ârif Bey, *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut*, haz. İbrahim Hatiboğlu, s. 13-24 (Yayına hazırlayanın notlarıdır).



BİRİNCİ BÖLÜM
USÛL MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARI

Bu bölüm, üç üst başlıktan oluşmaktadır. Teorik yanı ağır basması dolayısıyla öncelikle hadis ve sünnet kavramlarıyla ilişkili tartışmalar üzerinde durulacak; ardından ise hadis tenkidi ve çeviri tartışmalarına geçilecektir. Ayrıca bölüm sonunda ele alınan başlıklar hakkında genel bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1.1. HADİS VE SÜNNET KAVRAMLARI ETRAFINDA YAPILAN TARTIŞMALAR

Bu üst başlıkta; hadis ve sünnetin tanımı ve kapsamı, sünnetin Kur’ân’la ilişkisi, hadislerin bağlayıcılık açısından tasnifi, dönem itibarıyla hadis mefhumuna ve bazı hadis ilimlerine yönelik değerlendirmeler üzerinde durulacaktır. Kaydedilen başlıklar, bir bakıma çalışma boyunca ele alınmaya çalışılacak olan başlıkların teorik zeminini yakından ilgilendirmesi dolayısıyla ayrı bir önemi haizdir.

1.1.1. Hadis ve Sünnetin Tarifi ve Kapsamı

Hadis ve sünnetin tarifi ve kapsamı bağlamındaki değerlendirmelerin aşağıdaki şekilde ele alınması mümkündür:

1.1.1.1. Hadis ve Sünnetin Tarifi

Bu araştırma için yapılan taramalarda, hadis ve sünnet kavramlarının tarif ve kapsamına dair uzunluğu birkaç cümleden birkaç paragrafa değişmek üzere klasik anlayışın devamı niteliğinde sayılabilecek çeşitli kayıtlara rastlanmıştır. Genel anlamda taramalarla elde edilen bu kayıtları temsil etmesi bakımından dönemin en muhtevalı ve önemli usûl çalışması sayılabilecek *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*’nde Babanzâde Ahmed Naim’in (ö. 1934) konuya ilişkin değerlendirmelerine yer verilecektir. Akabinde ise yaklaşım özgünlüğü ve önem ölçütleri dikkate alınarak diğer bazı mütalaalara geçilecektir.

Usûlcülerin “Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri” olarak görmelerine mukabil “Rasûlullah ile irtibatlandırılabilen ve ona isnad edilen her şeyin” muhaddisler tarafından hadis kapsamında mütalaa edildiğini belirten Ahmed Naim; daha güncel bir ifade kullanmak gerekirse, hadisçilerin temel görevinin “Hz. Peygamber’in hayatına” dair bütün belgeleri olabildiğince toplamak ve hazırlamak olduğunu söylemektedir. Bu durumda Allah Rasûlü’nün söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra tabîî

yaşantısı, hilyesi, mevlidi gibi siyer kitaplarında geçen ancak yapılması emredilmeyen şeyler “hadis” kapsamına girmektedir. Genel hadis tanımına uyan bu çerçevenin, “haber” ve “eser” kavramları için de aynı özelliği taşıdığı, yani nakil seviyesinde kaldığı söylenebilir.

Bu tanımlarla uyumlu olarak; hadis ilmini, “Hz. Peygamber’in akvâl ve ef’âlini bildiren ilimdir” şeklinde kısaca tarif eden Ahmed Naim, tanımdaki “akvâl” ibaresinden maksadın, Kur’ân dışında kendisinden vahy-i gayri metlûv olarak sadır olan sözler; “ef’âl” ifadesinden ise, kendisinin yaratılış özellikleri ve hasâisi de dâhil olmak üzere nebevî fiiller olduğunu belirtmektedir. Onun ifadesiyle, burada çerçevesi çizilen tanım rivayetü’l-hadisın uğraş alanı iken; kabul ve ret bakımından ravi ve mervinin halleri ise dirayetü’l-hadisın kapsamını oluşturmaktadır.

Buna karşılık *Mukaddime*’de sünnet kavramı hadise oranla daha dar bir muhtevada işlenerek; sünnetin, usûlcüler tarafından hadisle eş anlamlı görüldüğünün, muhaddislerce ise biraz daha genel bir karşılığa sahip olduğunun belirtilmesiyle yetinilmiştir.¹

Ahmed Naim’in birkaç sayfada özetlediği bu bilgiler, zikredilme gereği duymayan tarama bulgularını yansıtmamasının yanı sıra; görülebildiği kadarıyla, klasik kaynaklardaki temel noktaların nakledilmesi düzeyinde kalıp farklılık arz eden yerlerde yazarın açık tercihlerinden uzaktır. Bir diğer ifadeyle, hadis ve sünnet kavramları için kaydedilen tanımlar tasvirî bir üslupla ele alınmış ve ilişkili birkaç kavramın da konuya dâhil edilmesiyle tefsirî bir nitelik arz etmiştir.

İzmirli İsmail Hakkı’nın (ö. 1946), hadis kavramının en kapsamlı tarifine yönelik *Tarih-i Hadis* adlı çalışmasında yer verdiği saptanmıştır. Sözü edilen çalışmasında İzmirli şamil nitelikte şöyle bir hadis tanımı yapmıştır:

“Nebiyy-i Zîşan sallallahü aleyhi ve sellem Efendimiz hazretlerine veya sahabîye veya tâbiüne izafe olunan akvâl ve ef’âl ve takrirât ve ahvâl, siyer ve eyyâm, hatta harekât ve sekenâtır”.

Tabir yerinde ise, Allah Rasûlü’nün hayatının bütün karelerini içine alan bu tarif, araştırma için taranan kaynaklarda görülen tanımlayıcı cümlelerin en kuşatıcı

¹ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 5-8.

olanıdır. İzmirli, ilgili eserinde bu tarif için bir kaynak göstermemektedir.² Ancak kendisinin kaleme aldığı çalışmalarındaki kaynak zenginliği, yeni çıkan kitapları takip ederek temine çalışması ve nitelikli bir okur olduğu dikkate alınır ise yapılan bu tespit bir rastlantı olmasa gerektir.

Diğer taraftan İzmirli, haber ve eser ıstılahlarını yaygın bilinen anlamıyla kaydetmiş; ancak dikkatinden kaçmış olacak ki, sünnet kavramının tanımını ele almamıştır.

İzmirli'nin, kaleme aldığı bazı çalışmalarından ve genel anlamda meseleleri ele alış üslubundan yakalanabilecek olan metodolojik zihni yapısı ve teori adamlığı yönü, anılan eserinde hadisi tarif etmekle yetinmeyerek onun ilimler tasnifi içindeki konumunu tebarüz ettirme gereği duymasıyla bir kez daha açığa çıkmıştır.

İzmirli'nin ifadeleriyle hadis; İslam'ın özünü oluşturan “aslî/âlî ilimler” ve bunlara yardımcı konumda denilebilecek “müşterek ilimler” tasnifinin ilk grubu altına girmektedir ve bu haliyle Müslümanlara mahsus bir ilim dalıdır. Öbür taraftan, “hadis bi'r-rivaye” ve “hadis bi'd-diraye” olmak üzere iki kısma ayrılmakta olup; ilki rivayet, zapt ve kitabeti; ikincisi ise rivayetin sübûtu, şartları, türleri, hükümleri ve ravilerin durumlarını konu edinmektedir. Bir bütün olarak hadisin konusu senedle metin; gayesi ise sahih rivayetleri olmayanlardan ayırmaktır.³

Ahmed Naim ve İzmirli'nin çalışmaları ile yakın tarihli olan Zakir Kadirî Ugan'ın (ö. 1954) “Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler” başlıklı makalesinde ise; çalışmanın asıl konusu olan rivayet olgusunun aksine, ancak yazarının ilmî alt yapısıyla uyumlu olacak şekilde asıl vurgu sünnet kavramına yapılmıştır. Hadisin “nebevî söz, fiil ve takrirleri bildiren ilim dalı” olduğunu ifade etmekle yetinen Ugan; Arapların cahiliye devrinde uya geldikleri kabilevî ve geleneksel yapı yerine Hz. Peygamber'in birtakım değişiklik ve esaslarla yeni bir toplum düzeni tesis ettiğini, bu sırada ortaya konan kurucu unsurların ise “İslamî sünnetler” olarak bilindiğini belirtmektedir. Dahası Ugan, Allah Rasûlü'nün izlemiş olduğu

² Bu tanımın Sehâvî'ye (ö. 902/1497) kadar götürülebildiği tespit edilmiştir. Bk. Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman, *Fethu'l-muğîs*, I, 22. Sözü edilen kaynaktaki tanımın orijinali şöyledir:

“ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له أو فعلاً أو تقريراً أو صفة حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام.”

³ İzmirli, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, s. 41-44. Ayrıca bk. a.mlf., *Siyer*, s. 52-53; *Fenn-i Menâhic*, s. 3, 5, 51-55.

“Muhammedî yol” anlamıyla sünnetin, gerek Kur’ân gerekse hadisle sabit olmuş bütün dinî hükümleri ihtiva eden çatı bir kavram olduğunu düşünmektedir. Yine Ugan’a göre, hadis ilmi sayesinde yalnızca Rasûl-i Ekrem’in rivayetleri bilinmekle kalmamakta; aynı zamanda Müslümanlar için ikinci derecede rehberlik teşkil eden sahabe sözleri yine bu ilim sayesinde bilinmektedir.⁴

Dönemi temsil etmesi adına buraya kadar birkaç ilim adamından yapılan alıntıların, hadis ve sünnet kavramlarının farklı yönlerini ön plana çıkarmakla birlikte o zamana dek oluşturulan hadis literatüründe karşılıklarının olduğu bilinmektedir. Zaten yapılan taramalarda da yeni bir hadis veya sünnet tanımı arayışına tesadüf edilememektedir. Bununla birlikte konunun asıl özgün tarafını, çoğu kez arka planda işleyen çeşitli fikrî hareketliliklerin etkisiyle bu iki kavram arasında yapılan önceleme durumlarında veya yeni sayılabilecek bazı okuma biçimlerinde aramak gerekir. Bu açıdan bakıldığı takdirde Ahmet Hamdi Akseki’nin (ö. 1951) birkaç çalışması ile Yusuf Ziya Yörükân’ın (ö. 1954) *İslam Dini Tarihi* adlı kitabında hadise nispetle sünnet kavramına daha merkezî ve baskın bir konum verilerek yapılan mütalaaların ayrı bir önemi vardır.

Akseki’nin tarifine göre; Hz. Peygamber’e izafe edilen Kur’ân vahyi dışındaki sözlere ve yine kendisinden sadır olan iş, takrir ve ahvale hadis denmektedir. Söz konusu unsurların Rasûlullah tarafından yalnızca bir kez söylenilip yapılmasının ya da tek raviden aktarılmasının hadis tarifinin kapsamını etkilemediğini düşünen⁵ Akseki, bu ifadeleriyle sanki bir rivayetin hadis olabilmesi için gereken asgari sınırlara temas etmiş gibidir.

Akseki, sünnetin lügavî ve şer’î anlamlarının yanı sıra fakihlere ve usûlcülere göre tanımlarına yer vermiştir. Onun konu ile ilgili asıl dikkat çeken tanımı, sünnete nasıl bir şer’î anlam yüklendiğine dair yürüttüğü mütalaalarıdır.⁶ Akseki, sünnetin İslam’ın ilk asırlarında şöyle bir şer’î anlama geldiğini düşünmektedir:

⁴ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 60-61.

⁵ Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 7; Nevevî, Yahya b. Şeref, *Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, i (Akseki’nin mukaddimesidir).

⁶ Buradaki açıklamalarda, sünnetin lügat karşılığı için “mutat/güzel yol, çığır” gibi karşılıkları yer verilmiştir. Yine sünnetin, usûlcülerin tanımıyla hadisle eş anlamlı; fakihlere göreyse, delaleti zannî bir delile dayanmakla birlikte mükelleflerden yapılması istenen fiillerin şer’î vasfı anlamına geldiği kaydedilmiştir.

“Peygamberimizin yaptığı işlerin, peygamberlik vazifesini insanlara tebliğ edişinin fiilî ve amelî tevatür ile rivayet ve nakledilmiş keyfiyetidir”.

Akseki'nin tanımında yer alan “Hz. Peygamber'in yaptığı işler” kaydının, başta nebevî söz, fiil ve takrirler olmak üzere hadis kavramının içini dolduran diğer unsurlara tekabül ettiği açıktır. “Peygamberlik vazifesinin insanlara tebliğ ediliş biçimi” ibaresinin ise, yalnız bu tanım için konuşulacak olursa, birbiriyle ilişki halinde olan sünnet ve hadis kavramları arasındaki temel farkı yansıttığı düşünülmektedir. Zira “bir bütün haliyle peygamberî yol ve yöntem” anlamında kabul edilebilecek bu ibare vasıtasıyla sünnet kavramına sanki hadisi de içine alacak şekilde bir anlam yüklendiği sezilmektedir. Bu bakış açısı, aşağıdaki satırlardan hareketle de yakalanabilmektedir:

“Şu halde Peygamber'in sünneti demek, ümmetine ve bütün âlemlere risaletini tebliğ hususundaki işleri, sözleri ve ikrarları ile aradıkları yol ve siret demek oluyor.

Evet, Allah'ın kendisine vahiy ve inzal buyurdıkları şeyi ümmetine ve bütün âleme tebliğ etmek hususunda onun yaptıkları, söyledikleri, razı oldukları ve aradıkları şeylerin hepsi onun sünnetidir”.

Akseki'nin bu tanımlamasında dikkat çeken bir ayrıntı, Hz. Peygamber'in tebliğ görevine yaptığı vurgudur. Bununla birlikte kendisinin sünnet tanımını hadisten farklı kılan bir diğer hususiyet, nesiller arası aktarımın tevatür yoluyla ve fiilî uygulamaya dayalı olarak gerçekleştiği vurgusunu ön plana çıkarmasıdır.

Akseki'nin ifadelerine göre; tevatür, namaz ibadetinde olduğu gibi hem sözlü hem de amelî şekilde gerçekleşebilir. Dahası nebevî bir bilgi, tatbikatta tevatür seviyesine ulaşmasına karşılık sözlü rivayet bakımından sayısal yetersizlikler, lafız farklılıkları gibi sebepler yüzünden aynı dereceye varamayabilir. Bu durumda o bilgi lafzen haber-i vâhit seviyesinde kalırken pratikteki uygulama ile amelî tevatür nitelik ve derecesine kavuşabilmektedir. İşte bu noktada Akseki, burada belirtilen çerçevede sünnetin amelî tevatür şartıyla günümüze kadar gelen uygulamalar olduğunu, bir adım daha ötesinde “*Size iki şey bıraktım. Onlara sımsıkı yapıştıkça yolunuzu asla şaşırılmazsınız: (Bunlar) Allah'ın kitabı, bir de Peygamber'inin sünneti(dir)!⁷*” ve

⁷ Mâlik b. Enes, “Kader”, 3.

“*Sünnetimden yüz çeviren benden değildir*”⁸ gibi hadislerde yer alan “sünnet” ifadeleriyle de çerçevesi çizilmeye çalışılan sünnet kavramının kastedildiğini düşünmektedir.⁹

Akseki'nin halka dönük, çeviri bir hadis kitabının mukaddimesinde bir nevi mütevatirlik şartını da ön plana çıkararak sünnet tanımına bu denli ağırlık vermesi gerçekten dikkat çekicidir. Akseki'nin bu tercih ve vurgusunu -garânîk meselesinin reddiyesini yaptığı bir eserinde, dirayetten yoksun ilim adamı ve ravilerin her önüne gelen rivayeti kitaplarına almalarını tenkit etmesinde¹⁰ de görülebileceği üzere- kimi İslamî kaynaklarda bulunan İsrailî, mevzû ve ileri derecede zayıf nakiller yüzünden dönem itibarıyla rivayet olgusunun epey eleştiri almasına bağlamanın isabetli olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla Akseki bu farkındalıkla ve hadis mefhumunu da destekleyici daha salim bir yol olarak sünnete ve onun uygulamadaki mütevatirliğine dikkat çekmiştir denilebilir. Hatta onun yakaladığı bu hareket alanını, başka bir zaman giriştiği ayaküstü bir münakaşada muhatabına karşı esaslı bir kanıt olarak sunduğu bile görülmektedir.¹¹ Yine Akseki'nin hadise mukabil sünnete ve onun mütevatirliğine yaptığı bu vurguda, her ne kadar ilgili metinde açık bir ikrar veyahut bir karine bulunmamakla birlikte, kendisinin gençlik yıllarından beri takip ettiği Mısırlı ilim adamları Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza (ö. 1935) çizgisinin etkili olduğu değerlendirilmektedir. Ayrıca Akseki'nin hadis tanımında kendini gösteren “vahiyle ilişkili olma” ve sünnet tanımında beliren “Hz. Peygamber'in tebliğ vasfıyla irtibatlı olma” durumlarını, ilgili metnin kaleme alındığı yıllarda baş gösteren sünnet karşıtı söylemlere bir ölçüde cevap verme ve set çekme gayesine bağlamak, çok isabetsiz bir yaklaşım olmasa gerektir.

Bununla birlikte, Akseki'nin ele alınan yaklaşım tarzında, sünnet tanımını mutlak olup “Medine ehlinin ameli” gibi meselelerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasında fikir vermekten uzaktır. Yine kendisinin mütalaalarından, ilk

⁸ Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 5.

⁹ Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 7-8; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, ii-v (Akseki'nin mukaddimesidir).

¹⁰ Örneğin bk. Akseki, Ahmet Hamdi, *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, s. 51-62.

¹¹ Bk. Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 18-20. Vefatına yakın bir zamanda kaleme aldığı bir yazısında Akseki'nin buradaki hadis ve sünnet tanımlarını koruduğu görülmektedir. Bk. a.mlf., “Hadis ve Sünnet Hakkında”, *SR*, Mayıs 1950, IV, S: 79, s. 56-58.

asırlarda tevatür seviyesine ulaşamayıp münferit kalan uygulamaların sünnet kavramıyla nasıl bir ilişki içinde olacağı sorusunun cevabı alınmamaktadır.

Akseki gibi Yusuf Ziya Yörükân da hadis ve sünnet kavramlarına ilişkin kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda Yörükân, Hz. Peygamber'in ardında bıraktığı mirasın “özel” ve “genel” şeklinde ikiye ayrılabilceğini düşünmektedir. Ona göre; Allah Rasûlü'nün özel mirası, geride bıraktığı maddî şeyler iken genel mirası ise ümmete ve bütün insanlara bıraktığı Kur'ân, hadis ve yetiştirdiği sahabîlerden oluşmaktadır. Manen bir bütünlük teşkil eden ve üçüne birden kısaca “Müslümanlık” denilen bu mirastaki her bir unsur, aynı zamanda Hz. Peygamber'in aslî vazifeleri olan tebliğ; tebyin ve tatbik; donanımlı bir nesil yetiştirmek görevlerine tekabül etmektedir.

Bu üç unsur arasındaki ilişkiye de değinen Yörükân; Kur'ân ve sünnete, her devirde faydalanılacak kuralları veren, bağlayıcı kaynaklar gözüyle bakarken ashâbın rey, içtihat, ittifak ve hatta ihtilaflarını ümmet için yol gösterici ve genişletici bir unsur olarak değerlendirmektedir. Onun ifadesiyle; Kur'ân prensipleri, sünnet izah ve meseleleri, sahabe ise içtihat ve tatbikatı sunmaktadır.¹²

Genel miras olarak gördüğü bu üç unsuru kitabında ayrı bölümler halinde ele alan Yörükân, bu geniş açılı perspektifini sünnet ve hadis kavramlarına tahsis ettiği bölümde de sürdürmüştür. Yörükân'ın da sünneti, tıpkı Akseki gibi, hadisi içine alan bir üst kavram olarak ele almaya meyilli olduğu görülmektedir. Yörükân, Kur'ân'ı vahy-i metlûv; hadisleri ise vahy-i gayr-i metlûv mesabesinde görerek her ikisinin de “*O, arzusuna göre de konuşmaz*” ayetinin¹³ kapsamına ve “sünnet-i peygamberi” mefhumunun şümûlüne girdiğini düşünmektedir. Hadisçilerin çoğunun hadisi, Hz. Peygamber'in sözleriyle sınırlandırma meyli taşıdıklarını iddia eden Yörükân; en meşhur anlamıyla sünnetin, “nebevî söz, fiil ve takrirleri ihata eden hadisler” olduğunu kaydetmektedir. Ona göre; sahabe tabakası başta olmak üzere ümmet, Kur'ân ve sünneti işleyerek İslam yolunu genişletmişler; diğer taraftan da, nebevî sünneti devir devir temsil etmişlerdir. İcmanın delil oluşu, bu temsiliyet yüzündendir. İşte sözü edilen anlayıştan hareket eden müçtehitlerden biri olan Ebû Hanife (ö.

¹² Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Dini Tarihi*, s. 447, 452.

¹³ Necm, 53/3.

150/767), çözüme kavuşturmaya çalıştığı medenî ihtiyaçlar için “Medine ehlinin amelini” yeterli görmeyerek; bir anlamda site örfü yerine, ümmetin genelinin durumunu dikkate almış, böylelikle meseleleri daha geniş bir açıdan çözüme kavuşturmuştur. Yine bu anlayışın bir devamı olarak, imamların birçoğu rey ve içtihadı ya da istishâb ve istihsân kaidelerine yönelmişlerdir.¹⁴

Bu açıklamalarıyla Yörükân, sünnete salt bir dinî kaynak gözüyle bakmamakta; aynı zamanda onu, Müslümanların ilk günden itibaren ortaya çıkan sorunları karşısında çözümler üretebilen/barındırabilen bir yol ve beceri olarak yorumlamaktadır. Keza Yörükân’ın hadisi, Kur’ân-ı Kerim ve sahabe öğeleriyle birlikte Hz. Peygamber’in genel mirası içinde değerlendirmesi ve bunları birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak telakki etmesi, orijinal bir yaklaşımdır. Yörükân’ın, sünnetin aktarımında sahabe tabakasına yaptığı vurguyu ve onların kendi devirlerinde ortaya çıkan bir takım görüş ayrılıklarını sonraki nesiller için İslam anlayışına genişlik katan bir etken olarak değerlendirmesini, yazarın İslam tarihçiliği alt yapısının katkıları şeklinde okumak mümkündür.

Üzerinde durulan konunun bir başka veçhesini de, Hz. Peygamber’in yaşadığı devirde tesis etmeye çalıştığı hayat tarzının ve nebevî menhecin, modern bilimsel gelişmelerin katkısı ve Batılı siyer çalışmalarındaki bakış açılarının etkisiyle, her ne kadar adına sünnet denilirse de, farklı telakkilere konu edilmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Batıcılık düşüncesinin önde gelen isimlerinden olan Celal Nuri İleri’nin (ö. 1936) bazı fikirlerine yer verilebilir.

Celal Nuri, Hz. Peygamber’in Mekke döneminden vefatına dek içinde bulunduğu toplumu eğiterek dönüştürme çabası taşırken takip ettiği yöntemi, psikoloji biliminin güncel verilerine ve kaynaklarına yaptığı atıflar eşliğinde okumuştur. Celal Nuri’nin bu okumalarında, Hz. Peygamber’ce benimsendiği söylenen yöntemin başarısı, kendisinin içinde yaşadığı muhiti iyi tahlil etmesine ve muhataplarının kişilik ve toplum özelliklerini iyi keşfetmesine bağlanmıştır. Yine bu minvalde olmak üzere Hz. Peygamber’in, köleliği ve çok evliliği tamamen kaldırmak gibi inkıplara girişmeyişi, kendisine nispet edilen psikolojik ve sosyolojik tahliller

¹⁴ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 473-475. Ayrıca bk. a.mlf., *Müslümanlık*, s. 30-31.

doğrultusunda bu gibi uygulamaların o devirde gerçekleşemeyeceğinin kendisinin tarafından anlaşılmış olmasıyla açıklanmıştır.¹⁵

Celal Nuri'nin bu saptamalarında en dikkat çeken nokta, Hz. Peygamber'in sünnetinde ve siretinde ilahi elçilik göreviyle irtibatının tamamen kesilerek elde ettiği başarıların tamamen ve bizzat kendisine nispet edilmesidir. Bu bakış açısını, dönemin Batılı İslam tarihi ve siyer çalışmalarındaki "Hz. Peygamber" tasavvurundan bağımsız düşünmemek gerekir. Esasen bu etki dolayısıyla farklı Batıcı isimler başta gelmek üzere sünnet ve siretin büyük bir inkılap biçiminde takdim edilmek suretiyle benzer materyalist okumalara konu edildiğini belirtmekte yarar vardır.

1.1.1.2. Hadis ve Sünnetin Kapsamı

Hadis ve sünnetin tanımı merkezinde buraya kadar arz edilen mülahazaların yanı sıra bu iki kavramın neleri kapsayıp kapsamadığına ya da neleri kapsayıp kapsamaması gerektiğine yönelik birtakım değerlendirme ve eleştirilere de rastlanabilmektedir.

Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in rivayetler vasıtasıyla geleceğe dair birtakım haberler verebilmesinin imkânı meselesi en sık ele alınan noktalar arasındadır. Yazdığı *İslam Tarihi*'nde Allah Rasûlü'nün irtihali başlığının işlenişi sırasında konuyla ilgili kısa bir değerlendirmeye yer veren Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), istikbal haberlerinin imkânına olumlu bakmaktadır. Onun ifadesiyle, Hz. Peygamber çok sayıda sahabî tarafından zapt edilen hadisler ile vefatından sonra meydana gelecek fitne ve firkalaşmaları haber vermiş ve bunlar, dediği gibi de vaki olmuştur. Ahmed Hilmi, Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) azgın bir topluluk tarafından öldürüleceğini haber veren rivayet¹⁶ gibi örnekleri, istikbalin tam bir açıklıkla keşfedilmesi olarak yorumlamakta ve dahası Hz. Peygamber tarafından İslam'ın gelecek devirlerinin ana hatlarıyla bildirilmesinin prensip olarak imkânını kabul eder görünmektedir.¹⁷

¹⁵ Celal Nuri [İleri], *Hâtemü'l-Enbiya*, s. 152-168.

¹⁶ Örneğin bk. Buhârî, "Salât", 63; "el-Cihâd ve's-Siyer", 17; Müslim, "el-Fiten ve Eşrâtu's-Sa'a", 70, 71, 72, 73.

¹⁷ Ahmed Hilmi Şehbenderzâde Filibeli, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 196-197.

Ahmet Hamdi Akseki, sünnet-Kur’ân ilişkisinde yer verdiği bazı rivayetlere dayanarak Rasûl-i Ekrem’in kendisinden sonra vaki olacak bazı şeyleri haber verdiğini kabul etmektedir.¹⁸

Buna karşılık Yusuf Ziya Yörükân, istikbale ve siyasete dair zayıf rivayetlerin şüpheli (meşkûk) sayıldığını belirtmiştir.¹⁹ Yörükân başka bir eserinde ise, Hz. Peygamber döneminde var olmamaları sebebiyle mezheplere, tarikatlara, sûffilere ve istikbalde olacak şeylere dair rivayetlere itibar edilmeyeceğini kaydetmiştir.²⁰

Diğer taraftan, en güvenilir ravilerden oluşan isnadların bile aslında sonradan uydurulduğunu ispata çalışan Leone Caetani (ö. 1935), 68 (688) yılında vefat eden İbn Abbas’tan nakledilmesi dolayısıyla muhtevası hicrî ikinci asrın ortalarındaki fırkalaşmalara işaret eden rivayetlerin açıkça mevzû sayılması gerektiği düşüncesindedir.²¹ Caetani’nin, karşılık verildiği tespit edilemeyen oryantalist düşüncüyü örnekleyen bu iddiası, yine dönemin istikbal haberlerine ilişkin yaklaşımları arasındaki yerini almıştır.

Yörükân ise, Ebû Süfyân ile Bizans kralı Herakleios’un konuşmasının geçtiği bir rivayeti²² konu ettiği bir mecmua yazısında; yalnız nebevî söz ve fiillere değil, gerek Hz. Peygamber’e gerekse de sahabeye nispet edilsin, Rasûlullah zamanına ait bütün rivayet ve olayların hadis kapsamına girdiğini belirtme ihtiyacı hissetmiştir.²³ Buna karşılık, yukarıdaki sünnet tanımıyla uyumlu olarak; ahkâm değeri taşımayan peygamber ve sahabe ahvali ile aynı nitelikteki siyer rivayetlerinin –her ne kadar bunlara hadis denilebilse de- sünnetin kapsamına giremeyeceğini ifade etmiştir.²⁴

¹⁸Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 15-16. Ayrıca bk. Nebevî, *Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xii (Akseki’nin mukaddimesidir).

¹⁹ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 477.

²⁰ Yörükân, *Müslümanlık*, s. 31.

Yörükân’ın buradaki görüşlerini ele alan bir değerlendirme için bk. Köktaş, “Yusuf Ziya Yörükân ve İslam Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadis ve Sünnetle İlgili Düşünceleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, S: 2, s. 82-83, 92.

²¹ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 90.

²² Örneğin bk. Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1; Müslim, “el-Cihâd ve’s-Siyer”, 74.

²³ Yörükân, Yusuf Ziya, “Ebû Süfyân ile Herakleios’un Mülakatı”, *Mihrab*, 1 Kânunuevvel 1339, I, S: 2, s. 43-48.

²⁴ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 473-475.

Konunun bir diğer yönünü de, doğrudan ya da dolaylı bir oryantalist etkiyle hadislerin içerdiği birtakım ayrıntılar yüzünden eleştiriye tabi tutulmaları oluşturmaktadır. Bu cümleden olmak üzere; Reinhart Dozy'nin (ö. 1883) Kur'ân'dan sonra ikinci delil sayılan hadislerin, aslında varlığını doğu toplumlarının mizacındaki ayrıntı düşkünlüğüne borçlu olduğunu iddia etmektedir. Dozy'nin ifadesiyle, hicrî üçüncü asır muhaddislerinin kendi peygamberleri hakkında hiçbir şeyi saklamaksızın aktarmalarının sonucu olarak *Sahîh-i Buhârî* gibi bir kaynakta bile samimi bir Müslümanın yüzünü kızartacak onca şey bulmak mümkündür. Üstelik bu evsaftaki hadisler dolayısıyla İslam dininin seviyesi düşürülmüştür. Söz konusu iddialar, yazara ait eserin çevirisi vasıtasıyla dönemin fikir ortamına erken bir tarihte girmiştir.²⁵

Uzun süre yanıtız kalan bu iddialardan son ikisi, ismen atıfta bulunularak sadece İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1946) tarafından kaleme alınan reddiyede ele alınmıştır. Şu kadarı var ki; İsmail Fennî'nin geniş çaplı birikimine rağmen bu tezlerle hadis ilminin imkânlarını da kullanarak yeterli bir ilmî cevap verdiğini söylemek güçtür.²⁶

Leone Caetani'nin, Hz. Peygamber'in istincâ için Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) tek sayıda taş istediğini²⁷ ve ezan okunduğu sırada Şeytan'ın yellenerek kaçtığı²⁸ bildiren hadisleri edep dışı görerek tenkit etmesi,²⁹ Dozy'nin iddialarının bir nevi örneklendirilmesidir.

Yusuf Ziya Yörükân, Caetani'nin sözü edilen eserinin Türkçe'ye çevrilmesinden kısa süre sonra yazdığı reddiye serisinde, yer verilen istincâ hadisi üzerinden bazı eleştirilerde bulunmuştur. Caetani'nin kaynak göstermesine rağmen ilgili rivayeti tahrife varan, çok feci bir kurgu ile aktardığını savunan Yörükân; Ebû

²⁵ Bk. Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, I, 161, 164, 165.

²⁶ Bk. İsmail Fennî, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk*, s. 112-113, 114.

Bununla birlikte İsmail Fennî'nin özellikle Kur'ân'a yönelik iddialara verdiği cevapların nicelik ve nitelik açısından daha önde olduğu anlaşılmaktadır. İsmail Fennî'nin bu sahadaki değerlendirmelerini ele alan bir çalışma için bk. Uğur, Hakan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemasının Yaptığı Çalışmalar – İsmail Fennî Ertuğrul Örneği", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçür vdğ., 2013, s. 507-548.

²⁷ Örneğin bk. Buhârî, "Vuzû", 20.

²⁸ Örneğin bk. Buhârî, "Ezan", 4; Müslim, "Salât", 19.

²⁹ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 131, 132.

Hüreyre'nin, Rasûlullah'ın (s.a) hizmetçisi olduğunu, istincâ için ondan taş istemesinin mutlak bir durum olmayıp çoğunlukla harp zamanlarında ve çöl ortamında gerçekleştiğini ifade etmiştir. Yörükân, iddia edilenin aksine bu hadisin, Ebû Hüreyre tarafından Allah Rasûlü'nün ahvalinin titizlikle takip edildiğini ve Müslümanların en ince ayrıntılara varıncaya kadar temizliğe riayet etmeleri gerektiği dersini verdiğini söyleyerek ortada edep dışı ya da gayr-i tabî bir durumun söz konusu olmadığını altını çizmiştir.³⁰ Yine kayda değer bir ayrıntı olması bakımından; *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nin 360 numaralı hadisi olarak çevirisi yapılan Şeytan'ın yellenerak kaçması rivayetinin, Caetani ile benzer gerekçelerle Milaşlı İsmail Hakkı (ö. 1938)³¹ tarafından da reddedildiğine³² temas edilebilir.

Aralarında Mehmed Âkif Ersoy (ö. 1936), İzmirli İsmail Hakkı ve Fatin Gökmen'in (ö. 1955) de bulunduğu bir grup ile *Kavm-i Cedîd* isimli bir çalışmaya imza atan Ubeydullah Efgânî isimli şahıs arasında Sebîlürreşâd idarehanesinde ayaküstü gerçekleşen sözlü bir tartışma da önemli sayılabilecek bir metindir. Sözü edilen münakaşa, yukarıda yer verilen oryantalist söylemin bir başka veçhesi olarak fıkıh ve ilmihal kitaplarında geçmekle birlikte aslı büyük ölçüde hadislerden alan kimi bahislerin de benzer gerekçelerle tenkit edildiğini göstermektedir.³³ Hatta denilebilir ki; Ahmed Naim'in, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nde "Kitabü'l-Güsl" başlığının hemen altına attığı uzun dipnot rastgele bir tercih olmayıp mevzu bahis zihnî ve fikrî arka planın varlığından mütevellit bir yöneliştir. Bu doğrultuda, temizlik de dâhil dinî konuların her Müslümana öğretilmesinin edebe aykırı bir tarafının asla bulunmayacağını vurgulu bir tonda ifade etme gereği duyan Ahmed Naim; konuyu meslekî tecrübeleri eşliğinde ve Hz. Âişe'den (ö. 58/678) mervi "Ensar kadınları, ne iyi kadınlar! Hayâ etmeleri kendilerini din hususunda ilim sahibi olmaktan alıkoymamıştır" hadisini³⁴ delil getirerek izah etmeye çalışmıştır.³⁵

³⁰ Yörükân, Yusuf Ziya, "Hüseyin Cahit Bey'in İtalyanca'dan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad", *Mihrab*, 1 Kânunusani 1341, II, S: 25, s. 9.

³¹ Yazar hakkında bk. Çatalbaş, Resul, "Milâslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri", Artuklu Akademi, 2014, I, S: 1, s. 99-129.

³² Bk. Milaşlı, İsmail Hakkı, *Kur'ân'ın Mucizeleri*, s. 35.

³³ Tartışma metni için bk. "Kavm-i Cedîd'ci Ubeydullah Efgânî ile Sebîlürreşâd İdarehanesinde Bir Muhavere", *SR*, 19 Kanunievvel 1329, XI, S: 277, s. 257-258.

³⁴ Müslim, "Hayz", 61; Ebû Dâvûd, "Tahare", 123; İbn Mâce, "et-Tahare ve Sünenühâ", 124. Ayrıca rivayet *Sahîh*'te muallak olarak yer almaktadır.

Aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere; Zakir Kadirî Ugan'ın, nakil esnasında bağlayıcılık ayırımına ve dirayet unsurlarına dikkat edilmemesi dolayısıyla “mehir, kız ve erkek çocuğun nikâhı, faizli alışveriş, toprak mülkiyeti” gibi konularda birbiriyle çelişkili rivayetlerin gelmesini eleştiri konusu yaptığı bilinmektedir.³⁶ Aslında bu bakış açısının, bir bütün haliyle hadis ilimlerine ve literatürüne yeterince vâkıf olunamamasının yanında, yine üzerinde durulan şarkiyatçı söylemlerin etkisiyle vücut bulmuş bir yorum olduğu sanılmaktadır.

Hadislerin içerdiği konulara ve ayrıntılara ilişkin buradaki menfi telakkilerin varlığı noktasında, Hz. Peygamber'in kendi adıyla hareket etmeyip aslında dinin hükümlerini ve inceliklerini öğretmekle vazifeli bir elçi olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesi veyahut yeterince kavranmaması başat rol oynamaktadır denilebilir.

1.1.1.3. İklâl ve İksâr Açısından Sahabenin Hadis Bilgisi

Hadis ve sünnetin kapsamı etrafında yapılan önemli tartışma başlıklarından birini de, merfu isnadların ilk tabakasını oluşturan sahabe kuşağının “muksirûn (çok hadis rivayet edenler)” ve “mukillûn (az hadis rivayet edenler)” ayırımından da anlaşılacağı üzere kendilerinden nakledilen rivayet sayılarındaki farklılıklar -daha genel bir ifadeyle- ashâbın hadis rivayetine bakışı oluşturmaktadır. İklâl (ravinin az sayıda rivayette bulunması), iksâr (ravinin çok sayıda rivayette bulunması), tesebbüt (rivayette temkinli davranmak) gibi hadis istilahlarıyla yakın ilişkili olan ve kısaca “sahabenin hadis bilgisi” şeklinde de ifade edilebilecek bu konunun çalışma dönemi itibarıyla ağırlıklı olarak oryantalist iddialar vesilesiyle gündeme geldiği tespit edilmiştir.

Temas edilen tartışmanın, ilk defa Leone Caetani'nin *Annali dell'Islam* adlı eserinin tercüme edilmesiyle Türkiye kamuoyuna taşındığı görülmüştür. Caetani, ilgili çalışmasında bu mesele üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. Özetlemek gerekirse Caetani; isnad sistemiyle yazılan derli toplu bir hadis kaynağı esas alınarak ashâbın rivayet sayıları bakımından sıralanması durumunda, listenin başında genç sahabîlerin yer alacağını; buna karşılık Hulefa-yı Râşidîn gibi önde gelen ve yaşça büyük olan sahabenin daha alt sıralarda bulunduğunun görüleceğini; hâlbuki

³⁵ Ahmed Naim Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 201-204.

³⁶ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 107-108.

sıralamanın mantıken tam tersine olması gerektiğini savunmuştur. Dahası ortaya çıkan bu tabloyu, hicrî ilk asrın yarısında meydana gelen gelişmelerin etkisiyle ve ilgili listenin baş tarafında yer alan sahabîlerin eliyle hadis uydurma hareketinin başladığının; dolayısıyla da çok azı dışında, hadislerin sonradan uydurulduğu tezinin kuvvetli bir delili saymıştır.³⁷

Caetani'nin ilgili eserindeki atıflarından da anlaşılacağı üzere; sahabenin rivayetteki konumuna yönelik dönemin oryantalist bakış açısını özetleyen bu iddiaların, Türkiye'den farklı isimler tarafından da değişik biçimlerde dillendirildiği saptanmıştır. Bu ilim adamlarından biri de Zakir Kadirî Ugan'dır. O günün ilmî bakış açısıyla hadis ilmine yöneltilen bazı tenkitlere ve bunların sebeplerine değinen Ugan, bu maddelerden biri olmak üzere *Sahîh-i Buhârî*'nin sahabî raviler cetveline yer vermiş ve bu listenin ilk sırasındaki Ebû Hüreyre (ö. 58/678) hakkında konuyu ilgilendiren bazı mütalaalarda bulunmuştur.

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse; Ugan, bütün merviyatının bir araya getirilmesiyle birlikte Ebû Hüreyre'nin Tevrat'a ayrıntılı biçimde vâkıf olduğundan şüphe edilmeyeceğini belirterek iksârıyla tanınan bu sahabînin rivayetlerinin asıl kaynağının bir ölçüde Kitab-ı Mukaddes olduğunu ima etmektedir. Ugan, Ebû Hüreyre'nin kendi muasırlarından birtakım itirazlara uğramasını; yanı sıra Aloys Sprenger (ö. 1893) ve Ignaz Goldziher (ö. 1921) gibi şarkiyatçıların araştırmaları neticesinde vardıkları menfi kanaatleri tasvirî bir üslupla aktarmaktadır.³⁸ Bir yönüyle Ugan'ın Ebû Hüreyre özelinde sergilediği bu menfi tavır, ilgili çalışmasının farklı yerlerinde genele hitaben yönelttiği dirayetten yoksun bir rivayet anlayışına dair tenkitleriyle de örtüşmektedir.

Yine konuyla ilgili olarak; hadislerin asliyetine dair oryantalist görüşlerden etkilendiği anlaşılan Milaslı İsmail Hakkı'nın açıklamalarına da temas edilebilir. Tek cümleyle ifade etmek gerekirse; en güvenilir kaynaklarda bile Kur'ân ile çelişen ve Hz. Peygamber'in nezih üslubuna yakışmayan sözler bulunduğunu belirten Milaslı, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*'ne atıfta bulunarak Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634), ashâbı

³⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 94-95, 99-110.

³⁸ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 102, 114-133.

rivayette ihtiyatlı olmaya çağırın bir konuşmasını, en nihayetinde hadis vaz'ına karşı alınan umumi bir tedbir olarak yorumlamaktadır.³⁹

Sahabenin hadis rivayetine yaklaşımları ve bu bağlamda sünnet bilgilerinin genişliği meselesi üzerine en fazla eğilen ismin Babanzâde Ahmed Naim olduğu görülmüştür. Bu bağlamda; Ahmed Naim'in, L. Caetani'nin yukarıdaki iddialarını *Mukaddime*'de geniş biçimde ele aldığı ve dahası *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nde bazı hadislerin yorumlanması sırasında bu araştırmayı ilgilendiren çeşitli değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir.

Ahmed Naim'in *Mukaddime*'de, "Rivayet-i Hadiste Tesebbüt İklâl ve İksâr Meselesi" şeklinde attığı başlık, sahabenin hadis rivayetine yaklaşımları hakkında onun şahsî görüşlerini yansıtmaktadır. Ahmed Naim, Allah Rasûlü'nün hadislerini aktarmaya teşvik eden öğütlerin varlığıyla birlikte sahabenin rivayet noktasında genel olarak mutlak bir serbestiyetle hareket etmeyip ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediklerini, yer yer birbirlerine karşı itirazlarda bulunup ikinci bir şahit ravi isteyebildiklerini temel kaynaklardan yaptığı nakiller eşliğinde ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁰ Aslında Ahmed Naim'in konu üzerinde bu denli durmasının, bu meselenin hemen devamındaki "Bir Şüphenin Halli" başlığında ele alacağı iddiaya bir nevi hazırlık maksadı taşıdığı anlaşılmaktadır.

İlgili başlığa, "Bu münasebetle din düşmanlarımız tarafından neşredilip son zamanlarda diyarımızda da maalesef revaç bulan şüphelerden birini zikredelim" ifadeleriyle başlayan Ahmed Naim; henüz birkaç yıl önce bir makale serisi kaleme alarak mütercimiyle birlikte eserine tenkitler yönelttiği⁴¹ L. Caetani'nin, bu kez sahabenin rivayet sayılarına ilişkin yukarıda özetlenen iddialarını uzun bir şekilde ele almıştır.

Ahmed Naim'in, ilgili iddianın yanlışlığını ispat etme maksadıyla kaydettiği maddeler kısaca şöyle sıralanmaktadır:

³⁹ Milaslı, *Kur'ân'ın Mucizeleri*, s. 35-37.

⁴⁰ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 53-58.

⁴¹ Söz konusu makaleler, "İslam Tarihi Hakkında" başlığı ile *Sebilürreşâd*'in 638, 640 ve 641. sayılarında yer almaktadır. *Tanin*'den alıntılanan bu eleştiri serisinin, *Sebilürreşâd*'in 641. sayısıyla birlikte kapatılması dolayısıyla yarım kaldığı değerlendirilmektedir.

Yanı sıra Ahmed Naim, Caetani'nin iddialarını isim vererek de tenkit etmektedir. Bk. a.mlf., *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 74.

1. Yetiştikleri vahiy ve nübüvvet ortamının sahabenin hadis uydurma ihtimalini aklen tutarsız hale getirmesi,
2. Yanılma ve hata yapma korkusunun çokça rivayette bulunmaya engel olması,
3. İslam'a ilk giren sahabîlerin birçoğunun Rasûlullah'ın (s.a) irtihaline kadar veya irtihalinden kısa denilebilecek bir süre sonra vefat etmesi,
4. Devlet yönetimi, memleket işleri, cihad gibi görev ve meşguliyetlerin iksâr-ı rivayete engel olması,
5. İlgili rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, ashâbın çokça rivayette bulunma noktasında farklı mizaç özellikleri ve bakış açılarına sahip olmaları,
6. Herhangi bir sahabînin bütün hadisleri bizzat işitmiş olması gibi bir zorunluluğun bulunmaması,
7. Bazı sahabîlere ait rivayetlerin, zamanla Ehl-i Kitap bilgisiyle ya da farklı fırkalarla ilişkilendirilmesi, yanı sıra musannif ravilerin hadis tasnifinde seçiciliği.⁴²

Yer verilen maddelerin altındaki ayrıntılarla birlikte; Ahmed Naim'in ilgili iddiayı tarih, usûl ve rivayet bilgisini kullanmak, sahabenin rivayet olgusuna bakış farklılıklarına dikkat çekmek ve bir takım aklî çıkarımlar yapmak suretiyle reddetmeye çalıştığı görülmektedir. Ancak Ahmed Naim'in değerlendirmelerinden bağımsız olarak; L. Caetani'nin, burada 3. ve 4. maddelerde yer verilen erken vefat etme ve çeşitli meşguliyetler içinde bulunma durumlarını Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dışındaki halifeler için geçerli bir mazeret saymadığı görülmektedir.⁴³

Ahmed Naim'in özellikle 4. madde altında Hulefa-yı Râşidîn'in hadis bilgisine yaptığı vurgu dikkate değerdir. Ahmed Naim'e göre; dört halifenin, kendisiyle devamlı surette birlikte olmalarının sağladığı bir vukûfiyetle Hz. Peygamber'in ahvalinden ve sözlerinin ayrıntılarından elde ettikleri küllî malumatları çok sağladı. Bu sebeple, kendi hilafet dönemlerindeki emir ve nehiyleri, fiil ve hükümleri çoğu kez herhangi bir rivayetle delillendirilmeye gerek kalmaksızın tasdik edilmiş ve itiraza uğramayan uygulamaları "sünnet-i metbûa" olarak tanınmıştır.

⁴² Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, 58-63.

⁴³ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 102-103.

Ahmed Naim'in bu izahları bir yönüyle, kendisinin de kaydettiği “*Benim sünnetime ve benden sonra hidayete mazhar olmuş râşid halifelerin sünnetlerine yapışın*”⁴⁴ ve “*Benden sonra geleceklere, Ebû Bekir ile Ömer’e tabi olun*”⁴⁵ rivayetlerinin izahı mesabesinde dir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Ahmed Naim çeşitli eserlerinde yer verdiği hadis yorumlarında da önde gelen sahabenin hadis bilgisini vurgulamaktan geri durmamıştır. Onun bu eğilimini *Mukaddime*'den çok daha önceleri, ilk halini 1912 yılında hazırladığı bir çalışmasında yer verdiği değerlendirmelerinden de yakalamak mümkündür.

Ahlak-ı İslamiyye Esasları adıyla basılan çalışmasının bir başlığında, Allah Rasûlü'nün hadislerinde bulaşıcı hastalıklara karşı tedbirli olunması gerektiğine dair tavsiyelerin bulunduğunu ispata çalışan Ahmed Naim; bu bağlamda Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Şam ordusuna yardım etmek maksadıyla çıktığı seferin anlatıldığı bir hadisi de zikretme gereği duymuştur. Sözü edilen hadiste, Hz. Ömer'e Şam mintikasında veba salgını olduğu haberi ulaştırılınca ordunun hareket güzergâhı hakkında ihtilafa düşüldüğü; hatta komutanlardan Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın (ö. 18/639), “(Ey Ömer!) Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” istifhamının vârit olduğu uzunca anlatılmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken husus; uzun istişarelerden sonra geri dönme kararı alındığı sırada oraya başka bir yerden gelen Abdurrahman b. Avf'ın (ö. 32/652), ihtilafa düşülen konuyla alakalı kendisinin bilgi sahibi olduğunu belirterek naklettiği “*Bir yerde veba salgını olduğunu duyarsanız oraya girmeyiniz, sizin bulunduğunuz yerde baş gösterirse de kaçarak oradan dışarıya çıkmayınız*” rivayeti⁴⁶ üzerine düşülen yorumdur.

Uzun istişarelerden sonra sahabenin vardığı karar ile akabinde İbn Avf'ın naklettiği hadisin mutabık çıkmasını dikkat çeken Ahmed Naim; “Demek ki hadis rivayet edilmemiş de olsa kadere iman ile sorumluluğa taalluk eden ayet ve hadislerin toplamından, öğretilen dinin ruhundan istinbat edilmesi gereken netice, zaten bu olacakmış” değerlendirmelerine yer vermiştir. Onun ifadesiyle, kaydedilen

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; İbn Mâce, “İftitâhu'l-Kitab”, 42.

⁴⁵ Tirmizî, “Menâkıb”, 16; İbn Mâce, “İftitâhu'l-Kitab”, 11.

Açıklamalar için bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, 60-61.

⁴⁶ Buhârî, “Tıbb”, 29; Müslim, “Âdâb”, 98.

hadis, İslam'ın ilk kuşağı olan ve dini en iyi anlama imkânına sahip olmuş kimselerin bilgi birikiminden çıkmış olan ortak kararı bu olayda yalnızca teyit etmiştir.⁴⁷

Ahmed Naim'in aynı yaklaşımı yıllar sonra, Kırtâs hadisesi olarak bilinen gelişmenin anlatıldığı bir hadisin yorumunda da koruduğu görülmektedir. İlgili rivayette; Rasûl-i Ekrem'in vefatıyla sonuçlanan hastalığı esnasında yanında bulunan kimselerden yazı malzemesi istediği, Hz. Ömer'in “*Nebi'nin (a.s) hastalığı ağırlaştı. Elimizde ise Allah Teâlâ'nın kitabı vardır. O bize yeter*” dediği, ihtilaf çıkması üzerine Hz. Peygamber'in bu fikrinden vazgeçtiği anlatılmaktadır.⁴⁸

Ahmed Naim, Şiîlerin bu olay vesilesiyle Hz. Ömer'in müdahalesini Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hilafetine engel olma kastına yormalarına yedi madde ile itiraz etmiştir. Yer verdiği diğer ayrıntılar bir tarafa Ahmed Naim, Hz. Ömer'i İslam'a girmesiyle birlikte Hz. Peygamber ile sürekli bir arada bulunan, aralarındaki akrabalık ve yakınlık bağı dolayısıyla bir nevi onun sırdaşı olan, zor meselelerde güvenilir bir danışman payesine erişen, hususi reyî indirilen vahiyle defalarca örtüşen bir kimse olarak takdim etmektedir. Burada kaydedilen öncüller dolayısıyla Hz. Ömer'in müdahalesini ve sözünü, kendisi tarafından bilinen karineler yardımıyla yazı yazma emrinin yeni bir teşrîf ya da vaciplik durumu taşımadığını anlamasına ve zaten hasta olan Rasûlullah'ı ek bir zahmetten kurtarma isteğine bağlamaktadır.⁴⁹

Kaydedilen mütalaalardan anlaşılacağı üzere Ahmed Naim, özellikle önde gelen sahabenin hadis birikimini, günümüze ulaşan rivayet sayılarından çok, asr-ı saadette yaşamaları dolayısıyla edindikleri sünnet tecrübesi ve istinbat melekesi ile birlikte değerlendirmeye meyillidir. Onun ön plana çıkardığı bu olgusal durumun, sahabenin hadis rivayeti noktasında oryantalist bakış açısının sayısal verilerden hareket etmekten öte rivayet sisteminin bütününe çok daha geniş bir zaviyeden bakması gerektiği yönünde doğrudan bir mesaj taşıdığı söylenebilir. Yine elde edilen bu hareket alanının, bir adım ötesinde, sahabe içtihadı ve mevkuf haberin değeri gibi konulara yaklaşım tarzına yeni açılımlar getireceğinden bahsedilebilir.

⁴⁷ Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, s. 32-33.

⁴⁸ Buhârî, “İlim”, 39.

⁴⁹ Ahmed Naim, *Tecrîd Sarîh Tercemesi*, I, 108-111. Benzer bir yorum için bk. *A.g.e.*, I, 117-118.

Yusuf Ziya Yörükan'ın da, Ebû Hüreyre ve İbn Abbas'ın rivayetlerini Ehl-i Kitap bilgisiyle ilişkilendirmeye çalışan L. Caetani'nin iddialarına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. İlgili şarkiyatçının, mezkûr iddiasını muksirûndan olan bu iki sahabî ile sınırlandırarak mesela Hz. Âişe'nin rivayetleri için benzeri bir değerlendirmeye girişemediğini düşünen Yörükan; bu iki sahabînin toplam rivayetlerinden *Sahîhayn*'da çok azının tahriç edilmesinin, bizâtihi kendilerinden değil müsnid ravilerin durumlarından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁵⁰ Ahmed Naim'e benzer olarak; Yörükan da, Rasûlullah ile uzun müddet birlikte kalarak nübüvvet terbiyesiyle yetişmiş olan yakın ashâbın, elde ettikleri sünnet birikimiyle İslam'ın ruhunu ve teşrinin hikmetini iyice kavradıklarını, bunun sonucu olarak da aralarından rey ve içtihada girişenler olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Mehmet Şerefettin Yaltkaya (ö. 1947) da, kaleme aldığı bir makale serisi ile nakilde önde gelen belli başlı sahabîlerin rivayet özellikleri, istinbat kabiliyetleri ve fikrî tesirlerine temas etmiştir.⁵² Ancak yukarıdaki iddialara ilişkin bir değerlendirmede bulunmamıştır.

1.1.2. Sünnet-Vahiy Bilgisi İlişkisi

Hadis ve sünnetin mahiyetine ilişkin önemli meselelerden birini de sünnetin vahiy bilgisiyle olan irtibatı oluşturmaktadır. Bu başlık altında sünnetin kaynaklığı açısından vahiyle ilişkisi, sünneti bırakıp Kur'ân'la yetinme düşüncesinin tutarlılığı ve teşrî bakımından Kur'ân ve sünnetin önceliği meseleleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1.1.2.1. Sünnetin Vahiy Kaynaklı Olması Meselesi

Hadisin ve sünnetin vahiyle irtibatlı olduğuna dair görüşün, Hassân b. Atıyye'ye (ö. 130/748[?]) kadar götürülebildiği bilinmektedir.⁵³ Temel hadis

⁵⁰ Yörükan, "Hüseyin Cahit Bey'in İtalyanca'dan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani'nin İslam Tarihi Hakkında İntikad", *Mihrab*, 1 Kânunusani 1341, II, S: 25, s. 10-11.

⁵¹ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, s. 506.

⁵² Bk. Yaltkaya, Mehmed Şerefettin, "İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *DİFM*, Teşrinisani 1929, III, S: 13, s. 1-3, 7.

⁵³ Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV, 29.

kaynaklarında yer alan bir takım rivayetlerle de desteklenmeye müsait olan⁵⁴ bu görüş, son dönemlere gelindiğinde oryantalistlerin de ilgisini çekmiştir.⁵⁵ Şarkiyatçılar tarafından bu minvalde ileri sürülen ve çeviri yoluyla Türkiye fikir ortamına aktarılan iddialardan biri de, münekkitlerin çeşitli gerekçelerle muhteva tenkidine girişmemelerinin doğal bir sonucu olarak isnadı sahih kabul edilen bütün rivayet metinlerinin aslında savunma amacı ve refleksiyle Hz. Peygamber'e vahyedilen küllî hakikat altında birer cüz mesabesinde kabul edildiği görüşüdür.⁵⁶ L. Caetani'nin, karşılık verildiği tespit edilemeyen bu iddiasının yanı sıra, vahyin gerçekte sara ve histeri nöbetlerinin bir yansıması ya da İslam'ın aslında beşerî kaynaklı bir din olduğuna yönelik oryantalist bakış açısı, çalışmayı dolaylı olarak ilgilendiren kısmî değerlendirmelere yol açmıştır.⁵⁷

Ahmet Hamdi Akseki ve Yusuf Ziya Yörükan'ın hadis ve sünnetin tarifine ilişkin yaklaşımlarına yukarıda yer verilmişti. Hadis ve sünneti 'gayr-i metlûv vahiy' mertebesinde gören Akseki, risalet ve tebliğ görevi dışında kalan nebevî içtihatları bu bütünlükten istisna etmektedir. Dahası Akseki, nakil bakımından Kur'ân-ı Kerim'in her bir ayetiyle mütevatirliğine mukabil hadis ve sünnetin geneli itibarıyla kesin olmakla birlikte tek tek düşünüldüğünde tevatür hususiyetlerinin bulunmadığını belirtmektedir. Sünnetin Kur'ân'ı tefsir etmesi, bazen de onun üzerine yeni bir hüküm eklemesi gibi ilişkileri göz önünde bulunduran Akseki; mantıken nassın esas, tefsirin ise onun üzerine kurulan bina olması gerektiğine göre, Kitab'ın sünnetten önce geldiğinin buradan hareketle de anlaşılabileceğini kaydetmektedir. Bununla birlikte Akseki, Kur'ân'ın doğru olarak anlaşılabilmesi, yanı sıra içtihat ve hüküm verme faaliyetinde hataya düşülmemesi için sünnete duyulan ihtiyacı yansıtmayı ihmal etmemektedir. Aslında şu cümleler, Akseki'nin konuya ilişkin yürüttüğü mütalaaların sonucu ve özeti gibidir:

⁵⁴ Hadislerin vahiyle irtibatlı olduğu noktasında delil olarak kullanılacak bazı rivayetler için bk. İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Esîrüddîn, *Câmi' u'l-usûl*, trc. ve şerh: S. Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak, I, 12-20 (Mütercimim önsözüdür).

⁵⁵ Bk. Kızıllı, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *HTD*, 2009, VII, S: 2, s. 50, 55, 58.

⁵⁶ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 92-93.

⁵⁷ Örneğin bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 7-9; İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, "Din-i İslam'ın Vâzı ve Beşere Keyfiyet-i Vüsûlü", *Mahfil*, Zilhicce 1338, I, S: 2, s. 21-23.

“Demek ki; doğrudan doğruya hadis ve sünnetle teşri edilmiş olan hükümlerde de ancak Allah’ın emrettikleri emredilmiş, nehyettikleri nehyolunmuştur. Ve bunlar Allah’ın vahyi ve ilhamı ile olmuştur. Peygamber’e itaatin Allah’a itaat demek olduğu da bundandır”.⁵⁸

Kur’ân-ı Kerim ve sahabe nesli ile birlikte Hz. Peygamber’in genel mirası içerisinde kabul ettiği sünnet/hadis kavramlarına bakışını ele alırken, meseleyi biraz da karşılıklı ilişkiler ekseninde işlemesi dolayısıyla Yörükan’ın Kur’ân-sünnet ilişkisine nasıl baktığına dair yukarıda kısmen bir kanaat elde edilmişti. Sünnet ve hadisi gizli vahiy (vahy-i hafî) derecesinde gören Yörükan’a göre; Kur’ân-ı Kerim prensipleri, sünnet izahları ve meseleleri, sahabe ise içtihat ve tatbikatı sunmaktadır. Bu durumda Kitab genel bir perspektifle evrensel ilkeleri verirken; sünnet ise asr-ı saadette beliren ihtiyaçlar vesilesiyle çeşitli çözümler sunmaktadır. Başka bir açıdansa, kendisine uyulması gereken bir model olarak Hz. Peygamber, Kur’ân’dan nasıl faydalanılacağı ve ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında maslahatların ne şekilde cevaplandırılacağı yollarını öğretmektedir. Yörükan’ın teoride ortaya koyduğu bu düşüncelerini, ilgili eserinin siyer olaylarını ele alan başlıklarında uygulamaya çalıştığı görülmektedir.⁵⁹

Diğer ayrıntıları bir tarafa, Akseki ve Yörükan’ın genel anlamda hadislerin vahy-i gayr-i metlûv olduğu görüşüne kaleme aldığı bir makalesinde İskilipli Mehmed Âtîf Efendi (ö. 1926) de katılmaktadır.⁶⁰

Buraya kadarki tespitlere göre; sünnetin vahiylîği problemini ele alan isimlerin, Batılı vahiy tanımlamalarının farkında oldukları; ancak sünnet-vahiy ilişkisinin işlenişini dâhilî bünyede bıraktıkları anlaşılmaktadır.

1.1.2.2. Kur’ân’la Yetinme İddiası

Sünneti tamamen reddederek sadece Kur’ân’ı benimseme anlayışı ilk defa II. (VIII.) yüzyılda tartışma konusu olmuş ve bu anlayış varlığını günümüze kadar çeşitli şekillerde sürdürmüştür. Tarihî süreçteki yorum farklılıkları bir tarafa; söz konusu yaklaşımın bir yansıması olarak, farklı saiklerin katkı vermesiyle XIX.

⁵⁸ Nevevî, *Riyâzû’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, ix-x, xiii (Akseki’nin mukaddimesidir). Ayrıca bk. Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 13-23.

⁵⁹ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, s. 452, 474. Yörükan’ın burada ele alınan teorik düzeydeki düşüncelerinin Hayber Seferi üzerinden tatbiki için bk. *A.g.e.*, s. 258-291.

⁶⁰ İskilipli, “Din-i İslam’ın Vâzı ve Beşere Keyfiyet-i Vüsûlü”, *Mahfil*, Zilhicce 1338, I, S: 2, s. 22-23.

yüzyılın ikinci yarısında Hindistan’da Seyyid Ahmed Han’ın Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) düşünceleri etrafında “Ehl-i Kur’ân” ya da “Kur’âniyyûn” diye bilinen ve sünneti açıkça dışlayan bir ekol ortaya çıkmıştır.⁶¹ Yine aynı dönemlerde İslam dünyasının birçok bölgesinde etkili olan ıslah düşüncesinin, söylem olarak Kur’ân’a daha çok vurgu yapması; buna mukabil sünnetin değeri ve kaynağı meselesini daha çok tartışmaya açması da sünnet aleyhinde geliştirilen yaklaşımlar arasında zikredilebilir. M. Tevfik Sıdkî’nin (ö. 1920) *el-Menâr* dergisinde yayımlanan “el-İslam Hüve’l-Kur’ân Vahdehu” başlıklı makalesi, altında farklı fraksiyonlar barındıran bu anlayışın en vurgulu ifadesi sayılabilir.⁶² Diğer taraftan, dönem âlimlerinin başlıca atıf kaynakları arasında olan Hüseyin el-Cisr’in (ö. 1909) *er-Risaletü’l-Hamîdiyye*’sinde Kur’ân’ın hükümleriyle yetinip sünneti dışlama fikrinin tenkidine yer vermesinin,⁶³ sözü edilen yaklaşıma karşı fikrî kamuoyunda erken tarihli bir farkındalık oluşturduğu söylemek de mümkündür.

Ahmet Hamdi Akseki, 1940’lı yılların ortalarında kaleme aldığı bazı çalışmalarında, “Bir vakit Hindistan’da böyle bir cemiyet de vardı” ifadeleriyle Ehl-i Kur’ân ekolüne işaret etmek suretiyle sünnete karşı reddedici ve dışlayıcı bir tavır sergileyen bu tür yaklaşımları eleştirmiştir. Akseki, “İslam’ın esası ancak Kur’ân’dır. Biz ancak ona bakarız” söylemiyle hadislerin sıhhat ölçüsünü ancak Kur’ân’a uygunluk olarak belirleyen bu düşünce tarzını, “Allah’ın kitabı bize yeter” çıkışıyla hareket eden Haricîlerle ilişkilendirmiştir. Ayrıca Akseki, Ehl-i Kur’ân gibi son dönem düşünce tarzları ve ekollerinin, ileri sürdükleri bu temel tezlerinde orijinal bir fikir ortaya koyamadıkları eleştirisini yöneltmekten geri durmamıştır.

Akseki’ye göre; ilgili ayet ve hadisler, Hz. Peygamber’e mutlak manada uymayı emretmekte, bir adım daha ötesinde sübûtu sünnete dayalı şeyleri, “Kur’ân’la uyumlu olursa alın, değilse almayın” şeklinde bir sınırlandırma getirmemektedir. Şu halde; prensip olarak, hadis ve sünnetle vaz’ edilen bir hükmün aynıyla Kur’ân’da bulunması gibi bir şart koşulması isabetli değildir. Akseki, yer yer art niyete de

⁶¹ Birışık, Abdülhamit, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XVI, 428.

⁶² Ali Merad, “İslah”, *DİA*, XIX, 147-148.

⁶³ Bk. Hüseyin el-Cisr, *Risâle-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 441-460.

dayanan bu tür düşüncelerin varlığını Hz. Peygamber'in vazifesinin kapsam ve mahiyetini anlayamamaya bağlamaktadır.⁶⁴

Akseki, başka bir eserindeyse; İslam'ın iki temel kaynağından biri olan hadisin devre dışı bırakılmasıyla esasında ilk kaynak olan Kitab'ın da yavaş yavaş ihmale uğrayacağı, aslında bu yöndeki saldırıların dinin kendisine ve Kur'ân'a yapılacağı kanaatini paylaşmıştır. Bu düşüncenin, ustalıkla ve belli bir sistem dâhilinde uygulamaya konan bir proje olduğunu savunan Akseki; ilk ayağının ise belli başlı şarkiyatçılar vasıtasıyla aralarından bazı isimleri menfi yönde ön plana çıkarmak suretiyle sahabeye olan güveni sarsmak olduğunu belirtir. İlk etapta sömürge İslam coğrafyalarına servis edilen bu fikirlerin, bilgi seviyeleri müsteşrikleri geçemeyen bazı kimseler tarafından Türkiye'de de dillendirildiği bilgisini verir. Sözü edilen ayrıştırmacı fikirlerden etkilenen yerli bir yazarla giriştiği münakaşada ise Akseki; Kitab'ı kabul ettikten sonra sünneti kabul etmemeyi, anayasayı kabul edip de ona dayanan kanunları kabul etmemeye, kanunu kabul edip de onun doğurduğu tüzük ve tefsirleri reddetmeye benzetmektedir.⁶⁵

Yukarıda görüldüğü üzere; Akseki'nin, sünneti vahyin tilavet edilmeyen kısmıyla ısrarlı bir şekilde ilişkilendirmesinin, biraz da hem İslam ülkelerinde hem de Türkiye'de işlenmeye çalışılan sünneti dışlayıcı fikirlere karşı tepki koyma kastı taşıdığı düşünülmektedir. Buradaki görüşlerini aktarma ihtiyacı duyduğu sıralarda Diyanet Riyasetinde reis yardımcılığı görevinde bulunan Akseki'nin, Kur'âniyyûn başta olmak üzere sünnet karşıtı telakkilerin iç yüzünü ve bağlantılarını kavrayarak bunları tarihî ve güncel bağlamlarından bağımsız düşünmediği hissedilmektedir.

Zakir Kadirî Ugan ise, XX. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasının aydın kesimi arasında hadis aleyhtarlığı biçiminde bir akım ortaya çıktığını ifade ederek bu yönelişin varlığını nakil esnasında dirayete yeterince önem verilmemesi, bazı alanlarda zayıf hadis nakline müsamaha ile bakılması ve birtakım İslamî eserlerde mevzû rivayetlerin bulunması gibi sebeplere bağlar görünmektedir. Ayrıca bu olgusal durumu örneklendirmek sadedinde M. Tevfik Sıdkî'nin 1905 yılında *el-Menâr*'da çıkan "Sahih Akla Göre Din" makale serisine atıfta bulunmaktadır. Ugan,

⁶⁴ Nevevî, *Riyâzû's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, x, xii, xx-xxiii (Akseki'nin mukaddimesidir).

⁶⁵ Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 17. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 13-23.

sözü edilen seride “kesin delilin ancak akıl, Kur’ân ve mütevatir sünnetten ibaret olduğu” fikrinin işlendiğine temas etmiş,⁶⁶ ancak konuyla ilgili daha fazla ayrıntıya maalesef yer vermemiştir.

1.1.2.3. Kur’ân ve Sünnetin Önceliği Meselesi

Sünnet-Kur’ân ilişkisi konusu bağlamında üzerinde durulması gereken meselelerden biri de, bu iki kaynağın edille-i şer’iyye sıralamasındaki yeridir. Bu bağlamda Musa Cârullah Bigi[yef]’in (ö. 1949), *Kitabü’s-sünne* adlı eserinde sünnetin Kitab’a mukaddemliği yönündeki düşünceleri, Yusuf Ziya Yörükân’ın değerlendirmelerine konu olmuştur.

Kitabü’s-sünne’de geçen aşağıdaki satırlar, Yörükân’ın tenkitlerine hedef olan kısımları yansıtmaktadır:

“Sünnet, İslam’da hükümlerin dayanağı olan dört delil arasında birinci sırada yer alan bir asıldır. Zira İslam’da her hüküm önce sünnetle ortaya konmuş, Kur’ân-ı Kerim’in ayetleri ise daha sonra Hz. Peygamber’in o konudaki söz, fiil ve takrirlerini tespit ve teyit etmiştir. Din ve imanın bütün temel esasları, dinin farz olarak değerlendirdiği kural ve kaidelerin tamamı önce sünnet ile belirlenmiş, daha sonra Kur’ân ayetleri bunları teyit ve tespit etmek üzere nazil olmuştur”.⁶⁷

Musa Cârullah, açıklamalarının devamında; abdest de dâhil bütün rükün, şart ve vakitleriyle namazın sünnetle açıklandıktan sonra ayetlerle teyit edildiğini; haccın en büyük rüknü olmasına rağmen Arafat vakfesinin Kur’ân’da sadece bu ibadetin farz olmayan bir rüknü ile birlikte zikredildiğini; keza oruç ve zekâtın da sünnetle uygulamaya konulduktan sonra ilgili ayetlerin nazil olduğu değerlendirmelerine yer vermiştir.⁶⁸

Yörükân, şer’î deliller sıralamasında sünneti Kitab’ın önüne geçirdiğini ve neticesinin nerelere vardığını belli olmadığını düşündüğü bu yaklaşıma, “Hz. Peygamber’i bütün teşriî faaliyetlerin öznesi, Allah Teâlâ’yı ve ayetlerini ise bunların tasdik mercii” konumuna getireceği endişesiyle karşı çıkmıştır. Böyle bir

⁶⁶ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 113-114.

⁶⁷ Musa Cârullah, *Kitabü’s-sünne*, trc. Mehmet Görmez, s. 8.

⁶⁸ Musa Cârullah, *Kitabü’s-sünne*, trc. Mehmet Görmez, s. 8. Musa Cârullah’ın, deliller hiyerarşisinde sünnetin Kur’ân’dan önce geldiğini ifade ettiği başka yerler için bk. *A.g.e.*, s. 8, 31. Ancak yazarın bazı cümlelerinin, sözü edilen iddiasıyla kısmen çeliştiği değerlendirilmektedir. Bk. *A.g.e.*, s. v (Mütercimim önsözüdür).

yaklaşımındaki hatanın kaynağını ise, mahiyet bakımından İslam'ın kuruluş tarihinin bir bütün halinde kavranamamış olmasında teşhis etmiştir. Meseleye bir İslam tarihçisi bakış açısıyla eğilen Yörükan'a göre; sağlıklı bir değerlendirme için, hazırlık devrelerinden “*Bugün size dininizi ikmal ettim*” ayetinin⁶⁹ nüzûlüne dek İslam'ın inkişafındaki tedricilik gerçeğini gözden kaçırmamak lazımdır. Musa Cârullah'ın verdiği ibadet örneklerine gelince; ilk nazil olan ayetler arasında, “*Sadece Rabbini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut*”⁷⁰ emirleri bulunmaktadır. Sünnet, namaza ve temizliğe dair olan bu ayetleri izah etmiştir. Keza Mekke'nin fethinin öncesinde ve sonrasında hac ibadetleri arasında zorunlu farklar vardır. Benzeri bir inkişaf durumu oruç ve zekât için de geçerlidir. Musa Cârullah'ın, akait hükümlerinin sünnetle tespit edilmesi gerektiği görüşüne gelince; sünnetin tahakkuku bile Rasûlullah'a imana bağlı iken, diğer imanî hükümlerin sübûtu eğer sünnetle aranırsa içinden çıkılmaz bir tenakuza düşülmüş olur. Böyle bir iddiaya kalkışmak hem gereksiz, hem de anlamsızdır.

Musa Cârullah'ın görüşlerinin tenkidinden sonra kendi görüşüne de kısaca yer veren Yörükan; -velev ki haber-i vâhit olsun- huccet mesabesinde gördüğü sünnetin, ahkâm tespiti noktasında Kur'ân'dan sonra geldiğini kabul etmektedir. Son olarak; hadislere bundan daha ileride bir konum ve değer atfetmenin, onları tamamen dışlayanların görüşleri kadar yanlış olduğu düşüncesine yer vermektedir.⁷¹

1.1.3. Bağlayıcılık Açısından Hadis ve Sünnete Yönelik Değerlendirmeler

Hadis ve sünnet kapsamına giren bilgilerin Hz. Peygamber'in hangi vasfiyla sadır olduğu, hangilerinin bağlayıcı olup teşrî değeri taşıdığı ya da daha da öncesinde böyle bir ayrıma gitmenin ne derece sağlıklı olduğu gibi noktaların, dirayetü'l-hadis faaliyetinin özü ve merkezi sayılabileceği kadar fukaha arasındaki ihtilafların temel sebepleri arasında gösterilmesi mümkündür. Bir bakıma sünnetin Müslüman hayatının hangi noktalarına ve ne dereceye kadar müdahale edeceğinin sorgulandığı bu alanın geçmişte usûlcülerin eliyle başta olmak üzere işlek bir hale getirildiği ve

⁶⁹ Mâide, 5/3.

⁷⁰ Müddessir, 74/3-4.

⁷¹ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, s. 487-489.

konunun özellikle son dönemde ilave saiklerle İslam coğrafyalarında da benzer bir iltifata mazhar olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in tasarruflarına yönelik yaklaşımlar ile ona ne gibi bilgi türlerinin izafe edilebileceği yönündeki yorumlara yer verilecektir.

1.1.3.1. Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi

Sünneti “gayr-i metlüv vahiy” kategorisinde kabul müstereğinde birleştiklerine daha önce işaret edilen Ahmet Hamdi Akseki ve Yusuf Ziya Yörükan'ın, Hz. Peygamber'in tasarruflarının şer'î bağlayıcılık açısından ayırt edilmesi konusu üzerine eğildikleri tespit edilmiştir.

Akseki, konuya ilişkin değerlendirmelerine hadis ve sünnet kavramları hakkında önemli tespitlerde bulunduğu bir çalışmada yer vermiştir. Akseki bu çalışmada, hadis ve sünnet ıstılahlarının bağlayıcılık açısından incelenmesi durumunda hepsinin illa ki tek tek teşriî bir hüküm vaz' etmediklerinin görüleceğini belirtmiştir. Ona göre; sünnet ve hadis bilgisinin ihtiyaçlara, beşerî ihtiyaçlar kaynaklı hususlara, belli bir ilim dalını ilgilendiren ya da toplumsal âdetler dolayısıyla ortaya çıkan uygulamalara, içinde bulunulan özel ve münferit durumun gerektirmesi sonucu yapılan şahsî tecrübe ve tedbirlere dair olan kısımları teşriî hükümlerden olmayıp bunların yapılması ya da yapılmamaları istenmemektedir. Çerçeveselenen türlerin bağlayıcılık ifade etmeleri ancak açık bir emir içermeleri durumunda söz konusudur. Ancak yine de dönemin şartları dikkate alınarak bağlayıcılık vasfı taşımayan bu tür sünnetlerden istifade etme yolları aranabilir.

Devamla Akseki, Allah Rasûlü'nün (s.a) şer'î bir hükmü bildirmesinin şu dört vasfından biriyle olduğunu aktarmıştır. 1. Tebliğ, 2. İftâ, 3. Kazâ, 4. İmamet. Tebliğ vasfı, bir peygamber olarak Allah'tan alınan bilgilerin kıyamete dek bütün mükellefleri bağlayıcı olarak birebir aktarılması demektir. İftâ, kendisine sorulması durumunda Hz. Peygamber'in bağlayıcı olarak dinî bir konunun ya da bir ayetin izahını yapmasıdır. Hâkimlik yapmak da denilebilen kazâ, müracaat edilmesi durumunda iki ya da daha fazla kimse arasında meydana gelen anlaşmazlıkları

⁷² Son birkaç yüzyıl zarfında İslam dünyasında yapılan bağlayıcılık açısından sünnet tasnifleri ile aynı doğrultuda Batı'da yapılan değerlendirmeler hakkında bk. Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, s. 81-96, 100-101, 101-115.

çözme maksadı taşıyan, ilgili taraflara özel biçimde verilen hükümlerdir. İmamet ise, Müslümanların yöneticisi olmak sıfatıyla kamu yararını gözeterek verilen; ancak yapılmaları devletin iznine tabi olan uygulamalardır.⁷³

Akseki'nin burada asıl üzerinde durulması gereken vurgusu, hadis ve sünnetle meşgul olan kimseler için bu tasarrufların ayırımına varılmasının niçin gerekli olduğu hususudur. Onun ifadesiyle, rivayetler nakledilirken bu vasıflarla ilgili bir bildirim ve ayırım çoğu kez yapılmadığından ilgili rivayetin zahirine bakılarak asıl maksat gizli kalabilmiştir. Rivayetleri böyle bir ayırma tabi tutmaksızın toptan teşrî makamında ele almak isabetli bir yaklaşım değildir.⁷⁴ Akseki'nin mevcut bağlayıcılık tasniflerinden birkaçını kendi döneminin önemli çeviri çalışmalarından biri olan *Riyâzü's-Sâlihîn Tercemesi*'nin önsözünde kaydetmesinin asıl sebebinin, ilk yayım tarihinin 1949 olduğu dikkate alınrsa, belirtilen mesajı okurlara vermek olarak düşünülmektedir.

Akseki'den birkaç yıl sonra yine yukarıda geçen dörtlü tasnifi tetkik eden Yusuf Ziya Yörükan, “tebliğ” vasfını “risalet” diye isimlendirmek suretiyle konuya ilişkin önemli açıklamalarda bulunmuştur. Akseki gibi Yörükan da, hadislerin ifade ettiği mükellefiyetin/teşrîî değerini doğru olarak bilinebilmesinin, sözü edilen vasıfların dikkate alınmasına bağlı olduğunu düşünmektedir. Ancak bu noktada özellikle de “Kur’ân’da mevcut hükümleri tefsir etmek ya da Kur’ân’da bulunmayan hükümler ihdas etmek” şeklinde tanımladığı risalet vasfı hakkındaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir.

Yörükan’a göre; Hz. Peygamber’in vefatına dek vahyin kesilmemiş olması düşünülürse, kendisine Kur’ân dışında bir kanalla yeni bir vaz’î hüküm gelmesinin gereği ve imkânı üzerinde iyice durmak gerekir. Eğer ayetlerin her zaman yürürlükte, genel geçer esasları; hadisin de zaman ve mekân ile sınırlı hususi maslahat ve ihtiyaçları cevaplandığı kabul edilmezse; yukarıdaki anlamda bir risalet vasfı, hadislerle tatbik sahasına getirilen hususların “ziyade ale’n-nass, nesh ya da ayetle sabit bir hükmün kapsamında değişiklik yapmak” ihtimallerinden biri

⁷³ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xiv-xvii (Akseki'nin mukaddimesidir); Akseki, Ahmet Hamdi, “Dinî Mecmua ve Gazetelerin Fetva ve İşleri ve Taşkın Münakaşaları Hakkında”, *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 90, s. 4-5.

⁷⁴ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xvii-xviii (Akseki'nin mukaddimesidir).

altına girer. Dolayısıyla da konu, Hz. Peygamber'in açıkça bir “şâri” olup olmadığı çizgisine gelir. Her iki ihtimalin de ayetlerle desteklenmesi müsaittir. İşte Yörükan tam da bu noktada, İslam'ın çağlar üstülüğü ve kuşatıcılığına vurgu yaparak risalet vasfıyla sabit olan hadislerin iftâ ve kazâî bir çerçeve ve mahiyette ele alınmasının gerçeklikle daha uygun düşeceği fikrindedir. Onun bu yorumu, isabetliliği ayrı bir tarafa, önceki başlıklarda görülen hadis ve sünnet kavramlarına yönelik bakış açısıyla uyumluluk arz etmektedir.

Konunun devamında diğer üç vasfın bağlayıcılık değerleri üzerinde de duran Yörükan, iftâ vasfının “tebliğ ve teşrî” niteliği taşımakla beraber hususiyet ve muayyenliğinin daha ağır bastığı kanaatindedir. Aynı şekilde kazâî hükümler, ilgili olduğu dava konusuyla sınırlı iken imamet vasfıyla ortaya çıkan meseleler ise ortaya çıkış bağlamından kopuk olmayıp içtihat ve maslahat esasına dayanmaktadırlar. Kıyaslanması durumunda Yörükan'ın risalet/tebliğ ve iftâ vasıflarının bağlayıcılığına bakışı Akseki'nin bakışı ile farklılık arz etmektedir.

Yörükan'ın bu meselede tebarüz ettirdiği en kıymetli vurgu, bağlayıcılık açısından sahip oldukları bu görüntüye rağmen özellikle son üç vasfın “İslam'ın asıl büyük/geniş yolunu çizen hatlar” oldukları çıkışıdır.⁷⁵ Aslında bu tespit, temel hadis kaynaklarında fikhî ve itikâdî ahkâm değeri içeren rivayetler dışında siyer, meğâzî, menâkıb, fezâil, hasâis, edeb gibi bölümlerin varlık sebebi hakkında bizlere kısmî bir cevap da sunmaktadır.

Akseki ve Yörükan'ın bağlayıcılık ya da tasarruflar konusunu ele alırken sahip oldukları ortak noktalardan biri de meseleyi bir şekilde içtihat kavramıyla da ilişkilendirmeleridir. Akseki, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin taksimi için Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den (ö. 1762) aldığı “risalet makamıyla ilgili olanlar” ve “ilgili olmayanlar” şeklindeki ayırmadan hareketle; gerçekte böyle bir ayırımın var olmasının fikhî meseleler için çok geniş bir saha açtığına dikkat çekmektedir. Dahası buradaki ikinci grup söz ve fiillerin varlığı ile açılan içtihat kapısından Rasûlullah döneminden başlamak üzere Hz. Ömer ve Hz. Âişe gibi içtihat ehliyetine sahip

⁷⁵ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, s. 475-476. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Köktaş, “Yusuf Ziya Yörükan ve İslam Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadis ve Sünnetle İlgili Düşünceleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, S: 2, s. 80-82.

birçok sahabînin yetiştiğini uzun bir şekilde anlatmaktadır.⁷⁶ Buna karşılık Yörükân ise; Hz. Peygamber'in yer yer bir müftû, kadı veyahut imam vasfıyla gerçekleştirdiği tasarrufların ashâb tarafından örnek alınarak takip edildiğini belirterek daha o hayatta iken sahabenin giriştiği rey ve içtihat ameliyesine vefat ettiği gün icmanın da eklenmesiyle bu zihnî faaliyetlerin sonraki nesillere aktarıldığını ifade eder.⁷⁷ Yine Yörükân'ın buradaki açıklamalarından, bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'in fiillerini makâsîd çerçevesinde takip etmelerinin, onların hadis rivayetinde iksâr ya da iklâl yönündeki durumlarını etkilediği anlaşılmaktadır. Şu halde; ikilinin bu merkezdeki tespitleriyle hadis ve sünneti bağlayıcılık açısından doğru tahlil etmenin, hem fikhî içtihat alanının genişlemesinde hem de anılan zihnî faaliyetlerin ilk andan itibaren içtihat ameliyesinin ortaya çıkmasında nasıl bir hayatî rol üstlendiği daha iyi anlaşılmaktadır.

Sebilürreşâd yazarı Ahmed Şirânî'nin [Okumuş]⁷⁸ (ö. 1942), tebliğ vasfı gereği Hz. Peygamber'in her ne kadar ardında belli bir sünnet mirası bıraksa da bu miktarın da realite bakımından belli bir sınırının olabileceğini, bugün için elde mevcut Kur'ân ve sünnet birikiminden istinbat ameliyesinin kasten ilim adamlarına bırakıldığı yönündeki tespitini⁷⁹ de, Akseki ve Yörükân'ın yukarıdaki değerlendirmeleri ile bir arada okumak gerekir.

Daha önceki müçtehit ve ilim adamlarınca yapılan tasarruf tasnifleri üzerine buraya kadar yapılan küllî değerlendirmelerin yanı sıra; sadece bağlayıcılık konusunun ya da sözü edilen vasıflardan birkaçının çeşitli vesilelerle kısmî olarak ele alındığı metinlere de rastlanabilmektedir.

Örneğin Zakir Kadirî Ugan, Akseki ve Yörükân'ın temas edilen görüşlerinden farklı olarak meseleyi hadislerin kitabeti bağlamında ele almış ve buradan hareketle mevcut merviyatın gereğinden fazla olduğunu düşünerek eleştiride bulunmuştur. Ona göre; Allah Rasûlü, dünyevî işlere dair şahsî sözlerinin önem

⁷⁶ Akseki, "Dinî Mecmua ve Gazetelerin Fetva ve İşleri ve Taşkın Münakaşaları Hakkında", *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 90, s. 5-8.

⁷⁷ Bk. Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 496-501.

⁷⁸ Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye kurulu üyeliği de yapmış Ahmed Şirânî hakkında bk. Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslam Akademisi*, s. 150-151; Akman, Zekeriya, *Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye (1918-1922)*, s. 122-123.

⁷⁹ Yahya Afif [Ahmed Şirânî Okumuş], "Hadis Tehlikesi", *SR*, 26 Haziran 1340, XXIV, S: 606, s. 116.

taşımadığını birkaç kez “*Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz*” hadisi⁸⁰ çerçevesinde ifade etmesine rağmen, ravilerin bu incelikleri dikkate almaksızın onun her söz ve hatırasını hatta takrirlerini bile şer’î bir delilmiş gibi nakletmeleri isabetli olmamıştır. Ugan daha da ötesinde, istisnaî izinler dışında kitabet yasağının aslında Hz. Peygamber’in ashâbına karşı bağlayıcılık ayırımına varamamaları yönünde taşıdığı müstakbel bir endişe olarak okumuştur.

Ugan, bağlayıcılık ayırımına varılamaması problemini, aynı zamanda o günün ilim anlayışı çerçevesinde hadis ilmüne yöneltilen eleştiriler arasında saymıştır. Ugan mevzu bahis eleştirinin kendisine mi yoksa başkasına mı ait olduğunu açıkça belirtmemektedir. Bununla birlikte sözü edilen yaklaşımın, günümüze pek çok konuda rivayetin ulaşmasına yol açtığı, nikâh hadisleri örneğinde olduğu gibi, münferit her bir konuya inilmesi durumunda çelişkilerle karşılaşıldığı ve bu sorunun halli için de şarihlerin nesh, tevil gibi yollara başvurmaya mecbur kaldıkları, neticedeyse adeta ‘gereksiz bir rivayet yığını’ biriktiğini kaydetmektedir. Yer verilen ifadelere bakılırsa; burada çerçevelenen durumun, o devir Müslümanlarının hayata bakış açıları ve medeniyet tasavvurlarında; sosyal ve ticarî hayatlarında; Mehdî, Deccal, fiten, tasavvuf, züht, dünyevîlik gibi telakkilerinde menfi izlerinin açıkça görülebileceği savunulmaktadır.⁸¹

Ugan’ın özellikle son tespitlerine katılmak mümkün görünmemektedir. XIX. yüzyıldan itibaren değişik sebeplerle İslam toplumlarının arasına giren pek çok oryantalist ve Batılı seyyah, toplumsal bünyeyi bir arada tutan ve ona özgünlük katan aslî unsurun sünnet olduğu tespitini yakalayabilmişlerdir. Esasına bakılırsa Ugan da sünnet adına benzer bir sosyal işlev sezmeyle birlikte neticede oldukça olumsuz bir kanaate ulaşmıştır.⁸² Şu kadarını söylemek gerekirse; Ugan’ın antropoloji ve tarih birikimi ile ilgili makalesinin konusu dikkate alınır, kendisinin İslamî merviyatın işlevi hakkında daha orijinal yorumlarda bulunması beklenirdi.

⁸⁰ Bu rivayetle ilgili tahric bilgisi ve yorumlara aşağıda yer verilecektir.

⁸¹ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 92-94, 102, 105-107.

⁸² Ugan’ın buradaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Güner, “Zakir Kadirî Ugan’ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İFD*, 2004, S: 27, s. 91-92.

“Yahya Afif” takma adını kullanan *Sebilürreşâd* yazarı Ahmed Şirânî'nin⁸³, İslam'ın en son ve mükemmel din olabilmesi ve Allah Rasûlü'nün nübüvvet görevini tam anlamıyla yerine getirebilmesi için “tebliğ ve teşrî” vasıflarını ona ait zorunlu bir şart olarak temellendirmeye çalıştığı yazısı da konu açısından önemlidir. Öncelikle Şirânî, makalesini kaleme aldığı devrede sahih hadislerin yokluğu ya da nadirliği; mevcut rivayetlerin zayıf ya da toptan mevzûluğu yönünde oluşturulan menfi bir algının farklı ortamlarda içten içe yayılmaya çalışıldığını bildirmektedir. Sünnetin yanı sıra icma, kıyas ve bu deliller etrafında vücut bulan literatürü tasfiye maksadı taşıyan bu düşünce karşısında yazar, düşüncelerini tebliğ ve teşrî vasıflarına yaptığı vurgu ile paylaşmaya çalışmıştır.

Ahmed Şirânî'ye göre; son ilahi kitap olması dolayısıyla Kur'ân'ın sonsuz sayıda hüküm ihtiva etmesi gerektiği düşünülebilirse de, pratikte bu mümkün değildir. Bu yüzden, Kur'ân'dan açıkta kalan meseleler hakkında sünnetin ihtiyaca binaen hüküm tesis etmesi, dolayısıyla da Allah Rasûlü'nden epey miktarda hadis nakledilmesi kaçınılmazdır. Aynı minvalde olmak üzere, “*Her kim kasten bana yalan isnad ederse Cehennem'deki yerine hazırlansın*” hadisi⁸⁴ de, Hz. Peygamber'in hüküm teşrîsinde bulunduğu delilleri arasındadır. Zira eğer kendisi hadis iradıyla meşgul olmasaydı, “susan bir peygamber” konumunda olacağı için, bu korkutmanın anlam ve gereği de kalmazdı. Üstelik böyle birine isnad edilen bir yalana inanılması da beklenemezdi. Hâlbuki Hz. Peygamber'in hüküm teşrîsinde bulunduğu sahabe tarafından bilinmekteydi. Şirânî ilgili hadisin, Hz. Peygamber'in teşrîî konumu dolayısıyla muhtemel yalan isnadı girişimlerine karşı alınmış bir tedbir olarak da düşünülebileceğini belirtmektedir.⁸⁵

Şirânî'nin makalesinde, hadisler aleyhinde kaydedilen iddialara, dönemin özellikle Batı dillerinden çevrilen İslam tarihi kitapları ile farklı din ve dünya görüşüne sahip aydınların çalışmalarında rastlamak mümkündür.⁸⁶ Ancak Şirânî'nin belirttiğine göre bu fikirler kulaktan kulağa hususi mahfiller, ders kürsüleri ve matbuat sütunlarında da kendine yer bulabilmektedir. Her hâlükârda yazarın bu

⁸³ Düzdağ – Kara, “Sırât-ı Müstakîm”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VIII, 7.

⁸⁴ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 3.

⁸⁵ Yahya Afif, “Hadis Tehlikesi”, *SR*, 26 Haziran 1340, XXIV, S: 606, s. 114-117.

⁸⁶ Örneğin Leone Caetani'nin İslam tarihine dair çalışmasının Hüseyin Cahit tarafından tercüme edilen ilk ciltlerinin, Ahmed Şirânî'nin bu makalesi ile aynı yıl basıldığı hatırlanabilir.

duruma karşı birkaç aklî ve naklî delile yer vermek suretiyle tebliğ ve teşrî vasfını ön plana çıkararak esastan bir savunma yapmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Yine aynı bağlamda bir *Sebilürreşâd* okurunun, sarık sarmanın yalnız ulema sınıfına değil bütün Müslümanlara teşmil edilmesi fikrini birkaç rivayet eşliğinde dile getirdiği mektubu, İzmirli İsmail Hakkı tarafından hem hadis usûlü hem de bağlayıcılık meselesi bakımından tenkit edilmiştir. Mektup sahibinin, hadis ve fıkıh usûlü bilgisine dayanmaksızın, üstelik de hakkında zayıf ve mevzû hüküm verilmiş birkaç rivayet üzerinden ihticaca kalkışmasını doğru bulmayan İzmirli; sünnetin türleri ve bağlayıcı kısımları bilinmeksizin bu şekliyle hüküm dayatılmasına karşı çıkmaktadır.⁸⁷

Ahmet Hamdi Akseki'nin Diyanet Reisi sıfatıyla 1947 yılı sonunda verdiği bir mülakatta, sayıları hızla artış gösteren dinî mecmua sütunlarında tahsis edilen “fetva köşelerini” ehliyetsiz kimselerin işgal ettiğini gözlemlemesi üzerine, yapılanın yanlış olup fetva vermenin birtakım şartları olduğunu hatırlatma ihtiyacı duyması, İzmirli ile duyulan aynı hassasiyetin bir başka tezahürüdür. Rivayetleri, süregelen İslamî geleneği dikkate almaksızın köksüz yorumlara konu etmek ve önüne gelen rivayetlerle –buna yer yer mevzû türdekiler de dâhil- hüküm vermeye kalkışmak, Akseki'nin eleştirdiği diğer hususlardır. Akseki aynı mülakatta, bu tür mecmualarda daha önceleri de fetva köşeleri bulunduğunu; ancak ilgili sütunların İzmirli gibi ehil kimselere emanet edilerek ve belli hassasiyetler gözetilerek hizmet verdiğini ifade ederek⁸⁸ konu hakkında gereken özenin gösterilmesini beklemektedir.

Keza Yörükân da hüküm istinbatı sırasında sünnetin bağlayıcılığı meselesinin hassasiyet ve ehemmiyetine dikkat çekerek; sünnete ittiba iddiasıyla, onun kapsam genişliği ve sübûtunu kavramamış, liyakatsiz kimselerin hüküm vermeye kalkışmalarını tehlikeli bir yaklaşım olarak kabul etmektedir.⁸⁹

⁸⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, “[Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir?] Cevap”, *SR*, 5 Haziran 1330, XII-I, S: 301-2, s. 262-263.

Açıklamalarının devamında İzmirli her ne kadar kullanılan rivayetler sorunlu olsa da sarık sarmanın, “sünnet-i seniyye” hükmünü taşıdığını; ancak terk edilmesi kınanma ve müeyyide gerektiren bir ‘sünnet-i hüda’ değil; yalnızca âdet türünden ‘zevâid’ bir sünnet olduğunu kaydetmektedir.

⁸⁸ Akseki, “Dinî Mecmua ve Gazetelerin Fetva ve İşleri ve Taşkın Münakaşaları Hakkında”, *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 90, s. 10-15.

⁸⁹ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 492.

Mustafa Sabri Efendi'nin, (ö. 1954) imamet vasfının bağlayıcılığına bakış açısı, Akseki ve Yörükân'ın değerlendirmelerine nispetle biraz daha farklıdır. Mustafa Sabri, Osmanlı Devleti'nin yetkililerin eliyle Birinci Dünya Savaşı'na sokulması karşısında, "Hudeybiye Musalahası gibi bir siyasî sünnetten ders almak gerekirken biz bunu idrak edemedik" özeleştirisini getirmektedir.⁹⁰ Mustafa Sabri'nin kendi dönemi itibarıyla imamet vasfı için bir güncellemesi ya da uyarlaması şeklinde kabul edilebilecek bu bakış açısı, yine de, hüküm vaz' etmeyen sünnetlerden hususî şartlar gözetilerek istifade edilebileceği yönünde Akseki'nin ve bağlayıcı olmayan sünnetlerin "İslam'ın geniş yolunu çizen hatlar" olduğu yorumuyla da Yörükân'ın bakış açılarıyla ilişkilendirilebilir.

İlgili rivayetler göz önünde bulundurularak imamet vasfının mahiyetine ilkesel anlamda bakıldığı takdirde muhtemelen akla ilk gelen soru, imamın "Kureyşli olma" şartının ne derece bağlayıcı olduğu sorunudur. Yaklaşık yarım asır daha öncesini de hesaba katarak çalışma dönemine bir de bu zaviyeden bakılırsa; İngiltere'nin Hint alt kıtasını ve ardından Mısır'ı ele geçirmesi gibi uluslararası önemi haiz gelişmeler eşliğinde halifenin Kureyşli olması gerektiği fikrini, diğer bir ifadeyle İslam dünyasının lideri konumundaki Osmanlı hilafetinin gayr-i meşruluğu tezini ilk defa Hindistan'daki İngiliz misyonu çevrelerinin gündeme getirdiği, bu çizgiyi sonraki yıllarda diğer Batılı ülkelerin devam ettirdiği tespitine⁹¹ burada yer vermek gerekir. Tarihî ve konjonktürel kıymeti bir tarafa, yapılan bu tespit hem sünnetin bağlayıcılığı konusuna çok daha geniş bir ufuk kazandırmakta, hem de bizleri Batılı ilim adamlarının o dönemde hilafet konusunu işledikleri çalışmalara bir de bu gözle bakılması gerektiği kanaatine sevk etmektedir. Dolayısıyla sünnetin bağlayıcılığı gibi İslam'ın hayatiyeti ve dinamizmi için son derece hassas ve bir o kadar da kıymetli bir konunun bir adım daha öteye götürülerek; naklî birikimin - bütün unsurlarıyla olmak şartıyla- hangi oryantalist vb. tezler doğrultusunda işlenebildikleri gerçeğinin(/ihtimalinin) de dikkatlerden kaçmaması gerekmektedir.⁹²

⁹⁰ Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 258.

⁹¹ Kara, İsmail, *Hilafet Risaleleri*, I, v1.

⁹² Bu paragrafta yer alan değerlendirmeler çerçevesinde *Hilafet Risaleleri* serisi, ilgilileri için iyi bir arşiv, gözlem ve tahlil imkânı sunmaktadır.

Son olarak Celal Nuri İleri'nin (ö. 1936), zihnindeki peygamber tasavvurunu ve bu çerçevede idealize ettiği bir siyer kitabının özelliklerini ele aldığı *Hâtemü'l-Enbiya* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in "kanun koyuculuk" da denilebilecek teşrî vasfıyla irtibat kurulabilecek bir tasnifine yer verilebilir. Bu bağlamda, öncelikle Hz. Peygamber'in şahsî özelliklerini ele alarak bu merkezde kendi tasavvurunu ortaya koyan Celal Nuri; daha sonra onun toplumsal kişilik (zatiyet-i amme) özelliklerini ele almış, bu özelliklerden biri olarak da "kanun koyuculuk" (vâzı'-ı kanun) vasfına temas etmiştir.

Celal Nuri'ye göre, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu kanunlar "kendi yaşadığı döneme mahsus olanlar" ve "her asır ve topluma bakanlar" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hz. Peygamber'in birinci kısımda teşrî sahasına koyduğu kurallar sayesinde cahiliye toplumu, vahşet devrinin alışkanlıklarından sıyrılarak medenî ve sosyal bir hayat düzenine geçmiştir. İkinci grupta ortaya konan kanun ve ilkelerin içtihat dinamizmine açık olan yüzleri sayesinde ise asr-ı saadetten kısa bir süre sonra dört mezhep imamı ve akabinde büyük bir hukuk külliyatı ortaya çıkmıştır. Ancak Celal Nuri'ye göre; Hz. Peygamber'in koyduğu bu cihanşümül kanunların ruhundaki içtihat prensibinin daha sonraları korunamaması dolayısıyla cehalet ve istibdat devrelerine girilmiştir.⁹³

Celal Nuri'nin bu tasnifi her ne kadar saha dışı ve belli açılardan tartışmaya müsait olsa da; Hz. Peygamber'in tasarrufları ve bağlayıcılığı meselesinin fikrî kaynak çeşitliliği açısından ne kadar geniş bir yelpazeye yayılmışlığına ya da yayılabileceğine örnek oluşturması bakımından değerlidir.

Son olarak; dönemin en muhtevalı ve önemli usûl çalışması sayılabilecek *Mukaddime*'de, görülebildiği kadarıyla, sünnetin bağlayıcılığı gibi esasa ilişkin bir konuya dair müstakil bir başlık açılmamış olmasını bir dereceye kadar Ahmed Naim'in ağırlıkla kullandığı kaynakların muhtevalarıyla ilişkilendirmek imkân dâhilindedir. Belki de bu durum kasıtlı bir tercihe dayanıp zamanın hassasiyetine binaen sünnet aleyhinde muhtemel polemiklere yol açmama düşüncesi etkili olmuştur. Yine İzmirli'nin de, aslında çok şey söyleyebileceği bu mesele hakkında *Tarih-i Hadis*'te kalem oynattığı tespit edilememektedir.

⁹³ Celal Nuri, *Hâtemü'l-Enbiya*, s. 182-183.

1.1.3.2. İhtisas Gerektiren Bilgi Türlerinin Hz. Peygamber'e İsnadı

Hadis ve sünnetin bağlayıcılığı meselesinde ele alınması gereken bir diğer önemli nokta ise; tıp, ziraat, kozmografya gibi bilim, tecrübe ve ihtisas sahasına giren bilgi türlerine sahip olmak bakımından Hz. Peygamber'in durumunun tetkike konu edilmesidir. Çalışma dönemi açısından bu konunun en çok hurma aşılama hadisi örneğinde ve tıp bilgisi bağlamında ele alındığı görülmüştür.

Rivayetlerin bağlayıcılığı ve doğru anlaşılmasıyla ilgili bu önemli konu üzerine eğilenlerden biri de Mustafa Sabri Efendi'dir. Mustafa Sabri, bu bahse dair görüşlerini o dönem itibarıyla bilimsel tefsire rağbetin arttığını gözlemlemesi üzerine yer verdiği bazı değerlendirmeler arasında dolaylı olarak paylaşmıştır. Konuya dair bakışını, “Ben, fenleri kendimizde görmek isterim; onları Kur’ân’da aramak taraftarı değilim” ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymuştur. Buradan hareketle de, Kur’ân’ı tebliğ eden son peygamberin, dünyevî işler hakkında ashâbı tarafından kendisine yöneltilen ciddi sorulara verdiği yanıtların mutlak anlamda peygamberlik vazifesi gereği verilen cevaplardan öte o devirde uygulanan tedbirlerden biri olabileceğini belirtmiştir. Mustafa Sabri, dile getirdiği bu tevcihi özellikle tıbb-ı nebevî rivayetlerinin anlaşılması noktasında en doğru bakış açısı olarak görmektedir. Ona göre; Hz. Peygamber tıbbın gerekliliği ve önemi hakkında beyanlarda bulunmakla birlikte bir ilacın filanca hastalığa iyi geldiğine dair kesin bir teminat vermemiştir.⁹⁴ Rasûlullah’a ayın evrelerinin sorulması üzerine nazil olan “*Sana, hilal şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: ‘Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir’*” ayetinden⁹⁵ hareket ederek; “Peygamber Efendimiz ayın şeklindeki değişiklikleri bilir miydi, bilmez miydi?” gibi bir soru karşısında her iki ihtimalin de önemsizliğini vurgulamıştır. Dahası, “*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*” ve “*Biz, ümmî bir topluluğuz, (okuyup) yazmayı ve (ayın) hesabını bilmeyiz*”⁹⁶ gibi hadisleri,

⁹⁴ Yer verilen ifadelerin akışı sırasında düştüğü dipnota bakılırsa, Mustafa Sabri'nin tıbb-ı nebevî bağlamında misvaka istisnâî bir konum verdiği anlaşılmaktadır.

⁹⁵ Bakara, 2/189.

⁹⁶ Buhârî, “Savm”, 13; Müslim, “Sıyâm”, 15.

Hız. Peygamber'in ihtisas gerektiren bilgi türlerini bilemeyebileceğinin açık bir ifadesi şeklinde görmektedir.⁹⁷

Kaynak ve bağlam çeşitliliği bakımından, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (ö. 1919), kişisel astronomi ve din bilgisi birikimini sentezlediği bir eserinde kaydettiği kısa bilgilere de yer verilebilir. Ahmed Muhtar Paşa'ya göre; Hz. Peygamber, oğlu İbrahim'in vefat ettiği aynı günde güneşin tutulması üzerine bazı zihinlerdeki yanlış intikalleri gidermek için “*Güneş ve ay, kimsenin ne ölümü ne de doğumu dolayısıyla tutulmaz*” diyerek⁹⁸ dünyadaki gelişmelerle astronomik olaylar arasında bir ilişki kurulmaması gerektiği ilkesini ortaya koymuştur. Ancak Ahmed Muhtar Paşa buna rağmen kendi zamanında yaşayan cahil halkın, ortaya konan bu prensipten habersizce batıl kehanetlerin arkasında koştuğu bilgisini vermektedir.⁹⁹

Diğer taraftan, hurma aşılama/dölleme hadisi olarak bilinen uzun rivayetin¹⁰⁰ bazı tariklerinin sonunda yer alan “*Siz dünya işinizi daha iyi bilirsiniz*” cümlesinin zaman zaman farklı değerlendirmelere konu edildiği görülmüştür. Mesela Zakir Kadirî Ugan, bir önceki başlıkta görülen açıklamalarına göre, aslında uzun olan rivayetin yalnızca bu cümlesinden hareketle ilmî ve tecrübî saha hakkında nakil değeri taşıyan rivayetlerin raviler tarafından aktarılmasını yanlış bulmakta, bir bakıma ‘dinî’ ve ‘dünyevî’ alanların kesin hatlarla birbirinden ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Buna karşılık Mustafa Sabri'nin yukarıdaki ifadesi, Ugan'ın bakışı kadar mutlak ve keskin değildir. Bir üçüncü isim olarak; Mehmet Şemsettin Günaltay, Hıristiyanlık ve İslam ilahiyatlarının din ve vicdan hürriyetine bakışını kıyaslarken kurduğu şu cümleleri, tarih formasyonuna sahip olmakla birlikte ilgili rivayetin sebep-i vürüt, bütünlük ve muhtevasını gözetmeksizin kurduğu sanılmaktadır:

⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Meseleler*, s. 28-30.

⁹⁸ Buhârî, “Küsûf”, 1; Müslim, “Küsûf”, 3.

⁹⁹ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'ân*, s. 5.

¹⁰⁰ Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde halkın hurmaları aşladıklarını görmüş ve “*Ne yapıyorsunuz?*” diye sormuştu. İnsanların, “*Biz bunu hep yaparız*” demeleri üzerine, “*Belki siz bunu yapmasanız daha iyi olur*” buyurdu. Bunun üzerine halk hurma aşılama'yı bıraktı; fakat o sene hasat az, verim de düşük oldu. Bunu Hz. Peygamber'e söylediklerinde o, “*Ben ancak bir insanım. Size dininiz ile alakalı bir şey emredersem onu alın. Ama size kendi görüşümle bir şey emredersem, nihayet ben de bir insanım*” (Müslim, “Fedâil”, 140) buyurdu. Bu olayı anlatan bazı rivayetlerde Allah Rasûlü'nün, “*Siz kendi dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz*” (Müslim, “Fedâil”, 141) buyurduğu nakledilmiştir. Anlatım için bk. *Hadislerle İslam*, VI, 485.

“Hazret-i Peygamber, dinî işlerde din adına tahakkümü katiyen yasaklamıştır. ‘Dünya işlerinizi siz benden daha iyi bilirsiniz. Onları bildiğiniz ve tecrübe ettiğiniz şekilde yapınız’ mealindeki hadisin mücerred [olarak] dinî tahakkümü ortadan kaldırmak için irat edilmiş olduğunda şüphe yoktur”.¹⁰¹

Konu hakkına en fazla veriyi, dönem isimlerinin tıbb-ı nebevî içerikli rivayetlere yaklaşımları sağlamaktadır. Bu bağlamda, Mustafa Sabri’nin tıbb-ı nebevî muhtevastaki hadislerin bağlayıcılığının bulunmadığı yönünde yukarıda değinilen bakış açısıyla uyumlu denilebilecek yorumlar da görülebilmektedir.

Örneğin Yusuf Ziya Yörükân, Benî Kurayza Gazvesi’nde Müslüman kadınların sağlık hizmeti verdiklerini anlatırken İslam’da tıp ve tedavi yönteminin tamamen tecrübî olduğu yargısına yer vermiştir. Onun ifadesiyle, Allah Rasûlü ziyaretleri sırasında hastaları doktorlara yönlendirip tecrübî tedaviye teşvik etmiştir.¹⁰² Akseki de tıbbî ve ziraî bilgi içeren rivayetleri, hüküm vaz’ etmeyen sünnetler arasında saymıştır.¹⁰³

Buna karşılık özellikle bazı *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlürreşâd* ve *Beyânülhak* yazarlarının tıbb-ı nebevîyi doğrudan ya da dolaylı olarak vahiy bilgisi kapsamında değerlendirme meyli taşıdıkları görülmüştür. Örneğin *Tanin* yazarı Hoca Fehmi’nin “Takayyüdât-ı Sıhhiyyenin Vücûb-i Şer’îsi” başlıklı yazısı ile H. Y. rumuzuyla *Beyânülhak*’ta çıkan “Tebyîn-i Hakikat” adlı yazı önemli tartışma metinleridir. Hoca Fehmi’nin tartışmaya yol açan cümleleri, orijinal ifadeleriyle şöyledir:

“ Cenâb-ı Peygamber kendilerine müracaat eden hastalara hiçbir vakit, şunu bunu okuyunuz demediler. Ol vakit beyne’l-Arap tecârüb-i nâkîsa üzerine meydan almış olan ilaçları tavsiye ederler ve kanun-ı hilkate imanını gösterirlerdi.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Günaltay, Mehmet Şemsettin, *Hurafâttan Hakikate*, s. 352.

İlgili hadis çerçevesinde yapılmış bir çalışmada ulaşılan sonuç için bk. İmamoğlu, Abdullah Taha, *Hurmanın Aşılması/Döllenmesi – İlgili Rivayetin Tetkik, Tahlil ve Tenkidi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 139-140.

¹⁰² Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 238-239.

¹⁰³ Nevevî, *Riyâzû’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xiv (Akseki’nin mukaddimesidir).

¹⁰⁴ Hoca Fehmi, “Takayyüdât-ı Sıhhiyyenin Vücûb-i Şer’îsi”, *Tanin*, 3 Kânunusani 1326, numara: 851, s. 1.

Bu yazının muhtevası, yapılan bir çalışmada şöyle tanıtılmıştır: Paşabahçe’de bir deli tarafından işlenen cinayet ile ilgili düşünceler aktarılarak cinayeti işleyen delinin tıbbî tedavisinin yaptırılmayarak türbelere bağlanan paçavralarla şifa aranmasının büyük bir cahillik olduğu belirtiliyor, bu konuda dinî bir değerlendirme yapılıyor. Bk. Yılmaz, Mustafa, *Tanin Gazetesi İnceleme ve Seçilmiş Metinler (701-899 Sayılar)*, s. 14, 62, 378.

Gümölcine mebusluğu da yapmış olan yazarın *Tanin*’de dinî konularla ilgili çeşitli yazıları çıkmıştır.

Kimliği tespit edilemeyen; ancak o sıralar öğrenci olduğu anlaşılan H. Y., yazısına peygamberlerin en yüksek insanîyet mertebesinde oldukları ve gerektiğinde mucize ve harikalarla desteklendikleri hatırlatmasıyla başlamakta; yine bu kimselerin vahiy ya da sezgi yoluyla beşerîyetin ulaştığı ya da ulaşacağı hakikatlere vâkıf olabileceklerinin altını çizmektedir. Hz. Peygamber’in bir ‘tabip’ olarak gönderilmediğini teslim eden yazar; ümmîliğini dikkate alarak, ilim ve fikir sahasında beşerîyete arz edilen tıbb-ı nebevî vb. bilgilerin, bir kayıtlamaya girişmeksizin, ilahî canipten Hz. Peygamber’e (s.a) öğretildiği düşüncesindedir.¹⁰⁵

Tenkitlerini sürdüren H. Y., “Ol vakit beyne’l-Arap tecârüb-i nâkisa üzerine meydan almış olan ilaçları tavsiye ederler” cümlesinde ifade edilen durumun, bilgisizce hüküm vermek ve hastanın hayatıyla alay etmek anlamına geleceği; bunun ise İslam’ın ruhuna ve peygamberliğin rahmet oluşu prensibine aykırı olacağı düşüncesindedir. Dahası mahiyeti bilinmeyen ilaçların tavsiye edilmesinin, “(Öncesinde) tabiplikle tanınmadığı halde tabiplik iddia eden kimse, (ortaya çıkması muhtemel zararları) tazmin eder”¹⁰⁶ hadisindeki genel ilkeye aykırı bulmakta ve böyle bir durumun Rasûlullah’ın davranışı ile sözünü yalanlaması anlamına geleceğine dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, güvenilir ravilerin de bir vesikaya dayanmadıkça Hz. Peygamber’e, “Şunu yaptı veya yapmadı” şeklinde bir bilgi isnadlarının düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁷

Yer verilen mütalaalara karşılık; Hoca Fehmi’nin yazısının daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için Hz. Peygamber’in “filî ve kavlî duayı” birleştirdiği vurgusunu dile getiren şu cümlesinin de H. Y. tarafından alıntılanması gerektiği açıktır:

“Nakledilen duaların tesiri tabî ki inkâr edilemez. Yalnız demek istiyorum ki; tedavi, teselliden daha öncelikli ve tercihe şayandır. Fennin çarelerine müracaat ettikten ve ekmeği yedikten sonra şifayı ve karın tokluğunu Cenâb-ı Allah’tan dua etmelidir”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1790-1791.

¹⁰⁶ İbn Mâce, “Tıbb”, 16. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Diyât”, 25; Nesâî, “Kasame”, 39.

¹⁰⁷ H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1791, 1793.

¹⁰⁸ Hoca Fehmi, “Takayyüdât-ı Sıhhiyyenin Vücûb-i Şer’îsi”, *Tanin*, 3 Kânunusani 1326, numara: 851, s. 1.

Diğer taraftan, H. Y.'nin tıbb-ı nebevî bağlamında İbn Haldun'a (ö. 808/1406) yönelttiği eleştiriler, konu açısından önem taşımaktadır. Yazar, İbn Haldun'un tıbb-ı nebevî hakkındaki görüşlerini kendi ifadeleriyle şöyle özetlemiştir:

“Hazret-i Peygamber'den tedavi-i emrâz hakkında rivayet olunan ehâdis-i şerife mizaca, tabiata müstenit olmadığından fennî değildir, amel olunmaz. Bu yolda tedavinin hüsn-i itikat yardımıyla kalbe inbisat ve a'sâba hüsn-i tesir etmekle bazı emrâz-ı asabiyyede fayda-bahş olması mümkün ise de böyle itikadın tesirine tâbi arızalar; sırf mizaca, tabiata müstenit fenn-i celil-i tıpta bir mebbas-i mühim teşkil edemez”.¹⁰⁹

Mukaddime'den yapılan bu özet, tartışma başlatan cümle ile kıyaslandığı takdirde; *Tanin* yazarının görüşünün İbn Haldun'dan mülhem olabileceğini akla getirmektedir. H. Y.'nin, itirazlarını Hoca Fehmi'den İbn Haldun'a doğru çevirmesi belki de aradaki bu ifade benzerliğini sezmesi sebebiyledir.

İbn Haldun'un, ishale yakalanan bir adamın bal şerbetiyle tedavisinin anlatıldığı bir hadisteki¹¹⁰ iyileşme durumunu inanç, teberrük ve psikolojik hal düzeyinde açıklamasına karşılık; H. Y., tıbb-ı nebevî alanını tecrübî tıbbın bir adım ötesine geçirecek kaynağı bakımından nübüvvet kurumuyla ilişkilendirmektedir. Yine bu çerçevede, *Mukaddime*'de diğer ilim dalları için sayfalarca izahat yapmasına rağmen tıp başlığında tafsilata girişmemesini İbn Haldun'un tıbbî birikiminin azlığına bağlayarak ihtisası olmayan konularda kendisinin bu tarz yorumlarına hüküm bina edilemeyeceğini belirtmektedir.¹¹¹

Ernest Hegel'den (ö. 1925) çevrilip *Yirminci Asırda Zekâ* dergisinde çıkan bir yazı da konu ile alakalıdır. Hz. Peygamber'in gençlik döneminde yaptığı seyahatlerinde bazı rahiplerden birtakım bilgiler öğrendiği ve İslam'ın esasen bu bilgilere dayandığı mütalaasına yer verilen bu yazı dolayısıyla Mehmed Şevket tarafından reddiye mahiyetinde 10 makalelik bir seri yayımlanmıştır. Serideki makaleler genel olarak, “Ayet ve hadislerle ulaşan geniş çaptaki bilgileri Hz. Muhammed (s.a), bir peygamber değilse nereden öğrendi?” sorusunun cevabı

¹⁰⁹ Krş. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, II, 892-893.

¹¹⁰ Buhârî, “Tıbb”, 4. Yazar, hadisin ilgili cümlesini, “Allah'ın kelamı sadıktır, senin kardeşinin batni kazibdir” şeklinde tercüme etmiştir.

¹¹¹ H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1793-1794.

İbn Haldun'un konuya yaklaşımına dair bir değerlendirme için bk. Köktaş, Yavuz, “İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 2003, VII, S: 1, s. 340-341.

üzerinde dönmüştür. Mehmed Şevket, pek çok bilim dalının konusunu ilgilendiren ciltler dolusu ayet ve hadisin var olduğunu beyan sadedinde konuyu tıp bilgisine getirmiştir. “İlm-i tıbbı ait ‘tıbb-ı nebevî’ diye ehâdis-i şerifeden oluşan kitab-ı mahsus vardır” ifadelerini kullanan yazar, örnek olarak verdiği “*Bir yerde veba salgını olduğunu duyarsanız oraya girmeyiniz, sizin bulunduğunuz yerde baş gösterirse de kaçarak oradan dışarıya çıkmayınız*” hadisinden¹¹² hareketle; bu hadisin 1300 yıl sonra salgın hastalıklara çare olarak bulunan karantina uygulamasının ruhunu içerdiğini düşünmektedir.¹¹³ Dolayısıyla Mehmed Şevket’in de tıbb-ı nebevî sahasını doğrudan vahiy bilgisiyle ilişkilendirmese de sıradan bir konumda da görmediğini söylemek mümkündür.

İskilipli Mehmed Âtîf Efendi’nin (ö. 1926), “İslam’ın dinî ve dünyevî her türlü hayrı kâfil ve havi olduğu” çıkışına sahip “Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye” adlı serisinde tıbb-ı nebevînin kapsamını Allah ve kul hakları çerçevesinde işlemesi yine dikkat çekicidir. İskilipli Mehmed Âtîf tıbb-ı nebevi konusunu, insanlara maddî manevî emanet olarak verilen her türlü nimeti hayırda kullanıp bunları şerden alıkoymak şeklinde tarif ettiği ahlaki ödevler başlığı altında ‘Allah hakları’; her insanının kendi şahsına yönelik dünyası ve ahireti için faydalı olan şeyleri yapması, zararlı şeylerden kaçınması anlamında ‘kul hakları’ kapsamında değerlendirmektedir. Bu yönüyle İslam, 1330 sene önce tıp ve koruyucu hekimliğin esaslarını ortaya koymuştur. İskilipli, iddiasını delillendirmek için meseleyi farklı yönleriyle ele alan altı hadis kaydetmiştir. Ayrıca İskilipli, kap kakakların ağzının kapatılmasını emreden bir rivayetten hareketle veba ve kolera gibi hastalıkların maddî sebebinin çok daha önceleri “nübüvvet gözü”yle keşfedildiğini ve haber verildiğini söylemektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla İskilipli’nin de meseleye vahiy bilgisi merkezinde baktığı anlaşılmaktadır.

¹¹² Buhârî, “Tıbb”, 29; Müslim, “Âdâb”, 98.

¹¹³ Mehmed Şevket, “Taallüm-i Nebi İddiasına Reddiye”, *SR*, 9 Ağustos 1328, VIII-I, S: 207-25, s. 475.

¹¹⁴ İskilipli Mehmed Âtîf Efendi, “Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 11 Haziran 1328, VII, S: 164, s. 2893-2895; a.mlf., “Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 18 Haziran 1328, VII, S: 165, s. 2907.

İskilipli’nin bu serisi, Sadık Albayrak (*Şeriat Medeniyeti*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1975) ve Ümit Dericioğlu (*Medeniyetimizin Sosyal Dinamikleri*, İnkılâb Yay., İstanbul, 2011) tarafından yayına hazırlanmıştır.

Başlığa son verirken; konunun buraya kadar yapılan takibinden de anlaşılacağı üzere, pek çok ismin hadis ve sünnetin bağlayıcılığı ve Hz. Peygamber'in tasarrufları ayırımına hem ilkesel anlamda hem de sahih bir İslam yorumuna ulaşmak bağlamında önem verdikleri açıkça görülmüştür ki; Akseki ve Yörükân'ın isimleri burada zikre değerlidir. Her ne kadar yeni tasnifler yapılmasa da mevcut olanlar üzerine kayda değer yorumlar yapılmış, Hz. Peygamber'in vasıf ve tasarrufları farklı saiklerle çeşitli açılardan ele alınmıştır. Arka plandaki zihni çabalara işaret eden bu durum, dönem adına olumlu bir not olarak kaydedilebilir.

Mustafa Sabri, Akseki ve Yörükân; tıbb-ı nebevîyi şer'î bağlayıcılık alanının dışında tutmuşlardır. Buna karşılık H. Y. rumuzlu yazar, İskilipli Mehmed Âtîf ve Mehmed Şevket ise bilimsel ve tecrübî sahayı ilgilendiren rivayetler arasında dönem boyunca en sık temas edilen tıbb-ı nebevî rivayetlerine çeşitli sebeplere binaen savunmacı bir tarzda yaklaşmışlardır. Bu gruptaki isimler, ilgili yazılarında dinî, dünyevî, tecrübî, beşerî gibi bir ayırım belirtmeyerek ilgili haberleri toptan vahye dayalı nübüvvet bilgisi kapsamında değerlendirmeye meyletmişlerdir. Bilgi kaynağı merkezli bu değerlendirmelere karşılık ilgili dönemde tıbb-ı nebevînin ahkâm değerinin imkânı üzerine bir yoruma tesadüf edilememiştir.¹¹⁵ Belirtilen noktalara ilaveten hurma aşılama hadisinin, sebep-i vürût bilgisi dışındaki bazı yorumlara konu edildiği gözlemlenmiştir.

Diğer taraftan; dönem itibarıyla din-terakki tartışmaları bağlamında İslam'ın her alanda gelişmeyi teşvik ettiği çıkışını destekleyen rivayetlere sıkça atıfta bulunulmuştur. Bu merkezdeki bütün yorumlara karşılık; İzmirli'nin, peygamberliğin görev tanımına ilişkin şu değerlendirmeleri hem meselenin iç yüzünü ortaya koymakta hem de başlığın bir yönüyle özetini sunmaktadır. İzmirli'nin konu hakkındaki açıklamaları aynen şu şekildedir:

“Sanayi, arzadaki maâdini istihraç, nebatâtı inmâ, hayvanâtı şahsen ve nev'an ibkâ hususlarını talim yani turuk-ı maişeti tafsîl, vücûh-i kesbi tebyin, bunlara mûsil olan ilmi talim vezâif-i enbiyadan değildir. Bunlara risaletin dahli va'az-ı umumî, itidale irşat ciheti ileldir. Felekiyyât

¹¹⁵ Tıbb-ı nebevî sahasının vahiy ve ahkâm değeri temeli üzerinden ele alınması bağlamında bk. Karacabey, Salih, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî'nin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1992, IV, S: 4, s. 217-225; Atmaca, Veli, “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)”, *Hikmet Yurdu*, 2013/1, VI, S: 11, s. 39-74.

ve tabiiyyât hakkında bir söz vârit olmuş ise bununla maksat azamet-i Hâlık'ı teemmül ve tefekküre, tekvin hususunda Hâlık'ın ibdâ' eylediği şeye teşviktir. Ta ki bununla Hâlık'ın vücuduna (varlığına) yakîn-i kavî hâsıl olsun, me'âş ve me'âdda maslahat-ı beşer müntemi' olsun".¹¹⁶

1.1.4. Hadise ve Hadis İlimlerine Yönelik Tanımlamalar

Bu çalışmada esas alınan zaman diliminin bir tür fikrî arayışlar dönemi olarak kabul edilmesi mümkündür. Bunun doğal bir sonucu olarak; usûl başta olmak üzere bazı hadis ilimlerinin farklı bakış açılarıyla ele alındığı veyahut geniş muhtevası dolayısıyla hadis metinlerinin çeşitli ilmî sahalara kaynaklık edebileceği vurgusunun ön plana çıktığı yorumlara tesadüf edilebilmektedir. Yapılan değerlendirmeler doğrudan doğruya hadisi ilgilendirdiği gibi diğer ilim dallarındaki arayışların hadise bakan yansımalarını da kapsayabilmektedir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın takriben 1910'lu yılların başında kaleme aldığı bir risalesinin sonuna attığı bir dipnotta yer verdiği şu tespitler, yaşadığı dönem itibarıyla hadis ilminin ve hadislerin kaynaklık düzeyi hakkında kendisinin bakış açısını yansıtmaktadır:

"Şâyân-ı teessüftür ki; zamanımızda hadis-i şerif yalnız teberrük için okunuyor. İlm-i hadisin tarih ve ilm-i fikha, daha doğrusu hakâyık-ı İslamiyye'ye ettiği hizmet nazar-ı itibara alınmıyor. İşte bundan dolayı ekser bilâd-ı İslamiyye'de bida' (bid'atler) ve evhâm pek ziyade münteşirdir".¹¹⁷

Yine İzmirli'nin *Tarih-i Hadis*'in hemen ilk satırlarında, İslamî ilimlerle uğraşan kimselerin hadis ilminin uzağında kalmamaları gerektiği yönündeki kuşatıcı kanaati orijinal ifadeleriyle şöyledir:

"İlm-i hadis erkân-ı dinin akvâsındandır. Şanı âlî bir ilm-i celildir. Bundan ne âbit, ne âlim, ne tâlip, ne muallim asla müstağni olamaz.

İlm-i hadise mü'min-i sadık rağbet eder, mübtedi', münafık ise ondan yüz çevirir. Perhizkâr olan âlim, ilm-i hadise itina eder, ham olan nâdân da ondan mahrum kalır".¹¹⁸

¹¹⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, "Din-i İslam VI - Enbiyanın Hukuk-ı Vezâifi", *CI*, Zilhicce 1339, VI, S: 68, s. 2184.

¹¹⁷ Yıldırım, Yavuz, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı", *İstanbul Üniversitesi İFD*, 2005, S: 12, s. 130.

¹¹⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, s. 39.

İzmirli'nin de dâhil olduğu birçok ismin, dirayet yoksunluğu sebebiyle dinî kaynaklara alınan İsrailî bilgiler ve mevzû rivayetler yüzünden İslam'ın tenkide uğradığı düşüncesine bina ettikleri tepkisellikleri dikkate alınacak olursa; buradaki “perhizkâr âlim” ifadesiyle, hem rivayet döneminden sonraki tarihî sürece ilişkin bir eleştiri yöneltmekte hem de muasır ilim adamlarına rivayette seçici olmaları yönünde bir mesaj verilmekte gibidir. İlk cümledeki “âbit, âlim, tâlip, muallim” sözcüklerini, ilgili mesajın kuşatıcılığını gösteren bir karine şeklinde okumak mümkündür.

Esasına bakılırsa; içinde bulunulan dönem itibarıyla hadis usûlünün bir bakıma işlevsiz kaldığı tespitini barındıran ve yer yer diğer İslam ülkelerindeki medreseler için de yapılan¹¹⁹ bu minvaldeki değerlendirmelerin biraz daha öncelere götürülmesi mümkündür. Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye*'sini, basılmasından kısa bir süre sonra takriben 1890 yılında Türkçe'ye çeviren Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912); tercümenin sonlarına doğru yer verdiği bir dipnotta konuyu ilgilendiren açıklamalarda bulunmuştur. Kıymetine rağmen hadis ilminin faydalarının dar bir çerçevede kalıp genelleştirilememesinden yakınan Manastırlı; hem usûl hem de fîrû' olmak üzere mevcut eserlerin Arapça olmasını bu eksiklikte pay sahibi olarak görmektedir. Hadis ıstılahlarını örnekleriyle gösteren Türkçe bir kitap yazmayı uzun süredir planladığını belirten Manastırlı; o sıralarda basılan *Tedribü'r-râvî* ile *İrşâdü's-sârî* mukaddimesine yazılan bir şerhin eline geçmesi ve Sultan II. Abdülhamid'in (ö. 1918) desteğiyle *Umdetü'l-kârî*'nin de cilt cilt piyasaya sürülmeye başlanması dolayısıyla mezkûr boşluğun bir nebze doldurulduğu bilgisini vermektedir. Ancak yine de tasarladığı kitabın yazımına, gördüğü teşvikin de katkısıyla kısa süre içinde başlayacağını vaat etmektedir.¹²⁰ Manastırlı'nın böyle bir eser yazdığı tespit edilememekle birlikte; buradaki endişelerinin, usûl ve fîrû' hadis kitaplarından istifade zorluğu dolayısıyla hadis birikiminden umumen yeterince istifade edilemediği eleştirisi karşısında ilmî bir arayışın varlığını göstermesi bakımından altını çizmek gerekir.

¹¹⁹ Örneğin bk. Troyskili Ahmed Taceddin, “Zavallı Buhara...!”, *SM*, 12 Teşrinisani 1325, III, S: 64, s. 187-190.

¹²⁰ Hüseyin el-Cisr, *Risâle-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 465-466 (Mütercimim notudur).

Manastırlı ile aynı tarihlerde Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895), Mahmud Es'ad Seydişehirî'nin (ö. 1918) Türkçe yazdığı *Usûl-i Hadis*'i dolayısıyla yazarına hitaben gönderdiği mektupta, "... bu diyarda garip kalmış olan usûl-i hadisi dahi selîs bir ifade ve anlaşılır bir üslup ile telife muvaffak olmalarından dolayı [sözlerime] zat-ı âlîlerini lisan-ı iftihar ile tebrik ederek başlarım" ifadelerine¹²¹ yer vermesi, Türkçe yazılmış kaynak eser kıtlığının farklı bir ağızdan terennümüdür.

Hatta denilebilir ki; Manastırlı ve Ahmed Cevdet'in yakındıkları hususun biraz daha erken bir tarihe götürülmesi mümkündür. Zira müderris ve tekke şeyhlerine varıncaya kadar hadis alanında yaşanan matbu eser bulma sıkıntısının, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'yi (ö. 1893) ilk baskısı h. 1275'te yapılan *Râmûzu'l-ehâdis*'i yazmaya yönelten sebepler arasında olduğu anlaşılmaktadır.¹²²

Özellikle eğitim öğretimde ıslah ve tecdit taraftarı bir kısım müderris ve talebelerin sıkça eleştirdikleri noktaların başında, alet ilimleriyle haddinden fazla iştilgal edilmesi dolayısıyla aralarında hadisin de bulunduğu temel derslere yeterince zaman ayrılamadığı hususu gelmektedir. Yine bu minvalde olmak üzere hadis ve siyer kitaplarının teorik anlamda içinde bulunulan genel ve siyasî durum için aslında halledilemeyecek bir nokta bırakmadığı yorumuna yer verilebilmiştir. Daha da ötesinde bu temel kaynakların, ümmetin menfaati lehine arzulanan bütün terakki kolları için yol gösterici bir mahiyet arz ettiği bilinciyle hareket edilmek suretiyle talebelerin ve halkın çoğunlukla beslendiği vaaz kitapları yerine mezkûr noktaları ön plana çıkaran muteber kitapların yazılması ve okutulması gerektiği vurgulanmıştır.¹²³

Yer verilen tespitler, aslında sadece ana dilde eser eksikliği ve işin bir diğer veçhesiyle eğitim öğretim kurumlarında hadis öğretiminin kalitesini hedef tahtasına oturtmakla kalmamakta; dahası bu eksikliklerin bir sonucu olarak belli bir süreç dâhilinde hadis usûlünün işlevsiz kalmasını ve sıhhat açısından sorunlu rivayet

¹²¹ Seydişehirî Mahmud Es'ad, *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 4 (Ahmed Cevdet'in mektubudur).

¹²² Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin, *Râmûzu'l-ehâdis*, I, 6.

¹²³ Örneğin bk. İbnülemin Ahmed Tevfik, "Esas-ı Terbiye", *BH*, 9 Şubat 1324, I, S: 21, s. 469; Musa Kazım Efendi, "Kütüb-i Kelamiyyenin İhtiyacât-ı Asra Göre Islah ve Telifi Beynelmüslimin Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi Medreselerde Tedrisatın Islahı", *SM*, 3 Eylül 1325, III, S: 54, s. 22-23; Akşehirli Haşim, "Islah-ı Medâris ve Esbâb-ı İnhitatımız", *SR*, 11 Temmuz 1329, X, S: 254, s. 321-322.

kullanımının zamanla yaygınlaşma sebeplerini de büyük ölçüde anlaşılır hale getirmektedir.

Çalışmayla ilgili taranan azımsanmayacak miktardaki kaynakta, örneğin İzmirli'nin “perhizkâr bir âlim olmak” ifadeleriyle idealize ettiği münekkit hadisçi kimliğinin ve bakış açısının, rivayetlerin kullanımı ve -aynı nispette olmasa da- yorumlanması sırasında titiz davranılması gerektiği şeklinde yeterince bir karşılığının bulunamadığını belirtmekte fayda vardır. Bu kanaati kritik bir örnekle somutlaştırmak gerekirse; mevzû rivayetlerin İslam'ı tenkit edilir hale getirdiği ve Müslümanların içinde buldukları kötü halin başlıca sebebi olduğu iddiasını taşıması yönüyle, yazıldığı dönemin en vurgulu eserlerinden biri olarak görülebilecek *Hurafâttan Hakikate* adlı çalışmasında M. Şemsettin Günaltay'ın, yer verdiği görüşlerini Kur'ân ve sahih hadislere dayandırdığını söylemesine rağmen atıfları için temel bir eser yerine *el-Câmi'u's-sağîr*'i kaynak gösterdiği, yanı sıra kaydettiği bazı rivayet ve yorumların sıhhat açısından sorunlu olduğu görülmektedir.¹²⁴

Yine bu minvalde olmak üzere, Büyük Millet Meclisi müzakereleri yapılırken gerçekleşen bir ayrıntı ise şu şekildedir: Şer'iyye bütçesi müzakerelerinin devam ettiği sırada, mevcut müfredatın mektep ve medrese ayrımı şeklinde var olan çarpıklığını eleştiren Erzurum milletvekili Hüseyin Avni [Ulaş] Bey (ö. 1948), kendi düşüncesi doğrultusunda “(Önce) beden (tıp) ilmi, sonra din ilmi (gelir)” sözünü¹²⁵ hadis olarak kullanmıştır. Kırşehir milletvekili Müfid Efendi ise, “O hadis-i şerif değildir” diyerek araya girmiştir. Bunun üzerine Avni Bey, “Hadis olmasın. Temenni edeceğimiz şudur: Biz kutsiyetine kaniyiz...” ifadeleriyle karşılık vermiştir.¹²⁶ Hüseyin Avni Bey'in böyle bir cevap vermesinde tartışma ortamının harareti de etkili olabilir. Ancak burada asıl vurgulanması gereken nokta, bu sözlerin dönemin hadis kullanımına ilişkin önemli bir diğer örnek olmasıdır.

Hadis ilmine ve hadislere nasıl bakıldığını daha yakından tespit edebilmek için yapılması gerekenlerden biri de, yer verdiği hadis tercümeleri ve yorumlarıyla

¹²⁴ Örneğin bk. Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 33, 327, 328.

¹²⁵ Temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Mevzûât kaynaklarında geçen, “İlim iki (kısım)dır: Beden (tıp) ilmi ve din ilmi” rivayetinden alınmış olması ihtimal dâhilindedir.

¹²⁶ “Büyük Millet Meclisi'nde Şer'iyye Bütçesi Müzakeresi”, *SR*, 28 Eylül 1338, XX, S: 519, s. 294.

kendi döneminde çığır açan ve bu yönüyle alanın bir bakıma halka dönük yüzü olan *Sebilürreşâd* dergisinin hadis köşesine nasıl bir yayın politikası çizildiğine göz atmaktır.

Yayın hayatına *Sırât-ı Müstakîm* adıyla devam ettiği süre zarfında Ahmed Naim'in kısmî "Tercîd-i Sarîh" tercemelerine yer veren dergi, *Sebilürreşâd* olarak isim değişikliğine gidildiği 183. sayısıyla birlikte mevcut muhtevaya müstakil bir hadis köşesinin ekleneceği bilgisini okurlarıyla paylaşmıştır. Dergi içerisinde önemli bir yer işgal etmesi düşünülen ve "ümme-i İslamiyye'nin ihya ve tealisi" misyonu yüklenen köşe için şu çalışma alanları belirlenmiştir: 1. Sahih hadislerin aynen tercümesi, 2. Sosyal hayatın her alanıyla uzaktan yakından ilgisi bulunan hadisleri gündeme taşıyarak dâhilî bünyedeki aksaklıkları bu çerçevede tenkit etmek, 3. Hadis ilimlerine dair makaleler yazmak; muhaddislerin hal tercümeleri, hadis anlayışları ve çalışmaları hakkında araştırmalarda bulunmak, kısacası ihtisas yazıları yayımlamak.¹²⁷ Derginin bir müddet sonra yayımlanan IX. cildinin ilk sayısında ise, yukarıdaki ilk iki maddenin var oluş gerekçesini açıklayıcı mahiyette "sahih hadisleri sıhhat sorunu olan rivayetlerden ayırt ederek zihinlerde biriken şüpheleri tamamen giderecek biçimde şerh etme ihtiyacı" şeklinde bir kayda rastlanmaktadır.¹²⁸ Aslında bu kısa kayıt bir yönüyle, zaman zaman atıfta bulunulan Hüseyin el-Cisr'in çalışmalarında taşıdığı ve "hadisleri kelimî tarzda savunma" şeklinde tanımlanabilecek niyetini akla getirmektedir.

Sebilürreşâd'ın bu hedeflerini ne düzeyde gerçekleştirdiği ya da ne kadar işlevsel olabildiği müstakil bir araştırma konusudur.¹²⁹ Şu kadarını söylemek gerekir ki; dergi içinde hadis ilimleri ve hadisçilerle ilgili ihtisas yazıları tespit edilememiştir. Aslında birkaç istisna dışında dönemin bu açıdan oldukça bakir olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte *Sebilürreşâd*'ın yer verdiği hadis tercümeleri ve yorumlarıyla toplumda aksayan yönler doğru bir sünnet anlayışı çerçevesinde çareler üretmek gayesinde olduğunu ve bilgi seviyesinin artırılarak topyekûn bir intibah ve terakkinin gerçekleştirilebilmesi adına hadisle

¹²⁷ "Hadis-i Şerif", *SR*, 24 Şubat 1327, VIII-I, S: 183-1, s. 6.

¹²⁸ "Sebilürreşâd Dokuzuncu Cildine Başlıyor", *SR*, 23 Ağustos 1328, IX, S: 209-27, s. 1-4.

¹²⁹ Bu konunun kısa bir süre zarfında müstakil bir araştırmada ele alınması planlanmaktadır.

alakalı ihtisas yazılarına en azından teorik anlamda önem verdiğini söylemek mümkündür.

Birtakım öncülleri bulunmakla birlikte Sanayi Devrimi sonrasında kat edilen teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, aydınlarımızın bilimin asıl ve yegâne kaynağının Batı dünyası olduğu kabulüne, daha da ötesi süregelen kimi İslamî ilimlerin metodolojisi, konusu ve özgünlüğü hakkında eleştirel bir tavra sevk edebilmiştir. Dahası dinin bizzat kendisi ile Müslümanların içinde buldukları menfi durum ve olumsuz siyasî şartlar arasında zaruri bir ilişki kuran bir mantıkla, İslam Dünyası'nın bütün coğrafyalarına hükmeden bir oligusallıkla İslam düşüncesi, ilimleri ve kurumları farklı şekillerde tenkit ve tasfiye ameliyesiyle karşı karşıya gelmiştir. Tefsir ve tarih için “İsrailiyat”, akait-kelam için “felsefe-mantık”, fıkıh için “Roma hukuku, Bizans etkisi” ve geneli için “bid‘at, hurafe, batıl inanç” gibi ifade ve kavramların geliştirildiği¹³⁰ bu bütünlük çerçevesinde belirtilen sorgulamacı yaklaşımın, yer yer satır aralarında kalsa da iddia ve ret düzleminde hadis alanını ilgilendiren çıkış ve tezahürleri de olmuştur.

Örneğin tarih anlayışı ve metodolojisindeki gelişmelerin yanı sıra Batı kaynaklı çeviri İslam tarihlerinin tetikleyici etkisiyle, hadislerin kuvvetli birer tarihî belge oldukları vurgusuna, diğer bir ifadeyle “hadisin tarih olduğu” söylemiyle karşılaşılabilir.

Bu bağlamda; en eski siyer ve meğâzî kaynaklarının çoğunun kaybolmasına rağmen bugün için bir İslam tarihi kitabı yazımı için Kur‘ân-ı Kerim‘den sonra öncelikli temel kaynağın başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis kitapları, üçüncü sıradaysa günümüze ulaşan ilk siyer eserleri olduğu belirtilmiştir. Yine İslam âleminde siyer ve meğâzî çalışmaları ile başlayan tarih yazıcılığı faaliyetine ivme kazandıran en büyük amillerden birinin de, bilhassa hadis senedlerini inceleme zarureti sonucunda doğup gelişen tabakat yazıcılığı olduğu vurgulanmıştır.¹³¹ Medreselerde tarih, coğrafya gibi bilim dallarının okutulmasının cevazı için fetva

¹³⁰ Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 564, 581. İlgili çalışma her ne kadar tasavvuf ve tarikatlar özelinde olsa da diğer İslamî ilimler için de önemli ipuçları barındırmaktadır.

¹³¹ Seydişehrî Mahmud Es‘ad, *Tarih-i Din-i İslam - Medhal*, s. 351-352, 362; Günaltay, Mehmet Şemsettin, *İslam‘da Tarih ve Müverrihler*, s. 10, 12.

arama gereği duyulması, “İlm-i celîl-i hadisin ‘zabt-ı ahvâl-i ricâl’ kısmı tarih değil de nedir?” sorusuyla karşılanmıştır.¹³² Neden-nasıl tarih anlayışının gelişmesiyle birlikte atıfta bulunulan bir yazarın karakterini, yetiştiği muhiti, o muhitin dilini, diğer eserlerinin özelliklerini araştırmak gibi modern prensiplerin, ravilerin hal tercemelerinin bulunduğu ricâlü’l-hadis kitaplarında kendi zamanına göre başarıyla uygulandığı belirtilmiştir. Dikkat çeken tespitlerden biri de, istisnalar dışında İslam tarihi yazıcılığında tarih felsefesinin yerleşiklik kazanamamasına rağmen hadislerin sağlamlığını tespit maksadıyla var olan hadis usûlü ilmi sayesinde rivayetleri tenkit etme alışkanlığının gelişmeye başlamasıdır.¹³³ Benzer şekilde ensâb ilminin, İslam’ın ilk dönemlerinin etnografyası (kavmiyat bilgisi) hakkında malumat elde etmek için son derece yararlı olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴ İslam’ın kurucu kadrolarındaki fertlerin kimliklerinin bilinebilmesi, Kur’ân ve hadisler hakkında nakilde bulunanların güvenilirliklerinin tespit edilebilmesi terâcim ilminin varlığına bağlanmış; diğer dinlerdeki mevcut bilimsel birikimle çatışma derecesine varan tahrifatın asıl sebebi, o dinlerde benzeri bir tenkit faaliyetinin yokluğuyla ilişkilendirilmiştir.¹³⁵ Müslümanlar tarafından Batılı anlamda bir İslam tarihi kitabı yazılmadığı iddiası, *Sahîhayn*’ın en muteber tarih kitapları arasında sayılabileceği çıkışıyla reddedilmiştir.¹³⁶ Aşağıda da görüleceği üzere, hadis tenkit sistemine yöneltilen menfi değerlendirmelerin bir sonucu olarak, hadis ve tarih rivayetleri sıhhatleri bakımından kıyaslanabilmiştir. Bu bağlamda; isnadının kuvveti dolayısıyla birçok malumatın tahkik merciinin hadis kaynakları olduğu, âlî isnad arayışının modern tarih metodolojisi kaideleriyle uyduğu, tenkidî bir bakışla İslam tarihinin ayrıntılarına inmek isteyen araştırmacının temel hadis kaynaklarına bigâne kalamayacağı, İslam tarihinin hadis ve âsâr ile bilinen ilk kesitinin dünya tarihinin ilmî metotlar bakımından tespit edilebilen en ileri seviyedeki parçası olduğu gibi temellendirmelere gidilmiştir.¹³⁷

¹³² [Yaltkaya], Mehmet Şemsettin, “Teğayyerat el-Bilâd... Kaşgar’dan Edilen İstiftâ Münasebetiyle”, *BH*, 4 Teşrinievvel 1326, IV, S: 81, s. 1549-1550.

¹³³ Togan, A. Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, s. 34, 146.

¹³⁴ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 84. Bu ilişkinin, antropoloji alt yapısı olan Ugan tarafından kurulması anlamlıdır.

¹³⁵ Ömer Hayri Nasuhfendizâde, “Siyer Derslerinden”, *BH*, 30 Mayıs 1327, V, S: 114, s. 2091-2092.

¹³⁶ Nevşehirli Hayreddin, “Doktor Dozy’yi Red”, *BH*, 4 Haziran 1328, VII, S: 163, s. 2874-2875.

¹³⁷ Bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 99, 190; Yıldırım, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı”, *İstanbul Üniversitesi İFD*, 2005, S: 12, s. 130; Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 23-24.

Görülebildiği kadarıyla çalışma döneminde orijini en fazla tartışılan ilim dalı tasavvuf olmuştur. Tasavvufun mahiyet ve tarifi, İslamîliği, kendisine dayanak teşkil eden nassların rivayet ve yorum bakımından sıhhati ve bütün bunların ötesinde yabancı din ve kültürlerle ilişkisi/bunlardan beslenme düzeyi gibi temel meseleler etrafında vücut bulan tartışmalar yer yer hadisi de ilgilendiren yorumların yapılmasına yol açmıştır.

Bu çerçevede; tasavvufun dış kaynaklı olduğu iddialarının aksine yegâne kaynağının Kur'ân ve hadis olduğu,¹³⁸ bir yaşantı biçimi olarak tarikat ve tasavvuf yolunun Muhammedî ahlakla eşdeğer, başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının eksiksiz yaşanmasından ibaret olduğu; bu minvalde bir nass bulunmadığını ileri sürmenin ise sapkın bir fikir niteliği taşıyacağı belirtilmiştir.¹³⁹ Yine tasavvufun neliği hakkında gerçekleşen bir tartışma dolayısıyla *Sahîh-i Buhârî*'nin “Rikâk” ile “İlim” bölümlerinin “İlim Tahsili İçin Yola Çıkmak” ve “Musa'nın (a.s) Deniz (Sahili)nde Hızır'a Gitmesi” bâbları örnek verilerek İslamîlik tezi ispat edilmeye çalışılmıştır.¹⁴⁰ Aynı şekilde, kaynağı çokça tartışılan vahdet-i vücûd fikrinin Hz. Peygamber tarafından bazı münevver ashâba telkin ve hediye edildiği, bu fikrin hadislerle de delillendirilebileceği¹⁴¹ ileri sürülmüştür. Bu noktada, Ömer Ziyaeddin Dağüstânî'nin asıl adı *Fetâvâ-yı Ömeriyye* olan eseri, tasavvuf kurumuna özellikle dâhilî bünyeden gelen itiraz ve sorulara cevap vermeye gayret göstermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Sözü edilen çalışmada, isnad uygulamasına dinî bir anlam yüklenmesi ile tarikattaki silsilelerin Hz. Peygamber'e kadar ulaştırılması arasında bir bağ kurulmuştur. Dahası bütün tariklerin nebevî bir kökeni bulunmakla birlikte bunların neden “Muhammediyye Tarikatı” olarak değil de farklı isimlerle adlandırıldığı sorusu, aslında Hz. Peygamber'in hadislerini içeren kitaplara *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* denilmesi gibi bunun da mecazî bir kullanım olduğu yorumuyla izah edilmiştir. “İntisap, hırka giymek, zikir, rabîta” gibi uygulamaların meşruluğu çeşitli rivayetlere yer verilerek müdafaa edilmeye

¹³⁸ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 352-360; Sadık Vicdânî [Kayıçioğlu], *Tarikatlar ve Silsileleri*, s. 4 vd. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 286-287.

¹³⁹ Dağüstânî, Ömer Ziyaeddin, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, s. 30.

¹⁴⁰ Seyyid Nesîb, “Tasavvuf Tarihini Tenvir 1”, *Cİ*, Cemaziyelahir 1339, VI, S: 66, s. 2121.

¹⁴¹ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 353-354; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 61-62.

çalışılmıştır.¹⁴² Aynı şekilde Gümüşhanevî'nin, bir tarikat şeyhinin mükemmel manada terbiyede bulunabilmesinin şartları arasında iyi bir hadis altyapısına sahip olmak vasfını özellikle vurgulaması¹⁴³ -ilgili çalışmadaki sıhhat açısından sorunlu rivayetler bir tarafa bırakılırsa- dikkatlerden kaçmaması gereken ayrıntılar arasındadır.

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta ise, İslamî ilimler sahasında görülen yöntem arayışları ve geliştirilen bakış açılarının yer yer hadisle ilişkilendirilebildiği hususudur. *İslam Mecmuası*, sözü edilen fikrî kıpırdanmalara sahne olmasıyla temayüz etmektedir. Bu bağlamda; Ziya Gökalp'in fikirlerinin de tesiri görülen "İçtimaî İlm-i Kelam" tezinin bir yansıması olarak, ideal bir toplum inşasında cemaat olmayı teşvik eden hadislerdeki sosyal vurgunun daha fazla tebarüz ettirilmesi düşünülmüştür.¹⁴⁴ Eşzamanlı olarak farklı İslam coğrafyalarında birçok müdafisine rastlandığı şekliyle, çoğu kimse için fayda sağlamayan kelimî tartışmaların artık bir kenara bırakılarak Kur'ân ve sünnetteki yalın itikâdî yapıya dönülmesi çağrısı yapılmıştır.¹⁴⁵ Sağlıklı bir din-dünya ilişkisi vizyonu kurulamamasının da etkisiyle, içinde yaşanan toplumda görülen uygulama noktasındaki eksiklikler ile maddî geri kalmışlık hali, hadis metinlerinde görülen iman-amel birlikteliğinin "iman-ı kâmil" teviline gidilerek ayrıştırılmasıyla, böylelikle de bir bakıma "amel"in geri plana düşmesiyle açıklanabilmiştir.¹⁴⁶ Yine bu cümleden olmak üzere; Bigiyef'in, akait hükümlerinin sünnetle tespit edilmesi gerektiği fikrine karşılık, bunun lüzumsuzluğu bir yana içinden çıkılmaz tenakuzlara yol açacağı gerekçesiyle Yörükân tarafından yapılan mezkûr eleştirilerin burada tekrar hatırlanmasında fayda vardır.

Yöneltelen esaslı eleştirilerden biri de, yukarıdaki çıkışlarda görülen benzer gerekçelerin etkisiyle; hadislerin ihtiva ettiği fikhî ve itikâdî hükümlerin istinbatı için ciltlerce çalışma yapılmasına rağmen aynı metinlerden ahlakî bir sistem ortaya

¹⁴² Bk. Dağistânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, s. 14, 15 vd., 29-30, 57 vd., 65 vd., 133 vd.

¹⁴³ Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-ehâdis*, I, 7.

¹⁴⁴ Yalatkaya, Mehmet Şerefettin, "İçtimaî İlm-i Kelam", *İM*, 18 Kânunievvel 1330, II, S: 18, s. 490-491.

¹⁴⁵ Musa Kazım Efendi, "Kütüb-i Kelamiyyenin İhtiyacât-ı Asra Göre Islah ve Telifi Beynelmüslimin Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi Medreselerde Tedrisatın Islahı", *SM*, 20 Ağustos 1325, III, S: 52, s. 403-404; Yalatkaya, Mehmet Şerefettin, "Mesel-i A'lâ 4", *Mihrab*, 1 Şubat 1340, I, S: 6, s. 170-173.

¹⁴⁶ Abdüllatif Nevzat, "İslam Mecmuası'nın Şiari Huzurunda 2 – Kur'ân'da İman ve Hayat", *İM*, 17 Temmuz 1330, II, S: 13, s. 392-397.

koymak için aynı nispette bir arayışa girişilmediği serzenişidir. Buna paralel olarak; ilim/medrese çevrelerinin eksik bırakmasına rağmen gerçekte ibadetlerin bâtinî yönlerine hadislerde temas edildiği, imanın kemal noktası için hadislerde güzel ahlakın adres gösterildiği ve yapılan ibadetlerin en nihayetinde güzel ahlakı netice vereceği yönünde rivayetlerin oldukça çok olduğu¹⁴⁷ gibi çıkışlara rastlamak mümkündür.

Başlığın takibinden anlaşılacağı üzere; hadis mefhumuna ve hadis ilmine karşı geliştirilen bakış açılarının nicel ve nitel zenginliği dikkat çekmektedir. İslamî ilimlerdeki yöntem arayışlarının yolunun bir şekilde hadislerle ve hadis ilimleriyle keşiştiği müşahede edilmektedir. Aslında kaydedilen her bir tanımlamanın, dönemin bir veya birkaç tartışma başlığından doğrudan ya da dolaylı şekilde beslendiği sezilebilmektedir ki; bu husus, dönem adına kaçırılmaması gereken önemli bir noktadır. En geniş dairesiyle, İslam düşünce dünyasının selameti açısından hadis usûlünün hayatî işlevini teslim eden çıkışlar bulunmaktadır. Ancak aynı hassasiyetin, döneme ait metinlerde kullanılan rivayetlerin sıhhat durumlarında ve daha alt kademedede ise yapılan hadis yorumlarında yer yer korunamadığı; bir diğer ifadeyle, teorinin pratiğe yansıtılması sırasında birtakım eksikliklerin yaşanabildiği görülmektedir.

1.2. HADİS TENKİDİ TARTIŞMALARI

Bu üst başlıkta; isnad sisteminin oluşumu, hadis ve tarih tenkit sistemlerinin karşılaştırılması, hadis tenkidi tarihine ilişkin değerlendirmeler, sened ve muhteva tenkidinin yapılma düzeyi ve muhteva tenkidi kriterleri konuları etrafında gerçekleşen tartışmalar ele alınacak ve başlık genel bir değerlendirme ile bitirilecektir. Tezin genel bütünlüğü açısından, buradaki tartışmaların büyük ölçüde oryantalist iddialar dolayısıyla ortaya çıktığına öncelikle temas edilmesi yerinde olacaktır.

¹⁴⁷ Ahmed Besim [Atalay], “Ahlak ve Din”, *İM*, 5 Haziran 1330, I, S: 10, s. 317; a.mlf., “Din ve Ahlak – İbadât-ı İslamiyye ve Ahlak”, *İM*, 16 Temmuz 1331, III, S: 32, s. 715-717.

1.2.1. İsnad Tatbikinin Ortaya Çıkış Zamanı Üzerine Yapılan Değerlendirmeler

Rivayetlerin nakledilmesi sırasında “metin” adı verilen asıl kısmın öncesinde yer alan “sened”, ilgili metnin ilk kaynağı ile son ravisi arasındaki isimler zinciri anlamında kullanılan bir terimdir. Aynı kökten türeyen “isnad” ise, daha çok ilk dönem muhaddislerinin kullanımı doğrultusunda –bir önceki konuda da görüldüğü gibi- tahammül ve eda lafızları denilen birtakım özel sözcükler yardımıyla ravi ya da ravileri sırayla metnin ilk kaynağına ulaştırmak anlamında bir ıstılahtır.¹⁴⁸ İslam öncesi dönemde bazı eserler yoluyla şiirlerin naklinde düzensiz biçimde kullanıldığı anlaşılan isnad mefhumu, İslamî dönemde dinî bir mahiyet kazanmış, belli bir süreç dâhilinde tekâmül ederek sistematik hale gelmiştir.¹⁴⁹

İsnadın uygulanmaya başlamasından belli bir tenkit sistemi haline gelmesine kadar geçirdiği gelişim seyri hakkında çeşitli hadis kaynaklarında kayda değer bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak bu çalışmanın amacı doğrultusunda asıl vurgulanması lazım gelen nokta, şarkiyatçıların ilmî donanımları ve zihni yaklaşımlarının, bu doğrultuda biraz da sözü edilen nakli bilgileri yorumlayış biçimlerinin bir yansıması olarak; isnad sisteminin asıl kaynağına ve teşekkülüne yönelik, genel İslamî telakkilerle taban tabana zıt bazı mütalaalar yürüttükleri hususudur. Esasen genel oryantalist söylemde, çok azı istisna edilmek kaydıyla hadislerin Hz. Peygamber’e ait olmayıp hicrî ilk birkaç asırda yaşanan gelişmelerin bir ürünü ve dışı vurumu olduğu kabulü, tabiatıyla o metinlere ait senedlerin, daha genel bir bakışla ise isnad sisteminin asliyetinin sorgulanmasıyla neticelenmiştir şeklinde bir yargıda bulunmak mümkündür. Çizilen çerçevede Aloys Sprenger (ö. 1893), Ignaz Goldziher (ö. 1921), Josef Horovitz (ö. 1931), D. S. Margoliouth (ö. 1940), Joseph Schacht (ö. 1969) ve daha muahhar bir isim olarak James Robson (ö. 1981) isnadla ilgili görüşleriyle ön plana çıkan oryantalistlerden bazılarıdır.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 139, 275.

¹⁴⁹ Küçük, Raşit, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 154-156. Ayrıca bk. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 72-73.

¹⁵⁰ Bk. Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 156-157; Kandemir, “Hadis”, XV, 42-43; Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. 8-10; Özek, Ali, *Hadis Ricâli*, s. 24-25; Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, s. 15-51.

Tespit edilebildiği kadarıyla; hadis metinlerine nispetle senedlerin daha sonraları ihdas edildiği ve bu doğrultuda isnad sisteminin geç tarihlerde teşekkül ettiği yönündeki iddialar, Batı kaynaklı İslam tarihi çevirileri vasıtasıyla Türkiye kamuoyuna girerek bazı tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda; Dozy'nin tercüme *Tarih-i İslamiyyet*'i dolayısıyla dile getirilen, bugüne kadar objektif ve dış baskılardan uzak bir İslam tarihi eseri yazılmadığı iddiası¹⁵¹, Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) değerlendirmelerine konu olmuştur. Manastırlı, iddia edilenin aksine tarafsız, ciddi ve muhakemeye dayalı eserlerin varlığını bazı eser adlarıyla örneklendirme yoluna gitmiştir. Bunun da ötesinde siyer ve hadis rivayetlerinin hicrî ilk asırdan itibaren sahih senedleri ile kaydedildiği, Müslümanlara has olan 'ittisal-i sened' arayışı ve hadis imamlarının incelemeleri sayesinde günümüze hiçbir milletin tarihinde görülemeyecek kadar nesnel bir tarihî kesit ulaştığı değerlendirilmesinde bulunmuştur.¹⁵²

Bununla birlikte; isnad sisteminin orijini hakkında oryantalist iddiaların Türkiye fikrî kamuoyuna yoğun bir şekilde aktarımının, İtalyan şarkiyatçı Leone Caetani'nin (ö. 1935) *Annali dell'Islam* adlı eserinin 1924 yılından itibaren *İslam Tarihi* adıyla yapılan çevirisi yoluyla gerçekleştiği tespit edilmiştir. İlk devir İslam tarihi hakkındaki çalışmalarıyla tanınan; ancak edebiyat ve hadis ilmine yeteri kadar eğilmediği yönünde tenkide uğrayan Caetani'nin¹⁵³ sözü edilen eserinin girişinde isnadın orijini ve teşekkülü bağlamında Sprenger, Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (ö. 1899), Sir William Muir (ö. 1905) ve Goldziher gibi müsteşriklerin birikimlerini kendi görüşleriyle harmanladığı anlaşılmaktadır.

Caetani'nin isnada ve isnad sistemine ilişkin iddiaları, Türkiye'de reddiye niteliğinde kayda değer ilmî çalışmaların kaleme alınmasına neden olmuştur. Konunun daha anlaşılır biçimde işlenebilmesi maksadıyla öncelikle sözü edilen şarkiyatçının görüşlerinin özetlenmesi, ardından da ona yöneltilen eleştirilere yer verilmesi uygun olacaktır. Ancak daha da öncesinde Caetani'nin isnad konusuna hassasiyetle eğilmesinin sebebinin ne olduğu sorusunun cevabı aranacaktır.

¹⁵¹ Bk. Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, I, 3-4 (Mütercimim önsözüdür).

¹⁵² Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat*, s. 9-11.

¹⁵³ Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *DİA*, VI, 544-545.

Görülebildiği kadarıyla Caetani, Avrupalı siyer yazarlarının kullandıkları naklî bilgilerin tetkikinde gösterdikleri özeni bunların bizlere kadar ulaşmasını sağlayan senedler üzerine aynı oranda yansıtmadıklarını düşünmektedir. Caetani, bu ihmale bir de yazarların çok kısa ve sıkıcı bir eser yazmama endişesi eklenince en iyi sayılabilecek çalışmalara bile azımsanmayacak miktarda asılsız rivayetin girdiği değerlendirmesine yer vermektedir. Bu yüzden o, belirtilen eksiklerin giderilmesinde önem taşıyan ve ortaya konan siyer çalışmalarının ana malzemesini oluşturan rivayetlerin gerçek değeri hakkında veri sağlayan “isnad” konusunun ele alınmasına öncelik vereceğini açıklamıştır.¹⁵⁴ *Annali dell’Islam* tercümesinde “Peygamber’e Dair En Eski An’anelerin Kıymet-i Tarihiyyesi Hakkında Mütalaât” başlığından itibaren yaklaşık yetmiş sayfayı bulan değerlendirmelere bir bütün halinde bakılacak olursa; yer verilen her meselenin bir şekilde isnadla ilişkilendirilerek yorumlandığı açıkça görülebilir.¹⁵⁵

Caetani, isnadın ilk kaynaktan musannife gelinceye kadar sıralanan raviler cetvelinden ibaret olduğunu düşünmektedir. Dahası bir bütün haliyle isnad mefhumunun, her tabakadaki ravi isimlerinin akılda tutulması, metnin muhtevasına konu olan söz veya fiilin bu tabakalarda şifahen nakledilmesi ve bunun da bir uygulama olarak –merfu hadisler için konuşulacaksa- Hz. Peygamber devrinden itibaren var olduğu ön kabullerine dayandığı fikrine yer vermektedir. Kaynakların incelenmesiyle birlikte bu yöndeki esas ve kabullerin yanlışlığının derhal anlaşılacağını söyleyen Caetani, “Sahih [kabul edilen] hadislerin çoğunda isnad, eski bir metne çok sonraları yapılan bir ilaveden ibarettir” ifadelerine yer vererek; “hadisin zaruri bir mahsulü” olarak gördüğü senedlerin, ilgili metinlere daha sonraları eklendiği düşüncesini paylaşmaktadır. Dahası isnad tatbikinin aslen medenî ihtiyaçların bir yansıması olduğunu ve o devirde Arabistan yarımadasındaki mevcut gelişim düzeyi ile bağdaştırılamayacağını belirterek ilk Müslüman toplumların bu uygulamayı çevre şehir ve medeniyetlerden ödünç aldığı iddiasına yer vermektedir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 68-70.

¹⁵⁵ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 68-136.

¹⁵⁶ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 71-73.

Caetani'nin isnadın doğuşu ile sistemleşme serüvenine yönelik görüşleri özetle şöyledir: İsnad hakkında doğru sonuçlar veren araştırmaların yapılabilmesi için güvenilir kaynak sıkıntısı bulunmakla birlikte Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eseri inceleme yapabilmek için yeterlilik taşıyan kaynaklardan biridir. Bu kaynakta yer alan Urve b. Zübeyr'e (ö. 94/713) ait senedler incelenecek olursa; ilk hadis müdevvinin Urve olduğu, dahası kendisinin naklettiği bilgilerde isnada ve kaynağa yer verme ihtiyacı duymadığı anlaşılır. Buradan hareketle de İslam peygamberi ile h. 70 ilâ 80'li yıllara ve hatta Urve'nin vefat ettiği devreye kadar isnad gösterme mecburiyetinin henüz var olmadığı sonucuna ulaşılabilir.¹⁵⁷

Diğer taraftan, isnad esasına dayalı bazı kaynaklar seçilerek de gelişimin takip edilmesi mümkündür. Örneğin İbn İshak'ın (ö. 151/768) eserinde isnada dair işaretler bulunmakta; ancak bunlar sonraki kaynaklarla karşılaştırılınca çok basit düzeyde kalmaktadır. Elde edilen bu bulgu, İbn İshak'ın da tıpkı selefleri gibi isnad serbestisine sahip olduğunu; bununla birlikte daha muahhar tarihli isnad ayrıntılarını ise bilmediğini göstermektedir. Ancak İbn İshak'ın metninde görülen iptidaî senedler, isnad uygulamasının Urve ile İbn İshak arasındaki dönemde birden bire inkişaf ve teşekkül etmeye başladığını gösterecek niteliktedir. Wüstenfeld'in tespitlerine atfen; İbn Hişâm'ın (ö. 218/833), İbn İshak'ın geride bıraktığı malumata dayalı olan eserinde, uzun ve önemli bir metin için kısa ve sıradan senedlerin çoğaldığı görülebilir. Vâkıdî'den (ö. 207/823) İbn Sa'd (ö. 230/845) kanalıyla aktarılan rivayetlere gelince; henüz mükemmeliyet derecesine varamasa da isnad usûlünün hemen hemen oturduğu fark edilebilir. Buhârî'nin başta geldiği h. III. asır muhaddislerinin çabaları ve eserleri sayesinde ise; senedlerdeki son düzensizlikler ortadan kaldırılarak isnad sisteminin teşekkülü tamamlanmış ve her hadise bir sened ekleme ameliyesi tamamlanmıştır.¹⁵⁸ Kısacası Caetani, örnek seçtiği bazı siyer kaynaklarındaki metin-sened oranlarını kronolojik olarak takip etmek ve kıyaslamak suretiyle ilk devrelerde ön planda olan metnin yerine zamanla senedin ağırlık kazandığını belirterek şu sonuçlara ulaşmıştır:

¹⁵⁷ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 73-75.

¹⁵⁸ Caetani, isnad sisteminin teşekkülünden sonraki süreci ise Taberî'nin mezkûr eseri ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-İsâbe*'sindeki metin-sened oranlarının değişimi üzerinden özetlemektedir.

“Yukarıdaki muhtasar mütalaalardan çıkarabileceğimiz yegâne mantikî netice zahiren en mükemmel olan ve en itimada şayan isimlerden oluşan isnadların bile ikinci asır nihayetindeki belki de üçüncü hicrî asır uleması tarafından tertip ve adeta icat edilmiş olmalarıdır... Binaenaleyh isnad geriden vücuda getirilmiştir. Yani ikinci asır sonundaki hadis ulemasından hareket edilerek kuşaktan kuşağa kaynaklara kadar çıkmak suretiyle teşkil olunmuştur.

Bu ravileri teşkil ilmi, zamanın ahlakî icaplarından ve ilme, tertip ve tanzime karşı temayüllerinden doğmuştur”.¹⁵⁹

Leone Caetani'nin özetlenmeye çalışılan bu görüşlerinin Türkiye’de bazı ilmî tepkilere yol açtığı daha önce belirtilmişti. Bu cümleden olmak üzere; çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olduğu anlaşılan ve bir ara Sütlüce Hasîrîzâde Tekkesi şeyhliği de yapan Yusuf Zâhir Efendi'nin [Hasırcıoğlu] (ö. 1956), üzerinde durulan çeviri eserle alakalı *İkdam Gazetesi*'nde çıkan bir yazı üzerine 1925 yılının ilk aylarında *Mahfil*'de kaleme aldığı serisi dikkat çekmektedir.

Şeyh Zâhir, tenkitlerini öncelikle Caetani'nin isnad tanımına yönelterek bu uygulamayı kuru bir aktarım aracı olarak Hz. Peygamber ile musannif ravi arasındaki ilişkiye indirgemesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Şeyh Zâhir, bir tarihçi olmasına rağmen Caetani'nin isnadın İslam öncesi dönemdeki varlığı; yanı sıra rivayetlerin ve kitapların icazetle alınma usûlünün hâlâ sürdürülmesiyle Müslümanlar arasında günümüze dek ulaşan gerçekliğini gözden kaçırdığını düşünmektedir. Dahası isnad tatbikinin muhaddislerin bir icadı olduğu iddiasına itiraz sadedinde, senedi cahiliye dönemine dek ulaşan birkaç tarihî, edebî ve lügavî rivayeti kaydederek bu uygulamanın yalnızca dinî bir nitelik arz etmediğini ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁶⁰

Diğer taraftan Şeyh Zâhir, sened mefhumunun rastgele tertip edilmiş, yalın bir isimler cetveli olduğu kabulüne karşı çıkmıştır. Onun ifadesiyle, usûlüne uygun olarak gelmiş senedler, -her ne kadar sayıları o devirde azalmış olsa da- ilgili rivayetin tahammül ve eda yöntemi, sıhhat derecesi, illet gibi arızaları ve yer yer sebab-i vürûdu hakkında ehli olan bilginlere önemli ipuçları sağlamaktadır. Yusuf

¹⁵⁹ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 73-87.

¹⁶⁰ Şeyh Zâhir Yusuf Zâhir [Hasırcıoğlu], “İslam Tarihinde İsnad 1”, *Mahfil*, Şaban 1343, V, S: 58, s. 177-179; a.mlf., “İslam Tarihinde İsnad 2”, *Mahfil*, V, Şevval 1343, S: 60, s. 224-225; a.mlf., “İslam Tarihinde İsnad 3”, *Mahfil*, Zilkade 1343, VI, S: 61, s. 4.

Zâhir'e göre; isnad mefhumunun tam olarak kavranabilmesi "tarih, tabakat, ensâb, kavimlerin birbiriyle karşılaşması (tedâhül-i akvâm), kavimler göçü (muhaceret-i ümem), İslam mezhepleri ve fırkaları" gibi sahalarda olabildiğince uzun süreli ve geniş bir müktesebata sahip olmayı gerektirdiği için isnad alanına yabancı olanların çoğu meseleyi anlamlandıramaması doğaldır.¹⁶¹

Şeyh Zâhir'in açıklamalarının ağırlık noktasını, isnad tatbikinin başlangıçta bulunmadığı, senedlerin hadis metinlerinin önüne h. II ilâ III. asırlarda eklendiği ve muhaddislerin isnad sistemine bakışlarının tabî bir tarihî gerçekliğe değil tam aksine bazı zorunlu ön kabullere dayandığı iddialarının eleştirisi oluşturmaktadır. Şeyh Zâhir'in ifadesiyle, *Kütüb-i Sitte* ve *Mesânid-i 'Aşere* kapsamına giren eserler ve daha erken tarihli hadis kaynaklarında ileri iddiaları doğrulayan bir sened bulunamaz. Keza bu kaynaklar üzerinde tetkikler yapan münekkit hadisçiler "Filan musannif şöyle bir sened tertip etmiş" şeklinde bir eleştiride bulunamamıştır. Yine bu bağlamda, "büyüklerin küçüklerden rivayeti" (rivayetü'l-ekâbir ani'l-esâğir) ve "babaların çocuklarından rivayeti" (rivayetü'l-âbâ ani'l-ebnâ) mefhumları, senedlerin geriden ilk kaynağa doğru kasten uyarlandığı iddiasını çürütmektedir. Zira bu gibi durumlar, oğul ya da sahabî raviyi göz ardı edip senedi kısaltmak varken uzun tutmanın gereğini izahsız bırakmaktadır. Üstelik muhaddislerin âlî isnad elde etmeye ayrı bir önem verdikleri ve bu amaçla rihlelere çıktıkları da hesaba katılınca belirtilen ziyadelerin ilkesel açıdan olmaması gerekmektedir. Benzer şekilde, *Sahîh-i Müslim*'den alınan "حدثني أبو بكر بن إسحاق حدثني يحيى بن بكير حدثنا المغيرة يعني الجزامي عن أبي" senedinde¹⁶² "المغيرة الجزامي" şeklinde bir düzeltmeye gidilmeyip araya "يعني" kelimesi eklenerek daha uzun bir tercihle ravinin kimliğine dair açıklama yapılması gibi sistemin asliyet ve doğallığına işaret eden örneklerin varlığı, metinlerin bir yana senedlerin kurgulanması ya da üzerlerinde oynama yapılması gibi farazî iddiaları hükümsüz hale getirmektedir.¹⁶³

¹⁶¹ Şeyh Zâhir, "İslam Tarihinde İsnad 3", *Mahfil*, Zilkade 1343, VI, S: 61, s. 5; a.mlf., "İslam Tarihinde İsnad 4", *Mahfil*, Haziran 1341, VI, S: 62, s. 22.

¹⁶² Bk. Müslim, "el-Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a", 122. İlgili sened, Cessâse hadisi olarak bilenen rivayete aittir.

¹⁶³ Şeyh Zâhir, "İslam Tarihinde İsnad 4", *Mahfil*, Haziran 1341, VI, S: 62, s. 22-23; a.mlf., "İslam Tarihinde İsnad 5", *Mahfil*, Ağustos 1341, VI, S: 64, s. 51-53; a.mlf., "İslam Tarihinde İsnad 6", *Mahfil*, Eylül 1341, VI, S: 65, s. 69.

İsnadın sahabe döneminde uygulandığını gösteren örnek rivayetlere yer veren Şeyh Zâhir; bir adım daha öteye giderek kutsî hadislerin senedlerindeki “ قال الله تعالى، “ عن جبريل، أخبرني جبريل Ebû Bekir’i hiçbir hayrı işleme sırasında geçemediğini haber verdi” rivayeti¹⁶⁴ ile Cessâse rivayetini,¹⁶⁵ Hz. Peygamber’in bizzat ashâbından nakilde bulunarak bir tür isnad uyguladığının delili olarak değerlendirmiştir. Şeyh Zâhir’in serinin sonunda yer verdiği şu sonuç cümlesi, Caetani’nin iddiaları arasında özellikle isnad sisteminin daha sonraları uydurulduğu iddiasını hedef tahtasına oturttuğunu açığa çıkarmaktadır:

“Bütün bunlardan anlaşılır ki; isnad vakt-i saadette, zaman-ı sahabede, asr-ı tabînde vardı ve bugün de vardır”.¹⁶⁶

Diğer taraftan Caetani’nin iddiaları, Şeyh Zâhir’i isnadın işlevi ve önemine dair bazı vurguları ön plana çıkarmaya da sevk etmiştir. Şeyh Zâhir bu bağlamda, nüvesi cahiliye Arap toplumunda mevcut olan isnadın sonraları giderek dinî bir mahiyet kazanarak sistemleşmesini İslam’ın sağladığı genişliğin ve Rasûl-i Ekrem’in hakkaniyet sahibi olmasının bir sonucu olarak dine aykırı bir tarafı bulunmayan faydalı şeylerin kabul edilmesi prensibine bağlamıştır. Buradan hareketle İslam ile geçmiş semavî dinlerin mukayesesini yaparak İslam’ın ve hadislerin günümüze dek tahrif olmadan ulaşmasını tenkidî bir isnad sisteminin varlığı ile ilişkilendirmiştir.¹⁶⁷

Görülebildiği kadarıyla; Hz. Peygamber’in isnad uyguladığını ima eden, bu yönüyle yoruma açık çıkışı dışında Şeyh Zâhir, hadis ilminin temel öğeleri üzerinden birtakım farazî sorgulamaları da devreye sokarak isnad sisteminin asliyeti aleyhindeki iddiaları başarıyla cevaplandırmıştır. Yazarın teknik ayrıntılara inmeksizin ana unsurlar üzerinden özgüvenle yaptığı tespitlerin arka planı hakkında -tıpkı muasır isimlerden biri olan Zâhid Kevserî’de (ö. 1952) de görülebileceği gibi-

¹⁶⁴ İlgili rivayetin metni şu şekildedir: “حدثني عمر بن الخطاب أنه ما سابق أبا بكر إلى خير قط إلا سبقه به”. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdâd*, VI, 243.

¹⁶⁵ Hz. Peygamber’in Temîm ed-Dârî’den (ö. 40/661) dinlediği Cessâse kıssasını ashâbına anlatışını ifade etmek için senedde yer alan “حدثني تميم الداري” cümlesine atıf yapılmaktadır. Bk. Müslim, “el-Fiten ve Eşrâtü’s-Sâ’a”, 122.

¹⁶⁶ Şeyh Zâhir, “İslam Tarihinde İsnad 4”, *Mahfil*, Temmuz 1341, VI, S: 63, s. 37-38; a.mlf., “İslam Tarihinde İsnad 6”, Eylül 1341, *Mahfil*, VI, S: 65, s. 69.

¹⁶⁷ Şeyh Zâhir, “İslam Tarihinde İsnad 3”, *Mahfil*, Zilkade 1343, VI, S: 61, s. 4-5.

ilim hayatı boyunca “teksir-i turuk” maksadıyla gösterdiği çabaların¹⁶⁸ açık ikrarı niteliğindeki “Muharrir-i aciz de binlerce sahîh hadisi üst başı Hazret-i Peygamber’e ve alt başı bizlere ulaşan müteaddit isnadlarla naklederiz” cümlesi¹⁶⁹ çok önemli bir ipucu niteliğindedir. Diğer taraftan, Şeyh Zâhir’in yaklaşık on beş yıl önce yazdığı muhtasar bir hadis usûlü çalışmasında benzer konuları tasvirî bir dille anlattığı bilinmektedir.¹⁷⁰ Yazarın kaleminin, Caetani’nin iddiaları sebebiyle ortaya çıkan *Mahfil* yazılarında tartışmacı ve eleştirel bir üsluba bürünmesi, dönem âlimlerinin potansiyellerini fiiliyatta görebilmek için birtakım ilmî veya dinî vesileler aradıkları yönünde edinilen kanaati pekiştiren örneklerden biri olmuştur.

Leone Caetani’nin yukarıda kaydedilen görüşlerine çeşitli eleştiriler yönelten bir diğer isim de Babanzâde Ahmed Naim’dır. Mezkûr eserin *İslam Tarihi* adıyla ilk iki cildinin çevrilmesinden kısa süre sonra Ahmed Naim’in *Tanin*’de bir tenkit serisi kaleme aldığı tespit edilmiştir. *Sebîlürreşâd*’ın da kendi sütunlarına kısmen taşıdığı anlaşılabilir söz konusu makalelerde, doğrudan isnad mefhumuna dair iddialar ele alınmayıp Caetani’nin İslam’ın doğuşu ve yayılışı hakkındaki iddia ve tespitleriyle Hıristiyanlık ve İslam’ı kıyaslayarak elde ettiği bazı sonuçların tenkidi hedeflenmiştir.¹⁷¹ Ancak Ahmed Naim bu seride, diğer pek çok Avrupalı araştırmacı gibi Caetani’nin de hazırladığı çalışmalarını İslamî kaynaklara dayandırmasına rağmen; bu vesikaların sunduğu realiteler karşısında ilmî ve objektif bir duruş sergilememesi, yer yer ön yargılı ve garazkâr bir tutum içerisine girmesi gibi açılardan eleştirmeyi ihmal etmemiştir.¹⁷²

Buna karşılık Ahmed Naim’in, isnadla alakalı L. Caetani tarafından dillendirilen iddiaları birkaç yıl sonra yazdığı *Mukaddime*’sinde kısmen

¹⁶⁸ Şenburç, *Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zahir Efendi ve Usûl-i Hadise Dair Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 20-21, 33.

¹⁶⁹ Şeyh Zâhir, “İslam Tarihinde İsnad 1”, *Mahfil*, Şaban 1343, V, S: 58, s. 178.

¹⁷⁰ Yazarın *Mahfil* yazılarının içeriğini krş. Şenburç, *Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zahir Efendi ve Usûl-i Hadise Dair Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 69 vd.

¹⁷¹ Ahmed Naim, Caetani’nin bu minvaldeki görüşlerini diğer Avrupalı araştırmacıların eserlerine dayanarak tenkit etmeyi düşünmekle birlikte bundan vazgeçmiştir. Ancak muhatabına, Sir Thomas Arnold’un (ö. 1930) o sıralar *İntişar-ı İslam Tarihi* adıyla Türkçe’ye çevirisi yapılan eserini incelemesini tavsiye etmektedir. Bk. Ahmed Naim, “İslam Tarihi Hakkında – Medhal 1”, *SR*, 26 Şubat 1341, XXV, S: 640, s. 246, 249.

¹⁷² Ahmed Naim Babanzâde, “İslam Tarihi Hakkında – Hüseyin Cahid Bey’e Açık Mektup”, *SR*, 12 Şubat 1341, XXV, S: 638, s. 212. Ayrıca bk. a.mlf., “İslam Tarihi Hakkında – Medhal 1”, *SR*, 26 Şubat 1341, XXV, S: 640, s. 244-249; “İslam Tarihi Hakkında – Medhal 2”, *SR*, 5 Mart 1341, XXV, S: 641, s. 260-263.

değerlendirmeye çalıştığı görülmüştür. Ahmed Naim, söz konusu eserinde temel usûl konularının işleyişi sırasında, “Ancak bundan evvel nev-zuhur bir şüpheyi nazar-ı itibara almak ıztırarında bulunuyoruz” ifadeleriyle kitabın normal akışını keserek sözü edilen iddiaların tenkidine girişmiştir. Şeyh Zâhir gibi Ahmed Naim de, isnad uygulamasının bir bütün haliyle çok sonraları kasten ve mecburen uydurulduğu iddiasını hedef tahtasına oturtmuştur. Ahmed Naim, bir üst paragrafta yer verilen seri makalelerdeki ana fikirle de uyumlu olarak; tarihî bütünlük göz ardı edilmek suretiyle yanlış yorumlanan münferit örnekler üzerinden temellendirilmeye çalışılan bu iddia aracılığıyla aslında aklî ve naklî delillere dayanan İslam’ın “menkûlât” ayağının bütünüyle yıkılmak istendiğini, dolayısıyla da yapılanların bilimsellikten öte faillerinin dinî kaygılarına dayandığını düşünmektedir.

Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*’nde daha öncesinde işlediği “Hadis-i Şeriflerin Cem ve Tedvin Keyfiyeti ve Zamani” başlığındaki bilgilere de dayanarak; Caetani’nin isnadın doğuşuyla ilgili görüşünü, hadislerin hıfz ve cem aşamalarının varlığını buharlaştırarak bunları tedvin evresiyle birleştirmek suretiyle ileri sürdüğü tespitine yer vermektedir.¹⁷³ Ahmed Naim bu düşünce tarzına karşı, hadislerin tedvin edilmeden önce ezberlenerek kayıt altına alındığı, sahabe ve tâbiîn tabakası ravilerinin de isnada başvurdukları, kitabet yöntemine rağmen asıl itibar edilenin hadisi ilk kaynağından dinlemek olduğu ve bir hadisin yazılmamış olmasının gerçekte onun değersizliğini göstermeyeceği gibi argümanlarla cevap vermeye çalışmıştır.

Diğer taraftan Ahmed Naim, Urve b. Zübeyr’in hadisleri ilk yazan kimse olarak takdim edilmek istenmesi fikrine de karşı çıkarak daha öncesinde kitabet yöntemine başvuran birkaç sahabî adına yer vermektedir. Ömer b. Abdülaziz’in (ö. 101/720) tedvin emrinin ise, aslında var olan ancak dağınık durumdaki malzemenin bir araya getirilmesi maksadı taşıdığını belirtmektedir. Dahası Urve’nin, Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân’a (ö. 86/705) cevaben yazıp içerisinde rivayet lafızları kullanmadığı, hadis tekniği açısından mevkuf sayılan ve muhtevası

¹⁷³ Benzer bir tenkit de, tedvin ve tasnif arasındaki farkı dikkate almaması dolayısıyla Goldziher’e yöneltilmiştir. Bk. Sezgin, M. Fuad, “İsnadın Arap Dili ve İslamî İlimlerdeki Önemi”, trc. Hüseyin Kahraman, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1993, V, S: 5, s. 302-304. Daha önce de kaydedildiği gibi Goldziher, Caetani’nin ilgili eserinde başlıca kaynakları arasındadır.

bakımından özet niteliğinde tarihî bilgiler içeren bir siyer rivayetini ön plana çıkararak isnadın o devreye kadar uygulanmadığını iddiaya kalkışmayı anlamsız bulmaktadır. Bu sebeple Ahmed Naim, Caetani'yi Urve'nin muteber hadis kaynaklarındaki muttasıl senedlerini tetkik etmeye davet etmektedir.¹⁷⁴ Aynı şekilde, İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) çalışmaları gibi daha erken tarihli siyerler varken günümüze ulaşması dolayısıyla İbn İshak'ın eserini ön plana çıkarıp isnad uygulamasını bu çerçevede tarihlendirmeye çalışmasını da doğru bulmamaktadır. Ahmed Naim'in ifadesiyle, bazı sahabîlerin haber kaynağını araştırmada gösterdikleri titizliği belgeleyen nakli bilgiler, hadis imamlarının ilk andan itibaren maruf ve meşhur sünnetleri (sünnet-i mâdiye) araştırıp garîb rivayetlerden kaçınmaları ve sağlamlık bakımından ilk siyer çalışmalarını birbiriyle kıyaslamaları gibi vakıya dayalı hususlar, dolaylı olarak muhaddislerin başından beri bir sıhhat ölçüsüne sahip olduklarını ispatlamaktadır. O ölçü ise isnad tatbiki ve bu vesileyle hadis ricâli hakkında biriktirilen malumattır.

İsnadın ilk Müslüman nesiller tarafından çevre kültür ve medeniyetlerinden alındığı iddiasını da ilmî ve gerçekçi bulmayan Ahmed Naim, bu sistemin bilinen özellikleri ile hangi toplumdan alındığını Caetani'nin açıklaması gerektiğini savunmaktadır. Sonuç olarak; kısmen Şeyh Zâhir'e ve Manastırlı'ya benzer şekilde, bilinen özellikleri ile isnadın Müslümanlara has bir uygulama olduğu, "Allah Rasûlü şöyle buyurdu" denildiği günden itibaren isnadın ve ricâl tenkidinin uygulamaya konulduğu ve rivayet ilminin Müslümanların elinde mükemmelleştiği yargılarına yer vermiştir.¹⁷⁵

Caetani'nin iddiaları bağlamında Yusuf Ziya Yörükân'ın 1925 yılının ilk aylarında *Mihrab*'da yayımlanan tenkit yazıları üzerinde de durulması yerinde olacaktır. Bu bağlamda önceki isimler gibi Yörükân da isnad usûlünün çok sonraları ortaya çıkıp ilk hadis ravileri tarafından kullanılmadığı iddiasını hedefine almıştır. Buna cevaben Yörükân, Hz. Peygamber'e Hz. Ömer gibi doğrudan ya da Urve gibi Hz. Âişe tarihiyle tek ravi aracılığıyla ulaşma imkânına sahip kimselerden uzun

¹⁷⁴ L. Caetani, Sprenger'in araştırmalarına dayanarak, hadis kaynaklarında Urve'ye ait muttasıl senedlere güvenilmemesini gerektiren sebepler olduğu kanaatine yer vermekte; ancak ayrımı paylaşmamaktadır. Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 75.

¹⁷⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 74-80.

sened zincirleri beklemenin anlamsız olacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan kendisi de bir İslam tarihçisi olan Yörükân, hadislerden ve isnad sisteminin teşekkül sürecinden bahsedildiği sırada İbn İshak, İbn Hişâm, Vâkıdî ve İbn Sa‘d gibi siyer müelliflerinin ön plana çıkarılmasını doğru bulmamakta; bunların yerine, muhaddis kimlikleri ile ön plana çıkan Zührî ve Musa b. Ukbe gibi isimlere ya da *Muvatta’* gibi muasır hadis kaynaklarına öncelik verilmesini önermektedir.¹⁷⁶

Yörükân’ın Caetani’ye ait bazı iddiaları yaklaşık çeyrek asır sonra kaleme aldığı *İslam Dini Tarihi* adlı eserinde “Deniliyor ki” kaydıyla isim zikretmeksizin tekrar ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda; “Urve, Abdülmelik’e yazdığı mektupta sözlerinin senedini göstermemiştir; binaenaleyh ilk devirde isnada o kadar ehemmiyet verilmezdi” düşüncesini dillendirenlerin, Urve’nin birinci elden bir muhaddis olması, çoğu rivayetini müşahedesine dayandırması ya da babası Zübeyr b. Avvâm’a (ö. 36/656) ve teyzesi Hz. Âişe gibi kaynaklara bağlaması gibi durumları hesaba katmadıklarını söylemektedir. “Mevzû olan bir metni sahih ve mevsuk olan bir isnadla rivayet mümkündür; binaenaleyh isnada verilen kıymet yerinde değildir” iddiası karşısında ise, o tarihlerde rivayet tariklerini kavramanın bütün ömrünü bu yolda ihtisasa vakfetmeye bağlı olduğu, dolayısıyla da isnad uygulamasının herkesin rahatça tasarrufuna açık bir saha olmadığı, semâ‘ ve kitabet yöntemlerinin birlikte uygulandığı, son olarak rivayetlerin muhteva tenkidi süzgecinden de geçirildiği argümanlarını kullanmıştır.¹⁷⁷

Caetani’nin burada yer verilen iddialarını ilmî delillere dayandırmadığı, parçacı ve genellemeci bir mantıkla hareket ettiği ve çoğu kez kaynakçasına aldığı şarkiyatçıların fikirleriyle beraber hareket ettiği anlaşılmaktadır. Onun fikirleri dolayısıyla ortaya çıkan reddiye yazılarına bir bütün halinde bakılacak olursa; isnad sisteminin tabîî seyrini savunma noktasında kullanılacak ve ilk anda akla gelebilecek öğelere başvurdukları görülmektedir. Ancak bu yazılar, tepkisellik niteliği taşımaları dolayısıyla muhteva olarak dar çerçeveli kalmışlardır. Aslında bu

¹⁷⁶ Yörükân, “Hüseyin Cahit Bey’in İtalyanca’dan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad”, *Mihrab*, 1 Kânunusani 1341, II, S: 25, s. 11-12.

¹⁷⁷ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 486-487. Krş. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 74-75, 88.

Diğer taraftan Yörükân, siyerle ilgili birkaç olayın işleniş sırasında Caetani’nin ismine açıkça yer vermiştir. Bk. *A.g.e.*, s. 306, 442.

yazıların, yer verilen iddialar doğrultusunda isnad mefhumunu daha geniş açıdan ele alan çalışmalara basamak teşkil etmesi yerinde bir adım olurdu. Örnek vermek gerekirse; Şeyh Zâhir'in metin ve senedler üzerinde rastgele tasarruflarda bulunulmadığı çıkışı idrâc, takti, telfik gibi durumlarla birlikte de değerlendirilebilirdi. Her şeye rağmen farklı ilmî birikimlere sahip bu isimlerin tenkitlerinde belli bir seviyeyi tutturdıklarını teslim etmek gerekir.¹⁷⁸

Belirtilmeden geçilmemesi gereken bir diğer nokta da, Zakir Kadirî Ugan'ın "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler" başlıklı makalesinde arada ismen bir temas olmaksızın Caetani'nin isnadla ilgili düşünceleriyle mutabakat arz eden değerlendirmelerin epey fazla olduğu hususudur. Ugan'ın bu makalesinde, söz konusu şarkiyatçının isim ve çalışmalarına yönelik açık bir atıf görülememektedir.¹⁷⁹ Bununla birlikte; kaydettiği bazı pasajlarla isnadın ilk devirden itibaren metinle birlikteliğini, kadim muhaddislere isnad edilen tavzihî bilgilerin de bu vakıayı doğruladığı, isnad sisteminin doğuşu ve gelişiminin esasen hadis kaynakları üzerinden takip edilmesi gerektiği gibi hususları kabul ettiği anlaşılan Ugan'ın birçok yerde Caetani'nin kullandığı üslup ve argümanlara başvurarak kendi kabullerini nakzettiği de görülmektedir.¹⁸⁰ *Annali dell'Islam*'ın İtalyanca olduğu dikkate alınır; Ugan'ın ya Caetani'nin kaynaklarına ilk elden ulaştığı söylenebilir ya da daha kuvvetli bir ihtimalle kendi makalesinden iki yıl önce basılan Türkçe çeviriden yararlandığı tahmininde bulunulabilir.

Diğer taraftan, isnad sisteminin teşekkülüne ve mahiyetine ilişkin kaydedilen ikili metinlerin dışında münferit çıkışlara da rastlanabilmektedir. Bu bağlamda; hadisleri vaz' ve tahriften korumak amacıyla isnad uygulamasının ve ricâl araştırması faaliyetlerinin zamanla diğer İslamî ilimlere ve Arapça dil bilimlerine de

¹⁷⁸ Çoğu hayatta olduğu döneme rastlayan yukarıdaki tenkit yazılarından L. Caetani'nin haberdarlık durumu ayrı bir araştırma konusudur. Onun isnad sisteminin doğuşu ve teşekkülüne dair görüşlerinin tenkidi için bk. Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 156; Kandemir, "Hadis", XV, 42; Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. 10-11; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 19, 34 vd.; Köksal, *Caetani'ye Reddiye*, I, 34 vd.

Caetani'nin özellikle hadis ve isnad konularını ele alan diğer çalışmalarının görülmemesi sebebiyle, son kaydedilen reddiye çalışmasının yetersiz kaldığı değerlendirilmesi için bk. Şakiroğlu, "Caetani, Leone", *DİA*, VI, 544.

¹⁷⁹ Ugan'ın bu makalesinde ismen zikrettiği şarkiyatçılar ve çalışmaları hakkında bir liste için bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 124-127.

¹⁸⁰ Krş. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 71 vd.; Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 87-92, 104, 107-111, 115.

yayılmasıyla oluşturulan tenkit sisteminin günümüze dek bir benzerinin bulunmadığı değerlendirilmesine yer verilebilir.¹⁸¹ Bu tür çıkışların yukarıda görülen oryantalizm kaynaklı iddialarla doğrudan ilişkisi görülememekle birlikte dönemin fikrî ortam ve hassasiyetlerinden bağımsız olmadıkları da ayrı bir vakıadır. Keza Ugan'ın rivayet mefhumunun dünya dinleri ve milletleri için taşıdığı evrensel boyuta; yanı sıra rivayet ve isnadın cahiliye ve İslam dönemleri Arap toplumunda taşıdığı gerçekliğe dair tespitlerine,¹⁸² yukarıdaki ikili tartışmalar çerçevesinde iyi bir ön okuma metni gözüyle bakılabilir.

Hadis isnad sisteminin ilk kaynağına ve gelişim seyrine ilişkin buraya kadar yer verilen tartışma ve değerlendirmelerin yanı sıra özellikle XIX. asırda tarih metodolojisi sahasında yaşanan gelişmelerin de katkısıyla hadis ve tarih tenkit sistemlerinin mukayesesine ilişkin değerlendirmelerin yapıldığı belirlenmiştir. Ancak bunların ayrı bir başlıkta ele alınması daha uygun olacaktır.

1.2.2. Hadis ve Tarih Tenkit Sistemlerinin Karşılaştırılması

Batı geleneğinde tenkit fikrinin ve tarih araştırmaları bağlamında metodik tenkit düşüncesinin Rönesans'la birlikte önem kazanmaya başladığı söylenebilir. Matbaanın icadı, yeni kütüphanelerin kurulması, edisyon kritikli neşir faaliyetleri, millî tarih koleksiyonlarının yazılması gibi öncüller dolayısıyla XVIII. yüzyıldan itibaren önemi daha da artan tarih araştırmaları, tabiatıyla bu faaliyet sırasında takip edilmesi gereken usûl problemini de beraberinde getirmiştir. Girilen bu süreç, XIX. yüzyılın başlarında, en yalın ifadesiyle doğruyu yanlıştan ayırma işlevi gören tenkit yöntemlerinin oluşmaya başlamasıyla devam etmiştir. Belirtilen eleştiri yöntemlerinin tatbikiyle birlikte Batı dünyasında tarihe ciddi bir bilimsel hüviyet kazandırılmıştır. Ayrıca sistematik tenkit anlayışının gelişiminde, Kitab-ı Mukaddes ve diğer kutsal metinler hakkında gerçekleştirilen kaynak tespiti ve yorumlama ameliyeleri sırasında tarihî ve linguistik tenkit yöntemlerine başvurulması da ayrı bir katkı sağlamıştır. Keza tarih felsefesi alanında kabul gören telakkiler ve ileri sürülen nazariyeler, bazı filozoflar tarafından XIX. asrın “tarih yüzyılı” olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Diğer taraftan, aynı yüzyılın özellikle ikinci yarısı,

¹⁸¹ Bk. İzmirli, *Siyer*, s. 26-27; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 38. Ayrıca krş. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 58 vd.

¹⁸² Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 6-58.

şarkiyat araştırmacıları tarafından İslam'ın erken dönemleri hakkında hadisin vazgeçilemez nitelikte zengin bir tarihî potansiyele sahip olduğunun fark edildiği ve gerçekleştirilen hadis incelemelerinde tarih metodolojisinin yanı sıra tarihî tenkit yönteminden yararlandığı bir zaman dilimi olmuştur. Tenkidî tarihçilik bakımından yakalanan bu canlılık, takip eden yüzyılda da devam ettirilmiştir.¹⁸³

XIX. yüzyıl, Osmanlı Dönemi tarihçiliği açısından da bir dönüm noktası olmuştur. Tanzimat dönemi öncesine kadar “İbn Haldun-vârî” düşünceler etrafında şekillenen tarih usûlü anlayışı, anılan yüzyılda Batılılaşma çabalarının da katkı vermesiyle tarih yöntemi ve yazıcılığı noktasında birtakım değişimler geçirmiştir. Bu bağlamda bakış, yöntem ve konu olarak tarihe yaptığı katkılarla İbn Haldun'un son temsilcisi kabul edilen Ahmed Cevdet Paşa; yanı sıra bazı çalışmalarında Fransız tarih usûlü ve felsefesine dair kaynaklara yer vermek suretiyle tenkidî tarih fikirlerinin yayılmasında pay sahibi olan Gelenbevîzâde Ahmed Tefik Bey (ö. 1889) ve Ahmed Vefik Paşa (ö. 1891) gibi isimler örnek verilebilir. Keza tarih alanında gösterilen çabaların ve zihnî arayışların kurumsal anlamda somut bir göstergesi olarak bu sahada araştırmalar yapmak maksadıyla 1909'da kurulan Tarih-i Osmanî Encümeni zikredilebilir.¹⁸⁴

Buraya kadar kaydedilen süreci farklı bir gözle; ancak çarpıcı bir dille tasvir etmesi dolayısıyla Hüseyin Cahit'in [Yalçın] (ö. 1957) 1898 yılında sarf ettiği şu ifadeler yer verilmesi uygun olacaktır:

“Beğensek de beğenmesek de bizler bugün Avrupalılaşmak durumundayız... İbn Haldun'un tarih felsefesi, tarih biliminin çocukluk dönemine aittir. O zamandan bugüne, çocuk büyüdü; Almanya'da yetişkin bir delikanlı haline geldi; hatta yaşlanmaya bile başladı... Modern tarih bilimi Araplardan değil Avrupalılardan çıkmıştır”.¹⁸⁵

¹⁸³ Bk. Togan, *Tarihte Usûl*, s. 29-31; Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. 4-6; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, s. 259; Tekineş, Ayhan, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *HTD*, 2004, II, S: 2, s. 7-8, 14-19.

¹⁸⁴ Bk. Togan, *Tarihte Usûl*, s. x1, 157-166, 169-173; Akün, Ömer Faruk, “Ahmed Vefik Paşa”, *DİA*, II, 151; Halaçoğlu, Yusuf – Aydın, Mehmet Âkif, “Cevdet Paşa”, *DİA*, VII, 446; Arıkan, Zeki, “Tarih”, *DİA*, XL, 70-72; Özcan, Abdülkadir, “Tarih-i Osmanî Encümeni”, *DİA*, XL, 83-85.

İlgili dönemde tarih ve tarihçilik anlayışında yaşanan gelişmelerin serüveni için bk. Tekeli, İlhan – İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, s. 176-182; Arıkan, “Tarihçilik ve Tarih Anlayışı”, *TCTA*, I, 1584-1594.

¹⁸⁵ Ussame Makdisi, “Osmanlı Oryantalizmi”, *Oryantalizm - Tartışma Metinleri*, ed. ve trc. Aytaç Yıldız, s. 310-311.

Yer verilen tespitler, XIX. yüzyıldan itibaren gerek Batı'da gerekse de Osmanlı'da tarih metodolojisi ve telakkisi bakımından kayda değer bir kırılma ve dönüşümün yaşandığını ortaya koymaktadır.¹⁸⁶ Zikredilen evrilme bağlamında, bu tez çalışması için yapılan taramalarda hadis ve tarih çalışmalarının üslup özellikleri ve tenkit sistemlerinin mukayesesine dair elde edilen malzeme daha da önemli hale gelmektedir. Hadis ve tarih metodolojilerinin birbiriyle ilişkisi konusunun geçmiş arka planı üzerinde durulabilirse de;¹⁸⁷ bu çalışmanın amacı ve yukarıda çizilen çerçeve doğrultusunda sözü edilen ilişkinin XIX. yüzyılın son yılları ve XX. yüzyılın ilk yarısı ile sınırlandırılması daha isabetli olacaktır.

Naklî bilgiye dayanma müştareğinde birleşen iki bilim dalı olan hadis ve tarihin tenkit sistemlerinin karşılaştırılmasının sebebi ve gereği bağlamında döneme ait bazı İslam tarihi ve siyer çalışmaları ipuçları vermektedir. Bu çerçevede ilk olarak; konuları farklı türdeki kaynaklara yayılmakla birlikte İslam tarihinin bağımsız bir ilim dalı şeklinde tedvin edilemediği tespitinden hareketle Mahmud Es'ad Seydişehrî'ye (ö. 1918) resmi kanalla Türkçe özet bir kitap yazma emri verilmesi sonucunda kaleme alınan ve yazarın “Zaten işbu teşebbüs-i nâçizânem, bu bâbda atılan ilk hatvedir” notunu düştüğü *Tarih-i Din-i İslam* isimli çalışma örnek verilebilir. Seydişehrî'nin bu çalışmada, İslam tarihi kaynaklarının güvenilirliği vurgusunun yanı sıra doğuşu ve gelişimi en ince ayrıntısına varıncaya kadar bilinebilen tek dinin İslam olduğu çıkışının muhatabı açıklanmamaktadır. Ancak daha ötesinde, devrin teknolojik imkânları ile daha muntazam araştırmalar yapılabilirse de İslam tarihine yönelik eserlerin yazımı sırasında gösterilen samimiyet, nakle sadakat ve tahriften kaçınmak özelliklerinin o günün tarihçileri için

¹⁸⁶ Aynı dönem, Türk Edebiyatı'nda da sistematik tenkit anlayışının temellerinin atıldığı ve kayda değer gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Bk. Uçman, Abdullah, “Tenkit”, *DİA*, XL, 462-465.

¹⁸⁷ Hadis ve tarih/siyer arasındaki ilişkinin serüveni, metodik açıdan mukayesesi ve üslup farklılıkları hakkında geniş bilgi için bk. Togan, *Tarihte Usûl*, s. 34-35, 145-168; a.mlf., “Ortaçağ İslam Âleminde Tenkidî Tarih Telakkisi”, *İTED*, 1953, I, S: 1-4, s. 43-49; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*, s. 91-102; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 188-193; Erul, Bünyamin, *Siyer Tedkikleri*, s. 245-254; Tekines, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *HTD*, 2004, II, S: 2, s. 8-14, 24-36; Yücel, Ahmet, “Hadis İlminde ‘Tarih’ Anlayışı ve ‘Hadis Tarihi’ Yazıcılığı”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 271-278.

Hadis ve tarih ilişkisi bağlamında ortaya koydukları teorik mesailer sebebiyle Taberî (ö. 310/923), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370), İbn Haldun, Kafiyeci (ö. 879/1474), Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi tarihçi ve muhaddislerin ön plana çıktığı görülmektedir.

tasavvur edilemeyeceğini belirtmesi¹⁸⁸, önemli ve nispeten erken bir zihnî söylem niteliği taşımaktadır.

Tekâmül kanunlarına nazaran Avrupa'nın geçirmekte olduğu düşünsel ve sosyal evreleri Osmanlı tebaasının da yaşayacağı öngörüsünde bulunan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (ö. 1914) ise, ulema ve aydın sınıfları arasında giderek artan yabancılığa dikkat çekmekte ve bu noktada atılması gereken adımlardan birini de tahlil ve tenkide dayalı tarih kitapları yazmak olarak belirlemektedir. Doğu'da çok sayıda tarih kitabı yazıldığı; ancak istisnaları bir tarafa çoğunun tahlil ve tenkide yer vermediği, yalnız naklî bilgiye dayandığı, birbirleriyle tekrarlar içerdiği, kısmen İsrailiyat ve hurafeleri alabildiği tespitlerine yer veren Hilmi, bu durumun tarih felsefesinin ve tenkidî yazıcılığın yeniliği sebebiyle doğal karşılanması gerektiğini düşünmektedir. Emsalleri ile kıyaslandığı takdirde İslam tarihçilerinin kıymetli bir tettebbu hazinesi bıraktıklarını belirten Hilmi, habersiz kalınan bu öz birikim üzerinden Avrupalı araştırmacıların İslam'ı Musevîlik ve Hıristiyanlık tetkiklerinde kullandıkları yöntemlere başvurmak suretiyle çoktan incelemeye başladıkları bilgisini paylaşmaktadır.¹⁸⁹

Mehmet Şemsettin Günaltay'ın (ö. 1961), genç araştırmacılara İslam ve Türk tarihi hakkındaki önde gelen yazar ve kaynakları tanıtmak maksadıyla kaleme aldığı *İslam'da Tarih ve Müverrihler* isimli eserindeki açıklamaları, Seydişehirî ve Ahmed Hilmi'nin yukarıdaki görüşlerinin bir nevi açılımı mesabesinde. Günaltay, ortaya koydukları zengin birikime rağmen İslam tarihi yazarlarına Batılı münekkitler tarafından başlıca şu eleştirilerin yöneltildiğini kaydetmektedir: 1. Heyecan ve lirizmden uzak, kuru bir üslupla yazmak, 2. İntikatsız bir yazım usûlü takip etmek.

Günaltay ilk eleştirinin sebebini, Arap dili ve kültürüne aşına olmamanın yanı sıra kendilerine ait tarih metinlerindeki üslubu bu eserlerde de aramak yanılığısına düşülmesi şeklinde açıklamaktadır. Aslında ilmî eserler için böyle bir ifade tarzının daha uygun olacağını düşünen Günaltay, söz konusu eserlerin etkileyici bir havaya

¹⁸⁸ Seydişehirî, *Tarih-i Din-i İslam*, s. 5-15.

Seydişehirî'nin İslam tarihçiliğindeki yeri ve mezkûr çalışmasının önemi hakkında geniş bilgi için bk. Erdoğan, Ali, *Mahmud Esad Seydişehirî: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 46-50, 71-88.

¹⁸⁹ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 37-40.

büründürülmemesinin ve birbiriyle tezat oluşturan bilgilerin uzlaştırılmamasının sağladığı bir avantajla “Fakat bugün ilmî usûllerle tarihî tettebbuatta bulunacak zevatın da arayacakları bu gibi menbalar değil midir?” sorusunu yöneltmektedir. İkinci kusurun doğru ancak mutlak olmadığını savunan Günaltay; İslam tarihi yazarlarına, keşfetmekten ziyade kâşiflere veri sağlamayı hedefleyen, rivayetler arasında şahsi talil ve tefsirlere yer vermekten kaçınan, rivayetler karşısında münekkit hâkimler olmak yerine sadık birer nâkil olmayı tercih eden birer “istihbar[at] ve malumat koleksiyoncusu” gözüyle bakılmasının daha doğru olacağını düşünmektedir. Ancak ilk bakışta eksiklik gibi görünen bu durumu, sonraki araştırmacıları muhtemel şahsî tesirlerin hükmü altında kalmaktan alıkoyan ve günümüze sadece ilk yazarların kanaatleriyle uyuşan bilgi ve belgelerin ulaşmasını engelleyen bir amil olarak görmektedir.¹⁹⁰

İslam tarihi noktasından buraya kadarki orta çizgide ve kısmen muhafazakâr sayılabilecek değerlendirmelere karşılık Celal Nuri'nin “mevki-i tarihî-i Ahmedî'yi” ön plana çıkarmak ve korumak maksadıyla yazdığı *Hâtemü'l-Enbiya* adlı siyer denemesinde farklı bir noktada konuşlandığı görülmektedir. Ana hatlarıyla, muhaddisler de dâhil Doğulu yazarların rivayet tenkidine ve muhakemeye yer vermedikleri; Batılıların ise araştırmalarını ileri safhalara taşısalar bile objektif davranamadıkları şeklinde özetlenebilen¹⁹¹ tespitlerinden hareketle hazırladığı bu çalışmasında Celal Nuri, modern tarih anlayışının her şeye hakkını tam olarak vereceğini düşünmektedir. Nübüvvetin mahiyetine dair yapılacak tarihî araştırmaların, doğru bilinen birçok naklî bilgiyi yıkacağını¹⁹² savunan Celal Nuri, bir bakıma yeni tarih metodolojisinin hakemliğini ve üstünlüğünü kabul eder görünmektedir.

Celal Nuri istisna edilmek şartıyla buraya kadarki tespitlere bir bütün halinde bakılacak olursa; İslam tarihi yazarlarının güvenilir birer ravi oldukları ve nakilci tarih üslubuyla ortaya konan mesainin aslında o günün araştırmacıları için sağlam ve

¹⁹⁰ Günaltay, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, s. 3-9.

¹⁹¹ Celal Nuri'nin, ilgili çalışmasının kapak sayfasına düştüğü şu not da dikkat çekicidir: “Garazkârân-ı Garp ve hurafe-perestân-ı Şark'a karşı mevki-i tarihî-i Ahmedî'yi muhafazaten yapılmış tecrübe-i kalemiyyedir”.

¹⁹² Bk. Celal Nuri, *Hâtemü'l-Enbiya*, s. 17-30, 37-38

zengin bir birikim niteliği arz ettiği vurguları ağırlık kazanmaktadır. Tespit edilen bu vurguların, hadis-tarih usûlü kıyaslamalarında da kullanıldığı görülmektedir.

Doğrudan hadis ve tarih usûllerinin kıyaslandığı metinlere geçmeden önce konunun Batılı felsefe çalışmalarına yönelik hazırlanan reddiye çalışmalarına da uzanan bir boyutunun var olduğunu not etmekte fayda vardır. Bu bağlamda; Ludwig (Louis) Büchner'in (ö. 1899) *Kraft und Stoff* (1855) adlı meşhur kitabına İsmail Ferid'in (ö. 1852-?) yazdığı *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyûn* (1312) isimli reddiye zikre şayandır.

İsmail Ferid, Hz. Muhammed'in (s.a) nübüvveti söz konusu edilince "Bu haberler bin üç yüz sene önceki zamana aittir. Gerek saadet devrinde ve gerek hicrî ilk asırda tarihçi yok idi ki bu haberler bize tarih vasıtasıyla ulaştı diyebilelim!" şeklinde serd edilebilecek muhtemel bir itirazı cevaplandırırken konuya dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Devrine göre tarih bilimine verilen önemi de yansıtan bu söylem karşısında İsmail Ferid, o zamanlarda tarihçi bulunmamasını buna ehil kimselerin bulunmamasına değil; Hz. Peygamber'in tarih bir tarafa Kur'ân'ın bile yazılmasını isteyen açık bir emrinin bulunmayışına bağlamaktadır. Sahabenin, Kur'ân'ın cem edilmişinde bile sünneti araştırarak bid'ate düşülebilir endişesiyle tereddüt yaşadıklarını hatırlatan İsmail Ferid, dolayısıyla onların tarih yazma fikrine sahip olmalarını gerektiren bir durumun bulunmadığı çıkarımında bulunmaktadır. Dahası İsmail Ferid, ilk iki asırda müstakil tarih kitapları yazılmamışsa da bunların ifa edeceği işlevi daha iyi karşılayan ve bir araya getireceği haberlerden daha sağlam nakiller içeren eserlerin yazıldığını söyleyerek muhatabına hadis kitaplarını adres göstermektedir. İsmail Ferid'e göre; bu çalışmaları tetkik edenler sadece sahih nasslara ulaşmakla kalmazlar, aynı zamanda o dönemin hadiseleri hakkında doğru bilgileri elde etme imkânı bulabilirler. Yine İsmail Ferid'in, yukarıdaki tespitlerle benzer nitelikte olmak üzere; hadislerin ve İslam tarihinin ilk ravileri pozisyonundaki sahabîlerin yalana başvurmalarının aklen yersiz olduğuna ve Hz. Peygamber'le İslamî ilimlerin ilk müdevvin ve musannifleri arasındaki ittisale vurgu yapması dikkatten kaçmamaktadır.¹⁹³

¹⁹³ Bk. İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyûn*, haz. Ali Utku, Abazar Sepehri, s. 302-305.

Mustafa Sabri Efendi'nin (ö. 1954) kendi devrinde sıkça eleştirilen “çok evlilik, tesettür, boşanma, miras taksimi, zekât, çalgı” vb. meseleler hakkında mevcut İslamî hükümleri savunmak ve bunların esasında ilim adamları vasıtasıyla sonraları uydurulduğu fikrini gizliden besleyen kimselere karşı cevap vermek amacıyla *Beyânülhak*'ta çıkan seri yazıları, önemli değerlendirmeler ve bağlam bilgileri içermektedir. İlim ehlinin Kur'ân ve hadislerin zabtı hususunda o günün teknik imkânlarıyla bile henüz gerçekleştirilemeyecek bir özen gösterdiklerini belirten Mustafa Sabri, özellikle ricâl araştırmalarındaki hassasiyet dolayısıyla günümüze canlı bir tarih kesiti aktarıldığı, benzer bir mesainin ise Batı'da hazırlanan çalışmalarda görülemeyeceği düşüncesine yer vermektedir. İsnad esasıyla yazılmış bir hadis kitabının mütalaa edilmesini, “kişinin kendisini şahitler ve tezkiyecilerle dolu bir mahkeme salonunda sanması”na benzetmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu alanda harcanan bütün çabalar, hadisleri geçmişe ait doğru bilginin en güvenilir kaynağı haline getirmektedir.¹⁹⁴

Ravilere gösterilen özenin bir sonucu olarak; ıstılahları neredeyse bu doğrultuda şekillenen “usûl-i hadis”in yanı sıra “ilm-i ahvâlü'r-ruvât”ın “hadis ilminin” yanında “ilm-i muhaddisîn” şeklinde ayrı bir bilim dalı sayılabilecek genişlik ve hüviyette olduğunu düşünen Mustafa Sabri, devamında şu farazî soruyu yöneltmektedir: “Mesela kâinattaki vakaların bir akışı mesabesinde bulunan bir ‘tarih ilmi’nin mevsukiyetini teminen yanı başında mevzu ve müdevven bir ‘ilm-i müverrihîn’ var mıdır?”. Mustafa Sabri yine aynı çerçevede olmak üzere, herhangi bir tarih kitabının beğenilerek okunmasına karşılık yazarının güvenilirliğine dikkat edilmemesini eleştirmekte ve tarihin olaylara bina ediliyor görünmesinin okurları yanıltmaması gerektiği ikazında bulunmaktadır. Yazarların öznelliği dolayısıyla kimi zaman günümüze çok yakın olayların bile iç yüzünün kestirilememesini ve bu yüzden daha objektif diye meseleye dışarıdan bakan yabancı yazarlarının eserlerine başvurulmasını “tarih mesleğinin aczi” mesabesinde yorumlayan Mustafa Sabri,

¹⁹⁴ Mustafa Sabri tam da bu noktada hadis gibi sağlam bir kaynaktan beslenmek yerine tarihî münakaşalara kapılmak suretiyle Şiiilik benzeri büyük bir tefrikanın vücuda geldiğini söylemekte; böylelikle de konuyu, kelimî alt yapısını devreye sokan bir bakış açısıyla İslam düşüncesinin tarihî serüveniyle irtibatlandırmaktadır.

buradan hareketle şahsî görüşlerin karışması endişesiyle mana rivayetinin esaslı bir mesele olarak tartışılmasının ne kadar anlamlı olduğuna¹⁹⁵ dikkat çekmektedir.

Haşim Nahit Erbil'in (ö. 1962), Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında geri kalış sebeplerini ve bu doğrultuda kurtuluş çarelerini ele aldığı *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları* (1331/1913) isimli çalışmasına¹⁹⁶ da konu bağlamında yer verilebilir. Haşim Nahit, genelde İslam dünyasının ve özelde Osmanlı'nın geri kalış ve çöküş sebeplerini ele alırken ilk dâhilî ihtilaflar sırasında Kur'ân'ın keyfi yorumlara alet edildiği ve istenilen manada hadisler icat edildiği görüşüne yer vererek; bu kanaatini mevzû hadislerin çokluğu ve Buhârî'nin ezberinde bulunan hadislerin ancak çok az bir kısmını sahih bularak kitabına alması gibi argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁹⁷

Mustafa Sabri, Haşim Nahit'in Dozy'nin etkisiyle yaptığı tahminine daha önce temas edilen bu görüşleri¹⁹⁸ üzerinde durarak muhatabını ilkesel açıdan ihtisası olmayan hadis alanında keskin hükümler vermekten ve Batılı ilim adamlarının ağzıyla konuşmaktan vazgeçmeye davet etmiştir. Bugün için mevzû rivayetlerin ayırt edilebilmesinin geçmişte ortaya konan ricâl külliyyatının varlığına bağlı olduğunu vurgulayan Mustafa Sabri, ravilere ait hallerin olabildiğince teşhir edilmesinin arkasında daha muahhar araştırmalara veri sağlamak maksadının yattığını belirtmiştir. Devamında ise, yukarıdaki çıkışlara benzer olarak “Tarih yazarların her fıkrasını böyle müteselsil kefalete bağladıklarını gördünüz mü?” sorusunu yöneltmiştir.¹⁹⁹ Mustafa Sabri'nin tartışma metinleri hep birlikte ele alındığı takdirde; oryantalist ve modernist söylemin yanı sıra, nassa dayalı birtakım dinî meselelerin sonradan meydana getirildiği düşüncesinde sahip ve kuvvetle muhtemel yer verilen iki düşünce biçiminden etkilenen üçüncü bir grubun daha muhatap alındığı görülmektedir.

¹⁹⁵ Mustafa Sabri, *Meseleler*, s. 15, 38-44.

¹⁹⁶ Yazar ve çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Haşim Nahit, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, s. x1-xxv1 (Yayına hazırlayanların giriş yazısıdır).

¹⁹⁷ Haşim Nahit, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları*, s. 21-23.

¹⁹⁸ Krş. Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, I, 162.

Ancak Mustafa Sabri'nin ilgili çalışmasında Haşim Nahit'in görüşlerini en sık ilişkilendirdiği isim Musa Cârullah Bigi[yef]'tir.

¹⁹⁹ Mustafa Sabri, *Dinî Müceddidler*, s. 45-51.

Konuya daha farklı bir boyut kazandıran bir diğer tartışma ise, aslen *Encyclopaedia of Islam* için Frantz Buhl (ö. 1932) tarafından hazırlanan “Âmine” maddesinin *İslam Ansiklopedisi* projesi kapsamında çevrilmesiyle yaşanmıştır. Buhl’un, ilk olarak Hz. Âmine’nin kavmi arasındaki itibarı hakkında tereddüt aşıl原因 ve devamında ise annesinin Rasûl-i Ekrem’e hamile iken yaşadığı rivayet edilen durumları “hurafe” kabilinden gören değerlendirmeleri,²⁰⁰ *İslam-Türk Ansiklopedisi*’nin “Âmine” maddesini hazırlayan Ahmet Hamdi Akseki tarafından tenkit edilmiştir.

İlk mesele bağlamında Akseki, muhatabına ilkesel davranma çağrısında bulunarak; tarihin naklî ilimlerden olması yönüyle ona dair bir olayın kabul veya reddinin yine aynı türden bir delille yapılması ve siyer kaynaklarının hemfikir olduğu bir mesele karşısında ilgili ansiklopediyi hazırlayan şarkiyatçıların kendi görüşlerini ispat için aynı kuvvette bir delil bulmaları gerektiğini söylemektedir. İkinci meselede ise; yapılan hurafe nitelemesinin yerinde olmadığını kaydederek tarihen sabit bir şahsiyet olan Hz. Âmine’nin kendisine isnad edilen halleri görmesinin aklî olabirliği üzerinde durmakla yetinmektedir.²⁰¹

Buraya kadar farklı türdeki çalışmalara dağıldığı anlaşılan ve bu yönüyle zengin bir bağlam bilgisi sunan hadis ve tarihin metodolojik açıdan kıyaslanması meselesini bir hadis usûlü çalışmasına -muhtemelen o güne kadar ilk kez- taşıyan isim Babanzâde Ahmed Naim olmuştur. Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere; Ahmed Naim, Leone Caetani’nin isnad sistemiyle ilgili iddiaları dolayısıyla açtığı parantezi, muhaddislerin ortaya koydukları usûlün objektifliğini ve kullandıkları ıstılahların ilmîliğini kıyaslayabilmek için tarih tenkidi prensiplerine yer vermek suretiyle devam ettirmiştir.

Ahmed Naim öncelikle “olayların bizâtihi kendisini” konu edinen tarihe o dönem itibarıyla tanımlanmaya çalışılan “pozitif bilimler” derecesinin çok uzağında olduğuna; yine aynı “olayların illet, sebep ve sonuçlarını” ele alan tarih felsefesinin ise abartılanın aksine henüz doğmadan adı konulmuş bir cenin mesabesinde olduğu düşüncesine yer vermektedir. O dönemin metodoloji anlayışı

²⁰⁰ Bk. Buhl, Frantz, “Âmine”, *İA*, I, 406.

²⁰¹ Akseki, Ahmet Hamdi, “Âmine”, *İTA*, I, 410.

çerçevesinde tarih felsefesi, tenkidi ve kaynakları konularına uzunca yer veren Ahmed Naim; kaydedilen şartlara birebir uyulması durumunda mevcut tarih kitaplarının iyimser bir ifadeyle yüzde doksanınin bilimsellik kriterini karşılayamayacağını ve büyük ölçüde muhteva kaybı yaşayacağını dile getirmektedir. Bu duruma gerekçe olarak; bir benzeri Günaltay'da da görüldüğü üzere, yazarların okurların merak duygusunu tatmin etmek ve eserlerini sıkıcılıktan kurtarmak için olaylar arasındaki boşlukları kendi kurguları ile doldurmalarını göstermektedir.²⁰² Ahmed Naim'in başka bir çalışmasında dile getirdiği bir diğer çekincesi ise, sözü edilen yazarların tarih metodolojisini (method historic) kendi kitaplarında kullanmalarından söz edilebilirse de İslam tarihi araştırmalarında aynı tavır ve tarafsızlığı gösteremedikleri yönünde olmuştur.²⁰³

Ortaya koydukları mesai dolayısıyla muhaddisleri “dinin hakiki müverrihleri” olarak gören Ahmed Naim, Batılı ilim adamları tarafından bu çalışmaların iç yüzünün anlaşılması durumunda tenkit tarihi olarak adlandırılan mantık bahsinin²⁰⁴ boyutlarını daha da genişleteceklerini; böylelikle de tarih kitaplarının güvenilirliğini artırmak için öngörmektedir. Yine hadisçilerin gayretinin tarih yazmaktan değil dinî sebeplerden kaynaklandığını vurgulayarak hadis usûlünün asıl işlevi dışında belge ve şahitliklerin tetkiki sırasında tarih yazarlarına yol gösterdiğini belirtmektedir.²⁰⁵

Ahmed Naim, metodoloji düşüncesi bağlamında hadis ve tarih usûllerinin kıyasını sadece sözü edilen başlığa münhasır bırakmayarak *Mukaddime* ve *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nin farklı yerlerinde konuya dair değerlendirmelerini paylaşmaya devam etmiştir. Örneğin rivayetlerin gerçekleşme ile kayıt zamanları arasında geçen süre artıkça güvenilirliğin azalacağı prensibini hatırlatarak âlî isnad arayışının

²⁰² Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 80-91.

²⁰³ Ahmed Naim, “İslam Tarihi Hakkında – Hüseyin Cahid Bey'e Açık Mektup”, *SR*, 12 Şubat 1341, XXV, S: 638, s. 212.

²⁰⁴ Ahmed Naim'in burada hadis ve tarih usûllerini “Metodolojiden Bir Bahis” başlığı altında mantıkla ilişkilendirerek karşılaştırmasıyla ilgili olarak şu bilgilerin kaydedilmesi uygun olacaktır: Rönesans hareketiyle birlikte tabiat bilimlerindeki gelişmelerin bir devamı ve yansıması olarak; Yeniçağ felsefesinde bilimlerde metod meselesi mantık alanında ağırlık kazanmış ve neticede mantık kitaplarına bilimlerin tasnifi, bilimlerin konu, metod ve ilkeleri gibi daha çok bilim felsefesini ilgilendiren bahisler eklenmiştir. Bk. Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXVIII, 24. Bu yöneliş, İzmirli'nin biraz sonra değinilecek olan *Fenn-i Menâhic* adlı çalışması için de önemlidir. Ayrıca bk. İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 15.

²⁰⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 80-81.

ehemmiyetine dikkat çekmektedir.²⁰⁶ Keza bir rivayetin tevili kabul edilemeyecek şekilde sarîh akıl ilkelerine ya da Kur'ân'a, mütevatir sünnete, icmaya aykırı olmasıyla reddedilebilmesi durumunu da iç tenkit prensibi ile ilişkilendirmektedir. Yalnız bu noktada konuyu biraz daha farklı bir mecraya kaydırarak “akla aykırılık” (münafât) meselesinde Müslüman ulema ile şarkiyatçılar ve bilim adamları arasında aklın uzak gördüğü (istib'âd) şeylerin sınırlarını çizerken görüş ayrılığına düştüklerini belirtmektedir. Tarihî olmaktan çok felsefî bir mahiyet taşıyan bu kırılma noktasında en çok mucize rivayetlerinin reddedildiğine dikkat çekerek metodoloji kaidelerince oluşmuş mütevatir bir haber karşısında aklî itiraz gerekçeleri dışında başka delillerin ortaya konulması gerektiği düşüncesine yer vermektedir.²⁰⁷ Ahmed Naim'in özellikle son görüşleri, şimdiye dek görülen hadis ve tarih usûllerinin ricâl tenkidi-dış tenkit kıyasını metin tenkidi-iç tenkit safhasına da kaydırması bakımından önemlidir.

Hadis usûlü çalışmaları için yeni olan bu konunun Ahmed Naim tarafından ele alınmasında kendisinin ilmî araştırma merakının, felsefe ve yabancı dil alt yapısının katkısı göz ardı edilemez. Ancak daha da ötesinde başlık boyunca irdelenmeye çalışılan bütün arka plan bilgileri hesaba katılırsa yapılan mukayesenin zamanlaması bir tesadüf değildir. Bu bağlamda Ahmed Naim'in maksadının daha iyi anlaşılabilmesi adına, Doğu-Batı sentezini kurmaya çalışan, çok yönlü bir kişiliğe sahip Muallim Cevdet'in (ö. 1935) kendisiyle dostluğun da verdiği bir avantajla kaydettiği şu değerlendirmelere aynen yer verilmesi uygun olacaktır:

“Merhum [Ahmed Naim], ...yirminci asrın tarih usûlleriyle ilk hadisleri derleyenlerin töreleri [?] arasında yakınlık bulurdu. Buhârî tercümesine yazdığı mukaddemede (*Mukaddime*) bu meseleyi yüreği yanık bir İslam mütefekkiri noktasından teşrih etmiştir. Bu eserin mukaddemesinde üç nokta buluyoruz. 1. İlk hadis derleyenlerin yirminci asır tarihçilerine yaklaştıklarını yani an'anelerle senedleri tetkikte ileri gittiklerini ispat, 2. Birkaç yüzyıldır hadisle uğraşanların bu “metot” meselesinde kemal gösteremediklerini ihsas, 3. Hadisler bu asrın kafasıyla tetkik edilmedikçe İslamiyet'in hakikatlerini ilim piyasasından geçirmeye imkân kalmayacağı neticesini çıkarmaya okuyucuları davet”.²⁰⁸

²⁰⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 190.

²⁰⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 279-281. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 86-88; Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim*, s. 82-87.

²⁰⁸ Muallim Cevdet, *Müderri Ahmet Naim*, s. 12.

Diğer taraftan İzmirli İsmail Hakkı, Türkiye’de kendi alanında ilk çalışmalardan biri olan *Fenn-i Menâhic*’inde (1329) metodoloji konusuna Ahmed Naim’in *Mukaddime*’sinden çok daha önce yer vermiş olmasına rağmen tarih usûlünü hadisle kıyaslama yoluna gitmemiştir.²⁰⁹ Ancak bu bilgi bile İzmirli’nin daha sonraki çalışmalarını yazarken bu iki metodolojinin ortak ve farklı yanlarına olan farkındalığını göstermesi bakımından önemlidir.

Dönem itibarıyla gerek tarih metodolojisine sıkça vurgu yapılmasında gerekse de hadis ve tarihin tenkit usûllerinin ısrarla kıyaslanma ihtiyacı hissedilmesinde, XIX. yüzyıl pozitivistizminin tarihi yalnız geçmiştekilerin değil şu anki ve gelecekteki olayların, başka bir anlatımla toplumsal hayatın ampirik yasalarını ortaya koyabilen bir tür pozitif sosyoloji olarak tanımlamasının etkisini göz ardı etmemek gerekir.²¹⁰ Nitekim İzmirli ve Ahmed Naim’in ilgili çalışmalarında tarih metodolojisine dair verdikleri bilgilerin pozitivist tarih telakkisine uygun olduğu görülmektedir.²¹¹

Şu takdirde İzmirli’nin Şeyh Safvet’le giriştiği beş yılı bulan malum kalem münakaşalarının son halkasını teşkil eden yazısını noktalarken muhatabını metodolojiden ve İslamî ilimlerin tarihinden haberdar olmamakla nitelediği şu bitiş satırları, kaydedilen arka plan bilgileri ile daha da anlam kazanmaktadır:

“Elhasıl Şeyh Safvet Efendi metodoloji ‘menâhic’den haberdar değildir, maalesef ulûm-i nazariyye-i İslamiyye ile mütevağğil değildir, hususan bu ulûmun tarihleri hakkında malumat edinmemiştir...”²¹²

Aslında buraya kadar yapılan değerlendirmeler bir bütün haliyle “Hadise ve Hadis İlimlerine Yönelik Tanımlamalar” başlığı altında yer verilen “Hadis, tarihtir” çıkışı ile Ahmed Naim’in muhaddisleri “dinin hakiki müverrihleri” olarak nitelemesini daha anlamlı kılmaktadır.

²⁰⁹ Bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 51-55.

²¹⁰ Belirtilen zaviyeden bakıldığı takdirde geçmiş, tarih yazıcılığı (historyografya) tarafından anlatılan ya da yorumlanan bir konu olmaktan çıkacak ve belli yasalara göre açıklanacak olan bir olgusal alan biçimine dönüşecektir. Bk. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 157-161.

²¹¹ Bk. İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 51; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 82-84.

²¹² İzmirli, İsmail Hakkı, *Hakkın Zaferleri*, s. 123.

1.2.3. Hadis Tenkit Usûlüne Yönelik Değerlendirmeler

Bilindiği gibi hadisler, “ravilerin kronolojik sıraya göre oluşturduğu isimler zinciri” anlamındaki sened ve “senedin ardı sıra gelerek sünnet veya hadis mefhumlarının kapsamına giren nebevî söz, fiil ve tasvipler yahut da diğer şahısların ifadeleri” karşılığındaki metin adı verilen iki kısımdan oluşmaktadır. Sened ve metin ayrımı, yakın tarihli bir kavram olan ve “rivayetin sağlamlık derecesinin tespit edilmesi maksadıyla yapılan ilmî araştırma” biçiminde ifade edilebilecek “nakd / intikâd /tenkit” kavramının kapsamının belirlenmesinde etkili olmuş görünmektedir. Bu çerçevede; “senedi oluşturan ravilerin rivayette güvenilirlik açısından incelemeye tabi tutulması” şeklinde tanımlanabilen “sened tenkidi”, ilk dönemlerde “cerh ve tadil, nakdü’r-ricâl, nakdü’l-isnad” gibi isimlerle ele alınmıştır. Buna karşılık Türkçe’de “metin tenkidi” kavramının çok anlamlılığı dolayısıyla “hadis metnlerinin muhtevasının Kur’ân, akıl, tecrübe, gözlem, bilim ve tarihî gerçeklere aykırılık gibi ölçütlerin dikkate alınarak gerçek durumlarının araştırılması” anlamıyla “hadiste muhteva tenkidi” ya da kısaca “muhteva tenkidi” kavramının kullanılması daha isabetli görülmüştür.

Sened tenkidi gibi muhteva tenkidi de şarkiyatçıların ve modern tarihçilerin terminolojisinden alınan bir kavram olup ilk dönemlerden itibaren “hadislerin Kur’ân’a arzı, hadisin nazara aykırılığı” gibi ifade kalıpları ya da “ihtilaf, işkâl, tearuz, tevil” gibi ıstılahî kullanımlar ve bunların “hadis ilimleri” (ulûmü’l-hadis) tasnifindeki karşılıklarıyla ilintili olarak işlenegelmiştir. Özellikle muhteva tenkidi kavramının kullanılmaya başlamasında son yüzyılda Batılı bazı şarkiyatçı ve tarihçilerin, İslam âlimlerini sened tenkidiyle yetinip bu meyanda metnelerin üzerine eğilmedikleri iddiaları etkili olmuştur. Diğer taraftan, tarihçilerin “dış tenkit” ve “iç tenkit” adını verdikleri eleştiri terimleri ile sırayla bunlara muadil tutulmaya çalışılan sened ve metin tenkidi terimlerinin içeriğinin farklılık arz ettiğini belirtmek gerekir.²¹³

²¹³ Bk. Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi*, s. 23-25; a.mlf., *Hadis Araştırmaları*, s. 181-185; Küçük, Raşit, “Metin”, *DİA*, XXIX, 413; Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 245. Ayrıca bk. Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 31-37; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu Hadisler*, s. 118-125.

1.2.3.1. Hadis Tenkidi Tarihi Üzerine Mülâhazalar

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde; dönemin bazı ilim adamlarına ait olan ve bir bakıma “hadis tenkidi tarihi” ile ilişkilendirilmeye müsait, yer yer tasvirî nitelikte değerlendirmelerin göze çarptığı tespitine öncelikle yer vermek gerekir. Bu cümleden olmak üzere Ahmed Naim’in açıklamaları ele alınabilir.

Ahmed Naim, hadislerin çoğunlukla haber-i vâhit niteliğinde aktarılmasının, ricâl tenkidinin erken dönemde başlamasında itici bir rol oynadığı görüşünü kabul eder görünmektedir. Ona göre; bu usûlün zamanla kökleşerek diğer ilim dallarına da teşmiliyle modern tenkit tarihinin şartlarını haiz, bilimsel bir mesai ortaya çıkmıştır.²¹⁴ Diğer taraftan, fitne olayının tetikleyici etkisiyle başlayan tenkit ameliyesinde sahabe ve kibar-ı tabînden tenkide uğrayanların sayısı sonraki tabakalara kıyasla oldukça azdır. Hicrî ikinci asır öncesindeki evsât-ı tabînden bazı raviler zayıf bulunmuştur ki; bu tenkitler, rivayet sistemine ait inceliklerin henüz bütünüyle oturmamış olmasından mütevellit, ağırlıklı olarak hadis tahammül şekilleri ve zabt kusurları etrafında toplanabilir. Ravilerin sayıca artışı, onlar hakkındaki bilgilerin kaydı ihtiyacını doğurmuş ve böylelikle ricâl merkezli literatür oluşmaya başlamıştır. Ancak o zamana dek kat edilen seviyenin hadis uydurmacılığı tehlikesini gidermesi dolayısıyla dördüncü asırdan itibaren bu yöndeki ihtiyaç azalmıştır. Müteahhir hadisçilerin bizzat ricâl araştırması yapma imkânının ortadan kalkması dolayısıyla takip edilmesi gereken en doğru yol, vücuda getirilen literatürden istifade etmektir.

Geneli itibarıyla iyimser bir tablo çizen ve yer yer müdafaa kastı taşıdığı görülen Ahmed Naim, münekkitlerin bakış ve hükümlerinin öznellik taşıyabilmesi, bazen aynı ravi hakkında birbirine zıt değerlendirmeler yapılması gibi durumlarda neler yapılması gerektiğine dair bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Onun vurguladığı noktalardan biri de, hadiste sıhhat ölçüsünün, kitaplar üzerinden değil de münferit rivayet araştırmalarından hareket edilerek belirlenmesi gerektiği hususudur.²¹⁵

²¹⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 38.

²¹⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 254, 350-352.

Ahmed Naim'in dördüncü asırdan itibaren ricâl tenkidi merkezli literatüre ihtiyacın azaldığı fikrini destekler mahiyette Ahmet Hamdi Akseki, hadis tarihinin bu asırdan sonraki serüvenini betimlerken “Artık hadislerin toplanması, senedlerin tenkit usûlleri, hadisın sıhhatine tesir eden illetlerin beyanı hemen dördüncü asır ile sona erdi” ifadelerine²¹⁶ yer vermektedir. Akseki'nin Ahmed Naim'le örtüşen bir diğer vurgusu da, hadis tenkit sisteminin modern tarihî intikâd şartlarını kapsadığı ve onun için bir numune teşkil ettiği fikridir.²¹⁷

Zeki Velidî Togan (ö. 1970) ise uzmanlık alanın bir yansıması olarak dikkatleri farklı noktalara çekmektedir. Bu bağlamda; cahiliye dönemi Araplarında bulunan “rivayet ve epos” türündeki aktarımların, İslamî fetihlerin peşi sıra bir tür vakanüvislik faaliyeti denilebilecek “fütûhu'l-büldân” kitaplarının telife başlanmasıyla tarih felsefesinden yoksun bir nakilci tarih anlayışına evrildiği bilgisini aktarmaktadır. Hadislerin sağlamlığını tespit maksadıyla vücuda getirilen usûl ilmi vesilesiyle ise Araplarda tenkit geleneğinin teşekküle başladığını kaydetmektedir. Togan'a göre; hadis tenkit sistemi, Taberî (ö. 310/923) gibi tarihçilerin tarih rivayet sisteminin şekillenmesinde etkili olmuştur.²¹⁸ Togan ayrıca neden-nasilci tarih anlayışının gelişmesiyle nâkil konumundaki kişilerin şahsiyeti, diğer telifatı ve yetiştigi ilmî çevreye oldukça önem verilmeye başlandığına dikkat çekerek bu bağlamda sözü, anılan işlevleri karşılayabilen ricâl literatürüne getirmekte; ancak İslam tarihi yazarları hakkında bu denli bir mesaiye girişilmemesini bir eksiklik olarak görmektedir.²¹⁹

Üzerinde durulan noktalardan bir diğeri ise, hadis tenkidi yapacak ilim adamının donanımı meselesidir. Ahmed Naim'e göre; aralarında ricâl tenkidi yapmak suretiyle sıhhat derecesi bakımından hadislerin arasını temyiz edebilen, metindeki tearuz ve farklılıkları gösterebilen muhaddisler çıkmışsa da aslen onların görevi nakilleri bir sonraki tabakaya aktarmaktır. Mana ve delalet açısından muhteva tenkidi görevi fakihlerin, bilhassa da müçtehitlerin işidir. Ahmed Naim'in muhteva tenkidini, rivayetlerin mana ve delalet katmanlarıyla ilişkilendirmesi önemlidir.

²¹⁶ Akseki'nin kesin sınırlar çizen bu ifadesinin, ilgili çalışmaların hız kaybetmesi şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

²¹⁷ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xxviii (Akseki'nin mukaddimesidir).

²¹⁸ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 146.

²¹⁹ Togan, *Tarihte Usûl*, s. 34-35.

Diğer taraftan, muhaddisler ile fakihler arasındaki vazife ayırımına ilaveten ilmî kabiliyet ve alt yapısıyla kendinde tefakkuh özelliğini de birleştiren hadisçilerin varlığını dile getiren Ahmed Naim, o dönem itibarıyla sened tenkidi için “intikâd-ı esânid”, muhteva tenkidi içinse “nakd-i mütûn” ifadelerini kullanmaktadır.²²⁰ Ahmed Naim’in “metâ’in-i aşere” konusunu işlediği sırada; muhaddislerin “ıztırab, kalb, şüzûz” gibi teknik konulara dayalı tespitlerinin daha çok sened üzerinde gerçekleştiği, metni ilgilendiren tenkit noktalarını ise çoğunlukla müçtehitlere bıraktıkları yönündeki kanaatleri²²¹ de onun hadis tenkidi bağlamında görev dağılımına verdiği ehemmiyet ve lüzumu göstermektedir.

İzmirli İsmail Hakkı da hadis ravisinin fakih olmasının yalnızca muhaddis olmasından daha üstün olacağını düşünenlerdendir. Ayrıca o, Ahmed Naim’e ilaveten bazı ilim ehlinin sika ravilere, cerhi gerektirmeyecek türden şeylerle yönelttikleri tenkitlerin hatalı bir yaklaşım olduğu kanaatini paylaşarak bir bakıma ricâl tenkidinin sübjektifliğe açık olabilen yönüne işaret etmektedir. Dahası İbn Dakîk el-‘Îd (ö. 702/1302) tarafından tespit edildiği anlaşılan yaygın bazı ricâl tenkidi hatalarını maddeleyerek açık sebep belirtilmeksizin yapılan cerhe itibar edilmemesi gerektiği kanaatini vurgulu biçimde dile getirmektedir.²²²

Hadislerin anlaşılması ve tenkidinde muhaddis-fakih ayırımını gözeten bir diğer ilim adamı Yusuf Ziya Yörükân’dır. Yörükân’a göre; farklı ilim dallarınca konu edilen hadislerin, muhaddisler için temel uğraş amacı, Hz. Peygamber’den nakledilenleri aktarmaktır. Yörükân’ın ifadesiyle, muhaddisler hadisin mana ve dirayet cihetine değil rivayet ve isnad özelliklerine, diğer bir anlatımla lafızlarına ve edasının sıhhatine bakarlar. Muhaddislerin sahih bulduğu bir rivayetin fakihler tarafından delalet açısından farklı bir mecrada algılanması ya da rivayet bütünlüğüne ve İslam’ın ruhuna aykırı bulunarak reddedilmesiyle Hz. Peygamber’in sünnetine muhalefet edilmiş olmaz.

Yörükân tam da bu noktada, önceki başlıkta bir benzeri Mustafa Sabri’de görülen bir refleksle, herhangi bir müçtehidin istinbat ettiği hükümlerle aslında

²²⁰ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 10.

²²¹ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 315.

²²² İzmirli, *Siyer*, s. 57, 81-82.

tarafarlık gösterdiği ya da kendiliğinden hadis uydurduğu, hicrî üçüncü asrın başına kadar teşekkül eden fıkıh sistemlerinin ortaya koydukları fūrû‘ meseleleri esasen uydurma rivayetlere dayandırdıkları; keza bir muhaddisin şahsî temayülü istikametinde vaz‘a girdiği fikirlerinin yanlışlığına karşı çıkma gereği duymuştur. Bu bağlamda Yörükân’a göre; mevzû rivayetlerin, muhaddislerin çabaları ile aleni hale gelmiş olması dolayısıyla genel anlamıyla hadislerin kıymetini düşürecek bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan, muhaddislerin hadislerin sahihlerini bu vasıfta olmayanlardan ayırmak için ortaya koyduğu “usûl-i rivayet, tabakat, nakdû’r-ricâl” gibi ihtisas alanlarının uzmanı olan hadisçiler mevcut senedleri incelemişler, günümüze yalnız hadislerin metinleriyle meşgul olmak işini bırakmışlardır. Onun ifadesiyle, bugünün ilim adamlarına düşen görev, hadisleri muhteva tenkidi ölçüleriyle incelemektir.²²³ Yörükân’a göre burada sözü edilen ilmî incelikler, muhaddislerin senedini sahih buldukları bir rivayeti, dirayet açısından problemlili olduğu halde neden eserlerine alabildikleri ve dinî hükme medar olan rivayetlerle - bazı siyer rivayetleri gibi- olmayanları niçin bir arada tasnif ettikleri sorularına cevap teşkil etmektedir. Kısacası; bir hadisin sahih olmasıyla dinî bir hükme dayanak teşkil etmesi ayrı şeylerdir.²²⁴

Ahmed Naim, İzmirli ve Yörükân’ın hadis tenkidi ameliyesinde muhaddis-fakih ayırımını kabulde hemfikir olmaları önemli bir noktadır. Ricâl tenkidine yönelik değerlendirmelerin ağır bastığı bu açıklamalar her ne kadar tasvirî bir nitelik arz etse de bir kısmının aslında güncel belli iddialara cevap verme kastı taşıdığı anlaşılmaktadır.

1.2.3.2. Sened ve Muhteva Tenkidinin Yapılma Düzeyi

Hadis tenkit tarihinin ana hatlarına projeksiyon tutan ve yer yer müdafaa kastı taşıyan yukarıdaki değerlendirmelerin yanı sıra başta muhteva tenkidi olmak üzere muhaddisler tarafından tenkit sisteminin kısmen veya tamamen işletilmediği yönünde bazı değerlendirmeler tespit edilmiştir.

²²³ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 478-479.

Yörükân’ın son cümlesini, hadis tenkit sistemine ne kadar işlerlik kazandırılabilirdiğine dair diğer İslam coğrafyalarında da taraftarları bulunan müspet ve menfî yönlü kanaatleri bir bakıma uzlaştırma çabası olarak görmek mümkündür.

²²⁴ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 485.

Genel bir ifadeyle; sened ve isnad konularına ayrı bir önem veren şarkiyatçıların, muhaddislerce gösterilen ilmî gayretlerin bu iki nokta etrafında ağırlık kazandığı, onların muhteva tenkidi üzerine hiç eğilmedikleri ya da ikincil planda eğildikleri, tenkit anlayışlarının şeklen kusursuz rivayetlerin güvenilir sayılmasına münhasır olduğu yönünde birtakım iddialara sahip oldukları bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, muhteva tenkidinin yapılmadığı yönündeki iddiaların geçmişinin çok da gerilere gitmediği anlaşılmaktadır. Benzer görüş sahiplerini örneklendirmek bağlamında Batı'dan Sprenger, Muir, Goldziher ve Schacht; İslam dünyasından ise Çerağ Ali (ö. 1895), Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), M. Tevfik Sıdkî (ö. 1920), Ahmed Emin (ö. 1954) ve Ebû Reyve (ö. 1970) gibi isimler zikredilebilir.²²⁵

Sözü edilen iddialara benzer görüşlerin Reinhart Dozy ve Leone Caetani'nin eserlerine yapılan çeviriler vasıtasıyla Türkiye fikrî kamuoyuna aktarıldığı görülmüştür. Bu bağlamda eseri 1908 gibi nispeten erken bir tarihte çevrilen Dozy, hicrî ilk asırlardaki politik ortamın hadis uydurmacılığı için uygun bir zemin teşkil ettiğini söyleyerek; Buhârî'nin dinlediği altı yüz bin hadisten *Sahih*'e yalnızca yedi bin küsürünü almış olmasını, kendisinin bu görüşünü destekleyen bir argüman olarak kullanmaya çalışmaktadır. Akabinde ise ortalama oryantalist söylemin yaklaşımını dillendirerek; tamamen önemsiz sayılmamakla birlikte, muhaddisler tarafından sıhhat ölçüsünün şeklî planda kalan sened incelemelerine tahsis edildiği fikrine yer vererek; bu zaviyeden bakıldığında bazı şarkiyat araştırmacılarının mevcut hadis tenkit sisteminde Müslüman ilim adamlarınca kendilerine çok güvenilen bazı isimlerin²²⁶ itibarını sarstıklarını iddia etmektedir. Dahası ravi ve musanniflerin, dindarlıklarına zarar gelir korkusuyla ilmî duruştan ayrılarak metnin iç kontrol ve kıymeti (kıymet-i zatî) üzerine eğilemediklerini belirterek netice itibarıyla rivayetin diğer güvenilir deliller ile karşılaştırılarak reel doğruluk derecesinin (sıhhat-i bâtinîyye) tespit

²²⁵ Bk. Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV, 44; Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 156; a.mlf., "Metin", *DİA*, XXIX, 414. Ayrıca bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 181-182. Modern dönem başta olmak üzere muhteva tenkidine yönelik yaklaşımlar hakkında geniş bilgi için bk. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 37-79.

Hadislerde muhteva tenkidi yapılıp yapılmadığı sorusu etrafında oluşan belli başlı çalışmalar için bk. Küçük, "Metin", *DİA*, XXIX, 414.

²²⁶ Dozy'nin kastettiği ravilerin Ebû Hüreyre ve İbn Abbas (r.a) gibi sahabiler olduğunu tahmin etmek güç değildir.

edilmesi gerektiğini söylemektedir. Son ifadeleriyle muhteva tenkidinin yapılmadığına ve bunun gerekliliğine işaret etmek istediği anlaşılan Dozy, burada sıraladığı öncüllerden hareketle, neticede hadis kitaplarına mevzû rivayetlerin girmesinin doğallığı çıkarımına ulaşmaktadır.²²⁷

Dozy'nin, söylem düzeyini aşmaksızın hadislerin sıhhati ve tenkidi meselelerini bir arada harmanladığı bu görüşlerine, eserin çevirisinden yaklaşık yirmi yıl sonra İsmail Fennî Ertuğrul'un çok fazla ilmî bir ayrıntıya girmeksizin karşılık verdiği görülmektedir. İsmail Fennî özetle, muhaddislerin sıhhat ve ricâl tenkidi konularında ortaya koydukları ilim dalları, kaideler, literatür ve terminolojiye temas ederek; muhteva tenkidinin yapılmadığını anlatmaya çalışan iddiaya geçmektedir. "Hadis imamları bir hadisin kabulü hususunda yalnız onun senedinin kuvvet veya zayıflığını tetkik ile iktifa etmemişlerdir. Hadisin genel İslamî kaidelere, kesin itikâdî esaslara muvafık olup olmadığını dahi tetkik etmişlerdir" şeklinde, mezkûr iddianın aksi istikamette net ifadelerle yer vererek seneddeki sıhhat durumuna bakılmaksızın bu gibi esaslara aykırılığı dolayısıyla rivayetin terk edilebileceğini vurgulamakla yetinmiştir. Felsefî alt yapısı ve yabancı dil donanımıyla birlikte İsmail Fennî'nin, "Avrupa uleması hadis-i şerifler hakkında istedikleri kadar tetkikat icra edebilirler. Bize ulema-yı dinimizin bu mevzuda icra ettikleri tetkikat kâfidir[!]"²²⁸ şeklindeki çıkışını, ilkesel olarak Batı'da ortaya konan bilimsel çalışmaların yok sayılması ya da önemsiz bulunması yerine, bu gibi çalışmalarda ileri sürülen görüşlerin ilmîlik kriterinden yoksunluğu sebebiyle dönemin başka ilim adamlarında da örneklerine rastlanabilen tipik bir refleksi olarak yorumlamak daha isabetli olacaktır.

Caetani'nin hadis tenkit usûlünün mahiyetine ilişkin, isnad sisteminin oluşumuyla alakalı daha önce zikredilen görüşlerine ilaveten yer yer Goldziher'e yaptığı atıfların üzerine bina ettiği iddiaları, bir bakıma bu konu çerçevesinde o zamana kadarki oryantalist söylemin Türkiye "efkâr-ı umumiye"sine aktarılan bir

²²⁷ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, trc. Abdullah Cevdet, I, 162-165.

İsmail Fennî'nin de işaret ettiği gibi, çeviri metnin üslubunda görülen zamir-kip atlaması dolayısıyla buradaki bazı iddiaların ismi kaydedilmeyen İngiliz bir araştırmacıdan alınması da ihtimal dâhilindedir. Bk. İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, s. 109.

²²⁸ İsmail Fennî, *Kitab-ı İzale-i Şükûk*, s. 109-111.

İlgili iddialara yönelik bir değerlendirme için bk. Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, S: 3, s. 210.

özeti mesabesinde sayılabilir. Caetani, isnad sisteminin nispeten geç kalınarak çok sonraları adım adım teşkil edildiği öncülüne paralel olarak; verilen önem ve inceleme yoğunluğu değişkenleri bakımından sened merkezli araştırmaların zamanla metnin hâkimiyetini elinden aldığı, bununla ters orantılı olarak ise belirtilen eksen kayması dolayısıyla hadisçilerin ortaya koydukları mesainin ilmî kıymetinin giderek düştüğünü savunmaktadır. Caetani bu kurgu doğrultusunda özelden genele doğru “sened, ricâl tenkidi, sahabenin adaleti ve bunlara ilişkin literatür terimleri”nin mevcut hadislerin sağlamlığını kanıtlayabilmek için mecburen ihdas edildiği görüşüne yer vermiştir. O da Dozy’ye benzer biçimde isnad tenkidinin teoride önemsiz görülemeyeceğini kabul etmekle birlikte bu usûlün art niyetli kimselerin istismarına açık olduğunu dile getirmiş; bir adım ötesinde ise itikâdî esasları zedelemesinden korkulması dolayısıyla Müslüman ilim adamlarının muhteva tenkidine hiç girişmediklerini savunmuştur. Yaptığı açıklamalarla isnad usûlünün kesin bir sıhhat ölçüsü sayılamayacağını ortaya koyduğunu düşünen Caetani, Dozy’nin *Sahîh*’i kendi görüşleri doğrultusunda kullanmasına benzer olarak İbn Hacer’in (ö. 852/1449) *el-İsâbe*’sinde mecrûh raviler için kaydettiği senedlerin çokluğunu görüşü lehinde bir argüman olarak kaydetmiştir.²²⁹ Caetani’nin görüşleri kısaca; muhaddislerin muhteva tenkidine hiç girişmedikleri, mevcut sened tenkit usûlü verilerine ve literatürüne ise zikredilen gerekçeler dolayısıyla çok az bir istisna dışında güvenilemeyeceği şeklinde özetlenebilir.

İslam Tarihi’nde muhteva tenkidi kavramını anlatmak için kullanılan “metinlerin tenkidi, hadislerin metninin tenkit edilmesi” çeviri ifadeleri,²³⁰ Türkiye özelinde bir şarkiyat çalışmasındaki kullanımın ve tercüme tercihinin geçmişini 1924 yılına kadar götürmeye imkân tanınması bakımından önemli olduğu kadar aynı zamanda “metin tenkidi” mefhumunun Türkçe’de çok anlamlılığı probleminin²³¹ geçmişine bir nebze ışık tutmaktadır.

Caetani’nin isnad sistemiyle ilgili iddialarına bedel hadis tenkit usûlüne dair bu görüşlerinin, dönem isimlerince açıkça ciddi bir eleştiriye tabi tutulduğu ne yazık ki görülememektedir. Münferit bir kayıt olarak; Yörükân’ın kendisine ait başka

²²⁹ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 84-94.

²³⁰ Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 85, 93.

²³¹ Bk. Polat, *Metin Tenkidi*, s. 23-25.

örneklerle de desteklenebilen, *İslam Dini Tarihi*'nde kitabetü'l-hadis meselesinin ele alınışı sırasında iddia sahibinin adını vermeksizin kaydettiği şu satırların zihnî arka planının Caetani'nin çevirisi olduğu tahmin edilmektedir:

“Hadisler h. 100 tarihinden itibaren yazılmaya başlamışsa; rivayet, rivayet usûlü, isnad, dirayet ilimleri daha sonra teşekkül etmiş demektir. Hadislerin incelenmesindeki dikkat, işler bittikten sonra yapılmış olmuyor mu?!”.

Yörükân, soru kalıbına dökerek cevaplamaya çalıştığı bu fikir karşısında özetle, hadis ilimlerinin teşekkülü yönüyle durumun her ne kadar tedriciliğe bağlı olsa da şifahi rivayetin isnad tatbikiyle kontrol altına alındığı, sahabe arasında bile iksâr-ı rivayete çok iyi bakılmadığı, ashâb devrinden itibaren “sünnet-i mâdiye” de denilen yaygın sünnetlerin peşine düşüldüğü, sadakat ve fikir hürriyeti ile örülü bir ilim aşkıyla menfi sayılabilecek hiçbir bilginin dahi çarpıtılmaksızın aynen sonraki nesillere nakledildiği argümanlarına başvurmuştur.²³²

Görülebildiği kadarıyla hadis tenkidi sisteminin işlevselliği ve güvenilirliği üzerinde en fazla duran ilim adamı, Zakir Kadîrî Ugan olmuştur. Ugan, her ne kadar rivayet ilminin hiçbir dinde İslam'daki gibi ilmî usûllere bağlanamadığı kabulüne yer verse de;²³³ ilgili makalesinin İslamî rivayetleri konu edinen başlıklarına bir bütün halinde bakılması durumunda Ugan'ın bu kabulünün içini neredeyse tamamen boşaltacak görüşlere yer verdiği görülebilir. Ugan bu bağlamda, muhaddislerin pratikte metin merkezli incelemelere ikinci derecede önem atfettiklerini, mesai yoğunluğunun zamanla isnad mefhumu lehine geliştiğini²³⁴ belirtmekle kalmamaktadır. Buna ilaveten fitne olayından sonra yaşanan süreçte “fezâil, terğîb, terhîb, vaaz” vb. konularındaki rivayetlerin tahricinde gösterilen tesahül, cerhin öznelliğe açık olması, Buhârî gibi münekkit bir ilim adamının eserinde bile cerhe uğrayan ravilerin bulunması, hadisin sıhhat keyfiyetinin ravilerin durumuna hapsedildiği, ashâb arasında da yalancılardan bulunduğu (!) gibi iddialara yer vermek²³⁵ suretiyle sened tenkidi sisteminin de oldukça eksik ve yetersiz olduğu

²³² Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 491.

²³³ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 58.

²³⁴ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 77, 87, 107, 113.

²³⁵ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 71 vd., 108, 109, 114.

kanaatine ulaşmış; *Sahih-i Müslim* mukaddimesindeki bazı rivayetleri ve *el-İsâbe*'de yer alan senedlerin şekli özelliklerini bu doğrultuda yorumlamıştır.²³⁶

Ugan, rivayet merkezli sened ve metin araştırmalarına ilaveten daha sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bir raviye ait bütün rivayetlerinin bir bakıma anatomisinin çıkartılarak parça-bütün ilişkisi düzleminde karşılaştırmalar yapılmasının isabetli olacağı temayülü taşımaktadır. Makalesinin sonunda *Sahih*'in ravileri ve rivayet sayıları listesine yer vermesi de bu tespiti desteklemektedir.²³⁷ Diğer taraftan, Ugan'ın kendisine ya da bir başkasına izafe etmeksizin, o günün bilimsel bakış açısıyla hadis ilmine yöneltilebileceği iddiasıyla sıraladığı dokuz madde,²³⁸ bir bütün olarak özetle muhaddislerce dirayetü'l-hadis üzerinde yeterince durulmadığı ve yapılan tenkitlerin, dolayısıyla da hadis tenkit sisteminin yetersizliği ana fikri etrafında dönmektedir. Konuyla ilgili bir çalışmada metne gereken önemin verilmediğini düşünen modern dönem ilim adamları örneğinde Ugan'ın kaydettiği bütün maddelerin zikredilmiş olması²³⁹ da bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

Görülebildiği kadar Ugan, hadis tenkit usûllerini 'tenkit' ifadesine de yer vermek suretiyle; fakat yalın biçimde değil sıhhat ve dirayet konuları ile iç içe ele almıştır. İlgili makalesinin sonunda kaydettiği çalışmalar listesine bakılırsa, Ugan'ın bu açıklamaları büyük ölçüde şarkiyatçı söylemin etkisiyle yaptığını söylemek imkân dâhilindedir. Bu minvalde olmak üzere örneğin Ugan ve Caetani'nin kaydedilen görüşlerinin *-Sahih-i Müslim* mukaddimesindeki rivayetlerin yorumlanış biçimi dışında- ana hatları bakımından birleştikleri görülmektedir. Ugan'ın ilgili makalesindeki bakış açısını, yaklaşık çeyrek asır sonra hazırladığı bir çeviri çalışmasının sonuna eklediği notlarda da koruduğu görülmektedir.²⁴⁰ Ne yazık ki onun son derece önemli olan her iki çalışmasının da ilmî tartışmalara konu edildiği yönünde bir tespitle bulunulamamıştır.²⁴¹

²³⁶ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 88 vd., 107.

²³⁷ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 114-133.

²³⁸ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 102 vd.

²³⁹ Bk. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 48-49.

²⁴⁰ Bk. Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Zakir Kadirî Ugan, II, 389-395 (Mütercimim notlarıdır).

²⁴¹ Ugan'ın hadis tenkit sistemine yönelik iddiaları ve bunların geniş bir değerlendirmesi için bk. Güner, "Zakir Kadirî Ugan'ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İFD*, 2004, S: 27, s. 71 vd.

Muhaddislerin ortaya koydukları mesaiyi isnad meselelerine tahsis edip metin üzerine eğilmedikleri kanaatine sahip ilim adamlarından birinin de Mehmet Şerefettin Yaltkaya (ö. 1947) olduğu anlaşılmaktadır. Yaltkaya, bazı sahabîlerin yazılı hadis cüzlerine hiç değinmeksizin; hadislerin, Kur'ân'la karışma korkusu dolayısıyla Hz. Peygamber devrinde ve sonrasında yazılmadığını ve uzun süre cem edilmediğini, bir başka ifadeyle kitabete başvurulmayarak sadece ezber yöntemine itimat edildiğini düşünmekte, bu durumun ise art niyetli kimselerin irtihal-i nebevînin hemen akabinde uydurmacılık faaliyetine girişmelerine imkân tanıyan öncelikli bir amil olarak görmektedir. Dahası muhtelif milletlerin bir şekilde müdâhil olduğu İslamî fetih hareketleri ile ilk dâhilî firkalaşmaların da katkı vermesiyle ivme kazanan uydurma hareketinin, sahabe döneminde başlayıp tabiîn tabakasıyla genişlik kazanan cerh-tadil ameliyesini, bir diğer ifadeyle tenkit faaliyetini netice verdiğini kaydetmektedir. Yaltkaya tam da bu noktada şu değerlendirmelere yer vermektedir:

“Hadis uleması, cerh ve tadil için hususi kaideler oluşturmuşlardır. Bunlar, bir hadisin sıhhat durumunu anlamak üzere senede pek çok ehemmiyet atfettikleri halde hadisin metnini tetkike ehemmiyet atfetmiyorlar idi”.²⁴²

Yaltkaya, kaydedilen değerlendirmeleri için herhangi bir kaynağa referansta bulunmamakta ve destekleyici kanıtlara yer vermemektedir.

Ahmet Hamdi Akseki'nin *Riyâzü's-Sâlihîn Tercemesi*'ne yazdığı mukaddimede yönelttiği, “Peygamber'den rivayet olunan bir hadisin doğru olup olmadığını, yani onu Peygamber'in gerçekten söyleyip söylemediğini anlamak için sahih ölçü nedir?” sorusu merkezindeki açıklamalarını, tarihî süreçte sened tenkidine ağırlık verildiği ya da muhteva tenkidi yapılmadığı yargısını içeren yaklaşımlardan bağımsız olarak okumak gerekir. Kaydettiği sorunun cevabını verebilmenin İslam'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini günümüze aktaran sahabenin kimliğini kavramaktan geçtiğini düşünen Akseki; sahabenin adaletine yaptığı vurgudan sonra rivayetlerin sıhhat ve kritiği için en doğru (sahih) ölçünün, seneddeki ravilerin güvenilirliğinin bilinmesi olduğunu, hadisçilerin ise bu noktaya oldukça dikkat ettiklerini

²⁴² Yaltkaya, “İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler”, *DİFM*, Teşrinisani 1929, III, S: 13, s. 6-9.

söylemektedir.²⁴³ İlgili mukaddimenin bir tür sünnet savunusu olarak değerlendirilmeye müsait oluşu ve Akseki'nin içinde bulunduğu ilmî atmosferdeki tartışma başlıklarına çeşitli cevaplar üretmeye çalışan bir üslup takındığı hesaba katılırsa; yukarıda da belirtildiği gibi bu çıkışı, sened tenkidinin öncelenmesi ya da muhteva tenkidine önem verilmemesi gerektiği yönünde bir yaklaşım olarak yorumlamak isabetli olmayacaktır. Tam tersine Akseki'nin yukarıdaki sorunun cevabı sadedinde kullandığı “İslam’ı, Hz. Peygamber’in sünnetini ve onu bize aktaran sahabe kimliğini kavramak” şeklinde özetlenebilecek ifadeleri, onun da metinlerin tetkikine önem verdiğini ve bu bağlamda bazı kriterler kabul ettiğini göstermektedir. Şu halde, Akseki'nin buradaki değerlendirmelerinden yola çıkarak; sened tenkidine öncelik verilmesini kastetmediği, tam tersine bazı çevrelere karşı isnad uygulamasını ve sened tenkidi usûlünü savunma gereği duyduğu anlaşılmaktadır.

Akseki'nin buradaki maksadını ve hadis tenkidi usûlüne yaklaşımını daha sağlıklı görebilmek adına; mukaddimeden çeyrek asrı aşkın bir süre önce “garânîk” meselesinin²⁴⁴ reddi bağlamında *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi* adıyla basılan ve dönem ilim adamlarının mevzû ve İsrailî rivayetlere karşı tepkiselliklerini en iyi yansıtan metinlerden biri olan çalışmasına bakmak yerinde olacaktır.

Garânîk rivayetlerinin kabul edilmesiyle birlikte İslam'ın, vahiy kurumunun ve peygamberlerin tebliğde hata yapmaktan korunmaları (ismet-i rusûl) prensibinin temelden sarsılacağı kanaatine yer veren Akseki, vukûf ve ihata sahibi tarih, tefsir ve hadis âlimlerinin rivayet ve dirayet bakımından bu haberlerin zındıklar tarafından uydurulduğunu ispat ettiklerini kaydetmektedir. Akseki'ye göre; bu tür haberlerin İslamî kaynaklara geçmesi, tetkik ve tenkit fikrinden mahrum, her karşılaştığı rivayeti kabule meyyal, dolayısıyla ileriye göremeyen ilim ehlinin varlığıyla gerçekleşmiş, dahası gerçek dışı olan bu kayıtlar kendi yaşadığı devir itibarıyla yabancı ilim adamlarının çalışmalarına sermaye yapılmak suretiyle bir bakıma Müslümanların ayağına dolandırılmıştır. İlgili haberlerin “rivayeten ve dirayeten

²⁴³ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xxviii-xx (Akseki'nin mukaddimesidir). Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. xxiii.

²⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, İsmail, “Garânîk”, *DİA*, XIII, 361-366.

mat'ûn, naklen ve aklen merdût" olduğu yargısı çerçevesinde mütalaalar yürüten Akseki, çalışmanın ilerleyen sayfalarında şu tespitlere yer vermiştir:

“Bir hadisin kabule şayan olabilmesi için yalnız senedinin kuvvet ve zaafına bakmak kâfi değildir. Bununla beraber şeriatin umumî kaidelerine, dinin sahih akidelerine intibakı ve saire gibi diğer esaslara riayet etmek de vaciptir. Kur'ân'a muvafık, enbiyanın ismet ve nezahetine layık olmayan rivayetler hiçbir vakit kabul edilemez; kabul edilmemek vaciptir. O gibi rivayetlerin senedi ister mat'ûn olsun, ister olmasın[!]”²⁴⁵

Müstakil bir çalışma konusu olmakla birlikte; konuya ilişkin sergilediği tavır dolayısıyla Akseki tarafından eleştirilere hedef edilen muhaddislerden birinin de İbn Hacer olduğuna²⁴⁶ temas etmekte yarar vardır. Bu menfî nitelikli tespit, Akseki'nin çeşitli çalışmalarında görüşlerine sıkça başvurup mutabık kaldığı bilgi kaynaklarından birinin de İbn Hacer olması yönüyle ayrıca önem taşımaktadır.

Akseki'nin farklı tarih ve bağlamlara ait bu iki çalışması bir arada ele alınırsa; onun sened ve muhteva tenkidi prensiplerine ayrı ayrı önem verdiği sonucuna ulaşmak mümkündür.²⁴⁷

Akseki'nin mezkûr mukaddimesinde sened tenkidinin savunulmasına dair kolaylıkla hissedilebilen duruşuna karşılık Ahmed Naim, aynı derecede belirgin olmamakla birlikte –tıpkı hadis tenkidi tarihine dair tasvirî tespitlerinde olduğu gibi- hadis tenkit usûlü adına da iyimser denebilecek bir tablo çizmektedir. Ahmed Naim, rivayetlerle ihticac ve amel etmek bakımından İslam âlimleri arasında üç ayrı görüş bulunduğunu söyleyerek bunların yaklaşımlarını şöyle özetler:

Senedi önceleyen ilk grup, bir rivayetin isnadını muttasıl ve ravilerini sika görürse başka bir araştırmaya girişmeksizin onun sahih olduğu hükmüne ulaşmaktadır. Bütün ehemmiyeti metne veren ikinci grup, mezhebî ve meşrebî bir tavır sergileyerek kendi fikrî ekolüne uyan her rivayeti sıhhat düzeyine bakmaksızın kullanabilmektedir. Mutedil bir çizgide duran son grup ise, sened ya da metni incelemek gibi yaklaşıma sahip olmayıp Rasûlullah'ın (s.a) muradını her iki unsura birden bakmakla tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kategorideki ilim adamları, ilgili

²⁴⁵ Akseki, *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, s. 3-8, 12, 50.

²⁴⁶ Bk. Akseki, *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, s. 50.

²⁴⁷ Akseki'nin burada yer verilen kanaati destekleyen bir diğer çıkış örneği için bk. Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 251.

rivayet kendi reyleriyle aksi istikamettedir diye ravilere birtakım vehim ve hatalar izafe etmedikleri gibi onları vehim ve hatadan tamamen masum da görmezler. Ahmed Naim bu bakış açısının bir sonucu olarak; ilk grubun sahih gördüğü birçok rivayetin aslında gayr-i sahih, ikinci grubun reddettiği birçok hadisin ise makbul olduğu sonucuna ulaşılabileceği ihtimalini eklemektedir. En önemlisi de Ahmed Naim, muhaddislerce tenkit sisteminin yeterince işletilmediği veyahut sened tenkidinin öncelendiği fikrine sahip yukarıdaki bazı isimlerin aksine, en seçkin ilim adamlarının öteden beri üçüncü usûle tabi oldukları kanaatine yer vermektedir. Ahmed Naim'in üzerinde durulan konuyu, bu çalışmaya veri sağlayan çoğu bölümde yaptığı gibi kitabına "ara konu" olarak (istitraden) alması, yanı sıra senedi sahih bir rivayetin muhtevasının, muhaddislerce belirlenen bazı ölçütlerle çelişmesi sonucunda o rivayetin reddine karar verilebilmesini intikâd tarihinin iç tenkit kavramıyla ilişkilendirmesi²⁴⁸ gibi hususlara bakınca; bu bahsin yazımında L. Caetani'nin hadis tenkit yöntemine ilişkin yukarıdaki temel tezinin etkili olması uzak bir ihtimal değildir.²⁴⁹

Görülebildiği kadarıyla; sened ve muhteva tenkidinin yapılıp yapılmadığına ilişkin değerlendirmeler, iddia-ret düzleminde ve sıhhat-dirayet-tenkit üçgeninde²⁵⁰ gerçekleşmiştir. En büyük eksiklik ise, kabul edilen telakkilerin söylem mesabesinde kalarak tarihî tatbikattaki mevcudiyetinin sorgulanması anlamında pratiğe dayalı ilmî çalışmaların ortaya konulmamış olmasıdır. Dozy ve Caetani örneğinde şarkiyatçıların bu gibi konulara yaklaşım tarzları ile konuya müdâhil Türk ilim adamlarının kendi dönemsal şartları, son tespitteki eksikliğin iç yüzünü anlaşılır kılmaktadır. Diğer taraftan, Ugan'ın muhteva tenkidinin yetersizliğinin yanı sıra İbn Hacer'in *el-İsâbe*'sindeki senedlerin şekli durumları gibi ilgisiz ve isabetsiz argümanlarla sened tenkidi usûlüne de yüzde yüz itimat edilmemesi gerektiği yönündeki telakkileri, o dönemin mezkûr şarkiyat çeviri çalışmalarındaki oryantalist söylemin temel kabulleri ile örtüşmektedir. Yaltkaya'nın referans zikretmeksizin

²⁴⁸ Bk. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 275-281.

²⁴⁹ Ahmed Naim'in Müslüman ilim adamlarının hadis tenkidi usûllerine dair kaydettiği üçlü taksim hakkında bir değerlendirme için bk. Ünal, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usûlü ya da Usûl Tarihçiliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, VI, S: 2, s. 288-289, 297. Ayrıca onun hadis tenkidi hakkındaki görüşleri için bk. Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim*, s. 59-64.

²⁵⁰ Hem tenkit konusunun tabiatı hem de yeniliği dolayısıyla ilgili meseleleri ayırıştırmanın güçlüğü anlaşılabilir bir durumdur.

hadisçilerin muhteva tenkidi üzerinde durmadıkları kabulü de ilgili iddiaların bir diğer örneğini oluşturmaktadır.

Akseki'nin de kabul ettiği gibi, bazı ilim adamlarının tenkit zihniyetine yeterince sahip olmamaları, yapılan tenkitlerin kısmen yetersizliği, konunun yer yer öznelliğe²⁵¹ ve görüş ayrılıklarına açıklığı gibi hususlar ileri sürülebilirse de bunlar muhteva tenkidinin hiç yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Esasen hadiste muhteva tenkidinin yapılmadığı iddiasının iç yüzünü, tenkit sistemini yüzeysel bir bakışla incelemek ve İslamî ilimler taksimatını katı sınırlara hapsedmenin bir sonucu olarak muhteva tenkidini sadece usûl çalışmalarında arama yanılığına düşmek²⁵² şeklinde iki temel sebebe bağlamak mümkündür. Bir diğer anlatımla, muhteva tenkidiyle ilgili bilgilerin tek bir kaynaktan toplanmayıp fıkıh ve kelim gibi ilim dallarının literatürüne de dağılmış olmasının²⁵³ mevcut menfi kanaatlerin kemikleşmesine katkı vermesi, yabana atılır bir değerlendirme değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis tenkidinin tarihî süreç boyunca ne düzeyde ve nasıl uygulandığının betimlenmesi hakkındaki çalışmaların anlamlı olacağı açıktır. Ancak sistemin bir bütün halinde, yapısal olarak sened ve muhteva tenkidi biçiminde birbiriyle ilintili ve ayrılmaz iki ana unsurdan oluşması, daha da önemlisi senedin varlık sebebinin metne doğru şekilde ulaşabilmek kaygısı olması dolayısıyla bir tenkit türünün diğerine üstünlüğü veya birine ağırlık verilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımlar, ilkesel açıdan isabetli olmasa gerektir.

1.2.4. Muhteva Tenkidi Kriterlerine Yönelik Değerlendirmeler

Bir üst başlıkta da ifade edildiği gibi, “hadis metinlerinin tenkidi” meselesi bir kısım hadis ilimleri ve kavramlarıyla ilintili olarak geçmiş tatbikatta belli bir olgusallık düzeyine sahip olup ilk dönemlerden itibaren muhaddis ve fakihler tarafından bilinen ve uygulanan bir yöntemdir. Sözü edilen ilim adamlarının, hadis senedinin ya da metnin tenkidi şeklinde bir ayrıştırmaya gitmeksizin toptan ele aldıkları bu mesele, modern dönemde Müslümanların yalnızca sened tenkidiyle meşgul olup hadis metinlerini değerlendirmeye tabi tutmadıkları iddiasının bir

²⁵¹ Cerh ve tadil değerlendirmelerinde öznellik sorunu için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 53-84.

²⁵² Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 193.

²⁵³ Küçük, “Metin”, *DİA*, XXIX, 414.

yansıması olarak ve “sened tenkidi” kavramına alternatif olarak kullanılmaya başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, zamanlara göre oranı değişmekle birlikte var olan bu uygulamanın çağdaş döneme gelinceye dek “nakd/ intikâd/ tenkit” kelimeleri ile istilâhî bir kullanımı tespit edilememektedir. Muhteva tenkidinin -en yalın anlatımıyla- “hadis metinlerinin çeşitli deliller ışığında sıhhatinin ortaya konulması” şeklinde tarif edilmesi durumunda, belli değerlendirme ölçütlerinin devreye girmesi gerektiği açıktır. Ayrıca geçmiş tatbikatta uygulanagelen ve bazılarına aşağıda değinilecek olan bu ölçütlere, modern dönemde “bilime aykırılık” ölçütünün eklendiğini belirtmekte fayda vardır.²⁵⁴ Tarihî süreçte sened ve metin merkezli mesailerin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığı ve bu çerçevede ayrıştırma anlamına gelebilecek yaklaşımların ilmî isabetliliği hususu bir tarafa, modern yaklaşıma uyularak dönem ilim adamlarının muhteva tenkidi kriterleri kapsamına giren değerlendirmelerinin aşağıdaki şekilde ele alınması mümkündür.

Hüseyin el-Cisr, çalışma döneminin öncesine ışık tutan önemli bir referans olma özelliğine daha önce temas edilen *er-Risaletü'l-Hamîdiyye*'sinde, içinde bulunduğu ilmî muhitten hareketle, “Peygamber Efendimiz'den nakil ve rivayet edilen hadislerde, açık manaları akıl kanunlarına, kesin delillerle ispatlanmış bulunan fen konularına ve yeni buluşlara aykırı görülen bir takım hadisler de bulunuyor” iddiasına sahip kimselerin zuhur etmeye başladığını söylemektedir. Hüseyin el-Cisr'in ilgili çalışmasını sonlandırırken kullandığı “Ben bir kitabın daha hazırlanmasına başlıyorum ki; maksadım onda Kur'ân âyetlerinden ve hadislerden aklî delillere ve yeni buluşlara aykırı görünen ibareleri alarak onları arz edilen dinî kaidelere uydurarak sahih tevillerle akıl kanununa uygulamaktır” ifadeleri²⁵⁵ oldukça dikkat çekmektedir. Onun kaydettiği bu bilgiler, dâhilî bünyeden hareketle hadislerin akla ve bilime aykırılık iddialarının varlığının ve bir adım daha ötesinde bunlara karşı koyma maksadı taşıyan proje bir eser yazımının, çeviri bir çalışma vasıtasıyla fikrî kamuoyuyla paylaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

²⁵⁴ Kaydedilen değerlendirmeler, muhteva tenkidinin tarihî süreçteki yeri, değerlendirme kriterleri ve konuya dair ilmî çalışmaların bir listesi için bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 193-268; a.mlf., *Metin Tenkidi*, s. 24, 294, 313-314; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 35, 37, 81-152, 415-663.

²⁵⁵ Hüseyin el-Cisr, *Risale-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 460-461, 466. Diğer taraftan, Hüseyin el-Cisr'in yazmayı vaat ettiği çalışmasının *el-Husûnü'l-Hamîdiyye* olması kuvvetle muhtemeldir.

Hadisleri anlama faaliyetleri sırasında Arapça dilbilgisi kurallarının ve anlam bilgisi birikiminin hayatî bir işlev gördüğü bilinen bir husustur. Dahası rivayetlerin sarf ve nahiv kaideleri bakımından bozukluğu, Hz. Peygamber’in üslup özellikleri de dikkate alınarak fesahat ve belagat ilkeleriyle uyumsuzluğu gibi noktalar, ilgili rivayetlerin mevzû olabileceğini gösteren alametler arasında sayılmıştır.²⁵⁶ Bununla birlikte, Süleyman Nazif (ö. 1927) ve Batıcı çizgide biri olduğu anlaşılan Ubeydullah Efgânî’nin başını çektiği anlaşılan Ramazan orucunun meşru bir mazeret olmaksızın fidiye ile geçiştirilebileceği iddiasının eleştirisini yaptığı esnada Mustafa Sabri, âyet ve hadislerin tetkiki sırasında Arap dili ve belâğatı kurallarına başvurulmasının “i‘lâlcilik” adı verilerek gereksizliğine hükmeden kesimlerin var olmaya başladığı bilgisini vermektedir. Mustafa Sabri’nin “memleketimizde yeni bir hastalık” diye nitelediği ve kaynağını cehalet olarak belirlediği bu yaklaşımın çıkış zamanının Cumhuriyet’in ilk yılları olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁷

Bir *Sebilürreşâd* okurunun, bazı rivayetlere dayanarak sarık sarmanın bütün Müslümanlara teşmil edilmesi gerektiği yönündeki mektubuna karşılık İzmirli’nin aynı sütunlara taşıdığı cevabî yazısı, hadislerin anlaşılması ve tenkit araştırmalarına konu edilmesi bağlamında –yukarıda Mustafa Sabri’den kaydedilen anekdot gibi- önemli bir bağlam bilgisi vermektedir. İzmirli özetle, şeriatin ve Hz. Peygamber’in maksatlarına vakıf olmaksızın ve selef ilim ehlinin tenkitlerine bakmaksızın her nerede bir hadis bulursa onunla istinbat ve ihticaca kalkışan kimselerin varlığına dikkat çekerek bu anlayışın yaygınlaşmaya başladığına şöylece dikkat çekmektedir:

“Zamanımızda ‘usûl-i hadis’ bilmeyenlerin hadis-i şeriften mana çıkarmaya yeltenmeleri adeta moda hükmüne girdi. Bunun için ne kadar teessüf olursa yeri vardır[!]”.²⁵⁸

Şu durumda; hadislerin anlaşılması ve tenkidi bağlamında Mustafa Sabri’nin verdiği bilgi, ileri sürülen lügavî açıklamaları hafife alan; İzmirli’ninki ise Kur’ân ve sünnet bütünlüğü ile geçmiş tenkit birikimini göz ardı eden bazı ehliyetsiz kesimlerin

²⁵⁶ Bk. Kandemir, *Mevzu Hadisler*, s. 181.

²⁵⁷ Bk. Mustafa Sabri, *Meseleler*, s. 166 vd.

Mustafa Sabri’nin ilgili çalışması her ne kadar “Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil” başlıklı 1908-1911 aralığında *Beyânülhak*’ta çıkan bir makale serisinden oluşmakta ise de, ilgili mecmuada yer almayan yukarıdaki kısmın muhtevası ve atıflarıyla -belirtildiği gibi- Cumhuriyet’in ilk yıllarına ait olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵⁸ İzmirli, “[Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir?] Cevap”, *SR*, 5 Haziran 1330, XII-I, S: 301-2, s. 262-263.

gün yüzüne çıkmaya ve yayılmaya başladığına işaret etmektedir. Kaydedilen bilgiler, aynı zamanda yaklaşık bir asır önce hadislere ve hadis ilimlerine yönelik bu türden menfi yaklaşımların varlığını göstermesi bakımından tarihî bir nitelik arz etmektedir. Çalışmalarında zihnî yapı olarak metodolojik ve sistematik düşünceye sahip bir kimlik çizen İzmirli'nin, sözünü ettiği kimseleri “müfrit ve mütecâviz” / “müfrit ve mütekâsır” şeklinde iki gruba ayırdığı görülmektedir.

Diğer taraftan, İzmirli'nin muhtelif çalışmalarında “Kur’ân’ın açık nassına, sünnet bütünlüğüne, zorunlu aklî ilkelere, tabiat/sünnetullah kanunlarına ve fen bilimlerinin sonuçlarına aykırılık” ölçütlerini kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁵⁹

Luğavî nitelikte sayılabilecek bir tartışma olarak; astronomiye ilişkin *Mahfil*'de yayımlanan bir makale serisi, tenkit ve anlama faaliyetleri sırasında hadislerdeki söz sanatlarının da göz önünde bulundurulması vurgusunu ön plana çıkaran birkaç tartışma yazısının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İlgili mecmuada bilhassa fennî yazılarıyla ön plana çıkan Hafız Abdurrahman²⁶⁰ isimli yazarın, kıyametin kopuşunun nasıl gerçekleşebileceğine dair bazı ihtimalleri sıraladıktan sonra “*Sûra üfürdüğü gün...*” âyeti²⁶¹ üzerinden “İsrafil'in çalacağı sûrun maddi bir boynuz/boru olmadığına, sûra üfürmekten maksadın dünyanın başka bir gök cismi ile çarpışmasından ve merkezindeki gazların serbest kalışından kaynaklanan sesler” olduğuna dair yorumu,²⁶² Mustafa Hakkı²⁶³ isimli bir diğer okur tarafından tartışmaya açılmıştır.

Muhatabının genel olarak, ele aldığı konulara ilişkin hadisler bulunmasına rağmen sadece âyetler üzerinden yorumlara giriştiğini düşünen Mustafa Hakkı, bu bağlamda ona “sûrun, içerisine üflenmiş bir boru/boynuz olduğunu”²⁶⁴ ve “üflemele

²⁵⁹ İzmirli'nin, ilgili kriterleri ağırlıklı olarak Hızır'ın hayatta olup olmadığı problemi merkezinde işlemiştir. Uzun bir sürece ve farklı çalışmalara yayılan değerlendirmelerine “İkinci Bölüm”de ayrıntılı olarak yer verilecektir.

²⁶⁰ O sıralar Erkân-ı Harbiye Miralaylığı görevinde bulunduğu anlaşılan yazarın ilgili mecmuada çıkan yazılarının listesi için bk. Erginöz, *Mahfil Mecmuası ve Tahlilî Fihristi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 59-60.

²⁶¹ “*Sûr'a üfürüldüğü gün, -Allah'ın diledikleri müstesna-, göklerde ve yerde bulunanlar hep dehşete kapılır. Hepsi boyunları bükük olarak O'na gelirler*”. Neml, 27/87.

²⁶² H[afız] Abdurrahman, “Arzın Son Günü”, *Mahfil*, Receb 1343, V, S: 57, s. 159.

²⁶³ Yazarın, o sıralar Ödemiş'te müderrislik yaptığı anlaşılmaktadır.

²⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 24; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera'”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 53, 410.

görevli meleğin sûru ağzına almış, alını eğmiş ve üfleme emrini almaya kulak kesilmiş vaziyette beklediğini”²⁶⁵ bildiren rivayetleri hatırlatmaktadır. Akabinde ise; lafızları itibarıyla kayıtlayıcı rivayetler mevcutken bilimle uyuşmak arzusuyla tevillere sapmanın gereksizliğine dikkat çekmektedir.²⁶⁶

Buna karşılık Hafız Abdurrahman, -tefsiri ilgilendiren diğer açıklamalar bir tarafa- âyetler ışığında sûrun varlığının ve üfleme işinin inkâr edilemeyeceğini kabul etmekte; ancak sûrun mahiyetine dair ilim adamları arasında bir ittifak bulunmamasından hareketle maddî bir sûr imajına karşı çıkararak bunun yerine sûrun, “cismanî âlemlerin değişimi sırasında gerçekleşecek kozmolojik olaylara ait bir remiz” biçiminde anlaşılabilirliği düşüncesine yer vermektedir. Tam da bu noktada Hafız Abdurrahman, kaydedilen ilk rivayetin bir bedevînin “Sûr nedir?” suali dolayısıyla vârit olmasıyla ikinci rivayetin üslubu arasında alaka kurarak ikinci rivayetteki cümlelerin mezkûr soruya gayet uygun birer teşbihî ve temsilî anlatım ifadeleri olabileceği ihtimalini ön plana çıkarmakta ve bu çerçevede daha başka argümanlar sunmaya çalışmaktadır.²⁶⁷ Özellikle son kaydedilen değerlendirmeler, hadislerdeki bir kısım ifadelerin söz sanatlarına hamli ile -ret düşüncesi olmaksızın- rivayetlerin bilimsel yorumlara da konu edilebildiğini örneklemesi bakımından kayda değerdir.

Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın (ö. 1947), muhaddislerin sened merkezli mesailere yoğunluk vermelerine rağmen metin üzerine eğilmedikleri yönündeki kanaatine daha önce yer verilmişti. Yaltkaya bu düşüncelerine yer verirken, metinlere yönelik değerlendirmelerin hangi kriterlerle yapılabileceğini örneklendirme yoluna gitmiştir. Onun kaydettiği sırayla, Allah Rasûlü'ne isnad edilen bir metnin; içerdiği ifadelerin ait olduğu dönemin muhiti ile intibak ve ilişkisinin bulunup bulunmaması, tarihî vakıalarla uyuşup uyuşmaması ve lafızlarının Hz. Peygamber'in üslubuna (tabir) uyup uymaması gibi noktalardan incelenmesi

²⁶⁵ Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera’”, 8; “Tefsirü'l-Kur’ân”, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 145; XIII, 89; XXXII, 91.

²⁶⁶ Mustafa Hakkı, “Erkân-ı Harbiye Miralayı Abdurrahman Bey'e Açık Mektup”, *Mahfil*, Şaban 1343, V, S: 58, s.181.

²⁶⁷ H[afız] Abdurrahman, “Müderri Mustafa Hakkı Efendi Hazretlerine”, *Mahfil*, Ramazan 1343, V, S: 59, s. 206-208.

Yazarın, bu seriyi ilkesel açıdan din-bilim çatışmasının olamayacağı kabulünden hareketle kaleme aldığı belirtmesi ayrıca dikkate değerdir.

gerekmektedir.²⁶⁸ Yaltkaya'nın tafsilata girişmeksizin kaydettiği bu ölçütlerde, kelimeler ve mezhepler tarihi alt yapısının ön plana çıktığı açıkça görülmektedir.

Hadis metinlerinin tetkik ve tenkidinde bazı ölçütler ve bu çerçevede kısmî açıklamalar kaydeden bir diğer ilim adamı Ahmet Hamdi Akseki'dir. Bazı çalışmalarındaki değerlendirmelerine bakılırsa; Akseki'nin rivayetlerin kabule şayan olabilmesi için İslam'ın genel ilkelerine ve inanç kaidelerine, Kur'an'a ve vakıya mutabık olmasını şart koştuğu anlaşılmaktadır.²⁶⁹ Ancak onun asıl üzerinde durduğu konu, "Allah'ın kitabı bize yeter, biz ondan başkasını tanımayız" fikrinden hareketle sünnetin yegâne sıhhat ölçüsünü Kur'an'a uygunlukta arayan güncel telakkiler dolayısıyla "hadislerin Kur'an'a arzı" kriteri²⁷⁰ olmuştur. Akseki, Haricîlik zihniyetiyle ilişkilendirdiği bu bakış açısındaki çağdaş kimselerin, "arz hadisi"²⁷¹ diye adlandırılan bir rivayete dayanmaya çalıştıklarını; ancak sünnetle öngörülen bir hükmün sıhhatinin ancak Kur'an'da bulunması şartına bağlanmasının dini yıkmak anlamına geleceğini belirtmektedir. Sened ve metin yönüyle Kur'an'a arz rivayeti aleyhindeki bazı değerlendirmelere yer veren Akseki; ilgili âyetlerde Hz. Peygamber'e uyulması bağlamında hiçbir ayrıma gidilmediğini, dolayısıyla da hadis ve sünnetle vaz' edilen bir hüküm için Kur'an'da bulunma gibi bir sıhhat şartının ileri sürülemeyeceğini düşünmektedir. Akseki'nin, bu değerlendirmelere yer verdiği çalışmasını bitirirken rivayetlerin lafız ve mana özelliklerini de dikkate alarak kaydettiği şu cümleler, hadislerin anlaşılmasının yanı sıra sened ve metin açısından

²⁶⁸ Yaltkaya, "İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler", *DİFM*, Teşrinisani 1929, III, S: 13, s. 8.

²⁶⁹ Bk. Akseki, *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, s. 50; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xviii (Akseki'nin mukaddimesidir); Karakoyun Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 251.

²⁷⁰ Hadislerin Kur'an'a arz edilmesi sırasında karşılaşılabilecek muhtemel sorunlar hakkında önemli tespitler için bk. Polat, Salahattin, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 177-185.

²⁷¹ Akseki, bir takım lafız farklılıklarıyla vârit olan ilgili rivayet için şöyle bir çeviri kaydetmiştir: "Muhakkak siz benden sonra ihtilafa düşersiniz, aranızda fikir ayrılıkları çıkar; öyle ise benden size bir hadis rivayet edildiğinde, onu Allah'ın kitabına arz ediniz, onunla karşılaştırınız. Ona muvafık olan bendendir, muvafık olmayan benden değildir".

İlgili rivayet, temel hadis kaynaklarında tespit edilememektedir. Rivayetin menfî değerlendirmeler eşliğinde kaydedildiği nispeten erken tarihli birkaç kayıt için bk. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 111; İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillah, *Câmi'u beyani'l-ilm ve fazlih*, II, 1189.

tenkit edilmesi bağlamında kendisinin bazı konjonktürel çekinceler taşıdığı fikrini ihsas etmektedir:

“Sonra Kur’ân gibi hadisin de muhkemi, müteşabihi, nâsihi, mensuhu, hükmü âmm ve hâs olanı, birbiriyle mütenakız ve mütearız gibi görünenleri vardır. Ve bütün bunlar hakkında çok mühim kitaplar da yazılmıştır. Usûl-i hadis, nakd-i ricâl başlı başına birer ilimdir. Hadis profesörlerinin, hadis ile meşgul olmak isteyenlerin bir hadisi tetkik ederken veyahut hadis ve sünnet hakkında söz söylerken yukarıdan beri işaretle geçtiğimiz esaslar dâhilinde yürümelere lazımdır. Hadis hakkında hiçbir fikri, esaslı hiçbir tetkiki olmadığı halde hadis aleyhinde bulunmak cehilden başka bir şey değildir”.²⁷²

Hadis ve tarih tenkit usûllerini karşılaştırdığı sırada Ahmed Naim, akla ve bilime aykırılık ölçütlerini bir arada işleyerek; sözlü veya yazılı şekilde aktarılan bir olayın iç yüzünün öncelikle bu iki esasa uygunluk derecesine bakıldığını kaydetmektedir. Dahası Ahmed Naim, yaşanan dönem itibarıyla gerçekleşen teknolojik ilerlemeler sayesinde kısa süre öncesine kadar akıl prensiplerine aykırı görünen birçok şeyin imkânına kapı aralandığını belirterek; müşahede, his ve tecrübe esaslarına dayanma yoluna giren tarihin, bu bağlamda adaletle bilinen ravilerin şahitlik ve rivayetlerinin yalnızca “Şu olayın benzerine tesadüf edilmemiştir, bu olayı aklım almıyor” gibi indî mütalaalarla reddedilmesinin ciddî bir duruş olamayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca haber-i vâhitin yaşanan hayatta, hukukta ve hatta bilimsel tecrübede yakîn ifade etmeyeceği kabulünün mutlak olmadığını, şartlarına uygun bir mütevatir habere inanmamakta ısrar etmenin, aklî prensiplerle çelişmek anlamına geleceğini göstermeye çalışmıştır.²⁷³ Böylelikle Ahmed Naim’in sadece akla aykırılık ölçütünün zeminini etüt etmekle kalmayıp İslamî rivayetlerin sağlamlığı lehinde gizil bir savunma yaptığı söylenebilir.

Akla aykırılık prensibine, haber-i vâhitin reddini gerektiren sebepler bağlamında da eğilen Ahmed Naim; bir rivayetin tevil kabul etmeyecek şekilde sarih akla, Kur’ân nassına, mütevatir sünnete ve ümmetin icmasına aykırı düşmesinin onun reddini gerektirdiğini kaydetmektedir. Bu noktada Ahmed Naim, akla aykırılık prensibi bakımından Müslüman ilim adamları ile muasır şarkiyat uzmanları ve bilim adamları arasındaki en derin bakış açısı farklılığının, aklın uzak gördüğü (istib’âd)

²⁷² Nevevî, *Riyâzü’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, I, xx-xxiii, xxix (Akseki’nin mukaddimesidir). Ayrıca bk. *A.g.e.*, I, vi, x, xii.

²⁷³ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 86-90.

şeylerin derece ve sınırlarını belirlemek noktasında yaşandığını düşünmektedir. Onun yer verdiği en kritik tespit ise, bu ayrımın nesnel değil daha çok felsefî gerekçelere dayanmasıdır. Yine sözü edilen ayrım, Batılı araştırmacıların “mucize rivayetleri” başta olmak üzere “vahiy, nübüvvet, meleklerin varlığı, ahiret hayatı” gibi konulara dair eleştirilerinin anlaşılabilmesinin temel sebebi olmaktadır.²⁷⁴ Felsefî birikimiyle Ahmed Naim’in, İslam ve Batı tenkit zihniyeti arasındaki bakış açısı farklılığını “akıl” kriterinin tanımlanmasına ve ona verilen alanın genişliğine bağlaması önemli bir teşhis ve tespittir. “Muhâl” yerine “müsteb‘ad” kavramını kullanması, onun doğru terim kullanma hassasiyetini olduğu kadar meseleye bakışının çıkış noktasını yansıtmaktadır. Ahmed Naim aklîlik prensibine ilişkin kaydedilen bakış açısını, gerek *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’nin bölüm başlıklarına attığı uzun notlara gerekse de münferit hadislerin şerhi esnasında düştüğü yorumlara yansıtmıştır.²⁷⁵ Ahmed Naim’in aklîlik ilkesini, kapsamı güncellemeye sürekli açık olan bilimsellik ilkesinden tamamen ayırtmadığını tekrar vurgulamakta yarar vardır.

Muhteva tenkidi kriterleri bağlamında Yusuf Ziya Yörükân’ın da kayda değer açıklamaları bulunmaktadır. Yörükân ilk olarak; L. Caetani’nin, hadislerin kahir ekseriyetinin h. II. ve III. asırlarda Müslüman yaşantısının bir tür yansıması olduğu kabulünün zaruri bir sonucu olarak “bir hadisin sıhhatini belirleme yolunun ancak üslubundaki ibtidilik ve belirsizlik (!) olduğu” iddiasını ele almıştır. Yörükân, hadisin sıhhati söz konusu edildiğinde Kur’ân’a, Hz. Peygamber’in ashâbına öğrettiği dinin ruhuna ve üslupça Arap dili kurallarına uygunluğun, bunlardan sonra ise isnad araştırmasının devreye gireceğini belirtmektedir. Yörükân, o gün itibarıyla hadisler üzerinde incelemelerde bulunan muasır araştırmacıların hadis ile Kur’ân’ın üsluplarını ya da hadis ile edebî bir sözün sahibinin üslubunu ve asrını ayıramazken muhatabının kaydettiği ölçünün bilimsel olmadığını kaydetmektedir.²⁷⁶

Yörükân, başka bir çalışmada ise modern zamanlar için metinlerin sıhhatinde aranacak şartları genişleterek şöyle sıralamaktadır: 1. Akla muhalif olmama, 2. Kur’ân’a muhalif olmama, 3. Ruh-i İslam’a, Peygamber’in malum olan

²⁷⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 279-280.

²⁷⁵ Ahmed Naim’in akıl-müspet bilim düzleminde bazı değerlendirmeleri için bk. Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim*, s. 82-87.

²⁷⁶ Yörükân, “Hüseyn Cahit Bey’in İtalyanca’dan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad”, *Mihrab*, 1 Kânunusani 1341, II, S: 25, s. 13.

hayat tarzına ve sahih hadislerine aykırı olmama, 4. Tabiat kanunlarına, fitratın icaplarına ve içtimaî kaidelere aykırı olmama, 5. Vakaların tarihî ve tabî cereyanına aykırı olmama.

Bir üst paragraftaki ifadelerinin geçtiği çalışmasının aksine; bu beş ölçüte ilgili senedin sıhhatinin ortaya konulmasından sonra başvurulacağını söyleyen Yörükân, metnin bu ölçütlerden biriyle uyuşmadığı takdirde derhal mevzû sayılacağını; ancak ilk devirden itibaren uygulanagelen tenkit kriterleri dolayısıyla pratikte böyle bir hadisin bulunmadığını kaydetmektedir.²⁷⁷ Yörükân ilerleyen sayfalarda konuyu, “metinden maksadı anlamak, dil ve edebiyat kaidelerinden çıkarılacak manalara dikkat etmek ve mananın Peygamber’in diğer hadislerine, Kur’ân’a, akl-ı selime ve vakıya uygunluk düzeyini bilmek” şeklinde tanımladığı “dirayetü’l-hadis” ile ilişkilendirmektedir. Bu noktada o, Ebû Hanife (ö. 150/767) ve talebelerinin metnin dirayeten sahihliğine yaptıkları vurguya ve mana rivayetine mesafe koymalarına değinerek onların daha mutedil bir yol izlediklerini belirtme gereği duymuştur.²⁷⁸

Yörükân, özellikle dikkat çekilmesi gereken dördüncü madde de dâhil olmak üzere sıralanan değerlendirme ölçütleri hakkında daha fazla ayrıntı vermemiştir. Ancak buradaki değerlendirmelere yer verdiği çalışmasının siyere tahsis edilen kısmında Hz. Peygamber’in, dönemin komşu devlet başkanlarına gönderdiği İslam’a davet mektupları konusu bağlamında kendisinin de beşinci madde olarak kaydettiği “tarihî vakalara aykırılık” ölçütüne ilişkin görüşlerine temas edilebilir.

Yörükân bu bağlamda; Rasûl-i Ekrem’in, Mısır genel valisi Mukavkıs’a (ö. 21/642 [?]) davet mektubu göndermesi ve onun da Hz. Peygamber’e çeşitli hediyeler yollaması gibi öncesi ve sonrasındaki olaylarla sebep-sonuç ilişkilerinin takibiyle de tahakkuku kesinleşen bir vakanın, kronolojik açıdan bazı tarihlerin çarpışması sebebiyle tekzibinin gerekmeceğini vurgulamaktadır. Yörükân’ın, şarkiyatçıların İslam’a davet mektuplarına dair iddialarının etkisiyle yaptığı anlaşılan bu açıklamaları, o devirlerde kronolojik tarih mefhumunun, gün ve ay adlarıyla değil de büyük vakaların arasıyla tespit edildiği; dolayısıyla da doğru tenkit ölçüsünün

²⁷⁷ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 479-480.

²⁷⁸ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 483-485, 487.

vakaların sebep ve sonuçlarının yanı sıra onların ortaya koyduğu verilere (fevâid ve ahkâm) bakmak gerektiği şeklinde devam etmektedir.

Yine aynı konu bağlamında Yörükan, büyük tarihî hadiselerin izahı sırasında kaydedilen ayrıntı farklılıklarının, o olayın aslını reddetmeyi gerektiren bir sebep olmadığını düşünmektedir. Buna örnek olarak ise, siyer ve tarih kaynaklarının Abdullah b. Huzâfe'nin (ö. 35/655-56) Medâin'e giderek II. Hüsrev Pervîz'e (ö. 628) davet mektubunu bizzat kendisinin verdiği bilgisi ile *Sahîh*'te "Abdullah'ın bu mektubu Bahreyn hâkimi Bâzân'a (ö. 10/632) verdiği ve mektubun kistrâya onun vasıtasıyla gönderildiği" şeklindeki rivayet²⁷⁹ arasındaki durumu zikretmektedir.²⁸⁰

Muhteva tenkidi ölçütleri üzerinde duran bir diğer ilim adamı olan Zakir Kadirî Ugan ise, ricâl araştırmaları ile yetinmenin eksik olacağına dikkat çekerek hadis metinlerinin Kur'ân'a, sıhhatlerinde şüphe edilmeyen sahih rivayetlere, sahih akla, doğru görüşe (fikir-i selim) ve doğruluğu şüphe götürmeyen açık gerçeklere (bedihiyyât-ı müselleme) göre de tenkit edilmeleri gerektiği fikrine yer vermektedir.²⁸¹ Yörükan gibi o da meseleyi "hadislerin, lafızlarından anlaşılan mana ve mefhuma, Arap dilinin kaidelerine, şer'î esaslara ve Hz. Peygamber'in fiillerine"²⁸² uygunluğu açısından incelenmesini konu edinen" dirayetü'l-hadisle irtibatlandırarak muhaddislerin bu ilim dalı ile çok az meşgul oldukları yargısında bulunmuştur. Ancak mevcut haliyle eksik olduğunu düşündüğü bu tanıma, Kur'ân'a ve selim akla uygunluk esaslarının eklenmesi gerektiği kanaatindedir. Dahası Ugan, geçmişte hadislerin bu esaslar üzerinden incelenmesi durumunda *Sahîhayn*'daki birçok rivayetin bile cerh edilmesi gerektiği tahmininde bulunmaktadır. Ugan, son tespiti çerçevesinde bir ayrıntıya yer vermemekte; ancak Ebû Hanife'nin, rivayetleri

²⁷⁹ Buhârî, "İlim", 7; "Megâzî", 77.

²⁸⁰ Yörükan, *İslam Dini Tarihi*, s. 303-308. Ayrıca krş. *A.g.e.*, s. 377-378, 383-384.

²⁸¹ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 102, 109.

²⁸² Ugan bu ifadeyi, orijinal metnin birkaç sayfa ilerisinde "... ve Peygamber'in tarihine ve siyerine kesb-i vukûf eylemek lazımdır" şeklinde açıklamaktadır.

Orijinal metne bakılırsa; Ugan'ın, burada "ilm-i dirayet-i hadis" kavramını kullanması gerekirken onun yerine sehven "ilm-i rivayet-i hadis" yazdığı değerlendirilmektedir. Ugan'ın kaydettiği rivayetü'l-hadis/dirayetü'l-hadis tanımlarına ilaveten söz konusu hatalı ifadeler "ilm-i dirayet-i hadis" alt başlığı altında yer veriyor olması bu tespiti doğrulamaktadır. İlgili makale üzerine yapılan sadeleştirme çalışmalarında Ugan'ın bu sehvi muhtemelen gözden kaçmıştır. Krş. Ugan, "Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler", *DİFM*, Teşrinisani 1926, I, S: 4, s. 169, 176-178; a.mlf., *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 61, 73, 76; a.mlf., "Dinî Rivayetler", *İstanbul Üniversitesi İFD*, 2001, S: 4, s. 217, 221, 222.

belirtilen ölçüler çerçevesinde incelemeye çalışan, önde gelen ilim adamlarından biri olduğu kanaatini paylaşmaktadır.²⁸³

Makalesi boyunca konuya ilişkin görüşlerini fasılalar ile kaydeden ve ayrıntıya inmeyen Ugan'ın bu bağlamda belki de en dikkate değer yanı, muhteva tenkidinin nasıl uygulanacağına dair bir örneğe yer vermiş olmasıdır.

Ugan'a göre, “hanım ve kızların, velilerinin rızası dışında akdettikleri nikâhların caiz olmadığını” bildiren bir rivayeti²⁸⁴ bu kriterlere göre incelemek gerekirse; öncelikle bu konuda başka âyet ve hadislerin mevcudiyeti araştırılır. Neticedeyse konuya ilişkin düzenleyici sarih bir âyetin bulunmadığı verisine; insanları zorlamanın caiz olmaması, kişisel ve toplumsal hakların dokunulmazlığı, cebir yoluyla hiçbir şer'î hakkın elde edilemeyeceği ilkelerine; üstelik “hanım ve kızların kendi nikâhları hakkında vekillerinden çok daha salâhiyetli olduklarını” bildiren başka rivayetlere²⁸⁵ ulaşılabileceği. Ugan, birbiriyle çelişkili gördüğü bu iki hadis grubunun yukarıdaki ölçüler ve araştırmada elde edilen bulgular dairesinde tenkit edilmesi durumunda senedlere bakma ihtiyacı bile doğmaksızın ilkinin uydurma olduğu yönünde hüküm verileceğini, bu usûlün diğer rivayetlere de teşmil ve tatbikiyle muayyen sonuçlara ulaşılabileceğini²⁸⁶ açıkça ifade etmektedir. Bununla birlikte, zikredilen meselenin geçmiş ilmî tecrübeye nasıl ele alındığına ilişkin bir ayrıntıya yer vermemektedir.²⁸⁷

1.3. BAZI İSTILAH VE KAVRAMLARIN ÇEVİRİSİNE DAİR TARTIŞMALAR

Başlangıcı biraz daha öncelere götürülebilmekle birlikte Sultan Abdülaziz (ö. 1876) döneminde ivme kazanan²⁸⁸ ve çerçevesi giderek genişleyen tercüme faaliyetlerinin, çalışma döneminin fikrî açıdan şekillenmesinde önemli bir araç işlevi

²⁸³ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 61, 73-75. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 103.

²⁸⁴ Tirmizî gibi *Sünen* sahiplerinin Hz. Âişe'den tahriç ettiği işaretlenilen rivayetin kaynağının şu şekilde olduğu değerlendirilmektedir: Tirmizî, “Nikâh”, 14.

²⁸⁵ Tahriç eden hadis imamlarının adlarının zikredilmesi ile yetinilen rivayetin kaynaklarının şu şekilde olduğu değerlendirilmektedir: Müslim, “Nikâh”, 64, 66, 67, 68; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24; Nesâî, “Nikâh”, 32; Mâlik b. Enes, “Nikâh”, 17.

²⁸⁶ Ugan, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler*, s. 111-113.

²⁸⁷ Buradaki örnek değerlendirmeden bağımsız olarak; hadiste sağlıklı bir muhteva/içerik tenkidi amelîyesini, Batı dünyasında kullanılan anlamıyla bir “metin tenkidi” yapılması öncülüne bağlayan bir yorum için bk. Polat, *Metin Tenkidi*, s. 304-305.

²⁸⁸ Aksüt, *Tercüme Hakkında Düşünceler*, s. 9.

gördüğüne “Giriş”te temas edilmişti. Sözü edilen hareketliliğin edebiyat, tarih, bilim, felsefe gibi alanlarda “tercüme eser” şeklindeki karşılığını –aynı yoğunlukta olmamakla birlikte- hadis çalışmaları açısından da tespit etmek imkân dâhilindedir.

Bu bağlamda çeviri hadis ve usûl çalışmalarından, konulu Türkçe hadis derlemelerinden, bazı süreli yayınlarda çıkan hadis tercüme ve yorumlarından söz edilebilir. Bütün bu mesai türlerinin, tercüme teknikleri ve değerleri bakımından farklı çalışmalara konu edilmesi mümkündür. Ancak burada asıl üzerinde durulmak istenen nokta, eser ya da mütercim merkezli münferit örneklendirmeler yerine daha küllî bir bakışla ve tez konusunun amacıyla da uyumlu olarak hadisle alakalı bazı ıstılahların Türkçe’ye çevirilerini belli bir standarda kavuşturma maksadı güden veyahut da bu minvalde yorumlanabilecek zihnî arayış ve tenkitlerin ele alınmasıdır. Bu yönüyle başlık, dönem tartışmalarına başka bir açıdan daha göz atma imkânı sağlayacaktır.

1.3.1. Eda Lafızlarının Çevirisi

Bir hadis şeyhinden usûlüne uygun olarak tahammül edilen bir rivayetin aktarımı sırasında ilgili rivayetin tahammül yöntemi dikkate alınarak isnadda kullanılması zorunlu olan yerleşik ifadelerle eda lafızları (sîgaları) denilmektedir.²⁸⁹ Ait oldukları rivayetin sıhhat hükmü ve bizlere dek intikal süreci hakkında bilgi veren önemli birer ipucu niteliğindeki bu ıstılahî kullanımların, Türkçe’ye nasıl çevrilmesi gerektiğine dair dönem itibarıyla bazı değerlendirmelere rastlanmaktadır.

Bu bağlamda, Mahmud Es‘ad Seydişehirî’nin (ö. 1918) ilk Türkçe hadis usûlü çalışmaları arasında yer alan²⁹⁰ *Usûl-i Hadis*’inin ilk baskısında²⁹¹ eda lafızlarının çevirisine dair kaydettiği birkaç satır, Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) tenkitlerine

²⁸⁹ Bk. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 59.

²⁹⁰ 1849 ilâ 1928 yılları arasında İzmir’de basılan yayınların bibliyografik tespitini yapan bir çalışma üzerinde yapılan taramalar neticesinde, Seydişehirî’nin eserinin o dönem ve bölge için kendi türünün ilk ve tek çalışması olduğu görülmüştür. Bk. Huyugüzel, Ömer Faruk, *1928’e Kadar İzmir’de Çıkmış Türkçe Kitap ve Süreli Yayınlar Kataloğu*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1996. Bu eserin özgünlüğü sorununa da eğilen, eleştirel bir tanıtımı için bk. Kahraman, Hüseyin, “Osmanlı Son Dönemi Müelliflerinden Mahmud Esad’ın Usûl-i Hadisi”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1999, XIII, S: 8, 1999, s. 287-303.

²⁹¹ Künye bilgileri şöyledir: *Usûl-i Hadis*, Sahaf Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1. bs., İzmir, 1307. İlgili basım tarihi için takvim türü belirtilmemiştir. Ancak eserin ilk müsveddesi Haziran 1888’de hazırlanmıştır. Yazarın mukaddimedeki ifadelerine (Bk. *A.g.e.*, s. 4-5) ve ikinci baskının başına aldığı mektupların tarihine bakılırsa, birinci baskının 1890’lı yılların hemen başında yapıldığı anlaşılmaktadır.

konu olmuştur. Ahmed Cevdet, Seydişehirî'nin kitabının ilk baskısına ait bir nüshayı kendisine göndermesi dolayısıyla çalışmanın üslubu, kullanışlılığı ve işlevsel önemine dair övgü ve takdirleriyle birlikte birazdan üzerinde durulacak tenkitlerini de içeren 19 Haziran 1307 (1 Temmuz 1891) tarihli bir mektup kaleme almıştır. Mektuptaki ifade ve atıflara bakılırsa Ahmed Cevdet'in bu eseri ciddi bir şekilde tetkik ettiği anlaşılmaktadır.

Seydişehirî'nin tenkide uğrayan ifadelerinin yer aldığı 39. pasaj şöyledir:

“(Rivayet, bir kelamı nakletmektir).

Rivayet iki türlüdür:

Biri ‘Dedi, rivayet etti’ gibi mazi-i şuhûdî sîgasıyla olur. Sîga-i mezkûre cezm ifade ettiğinden nakli mevsûk olan yerlerde isti‘mâl olunur.

Diğeri ‘Denildi, rivayet edildi’ gibi mazi-i naklî sîgasıyla olur. Sîga-i mezkûre temrîz ifade ettiğinden zayıf yerlerde kullanılır.

(Bu iki sîgayı yekdiğeri makamında kullanmak kabihdir).²⁹²

Ahmed Cevdet'in kaydedilen satırlara karşı, “Bu cümlelerin manasını anlayamadım” girişiyile başlayan tenkitleri özetle iki noktada toplanmaktadır: 1. Eda lafızlarının dilimize çevirisi yapılırken Türkçe ve Arapça'nın sahip olduğu dilbilimsel ifade imkânlarının ayırımına varıl(a)maması, 2. Edilgen kipli eda lafızlarının her durumda temrîz anlamıyla özdeşleştirilecek şekilde takdimi.

Ahmed Cevdet'in ilk eleştirisi, geçmiş zaman anlamını karşılamak bakımından iki dilin kıyaslanması temelinde yükselmektedir. Onun değerlendirmelerine bakılırsa; Türkçe'de görülen geçmiş (di'li/mazi-i şuhûdî) ve duyulan geçmiş (miş'li/mazi-i naklî) olmak üzere iki ayrı geçmiş zaman kipi vardır. Arapça'da ise böyle ayrı bir kip kullanımı bulunmayıp yüklemde meydana gelen bu gibi anlam değişimleri ancak karine ile tespit edilebilmektedir. Sözelimi dilimizde “Filan dedi” ve “Filan demiş” cümlelerinin yüklemeleri arasındaki zamansal anlam farklılığı bariz olup bu iki kipi birbirine yerine kullanılması duruma göre anlatım bozukluğu ya da yalancılık şeklinde değerlendirilebilir. Buna karşılık yukarıdaki her iki örnek için de “قال” fiilinin kullanıldığı Arapça bir cümlenin dilimize ‘dedi’ ya da

²⁹² Seydişehirî Mahmud Es'ad, *Usûl-i Hadis*, 1. bs., s. 22.

‘demiş’ biçiminde tercüme edilebilmesi ancak makam karinesiyle mümkün olabilmektedir.²⁹³

Ahmed Cevdet, Türkçe’ye ait yakaladığı bu kip zenginliği artısının pratikte müdelles ve mürsel senedlerdeki eda lafızlarının çevirisinde kullanılabileceğini örnekleriyle anlatmaya çalışmıştır. Ona göre; araştırma sonucunda, bir ravinin tedlis yaptığı, daha açık bir ifadeyle kendi hocasını atlayarak rivayeti hocasının hocasına isnad ettiği açığa çıkarsa, o seneddeki ilgili “قال فلان” ıstilahî kullanımının dilimize artık “Filan (şöyle) söylemiş” şeklinde çevrilmesi gerekir. Yine buradaki kip inceliğinin sahabe mürsellerindeki sîgaların çevirisine de yansıtılması, o rivayetin makbuliyetini etkilemese de, doğru tercüme yapmak adına önemlidir.²⁹⁴

Ahmed Cevdet Paşa’nın ikinci eleştirisi ise, ‘kîle, ruviye’ gibi edilgen kipli lafızların mutlak anlamda temrîze yorulmasıdır. Onun ifadelerine göre; bir eda sîgasının edilgen kipte kullanımının bir ravinin zayıflığını göstermesi ancak o ravinin mechûlü’l-hal olması ya da asıl adının saklanması gibi tespiti dayalı durumlarda söz konusudur. Dolayısıyla doğru olan, bu sîgaları yerine göre ‘denildi, denilmiş’ gibi duyulan veya görülen geçmiş zamanın edilgen kipiyle çevirmektir.²⁹⁵

Geneli itibariyle eda lafızlarının çevirisinde dilimizin sahip olduğu imkânların seferber edilmesi çağrısı olarak da yorumlanabilecek bu kıymetli tespitlerin yer aldığı mektup, Seydişehrî tarafından “Bir İfade” başlığı ile *Usûl-i Hadis*’in ikinci baskına²⁹⁶ alınarak okurlarla da paylaşılmıştır. Bu baskıdaki açıklamalarına bakılırsa; Seydişehrî, Ahmed Cevdet’in dikkat çektiği eda lafızlarının tercümesi için kip ayırımına gidilmesi önerisini, daha öncesinde “Kavâid-i Osmaniyye” dersi de vermiş bir hoca olarak²⁹⁷ tedlis bahsine düştüğü bir dipnottaki çevirisiyle onaylamaktadır.²⁹⁸

²⁹³ Seydişehrî, *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 4-5 (Ahmed Cevdet’in mektubudur). Ahmed Cevdet, ravilerin Arapça’da geçmiş zaman anlamını ifade etmek noktasında müstakil farklı kipler bulunmayışı eksikliğini birtakım lügavî yollara başvurmak suretiyle gidermeye çalıştıklarına kısaca temas etmiştir. Onların bu çabalarına, seneddeki bir ‘kîle’ fiilinin karşılığının görülen geçmiş zamanda olduğunu kesinleştirmek amacıyla ilgili lafzı “سمعت عن فلان أنه قال” şeklinde ifade etmeleri örnek verilebilir.

²⁹⁴ Seydişehrî, *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 5-7 (Ahmed Cevdet’in mektubudur).

²⁹⁵ Seydişehrî, *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 7 (Ahmed Cevdet’in mektubudur).

²⁹⁶ Künye bilgileri şöyledir: Cemal Efendi Matbaası, 2. bs., İstanbul, 1316. Bu tarih için takvim türü belirtilmemekle birlikte basımın 1898-1900 aralığına tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Keza Ahmed Cevdet de kendi biyografisine tahsis ettiği bir tezkiresinde bu mektuba yer vermiştir. Bk. Ahmed Cevdet, *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun, IV, 275-278.

²⁹⁷ Seydişehrî Mahmud Es’ad, *İslam Tarihi*, sđl. Ahmed Lütî Kazancı, Osman Kazancı, s. 5 (Süleyman Uludağ’ın giriş yazısıdır).

Ancak meçhul kipin illa ki temrîze delalet etmeyeceğine yönelik Ahmed Cevdet'in haklı hatırlatmasının²⁹⁹ muhatabı tarafından yeterince anlaşılmadığı sanılmaktadır. Zira Seydişehrî'nin ikinci baskıda kısmen tashih ettiği pasaja bakılırsa; tıpkı eskisi gibi yeni tercüme de, meçhul kiplerin daima temrîzi ve zayıflığı göstereceği yönündedir.³⁰⁰

Diğer taraftan, Ahmed Cevdet'in mektubun devamında öğrencilik yıllarına dair naklettiği bir hatırası da dikkat çekicidir. Kendi anlatımına göre; Hocası Hafız Seyyid Efendi'nin³⁰¹ hadis usûlü dersi sırasında tedlis bahsinde geçen bir 'kâle' lafzına 'dedi' anlamını vermesini kavrayamamış; üzerinde birkaç gün düşündükten sonra meseleyi, Seydişehrî ile de paylaştığı kip inceliklerini yakalayarak çözmüştür. Her hâlükârda bu hatıra, kısmî de olsa Ahmed Cevdet'in konuyla alakalı çeviri arayışlarının yaklaşık yarım asırlık bir zihnî arka plana sahip olduğunu göstermesi bakımından kıymetlidir. Bir diğer ifadeyle, Seydişehrî'nin ifadelerinin belli bir zihnî olgunlukla ele alındığı muhakkaktır. Hadis usûlü öğretimine dair bu satır arası bilginin, ilgili mektubun sonunda yer alan "İşte o zaman bana lisanımızın kavâidini zapt ve tahrir edip de lisan-ı Arabî ile tatbikatını icra etmek arzusu geldi ve bir müddet sonra Cenâb-ı Hakk bu arzunun husûlünü müyesser kıldı" cümlesinden de anlaşılacağı üzere, aslında Ahmed Cevdet'in ilmî tercihlerinin şekillenmesinde önemli dönüm noktalarından biri olduğu anlaşılmaktadır.³⁰² Seydişehrî'nin mezkûr satırları ise sadece bu mektubun yazılmasına vesile olmuştur. Her şeye rağmen Seydişehrî'nin bu çalışması, ait olduğu alana kayda değer bir yenilik getirmese dahi ilim dilinin Türkçeleşmesine vesile olması bakımından değerli bir adımdır.³⁰³ Ahmed Cevdet'in özellikle kip ayrımı teklifinin, seneddeki diğer inkıta' türlerinin çevirisine

²⁹⁸ Bk. Seydişehrî, *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 42. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 4-5.

²⁹⁹ Temrîzin yalnızca edilgen kip kullanımına tahsis edilemeyeceğine ve mutlak anlamda zayıflığa işaret etmeyeceğine dair bk. Ahatlı, Erdinç, "Temrîz", *DİA*, XL, 433-434.

³⁰⁰ Seydişehrî'nin her iki baskıdaki tercümelerini krş. Seydişehrî, *Usûl-i Hadis*, 1. bs., s. 22; *Usûl-i Hadis*, 2. bs., s. 25.

³⁰¹ 1839 yılı başlarında tahsil maksadıyla geldiği İstanbul'da kendisinden ders aldığı hocalarından biridir. Bk. Halaçoğlu – Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 443.

³⁰² Bu bağlamda ayrıca Türkçe'nin bir bilim dili haline gelmesi için Ahmed Cevdet'in harcadığı yol açıcı çabaları ile *Kavâid-i Osmaniyye* ve *Belâğat-ı Osmaniyye* gibi öncü çalışmaları hatırlanabilir. Geniş bilgi için bk. Halaçoğlu – Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, VII, 445, 449; Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Belâğat-ı Osmaniyesi ve Yankıları", *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)*, s. 185-222.

³⁰³ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Erdoğan, *Mahmud Esad Seydişehrî: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 87.

de teşmil edilebilmesi ve hadis türlerinin doğru biçimde ifade edilmesi adına önemlidir.³⁰⁴

Eda lafızları için yukarıda belirtilen çerçevede bir çeviri örneği içermemekle birlikte; Bereketzâde İsmail Hakkı'nın (ö. 1918), tercümesini yaptığı bir risalenin girişinde kaydettiği şu cümleler, sanki Ahmed Cevdet'in yukarıdaki değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak söylenmiş gibidir:

“Fenn-i usûl-i hadise aşına olanlarca malum olduğu vecih ile esânid-i ehâdisin tazammun eylediği siyağ-ı edada ve halât-ı sairede ehl-i fennin nice mustalahâtı olduğuna ve her tabir-i mustalahın müfâd-ı mahsusu bulunduğuna mebni[;] asl-ı risalede berâ-yı istişhâd nakil edilmiş olan ehâdis-i şerifenin zikir olunan senedlerinin tercümelerinde inşamızın üslubuna fennin muktezası tercih olunarak aslın müeddâsı muhafaza edilmiştir”.³⁰⁵

İlgili ifadeleri doğrultusunda Bereketzâde bu risaledeki “tahriç, tahdis, rivayet” gibi ıstılahları Türkçeleştirmemiş; aslını kaydettiği az sayıdaki senedin çevirisine girişmemiştir.³⁰⁶

Devrinin farklı sahalarda önemli tercüme çalışmalarına imza atan Ahmed Naim'in³⁰⁷ *Mukaddime*'deki bazı değerlendirmeleri, ismen herhangi bir atıf içermemekle beraber Ahmed Cevdet'in eda lafızlarının dilimize çevirisine yönelik arayışlarına yeni açılımlar getirecek türdendir. Ahmed Naim'in bu bağlamda *Mukaddime*'de cevabını aradığı sorular şunlardır: 1. Zayıf hadis rivayet etmenin hükmü çerçevesinde; bir gerekçeye binaen senedinden ayrılan (tecrid edilen) sahih ve zayıf hadislerin aktarımı sırasında eda lafızları dilimize nasıl çevrilmelidir? 2. Klasik hadis öğrenim ve öğretim metotlarından bağımsız olarak, ilk dönem hadis

³⁰⁴ Ayrıca ilgili mektup hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bk. Tokpınar, Mirza, “Hadis Tercümesinde Şuhûdi Mâzi ve Nakli Mâzi Hakkında Cevdet Paşa'nın Bir Mektubu Üzerine”, *HTD*, 2012, X, S: 1, s. 104-111.

³⁰⁵ Mahmud Hamza, *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmaniye*, trc. Bereketzâde İsmail Hakkı, s. 3-4 (Mütercimim giriş notudur).

Risalenin muhtevası hakkında bk. Kara, *Hilafet Risaleleri*, I, 22-24.

³⁰⁶ Mahmud Hamza, *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmaniye*, trc. Bereketzâde İsmail Hakkı, s. 19, 20.

³⁰⁷ Bu bağlamda Doğu ve Batı'yı tanıyan bir isim olarak Muallim Cevdet'in bir kitabının ilk cümlesi olarak yer verdiği şu tespiti hayli manidardır: “Türkiye’de ‘Avrupa ilimlerinin yayılma tarihi’nin son elli yılı yazıldığı zaman başta en müdekkik mütercim olarak Ahmet Naim anılacaktır...”. Bk. Muallim Cevdet, *Müderris Ahmet Naim*, s. 3.

kaynaklarından nakilde bulunulması durumunda ilgili senedlerdeki eda sîgalarının çevirisi için nasıl bir yol izlenmelidir?

Ahmed Naim ilk soru özelinde, geçmiş muhaddislerin anlayışı paralelinde bir çizgi takip ederek; isnadı düşürülen bir rivayetin cezm sîgası ile nakledilebilmesi için aslen sahih (/ve hasen) olması gerektiğini, zayıf ya da sıhhati şüpheli rivayetler içinse bu sîganın kullanılmayacağını düşünmektedir. Ona göre; zayıf rivayetlerin aktarımı sırasında yalancılığa düşülmemesi için “nakledilmiş, rivayet edilmiş” gibi meçhul mazi; “söyleniyor, isnad ediliyor” gibi meçhul muzari ya da “ulaştı, dedi, rivayet etti” gibi temrîz/ihtimal sîgalarını kullanmak lazımdır. Dahası Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bu minvaldeki tenkidine iştirak etmek suretiyle “sınâat-i hadis”te derinleşemeyen birçok âlimin mevzu bahis inceliğe dikkat edemeyerek yazdıkları kitaplarında sahih ve zayıf rivayetlerin eda sîgalarının kullanımını birbirine karıştırdıklarını düşünmektedir.³⁰⁸

Bu açıklamaları yaptığı sıralarda “Tecrîd-i Sarîh” tercümelere üzerine çalışan Ahmed Naim, ilgili eserdeki eda lafızlarını çevirirken takip ettiği çeviri tekniğinin gerekçesine de yer vermektedir. Ahmed Naim, bir üst paragrafta değinilen nakil inceliğine karşılık; eda lafızlarının çevirisi noktasında, belli gerekçelerle senedinden tecrid edilen rivayetler arasında sahih-zayıf ayrımı yapmayıp hepsi için ‘miş’ ekinin kullanımını zorunlu görmektedir. “Ancak bu durumda rivayetin aslındaki sahihlik ya da zayıflık durumlarını ayırt etmek için çeviride bir çare bulunamaz mı?” şeklinde yöneltilebilecek farazî bir soruya karşılık Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh*'teki bütün rivayetlerin aslen sahih olduklarını belirterek bu sorunu, her iki hususiyeti de göz önünde bulundurmak suretiyle şu örnek kalıplarla çözmüştür: “Şöyle de-miş-tir, rivayet olun-muş-tur”. Ahmed Naim, buradaki ‘miş’ ekiyle aslında var olan senedin hafzedildiğine; ‘dır’ ekiyle de gerçekte var olan cezme işaret ettiğini okurları ile paylaşmıştır.

Diğer taraftan, Ahmed Naim'in şu cümlesi kendisinin meseleyi belli bir zihni olgunluğa ulaştırırsa bile yeni tekliflere açıklığına, daha da önemlisi alanı ilgilendiren teknik çevirilerin henüz bakir bir seviyede olduğuna yorulabilir:

³⁰⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 348-349.

“[‘mıŖ’ ekinin akabinde] ‘dır’ edatının ilavesinden sonra da lafzın cezme delaletini kafi görmeyenler varsa matlûb olan sîgayı lutfen haber versinler ki birinci ciltten sonraki hadis tercümelerini olsun o yolda tadil edeyim”.³⁰⁹

Ancak diğer çalışmaları da incelendiği takdirde; Ahmed Naim’in, *Mukaddime*’de kaydedip *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’nin ilk üç cildinde uyguladığı ve daha sonraki ciltlerde Kâmil Miras’ın da benimsediği mezkûr çeviri kalıbına belli bir süreç dâhilinde ulaştığı görülecektir. Örneğin Aralık 1910-Temmuz 1911 tarihleri arasında *Sırât-ı Müstakîm* sütunlarında çıkan kısmî “Tecrîd-i Sarîh” çevirilerindeki eda lafızları, dilimize büyük ölçüde ‘... nın/...dan şöyle dediği rivayet olunuyor (ki)’ formunda; yani senedlerdeki hazifler hesaba katılmaksızın tercüme edilmiştir.³¹⁰ Aynı kalıp, sonraları *Sebîlürreşâd*’da sahabî ravisiyle kaydedilen hadislerin çevirisinde de kullanılmıştır. 1925’de basılan *Kırk Hadis* çevirisi ise, Ahmed Naim’in *Mukaddime*’de yer verdiği çeviri kalıbını en az birkaç yıl önce kabul ettiğini ispatlamaktadır. Zira *Kırk Hadis*’te birkaç istisna dışında,³¹¹ *Mukaddime*’deki kalıba da çok benzeyen, ‘...dan, de-miş-tir ki’ çeviri formu tekrarlanmıştır.

İkinci olarak ele aldığı, mütekaddimûn dönemi kaynaklarından³¹² hadis nakli meselesinde ise Ahmed Naim; muhaddislerin konuya yaklaşımını, rivayetlerin geçerli öğrenim ve öğretim (tahammül ve eda) metotları ile alınmasını şart koşanlar (müteşeddit) ve hadisle amel edebilmek için bunun gerekli olmadığını savunanlar olmak üzere iki grupta toplamıştır. Ahmed Naim, “Fakir’e öyle geliyor ki” ifadelerine yer vererek ana kaynaklardan yapılacak olan nakillerle ilişkili görüşlerini paylaşmıştır. Ona göre; Türkçe konuşan biri duyulan geçmiş zaman kipini kullanması durumunda, müteşeddit muhaddislerin şartlarıyla da çelişmeksizin temel bir kaynaktan rivayette bulunabilir. Zira sözü edilen muhaddisler, rivayetleri makbul metotlardan biriyle alanlar ile almayanların arasını ayırmak için Arapça’da müstakîl

³⁰⁹ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 349.

³¹⁰ İlk üçü *Kelime-i Tayyibe Mecmuası*’nda da tekrarlanan istisnaî kullanımlar hadis numaralarıyla birlikte şöyledir: “Diyor ki (4), rivayet edilmiş (15), mervidir ki (77), rivayet olunur ki (142), demiş (162), nakil olunuyor (168)”. Bu sîgaların kipleri, yıllar sonra *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’nde çoğunlukla güncellenmiştir.

³¹¹ İstisnaî kullanımlar için bk. Nevevî, Yahya b. şeref, *Kırk Hadis*, trc. Ahmed Naim, s. 58, 62.

³¹² Ahmed Naim’in “Kütüb-i Mu’temededen Nakl-i Hadis’ başlığı altında ele aldığı bu meseledeki “mutemet kitaplar” ifadesi bir belirsizlik taşımaktadır. Zira başlık bir bütün halinde okunduğunda, onun bu ifade ile yalnızca temel hadis kaynaklarını mı kastettiği ya da bunlara isnad usûlünü uygulayan ilk dönem İslamî kaynakları da ekleyip eklemediği tam olarak anlaşılamamaktadır.

kipler bulamamaları dolayısıyla yazılı kaynaklardan nakilde bulunmaya karşı çıkmışlardır. Hâlbuki ‘mıŖ’ ekinin kullanımı bu mahzuru ve nâkillerin yalana düşme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.³¹³

Açık bir atıf bulunmamakla birlikte; aradaki bazı ifade ve vurgu benzerliklerinin yanı sıra nitelikli ve sıkı bir okur olması dolayısıyla Ahmed Naim’in, Ahmed Cevdet’in mezkûr değerlendirmelerinden haberdar olduğunu ve burada yer verilen açıklamalarını bu farkındalıkla yaptığını söylemek mümkündür.³¹⁴

Konu merkezinde işlenen değerlendirmelerin ulaştığı ortak nihaî nokta, her bir rivayetin türünü doğru belirlemek ve sağlıklı çevirebilmek adına ön isnad araştırmaları yapmanın gerekliliği olarak belirmektedir. Her hâlükârda mütercimlik müştereğinde birleşen Ahmed Cevdet - Ahmed Naim ikilisinin alana ilişkin ıstılahî çevirileri ilgilendiren zihnî arayışları, tercüme teknikleri hakkında rehberlik edecek yayınlara tesadüf edilemeyen bir dönemde³¹⁵ vücut bulmaları yönüyle de ayrı bir önem arz etmektedir. Ayrıca her ne kadar çalışmanın asıl konusu olmamakla birlikte; devletin eğitim öğretim kurumlarında yüzyıllarca alet ilimlerinin önemli yer işgal ettiği bir müfredat takip edilmesine rağmen, yer verilen inceliklerin bu döneme gelinceye dek genel geçer bir çeviri tekniğine dönüştürül(e)memiş olması, uzun vadede incelenmesi gereken bir paradokstur.

1.3.2. Tradition Kavramının Çevirisi

Hıristiyanlık akidesinin ve dinî literatürünün anlaşılması açısından kilit kavramlardan biri olan “tradition”, geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Mevzu bahis kavram, “dinî konulara ilişkin Kitab-ı Mukaddes’te bulunmayan bilgilerin nakledilmesi, Mesih hakkındaki bilgiler ile bunların teolojik açıdan önemi ve dinî hayat için kullanımını içeren apostolik (havarilere ait) öğretiler, Hz. İsa’nın şifahî

³¹³ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 240-241.

³¹⁴ Bu yorumun doğrulanabilmesi durumunda, tarihçilik anlayışı ile son dönem Osmanlı aydınında iz bırakan Ahmed Cevdet’in sahamızı da ilgilendiren bir diğer yönü açığa çıkmış olacaktır. Ayrıca Ahmed Naim’in mütercim kimliği ve hassasiyetlerinde hocası Mehmed Zihni Efendi’nin (ö. 1913) etkisi de düşünülebilir. Somut bir örnek vermek gerekirse; Zihni Efendi, *Sırât-ı Müstakîm*’de devam eden “Tecrîd-i Sarîh” serisindeki 20. hadisin çevirisini tashih etmiştir. Bk. Ahmed Naim Babanzâde, “Tashih ve İtizar”, *SM*, 30 Kânunuevvel 1326, V, S: 123, s. 309. Ayrıca bk. Ahmed Naim Babanzâde – Mustafa Cemil, *Mekteb-i Sultânî’ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrînât*, s. 6-8 (Ahmed Naim’in mukaddimesidir).

³¹⁵ Aksüt, *Tercüme Hakkında Düşünceler*, s. 3, 5.

öğretisine ulaştıran havari nakilleri” gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca “tradition” ifadesi -önde gelen Hıristiyanlık mezhepleri arasında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte- “zaman içerisinde kutsal kitaba, havarilere ve kiliseye ait olmak üzere meydana getirilen üç tür dinî geleneği” temsil etmektedir.³¹⁶

Oryantalistlerin “tradition” mefhumuna yüklemeye çalıştıkları anlam, bu kavramın kullanımını hadis ilmi açısından kritik hale getirmektedir. Zira bu ilim adamlarının hadis ve sünnet kavramları yerine, kendi kültürlerini ve bakış açılarını da yansıtacak şekilde “traditon” ifadesinin kullanımını tercih ettikleri bilinmekte; böylelikle hadis ve sünnetin Hz. Peygamber’le (s.a) gerçekte bir ilgisinin bulunmadığına dikkat çekmek istedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla genel oryantalist temayülü yansıtan bu okuma biçimine göre “traditions” diye ifade edilen hadisler, Müslümanların zamanla geliştirdikleri geleneklerini temsil etmekte olup bunların Hz. Peygamber’le ilişkisi bulunmamaktadır.³¹⁷ Hadis ve sünnetle Hıristiyanlık inancına ait bir kavram arasında kurulmaya çalışılan bu irtibatta, “tradition” mefhumunun kapsamına ilişkin yukarıda kaydedilen özellikle son tanımın etkili olduğu düşünülebilir.

Çalışma dönemi itibarıyla “tradition” ifadesinin bazı çalışmalarda tarih biliminin kaynaklarının anlatımı sırasında kullanıldığı görülmüştür. Ancak daha ötesinde bu ifade Türkçe’ye “hadis” ve “an’ane” karşılıkları verilerek tercüme edilmiştir. Bu itibarla Batı’ya ait bir kavramın kullanım durumunun, taramalarla elde edilen bulgularla takip edilmesi suretiyle yine kavram tercümesi merkezli tartışma ve yorumların bir başka zaviyeden daha örneklendirilmesi uygun olacaktır.

Taranan kaynaklar içerisinde “tradition”ın ilk kullanımı, son dönem Osmanlı düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi’nin (ö. 1914) *Tarih-i İslam* (1326) adlı eserinde belirlenmiştir. Ahmed Hilmi, tarih biliminin kaynaklarının tasnifi ve anlatımı üzerinde durduğu sırada şu ifadelere yer vermiştir:

“Rivayât-ı akvâm [-] tradition’a an’ane, menkûlât, nakliyât namları da verilir. Bunlar kavimlerin babadan oğula nakil ve rivayet ettikleri vakalar ve hadiselerden ibarettir”.

³¹⁶ Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlık”, *DİA*, XVII, 341.

³¹⁷ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, s. 43, 44-45, 56.

Hadisi ilgilendiren birçok oryantalizm çalışmasının isimlendirilmesinde de tercih edilen bu kavram eleştirisi hakkında geniş bilgi için bk. *A.g.e.*, s. 43-59.

Ahmed Hilmi'nin buradaki açıklamaları doğrultusunda şöyle bir çeviri kümesi oluşmaktadır: “Rivayât-ı akvâm, tradition, an‘ane, menkûlât, nakliyât”. Ayrıca o, kaydedilen çeviriler için çatı bir kavram olarak gördüğü “rivayet” mefhumuyla anlatılmak istenenin tam olarak neye tekabül ettiğini şöyle anlatmaya çalışmıştır:

“Lakin biz burada rivayetleri ‘gayr-i ilmî ve gayr-i mazbut şekilde ecdattan evlada intikal etmiş tarihî vakalar’ manasına alıyoruz”.³¹⁸

Rivayet mefhumunun kapsamına ilişkin kaydedilen bu açıklamanın, “ilmî bir tenkit usûlüne tabi tutulmaktan ve kayıt altına alınmaktan yoksun, nesilden nesile aktarılan şifahî/anonim bilgi yığınları” şeklinde günümüz ifadelerine aktarımı mümkündür.

Yazıldığı dönemin metodoloji arayış ve çabalarının ilk örneklerinden olan İzmirli İsmail Hakkı'ya ait *Fenn-i Menâhic* (1329) adlı eserde, tıpkı Ahmed Hilmi gibi, tarihin kaynaklarının özlü ifadelerle anlatımı sırasında kaydedilen “âsâr-ı menkûle” (sözlü/şifahî kaynaklar) ifadesi için “Ağızdan ağıza nakledilegelen anlatılar (hikâyât)dır” şeklinde bir tanıma³¹⁹ yer verilmiştir. İzmirli'nin bu tarifi, Ahmed Hilmi'nin “rivayet” tanımıyla uyuşmakta; ancak eş anlamlı bir sözcük olarak “tradition” kullanımını içermemektedir.³²⁰ Keza 1929'dan 1950'ye kadar fasıllarla okuttuğu ders notlarından oluşturduğu *Tarihte Usûl* isimli eserinde yine aynı konu üzerinde duran A. Zeki Velidî Togan (ö. 1970), tarihin kaynağı olarak zikrettiği “haberler” ifadesi için parantez arasında “traditions” karşılığını vermişse³²¹ de daha fazla bir açıklamada bulunmamıştır.

³¹⁸ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 46. Ayrıca krş. a.mlf., *Tarih-i İslam*, nşr. Hüseyin Hüsnü, I, 14.

³¹⁹ İzmirli, *Fenn-i Menâhic*, s. 54.

³²⁰ İzmirli'nin “tradition” kavramını kullanabileceği düşünülen “Tarih-i İslam'ın Lüzumu, Tarih-i İslam'ın Ehemmiyeti, Ehl-i İslam'ın Tarihe Hizmetleri, Müverrihîn-i İslamiye” isimli risalesi ile *Siyer-i Celîle-i Nebviyye* adlı çalışmasında da herhangi bir tespit bulunulamamıştır.

³²¹ Togan, *Tarihte Usûl*, s. x1, 36, 38.

Togan, tarihin ana kaynaklarından olduğunu belirttiği “haber” mefhumunu farklı bir tasnifle “şifahî (rivayet), yazılı ve görsel haberler” alt başlıklarında ayrıntılı olarak işlemiştir. Bk. A.g.e., s. 38-61.

Tarih biliminin kaynaklarını anlatmak için çatı bir kavram olarak görülen “rivayet” tanımının altında eş anlamlı çeviri bir sözcük şeklinde kaydedilen “tradition” ifadesi, yer yer “hadis” terimini karşılamak için de kullanılabilmiştir.³²²

“Tradition” ifadesinin iki farklı kullanımına ilişkin tasvirî nitelikteki bu kayıtlara karşılık meselenin bir tartışma metnine dönüşmesi Babanzâde Ahmed Naim’in *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*’nde hadis ve tarih tenkit sistemlerinin karşılaştırılması sırasında yaptığı açıklamalarıyla gerçekleşmiştir. Tarihin kaynaklarını “merviyât (traditions), âbidât (monuments), mektûbât (ecrits)” şeklinde kaydeden Ahmed Naim; bunların tenkit ölçülerine geçmeden önce “tradition” kavramına ait şu tanımlara yer vermiştir:

1. Doğru ya da yanlışlığına bakılmaksızın uzun süre ağızdan ağıza dolaşan nakiller,
2. Kiliseyle ilgili uygulama ve inanışların yazılı veya sözlü biçimde nesiller boyunca aktarımı.

Ahmed Naim’in, tarihin bir kaynağı olan “merviyât”ı “traditions” çevirisiyle karşılaması ve *Yeni Larousse Ansiklopedisi*’nden aldığını belirttiği birinci tarif, yukarıda yapılan izahlarla örtüşmektedir. Ancak Ahmed Naim “tradition”ın ilk anlamı ile Türkçe’ye bazen “an‘ane”³²³ bazen de “hadis” terimleri ile çevrilmesinin yanlışlığına dikkat çekerek konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Ona göre; hem “an‘ane” hem de sahabe ve tâbiûn kavillerini de kapsayacak haliyle “hadis”, isnad esasına dayanmaktadır ve ravi adları her ikisinde de zikredilmektedir. Buna karşılık “tradition”, tarifinden de anlaşılacağı üzere zımnen ravilerinin meçhullüğü durumunu taşımaktadır. Üstelik “tradition”daki uzun süre nakledilmek şartına karşılık hadisler ve mu‘an‘an kaviller için böyle bir zorunluluk yoktur. Bu doğrultuda Ahmed Naim, bir bakıma olası kavram kargaşalarının önüne geçilmesi adına; “traditions” ile

³²² Taranan kaynaklarda yapılabilen en erken tarihli tespit için bk. Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 85.

Düşünce tarihine dair, ilk baskısı 1933-1934’te yapılan bu çalışmadan önce de ilgili kavramın hadis yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira Ahmed Naim’in aşağıda ele alınacak olan eleştirileri, daha erken tarihlerde böyle bir kullanımın varlığını zorunlu kılmaktadır.

³²³ Ahmed Naim, “an‘ane” ıstılahıyla ilgili şu açıklamalara yer vermektedir: Ravi(lerin) ad(lar)ı zikredilerek; ancak bu kimselerin ilgili haber(ler)i bizzat işittik(ler)ini gösteren bir eda lafzı da kullanmaksızın, yalnız “عن” (Filan raviden) lafzı ile yapılan nakil ve isnadın adıdır. Bu türden rivayetlerin hadisçilere göre özel bir hükmü vardır. Bk., *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 85.

kastedilene daha doğru şekilde karşılamak için kavramın aslındaki “eskilik” şartını da vurgulayan “merviyât-ı kadîme, menkûlât-ı kadîme” gibi çevirileri önermektedir.

Ahmed Naim, hadis ile “kilise nakilleri” anlamına gelen “traditions” arasında “dinîlik” müştareğinden hareketle bir ilişki kurma yoluna gidilmesini de doğru bulmamaktadır. Onun bu noktadaki karşı çıkış gerekçesi; yazılı veya sözlü biçimde aktarılmış olan kilise nakillerinin, hadis rivayetlerinin taşıdığı “müsnedlik” hususiyetini sağlayamamasıdır.³²⁴

Görüldüğü gibi Ahmed Naim sistematiklik, ittisal ve ravilerin bilinirliği ölçütlerini öne çıkararak “tradition”ın “hadis” ve “an‘ane” çevirileri ile ifade edilmesine karşı çıkmaktadır. Şu halde Ahmed Hilmi’nin oluşturduğu çeviri kümesinde “tradition” ve “an‘ane” sözcüklerinin bir arada bulunması daha anlamlı hale gelmektedir. Ancak Ahmed Hilmi’nin eserinden yapılan bu tespitin, Ahmed Naim’in karşı çıktığı hususun bir örneğini oluşturduğu düşünülmemektedir. Zira hem ikilinin çalışmaları arasında uzun bir zaman farkı bulunmakta hem de Ahmed Naim tarafından bu eleştirilerin muhatabı olarak bir isim tayini yapılmamaktadır. Üstelik Ahmed Hilmi’nin “an‘ane, mana-yı umumisiyle alınırsa”³²⁵ kaydını düşmesi, esasen kendisinin de kavramlar arası belli farkındalıklara sahip olduğunu veyahut da birtakım zihni mütalaalar yürüttüğünü göstermektedir denilebilir.

Ahmed Naim’in buradaki eleştirilerinin odağında, Batı’da hazırlanan İslam çalışmaları üzerine yapılan ve 1920’li yıllarla birlikte daha da artış gösteren tercüme eserlerin olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Ahmed Naim tarafından kendisine yöneltilen tenkitlere zaman zaman yer verilen L. Caetani’nin *Annali dell’Islam* adlı eserinin Türkçe çevirisinde “an‘ane” ve “hadis” ifadelerinin sıkça kullanıldığına temas edilebilir. Şu durumda Ahmed Naim’in, “O derecedeki ravileri malum olan rivayât hakkında bu kelimeyi (hadis) isti‘mâl etmezler” ifadeleriyle karşılık bulan ikazının,³²⁶ özellikle temas edilen çalışmaların mütercimlerini hedef aldığını söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, oryantalistlerin kasten “tradition” ifadesini kullanmalarına yönelik doğrudan hâricî bir tenkit sezilememektedir. Ancak

³²⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 85-86.

³²⁵ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 46.

³²⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 86.

uzun vadede kavram kargaşası yaşanması, ilgili oryantalist tezin kabulüne zemin açılması gibi ihtimaller ya da bu eleştirinin Türkiye’de ne kadar etkili olduğu hususu³²⁷ bir tarafa; Batı kaynaklı bir kavramın tedavüle girmeye başlaması karşısında tespit edilebilen ilk itiraz olması bakımından Ahmed Naim’in bu müdahalesinin tarihen not edilmesi gerektiği düşünülmektedir.³²⁸

Esasına bakılırsa; felsefî terimlerin Türkçe’ye kazandırılması noktasında Ahmed Naim’in sergilediği müdakkik ilim adamı kimliği, bu esnada riayet ettiği kıstaslar, meslektaşlarıyla yaşadığı görüş ayrılıkları ve münakaşalar dikkate alınırsa;³²⁹ mevzu bahis tenkidî bakışın ve hassasiyetin sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Kritik denilebilecek bu müdahalenin yapılmasında Ahmed Naim’in ilmî kişiliğinin devreye girdiğinin dolaylı bir kanıtı olarak Zakir Kadirî Ugan’ın *Mukaddime*’den iki yıl önce yayımlanan “Dinî ve Gayr-î Dinî Rivayetler” isimli makalesine bakılabilir. Rivayet mefhumunun hadis, tarih, edebiyat, folklor, etnografya, din ve dil bilimleri açısından mahiyeti, kapsamı, işlevi ve önemi üzerine önemli tespitlerin yapıldığı bu çalışmada, yukarıdaki çerçevede bir eleştirinin mevcudiyeti belirlenememiştir.³³⁰

1.4. DEĞERLENDİRME

Hadis ve sünnet kavramları etrafında yapılan tartışmalara bir bütün halinde bakıldığı takdirde; ilgili başlıkların çıkış kaynağı ve bağlamının dâhilî bünye olduğu kadar Avrupa ve İslam coğrafyalarıyla da ilintili olduğu görülmüştür. Esasen tek başına değerlendirildiklerinde birbirinden kopuk gibi hissedilen bu başlıklar bir araya getirildiklerinde anlamlı bir bütün oluşturmaktadırlar. Dönem boyunca yapılan hadis

³²⁷ Örneğin az yukarıdaki bir dipnotta yer verilen tespite bakılırsa; Ahmed Naim’in söz konusu eleştirilerinin üzerinden altı yedi yıl geçtikten sonra “tradition” kavramının yine hadis yerine kullanılabilirdiği görülmektedir.

³²⁸ Her ne kadar çalışma dönemine girmese de, tespit edilebildiği kadarıyla Ahmed Naim’den sonra bu meseleye kısmen M. Tayyib Okiç (ö. 1977) de değinmiştir. Okiç, müsteşriklerin “sünnet” kavramı yerine “tradition, ensemble de tradition” ifadelerini kullanmalarını doğru bulmayan Christian Snouck-Hurgronje’un (ö. 1936), sünneti yalnız “hadith” sözcüğünün karşılığı olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Bk. Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, s. 2.

Ancak bu tespitten daha erken tarihli bir bilgi olarak Okiç’in hadis ilmine dair *Islamska Tradicija* (Saraybosna, 1936) isimli bir çalışmasının var olduğu hususu da kaydedilebilir. Bk. Hatiboğlu, İbrahim, “Okiç, Muhammed Tayyib”, *DİA*, XXXIII, 337.

³²⁹ Geniş bilgi için bk. Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 73-99.

³³⁰ Bk. Ugan, *Dinî ve Gayr-î Dinî Rivayetler*, *DİFM*, Teşrinisani 1926, I, S: 4, s. 122-123. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 122-159.

Aynı değerlendirmenin, Ugan’ın *Fütûhu’l-büldân* çevirisinin sonuna eklediği notlara da teşmilî mümkündür.

tartışmalarının bir bakıma teorisini ve bel kemiğini oluşturması dolayısıyla burada biriken yorum zenginliği –eksikleri yanları tarafa- kaydedilmesi gereken olumlu bir nottur. Şüphesiz ki böyle bir tablonun ortaya çıkmasında tartışmalara farklı formasyonlara sahip ilim adamlarının katkı vermesi önemli önemli bir etken olmuştur.

İlgili tartışmalarda hassaten tebarüz ettirmeyi hak eden çeşitli noktalar bulunmaktadır. Bu bağlamda; Türkçe hadis kaynaklarının kıtlığına yönelik satır arası serzenişler hatırlanacak olursa; Ahmed Naim'in kendisine tecvih edilen resmî görevlendirmenin akabinde dilimize kazandırdığı *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nin yanı sıra birtakım inisiyatifler de alarak hazırladığı düşünülen *Mukaddime*'nin kaleme alınmasının isabetliliği daha iyi anlaşılacaktır. Hadis ve sünnete dair özgün ve geniş açılı bir perspektif sunan; ancak zuhuru için 1940 ve 1950'li yıllarının beklenmesi gereken Akseki ve Yörükân'a ait değerlendirmelerin, kaleme alındığı yıllarda hadis ilmiyle alakalı mevcut şartlardan bağımsız düşünülmemesi gerekir. Yine Ahmed Naim'in önde gelen sahabenin hadis birikiminde niteliği esas alan yaklaşımı, kendi şartları içerisinde ele alındığı takdirde uzun zamana yayıldığı anlaşılan zihnî bir faaliyetin mahsulüdür. Bağlayıcılık açısından hadis ve sünnetin mahiyeti meselesinde görülen kişi ve görüş zenginliği dikkat çekicidir. Bu noktada, İzmirli'nin nübüvvet kurumunun görev tanımıyla ilgili cümlelerinin, bir bakıma dönemdeki aşırı sayılabilecek yorumları törpüleyen bir vasat şeklinde kabul edilmesi mümkündür. Nicel ve nitel anlamda zengin bir yapı arz eden hadis mefhumuna ve hadis ilimlerine yönelik değerlendirmelerin dönemin fikrî tartışmalarıyla ve İslamî ilimlerdeki yöntem arayışlarıyla yollarının bir şekilde kesiştiği belirlenmiştir. Her hâlükârda tespit edilen tanımlama ve eleştiri örneklerinin arşiv değeri taşıdığı kadar bazılarının bugün için de güncelliklerini koruduğunu, hatta geleceğin planlanması ve inşası noktasında yeni fikirler verebileceğini söylemek mümkündür.

Hadis tenkidi tartışmalarına bir bütün halinde bakılacak olursa; öncelikle belli bir ilmî seviyenin tutturulduğunu teslim etmek gerekir. Bununla birlikte tenkit tartışmalarının vücut bulmasında hassaten tercüme yoluyla intikal eden oryantalist birikimin doğrudan veya dolaylı etkisinin bariz şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda L. Caetani'nin *Annali dell'Islam* tercümesi, çok azı

dışında hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinden söz edilemeyeceği, isnad sisteminin çok sonraları ve kasten oluşturulduğu, sened ve muhteva tenkidine güvenilemeyeceği gibi yoğun iddiaların Türkiye fikir ortamına aktarılmasının yanı sıra Ahmed Naim, Yörükân ve Yusuf Zâhir gibi isimlerce ciddi tepkilerin verilmesine yol açmasıyla önemli bir işlev görmüştür. Mevziî karşılık bulan bu iddialar arasında özellikle isnadın orijini ve uygulanmaya başlama zamanıyla ilgili yargı ifadeleri hedef tahtasına oturtulmuş; hadislerin kahir ekseriyetinin aslında ilk asırlarda yaşayan Müslüman toplumların din ve dünya görüşlerini yansıttığı gibi bazı temel iddialar cevapsız kalmıştır. Diğer taraftan, hadislerin güvenilirliği konusundaki şüpheleri ortaya koyarken çoğunlukla muhaddisler tarafından tenkit edilen veya hadisçi niteliği olmayan kişileri ön plana çıkarmak ya da bu amaca hizmet edebilecek kaynaklara müracaat etmek³³¹ şeklindeki genel şarkiyatçı eğilime, isnad uygulamasının gelişim seyrini takip maksadıyla seçtiği kaynaklarla Caetani de uymuş; ancak bu durum bazı muhataplarının dikkatinden kaçmamıştır. Kendi ifadelerine bakılırsa birçok hadisin rivayet hakkını elde ettiği anlaşılan ve aynı zamanda bir tekke şeyhi olan Yusuf Zâhir'in "âlî isnad, rivayetü'l-ekâbir ani'l-esâğir, rivayetü'l-âbâ ani'l-ebnâ" gibi ıstılahları kullanarak "sehl-i mümteni" denilebilecek bir üslupla ve özgüvenle kaleme aldığı seri yazıların, dönemin örtük ilmî potansiyeline ilişkin önemli ipuçları sunduğu düşünülmektedir.

Batı dünyasında XIX. yüzyılda tarih metodolojisi ve tenkidi alanında yakalanan bilimsel seviyenin, son dönem Osmanlı ilmiye mensuplarından olan bazı İslam tarihi yazarlarınca fark edildiği ve bu farkındalıkla oluşan bilgi düzeyinin hadis ve tarih tenkit sistemlerinin kıyaslandığı örnek tartışma metinlerinde gün yüzüne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu mukayesenin olağan hale gelmesinde, hadis ve tarihin naklî bilgiye dayanması kadar oryantalizm için hadisin müstakil bir çalışma alanı olarak kabulüne kadar geçen süre zarfında ilgili iddiaların Türkiye'ye çoğunlukla İslam tarihi eserleri vasıtasıyla geçmesinin etkisi olduğu da düşünülebilir. Yine bu mukayese bağlamında tarih bilimine gösterilen teveccühte arka planda onu bir "pozitif bilim" şeklinde tanımlama çabalarının varlığını göz ardı etmemek gerekir. Diğer taraftan, iki metodoloji arasındaki kıyaslamalar büyük ölçüde

³³¹ Küçük, "Metin", *DİA*, XXIX, 414.

kaynakların/ravilerin ittisali üzerinden, yani dış tenkit ile sened tenkidi üzerinden yapılarak hadis isnad sisteminin üstünlüğü sonucuna ulaşılmış; iç tenkit ile muhteva tenkidinin mukayesesi ise oldukça geri planda kalmıştır. Arada bir mukayese yapma gereği duyan isimlerin asıl endişesi, modern tarih tenkit yönteminin bizâtihi kendisinden ziyade bu usûlleri uygulayan yazarlara ne dereceye kadar güven duyulabileceği, nakillerdeki ara boşlukların çoğunlukla şahsî kurgularla doldurulabileceği ve bu minvalde hazırlanan tarih kitaplarına nasıl güvenilebileceği noktalarında ağırlık kazanmıştır. Yayıldığı farklı türden çalışmalarla zengin bir bağlam bilgisine işaret eden hadis ve tarih tenkit sistemlerinin kıyası meselesinin – tespit edilebildiği kadarıyla- Ahmed Naim tarafından ilk kez bir hadis usûlü kitabına alınarak felsefî zeminin etüt edilmesi, Türkiye’deki hadis tartışmaları adına tarihe düşülmesi gereken önemli bir nottur.

Metodolojik tenkit anlayışı ve terimlerinin geçmişinin çok gerilere gitmediği dikkate alınır; 1924 ilâ 1928 yılları arasına rastlayan devrede Caetani tercümesindeki “metinlerin tenkidi, hadislerin metinlerinin tenkit edilmesi” gibi Türkçe çeviri karşılıkları ile Ugan ve Ahmed Naim’in ilgili çalışmalarında ‘tenkit, intikâd-ı esânid, nakd-i mütûn’ biçimindeki ifadelerin önemi daha da artacaktır. Konunun çoğu kez sıhhat-dirayet-tenkit üçgeninde ele alınması, sözü edilen yenilik durumunun bir yansıması olarak kabul edilebilir. Dönem açısından bakıldığında bir bütün halinde hadis tenkit sisteminin işlevselliği ve güvenilirliği hakkında en eleştirel iddialara yer veren Ugan’ın malum makalesinin –tespit edilebildiği kadarıyla- ilmî açıdan leh ve aleyhte açık bir karşılık bulmaması büyük bir kayıp olarak yorumlanmaktadır. Diğer taraftan, sened ve muhteva tenkidi terimleri ile anlatılmak istenen olgusallığın –daha önce de değinildiği gibi- muhtelif hadis ıstılahlarının bünyesinde mündemiç olmasına ve İslamî ilimlere ait literatüre dağılmasına rağmen sadece “tenkit (nakd/criticism/critique)” kavramı aranmak suretiyle tam anlamıyla bir anakronizme düşülmüştür. Buradan hareketle, örneğin muhteva tenkidinin hiç yapılmadığı yönünde kabullerin ileri sürülmesi şaşkıncı değildir. Hadisin çoğu kez bir “ıstılahlar ilmi” olarak vasıflandığı dikkate alınır; karşılaşılan bu durum, tıpkı sahip olunan bir öz değerın patent hakkının alınarak tescil edilmesi gibi İslam âlemindeki günümüz hadis araştırmalarının daima önde gitmesi gerektiği anlamında

bir mesaj taşımakta ve Müslüman ilim adamlarına hâkim rolde bulunmak manasında bir misyon yüklemektedir denilebilir.

Geçmiş tecrübede gözetilen muhteva tenkidi ölçütlerine bu dönemle birlikte “bilime, tabiat kanunlarına ve içtimaî kaidelere aykırı olmak” gibi kıstaslar eklendiği; ancak ele alan isimlerce bunların çoğu kez yeterince derinleştil(e)mediği görülmüştür. Bu bağlamda ihtisas ya da gerekçe farklılıklarına binaen; Ahmed Naim’in bilimsellik ile ilintili olarak akla aykırılık (muhal ve müsteb‘ad), Akseki’nin Kur’ân’a arz/aykırılık ve Yörükan’ın tarihî vakalara aykırılık ölçütlerini bir dereceye kadar tahlil ettikleri söylenebilir. Şu halde, vurgu olarak aslında daha önde olması gereken sünnetin kendi iç bütünlüğü hususunun geri planda kaldığını ifade etmek çok da yanlış olmayacaktır. Bir diğer husus olarak; Yörükan ve Ugan’ın, Ebû Hanife’nin hadis tenkidi anlayışına ayrı bir değer ve önem atfedip onu bir bakıma idealize ettiklerini ayrıca belirtmek gerekir. Yine hadis metinleri üzerine yapılan lügavî tahlillerin bazı kesimler tarafından “i‘lâlcilik” adıyla küçümsendiği ve usûl bilgisinden yoksun kişilerce geçmiş tenkit birikimine bakma ihtiyacı duyulmaksızın önüne gelen her hadis ile hüküm ihticacına girişilebildiği yönünde kaydedilen anekdotlar, dönem adına önemli birer bağlam bilgisi mesabesinde dir. İsbetliliği ve ispat gücü bir tarafa tenkit tartışmalarında kullanılan argümanlar bugün için tarihî bir kıymet taşımaktadır. Hadis tenkidi tartışmalarında yakalanan seviyeye karşılık görülebildiği kadarıyla en büyük eksiklik, teorik düzlemdeki tespitlerin karşılığının uygulamaya dayalı araştırmalar üzerinde doğrulan(a)mamış olmasıdır.

En genel ifadesiyle belirtilecek olursa; bu bölümün ağırlıklı muhtevasını oluşturan hadis ve sünnet merkezli tartışmalara, hadis bilgisinin özünü kavrayış ve anlamlandırma çabaları; tenkit tartışmalarına ise, mevcudun sorgulanmasından yöntem arayışlarına çıkış yolunda atılmış mütevazı adımlar gözüyle bakılabilir.

Bazı ıstılah ve kavramların çevirisine dair yapılan tartışma ve yorumlar her ne kadar belli isimlerin etrafında dönüyor görünse de aslına bakıldığında müstakil başlık açılacak bir önemi haizdir. Ele alınan metinler derinlemesine tahlil edildiğinde esasında her bir örneğin dönemin gerçekliğinde geri planda kalmış köklü ihtiyaçların birkaç isim tarafından fark edilmesi veyahut da dile getirilmesi şeklinde okunması

mümkündür. Kaldı ki bu başlık altında dar çerçevede gözlemlenen hassasiyet ve zihnî arayışlar, günümüz için belli farkındalıklara vesile olabilir.

Çalışmanın, usûl merkezli tartışmalara tahsis edilen “Birinci Bölümü” tamamlanmıştır. “İkinci Bölüm”de hadis metinleri etrafında vücut bulan tartışma ve yorumlara yer verilecektir.



İKİNCİ BÖLÜM
METİN MERKEZLİ HADİS TARTIŞMALARI

“İkinci Bölüm”, hadis metinleri üzerinden yapılan ve müstakil bir başlık altında toplanabilen tartışmalara tahsis edilecektir. Bu itibarla “tıbb-ı nebevî, fiten, fezâil, Hızır ve yaratılış rivayetleri” etrafında gerçekleşen tartışmalar, genel bir çerçeveye çizildikten sonra döneme ait elde edilen malzeme üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır. “Birinci Bölüm”den farklı olarak bu bölümdeki her bir üst başlığın kendi içerisinde müstakil bir konu olması dolayısıyla daha fazla değerlendirme başlığı atılacaktır.

2.1. TIBB-I NEBEVÎ RİVAYETLERİ

“Tıbb-ı nebevî”, hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması hakkında Hz. Peygamber’den (s.a) nakledilen hadisler ile bunların oluşturduğu literatür¹ için kullanılan bir terimdir. Bu alanın, hadis başta olmak üzere fıkıh, kelam, tıp, bilim tarihi ve halk inançları gibi sahalarla ilişkili olduğu ve bu çerçevede çeşitli tartışma başlıklarını bünyesinde barındırdığı bilinmektedir.²

Çalışma dönemi özelinde tıbb-ı nebevî tartışmalarının ilk olarak, II. Meşrutiyet’in başlarında 1910-1911 yıllarında İstanbul ve çevresinde meydana gelen ve yazılı basında sıkça rastlanan kolera salgını haberleriyle gündeme geldiği, zamanla farklı sebeplerin devreye girmesiyle çeşitlilik kazandığı tespit edilmiştir.³

Aşağıda ele alınacağı üzere “hastalığı ortaya çıkaran gerçek sebep, bulaşıcılık, mikropların varlığı, şifa, perhiz, karantina, tevekkülün sınırları” gibi konular tıbb-ı nebevî bağlamında işlenmiştir. Hatta bu minvalde yapılan bazı değerlendirmelere, askerler için hazırlanan ilmihal kitaplarında bile yer yer Hz. Peygamber’in sünneti örneğinde temas edildiği görülmüştür.⁴

Bağlayıcılık açısından sünnetin kısımları konusu ele alınırken kısmen değinildiği gibi, çoğu kez satır aralarında kalan yorum ve yaklaşımlarda tıbb-ı nebevî

¹ Tekineş, Ayhan, “Tıbb-ı Nebevî”, *DİA*, XLI, 85.

² Tıbb-ı nebevî literatürünün tür özellikleri, gelişim aşamaları ve hadis külliyatındaki dağılımı hakkında bk. Atmaca, “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)”, *Hikmet Yurdu*, 2013/1, VI, S: 11, Yıl: 6, s. 39-74. Ayrıca tıbb-ı nebevî alanına ilişkin bir bibliyografya denemesi için bk. a.mlf., “Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 2011, XVI, S: 1, s. 45-70.

³ Çalışma döneminin öncesini yansıtan bir savunu için bk. Hüseyin el-Cisr, *el-Husûnü'l-Hamidiyye*, trc. Babanzâde Mustafa Zihni; sdl. Bekir Başarıcı, s. 325-327.

⁴ Örnek olarak bk. Akseki, Ahmet Hamdi, *Askere Din Dersleri*, s. 70-81; Ali Vahid Üryanizâde, *Asker İlmihali*, s. 279-291.

rivayetlerinin vahiy kaynaklı olabileceğine dair ifadelere yer verilmiştir. Hatta bu noktada Batılıların bile sırf haberdar olmak kastıyla bu literatürü kendi dillerine çevirmelerine karşılık Fransızcadan yapılan bir tercüme dışında Türkçe bir eser bulunmaması durumu eleştirilmiştir.⁵

Sebilürreşâd'da yayımlanan şu satırlar, tıbb-ı nebevî konusunun tartışıldığı fikrî ortam hakkında önemli ipuçları vermektedir:

“...bu son senelerde ruh ve ahvâl-i ruhun ziyadece kurcalanmasını, İslam'ın ulema ve mütefekkirleri mâbeyninde bir takım zevâtın ortaya çıkarak müessirât-ı maddiyeden başka hiçbir şeyde tesir bulunmadığına, esbâb-ı ruhaniyeye ciddi bir kıymet ve ehemmiyet atfetmek doğru olmadığına dair fikirler neşretmeleri fırsattan bi'l-istifade meselenin umumi tarz-ı telakkisi hakkında bazı mertebe izahât vermenin muvafık olduğuna hükmettiryor”.⁶

Tartışma formuna sahip yazılar çerçevesinde konunun aşağıdaki başlıklar altında incelenmesi mümkündür.

2.1.1. Hastalıkların Ortaya Çıkması ve Yayılması Meselesi

Hastalıkların ortaya çıkması ve yayılması meselesi, kalamî olduğu kadar ihtilafü'l-hadis bağlamında da tarihî bir arka plana sahiptir.⁷ Çalışma dönemi itibariyle Ermenekli Mustafa Safvet (ö. 1964) ve İskilipli Mehmed Âtuf Efendi'nin (ö. 1926) bu hassas konu üzerinde bazı yorumlarda buldukları tespit edilmiştir.

Mustafa Safvet'in ayrı bir değer atfettiği “tıbb-ı nebevî” konusunu geniş bir bakış açısıyla ele aldığı ve yer verdiği bazı değerlendirmelerin aynı zamanda bu tür rivayetlerin tartışılma bağlamına dair önemli ipuçları içerdiği görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere, Mustafa Safvet'e göre; İslam'ı çoğunlukla Arapça yazılmış olan sahih kaynaklardan okuma fırsatı bulamamanın veya kendi ana dillerinde yazılmış doğru kaynakların kıtlığının da etkisiyle, halk tabakası zamanla birtakım batıl inançlara sahip olabilmişlerdir. Zihinlerdeki bu oluşum, doğru bilinen yanlışlar şeklinde kemikleşerek düşünce ve yaşayışa tesir etmiştir ki bunda en büyük pay Eski

⁵ H. Y., “Tebÿin-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1791

İşaret edilen kitabın, Hüseyin Remzi tarafından derlenen *Tıbb-ı Nebevî* (İstanbul, 1309, 1324, 180 s.) adlı çalışma olduğu sanılmaktadır.

⁶ Abdülaziz Çâvîş, “Esrâr-ı Kur'ân – Mukaddime: Kur'ân'ın Tekâlîf ve Makâsıdı”, trc. Mehmed Şevket, *SR*, 22 Ağustos 1334, XV, S: 366, s. 22.

⁷ Hastalıkların ortaya çıkışı ve sirayetiyle ilgili birbiriyle çeliştiği iddia edilen bazı hadisler ve değerlendirmesi için bk. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Hadis Müdafaası*, trc. M. Hayri Kırbaoğlu, s. 191-199.

Yunan ve İsrailiyat kaynaklı hurafelerdir. Örneklendirmek gerekirse; hastalıkların sirayetini kabul etmemek, doktorların tavsiyelerinin aksini yapmanın dindarlık sayılması, koruyucu hekimlik tedbirlerine kulak asılmaması gibi telakkilerin başlıca sebebi, böyle davranıldığı takdirde ilahi kudretin inkâr edileceği ve kadere razı gelinmeyeceği zannıdır.⁸

Dönemine ilişkin önemli bilgiler vermeye devam eden Mustafa Safvet, bulaşıcılık noktasında kendi devrinin zihinlerini en çok tırmalayan noktanın mikropların keşfi olduğunu söylemektedir. Ona göre; Hz. Peygamber, işin tıbbî ispatı bir tarafa, “*Kaplarınızın ağzını kapayın, su tulumlarınızın ağzını bağlayın. Zira senede bir gece vardır ki o gece veba iner. O veba, ağzı açık kalan kap ve tulumların üzerinden geçerse onların içine iner*” hadisiyle⁹ mikropların varlığını haber vermiştir. Hadisin aslındaki “nüzûl” ifadesine ve kapakların kapatılması emrine göre, burada indiği söylenen “veba”nın manevi değil maddi bir şey olması gerekir. Bu maddi şey, gözle görülemediği için de korunma emredilmektedir. Bilimin fenni aletlerle bu varlıkları ispat etmesiyle birlikte hadisin asıl manası daha yeni anlaşılmaya başlanmıştır. Mustafa Safvet bu hadisten elde ettiği yorumu, biraz sonra üzerinde durulacağı gibi, birtakım maddi veya manevi şeylerin şifa ve hastalığa yol açabilmesi ve bulaşıcılığın imkânını temellendirmek için de kullanmıştır. Ancak onun ifadesiyle; bu konudaki rivayetlerde her hâlükârda gerçek sebebi Cenâb-ı Hakk’tan bilmek vurgusu unutulmaması gereklidir.¹⁰

Mustafa Safvet’in, koruyucu hekimliğin cevazını temellendirirken işaret ettiği noktalar da dikkat çekicidir. Onun ifadesiyle, koruyucu hekimlik kurallarına uymanın lüzumunu yalnız doktorlar değil, Hz. Peygamber de tavsiye etmektedir.¹¹ Bilimsel olarak bir fincan suda milyonlarca mikrobun varlığı tespit edilmesine rağmen canlıların hayatta kalabilmesi Allah’ın korumasıyladır. O halde, bir sünnetullah olarak Allah’ın bizi esirgediği gibi, bizim de kendimizi korumak için doktorların

⁸ Ermenekli Mustafa Safvet, “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1610-1611.

Mustafa Safvet’in buradaki tespitleri, konu özelinde hadislerin doğru anlaşılması kadar bu hadislerdeki doğru İslam anlayışının topluma ulaştırılmasının ne denli önemli olduğunun döneme ait tipik bir örneği sayılabilir.

⁹ Müslim, “Eşribe”, 99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 129.

¹⁰ Ermenekli, “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1612-1614.

¹¹ Ermenekli, “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1612.

tavsiyesine uymamız şarttır. Hz. Peygamber'in şu hadisi, o tavsiyelerden biri olan, bulaşıcı hastalık taşıyanlardan uzak durulması gerektiğinin delilidir: “*Bir memlekette veba olduğunu işitirseniz o memlekete girmeyiniz, eğer bulunduğunuz memlekette veba çıkarsa o memleketten çıkmayınız*”.¹² Yine Mustafa Safvet'in ifadesiyle, hadis şarihlerine göre; “*Bulaşıcılık, ... yoktur*” rivayetinde,¹³ zahiri durumun aksine olumsuzlanan şey, bulaşıcılığın bizzat hastalığa izafe edilmesidir; yoksa bulaşmanın kendisi inkâr edilmemiştir. Mustafa Safvet bu durumu, klasik şerhlerdeki izahlarla örtüşecek şekilde şöyle ifade etmiştir: “Yani illetin tabiatıyla sâri olmayıp da ancak Cenâb-ı Hakk'ın kudretiyle sâri olduğunu beyandır”. Benzer şekilde, “*Sahipleri hasta develerini, (diğer) sağlıklı develerin yanına katmasın!*” rivayetindeki¹⁴ yasak, sırf bulaşma korkusundan ileri gelmektedir. Bir insandan sebepsiz yere kaçmak abes olacağından, “*Cüzzam illetine yakalanmış olandan, aslandan kaçtığı gibi kaç!*” hadisi¹⁵ de sirayetten dolayı kaçmayı emretmektedir. Keza Rasûlullah, Benî Sakîf kabilesinden gelen elçiyle cüzzamlı olması sebebiyle musafaha yapmayarak “*Biz seninle bey'atleştik. Artık geri dön*” buyurmuştur.¹⁶ İşte bu ve emsali rivayetler, bazı hastalıkların ilahî kudret ile sâri olabileceklerini ve korunma tedbirlerine uyulması gerektiğini göstermektedir.¹⁷

İskilipli Mehmed Âtîf da, tıpkı Mustafa Safvet gibi, yiyecek ve içecek kaplarının ağzının kapatılması hadisinden¹⁸ hareketle mikropların asırlar önce keşfedildiğini ifade ederek rivayetteki “yenzilu” (iner) kelimesi üzerinden çıkarımlarda bulunur. Ona göre; bu fiilin gerçek anlamı kabul edilip “veba”nın “hastalık” anlamında alınması halinde hadise doğru bir mana verilemez. Zira “nüzü'l”, gözle görülsün yahut görülmesin, mutlaka cismin özelliğidir. Bu anlamıyla “veba”, bir “araz” olmaktadır. Hâlbuki arızî bir özelliğin kendi kendine bir yerden başka bir yere hareket etmesi aklen muhaldir. Şu durumda arızî vasfın nüzü'l ve intikal edebilmesi için herhalde mahal ve hâmilinin de hareket etmesi gerekir. Binaenaleyh “yenzilu” ifadesinden “veba”nın bir hâmil ve nâkili (taşıyıcısı) olduğu

¹² Buhârî, “Tıbb”, 29.

¹³ Buhârî, “Tıbb”, 19, 53; Müslim, “Âdâb”, 101, 102, 103.

¹⁴ Buhârî, “Tıbb”, 53; Müslim, “Âdâb”, 104, 105; Ebû Dâvûd, “Tıbb”, 24; İbn Mâce, “Tıbb”, 43.

¹⁵ Buhârî, “Tıbb”, 19.

¹⁶ Müslim, “Âdâb”, 126; İbn Mâce, “Tıbb”, 44.

¹⁷ Ermenekli, “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1614-1615.

¹⁸ Müslim, “Eşribe”, 99; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 129.

anlaşılır. Hadisin aslındaki “murûr” (bir yerden başka bir yere gitme, intikal) kelimesinden, bu varlıkların cismani fakat gözle görülemeyecek derecede küçük şeyler olduğu ortaya çıkar. İşte bu varlıklar, “mikrop” adı verilen ve henüz yeni keşfedilen canlılar olabilir.

İskilipli bu açıklamaların peşi sıra, rivayetler yardımıyla sirayet konusunun izahı üzerinde durmaktadır. Mustafa Safvet’le benzer açıklamalarda bulunan İskilipli, cüzzamlı biriyle Allah Rasûlü’nün (s.a) aynı kaptan yemek yemiş olmasını, hasta kimselerle bir arada bulunmanın hastalığın bulaşmasının gerçek sebebi olmadığını, yani hakiki tesir sahibinin Cenâb-ı Hakk olduğunu öğretme maksadına bağlamaktadır.¹⁹

Görüldüğü gibi, ilgili hadisteki “veba” sözcüğünün önceki kaynaklarda “cinlerin havayı ifsat etmesi, haşeratın kapların içine düşmesi” gibi yorumların yerini o günlerde bilimsel olarak keşfedilen mikropların varlığına bırakmış; hatta bazı yorumlar bu kabul üzerinden temellendirilmiştir.

2.1.2. Koruyucu Hekimlik ve Tedavi Yöntemleri

Tıbb-ı nebevî kapsamının bir başka yönünü de Hz. Peygamber’in koruyucu hekimlik altında değerlendirilebilecek tavsiyeleri ile kendisine isnad edilen bazı tedavi yöntemleri oluşturmaktadır. Geçmişte de değerlendirmelere konu olana bu tür rivayetler,²⁰ dönem itibarıyla farklı isimlerce tartışılmıştır.

Mustafa Safvet, kolerayla ilgili yukarıda da yer verilen makalesinde, koruyucu hekimliğin meşruiyetinin yanı sıra temizlik ve alınan gıdalara dikkat etmek gibi önlemleri ele almıştır. O dönem için Avrupa ve Osmanlı topraklarında birey ve toplum hayatında görülen aksaklıkları örnekleriyle tenkit eden yazar; bu bağlamda, insanların gezip dolaştıkları, oturup kalktıkları yerlere tükürmek veya buraları kirletmek gibi hadislerde yasaklanan bazı fiilleri hatırlatır. En önemlisi de bu tarz fiillerin aynı zamanda ahiret vebalini gerektirip Allah’a ve kamuya ait hakların ihlali niteliği taşıdıklarını vurgular. Konuyla ilgili örnekler eşliğinde, bilimin geliştikçe

¹⁹ İskilipli, “Medeniyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 18 Haziran 1328, VII, S: 165, s. 2907.

²⁰ Örneğin dağlama ve rukye gibi tedavi yöntemlerini içeren ve birbiriyle çelişik gibi görünen bazı hadisler ve değerlendirmesi için bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, trc. M. Hayri Kırbaçoğlu, s. 485-491.

İslam'ın yüceliğinin o nispette anlaşılacağı mesajıyla sonlandırılan²¹ bu yazı, fert ve toplum sağlığı anlayışında doğru bilinen yanlışları ulema sorumluluğuyla tahlil etmesi ve çoğunlukla tıbb-ı nebevî rivayetleri yardımıyla nebevî sünneti ortaya koymaya çalışması açısından dikkate değerdir.

Diğer taraftan, İskilipli Mehmed Âtîf'in abdestin faydalarını izah ederken yaptığı şu çıkışı yine koruyucu hekimlik bağlamında anlaşılabilir:

“Mikrop meselesi keşif olunalıdan beri tıp nokta-i nazarından abdestin derece ve kadri daha ziyade kesb-i ehemmiyet eylemiştir. Hatta Avrupalılar bile anın kadrini takdire mecbur olmuşlardır”.²²

İbn Haldun'un (ö. 808/1406), bal şerbetiyle tedavinin anlatıldığı bir hadiste iyileşen adamın durumunu inanç ve psikoloji düzeyinde açıklamasını yerinde bulmayan H. Y. rumuzlu *Beyânülhak* yazarının çıkışı da konu için malzeme sunmaktadır. İlgili rivayet şöyle tercüme edilmiştir:

“Ashâbdan Ebî Selma, kardeşinin ishalinden vuku bulan şikâyet üzerine Hazret-i Peygamber bal içmesini tavsiye ederler. Ebî Selma kardeşine balı içirir. Bir fayda vermediğini mükerreren arz edince üçüncü defada Hazret-i Peygamber, “Allah'ın kelamı sadıktır, senin kardeşinin batnı kazıdır” diye buyurması üzerine bu yolda kardeşine emr-i peygamberî tebliğ edilir ve bu defa içilen baldan hasta şifa-yâb olur”.²³

Tıbbı ve rivayete dayalı birtakım bilgiler eşliğinde ilgili kişinin hastalığı ve kendisine yönelik uygulanan tedavinin mizaca uygunluğu üzerine saptamalar yapmaya çalışan yazar, bal şerbeti tedavisini savunmak maksadıyla bir tür mukaddime olarak önce dağlama tedavisi konusunu ele alır. Yazarın bu ara pasaja yer vermesinde, halkın bakışını çarpıtmak için kullanıldığını düşündüğü, “Şimdi ‘آخر الدواء الكي’ hadis-i şeriftir”²⁴ diye sıtma tutan adamı dağlamaya kalkışmak, dizanteriye yakalan, midesi ve bağırsakları zayıflamış hastaya şifadır diye bal

²¹ Ermenekli, “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1615-1617.

²² İskilipli Mehmed Atif Efendi, “Medeniyyet-i Şer'iyeye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 25 Haziran 1328, VII, S: 166, s. 2925.

²³ Bk. Buhâri, “Tıbb”, 4.

²⁴ Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman, *el-Makâsîdü'l-hasene*, s. 41, 760; Ali el-Kârî, Ali b. Sultân, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 75.

Yazarın da belirttiği gibi bu söz, dağlama ile ilgili hadislerin şerhinde bir darb-ı mesel olarak kullanılabilir. Bu sözün popüler bir dil kullanılarak hadis gibi takdim edilmesi dikkat çekicidir.

içirmek, ehil doktorun izni olmaksızın asla caiz değildir” şeklindeki söylemlerin etkili olduğu düşünülmektedir.

Yazara göre; “En son tedavi çaresi dağlamadır” anlamına gelen bu söz, hadis olmaktan çok darb-ı mesel olarak bilinmekteyse de bu durum, onun etkili bir tıbbî tedavi yöntemi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Ekmek ve su gibi hayati gıdaların gereğinden fazla alınması hastalıklara yol açtığına göre dağlamanın da hiçbir ilaç ve yöntem gibi gerek görülmedikçe kullanılmaması gerekir. Dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da, “*Atmayan bizden değildir*” rivayetindeki²⁵ “ramy” (atmak) eylemi yalnızca ok atmaya mahsus olmayıp topa ve tüfeğe de şamildir. Keza dağlama yöntemi de yalnızca kızgın demirle değil; kimyasal, bazik ya da tuzlu şekillerde uygulanabilir.

Yazarın ifadesiyle; dağlama tedavisi için belirttiği değerlendirmeler, “...onda insanlar için şifa vardır” ayeti²⁶ ile “*Şu iki şifalı şeyden, bal ve Kur’ân’dan (istifade etmede) devamlılık gösterin*”²⁷ ve “*Ona bal şerbeti içir*”²⁸ gibi hadislerden şifası kati olduğu ortaya çıkan bal tedavisinin hükmü için de geçerlidir. Zira her hastalık baş gösterdiğinde mutlaka bal ile tedavi emredilseydi o zaman hadislerde yer alan perhiz gibi genel nitelikli tedbirlerin anlamı kalmaz; muhtelif rivayetlerde bu gıdadan başka ilaçlarla tedavi olma tavsiyesi yapılmazdı.²⁹ Yazarın konuya ilişkin bu bakış açısı, her bir hadisin rivayet bütünlüğü içerisinde ayrı bir yeri olduğunu ve iyi incelenmesi durumunda mevcut tearuzların ya da anlama sorunlarının giderilebileceğini örneklendirmesi bakımından da kayda değerdir.

Deve idrarıyla tedavi olmak meselesi etrafındaki münakaşanın da burada zikredilmesi uygun görünmektedir. Tartışmanın ortaya çıkışı, *İctihad* yazarlarından Eyyüb Sabri’nin [Akgöl] (ö. 1950)³⁰ *Sırât-ı Müstakîm*’de yayımlanan “Tecrîd-i Sarîh” tercüme serisinde³¹ çevirisi yapılan Ukl ve Uranîler hadisinin muhtevasını,

²⁵ Temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

²⁶ Nahl, 16/69.

²⁷ İbn Mâce, “Tıbb”, 7; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, V, 60.

²⁸ Buhârî, “Tıbb”, 4.

²⁹ H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, IV, 24 Kânunusani 1326, S: 96, s. 1793-1795.

³⁰ Yazarın siyasî mücadelesi hakkında bk. Gümüşsoy, Emine, “II. Meşrutiyet’i Hazırlayan Bir Merkez: Ohri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, S:18, s. 53-70.

³¹ Bk. Ahmed Naim Babanzâde, “et-Tecrîdü’s-Sarîh”, *SM*, 21 Nisan 1327, VI, S: 139, s. 132.

tercümesinin üzerinden yaklaşık iki yıl geçtikten sonra gündeme taşınmasından kaynaklanmaktadır.

Eyyüb Sabri, tercümeyle okuduğu anda, hadis tenkidi ölçülerini dikkate almayı gerek dahi görmediğini söyleyerek aklı gerekçelerle rivayet için “urcûfe” (uydurma söz) nitelimesinde bulunur. Onun burada konuyu ilgilendiren itirazı; ilgili hadisteki “(Rasûlullah onlara) develerin idrar ve sütlerinden içmelerini (emretti)”³² cümlesinin, “İdrardan sakınınız” rivayetiyle³³ çeliştiği hususudur.³⁴

Bu yazıya cevap olarak yaklaşık bir hafta sonra “Eşnau’s-Siyer Sahibi Eyyüb Sabri’ye” adlı bir reddiye yazısı yayımlanır.³⁵ Bu makale her ne kadar “Sebîlürreşâd” imzasıyla çıksa da, yıllar sonra *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’nin ilk cildindeki açık ikrarı ve bu makaleden birebir nakiller yapması dolayısıyla yazarının Ahmed Naim olduğu tespit edilmektedir.

Ahmed Naim, meseleye “böyle bir tıbb-ı nebevî yönteminin imkânı” ve “dinî temizlik hükümleri çerçevesinde cevazı” olmak üzere iki açıdan yaklaşabileceğini belirtir. İlk noktayı izah sadedinde, müteahhir tıp bilginlerinden Kemaleddin Demirî’nin (ö. 808/1405) *Hayâtü’l-Hayevân*’ı, Davud-i Antakî’nin (ö. 1008/1599) *Tezkere*’si ve Buhârî şarihi Aynî’den (ö. 855/1451) deve idrarının hangi hastalıklara iyi geldiğine dair iktibaslar yapar. Ayrıca Nureddin Halebî’nin (ö. 1044/1635) *Sîre-i Halebiyye*’sinde Uranîler vakasını anlatırken kaydettiği “Arapların tedavi kastıyla deve yavrusunun idrarını soğutmadan içtikleri” bilgisini alıntılıyarak böyle bir tedavi yönteminin tıbbî ve tarihî gerçekliğini yansıtmaya çalışır.

Ahmed Naim, deve idrarının necaseti hakkında fakihlerin görüş ayrılığına düştüklerini belirterek ikinci meseleye geçmiştir. Bu bağlamda ilk olarak, söz konusu rivayetten hareketle eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğu hükmüne varanlar ile mutlak anlamda bütün bevillerin haramlığını savunan muhaddis ve fakihleri sıralamıştır.

³² Tercümesi yapılan *Tecrîd-i Sarîh* rivayetinin asıl kaynağı için bk. Buhârî, “Vudû”, 66. Hadisin itiraz edilen kısmının metni şu şekildedir: “وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَيْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا”.

³³ Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsned*, XI, 170. Kaynaklarda idrardan sakınmayla ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır.

³⁴ Eyyüb Sabri [Akgöl], “Eşnau’s-Siyer”, *İctihad*, 27 Haziran 1329, IV, S: 69, s. 1517-1518.

³⁵ [Ahmed Naim Babanzâde], “Eşnau’s-Siyer Sahibi Eyyüb Sabri’ye”, *SR*, 3 Temmuz 1329, X, S: 253, s. 302-309. Makalenin yazar adı, yukarıda yer verilen tespiti göre kaydedilmiştir.

İkinci gruptaki bilginlerin delili, yukarıda kaynağı belirtilen ve Eyyüb Sabri'nin de temas ettiği, “*İdrardan sakınınız. Zira kabir azabının çoğu onun yüzündendir*” rivayeti olup onlara göre eti yenen hayvanların bevilleri “necaset-i hafife” derecesinden daha öteye götürülemez. Onlara göre bu hadisteki “el-bevl” umumi lafzındaki haramlık, Uranîler hadisindeki “deve idrarları” (أَبْوَالِ الْإِبِلِ) has lafzını nesh etmektedir.

Uranîler hadisi, aynı zamanda deve idrarının temiz olduğu kanaatini taşıyan fakihlerin delilidir. Mutlak haramlığı savunan fakihler ise, zaruret durumunda idrarla tedavinin cevazında ihtilaf etmekle birlikte ekserisi cevazı yönünde fetva vermişlerdir. Bu gruptaki fukaha, Rasûlullah'ın Uranîler topluluğuna develerin sütlerinden ve idrarlarından içmeleri emrini, tedavi maslahat ve zaruretine yormuşlardır. Bu izahların ardından Ahmed Naim, muhatabına son olarak, iddiasına şahit getirdiği “idrardan sakınma” rivayeti için “huccet-i bâliğa-i nakliyye” nitelemesini yapmasına rağmen neredeyse tevatür seviyesine ulaşan Uranîler hadisi³⁶ için neden aynı ifadeyi kullanmadığı sorusunu yöneltmiştir.³⁷

Eyyüb Sabri'nin salt akılcı yaklaşımına karşılık; uzun bir aradan sonra *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* vesilesiyle konuyu tekrar ele alan Ahmed Naim'in, ilk yazısındaki yaklaşım sistematüğini korumakla birlikte herhangi bir güncelleme yapmadığı ve makalesinden nakilde bulunmakla yetindiği görülmektedir. Ahmed Naim'in bu tercihi, tıp ihtisasının olmayışı yahut muhatabının iddialarını seviyesiz bulması gibi sebeplere bağlanabilir. Ancak bunun da ötesinde, ikili arasındaki münakaşadan haberdar oluşumuz, Tanzimat Dönemi'nden itibaren devletin tıp tahsili için Avrupa'ya ciddi sayıda talebe gönderdiği ve bu kimselerin Türkiye'ye geri döndüklerinde fikrî dönüşümün mimarlarından olmaları hesaba katılacak olursa;

³⁶ Uranîler vakasıyla ilgili rivayetler temelinde müşterek ravi teorisinin tenkidi yapılan bir çalışmada; söz konusu rivayetlerin, Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) ile Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) arasındaki dönemde 46 farklı müellife ait 62 eserde, eser sahibi müelliflerin de dâhil olduğu 460 ravi tarafından nakledildiği tespit edilmiştir. Mürsel tarikler bu sayılara dâhil değildir. Bk. Kızıl, Fatma, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, s. 236-240 vd. Yine aynı çalışmada, ilgili rivayet grubunun bütün tariklerinin ortak unsurlarının neredeyse tamamını içermesi dolayısıyla *Sahîh-i Buharî*'nin “Megâzî Kitabı”nın “Ukl ve Ureyne Kıssası” bâbında yer alan ilk hadisin tercümesine yer verilmiştir. Bkz. A.g.e., s. 232-233.

³⁷ [Ahmed Naim], “Eşnau's-Siyer Sahibi Eyyüb Sabri'ye”, *SR*, 3 Temmuz 1329, X, S: 253, s. 307; a.mlf., *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 187-188. Ahmed Naim'in buradaki açıklamalarını krş. Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî*, III, 151-156.

dönemin *İkdam*, *Tanin*, *Sabah* gibi yayın organlarında tıbb-ı nebevî metot ve ilkelerini popüler düzeyde ele alan yazıların kaleme alınmış olabileceği yönünde kuvvetli bir ihtimali akla getirmektedir.

Yine Ahmed Naim'den verilecek bir örnek üzerinden, kimi oryantalist iddiaların da tıbb-ı nebevî kapsamında tartışma ve yorumlara yol açtığı gözlemlenebilir. Ahmed Naim, 1912 yılı Ağustos'unda Lahey'de ikinci kez toplanan ahlak eğitimi kongresi için hükümet erkânının emriyle hazırladığı bir raporun müsveddesinde, meşhur bir felsefe sözlüğünde Müslümanların kadere inançlarından söz edilirken şu iddiaya yer verildiğini aktarmıştır:

“Bir Müslüman hükümeti, hayatımızın günleri sayılı olduğu ve yazılı eceli değiştirebilecek korunma önlemleri bulunmadığı inancında olduğu için veba salgını karşısında savunmasız davranır”.³⁸

Bu iddia karşısında Ahmed Naim, Hz. Peygamber'in salgın hastalıklara karşı korunma tedbirlerini yaklaşık on üç asır önce ortaya koyduğunu belirtir. Hz. Ömer'in Şam ordusunun başındayken karşılaştıkları veba salgını anlatan rivayet³⁹ üzerinde de uzunca duran Ahmed Naim, Müslümanların tıba verdikleri bunca hizmetleri ortadayken böylesine bir iddianın garip düştüğünü belirtir. Son olarak, tedaviyi emreden ve her derdin şifasının var olduğunu bildiren rivayetlere yer vererek kader inancının Müslümanları tembellik ve miskinliğe sevk etmediği/etmemesi gerektiğinin altını çizer.⁴⁰

Bulaşıcılıkla ilgili tartışmalı rivayetlerin dönemin şerh türünde sayılabilecek çalışmalarında da konu edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Ahmet Hamdi Akseki'nin *Peygamberimizin Vecizeleri* adlı eserinde “*Bulaşıcılık... yoktur. Aslandan*

³⁸ Ahmed Naim, bu iddianın geçtiği kaynak için şu künye bilgilerini kaydetmiştir: *Dictionnaire des Sciences Phllosophiques*, art. “morale”.

Yer verilen ifadeler, oryantalistik çalışmalarda sıkça vurgulanan “Doğu ve İslam toplumlarının kaderci ve mütevekkil, âtil ve hareketsiz (pasif) bir içtimaî yapı gösterdikleri” yönündeki iddiaların bir örneğini oluşturmaktadır. Tespit için bk. Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 563.

³⁹ Buhârî, “Tıbb”, 29; Müslim, “Âdâb”, 98. İlgili rivayet üzerinde “Birinci Bölüm”de de durulmuştu.

⁴⁰ Ahmed Naim, *İslam Ahlakının Esasları*, s. 30-35.

Bu minvaldeki konuların son dönem Osmanlı düşüncesinde kader algısıyla ilişkisini yansıtan bir çalışma için bk. Özdiç, Rıdvan, “Allah'ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII, S: 1, s. 295-317.

nasıl kaçarsan cüzzamlı kişiden de öyle kaç!" rivayeti⁴¹ hakkındaki açıklamaları kayda değerdir.

Bu çerçevede Akseki, hastalıkların sirayetine dair hadisler arasında gerçek bir tearuz bulunduğunu kabul etmediğini açıkça belirtmiştir. Açıklamalarına gerçek failin Cenâb-ı Hakk olduğunun altını çizen bir girişle başlayan Akseki; rivayeteki olumsuzlamanın cahiliye dönemi Araplarının hastalığın bizzat kendi tabiatı itibarıyla başkalarına geçtiğine inanmalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla hadiste nefyedilenin "bulaşıcılık" değil, sözü edilen batıl inanış olduğunu ve rivayetin sonundaki "*Aslandan nasıl kaçarsan cüzzamlı kişiden de öyle kaç!*" cümlesinin de zikredilen farklılığı açığa çıkardığını klasik şerhlerde benzerlerine rastlanabilecek kanıtlarla izaha çalışmıştır. Akseki'ye göre hadisin "*Bulaşıcılık... yoktur*" şeklinde bir ifade formuna sahip oluşu, cahiliye toplumunda hastalığın çıkışı ve yayılışına dair materyalist telakkilerin bulunmasını gerektirmektedir. Aksi halde böyle bir üsluba gerek kalmamaktadır. Akseki'nin buradaki yorumlarının belki de en özgün tarafı, hadisin mevcut ifade biçimiyle hem maddi sebeplere yapışmayı önceleyenlere hem de hakiki sebebe bağlananlara vermek istediği mesajı ilettiği açıklamasıdır. Yine modern tıp ve psikolojinin verilerine atıfta bulunularak maddî korunmanın yanı sıra manevî korunmanın lüzumuna da dikkat çekilmesi önemlidir. Yukarıdaki bazı isimler gibi Akseki de, veba salgınında uyulması gereken hareket tarzını anlatan rivayetle modern karantina uygulamasının asırlar öncesinden ilkesel anlamda ortaya konulduğunu dile getirmiştir.⁴²

Manevi bir tedavi yöntemi sayılabilecek rukye hadislerinin de bu başlık altında ele alınması mümkün olmakla birlikte, hacmi dolayısıyla ayrı bir başlıkta ele alınması daha uygun bulunmuştur.

2.1.3. Rukye Hadisleri

Şifa veya korunma amacıyla Kur'ân'dan bir bölümü, ilahi isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek şeklinde tarif edilen rukye⁴³ ve manevi tıp konusu,

⁴¹ Buhârî, "Tıbb", 19, 53; Müslim, "Âdâb", 101, 102, 103.

⁴² Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, s. 142-150.

⁴³ Çelebi, İlyas, "Rukye", *DİA*, XXXV, 219.

leh ve aleyhinde görülen birtakım rivayet ve yorumlarla hadis literatüründe belli bir konuma sahip olup⁴⁴ dönem açısından sıkça tartışılan konular arasındadır.

H. Y. rumuzlu *Beyânülhak* yazarının, Hoca Fehmi'ye yönelik itirazlarına yukarıda kısmen değinilmişti. Sözü edilen yazar, muhatabının makalesindeki “Cenâb-ı Peygamber kendilerine müracaat eden hastalara hiçbir vakit, şunu bunu okuyunuz demediler...” cümlesini rukye gibi tedavi türlerinin cevazına karşı bir itiraz olarak algılamıştır. Güvenilir ravilerin, Hz. Peygamber'e (s.a) kasten bu türden haberler isnad etmelerinin düşünülmemeyeceğini vurgulayan yazar, makalesinde rukyenin cevazına dair toplam 9 rivayete yer vermiştir.⁴⁵

Yazara göre; İslam'ın ilk zamanlarında birtakım şirk unsurları barındırması sebebiyle her ne kadar Rasûlullah (s.a) tarafından yasaklansa da tevhit akidesinin oturmasıyla birlikte “Kur'ân ayetleri, esmâ ve sıfât-ı ilahiye” ile yapılan rukiyele izin verilmiştir. Tedavi olunmasını emreden ve her hastalığın şifasının var olduğunu bildiren hadislerdeki mutlak tedavi olgusu, gerek maddi ilaçlar, gerekse de rukye gibi manevi tedavi yollarını gösteren rivayetlerle açıklığa kavuşmuştur. Diğer taraftan, yazara göre her geçen gün gerçekleşmekte olan bilimsel gelişmeler daha derin düşünmeyi gerektirirken “birtakım ehliyesiz ve kötü niyetli kimseler üzerinden rukye kökünden inkâr edilmektedir”. Maddi ilaçların etkisi görülmediği zaman olumsuz bir hüküm verilmediğine göre, manevi tedavi yöntemlerinin tesirinin görülmediği durumlarda da tamamıyla bir inkâr düşüncesine girilmemelidir. Dolayısıyla maddi tedaviye başvuran ihtiyatlı bir hastanın bu yola da başvurması doğal bir durumdur.⁴⁶

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İstanbul ve civarında kolera salgını yaşandığı günlerde *Sırat-ı Müstakîm* idarehanesine gelen bir okur mektubu, dönem açısından rukye benzeri okuma yollu tedavi yöntemlerine karşı mevcut bakış açıları hakkında fikir veren önemli bir tartışmanın yaşanmasına yol açmıştır. Mektupta, önceleri ülkede salgın hastalıklar baş gösterdiğinde parayla hafızlar tutularak her tarafta

⁴⁴ Hadis literatüründe rukye konusunu ele alan bir çalışma için bk. Atmaca, Veli, *Hadislerde Rukye*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010.

⁴⁵ Makalede kaydedilen rivayetlerin, rukyenin cevazı yönünde delil olarak kullanılan rivayetlerle büyük ölçüde örtüştüğü görüldüğünden (Krş. Çelebi, “Rukye”, *DİA*, XXXV, 220) buraya alınmasına gerek duyulmamıştır.

⁴⁶ H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1791-1793.

hatimler yapıldığı, o günkü salgın içinse kimsenin böyle bir işe teşebbüs etmediği belirtilerek; dergiden, bu uygulamanın yeniden ihyasını mevcut hükümete tavsiye etmesi yolunda ifadelere yer verilmiştir.

Söz konusu mektubun içeriğini mecmua sütunlarına taşıyan Mehmed Âkif [Ersoy] (ö. 1936), “Evet, böyle bir eski usûl var idi; lakin hiçbir vakit dindarâne değil idi! Önceki hükümet, konumunu tahkim için millete hücum eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi. Yoksa bulaşıcı hastalıklara karşı sıhî düzenlemeleri tamamıyla uygulamaktan başka bir tedbir olamayacağını pekâlâ bilirdi” ifadeleriyle tepkisini dile getirmiştir. Dahası İslam’ın tıba büyük bir değer atfettiği, tıp tahsilinin farz-ı kifaye olarak telakki edilip bir zamanlar zorunlu dersler arasında yer aldığı, geçmiş büyük ulemanın çoğunun tıpla da ilgilendiklerini hatırlatmıştır. Diğer taraftan Mehmed Âkif, tıp ve dinin ayrı mecralar olduğu sadedinde, “Nasıl olur da semavî bir dinin doktorların vazifesine karışması beklenebilir?” sorusunu yöneltmiştir. Bulaşıcı olsun, olmasın her türlü hastalığın tedavisi için doktorların sunduğu tedbirlere uymaktan başka bir çıkar yol bulunmadığının altını çizerek şu mütalaalara yer vermiştir:

“...Peygamber’den o devanın dua kitaplarında aranması lazım geleceği gibi bir işaret yahut tasrih ise asla vaki olmamıştır... bu hakâkı tekrardan maksadımız okumakla, üflemekle hastalık müdâvâtına kalkışmak zannedildiği gibi dindarâne bir usûl olmadığını, bizim dinimize asla böyle bir şey sığmayacağını söylemektir. Kur’ân-ı Kerim hastalara, evlere okumak için nazil olmamıştır. Kur’ân’daki şifa, cehelenin anladığı gibi değildir”.

Mehmed Âkif, sözünü ettiği dengelerin gözetilmemesinin toplum için veba ve kolera salgınlarından daha tehlikeli olacağı ikazıyla satırlarına son vermiştir.⁴⁷

Bu yazıdan dört gün sonra, “Beyânülhak” imzalı ve “Sırât-ı Müstakîm’e Cevap” başlıklı bir reddiye yazısı yayımlanmıştır. Yazının giriş satırlarındaki atıflara ve ifade benzerliklerine bakılırsa; bu yazının *Beyânülhak* adına Ermenekli Mustafa Safvet tarafından kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Mehmed Âkif [Ersoy], “Koleraya Dair”, *SM*, 4 Teşrinisani 1326, V, S: 115, s. 178-179.

Mehmed Âkif’in burada yer verilen hassasiyetleri, yakın tarihlerde kaleme aldığı *Süleymaniye Kürsüsünde* (İstanbul, 1330) yer alan şu dizeleri hatırlatmaktadır:

İnmemiştir hele Kur’ân, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okumak, ne fal bakmak için!

Mustafa Safvet, Mehmed Âkif'in yazısıyla hemfikir olduğu noktaların teslimiyle birlikte; makalesindeki "Kur'ân tilaveti, zikir, dua ve salavat ile şifa dileminin gayr-i meşruluğu yönünde içerdiği kesin hükmün isabetsizliği"⁴⁸ sebebiyle Mehmed Âkif'in satırlarını tenkit konusu yapmıştır. Bu bağlamda, Mehmed Âkif'in iddiasını ispat maksadıyla göndermede bulunduğu "Biz, Kur'ân'dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, müminler için şifa ve rahmettir" ayetindeki⁴⁹ şümûlün "okuma yoluyla elde edilen şifayı" da kapsadığına dair Fahreddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) ve diğer müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Ayetin delaleten kapalı olduğu varsayılrsa bile, âlim ve fakihlerin bu yolla şifa dileminin cevazı yönünde hüküm istinbatına sevk eden pek çok hadisin var olduğunu belirtmiştir. Mustafa Safvet bir adım daha ötesinde, İbnü'l-Kayyim'in (ö. 751/1350) *İ'lâmu'l-Muvakkî'in* adlı eserini örnek göstererek; "Müçtehitlerin ve geçmiş bilginlerin sözlerine itibar etmeyip Kitap ve sünnet ile amel etmek isteyenler de bu meselenin gayr-ı meşru olduğunu söyleyemezler" yargısına yer vermiştir. Mehmed Âkif'in o yıllarda *Sırât-ı Müstakîm*'de Mısırlı isimlerden tercümeler yaptığı bilgisi ve dönemin mezhep tartışmaları bir arada değerlendirilirse; Ermenekli'nin son ifadelerinin muhatabına karşı dokundurma kastı taşıdığı anlaşılmaktadır.

Aynı üslubunu sürdüren Mustafa Safvet, *Sahîh-i Buhârî* ve Kur'ân hatimleri yapılmasının hiçbir hükümetle ilişkilendirilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Ayrıca maddi tedbiri elden bırakarak Allah'a yanlış manada tevekkül eden halka doğru bilgiyi aktarma yolunun "Kur'ân tilaveti ile teberrük ve şifa dilemeyi kesin surette inkâr ederek gazete sütunlarına taşımakla değil; cahil ahaliye ilim ve marifetin tamiminden geçtiğini" söyleyerek Mehmed Âkif'in üslubunu tenkit etmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Mustafa Safvet'in bu tespiti, Mehmed Âkif'in yazısını nasıl anladığını ve kendisine neden tepki gösterdiğinin ipucunu vermektedir.

⁴⁹ İsrâ,17/82.

⁵⁰ [Ermenekli Mustafa Safvet], "Sırât-ı Müstakîm'e Cevap", *BH*, 8 Teşrinisani 1326, IV, S: 86, s. 1628-1629.

Mehmed Âkif'in makalesinin tenkit maksadıyla birebir alıntılı olduğu bu yazının geçtiği ilk sayfada; İstanbul ile bazı eyaletlerde baş gösteren kolera salgınına karşı bütün camilerde namazdan önce Ahkâf Sûresi, sonra ise salat-ı münciye okunmasına dair Bâb-ı Vâlâ-yı Fetvâ-Penahî makamından imam ve müezzinlere yapılan tebliğin de yer alması dikkat çekicidir.

Bu tepki yazısına Mehmed Âkif'in nasıl bir karşılık verdiği bilinmemektedir. Yazıların çıktığı dergilerde ikilinin bu tartışmayı devam ettirdiklerine dair bir tespit bulunulamamıştır.

Mehmed Âkif'in 1893 yılında Baytar Mektebini birincilikle bitirdikten sonra başladığı memuriyet hayatında Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde dolaşarak bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yaptığı⁵¹ hatırlanacak olursa, kendisinin bu tepkiselliğinde ihtisasının etkisi olabilir. Ancak bunun da ötesinde devlet ve toplum nezdinde karşılaştığı olumsuzluklara verdiği tepkilerin, öncelikli saik olduğu değerlendirilmektedir. Ayrıca burada tenkide uğrayan II. Abdülhamid (ö. 1918) döneminde, bulaşıcı hastalıklara karşı büyük bir mücadele verilerek mikrobiyoloji alanında Avrupa'da kaydedilen buluş ve yeniliklerin yakından izlendiği ve uygulandığı; karantina, tebhîrhâne, aşı üretimi, bakteriyolojihâne gibi kurumların yanı sıra hastanelerde bulaşıcı hastalıklarla ilgili ayrı birimler oluşturulduğu; frengi ve kolera gibi hızla yayılan hastalıklara mahsus hastaneler tesis edildiği⁵² bilinmektedir.

Mehmed Âkif'in sözü edilen gelişmelerden habersiz olduğunu düşünmek zordur. *Sırât-ı Müstakîm* sütunlarından cevap yazarak tartışmayı devam ettirmesi mümkün iken bunu yapmaması, karşı makale tarafından kendisinin maksadı biraz aştığı söylenebilecek ifadelerinin tadil edilen noktalarını zımnen kabul ettiği şeklinde anlaşılması mümkündür.

Diğer taraftan, aynı döneme ait başka kaynaklara göz atılması durumunda, Mehmed Âkif'in tepkisini halk nezdinde daha anlaşılır kılan kayıtlara da rastlanabilmektedir. Örneğin Mehmet Şemsettin Günaltay, çekirge afetine uğrayan

85. ve 86. sayılardaki her iki yazının da Mustafa Safvet'e ait olduğunu gösteren bir diğer ipucu, her ikisinin de rukye gibi okuma yollu tedavi yöntemlerinin cevazını kabul etmelerine ilaveten maddi tedavi yöntemlerinin ihmal edilmemesi mesajını vurgulayarak bitmeleridir.

⁵¹ Okay, M. Orhan – Düzdağ, M. Ertuğrul, "Mehmed Âkif Ersoy", *DİA*, XXVIII, 433.

⁵² Sarı, Nil, "Tıp", *DİA*, XLI, 103-104. Ayrıca bk. Tekeli – İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, s. 149-151. Konunun tarihî arka planına ve burada vurgulanan bazı noktalara ışık tutan bir diğer çalışma için bk. Ayar, Mesut, *Osmanlı Devleti'nde Kolera Salgını - İstanbul Örneği (1892 - 1895)*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Ayrıca Mehmed Âkif'in kolera meselesinde verdiği tepkinin değerlendirmesi için bk. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 200-201; Özdiç, "Allah'ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII, S: 1, s. 304-305.

bir Osmanlı vilayetinde devletin mücadele etmek için gerekli çalışmaları başlattığı sırada cahil birinin vaaza çıkararak çekirgelerin Allah tarafından bir ceza olarak gönderildikleri ve onları yok etmeye çalışmanın ilahi emre karşı koymak anlamına geleceği yolunda telkinlerde bulunduğunu bir arkadaşından hayretle işittiğini aktarmaktadır. Bu konuda insanları aydınlatmak için vaaz kitaplarını tetkike başlayınca ise; *Dürretü'n-Nâsihîn*'de, “Çekirgelerin kanatları üzerinde, ‘Biz bir nevi askeriz. Allah bizi zulüm ve fesat zuhur ettiği zaman dört bir yanı ve beldeleri tahrip etmeye musallat eder’”⁵³ satırlarına rastladıktan sonra baştaki hayretinin yersizliğini belirtmektedir.⁵⁴ Şu halde aralarında rukyenin de yer aldığı okuma yollu manevi tedavi yöntemlerine karşılık var olan tepkisel yaklaşımlarda, maddi sebeplere başvurmada yetersiz kalmak gibi yer yer mevzû rivayetlerle de beslenen kader inancındaki sapmaların belli bir pay sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.4. Değerlendirme

Buraya kadar yer verilen kayıt ve tespitlerden hareketle; tıbb-ı nebevî tartışmalarının, geçmiş tartışmaların izinde; ancak modern etkilerle de harmanlanarak dinin inanç ve amel boyutunu ilgilendiren savunmalarla çok yönlü bir fikrî yapı arz ettiği görülmüştür. Geçmişte daha çok ihtilafü'l-hadis bağlamında münakaşa edilen bu tür rivayetler, dönem itibarıyla tartışma bağlamı ve saiki açısından zenginleşmiştir.

Daha somut hale getirmek gerekirse; İskilipli Mehmed Âtîf'in, tıbb-ı nebevîyi din-terakki tartışması zeminine çekerek meseleyi Allah ve kamu hakları paydasında konumlandırması zikre değerlidir. Keza Ermenekli Mustafa Safvet de yazısını nihai olarak din-terakki münakaşasına bağlamaktadır. Mehmed Şevket'in “taallüm-i Nebî” iddiasına itirazı ve Babanzâde Ahmed Naim'in Batı kaynaklı bir felsefe sözlüğünün “morale” maddesinde yer alan iddia karşısındaki savunusu, tıbb-ı nebevî rivayetleri bağlamında oryantalist düşüncenin izinin sürülebileceği metinlerdir. Ermenekli'nin kolera makalesi ile Mehmed Âkîf'in tepkisellik dozu yüksek yazısında beliren,

⁵³ Temel hadis kaynaklarında böyle bir rivayet tespit edilememiştir.

Günaltay'ın bu satırları kaleme aldığı günlerde, İzmirli İsmail Hakkı'nın Hopalı Osman Efendi'ye (ö. 1241/1825) ait olup gördüğü ilgi dolayısıyla defalarca basılan bu vaaz kitabını “Güvenilmeyen Meşhur Kitap ve Risaleler” başlığı altında zikrettiği ve hakkında “Bu kitapta da birçok ehâdis-i bâtila vardır” değerlendirmesine yer verdiği bilinmektedir. Bk. İzmirli, *Siyer*, s. 88, 93.

⁵⁴ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 278-279.

efsunculara ve yatırlara bel bağlama gibi itikâdî sapmalar ile tevekkül anlayışındaki yanlış telakkiler, yanı sıra siyasi ve sosyal şartlar, tıbb-ı nebevî rivayetlerinin sıkça gündeme gelmesinin bir başka sebebidir. Aynı şekilde, Eyyüb Sabri'nin Uranîler rivayetinde geçen deve idrarıyla tedavi yöntemine hadis metodolojisini bir çırpıda arka plana atan çıkışı, dikkat çeken bir rasyonel duruş örneğidir. Üzerinde durulan üst başlığa veri sağlayan metinler bir arada incelendiği takdirde; hem ikili münakaşaların hem de tek kalemden çıkan seri makalelerin, dönemin yaygın kanaatlerinden birini ya da birkaçını hedef tahtasına oturttuğu görülmüştür. “Birinci Bölüm”le de kısmî bir bağlantı kurmak gerekirse; tıbb-ı nebevî tartışmalarının sünnetin bağlayıcılığı çerçevesiyle de irtibatının kurulması, teorik açıdan kaydedilmesi gereken olumlu bir nottur. Ayrıca geneli itibarıyla tıbb-ı nebevî başlığı altında işlenen metinlerin ve bunlara dayanılarak yapılan tespitlerin, “Giriş”te değinilen hadis-Türkiye fikir ortamı ilişkisi çerçevesinin zenginliğini çok birimli olarak gözlemlemek için iyi bir örneklem sunduğu düşünülmektedir.⁵⁵

2.2. FİTEN RİVAYETLERİ

“Fitne” kelimesinin çoğulu olan “fiten”; Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra meydana gelmiş veya gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylara ve kıyamet alametlerine dair haberler ile bunlara ilişkin literatürü ifade eden bir terim olup “melâhim” sözcüğüyle yakın anlamlıdır. Hadis edebiyatında “fiten” kelimesi, İslam toplumunda çeşitli dini ve siyasi sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmetin bütünlüğünü bozan her türlü yıkıcı faaliyeti ifade etmek için kullanılmıştır.⁵⁶

Dönemin hadis tartışmaları açısından; II. Meşrutiyet'in ilanının akabinde matbuatta görülen iyimser atmosferin peşi sıra iki Balkan, Dünya ve Kurtuluş Savaşları'nın yol açtığı yıkım ve kaos ortamı, yanı sıra idarî sistemde yapılan değişiklikler ve bunlar sonucunda oluşan beklentilerin aksi istikamette çıkması gibi noktalar dikkate alındığında bu devrede fiten rivayetlerinin ele alınış durumu önem kazanmaktadır.

⁵⁵ Burada yer verilen bazı rivayet ve konuların bugün için de güncelliklerini korudukları görülmektedir. Bir değerlendirme için bk. Köktaş, Yavuz, *Günümüz Hadis Tartışmaları*, s. 437-438, 498-499, 551-556.

⁵⁶ Çelebi, İlyas, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 149; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 99.

Dönemin Türkiye merkezli fikir ortamına katkı verdiği çeşitli vesilelerle temas edilen Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) *er-Risaletü'l-Hamîdiyye*'sine Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) tarafından yazılan zeyil⁵⁷ ile yine Cisr'in bir başka önemli eseri *el-Husûnü'l-Hamîdiyye*'sinde Hz. İsa'ya dair bahislerin açıldığı görülmektedir.⁵⁸ Bu durum, fiten ve istikbal haberleri etrafındaki iddia ve tartışmaların İslam Dünyası'nda bu çalışmanın zaman diliminden daha önceleri yer edinmeye başladığını göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

Satır arası tespitlere göre; vaazlar ve ders kürsüleri yoluyla fiten rivayetlerinin gündeme getirilerek daha geniş bir yayılma alanı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, 1913 yılı Kurban Bayramı namazında Ayasofya Camii'nde dinlediği vaaz ile yaklaşık bir buçuk ay sonra Lozan'ın en büyük kilisesinde şahit olduğu vaazı betimleyen *İslam Mecmuası* yazarı Sibiryalı Şir İdris'in ifadeleri kayda değerdir. Her iki vaazı fiziki ortam, içerik ve etki bakımından kıyasladıktan sonra her yönden ikincisi lehinde müspet kanaatler serdeden Şir İdris, akabinde ulemaya yönelik ikazlarda bulunur. Bir takım yanlış usûllerle halkın ve genç dimağların dinden soğutulmasının önüne geçilmesi sadedinde sunduğu şu tedbir, konu açısından önemli bir ipucu niteliğindedir:

“Siz hâlâ Dârülfünûn ve Medresetü'l-Vaizin kürsülerinde, ‘Altmış sene sonra mutlaka kıyamet kopacak, Deccal Rusya’dan çıkacak, Şeytan’ın sağ veyahut sol eli mukaddem halk olunmuş, bu ulema arasında ihtilafli bir meseledir’ gibi birtakım hurafe ve batıl sözler ile talebenin zihinlerini zehiremeye devam edecek misiniz?”⁵⁹

Yazarın kendisinin de Dârülfünûn İlahiyat Şubesi mezunu olması⁶⁰ yönüyle, dönemin önde gelen iki öğretim kurumuna dair bu kaydı önemlidir. Dile getirilen rivayetlerin sıhhat durumu bir tarafa, Şir İdris'in her iki kurumun hocalarına yönelik işaret ettiği bu durumun, içinde bulunulan şartların sevkiyle gerçekleşen, anlaşılması güç olmayan bir yöneliş olduğu söylenebilir.

⁵⁷ Hüseyin el-Cisr, *Risâle-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 620-653 (Mütercimim zeylidir).

⁵⁸ Hüseyin el-Cisr, *el-Husûnü'l-Hamîdiyye*, trc. Babanzâde Mustafa Zihni; sdl. Bekir Başarıcı, s. 257, 313-316.

⁵⁹ Hoca Şir İdris, “Ulema-yı Kirâm Hazerâtına Lozan’dan Bir Hitap”, *İM*, 27 Şubat 1329, I, S: 3, s. 88-92.

⁶⁰ Hakkında ayrıntılı bilgi elde edilemeyen ancak *İslam Mecmuası*'nda birkaç yazısı bulunan Şir İdris'in, şu an alıntı yapılan yazısından Buhara Medreselerinde de tahsil gördüğü anlaşılmaktadır.

Sebilürreşâd idarehanesine gönderilen okur sualleri ile bunlara verilen cevapların yer yer dergi sütunlarında yayımlandığı görülmektedir. Çeşitli alanlara ait bu sorular kimi zaman uzun soluklu ve kaliteli yazı dizilerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu noktada, özellikle derginin 275. sayısından itibaren İzmirli İsmail Hakkı'nın cevaplarına sıklıkla rastlanmaktadır. Muallim Atâ Efendi'nin bu bölümde değinilecek olan Mehdî ve Hızır'la ilgili sorularına İzmirli'nin 1914'te yayımlanan cevapları, hem istikbale dair rivayetlerin ele alınış bağlamlarından birini sunması, hem de arka plandaki mevcudiyetini bir başka açıdan göstermesi bakımından önemlidir.

Doğrudan bir hadis tartışması içermemekle birlikte, misyonerler tarafından dağıtılan broşürlere ilaveten Hz. İsa (a.s) hakkında matbu eserlerde ve süreli yayınlarda gelişen kalem münakaşalarının fiten ve istikbal haberlerinin muhteva olarak gündemde kalmasına dolaylı katkı yaptığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938),⁶¹ Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) ve Mehmed Ali Aynî'nin (ö. 1945) karıştığı anlaşılın "Haml-i Meryem ve Veladet-i İsa" meselesine dair *Tevhîd-i Efkâr Gazetesi*'nin 7 Şubat 1922 tarihli sayısında ve daha önceki sayılarında yer alan tartışmalar, müteakiben İskilipli Mehmed Âtîf'in (ö. 1926) ilk iki ismin görüşlerine karşı *Mahfil*'in 22. ve 23. nüshalarında yer verdiği tenkit yazıları zikredilebilir. Yine aynı konu ve zaman dilimi çerçevesinde Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye üyesi Seyyid Nesîb'in (ö. 1930) *Cerîde-i İlmiyye*'deki dört yazılık bir serisi ve Süleyman Nazîf'in (ö. 1927) art arda üç kez basılan ve çeşitli tartışma ve davalara yol açan *Hazret-i İsa'ya Açık Mektup* adlı çalışmasına⁶² temas edilebilir.

Annali dell'Islam'ın girişinde görüşlerini hadislerin asliyeti ve isnad sisteminin doğuşu aleyhinde teksif eden L. Caetani'nin (ö. 1935), asılları asr-ı saadet ve sahabe döneminden sonra ortaya çıkmış olayları anlatan rivayetleri toptan mevzû sayması,⁶³ dönemin fikrî kamuoyuna giren; ancak karşılık bulduğu tespit edilemeyen

⁶¹ Milaslı, konuya dair görüşlerini *Kur'an'a Göre Hazret-i İsa'nın Babası* (Ankara Matbaası, İstanbul, 1934, 88 s.) adlı çalışmasında yayımlamıştır.

⁶² (Yeni Matbaa, İstanbul, 1343/1924, 42 s.). Bk. Gür, Muhammet, "Süleyman Nazîf", *DİA*, XXXVIII, 93.

⁶³ Caetani, bu görüşünü İbn Abbas'tan rivayet edilen "ümmetin altmış küsur fırkaya ayrılacağını" bildiren hadisle temellendirmeye çalışmaktadır. Bk. Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 90.

Batı kaynaklı telakkilerinden biridir. Bu anlayışa göre Caetani, olgusal olarak bir peygambere gaybın bildirilebilmesini ve istikbale dair rivayetleri reddetmektedir.

Belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise; özellikle kıyamet alametleriyle ilgili rivayetlerin dönem itibarıyla dünyanın sonunun geldiği ve mevcut şartlarda çabalamanın anlamsız olduğu yolunda etkileri görülebilen, geniş çaplı bazı yanlış telakkilere yol açabildiği hususudur.⁶⁴ Ayrıca fiten muhtevalı rivayetlerin kimi zaman bâtinî ve siyasî bir bakış açısıyla da bazı değerlendirmelere konu edildiği görülmektedir.⁶⁵

Çerçeve bilgi mahiyetindeki bu kayıtlara -konjonktürel şartların da etkisiyle- XIX. ve XX. yüzyılın, Osmanlı topraklarının yanı sıra Hint Müslümanlarının yaşadığı bölgeler ve Sudan başta olmak üzere, İslam Dünyası'nın çeşitli Mehdî hareketlerine sahne olduğu ve bu noktada sayısal bir artışın gözlemlendiği tespiti eklenebilir.⁶⁶

Döneme ait bazı çalışmaların fiten ve istikbal haberleri karşısında nasıl bir yaklaşım sergilemek gerektiği noktasında fikir verdiği görülmektedir. Örneğin *Siyer*'inde oluşturduğu fiten muhtevalı listeye bakılırsa; İzmirli İsmail Hakkı'nın geleceğe dair yer, tarih ve şahıs tayini yapan haberlere karşı oldukça mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. İzmirli bu listede her ne kadar bütün zayıf ve mevzû fiten

⁶⁴ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 261.

⁶⁵ Örnek bir çalışma için bk. Haşım Veli, "Kıyamet Alametleri", sdl. Kâmil Çakın, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, VI, S: 16, s. 183-198. Orijinal adı *Efsahu'l-Makâl fi'l-Mesîhi'd-Deccâl Yahut Eşrâtu's-Sâ'a* şeklinde olan bu risale ilk olarak Hikmet Matbaasında 1332 tarihinde yayımlanmış olup 28 sayfadır. Risale yazarının Vatikan Kütüphanesi'nde mevcut İslamî eserlerin muhtevalarına ilişkin *Sebîlürreşâd*'da çıkan katalog yazıları ve küçük çaplı birkaç risalesi daha bulunmaktadır.

Yine bu bağlamda Mehmed Ali Takiyyeddin isimli yazarın *Mehdî* (Eskişehir, 1339/1923, 31 s.) başlıklı risalesi de zikredilebilir.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Şık, İsmail - Yürük, Tuğrul, "Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemaleddin Efgânî'de Mehdîlik Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İFD*, XVII, S: 1, s. 31-50; Öztürk, Eyüp, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir Mehdîlik (Peygamberlik) İddiası: Bosnalı Hafız Abdullah Efendi Olayı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, VI, S: 11, s. 117-128; Köksal, Ahmet, "19. Yüzyılın Sonlarında Giresun'da Bir Mehdîlik İddiası: Hasan Efendi", *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu - I*, ed. Mehmet Fatsa, Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi - 2, 2013, s. 104-112. Ayrıca Osmanlılar Dönemi dinî kurtuluş hareketlerine ilişkin bir liste için bk. Coşkun, Ali, "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", *Marmara Üniversitesi İFD*, 2001, S: 20, s. 141-143.

Osmanlılar döneminde kaleme alınan Mehdî merkezli bazı çalışmalar üzerinden Mehdîlik benzeri kurtuluş hareketlerinin sosyal ve siyasal bağlamı hakkında bk. Çınar, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, s. 29-47; a.mlf., "Osmanlı Halklarının Mehdîlik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-politik Bağlantıları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, XIV, S: 1, s. 216-239.

rivayetlerini bir araya getirme kastı taşımamaktadır. Bununla birlikte İzmirli “nüzü-l-i İsa, Deccal, Ye’cûc-Me’cûc” gibi konular hakkında nakilde bulunmasa da uydurma olanlar dışında bütün “Mehdî” hadislerinin -tashih eden bir kısım hadis imamları varsa da- zayıf olduğu görüşünü paylaşmaktadır.⁶⁷

Babanzâde Ahmed Naim’in, Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) isnad edilen “Üç tür kitabın aslı yoktur: Megâzî, melâhim ve tefsir” sözü⁶⁸ dolayısıyla istikbal haberleri kapsamındaki melâhim haberleri⁶⁹ karşısında nasıl bir yaklaşım geliştirmek gerektiği noktasında fikir vermektedir. Bu konuya aslen L. Caetani’nin isnad sistemi hakkındaki bazı iddialarını reddetmek maksadıyla dolaylı olarak eğilen⁷⁰ Ahmed Naim’in bu vesileyle rivayet esasına dayalı ilim dallarını ve haber türlerini de savunma düşüncesi göze çarpmaktadır. Bu doğrultuda Ahmed Naim, kaynak adı belirtmeksizin İslamî nakillerin tasnifine dair şöyle bir liste kaydetmektedir: 1. Kur’ân-ı Kerim, 2. Muhaddisler tarafından hadis mecmualarında kaydedilen haberler, 3. Tefsire dair nakiller, 4. Siyer, megâzî, melâhim ve ahbâr.

Ahmed Naim’e göre; İbn Hanbel’in, listenin üçüncü ve dördüncü grubunu ilgilendiren yukarıdaki hüküm cümlesi mutlak bir nitelik taşımayıp ihtiyata binaen söylenmiş bir sözdür. Bu tür rivayetlere “asılsız” denilmesi tamamen yalan ve değersiz olmaları yüzünden değil; bunlara ait literatürdeki nakillerin ekseriyetle muttasıl sahih senedlere sahip olmamaları sebebiyledir. *Müsned*’inde tefsire dair hadisleri tahriç etmesi, Musa b. Ukbe’nin (ö. 141) *Megâzî*’sini sıhhat bakımından ilk sırada görmesi gibi ipuçları dikkate alınırsa İbn Hanbel’in asıl maksadı daha iyi anlaşılacaktır.

Ahmed Naim, dördüncü derecede yer alan ahbârın çoğu kez senedsiz ya da munkatı olmakla ihticaca elverişliliğinin oldukça düşmesine karşılık; “Fiilen gerçekleşen muharebelerdir” şeklinde tanımladığı melâhim ile siyer ve megâzî haberlerinin müsned sened zincirlerine sahip olduğunu belirtmektedir. Dahası sıhhat bakımından farklı dereceleri olan bu haberlerin tahkik ve kıymet merciinin hadis

⁶⁷ Bk. İzmirli, *Siyer*, s. 77, 128, 136, 138, 140.

⁶⁸ Bk. İbn Adî, Abdullah b. ‘Adî, *el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl*, I, 212; Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Câmi‘ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘*, II, 162.

⁶⁹ Melâhim teriminin tanımı, fiten ile ilişkisi ve literatürdeki yerine ilişkin bk. Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 149-151.

⁷⁰ Bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 74 vd.

kitapları olduğu kanaatine yer vermektedir.⁷¹ Böylelikle Ahmed Naim, Ahmed b. Hanbel'in zahiren mutlak nitelikteki hüküm cümlesine dayanarak sergilenebilecek toptancı yaklaşımlara karşı çıkararak melâhim haberleri de dâhil olmak üzere rivayet merkezli bir eleştiri anlayışı benimsemekte, adres olarak da hadis kaynaklarına işaret etmektedir. Ahmed Naim'in bir miktar savunma meyli taşıyan bu anlayışı, fiten muhtevasıyla ilişkilendirilebilecek bazı hadislerle yaptığı yorumlarda da hissedilebilmektedir.⁷²

2.2.1. Fiten Odaklı Okumalar

Dönem itibarıyla fiten ve istikbale dair rivayetlerin farklı bakış açılarından okumalara zemin teşkil ettiği belirlenmiştir. İlgili zaman diliminin daha iyi kavranmasına vesile olan bu okumalar “nüzü'l-i İsa, Mehdî, Ye'cûc-Me'cûc" meselesi gibi fiten rivayetleri için yapılan değerlendirmeler kadar önemli; bu açıdan orijinal yorumlar sunmak, geliştirilen zihniyet ve söylemlere ayna tutmak bakımından oldukça değerlidir.

Sebîlürreşâd'in “Hadis-i Şerif” köşesini aktif bir şekilde kullanan Babanzâde Ahmed Naim'in keler deliğine girmek hadisi olarak da bilinen şu rivayet üzerine yaptığı yorum kayda değerdir. Rivayetin tercümesi şöyle yapılmıştır:

*“Sizden evvelki ümmetlerin yolunu elbette ve elbette karış karış, arşın arşın kovalayacaksınız. Hatta bunlar bir keler yuvasına tıklamak gibi akıl dışı bir şeye kalkışsalar bile siz onların ardı sıra oraya gireceksiniz. ‘Ya Rasûlullah, bu tabi olacağımız ümmetler Yahudiler ile Hıristiyanlar mıdır?’ diye sorduk. ‘Ya kim olacak’ buyurdular”.*⁷³

Ahmed Naim öncelikle, fiten kapsamında tahriç edilebilen bu hadisin İslam âleminin h. on üçüncü asırda maruz kaldığı karamsar tabloyu tasvir eden açık bir mucize olarak yorumlamakta ve onun bir bakıma güncellemesini yapmaktadır. Dahası aynı rivayetten yola çıkarak din-terakki tartışması düzleminde yaptığı sorgulamalar kendisini “taklit” kavramının izahına götürmektedir.

⁷¹ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 94-99.

⁷² Örneğin bk. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 112-113, 117-118; II, 540-541.

⁷³ Buhârî, “Enbiya”, 51. Benzer rivayetler için bk. a.mlf., “el-İ'tisam bi'l-Kitab ve's-Sünne”, 14; Müslim, “İlim”, 6; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 483.

Bu bağlamda Ahmed Naim, İslam'a ait değerleri bile ancak Batılı aydınların ağzıyla değerlendirebildiğimize parmak basarak Avrupa'nın taklit değil tahkik edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yaklaşık bir asırdır Avrupa adetlerinin taklit edilmesine rağmen hâlâ onlara tam olarak benzeyemediğimiz serzenişinde bulunanların durumunu anlatmak için, “Benim ümmetinden bir takım cemaatler zuhur edecektir ki onlara birtakım bid‘atler, kuduz hastalığının sahibine işlediği gibi işleyecek, sirayet etmediği bir damar ve eklem kalmayacak”⁷⁴ rivayetini kaydetmiştir. Ayrıca sünnete yapışmayı ve bid‘atlerden uzak durmayı emreden başka bir hadise⁷⁵ daha yer vererek dikkatleri taklit hastalığına çekmeye çalışmıştır.⁷⁶

Bu yazıdan yaklaşık on yıl sonra Urfalı Mahmud Kâmil⁷⁷ isimli bir *Mihrab* yazarı, yukarıdaki hadisteki keler deliğine girmek ifadesini farklı bir zaviyeden ele alıp yine taklit olgusunun eleştirisine ulaşmıştır.

Mahmud Kâmil, öncelikle medeniyetlerin inşasında seciye ve zekânın oynadığı rolleri tespiti çalıştığı yazısında, sözü İslam'ın cahiliye dönemi Mekke'sinden kısa sürede dünyaya yayılmasına getirir. Mahmud Kâmil bu hızlı gelişmenin sebebini, ilk Müslümanların düşmanlarına mukabil seciye sahibi olmalarıyla izah eder. Dahası sosyo-psikolojik bir okumayla, ümmetin çöküş sebeplerinin taklit ve seciye zaafında olduğunun Hz. Peygamber (s.a) tarafından birçok hadisle haber verildiği tespitinde bulunur. Taklidi, taklitçinin kendi kimliğini bırakarak örnek aldığı kimsenin karakterine öykünmek şeklinde tanımlayarak yetkililerin bu sâri illete karşı acil önlem almaları sadedinde aşağıdaki açıklamalara yer verir.

Hadisteki ‘keler deliğine girmek’ ifadesinin, lüzumsuzluğu apaçık şeylerde bile bir karış sapmaksızın taklit edilen kimseye aynen uymayı anlattığı gibi, “Eğer

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 135.

⁷⁵ Bk. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16.

⁷⁶ Ahmed Naim Babanzâde, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 30 Kânunusani 1329, XI, S: 283, s. 354-356.

⁷⁷ Yazarın yedi derslik bir vaaz kitabı (Asar-ı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1935) bulunduğu bilinmektedir.

onlardan birisi sokak ortasında cima etse aynı şeyi siz de yapacaksınız!” şeklindeki tarihin,⁷⁸ taklidin en uç noktasına işaret ettiğini belirtir.

Mahmud Kâmil’in kullandığı şu ifadeler, üzerinde durulan rivayetin sosyolojik açıdan da incelenebileceğine ve sıhhatinin o günün gerçekliğiyle de onaylanabileceğine dair kanaatini yansıtmaktadır:

“Tamamen ictimâî olan bu hadis okunur ve bir sosyolog gözüyle şimdiki muhit-i millimize tatbik edilecek olursa ne kadar lüzumsuz ve faydasız taklitler vuku bulduğu ve bu taklitler uğrunda kendi millî seciyemizden ne kadar fedakârlıklarda bulunduğumuz tahakkuk eder... Filhakika muhit-i millimizdeki uygunsuz taklitlerin uygunsuz şekilleri tetkik edilirse hadisin derece-i sıhhati meydana çıkar”.

Bakışını tekrar aynı olguya çeviren Mahmud Kâmil, taklit ile hoca-talebe ilişkisiyle açıklanabilecek bilim transferi arasındaki farka ilişkin, Napolyon (ö. 1821) devrinde Fransız hukukçuların Ezher Üniversitesi’nde Mâlikî fikhî tahsil etmelerine rağmen Araplaşmadıkları gibi sağlam karakterli gençlerimizin de aynı maksatla Avrupa’ya gitmelerinin zorunlu olarak Batılılaşma sonucunu doğurmayacağı örneğini verir. Hz. Ömer’in (r.a), Benî Kurayzalı bir tanıdığından yazılı olarak aldığı özlü Tevrat sözlerini nakletme müsaadesini sorması üzerine Rasûlullah’ın (s.a) ona verdiği tepkiyi anlatan “*Nefsimi (kudret) elinde tutan Allah’a yemin ederim ki; eğer Musa (a.s) bugün yaşasa ve siz de ona tabi olsanız, beni terk etseniz kesinlikle dalalette (sapıtılmış) olursunuz. Ümmetlerden benim hisseme sizin döneminiz düştü ve peygamberlerden sizin nasibiniz de benim!*” hadisini⁷⁹ örnek vererek dini konularda taklidin sakıncalarına işaret eder. Dinî ve bilimsel kaynakların mütalaasıyla elde ettiğini belirttiği bu değerlendirmeleri paylaşma sebebini ise “ümmet için taşıdığı hayatiyet” olarak açıklar.⁸⁰

Ahmed Naim “Hadis Köşesi”nde kaleme aldığı bir başka yazısında, İslamî hükümlerin teker teker uygulamadan düşeceğinin anlatıldığı şu hadisi, tahriç bilgisini

⁷⁸ İlgili tarihin temel hadis kaynaklarında yazarın belirttiği şekilde Ebû Hüreyre’ye isnadı tespit edilememiştir. İbn Abbas’a isnadı için bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek*, IV, 502.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 198; Abdürrezzâk es-San’ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, VI, 113; X, 312.

⁸⁰ Urfalı Mahmud [Kâmil], “Seciye ve Zekâ”, *Mihrab*, 1 Ağustos 1340, I, S: 17-18, s. 609-613.

vermek dışında herhangi bir klasik kaynağa başvurmaksızın, makalesinin tamamı boyunca toplumda görülen sapmalar ekseninde yorumlamıştır:

“İslam’ın tutunacak kulpları, yapışılacak hükümleri elbette ve elbette birer birer koparılacak, itibardan düşürülecektir. Herhangi biri koparılır, düşürülürse halk ondan sonrakine yapışacaktır. Bunların en evvel koparılıp hükümden düşürülecek olanı hüküm ve kazadır, en sonuncusu da namazdır”.⁸¹

Ahmed Naim, keler deliği hadisinde olduğu gibi bu hadisi de, “Rasûlullah’ın peygamberliğini ispatlayan doğru haberlerden” biri sayarak sırasıyla yönetim, hukuk, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme, yardımlaşma, zekât, ticaret, ahlak ve namaz konularındaki yozlaşmaları örneklendirmek suretiyle bu meselelere ilgili hadis çerçevesinde ulema sorumluluğuyla eğilmiştir.⁸²

Fiten odaklı okumalarda dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise; ilgili rivayetlerin içerdiği muhtevanın zaman zaman o günün pozitivist ve determinist söylemlerini hissettirecek tarzda ‘kanuniyet’ niteliği atfedilerek yorumlanabildiği hususudur. “Sünnetullah, adetullah” gibi kavramların kullanımı yerine bu ifadenin tercih edilmesi kayda değerdir. Bu noktada, Dârü’l-Hikmeti’l-İslamiyye azalığı da yapan Ömer Ferid Kam’ın (ö. 1944) toplumların çöküşünün, bilginin ve bilginlerin geri çekilmesi sonucu cahil idarecilerin başa geçmesi yoluyla gerçekleştiğini anlatan şu hadise telmihen yaptığı açıklamalar üzerinde durmak gerekir:

“Allah, ilmi kulları arasından bir çırpıda almak yoluyla değil; tam aksine, aralarında bir tane kalmayınca dek âlimleri (o toplumdan) almak suretiyle çeker. Böylece insanlar kendilerine birtakım cahilleri idareci yaparlar. Bu kimselere (çeşitli şeyler) sorulur da onlar bilgisizce hüküm verirler. Sonuçta hem kendileri saparlar, hem de (kendilerini takip eden kimseleri) saptırırlar”.⁸³

Ömer Ferid, bu hadisin işaret ettiği gerçekliği anlayabilmek için tarihin sunduğu verilere yönelmeye gerek kalmaksızın sadece o günün gidişatına bakmanın yeterli olacağı kanaatindedir. İlgili hadisin “tabiat kanunları derecesinde bir kuvvete

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 485; İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahih*, XV, 111; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, VIII, 98; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, IV, 104.

⁸² Ahmed Naim Babanzâde, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 4 Temmuz 1334, XIV, S: 361, s. 197-199.

⁸³ Buhârî, “İlim”, 34; Müslim, “İlim”, 13; Tirmizî, “İlim”, 5; İbn Mâce, “İftitahu’l-Kitab fi’l-İman ve Fezâili’s-Sahabe ve’l-İlm”, 8.

ve inkâr edilemez bir gerçekliğe sahip olduğunu” düşünen Ferid, buradaki nebevî ikazın gereği ile hareket edilmemesi sonucunda ehliyetsiz kişilerin liderliğinde toplumun boş ideallerle meşgul edildiğini uzunca ele almaktadır. Çözüm olarak ise, Japon aydınlanması örneğinde olduğu gibi, kendi kimliğini muhafaza etmek şartıyla, ilim tahsilini önermektedir.⁸⁴

Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Kurtuluş Mücadelesi'nin devam etmekte olduğu 1921 yılı başlarında Nasuhi Dede imzasıyla *Sebilürreşâd*'da yayımlanan makalelerde, yaşanan dağılma ve çözülmeyi tasvir etmek için şu hadisin tercümesine yer verilmiştir:

*“Yemek sofrasındaki insanlar birbirini, ‘Buyrun, buyrun’ diye nasıl davet ediyorlarsa sizin üzerinize saldırmak, sizi memleketlerinizden çıkarmak isteyen bütün milletlerin, devletlerin de birbirlerini öylece davet etmeleri, çağrımları yakındır. Biz (ashâb) sorduk: ‘Ya Rasûlallah, bu, bizim o zamanki azlığımızdan mı olacak?’ Buyurdular ki: ‘Hayır! O zaman bilakis çokluk olacaksınız; fakat sellerin üstünden yüzerek gelen ve köşede bucakta kalan çerçöp gibi dağınık bir halde bulunacaksınız. Onun için düşmanlarınızın yüreğinden korku gidecek, sizin kalplerinize ‘vehen’ yerleşecek!’. ‘Vehen’ nedir’ diye sorduk. ‘Hayata sarılmak, ölümü hiç istememek, yani ölümden korkmaktır’ buyurdular”.*⁸⁵

Makalenin yazarı, içerdiği ihbarla bu hadisin, bütün dünya diplomatlarını hayrette bırakması gerektiğini düşünmektedir. Buna mukabil; ulvi gayelerle bezenmiş, dayanıklı ve olgun bir ümmet yetiştirilmesini hedefleyen hadislerdeki “sağlığın korunması, güçlü bir bünyeye sahip olunması, yüzücülük, binicilik ve atıcılık” gibi durum ve faaliyetlerin, yukarıdaki hadiste sakındırılan hayata sarılmak (hubb-i dünya) şıkkı ile çelişmediğini belirtmektedir.⁸⁶

⁸⁴ Ömer Ferid [Kam], “Hakikati Görelim”, *CI*, Ramazan 1337, IV, S: 46, s. 1410-1416.

Ömer Ferid'in makalenin sonunda yer verdiği, “Görülüyor ki; Cenâb-ı Hakk o kavmin (Japonların) yok edilmesini murat buyurmuş olsa idi onun da aklını alır, onu da maskaralıklarla meşgul eder idi” cümlesini muhtemelen -hadiste de işaret edilen- hakiki failin Allah olduğu gerçeğine vurgu yapmak için kurmuştur. Aksi takdirde mesele kaderciliğe kaydırılmış olacaktır ki; bu durumda hadise ilişkin “kanuniyet” izahına uygun bir yorum yapıldığı söylenemez.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 332.

⁸⁶ Nasuhi Dede, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 24 Şubat 1337, XIX, S: 469, s. 4-5; a.mlf., “Hayata Sarılmak, Ölümden Korkmak”, *SR*, 3 Mart 1337, XIX, S: 470, s. 16.

Kâmil Miras'ın, çalışma döneminin sonlarına doğru Ekim 1947'de *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nda kaleme aldığı "İslam Camiası İçinde Türeyecek Bozguncu Zümre" başlıklı yazısı, fiten ve melâhim odaklı hadis okumalarının bir başka örneğidir. İlgili yazıda, ibadet ve tilavetlerinin çokluğuna rağmen İslam'ın ruhunu kavrayamamış ve Kur'ân'ın feyzinden istifade edememiş bazı kimselerin, sahip oldukları anlayış dolayısıyla tıpkı atılan okun, avın bedenine hızla girip çıktığı gibi o kimselerin de benzer şekilde dinden çıkacaklarını bildiren uzun bir rivayet⁸⁷ konu edilmiştir.

Hadiste kullanılan teşbihin üslup özelliklerine kısaca değinen Miras, Buhârî gibi imamların bu rivayeti, "Kur'ân'ı zulme, baskıya ve kötü işlere veyahut da riyakârlık ve cehaletleri dolayısıyla menfaatlerine alet edenlerin günahı" bâbı altında yer vermelerinin, sebab-i vürût bilgisi değeri taşıdığını kaydeder. Benzer muhtevada iki rivayete⁸⁸ daha yer veren Miras, Müslümanların arasından çıkmasına rağmen eylem ve söylemleriyle İslam'a zarar verecekleri bildirilen bu grupların kimliği üzerinde durmaya çalışmıştır.

Hadis şerhlerinin, burada nitelenen grubu Hariciler olarak açıkladıklarını kaydeden Miras, buna ilaveten Emevî soyundan gelen bazı kimselerin verecekleri zararlara işaret eden birkaç rivayet daha sıralamıştır. Ancak Miras, İslam'ın ilk devrelerinde yaşanan bu gelişmelere karşılık; yer verilen rivayetler ile tavsif edilen grubun dünya tarihinin son zamanlarında, hatta içinde bulunulan yüzyılda türemesi gerektiği kanaatini paylaşmaktadır. Diğer taraftan, Rasûlullah'ın vefatından sonraki devrenin toptan ahir zaman sayılması dolayısıyla tarihte kalan yorumları da göz ardı etmemek gerektiğini kaydeder. Sonuç olarak Miras; Haricilerle başlayan siyasi fitnelerin, Emevîler ve Mervanîlerle başlayan zalim idarelerin yeni örneklerinin fasılalarla kendi devrine dek ortaya çıktıklarını ve bundan sonra da arkalarının kesilmeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca Miras bir de kıyaslama yaparak, o gün için

⁸⁷ Bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 36. Benzer rivayetler için bk. Müslim, "Küsûf", 148; İbn Mâce, "İftitahu'l-Kitab fi'l-İman ve Fezâilü's-Sahabe ve'l-İlm", 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 126.

⁸⁸ Metinleri uzun olması dolayısıyla ilgili tercümelere yer verilmemiştir. İlk rivayet, yukarıdakilere benzer özellikleri ile ahir zamanda din dairesinden çıkacak bir grubun tavsifi; ikincisi ise, Hz. Huzeyfe'nin Allah Rasûlü'ne yönelttiği bir takım gelecek haberleri ve bunların cevaplarıyla ilgilidir. Miras tarafından her iki rivayetin de çevirisi yapılmıştır. Bk. Miras, Kâmil, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 297-301.

dünyayı sarma potansiyeli taşıyan komünizm benzeri düşünce sistemleri ve müntesiplerinin, Harecî zihniyetten ve öncülerinden daha az tehlikeli olmadığı değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Miras, İslam âlemini böylesi zararlı akımlara karşı koruyacak tek çareyi ise İslam'ın ilk zamanlarındaki safi yaşantısına dönmekte⁸⁹ görmektedir.⁹⁰

Miras'ın özellikle son satırlarında temas etmeye çalıştığı “bozguncu grup” için –üzerinde durduğu rivayetlerin muhtevasıyla da uyumlu olarak- dâhilden bir güncelleme yapması tahmin edilirken; dış kaynaklı bir tehdide geçiş yapmasını, o günün şartları gereği bilinçli bir tercih/kayma şeklinde okumak isabetli görünmektedir. Diğer bir ifadeyle Miras, hadisteki ihbarın İslam'ın ilk devrelerinden itibaren tekerrür ettiği kanaatini paylaşmakta; ancak içinde bulunduğu İslam toplumuna yönelik benzer bir güncelleme yapmayarak sadece kurtuluş yolu olarak gördüğü bid'at ve hurafelerden uzak, safi İslam akidesine dönmek tavsiyesinde bulunmakla yetinmektedir.

2.2.2. Ye'cûc ve Me'cûc

Fiten ve melâhim rivayetlerinin önde gelen başlıklarından olan “Ye'cûc ve Me'cûc” ifadeleri; Zülkarneyn döneminde ortaya çıkmış ve kıyametin kopmasına yakın dönemde tekrar zuhur ederek yeryüzünde bozgunculuk yapacak olan toplulukları ifade etmek için kullanılan iki kavramdır. Bu tanımla da uyumlu olarak Kur'ân-ı Kerim'de Ye'cûc ve Me'cûc'den biri geçmişte vuku bulmuş, diğeri ise gelecekte vuku bulacak olaylarla ilişkili olarak iki defa bahsedilmiştir. Ye'cûc ve Me'cûc'le ilgili rivayetlerin temel hadis kaynaklarında “Enbiya”, “Eşrâtü's-Sâa”,

⁸⁹ Bu noktada Miras, Mehmed Âkif'in şu dizelerine yer vermeyi ihmal etmemiştir:

“Eğer çiğnenmemek isterlerse seylâb-ı eyyama

Rücû' etsinler artık Müslümanlar sadr-ı İslam'a”.

Bk. Mehmed Âkif [Ersoy], “[Meal-i Sûre-i Âl-i İmrân, 172-173]”, *SR*, 4 Eylül 1330, XII, S: 310, s. 405.

⁹⁰ Miras, Kâmil, “İslam Camiası İçinde Türeyecek Bozguncu Zümre”, *İTAM*, Ekim 1947, II, S: 83, s. 3-5. Miras'ın bu yazısı, *Sebîlürreşâd*'ın ikinci yayın döneminde de yayımlanmıştır. Bk. IX, S: 210, Aralık 1955, s. 147-149.

Miras'a ait açıklamaların kısmen *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nden alındığı anlaşılmaktadır. Krş. A.g.e., XI, 246-248.

“Kıyamet”, “Fiten ve Melâhim” gibi bölüm başlıklarında kaydedildiği görülmektedir.⁹¹

Ye’cüc ve Me’cüc meselesi bağlamında Kâmil Miras’ın aşağıdaki hadisin tercüme ve şerhi dolayısıyla yer verdiği değerlendirmelere yer verilebilir. Söz konusu hadis, Miras tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

“(Peygamberimizin hanımlarından) Zeynep bint-i Cahş’tan (r.a) gelen rivayete göre; Nebi (s.a) bir kere telaşla Zeynep’in yanına girerek, “*Lâ ilahe illallah! Vukuu yaklaşan bir şerden, büyük bir fitnedan dolayı vay Arabın haline! Bugün Ye’cüc ve Me’cüc’ün seddinden şunun gibi bir delik açıldı*” buyurdu da başparmağıyla onu takip eden (şehadet) parmağını halka yaptı. Bunun üzerine Cahş kızı Zeynep; “*Ya Rasûlallah! İçimizde bu kadar salih (kimseler) varken biz helak olur muyuz?*” diye sordu. Rasûlullah: “*Evet! Fısk u fücur, fuhuş ve masiyet çoğaldığı zaman (helak olursunuz!)*” diye cevap verdi”.⁹²

Zülkarneyn’in kimliği, seyahatleri ve seddi ile Ye’cüc ve Me’cüc adı verilen toplulukların gerçekte kimler oldukları konularını bazı tefsir ve tarih kaynaklarına dayanarak, yer yer de tercihlerde bulunarak işlemeye çalışan Miras, muasırı olan Muhammed Enver Keşmîrî’nin (ö. 1933) *Feyzü’l-Bârî* isimli şerhinde kaydettiği bazı yorumlara karşı çıkmıştır. Miras’ın itirazlarını üç maddede toplamak mümkündür:

1. Zülkarneyn seddinin yeri hakkında klasik kaynaklarda sıralanan ihtimallerin reddinden sonra gerçek yerin Buhara taraflarındaki Kokya (?) Dağı yakınları olarak tayin edilmesi,

2. Rusların Ye’cüc, İngiliz ve Almanların ise Me’cüc soyundan geldikleri,

3. Buradan hareketle de Ye’cüc-Me’cüc hadisesinin tekrarlanabilirliğinin kabulüyle konjontürel gelişmeler eşliğinde bir güncelleme yapılması.

Miras, seddin yerine ilişkin Kur’ân-ı Kerim’de herhangi bir yer adı bildirilmemesi dolayısıyla Keşmîrî’nin tercihinin de bir ihtimal olmaktan öteye gidemeyeceğini düşünmekte, hal-i hazırda kesin yer tayinini yapmayı sağlayacak

⁹¹ Bk. Çelebi, İlyas, “Ye’cüc ve Me’cüc”, *DİA*, XLIII, 373-375.

⁹² Buhârî, “Enbiya”, 10. Tercüme için bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 95-96.

bilgi ve bulguların yokluğuna işaret etmektedir.⁹³ Keşmîrî'nin, yaşadığı dönemdeki gelişmelerin de etkisiyle yaptığı Ye'cûc-Me'cûc güncellemesini ise şu ifadelerle tenkit etmektedir:

“Bu muazzam üç milletin Ye'cûc ve Me'cûc olduğunu iddia eden Keşmîrî merhum sağ olsaydı da bu üç milletin bugün birbirlerine girdiğini ve birbirlerinin medeniyet mamurelerini yerle yeksân ettiğini görseydi⁹⁴ bu tahripkâr hareketin hiç şüphesiz eşrât-ı saatten olan o şiddetli huruç hareketi olduğunu iddia ederdi sanırsız. Fakat gelmiş geçmiş bir şeyi bugünkü vakıalara tatbik etmek doğru değildir”.⁹⁵

Yer verdiği ifadelerle bakılırsa; Miras'ın küresel bir tehdit olarak algıladığı Ye'cûc ve Me'cûc meselesinin Zülkarneyn zamanındaki ile kıyamet alameti olarak belirtilen son huruç hareketi dışında ara devrede ortaya çıkmasına, başka bir ifadeyle her devirde tekerrür edebileceği kabulüne mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Miras bu yöndeki bakış açısı ile şerhini yapmakta olduğu rivayetin, “*Yaklaşan bir fitnenin şerrinden vay Arabın haline! Şu saatte Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddinden bir delik açılmıştır*” cümlesinde kıyametin kopmasından önce Araplara tahsis edilen tehlike arasındaki tearuzu fark etmiştir. Bu doğrultuda Miras, hadiste yer alan “Ye'cûc ve Me'cûc seddinden delik açılması” ifadesinin, kıyamet alameti sayılan huruç hareketi olmayıp hadisin buna benzer dar çerçeveli bir fitnenin Araplar arasında yaklaştığını haber verdiğini ve -daha açık söylemek gerekirse- Hz. Osman'ın şehadetini takip eden üzücü gelişmeleri kastettiğini düşünmektedir.⁹⁶

Miras'ın itirazları dolayısıyla göz atma ihtiyacı duyulan Keşmîrî'nin *Feyzü'l-Bârî* isimli şerhinde, sözü edilen rivayetin izahına geniş yer ayrıldığı görülmektedir. Onun mesele etrafındaki ana fikri; Kur'ân'da Ye'cûc-Me'cûc olayının zikrine Yahudilerin sorusunun sebep olması dolayısıyla kıssanın setle çevrilen iki topluluğun anlatımına tahsis edildiği; hâlbuki Ye'cûc-Me'cûc'ün hakikat olarak daha genel bir nitelik taşıyıp tarih boyunca bu vasıftaki toplulukların defalarca tahribat yapabildikleri; kıyamet alameti olarak bildirilen hurucun ise en şiddetli huruç olup

⁹³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 99-100. Krş. Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *Feyzü'l-Bârî*, IV, 353.

⁹⁴ Keşmîrî'nin 1933 yılında öldüğü ve Kâmil Miras'ın *Tecrîd-i Sarîh*'in IV-XII. ciltlerini 1938 ilâ 1948 yılları arasında tercüme ettiği (Yazıcı, Nesimi, “Miras, Kâmil”, *DİA*, XXX, 146) dikkate alınır; II. Dünya Savaşı'na ait gelişmelerin kastedildiği anlaşılmaktadır.

⁹⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 101-102. Krş. Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*, IV, 353-360.

⁹⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 102.

meydana gelen fitnenin ahir zamanda nüzûl eden Hz. İsa'nın duasıyla bertaraf edileceği⁹⁷ şeklinde özetlenebilir.

Miras'ın uzlaştırma niteliğindeki mezkûr açıklamaları, Keşmîrî'nin buradaki görüşleri ile birlikte okunduğu takdirde; son hurucun kabulünde birleşen bu ikili arasında çok belirgin bir aykırılık bulunmayıp Miras'ın asıl karşı çıktığı noktanın Ye'cûc-Me'cûc olgusunun güncel gelişmelere uyarlanması olduğu anlaşılmaktadır. Yine Miras'ın ele alınan hadis çerçevesinde bir üst paragraftaki yorumları, tarihin akışı içerisinde kendisi adına Ye'cûc-Me'cûc hadisesi demese de büyük fitnelerin gerçekleşebileceğini kabul ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan, "Fiten Odaklı Okumalar" başlığında ele alınan bir hadis vesilesiyle ilk siyasî ihtilaflardan itibaren İslam tarihi boyunca nüvelerini dinden alan yeni bozguncu grupların ortaya çıkabileceği kabulüne karşılık Miras'ın son huruç dışında bu meselede tekerrür ihtimaline mesafe koyması dikkat çekicidir.

Keşmîrî'nin seddin yeri hakkındaki şahsî tespitine Miras'ın yaptığı itiraza hak verilebilir. Diğer taraftan incelenecek olursa; Keşmîrî'nin İngiliz, Alman ve Ruslarla ilgili yorumunun, özellikle tefsir kaynaklarındaki bazı tarihî kabuller üzerine bina edildiği, bir dereceye kadar da o günün antropolojik verilerinin katkısıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.⁹⁸ Yine Miras'ın itirazlarına karşılık Keşmîrî'nin hacmen geniş tuttuğu yorumlarının öznellik taşıyabileceği ve hepsinin ilgili ayetlerin tevili olarak anlaşılması gerektiği yönündeki ikazının⁹⁹ göz ardı edilmemesi uygun olacaktır.

Altı çizilmesi gereken bir diğer husus da; Miras'ın Ye'cûc ve Me'cûc kıssasına dair Kehf Sûresi'ndeki ayetlerin mealini verirken parantez arası vurgulara ilaveten müfessir görüşlerine dayanarak kaydettiği tespitler ile Türklerin tarihteki rollerine ilişkin bazı değerlendirmelere ihtiyat payı koymaksızın yer verebilmiş olmasıdır.¹⁰⁰ Sözü edilen durum, Keşmîrî'ye yöneltilen eleştiri noktalarında benzer bir yaklaşım hatasına düşüldüğünü akla getirmektedir.

⁹⁷ Bk. Keşmîrî, *Fezû'l-Bârî*, IV, 353-360.

⁹⁸ Keşmîrî, *Fezû'l-Bârî*, IV, 354, 359-360. Bu bağlamda şu cümle dikkat çekmektedir:

وللبرطانية إقرار بأنهم من ذرية ماجوج، وكذا ألمانيا أيضا منهم، وأما الروس فهم من ذرية يأجوج. وليس هؤلاء إلا أقواما من الإنس.

⁹⁹ Keşmîrî, *Fezû'l-Bârî*, IV, 360.

¹⁰⁰ Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 96-101.

Keşmîrî ve Miras'ın değerlendirmelerine yakın tarihlerde özellikle Batılılarca dünyanın farklı noktalarına yapılan keşif seyahatlerinin etkisiyle, Ye'cûc-Me'cûc meselesinin İslam dünyasında bu açıdan da merak uyandıran bir konu haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda; ilmiye sınıfından Kalküta naibi Hüseyin b. Muhammed tarafından, Ye'cûc-Me'cûc adlı toplulukların dünyanın neresinde oldukları sorusuna karşılık Hüseyin el-Cisr'in *Trablüşşam Gazetesi*'nde cevabî bir yazısı Mehmed Tevfik tarafından *Ye'cûc ve Me'cûc* adıyla çevrilerek Türkiye kamuoyuna aktarılmıştır.¹⁰¹ Dahası Musa Cârullah'ın *Kur'ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Yecûc* isimli çalışmasının,¹⁰² Türkiye'de karşılık bulduğu bilinirse de, dönem açısından Keşmîrî ve Miras'ın yaklaşımlarının daha iyi anlaşılabilmesi için çerçeve metin niteliği taşıdığı söylenebilir. Şu halde dönem itibarıyla yaşanan güncel gelişmelerin ön plana çıkardıkları arasında Ye'cûc-Mec'ûc rivayetlerinin de var olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.3. Mehdî

Aralarında bazı ayrıntı farklılıkları görülmekle birlikte büyük dinlerin yanı sıra ilkel dinlerde, dünyanın son zamanlarında ortaya çıkarak doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacak olan bir kurtarıcı inancının var olduğu bilinmektedir.¹⁰³ Benzer bir olgusal çerçevede; asıl kaynağı ve İslam tarihinde ortaya çıkış süreci hakkında yapılan değerlendirmeler bir tarafa,¹⁰⁴ önde gelen bazı temel hadis kitaplarında tahrîc edilen Mehdî konulu rivayetlerin fiten edebiyatının önde gelen başlıkları arasında olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca Ye'cûc-Me'cûc olgusunun Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve bazı İslamî kaynaklardaki mevcudiyeti, değerlendirilmesi ve bu olgunun Türklerle ilişkilendirilmesi hakkında bk. Cerrahoğlu, İsmail, "Ye'cûc-Me'cûc ve Türkler", *AÜİFD*, 1975, XX, s. 97-125.

¹⁰¹ Matbaa-i Jirayir – Keteon, İstanbul, 1327, 12 s.

Çerçeve bilgi olması bakımından; Hüseyin el-Cisr'in açıklamaları vesilesiyle mütercim Mehmed Tevfik'in düşüğü, "Geçen Rus ve Japon muharebesinde 'tehlike-i ırk-ı asfer' namıyla bütün Avrupa matbuatını işgal eden mesele, bizim mu'tekit olduğumuz 'Ye'cûc ve Me'cûc' taifesinden galat olsa gerektir" şeklindeki dipnot zikredilebilir. Bk. Hüseyin el-Cisr, *Ye'cûc ve Me'cûc*, trc. Mehmed Tevfik, s. 12 (Mütercimin notudur).

Yine Hüseyin el-Cisr'in Ye'cûc-Me'cûc konusundaki diğer değerlendirmeleri için bk. Hüseyin el-Cisr, *el-Husûnü'l-Hamîdiyye*, trc. Babanzâde Mustafa Zihni; sdl. Bekir Başarıcı, s. 253-256.

¹⁰² Berlin, 1933, 38 s.

¹⁰³ Sarıkçioğlu, Ekrem, "Mehdî", *DİA*, XXVIII, 369.

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdî", *DİA*, XXVIII, 371-374; Öz, Mustafa, "Mehdîlik", *DİA*, XXVIII, 384-386.

Muallim Atâ Efendi adında bir okurun “Mehdî hakkında hakikat nedir?” sorusuna karşılık İzmirli İsmail Hakkı’nın Şubat 1914’te *Sebilürreşâd*’da yayımlanan yazısı, kendisinin Mehdî rivayetleriyle ilgili görüşlerini yansıtan önemli bir metindir. İlgili yazısını sistematik ve anlaşılır bir mantık örgüsü çerçevesinde işleyen İzmirli, Mehdî’nin kimliğine dair ileri sürülen görüşleri şu şekilde maddelemiştir:

1. Mehdî, Hz. Hasan soyundandır,
2. Mehdî, Hz. Hüseyin soyundandır,
3. Mehdî, Hz. Abbas b. Abdülmuttalib soyundandır,
4. Mehdî, Hz. İsa’dır,
5. Mehdî, her racül-i salih ve emîr-i salihdir.

İzmirli’nin ilgili makalesinin ilk satırlarında kaydettiği, orijinal ifadeleriyle yer verilen şu cümleler, tarihî süreçte Mehdî meselesinin ana hatlarıyla nasıl anlaşıldığını özetler niteliktedir:

“Mehdî meselesi her asırda bütün ehl-i ilim arasında şâyi ve meşhurdur. Yani ahir zamanda ehl-i beyt-i nübüvvetten bir racül zuhur edecek, din-i mübini teyit, adli izhar ve teşyid etmekle memâlik-i İslamiyeyi istila edecek, Müslimîn de ana iktida ve ittiba eyleyeceklerdir. İşte o racülün ismi ‘Mehdî’ olacaktır”.

Kaydedilen şekliyle Mehdî’nin ortaya çıkacağı hakkında ilim ehlinin görüş ayrılığına düştüğünü belirten İzmirli, bu telakkinin çokça kabul görmesinde birinci derecede muhaddislerin tahriç ettikleri hadislerin etkili olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca İmamiye Şia’sı ve Sûfiyye gibi müspet kanaat taşıyan grupların varlığına mukabil Mehdî’nin zuhurunu reddedip bu yolda vârit olan rivayetleri tenkit eden ilim erbabının varlığını belirtmiştir.

Buraya kadar meseleye genel bir giriş yapan İzmirli, ardından Mehdî’nin zuhuru lehindeki görüşlerin tenkidine geçmektedir. Onun ifadesiyle, Mehdî konusu ilk sûfîler arasında öncelikli bir konu olmayıp ancak müteahhir temsilciler aracılığıyla derinlik kazanmıştır.¹⁰⁵ Üstelik geç dönem sûfilerinin bu konuda görüşlerini dayandırdığı öncelikli bilgi kaynağı olan “keşf”, başkalarını bağlayıcı bir

¹⁰⁵ Bu bağlamda; az sonra belirtileceği üzere, İzmirli’nin bu yazısında oldukça yararlandığı *Mukaddime*’de dile getirilen şu satırlara yer verilmesi isabetli olacaktır:

“Gerçekten de Serrâc’ın (ö. 378/988) *Luma*’ında, Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *Taarraf*’unda, Sülemî’nin (ö. 412/1021), Ebû Nuaym’ın (ö. 430/1038), Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072), Hücvîrî’nin (ö. 465/1072 [?]) ve Ebû Talib Mekkî’nin (ö. 386/996) tasavvufa dair eserlerinde Mehdî meselesi yoktur”. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I, 603 (Yayına hazırlayanın notlarıdır).

delil olarak kabul edilmemiştir. Keza aynı durum İmamiye için de geçerli olup ilk dönemlerde Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'den (ö. 23/644) uzak durmaları ve Hz. Ali'ye (ö. 40/661) verdikleri konum dışında “masum imam” ve “muntazar (beklenen) imam” telakkileri daha sonraları ortaya çıkmıştır. Ayrıca İzmirli, kabul ve ret safında bulunan ilim ehlinin –yukarıdaki listeden de anlaşılacağı üzere- Mehdî'nin kimliği noktasındaki ihtilaflarını belirtmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁰⁶

İzmirli, Mehdî meselesinin ilkesel anlamda imkânını kabul eder görünmektedir. Onun ifadesiyle, Hz. Peygamber'den (s.a) geleceğe dair nakledilen birçok haber bizzat ortaya çıktığı ya da ileride ortaya çıkma ihtimali taşıdığı gibi; özü itibarıyla istikbal haberlerinden sayılabilecek olan Mehdî'nin zuhur etmesi meselesinin tabiat kanunları haricinde olmayıp aklen, âdeten, imkân-ı zatî ve imkân-ı hissî bakımından gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda, tartışma zeminini biraz daha genişleterek, Hızır'ın yaşadığını kabul etme durumunda oluşacak fizik kanunlarına aykırılık durumunun Mehdî'nin zuhuru için söz konusu olmadığını düşünmektedir. Şu şartla ki; böyle bir şeyin kabul edilebilmesi için rivayetlerin, sübût ve delalet şartlarını taşıması gerekir. İşte tam da bu noktada İzmirli, Mehdî meselesindeki kanaatini, konuyla ilişkilendirilen rivayetlerin ricâl tenkidine tabi tutulmasının ardından elde edilecek olan ilmî sonuca bağlamaktadır.

“Mehdî'nin zuhuru hakkında hadis imamlarının tahriç ettikleri hadisleri yine onların vaz' ettikleri tenkit kaideleri ile intikâd edelim” ifadelerine yer veren İzmirli, yukarıda sıralanan ilk üç görüş için delil olarak ileri sürülen yirmi ayrı rivayete ve bunların kısa kısa ricâl değerlendirmelerine yer vermiştir. Rivayetlerine yer verilen muhaddisler şu şekildedir: Ebû Dâvûd (5), Tirmizî (2), İbn Mâce (7), Taberânî (5), Ebû Ya'la (1), Hâkim en-Nîsâbûrî (6).

Çalışmanın sınırları dolayısıyla bu rivayetlere yer verilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak aşağıda tekrar değinileceği üzere İzmirli'nin kaydettiği rivayet ve ricâl değerlendirmelerini, kaynak adı belirtmeksizin İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinden alıntılıdığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ İzmirli söz konusu rivayetlerin ricâl tenkidine tabi tutulmasıyla hepsinin farklı sebeplerle zayıflığının

¹⁰⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, “Mehdî Meselesi”, *SR*, 13 Şubat 1329, XIII, S: 285, s. 389, 391.

¹⁰⁷ Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I, 581-594.

ortaya çıktığı sonucunu paylaşmakta; dördüncü görüş için delil sayılan “*Meryem oğlu İsa’ dan başka Mehdî yoktur*” rivayetinin¹⁰⁸ de zayıf olup bütün bu rivayetlerin itimada şayan olamayacağını eklemektedir.¹⁰⁹

Mehdî meselesine dair hiçbir *Sahîhayn* hadisinin bulunmamasını da olumsuz bir durum olarak değerlendiren İzmirli; lehte düşünen ilim adamlarının bu iki kaynaktan delil olarak kullandıkları, “*İmamınız kendi içinizden olup Meryem oğlu (İsa) sizin içinize indiği vakit haliniz acaba nasıl olur?*”¹¹⁰ ve “*Halifelerinizden biri serveti avuç avuç toplayıp hadsiz hesapsız dağıtır*”¹¹¹ rivayetlerinin delalet bakımından zannîliğini bir başka delil olarak kullanmıştır.

İzmirli, “mehdî”nin kelime anlamını çağrıştıran beşinci görüşün doğruluğunun ise İslam’ın ilk devrelerinden itibaren bazı kimselere bu namın verilmesi ile tarihen sabit olduğunu, dolayısıyla bu kavle göre her asırda mehdî bulunabileceğini kabul etmektedir.¹¹²

Yazısının sonunda ise İzmirli; Mehdî’nin zuhuru lehinde hüküm verebilmek için zayıf hadisleri delil saymak, ilgili rivayetleri tashih edip *Sahîhayn* hadislerini delaleten açık görmek ya da keşfin “başkalarını da bağladığı ilkesini” kabul etmekten başka çıkar yol olmadığını belirterek¹¹³ son görüş dışındaki kanaatlerin kabul edilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır.

Görülebildiği kadarıyla Mehdî’nin ortaya çıkışını aklen ve âdeten mümkün gören İzmirli’nin menfi kanaate ulaşmasında temel dayanağı, konu çerçevesinde ele alınan rivayetlerin ricâl tenkidi bakımından geçer not alamaması, bazılarının ise delaleten kapalı olmasıdır.

İzmirli’nin konuyla ilgili rivayet ve ricâl değerlendirmelerini İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinden aldığı bilgisine yukarıda yer verilmişti. Karşılıklı incelenmeleri halinde İzmirli’nin bu yazısına aldığı rivayetler, dört-beş hadise yer vermemesi

¹⁰⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 24; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 488.

¹⁰⁹ İzmirli, “Mehdî Meselesi”, *SR*, 13 Şubat 1329, XIII, S: 285, s. 389-390.

¹¹⁰ Buhârî, “Enbiya”, 49; Müslim, “İman”, 244.

¹¹¹ Müslim, “el-Fiten ve Eşrâtu’s-Sâ’a”, 68. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 39.

¹¹² Örneğin mehdînin kelime anlamıyla Cerîr b. Abdillâh ve Ebû Seleme (r.a) hakkında dua ifadesi olarak kullanımı için bk. Buhârî, “el-Cihad ve’s-Siyer”, 151, 159, 188; “Megâzî”, 59; “Edeb”, 68; “Deavât”, 18; Müslim, “Fezâilü’s-Sahabe”, 135, 137; “Küsûf”, 7.

¹¹³ İzmirli, “Mehdî Meselesi”, *SR*, 13 Şubat 1329, XIII, S: 285, s. 391.

dışında *Mukaddime*'deki sırasıyla birebir örtüşmektedir. Aradaki fark yalnızca İzmirli'nin birkaç metni atlamaıyla¹¹⁴ birlikte alıntılacağı metinleri ve ricâl tenkidi iktibaslarını İbn Haldun'a göre daha muhtasar tutmasıdır.¹¹⁵

Mukaddime'nin Osmanlı ilmiye sınıfı için oldukça mütedavel ve ilgi uyandıran, temel bir kaynak olduğu¹¹⁶ dikkate alınrsa; bu tespitin yadırganacak bir tarafı yoktur. Şu durumda İzmirli'nin, Mehdî'ye ilişkin çok sayıda rivayeti bir arada toplaması dolayısıyla *Mukaddime*'ye başvurduğu düşünülebilir. Ancak o, İbn Haldun'un Mehdîliği asabiyet teorisiyle ilişkilendirmesiyle alakalı yorumları üzerinde durmamıştır. İbn Haldun'un kullandığı, Mehdî hakkında hiçbir *Sahîhayn* rivayetinin bulunmaması ve bu inancın müteahhir dönemlerde ağırlık kazandığı argümanlarının İzmirli tarafından da aynen kullanılması, bu tez çalışması açısından İbn Haldun'un etkisinin açıkça görüldüğü bir başka örnek olması dolayısıyla ayrı bir önem taşımaktadır.¹¹⁷ Aslında yapılan bu tespit, çalışmanın önde gelen kaynakları arasında yer alan İzmirli'nin mütefekkir ve araştırmacı kimliğinin arka planını daha yakından tanıma imkânı veren ayrı bir parametredir.

İzmirli'nin burada ele alınan yaklaşımına karşılık aynı dönemde İslam Dünyası'nın değişik noktalarında Mehdî'ye ilişkin daha farklı telakkiler de geliştirilebilmiştir. Mesela yakın denilebilecek zaman ve şartlarda yaşamış iki isim olarak; İzmirli'nin konuyu, dinin bir değeri olup olmaması üzerinden

¹¹⁴ Görülebildiği kadarıyla İzmirli; Ebû Dâvûd, Hâkim en-Nîsâbüri ve Taberânî'den birer rivayeti *Mukaddime*'den aktarmamıştır.

¹¹⁵ İzmirli ile İbn Haldun'un arasında ismen belirtilmeyen ikinci bir kaynak yoksa yapılan bu tespit, bazı güncel çalışmalara konu edilen söz konusu *Sebülürreşâd* makalesinin kaynaklığı açısından önem taşımaktadır.

¹¹⁶ Bk. Görgün, Tahsin, "Mukaddime", *DİA*, XXXI, 119-120.

¹¹⁷ Bu paralellik sebebiyle olacak ki; İbn Haldun ve İzmirli'nin buradaki çalışmaları -Mehdî meselesi dolayısıyla- "ravilerin güvenilir bulduğu kaynaklar" olarak bir arada zikredilmiştir. Bk. Yavuz, "Mehdî", *DİA*, XXVIII, 371.

Keza dönemin önemli isimlerinden Cemaleddin Efgânî'nin İbn Haldun'un yaklaşımına yönelik değerlendirmesi de bu çerçevededir. Bk. Şık – Yürük, "Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemaleddin Efgânî'de Mehdîlik Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İFD*, 2012, XVII, S: 1, s. 36.

İbn Haldun'un Mehdî hadislerine yaklaşımı ve bunun etkileri hakkında bk. Köktaş, *Günümüz Hadis Tartışmaları*, s. 170-173; a.mlf., "İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 2003, VII, S: 1, s. 333-337.

Yine İbn Haldun'un ele aldığı Mehdî rivayetleri hakkında değerlendirmeler için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I, 58 (Yayına hazırlayanın notlarıdır); Eren, Mehmet, "Gelecekte Olacaklar Hakkında Bilgi Veren Bazı Rivayetlere İbn Haldun'un Yaklaşımı", *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, 2013, s. 314-325, 333; Bıyık, Mustafa, "İbn Haldun Düşüncesinde Mehdîlik Anlayışı", *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, 2013, s. 335-345.

değerlendirirken Cemaleddin Efgânî'nin (ö. 1897) ise meseleye sosyo-politik gerçeklik üzerinden yaklaştığı¹¹⁸ görülmektedir.

2.2.2. Hz. İsa'nın Nüzûlü

Hz. İsa'nın ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyametin bir alameti olarak tekrar dünyaya gelişi meselesi genellikle “nüzûl-i İsa” (nüzûl-i Mesîh) şeklinde ifade edilmiştir. Nüzûlle ilişkili görülen ayet ve hadislerin, farklı bakış açılarıyla ele alınmasının bir sonucu olarak bu meselenin yorumlanması hakkında görüş ayrılıkları yaşandığı bilinmektedir.¹¹⁹

İzmirli'nin birkaç çalışmasında nüzûl-i İsa meselesi hakkında kısmî değerlendirmelere rastlanabilmektedir. Bu bağlamda; İzmirli'nin *Siyer*'inde oluşturduğu fiten rivayetleri listesinde nüzûl-i İsa'ya dair bir değerlendirmeye yer vermediği daha önce ifade edilmişti. Onun konuya dair yaklaşımı, *İslam-Türk Ansiklopedisi* için hazırladığı “Hızır” maddesine Ahmet Ateş'in (ö. 1966) yönelttiği bazı itirazlar¹²⁰ vesilesiyle dolaylı olarak öğrenilebilmektedir. İzmirli'nin ilgili ansiklopedi maddesinde, naklî ve fennî delillere ilaveten Zehebî (ö. 748/1348), Irâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi hadis münekkitlerinin görüşleri doğrultusunda Hızır'ın hayatta olmasının söz konusu olamayacağı yönündeki kanaati,¹²¹ Ateş tarafından reddedilmiştir. Onun konuyla ilgili karşı çıkış gerekçesi, Hızır'ın hayatta olabileceğinin imkânını dile getirmek sadedinde şu cümlesidir: “Kur'ân'da ebedî hayata malik bulunan ve dünya yüzüne gelmesi kıyamet alametlerinden olan bir beşer, yani İsa vardır”.¹²²

İzmirli, Ateş'in bu itirazına karşılık; her ne kadar Hz. İsa'nın ahir zamanda nüzûl etmesinin kıyamet alametleri arasında sayılsa da bu konuda bir ittifakın bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda; bazı âlimlerin Hz. İsa'nın vefat ettiği görüşünü benimsediğini, bu vefatı birtakım mutasavvıfların âlem-i

¹¹⁸ Bk. Şık, İsmail – Gökalp, Yusuf, “Sosyal Teoloji Bağlamında ‘Mehdîlik’ Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Efgânî Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III, S: 3, s. 468.

¹¹⁹ Bk. Çelebi, İlyas, “İsa”, *DİA*, XXII, 472-473.

¹²⁰ Sözü edilen tartışmanın ayrıntılarına Hızır Rivayetleri başlığı altında yer verilecektir.

¹²¹ İzmirli, İsmail Hakkı, “Âb-ı Hayat”, *İTA*, I, 49.

¹²² Ateş'in itiraz cümlesinin asıl geçtiği kaynağa ulaşılamamıştır. İzmirli'nin bu cümleyi Ateş'ten birebir naklettiği anlaşılmaktadır.

nâsûttañ yani kesret âlemi sayılan bu dünyadan âlem-i lâhûta¹²³ yükselme şeklinde yorumladıkları ve yine bazılarının ise Hz. İsa'nın şu an misal âleminde bulunduğu kabullerini zikretmektedir. İzmirli'ye göre bu durumda, mevcut görüş ayrılıkları yüzünden Hz. İsa'nın hayatı, dolayısıyla da onun ahir zamanda nüzûlü zarurî ya da reddi imkânsız bir inanç meselesi değildir. Hz. İsa'nın hayatı üzerinden Hızır'ın hayatının imkânını ispat etmeye çalışmanın mantık hatası olacağını söyleyen İzmirli; bu aşamada kendi görüşünü açıklamak yerine önde gelen hadis münekkitlerinin Hz. İsa'nın hayatını ve nüzûlünü kabul etmelerine rağmen Hızır'ın hayatı meselesine böyle bakmadıklarını belirtmekle yetinmiştir.¹²⁴

İzmirli'nin, Hz. İsa'nın nüzûlünü onun şu anda hayatta olup olmadığı bağlamında ele alan yaklaşımı, Ahmet Ateş'e verdiği mezkûr cevap üzerine B. H. Aziz isimli okurun bazı soruları da içeren tebrik yazısını *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* sütunlarına taşımasıyla da devam etmiştir. İzmirli'nin bu yazıda sarf ettiği, “Bazı din âlimleri çok az olsalar (ekall-i kalîl) da Hazret-i İsa'nın hayatını inkâr etmeleri, mutasavvıfların bu yolu tutmaları hayat-ı İsa'nın dinî zaruretlerden olmadığını gösterir ki maksadım budur” ifadelerini kullanması,¹²⁵ yaptığı açıklamaları dolayısıyla kendisinin nüzûl-i İsa'yı inkâr eden bir kimse olarak algılanma ihtimalinin önüne geçme maksadı taşıdığı düşünülmektedir.

Yukarıdaki yazıların takibinden de anlaşılabilceği gibi İzmirli'nin tezi, Hz. İsa'nın şu an hayatta olduğunun ittifakla kabul edilmediği, dolayısıyla da onun tekrar dünyaya indirileceğine inanmanın bir inanç meselesi olarak takdim edilemeyeceği temeline dayanmaktadır. Diğer taraftan İzmirli bu meseleyi, ilgili ayet ve hadisleri yorumlamak ya da rivayetlerin mütevatirliği/ahadlığı üzerinde değerlendirme yapmak suretiyle ele almamıştır. Ancak buradaki görüş farklılıklarını kaydetmesinden, kendisinin bu meseledeki ayrıntılara vakıf olduğuna anlaşılmaktadır. İzmirli'nin bu mesele örnekliginde problemi nâkil pozisyonunda ele alıp şahsî görüşünü belirtmemesi, tarafımızdan incelenen kendisine ait diğer çalışmalardaki net

¹²³ “Nâsût” ve “lâhût”, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından, insanın beşerî (maddî) ve ilahî (manevî) yönünü anlatmak için kullanılıp zamanla diğer sûfiler tarafından da benimsenen iki tasavvuf terimidir. Bk. Uludağ, Süleyman, “Nâsût”, *DİA*, XXXII, 431.

¹²⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, “Ahmet Ateş'e Cevap: Kıraat Meselesi, Ansiklopedik Eserler, Şeceratü'l-Etrâk, Hızır Meselesi, Âfiye b. Yezid, Âdât-ı İlahiye”, *İTAM*, 1 Ağustos 1941, I, S: 17, s. 6.

¹²⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, “Hazret-i İsa'nın ve Hızır'ın Hayatı Hakkında” *İTAM*, 1941, I, S: 19, s. 6.

ve kesin yargılar içeren genel üslup özelliğiyle pek de örtüşmemektedir. Bu itibarla İzmirli'nin buradaki istisnaî duruşuna ilaveten nüzûl-i İsa'yı kabul eden münekkitlerin varlığını ve reddedenlerin sayıca azlığını ifade etme gereği duyması dolayısıyla kendisinin nüzûl meselesine -en azından- mesafeli baktığı kanaati uyanmaktadır.

2.2.5. Değerlendirme

“Fiten Rivayetleri” üst başlığı hakkında kaydedilen çerçeve bilgiler ve “Fiten Odaklı Okumalar” başlığına malzeme oluşturan süreli yayın yazılarının satır araları, fiten muhtevasının çeşitli vesilelerle gündeme geldiğine ve halk kesimlerinin bu türden rivayetlerle bir şekilde muhatap olduğunu göstermektedir. Buna karşılık yapılan taramalardan hareketle, fiten rivayetlerini hadis ilmi bağlamında birer tartışma metni halinde işleyen çalışmaların varlığı hakkında başlangıçta tahmin edilen nicel düzeyin altında kalındığı tespit edilmiştir.

Görülebildiği kadarıyla fiten muhtevalı, ikili ya da tekli kalem tartışmalarının azlık sebebi, öncelikle dönemin ilmiye mensuplarının tercihleriyle ilişkili bir husustur. Belli bir ihtisası gerektirmesi ve bazı alt başlıkların inanç sahasıyla ilişkilendirilebilmesi gibi hususiyetleri bir tarafa, fiten muhtevasının salt bir şekilde toplumun ya da ilim ehlinin gündemine getirilmesinin gereksiz bulunduğu düşünülmektedir. Başlığa veri sağlayan çalışmaların yazılışlarının belli gerekçelere dayanması da bu kanaati doğrulamaktadır. Nitekim fiten muhtevasını, genç beyinleri ve toplumu yanlış yönlendirici biçimlerde gündeme taşıyan hoca ve vaizlerin, Şir İdris'in ve Günaltay'ın tenkitlerinden nasibini aldığı görülmüştür. Belirtilen ilmî tercihe karşılık aynı taramalar, günün mevcut gerçekliğiyle yüzleşilerek çalışmaya, üretmeye, güzel ahlaka sarılmaya teşvikle pozitif yönde harekete geçirme maksadı taşıyan ve kendi çapında çözüm çareleri teklif eden çalışmaların miktarının epey fazla olduğunu göstermiştir. Kısacası; -isabetliliğine katıldığımız bir tercihle- fiten rivayetlerinin mücerret gayelerle ele alınmadığı belirlenmiştir.

Özellikle süreli yayınlarda yer alan yazılardan hareketle fiten rivayetleri bağlamında şu noktaların ön plana çıktığı anlaşılmaktadır:

1. Kısmen de olsa rivayetlerin sosyolojik, sosyo-psikolojik –ve kanuniyet niteliği atfında olduğu gibi- determinist okumalara konu edilmesi.

Klasik kaynaklardan farklı olarak daha yeni yorum ve bakış açıları sunan bu tür değerlendirmelerde sorumluluk bilinciyle hareket edilerek ferdî, içtimaî ve dinî faydalar sağlama maksadı güdülmüştür. Bu türden okumalar, örneğin Mehmed Ârif Bey'in (ö. 1897) *Bin Bir Hadis* (Kahire, 1319) adlı şerh çalışmasında da görülebildiği gibi, yaklaşık bir buçuk asırdır Batı ile geliştirilen çok yönlü alışverişin tetiklediği kendini fark etme ve sorgulama mekanizmalarının daha da gelişmesinin bir neticesi olarak son dönem Osmanlı aydınının ve özelde hadis yorumculuğunun en değerli kazanımlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

2. Söylem düzeyinde kalan bir sıhhat tespiti aracı olarak; fiten muhtevası ile ilişkilendirilebilecek bazı rivayetlerin günün realitesiyle de doğrulanabileceği yönünde naif çıkışların varlığı.

Tahmin edilebileceği gibi, içinde bulunulan şartların da yönlendirmesiyle fiten ve istikbal haberleri kapsamında ele alınabilecek bazı rivayetlerin muhtevası yaşanılan devreye uyarlanabilmiş; kimi zaman da herhangi bir rivayet ile realite arasında görülen mutabakat, o rivayetın sıhhatini doğrulayabilecek alternatif bir unsur olarak takdim edilmiştir. Ancak bu minvaldeki çıkışlarda hadis tenkit usûllerine ilişkin itirazî bir mütalaaya da yer verilmemiştir.

3. Adı konulmamış kısmî bir tebvîb işlemi.

Bu bağlamda; hadis kaynaklarının genelde “İlim” bölümünde yer verdiği ilmin geri çekilmesi rivayetinin¹²⁶ fiten odaklı okumalara konu edilmesi önemlidir. Aslında bu yönde okumalar, hem günün şartlarının ve ihtiyaçlarının sevgiyle rivayetlere karşı nasıl yeni bakış açıları geliştirildiğini göstermesi hem de klasik tasnif döneminin nasıl teşekkül ettiğine ilişkin yakın tarihli bir örnek olması bakımından önemlidir.

Özellikle dönemin taranan bazı süreli yayınlarında çıkan yazılarda, fiten muhtevası dışında kalmakla birlikte yukarıda yer verilen maddelerdeki tespitleri,

¹²⁶ Buhârî, “İlim”, 34; Müslim, “İlim”, 13; Tirmizî, “İlim”, 5; İbn Mâce, “İftitahu'l-Kitab fi'l-İman ve Fezâili's-Sahabe ve'l-İlm”, 8. Rivayetın tercümesine yukarıda yer verilmiştir.

kendi kapsamına girdiği üst başlıklar üzerinden destekleyen diğer hadis yorumlarına da rastlanabildiğini belirtmek gerekir.

İzmirli'nin, yöneltilen bir soru üzerine Mehdî'ye ilişkin *Sebilürreşâd*'da çıkan yazısına, tarihî bir kaynak olarak İbn Haldun'un bilgi ve yorumlarının çok şey kattığı tespit edilmiştir. Keza Miras'ın muasır bir isim olan Keşmîrî'ye yönelik itirazları, özellikle *İslam-Türk Ansiklopedisi* kadrosu aracılığıyla yoğunluk kazanan Hint Alt Kıtası ilim adamlarıyla etkileşimin tartışma örneklerinden birini oluşturmuştur. Daha önce de değinildiği gibi, Ye'cûc-Me'cûc meselesi üzerinden Keşmîrî'ye yönelttiği tenkitlerin bir benzerini Türklere ilişkin yaklaşımı dolayısıyla Miras'ın da sergilemesinin sebebinin bir dereceye kadar Türkiye'nin o zamanki şartlarında aranması gerektiği düşünülmektedir. Hadis yorumculuğuna yansıyan bu örneklige -her ne kadar fiten muhtevasıyla ilişkili olmasa da- İzmirli'nin II. Türk Tarih Kongresi'nde (1937) sunduğu, yer yer rivayetlere de başvurarak Türklük vurgusunu ön plana çıkarma kastı sezilen tebliğleri de ilave edilebilir.¹²⁷ Özellikle İzmirli'nin Cumhuriyet Dönemi öncesindeki çalışmalarında beliren düşünce ve kaynak hassasiyetleri dikkate alınır; ilgili yazılarında görüldüğü şekliyle bazı hadis yorumlarında politik bir müdahalenin varlığı ya da örtük baskısı gibi ihtimaller akla gelmektedir.

2.3. FEZÂİL RİVAYETLERİ

Hadis tarihi ve edebiyatı açısından önemli bir alan olan “fezâil”; birtakım amellerin, şahısların, vakitlerin, şehir, ülke ve milletlerin üstünlüklerini ifade eden rivayetler ve bunları ihtiva eden literatür için kullanılan kapsamlı bir terimdir. Hz. Peygamber'in (s.a) üstünlüklerini anlatan “hasâis” teriminin yanı sıra “fezâil-i a'mâl, fezâilü'l-Kur'ân ve fezâilü's-sahabe” başlıkları fezâil kapsamı altında geniş bir yer işgal etmektedir.¹²⁸ Benzer şekilde kullanım olarak fezâil, dar çerçevede “amellerin

¹²⁷ Bk. İzmirli, İsmail Hakkı, “Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlık'tan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri”, *II. Türk Tarih Kongresi*, 1937, s. 280-289; a.mlf., “Peygamber ve Türkler”, *II. Türk Tarih Kongresi*, 1937, s. 1013-1027.

¹²⁸ Kandemir, M. Yaşar, “Fezâil”, *DİA*, XII, 529.

Fezâilin kapsamı, hadis tarihi ve literatüründeki yeri ve önemi için bk. *A.g.e.*, XII, 529-531.

faziletini” karşılamakla birlikte genel anlamda ahkâm hadisleri dışındaki “ahlak ve âdâb-ı muaşeret” gitebi konuları ilgilendiren hadisler için de kullanılabilir. ¹²⁹

Belirtilen muhtevası çerçevesinde; ilgili kaynaklar üzerinde yapılan taramalardan hareketle fezâil konulu tartışmalarının, amellerin ve sahabenin fazileti başlıkları altında ele alınması mümkündür.

2.3.1. Amellerin Fazileti

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, fezâil kavramının muhtevasını dolduran unsurların başında “fezâil-i a‘mâl” olarak da ifade edilen “amellerin fazileti” konusu gelmektedir. Dönem itibarıyla konunun, çok fazla bir isim tarafından olmasa da farklı açılardan ele alındığı görülmektedir.

İzmirli İsmail Hakkı’nın, ideal bir siyer çalışmasının çerçevesini çizmeye çalıştığı *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye* isimli çalışmasında konuya dair yaklaşımı, siyer rivayetlerinin ahkâm ya da fezâil değeri taşıma durumuyla yakından ilişkilidir. Sahip oldukları ilmî alt yapıya göre İslam tarihi yazarları arasında derece farklarının olduğunu belirten İzmirli, bilhassa hadisle ilgilenip cerh-tadil ve ricâl tenkidi ile uğraşan yazarlara ait eserlerin genel olarak sağlamlık ve itimat açısından daha iyi bir konumda olduğuna dikkat çekmektedir. Dahası İzmirli, muhaddislerin fezâil ve âdâb rivayetlerinde gösterdikleri dikkat ve şiddetin azalmasının bir yansıması olarak sözü edilen meşrepten gelen yazarların siyer çalışmalarına zayıf rivayetlerin de girebildiğini sözlerine eklemektedir. Siyer çalışmalarının güvenilirliğini ister istemez etkileyen bu duruma yönelik olumsuz bir ifade kullanmayan İzmirli, içeriği bakımından hüküm değeri taşıyan siyer rivayetlerinde ise benzeri bir tesahülün sözü konusu olamayacağına altını çizmektedir. ¹³⁰ Bu açıklamalarıyla İzmirli’nin sözü edilen tesahüle ilişkin doğrudan bir eleştirisine rastlanamasa da hüküm değeri taşıyan siyer rivayetlerini nakil şartları bakımından diğer fezâil muhtevasının dışında tuttuğu anlaşılmaktadır. ¹³¹

Mevzû ve aşırı derecede zayıf rivayetlerin birtakım tefsir, hadis, siyer ve tasavvuf kaynaklarına girebilmesine ve dönemin yaygın eğitim yöntemi olan vaazlar

¹²⁹ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 91-92.

¹³⁰ İzmirli, *Siyer*, s. 38-39.

¹³¹ Krş. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, s. 99-100.

ve vaaz mecmuaları aracılığıyla bu birikimin topluma daha geniş bir şekilde ulaşma imkânı bulduğuna dair tespitler yapılmıştır. Üzerinde durulan başlıkla ilgili olarak belli işleri yapmaya teşvik maksadıyla uydurulan sözlerin toplumda bıraktığı menfi tesirlere ilişkin değerlendirmelere yer verilmesi uygun olacaktır. Mehmet Şemsettin Günaltay'ın *Hurafâttan Hakikate*¹³² (1332/1914¹³³) adlı eseri, konuya dair kapsamlı tespitleriyle önemli bir kaynak niteliğindedir.

Mehmed Âkif'in de ifade ettiği gibi, Doğu ve Batı dünyasından haberdar, dinî ve müspet ilimleri tahsil etmiş biri olarak M. Şemsettin bir “toplum doktoru” tavrıyla¹³⁴ olgusal açıdan hadis uydurmacılığı ile bunların başlıca intişar kaynağı olan vaaz kitaplarında yer alan fezâil muhtevalı mevzû rivayetlerin halk kitlelerinde bulunduğu menfi karşılığı ve tesiri kitabında aktarmaya ve eleştirmeye çalışmıştır.

Usûlcülerin, uydurma rivayetleri belirlerken kullandıkları ölçülerden birinin de -örnekleri vaaz kitaplarında da açıkça görülebildiği gibi- “küçük bir kusura şiddetli bir ceza, ufak bir ibadete büyük bir mükâfat vadederek ifrat ve tefrite kaçılması” olduğunu kaydeden Günaltay, terğîb ve terhîb düşüncesini hadis vaz'ında etkili amiller arasında saymakta¹³⁵ ve tespitlerini bu nokta üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Günaltay, bu cümleden olmak üzere; gece yarısı iki rekât namaz kılınırsa insanın geçmiş ve gelecek bütün günahlarının bağışlanacağı tarzındaki uydurma sözlerin, Hz. Peygamber'e iftira etmek ve dine zarar vermek anlamına geleceği düşüncesindedir. Onun ifadesiyle, bu kadarlık bir işle bütün günahlardan temizlenildiğine ve ibadet mükellefiyetleri ortadan kalktığına göre, “Niçin insan tatlı

¹³² Eserin telif maksadı, o günün Müslüman toplumlarının içine düştükleri sıkıntılardan kurtulabilmeleri için ümmetin dünü ile bugününü mukayese yoluyla aradaki farkları ortaya çıkarmak, her biri tedenniye yol açan 'hurafelerin' kaynağını belirlemek ve bu yolda edinilmiş yanlış kanaatleri tashih etmektir. Bk. Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 5-6.

¹³³ Eserin ilk baskısı 1332 (1914) yılında yapılmıştır. Günaltay bu çalışmasını, 1913 yılında yayımladığı *Zulmetten Nura* isimli eserine gösterilen teveccüh üzerine bir yıl sonra telif ettiğini belirtmiş (Bk. *Hurafâttan Hakikate*, s. 5); ayrıca kitabın girişini 27 Mart 1330 (9 Nisan 1914) tarihli *Sebilürreşâd* dergisinde yayımlamıştır (Bk. “Hurafâttan Hakikate”, *SR*, XII, S: 291, s. 84-85). Şu durumda eserin bazı kaynaklarda ilk baskısı için gösterilen 1916 tarihi, tarihlendirmede muhtemelen hicrî takvimin esas alınması dolayısıyladır.

¹³⁴ Mehmed Âkif [Ersoy], “Zulmetten Nura”, *SR*, 9 Mayıs 1329, X, S: 245, s. 188.

Bu yazı, Günaltay'ın *Zulmetten Nura* adlı eserinin ilk baskılarında Mehmed Âkif'in takrizi olarak esere eklenmiştir.

¹³⁵ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 250, 252. Ayrıca bk. İzmirli, *Siyer*, s. 77.

tatlı eğlenerek envâ‘-ı muharremâtı irtikâp etmesin!... Vaktiyle papaların Cennet‘i satmaya kalkmalarıyla bizim [kıssacıların] yalnız iki rekât namazla Cennet‘i kazanmaya yeltenmelerinin arasında pek o kadar büyük bir fark olmasa gerek!”. Günaltay, “Şu kadar kuşluk namazı kılana yetmiş peygamber sevabı verilir” kabilinden sözleri de bu çerçevede değerlendirmektedir.¹³⁶

Vaaz kitaplarının her sayfasında bu türden birkaç örnek gösterilebileceğini belirten Günaltay‘a göre, “Aşure gününde oruç tutana altmış sene ibadet etmiş kadar sevap verilir” tarzındaki İslam‘a aykırı sözler maalesef şimdiye kadar halka din diye telkin edilmiştir. “Vaazlarında bu gibi düzme hadisleri bahis konusu edinenler düşünmüyorlar mı ki bir tek gün oruç tutmakla altmış senelik ibadet sevabı kazanılınca şer‘î emir ve nehiylere hiç de lüzum kalmaz!” şeklinde bir muhasebe yapan Günaltay, halkı bir gün aç bırakmak maksadıyla İslam şeriatını yıkmanın asla kabul edilemeyeceğini belirtir. Açıklamalarının devamında, kelime-i tevhidin zikriyle kıyamete kadar istiğfar talebinde bulunan yetmiş bin dilli bir kuş yaratılacağı türünden uydurma sözlerin kullanımına Ayasofya ve Fatih gibi camilerde defalarca şahit olduğunu ve Ramazan ayında vaaz dinlemeye gidenlerden bunları duymayan kimsenin neredeyse olmadığını söylemektedir.¹³⁷

Günaltay‘a göre; “Filan dua ya da salavatın okunmasıyla şöyle neticeler elde edilir, bir kimsenin adının Ahmed veya Muhammed olmasıyla Cennet‘e girer” türünden uydurma sözler, Müslümanları çalışmaktan alıkoyan, farkında olmayarak onları manen ölüme sevk eden sebeplerin başında gelmektedir. Az olan ehil kimselerin de yanaşmamaları yüzünden vaaz kürsülerinin asılsız hurafeler ve İsrailiyat telkin eden mihraklar haline geldiği bilgisini veren Günaltay, bazı vaaz kitaplarının atalet virüslerinin topluma aktarılmasında öncelikli bir rol oynadıkları yorumunda bulunmaktadır. Sonuçtaysa; din ve dünya dengesini gözetmekten aciz kıssacıların eliyle irşat edilen bir milletin maddî ve manevî terakki bakımından en alt seviyelere düşmesinin doğal bir sonuç olacağını öngörmektedir.¹³⁸

Günaltay‘ın şu cümleleri, konuya dair tespitlerinin özeti gibidir:

¹³⁶ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 252-253.

¹³⁷ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 254-255.

¹³⁸ Günaltay, *Hurafâttan Hakikate*, s. 255-256, 266-267, 270, 275-276.

“Müslümanları sa’y ve amele teşvik eden pek çok ayet ve sahih hadis mevcut olduğu halde bunların kâffesi unutulmuş uydurma hadisler, İsrailî hikâyelerle halkı cehalet ve ataletle sevk etmek affolunmuş hıyanetlerdendir¹³⁹... İslam ümmetinin ne suretle atalet kuyusuna (gayya) sürüklenmiş olduğunu anlamak için vaaz kitaplarından rastgele birisini açarak birkaç satır okumak kifayet eder”.¹⁴⁰

Buraya kadar yer verilen tespit ve değerlendirmelerin, dönemin fikrî hassasiyetlerini yansıtan “hurafe, sa’y-atalet, din-terakki-tedenni” gibi kavramlarla ilişkili olduğu görülmektedir. Günaltay’ın, içerisinde yaşadığı cemiyet üzerinden yaptığı mevzûât-sosyoloji eksenli okumalara, bir bakıma fezâil-i a‘mâl nitelikli uydurma sözlerin sosyal bünyeye açtığı zararların tepkisel bir dille ifade edilmesi gözüyle de bakılabilir. Onun yönelttiği tenkitlerin özü ise, din ve dünya dengesinden yoksun teşvik ve korkutma muhtevalı uydurma sözlerin dönem itibarıyla Müslümanları sefalet ve uyuşukluğa sevk ettiği ve onları geride bırakan başlıca etkenlerden biri olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır.

Diğer taraftan Günaltay’ın, görüşlerini delillendirmek için aslî kaynaklar yerine *el-Câmi‘u’s-sağîr*’i referans göstermesi, sözcümleri muhtevalarına bir tenkit yöneltmeksizin “İlimle meşgul olmak yolunda bir saat, bir gece namaz kılmaktan; bir gün ise, üç ay oruç tutmaktan daha hayırlıdır” gibi rivayetlere¹⁴¹ yer vermesi bir çelişki olarak görülebilir. Ancak daha da ötesinde çalışmada belirtilen türde rivayetlerin bulunması, burada ele alınan çıkışlarında belirtilen “tepkisellik” payının varlığını daha açık hale getirmektedir.

Günaltay’ın yukarıdaki okumaları, yalnızca fezâil-i a‘mâl olgusunun suiistimal edilmesiyle toplumda ne gibi olumsuzlukların ortaya çıkabileceği durumuyla sınırlı olup örneğin temel hadis kaynaklarındaki sahih fezâil rivayetlerine onun şahsen nasıl baktığına ya da bunların yorumlanmasında nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğine dair bir bakış açısı içermemektedir. Bu noktada Babanzâde Ahmed Naim’in, Hz. Peygamber’in (s.a) abdest alışı ve aynı şekilde abdest alındığı takdirde ulaşılabilecek mağfireti anlatan bir hadis üzerine yaptığı değerlendirmeleri,

¹³⁹ Günaltay bu satırların yazımı esnasında, *Zulmetten Nura* adlı kitabının “Sa’y ve Amelin Nazar-ı İslam’daki Mevkii” bahsine müracaat edilmesini tavsiye etmektedir.

¹⁴⁰ Günaltay, *Hurafâtın Hakikate*, s. 279-280.

¹⁴¹ Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmi‘u’s-sağîr*, II, 67-68; Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddin, *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 131.

Rivayetin geçtiği yer için bk. Günaltay, *Hurafâtın Hakikate*, s. 334.

sahih nitelikteki fezâil muhtevasına yönelik bir yaklaşım içermesi bakımından yukarıdaki eksikliği bir nebze tamamlamaktadır.

İlgili rivayete göre; Hz. Osman (r.a), Allah Rasûlü'nün nasıl abdest aldığını uygulamalı olarak gösterdikten sonra onun şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: *“Herkim şu abdest aldığım gibi abdest alıp iki rekât namaz kılar ve bu iki rekât içinde hatırına (namaz ile münasebeti olmayan) bir şeyi getirmese, ne kadar geçmiş günahı varsa bağışlanır”*.¹⁴²

Ahmed Naim, rivayetin çevirisine ilişkin tercihini gerekçelendiren kısa bir girişten sonra şu sorgulamalara yer vermiştir:

“Acaba namaz kılarken [dünyevî] fikirlerden (havâtır), vesveselerden (vesâvis) hakikaten azade kalabilen var mıdır? Belki vardır. Fakat şu muhakkak ki; ümmetin –hepsi demekle ihtimal ki cüretkarâne bir hüküm vermiş oluruz- büyük çoğunluğu, namaz sırasında namaza yabancı olan her şeyden gönüllerini uzak tutmaya (tefrîğ-i bâl) muvaffak olamıyorlar. O halde *“Kolaylaştırın, zorlaştırmayın!”* buyuran¹⁴³ O rahmeten li'l-âlemîn taahhüdü altına girmiş olan bu bağışlanma vaadi –haydi yapılamaz bir iş (emr-i müteazzir) demeyelim-zahmetli ve güç bir işe (emr-i müteassir) bağlanmış olmuyor mu?”.

Ahmed Naim, ilgili rivayetin “Kitabü'l-Vüdû” bölümünde yer almasına rağmen bu çerçevede bir değerlendirme yapmayıp rivayette söz konusu edilen bağışlanma vaadine odaklanarak kaydettiği suallere ilişkin birkaç vecih sıralamıştır. Bu bağlamda, bir görüşe göre; hadiste sakındırılan “hadis-i nefis” (iç konuşma), biraz da iradesini devreye sokarak namaz dışı fikirleri bizzat davet etmek/içinden kurmak şeklindeki ruh haline mahsus olup zihne kendiliğinden gelen hatıra ve vesveseler zaten affedilmiştir. Bu durumda hadisteki bağışlanma vaadi, insanın namazdayken ârız olan hatıralara karşı çıkıp kendini okuduğu şeylerin anlamı ve eda ettiği rükünlerin hikmetiyle meşgul etme mücadelesi neticesinde elde ettiği bir mükâfat olmaktadır. İkinci bir yaklaşıma göre; Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) kaydettiği bir tarikten¹⁴⁴ yola çıkılarak yasaklananın, ahirete değil, dünyaya ilişkin hatıralar olduğu ifade edilmiştir. Bu izah tarzına göre, “hadis-i nefis”ten uzak olan namaz;

¹⁴² Buhârî, “Vuzû”, 23. Benzer rivayetler için bk. a.mlf., “Savm”, 27; Müslim, “Tahâret”, 3, 4; Nesâî, “Tahâret”, 70, 96.

¹⁴³ Buhârî, “İlim”, 11; “Edeb”, 80; Müslim, “el-Cihad ve's-Siyer”, 6, 8; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 20.

¹⁴⁴ Ahmed Naim, “لا يحدث نفسه بشيء من الدنيا” şeklindeki tarikin, Hakîm'in “Kitabu's-Salât”ında geçtiğini ifade etmektedir. Bu atıfla ilgili bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî*, I, 260.

yalnız Allah rızası için kılınan, dünyevî menfaatlere dayalı bayağı düşüncelerden uzak olan namazdır. Diğer bir görüşe göre ise namazdaki bu iç konuşma, ibadetini beğenme hali olup eda ettikleri ibadetlerle böbürlenen kimseler hadisteki vaade nail olamayacaklardır. Ayrıca Ahmed Naim, Hz. Ömer'in (r.a) bir namazı sırasında İslam ordusunu teçhiz etme düşüncesiyle meşgul olduğunu haber veren bir rivayete ve buna karşı sahabeden itiraz gelmemesine dayanarak; namazdaki düşüncelerin (havâtır) mutlak anlamda ilahî kabule engel olmayacağı çıkarımında bulunmaktadır.

Ahmed Naim'in rivayetle ilgili üzerinde durduğu bir başka nokta ise, affedilme vaadinin kapsamına hangi günahların girdiği meselesidir. Bir rivayette geçen “وما تأخر” ziyadesi,¹⁴⁵ hadisteki şartlara uygun olmak kaydıyla, gelecekteki günahların da mağfiretini içermektedir. Müslim'e ait bir rivayetten¹⁴⁶ küçük günahların kastedildiği anlaşılacakla birlikte hadisin bütün günahlara şamil olması da uzak bir ihtimal değildir. Yalnız bazı tariklerinin sonundaki “(Bu vaat dolayısıyla) aldanıp da kötü amellerinizi çoğaltmayın!” ziyadesi¹⁴⁷ ve hangi namazın makbul olduğunun tam olarak bilinmemesi gibi sebeplerle ihtiyatlı davranmak yerinde olacaktır.¹⁴⁸

Klasik hadis şerhlerinin de uzunca ele aldığı bu rivayetin¹⁴⁹ izahı noktasında kaydedilen son paragraf -başka örnekleri de görülebileceği gibi- Ahmed Naim'in tarikleri vermedeki başarısını ve her birini ilgili bahsin bir yönünü aydınlatacak şekilde ustaca kullanabildiğini göstermektedir. Ancak asıl üzerinde durulması gereken husus, Ahmed Naim'in sıraladığı ihtimaller arasında açık bir tercih yapmasa bile fezâil-i a'mâle dair muhtemel soruları cevaplama gereği duymasıdır. Görüldüğü gibi, yukarıdaki rivayet üzerinden üstelik tahriç edildiği konu başlığı da buna uygun iken hüküm odaklı bir yaklaşımla istinbatlar ya da nakiller yapmak yoluna başvurulmayarak bunun yerine fezâil muhtevasının imkânı birtakım aklî sorgulamalara konu edilmiştir. Her ne kadar açıkça belirtmese de Ahmed Naim'in bu

¹⁴⁵ Bu ziyade için İbn Ebû Şeybe kaynak gösterilmekle birlikte *Musannef*'te böyle bir tarik tespit edilememiştir.

¹⁴⁶ Müslim, “Tahâret”, 7. Ayrıca bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, I, 7; Azîmâbâdî, Muhammed b. Emîr, *'Avnü'l-Ma'bûd*, I, 126.

¹⁴⁷ Buhârî, “Rikâk”, 8. Ayrıca bk. İbn Mâce, “et-Tahâre ve Sünenühâ”, 6.

¹⁴⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 143-146.

¹⁴⁹ Buraya kadar kaydedilen izahları krş. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, I, 7.

yaklaşımı elbette bir gerekçeye dayanıyor olmalıdır. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nin ilk üç cildindeki bazı rivayetlerin izahına yönelik kritik müdahale ve yorumları göz önünde bulundurulsa, Ahmed Naim'in sahih rivayetlerdeki fezâil muhtevasını savunma maksadı taşıdığını söylemek mümkündür.

2.3.2. Sahabenin Fazileti

“Fezâilü's-sahabe” terimi, hadis ilimlerinden “ma‘rifetü's-sahabe”nin bir dalı olup genellikle ashâb-ı kirâm aleyhtarlarına karşı onların üstünlüklerini ortaya koyarak faziletlerini savunan ilmî disiplini ve bu alanda yazılan eserleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁵⁰ Tarihî süreçte hadis uydurma faaliyetlerinin öncelikli odaklarından biri haline gelen fezâilü's-sahabe alanı, birtakım sosyo-politik ve itikâdî tartışmaların etkisiyle hicrî ikinci yüzyılın sonlarında ilk örneklerini vermeye başlayan müstakil bir edebî tür haline gelmiştir.¹⁵¹

Dönem itibarıyla sahabenin fazileti konusuna nasıl bir yaklaşım tarzı geliştirilmesi gerektiği ve bu konunun gündeme geliş bağlamları hakkında kayda değer mütalaalara yer verilmiştir. Bu çerçevede; amellerin fazileti başlığında görüşlerine temas edilen İzmirli, yine aynı eserinde “Menâkıb ve Mesâlib-i Ashâb ve Ahyâr” şeklinde bir başlık atarak sahabe tabakası da dâhil önde gelen isimlerin faziletine ilişkin sıhhat açısından sorunlu gördüğü rivayetleri bazı örnekleriyle çerçeveleme yoluna gitmiştir. Mevzûat kaynaklarından kısa alıntılarla çoğu uydurma 43 rivayete yer veren İzmirli; dört halife ve ehl-i beyt hakkında yeterince sahih hadis bulunması dolayısıyla bu kimselerin faziletine ilişkin asılsız rivayetlere başvurmanın gereksizliği düşüncesine yer vermiştir.¹⁵² Ancak İzmirli, kaleme aldığı çalışmanın maksadına uygun olmasına rağmen hadis uydurmacılığında fezâilü's-sahabe konusunun rolüne ilişkin bir değerlendirme yapmamıştır.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1914) fezâilü's-sahabe olgusuna bakışı oldukça dikkat çekicidir. Ahmed Hilmi, ilkesel açıdan ashâbın İslam'a hizmetlerinin, ümmet arasında saygın konumlarının ve fezâilü's-sahabe kapsamında

¹⁵⁰ Efendioğlu, Mehmet, “Fezâilü's-Sahabe”, *DİA*, XII, 534.

¹⁵¹ Geniş bilgi için bk. Özpınar, Ömer, “Fedâilü's-Sahabe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasını Etki Eden Sebepler Üzerine”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe – Sahabe Kimliği ve Algısı – Tartışmalı İlmî Toplantı*, s. 126-142; Efendioğlu, “Fezâilü's-Sahabe”, *DİA*, XII, 536-537.

¹⁵² İzmirli, *Siyer*, s. 138-146.

vârit olan sahih rivayetlerin inkâr edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Dahası Allah Rasûlü'nün yaşadığı süre zarfında ashâbı arasında çok hassas dengeler kurduğuna dikkat çekerek; vefatından sonra halife seçiminde hangi sahabînin diğerine tercih edilmesi gerektiği noktasında görüş ayrılığına düşülmesinin, aslında tesis edilen bu ilk İslam toplumu içerisindeki karşılıklı dengelerin varlığını dolaylı olarak ispatladığı çıkarımında bulunmaktadır. Bununla birlikte Ahmed Hilmi, Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların ve bu bağlamda sahabenin fazileti konusunun modern tarih metodolojisi ve bilim anlayışı çerçevesinde tahlil edilme mecburiyeti bulunduğu düşüncesindedir. Bu işin ihmal edilmesi ve belirtilen meselelere birtakım sabiteler üzerinden yaklaşılması durumunda ise; artık tarihî gerçekleri yakın bir gelecekte, İslam'ı yeni ilmî usûllerle incelemeye başlayan Avrupalı araştırmacıların çalışmalarından öğrenmemizin kaçınılmaz hale geleceği öngörüsünde bulunmaktadır. Onun ifadesiyle, bazı önde gelen İslam tarihi yazarlarının ilk dâhilî ihtilaflar üzerine hiçbir tenkit yöneltmeyerek konuyu içtihat farklılığı yorumuyla geçiştirmeleri, tarihî tecrübeye hiçbir çözüm sunmadığı gibi mevcut ihtilafların sürmesini de engelleyemeyecektir. İlmî bir yaklaşım adına yapılması gereken şey; ashâbın hizmetleri, yanı sıra Hz. Peygamber ve Cenâb-ı Hakk katındaki konumları ile sebep oldukları olayların ve yaptıkları işlerin tarih prensipleri gereğince muhakeme edilmesi gerekliliğinin arasını ayırmaktır.¹⁵³

Bu çerçevede Ahmed Hilmi'nin birinci tezi, sahabenin yaşadıkları dönemde birbirlerine karşı bakışları ile tarihî süreçte oluşan ve günümüze dek intikal eden "fezâilü's-sahabe" algısının farklılık arz ettiğidir. Ahmed Hilmi bu iddiasını, Hz. Peygamber'in irtihali sonrasında Medinelilerin Sa'd b. Ubâde'yi (ö. 14/635 [?]) halife yapmaya teşebbüs etmeleri örneğiyle izah ve ispata çalışmaktadır. Ona göre; sanıldığı gibi Hz. Ebû Bekir'in ya da Hz. Ali'nin üstünlüğü genel anlamıyla teslim edilmiş olsaydı, ensarın böyle bir müdahalesi vaki olmazdı. Yine Gadîr-i Hûm ve Kırtâs olayları sırasında vârit olan hadislerin, bazı sahabîler tarafından bağlayıcı olup olmama yönüyle değerlendirmeye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Sakife gününde ve daha sonraki yıllarda yaşanan olayların ayrıntıları iyi tahlil edilirse; devlet başkanı seçimi meselesinde diğer sahabenin, halife olma ihtimaline en yakın duran isimlere

¹⁵³ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 244-246, 298, 310-311.

ve bu isimlerin de birbirine karşı nasıl bir fazilet algısıyla baktıkları hakkında en yalın perspektif elde edilmiş olur.¹⁵⁴

Ahmed Hilmi'nin kaydedilen mütalaalarını tamamlayıcı mahiyetteki ikinci tezi ise, ashâbın önde gelenleri hakkında vârit olan sahih nitelikli fezâil rivayetlerini birbiriyle kıyaslayarak bir üstünlük sıralaması belirleme çabasına girişmenin gereksizliğidir. Böyle olmakla birlikte Ahmed Hilmi, sözü edilen çabanın tarihî süreçte ilim adamlarını en çok meşgul eden konuların başında geldiğini; ancak sıralama tayinine yönelik bu zihnî arayışlarda çoğu kez mevcut konjonktürel şartların ve siyasî dengelerin varlığının ıskalandığı eleştirisini yöneltmektedir. Ona göre; sahâbeden herhangi birinin başarı ve hizmetlerini üstünlük ölçüsü olarak kabul etmek ve bu doğrultuda dört halifenin faziletlerini hilafet sıraları veya elde ettikleri başarılar ile ilişkilendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Yine hilafet sıralamasının, manevi üstünlük meselesiyle de alakası bulunmamaktadır. Şu halde araştırmacı bir kimse, örneğin Ehl-i Sünnet'in konuya dair gözettiği esasları kabul etmekle beraber Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'den daha üstün tutsa mensubu olduğu mezhebin dışına çıkmış olmayacaktır.¹⁵⁵

Fezâilü's-sahabe konusuna Ahmed Hilmi'den uzun bir süre sonra temas eden bir diğer isim de Yusuf Ziya Yörükân'dır (ö. 1954). Ashâbın İslam'daki konumu hakkında Ahmed Hilmi ile benzer ön kabullere sahip olduğu anlaşılan Yörükân, sahabe tabakasını sınıflandırmak için çok sayıda tasnif bulunduğunu belirtmiş; ancak Kur'ân ayetlerinde geçen "sâbikîn-i evvelîn, muhacirîn, ensar, muhsinîn ve mesbûkîn" tabakalarını zikretmeyi daha uygun bulmuştur.

Ahmed Hilmi'ye benzer olarak Yörükân da, herhangi bir sahâbînin diğerlerinden efdal (daha üstün) olması tartışmasının sonradan ortaya çıktığını ve lüzumsuz münakaşalara yol açtığını kaydetmektedir. Yörükân'a göre; bu hususta en isabetli yol, "*Muhakkak ki Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır*" ayeti¹⁵⁶ gereğince üstünlük ölçüsünün, daha fazla takva sahibi olup Allah'ın dinine ve insanlara daha çok yararlılık göstermek olarak belirlenmesidir.

¹⁵⁴ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 247, 251-253, 258-259.

¹⁵⁵ Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi 1*, haz. Ziya Nur Aksun, 310-311.

¹⁵⁶ Hucurât, 49/13.

Yörükân'ın efdaliyet meselesinde Ahmed Hilmi'nin yaklaşımı ile de örtüşen kritik şartı, şahıs tayininden kaçınılmasıdır. Bir adım daha ötesinde Yörükân, sürekli olarak bir sahabînin efdaliyeti üzerinde durmanın “doğru olmayan marazî bir hal” olduğu kanaatindedir. Ona göre yapılması gereken şey, Kur'ân'ın üslubuna uyarak övgünün “Bedir ashâbı, Uhud ashâbı, Rıdvan ehli” gibi cemaat ifadeleri kullanılarak dile getirilmesidir.¹⁵⁷

Yörükân'ın konuyla ilgili üzerinde durduğu bir başka husus da, Rasûlullah'ın hayatta iken bir şeyler yazıp bunu özel olarak Hz. Ali'ye verdiği ya da onun evladına has bazı ilimler tevdi ettiğine yönelik rivayetin naklen ve aklen asılsızlığı meselesidir. Bu konuya “Hadislerin Yazılması” başlığı altında eğilen Yörükân, böyle bir şeyin dinin umumiliği ve aleniyeti esaslarına aykırı olacağına altını çizmiştir. Üstelik bu anlamda bir iddianın, tebliğ görevinin yapılmamış olduğu zannını vermekle kalmayıp risalet kurumu ve İslam'ın ruhu ile bağdaşmayacağı değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁵⁸

2.3.3. Değerlendirme

Başlığın buraya kadar takibinden de anlaşılacağı gibi, yukarıda kaydedilen kapsamlı “fezâil” tarifine karşılık dönem tartışmaları “amellerin ve sahabenin fazileti” çerçevesiyle sınırlı kalmıştır. İzmirli'nin *Siyer*'inde bu iki maddeye “vakitlerin, mekânların, şahıs ve milletlerin fazileti” başlıklarını ekleyip her biri için mevzûât literatüründen örnek bir liste oluşturduğu tespit edilmekle birlikte bu maddeler üzerine şahsî değerlendirmelerde bulunmadığı görülmektedir.¹⁵⁹ Bir diğer eksik nokta ise, fezâil muhtevasının tarihî süreçte hadis uydurmacılığında oynadığı rolün ele alınmamış olmasıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), “Üç (sahadaki) kitabın aslı yoktur: Meğâzî, tefsir ve melâhim” tespitine karşılık; İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bu maddelere tarihî süreçte suiistimale çok açık olması dolayısıyla fezâil alanını eklemenin uygun olacağı yönündeki kanaati,¹⁶⁰ bu bağlamda zikre değerlidir.

¹⁵⁷ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 503-505.

¹⁵⁸ Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, s. 489-490.

¹⁵⁹ Bk. İzmirli, *Siyer*, s. 146-154.

¹⁶⁰ Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-mîzân*, I, 207.

Vaizler ve vaaz mecmualarının aslî etkisiyle fezâil muhtevalı uydurma sözlerin, Müslümanları fiilen çalışmadan alıkoyduğunu gözlemlemesi dolayısıyla Günaltay'ın -sahanın argümanlarıyla olmasa da- rasyonel ve tepkisel çıkışları anlaşılırdır ve yaptığı tespitlerin toplumda belli bir karşılığı olduğu hissedilmektedir. Onun bu çıkışları, tevekkül anlayışındaki sapmaların ve genel miskinlik halinin fezâil muhtevasını fatura kesilir ya da göze batar bir konuma sürüklediği izlenimi vermekte ve ister istemez bu başlığın bağlamını “hurafe, sa'y-atalet, din-terakki-tedenni” gibi dönemin ana hassasiyetlerini yansıtan kavramlarla ilişkili hale getirmektedir. Yine Günaltay'ın sahih bir sünnet anlayışındaki sapmaları tenkit eden okumaları, bir bakıma hadisçiler de dâhil günümüz araştırmacılarına farklı açılardan veri sağlayan toplumsal ve tarihî bir laboratuvar örneği sunmaktadır.

Ahmed Naim'in, Hz. Peygamber'in abdest alışı anlatan bir rivayetin hüküm odaklı yönleriyle ilgilenmeyip içerdiği mağfret müjdesinin mahiyeti ve imkânı ile ilgilenmesi,¹⁶¹ son dönem ilim adamlarının rivayetlere hangi açılardan yaklaşip neleri açıklama gereği duyduklarına dair diğer başlıklarda da görülen örneklerden biridir. Aslında bu yöneliş bir bakıma; mevcut fikrî ortamın, ilişki içerisinde olduğu ilim adamları vasıtasıyla dolaylı şekilde yansımaları mesabesinde ve rivayetlerin yorumlanmasına yönelik bir güncelleme/tebvîb faaliyetidir denilebilir.

İslam tarihi yazarlığı müşteresinde birleşen Ahmed Hilmi ve Yörükan'ın değerlendirmeleri, sahabenin fazileti meselesine dair bir yaklaşım tarzı sunmaktadır. Her iki ismin de, ashâbın dinî açıdan yüksek konumunu kabul etmekle birlikte; fezâilü's-sahabe olgusunu esaslı bir mesele haline getirerek gündemde tutmayı ve dört halife arasında sıralama tespitleri yapmayı gereksiz bulduğu anlaşılmaktadır. Bu duruş bir bakıma, örneğin Ehl-i Hadis'in itikâdî ilkelerden biri olarak sahabenin fazileti ve fazilet sıralaması¹⁶² kabullerine değer atfeden anlayışlara mesafe koymakta ve –Ahmed Hilmi'nin bakış açısında olduğu gibi- bu konuların tarihî

¹⁶¹ Ancak Ahmed Naim'in terğib ve teşvik içerikli bütün rivayetleri izah etme gereksinimi duymadığı anlaşılmaktadır. Bk. Ağırman, Cemal, “Tecrid-i Sarih'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”, *Marife*, Güz 2005, V, S: 2, s. 140-141.

¹⁶² Bk. Özpınar, “Fedâilü's-Sahabe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe – Sahabe Kimliği ve Algısı – Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2013, s. 128.

süreçte yaşanan sarmal hadiselerin sıcaklığından arındırılarak soğukkanlılıkla ele alınması çağrısı taşımaktadır denilebilir. Dikkat çeken bir diğer nokta da, Ahmed Hilmi'nin ilk dâhilî ihtilafların yanı sıra birtakım rivayetlere dayanan fezâilü's-sahabe olgusunun tahlilinde modern tarih metodolojisine başvurulmasını ısrarla vurgulamasıdır ki yapılan bu davetin zamanlaması bir tesadüf olmayıp Osmanlı aydınının yeni tarih usûlü ve felsefesi ile farkındalık peyda ettiği bir devreye denk düşmektedir.

İncelenen konu etrafında elde edilen bulgular, dönemin fezâil tartışmalarının varlığının iç dinamiklerden kaynaklanıp aynı dönemde oryantalist çalışmalarda dillendirilen iddialardan bağımsız olarak vücut bulduğuna işaret etmektedir. Sözgelimi L. Caetani, "Müslüman'ın yaptığı iyiliklere karşılık on ilâ yedi yüz kat sevap kazanabileceği"¹⁶³ ve "bir Müslüman'ın cenaze namazına iştirak edip defin işleri bitinceye kadar beklenmesi durumunda her biri Uhud dağı büyüklüğünde iki kıratlık bir sevap elde edilebileceği"¹⁶⁴ gibi *Sahîh-i Buhârî* rivayetlerini gündeme getirdiği bilinmektedir. Onun bu rivayetlerden hareketle fezâil-i a'mâl muhtevasını insan ile Allah arasında yapılan ticarî bir mukavele¹⁶⁵ gibi algılaması durumu karşısında herhangi bir tenkide tesadüf edilememiştir.

Keza XVIII. ve XIX. yüzyıllarda şarkiyatçıların, özellikle II. (VIII) ve III. (IX.) asırlarda canlı bir şekilde var olmakla beraber mukabil çalışmalarla ortadan kaldırılan bazı ihtilaf konuları arasında yer alan sahabeyle ilgili hususları yeniden gündeme getirdikleri; İslam dünyasında onlardan önemli ölçüde etkilenen Ahmed Emin (ö. 1954), Ebû Reyne (ö. 1970), Taha Hüseyin (ö. 1973) gibi muasır yazarların ve bazı Şii müelliflerin ashâbın fazileti ve adaleti aleyhinde görüşler ileri sürdükleri¹⁶⁶ bilinmektedir. Elde edilen veriler çerçevesinde, fezâilü's-sahabe tartışmalarının ortaya çıkış sebeplerinin, birkaç hadisin zahirinden hareket ederek rivayet bütünlüğünü gözden kaçırarak yorumlara düşmek ve içtihat serbestine taraftar olmak şeklinde çerçeveslendiği hatırlanacak olursa; bu konuda doğrudan bir şarkiyatçı etkiden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

¹⁶³ Buhârî, "İman", 30.

¹⁶⁴ Buhârî, "İman", 34.

¹⁶⁵ Caetani, *İslam Tarihi*, trc. Hüseyin Cahid, I, 130-131.

¹⁶⁶ Efendioğlu, "Fezâilü's-Sahabe", *DİA*, XII, 537.

2.4. HIZIR RİVAYETLERİ

Çalışma dönemi açısından ele alınması gereken başlıklardan birisi de sadece İslamî kaynaklarda yer almakla kalmayıp aynı zamanda edebî, sosyal, kültürel ve mitolojik arka plan ve bağlamlara sahip olan, bu özellikleriyle oryantalistlerin de ilgisini kazanan¹⁶⁷ Hızır merkezli tartışmalardır. Hızır konulu tartışmalar, aşağıda ayrıntıları görüleceği üzere, çeşitli alt başlıklar barındırmaktadır. Farklı sıhhat derecelerinden rivayetlerin bulunmasının yanı sıra leh ve aleyhteki muhaddis görüşlerinin bunlara eklenmesiyle hadisin ilgi sahasına giren bu tartışmalarda dönem âlimlerinin Hızır meselelerine nasıl baktıkları tespiti çalışılacaktır.¹⁶⁸

Bu bağlamda, Hüseyin el-Cisr'in (ö. 1909) kendi dönemi itibarıyla hadislere karşı itiraz düşüncesi taşıyanların önemli bir kısmının, rivayetlerin arasına zayıf ve mevzû haberlerin girmesi dolayısıyla şüpheye düşen kimseler olduğu tespiti üzerine Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912), "Yine Hazret-i Hızır'ın hayatta olduğuna... dair olan hadisler de uydurmadır" şeklindeki kısa ve net ifadeleri,¹⁶⁹ erken tarihli bir kayıt olması dolayısıyla önem taşımaktadır.

Hızır merkezli tartışmaların sıkça yapılmasında Türkiye'ye o yıllarda giriş yapmaya başlayan rasyonalist ve pozitivist düşüncenin etkisi olduğu değerlendirilmektedir. Zira aşağıda ele alınacağı üzere, Hızır'ın günümüzde yaşayıp yaşamadığı probleminin sıkça ele alınmış olması bu öngörüye desteklemektedir.

Babanzâde Ahmed Naim, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmet Hamdi Akseki ve Kâmil Miras, Hızır konulu tartışmalara eğildiği tespit edilen ilim adamlarıdır. Bu isimler arasında İzmirli; kitap, makale ve ansiklopedi maddesi türündeki çalışmalarında bir vesileyle bu meseleleri sıkça ele alması dolayısıyla ön plana

¹⁶⁷ Geniş bilgi için bk. Çelebi, İlyas, "Hızır", *DİA*, XVII, 406-409; Uludağ, Süleyman, "Hızır", *DİA*, XVII, 409-411; Kurnaz, Cemal, "Hızır", *DİA*, XVII, 411-413; Wensinck, Arent Jan, "Hızır", *İA*, V, 457-462; Boratav, Pertev Naili, "Hızır/Türklerde Hızır", *İA*, V, 462-471.

¹⁶⁸ Hızır etrafındaki mesele ve rivayetlerin hadis nosyonu açısından tartışıldığı bazı örnek çalışmalar için bk. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 455-461; a.mlf., "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *Selçuk Üniversitesi İFD*, 2000, X, s. 337-365; Ürkmez, Ahmed, "İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği", *Birey ve Toplum*, Güz 2011, I, S: 2, s. 169-191.

¹⁶⁹ Hüseyin el-Cisr, *Risâle-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 456-457, 465 (Mütercim notudur).

çıkılmaktadır.¹⁷⁰ Konunun en geniş ve esaslı ele alındığı çalışmalar İzmirli'nin 19 Şubat 1914'te *Sebîlürreşâd*'da yayımlanan "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]" makalesi ile Akseki'nin 27 Ekim 1931 tarihini taşıyan *Hızır Aleyhisselam* adlı risalesidir.¹⁷¹ İzmirli ve Akseki'ye ait bu iki çalışma muhteva, üslup, işleyiş ve yaklaşım olarak büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedir. Yine tespit edilebildiği kadar bu iki çalışma naklî bilgiler bakımından İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-İsâbe* ve *ez-Zehrü'n-nadır* isimli eserlerine dayanmaktadır. Bu durumun değerlendirilmesi, konu sonuna bırakılacaktır.

Tespit edilen metinlerin muhtevaları dikkate alınarak Hızır konulu tartışmaların "Hızır'ın kimliği" ve "Hızır'ın bugün için yaşayıp yaşamadığı sorunu" bağlamında ele alınması mümkündür.

2.4.1. Hızır'ın Kimliği

İzmirli ve Akseki'nin yukarıda temas edilen çalışmaları, Hızır'ın biyografisine dair ayrıntılara yer vermesi bakımından kayda değerdir. Her iki isim de konuyu "Hızır'ın ismi, lakabı, nesebi, yaşadığı asır ve peygamberliği/veliliği" olmak üzere beş maddede toplayarak ilgili rivayetler arasından birtakım tercihlerde bulunmuşlardır.

Hızır'ın ismi konusunda, İzmirli ve Akseki meşhur olan görüşün "Belyâ" olduğunda birleşmektedir.¹⁷²

İzmirli ve Akseki, Belyâ'ya "Hızır" lakabının verilmiş sebebinde farklı görüşleri tercih etmişlerdir. İbn Hacer'in benimsediği görüşe göre, bu lakap ona oturduğu yerlerin yeşerip dalgalanmasından; Hattâbî'ye (ö. 388/998) göreyse yüzünün güzellik ve parlaklığından dolayı verilmiştir.¹⁷³ İzmirli, ikinci kavlin tercihe

¹⁷⁰ İzmirli'nin Hızır konulu tartışmalardaki duruşuna dair tespitler için bk. Demir, Mustafa, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde Bir Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İFD*, 2016, IV, S: 2, s. 164-187.

¹⁷¹ Söz konusu risale başta olmak üzere Ahmet Hamdi Akseki'nin çalışmaları hakkında paylaşımları dolayısıyla Rabia Karakoyun Gündoğdu'ya teşekkür ederim.

¹⁷² İzmirli, İsmail Hakkı, "Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]", *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 376; Karakoyun Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 241.

¹⁷³ Tespit edilebildiği kadarıyla Hattâbî bu konudaki görüşleri sıralamakta; ancak açık bir tercihte bulunmamaktadır. Bk. Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Garîbü'l-hadis*, I, 222, 711; a.mlf., *A'lâmü'l-hadis*, II, 793. Ayrıca bk. *A.g.e.*, III, 1553.

şayan olduğu kanaatindedir.¹⁷⁴ Buna karşılık Akseki, “*Otsuz, kuru bir yere oturur oturmaz o yerlerin birden yeşerip dalgalanmasından dolayı ona Hızır denilmiştir*” gibi açık bir nass¹⁷⁵ bulunduğundan ilk görüşün kabul edilmesini daha doğru bulur. İttifaka istinaden her iki isme göre Hızır’ın künyesi “Ebü’l-Abbas” olmakla birlikte, Akseki’nin bu künyenin ona daha sonraları verildiğini düşünmektedir.¹⁷⁶

İzmirli ve Akseki, Hızır’ın nesebi hakkında yaklaşık on farklı görüşe yer verdikten sonra bunlar arasında tercihte bulunmanın güçlüğünde birleşmektedir. İlaveten Akseki, Nevevî (ö. 676/1277) şerhindeki “Belyâ b. Melkân” tespitinin¹⁷⁷ ağır bastığı yönünde bilgi vermiştir.¹⁷⁸

Hızır’ın asrı konusunda her iki isim de, “*Derken (ikisi), kullarımızdan bir kulu buldular*” ayeti¹⁷⁹ ve sahih hadislerin delaletiyle Hz. Musa (a.s) devrinin insanlarından olduğunda birleşmekte; keza “sahib-i Hızır” olan Musa’nın kimliği ihtilafında ise bir Buhârî hadisini,¹⁸⁰ Musa Peygamber lehinde delil getirmektedirler.¹⁸¹

Hızır’ın peygamber mi veli mi olduğu konusunda İzmirli ve Akseki’nin yanı sıra Ahmed Naim ve Kâmil Miras da görüş beyan etmiştir. İzmirli ve Akseki, konuyla ilgili görüşleri sıraladıktan sonra çoğunluğun kanaatine göre velilik şıkkının ağır bastığını belirtmektedirler.¹⁸² Görülebildiği kadarıyla velilik şıkkının tercihiyle

¹⁷⁴ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 376.

¹⁷⁵ Buhârî, “Enbiya”, 29; Tirmizî, “Tefsirü’l-Kur’ân”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 474, 534. Bu hadisin Hemmâm b. Münebbih’in (ö. 132/750) *es-Sahifetü’s-sahiha*’sında geçen rivayeti hakkında bir değerlendirme için bk. Erdim, Sinan, “Hemmâm Sahifesi’ndeki Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Nisbet ve Muhteva Problemi - Hızır Hadisi Özelinde-”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 2013, XVIII, S: 1, s. 200-201.

¹⁷⁶ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 241-242.

¹⁷⁷ Bk. Nevevî, Yahya b. Şeref, *el-Minhâc*, XV, 136.

¹⁷⁸ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 376; Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 242-243.

¹⁷⁹ Kehf, 18/65.

¹⁸⁰ Buhârî, “İlim”, 44. Ayrıca bk. a.mlf., “Enbiya”, 29; “Tefsir-Kehf”, 2; Müslim, “Fezâil”, 45; Tirmizî, “Tefsirü’l-Kur’ân”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 43-47.

¹⁸¹ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 376-377; Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 244.

¹⁸² İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 377; Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 243-244.

İzmirli ve Akseki, ana kaynakları olan İbn Hacer'in görüşünden¹⁸³ ayrılmaktadır. Ancak burada belirtilenin aksine geçmiş ulema arasında Hızır'ın peygamberliği görüşünün ağırlık kazandığı anlaşılmaktadır. Mesela İbn Hacer'e ilaveten İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi önde gelen çoğu isim, Hızır'ın hayatını kabul etmese de nebilîği yönünde görüş bildirmiştir.

Kâmil Miras da, *Tecrîd-i Sarîh*'teki “*Hızır otsuz kuru bir yerde otururdu da ansızın o otsuz yer yeşillenerek peşi sıra dalgalanırdı*” hadisi¹⁸⁴ dolayısıyla aynı tartışma konusuna eğilmiştir. Miras, İzmirli ve Akseki'nin kanaatlerine ters istikamette, cumhurun peygamberlik şıkkı kabul ettiği bilgisine yer vererek, “Hızır kıssasının birçok cihetleri nübüvvetine delalet ettiği için sahîh olan nebi olmasıdır” ifadeleriyle kendi görüşünü açıklamaktadır.¹⁸⁵

Miras'ın peygamberlik şıkkını açıkça tercih etmesine karşılık Ahmed Naim'in bu konudaki kanaati biraz dolaylı yoldan olmuştur. Ahmed Naim, aynı çalışmada Musa-Hızır kıssasının uzunca anlatıldığı meşhur bir hadise¹⁸⁶ düştüğü dipnotta, hem Hızır'la ilgili biyografik tartışma başlıklarının altıncısı olarak zikredilebilecek “efdalîyet” konusuna hem de dolaylı olarak nebilik/velîlik tartışmasına değinmiştir.

Ahmed Naim, Hz. İsa'nın (a.s) peygamberlik devresine varıncaya kadar aradaki bütün peygamberlerin kendisine tabi olduğu şeriatın sahibi olması ve doğrudan kelam-ı ilahiye mazhar olması dolayısıyla Hz. Musa'nın (a.s), Hz. Hızır'dan (a.s) üstün olduğunda şüphe olmadığını düşünmektedir. Bu çerçevede Ahmed Naim, ilahi hikmet gereği bir peygambere öğretilen birtakım ilimlerin diğer peygamberlere açılmamasının ve Hızır-Musa kıssasında olduğu gibi her peygambere ihsan edilen bilgi türlerinin farklılık taşımasının bir eksiklik olmayacağını altını çizmiştir. Ayrıca Hz. Musa'nın üstlendiği peygamberlik vazifesinin, şeriatına dair

¹⁸³ İbn Hacer'in, Hızır'ın peygamberliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *el-İsâbe*, II, 247-250; a.mlf., *ez-Zehrü'n-nadır*, s. 66-70, 162.

¹⁸⁴ Buhârî, “Enbiya”, 29; Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 474, 534.

¹⁸⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 144-146.

¹⁸⁶ Buhârî, “İlim”, 44. Ayrıca bk. a.mlf., “Enbiya”, 29; “Tefsir-Kehf”, 2; Müslim, “Fezâil”, 45; Tirmizî, “Tefsirü'l-Kur'ân”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 43-47.

Kehf Sûresi'ndeki Hızır-Musa kıssasının anlatıldığı bu rivayetin uzunluğu sebebiyle tercümesine yer verilmemiştir. Bu rivayet temelinde yapılan bir çalışma için bk. Ürkmez, “İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği”, *Birey ve Toplum*, Güz 2011, I, S: 2, s. 169-191.

ayrıntılarının ve kendisine tabi olan ümmetinin işlerini yürütmek noktasındaki bilgisinin Hızır'ın sahip olduklarından daha üstün olduğu kanaatine yer vermiştir.¹⁸⁷

Ahmed Naim'in, üzerinde durduğu hadisteki kıssanın akışı ve muhtevası karşısında düştüğü bu kayıt yerinde bir müdahale olmuştur. Kendisinin bu ifadeleri, Hızır'ın veliliği/nebiliği tartışmasında peygamberlik şikkının kabul ettiği fikrini uyandırmaktadır.

2.4.2. Hızır'ın Hayatta Olup Olmadığı Tartışması

Hızır tartışmaları üzerinde en fazla duran isim olan İzmirli İsmail Hakkı'nın asıl yoğunlaştığı nokta Hızır'ın bugün için hayatta olup olmadığı meselesi olmuştur. Onun bu konuyu ilk ele aldığı çalışmalarından biri de *Siyer*'idir.

İzmirli, yazılacak bir siyer kitabında yer verilmemesi gereken rivayetleri sıralarken –konuyla ilgili olarak- Hızır'ın hayatta olduğu ve her sene hac mevsiminde İlyas (a.s) ile buluştuğuna dair rivayetlerin gayr-i sabit;¹⁸⁸ Rasûlullah'ın vefatı esnasında Hızır'ın orada hazır bulunduğu sözünün yalan;¹⁸⁹ Hızır'ın, Hz. Peygamber (s.a) ile buluştuğu sözünün batıl¹⁹⁰ ve “Hızır sağ olsaydı elbette beni ziyaret ederdi” sözünün ise mevzû olduğu¹⁹¹ değerlendirmelerine yer vermiştir.¹⁹² Kaydedilen rivayetler, İzmirli tarafından sıhhat açısından sıkıntılı görülen bazı örneklerdir. Onun hem ilgili literatürden aktardığı nakiller hem de kendi yorumları kısa ve nettir.

İzmirli'nin konuya asıl girdiği çalışması, *Sebîlürreşâd*'da çıkan “Muallim Atâ Efendi'nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]” başlıklı yazısıdır. İzmirli, “Hayat-ı Hızır hakkında hiçbir hadis-i sahih yoktur” yargısında bulunarak tıpkı siyer mukaddimesinde yaptığı gibi sorunlu bulduğu rivayetleri örneklendirme yoluna gitmiştir. “Deccal'in çıkış zamanına kadar Hızır'ın hayatta kalıp onu yalanlayacağı”; yine “Hızır'ın bahr-i a'lâ ile bahr-i esfel arasında nurdan bir minber üzerinde bulunduğu”; “ikisi semada (Hz. İsa ve İdris), ikisi de yeryüzünde (Hz. İlyas ve Hızır)

¹⁸⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 120-121.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 251; Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, s. 62; Ali el-Kârî, Ali b. Sultân, *el-Masnû'*, s. 67; Muhammed el-Hût, Muhammed b. Dervîş, *Esne'l-metâlib*, s. 29, 151, 235.

¹⁸⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 267-268; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 356.

¹⁹⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 253; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 356.

¹⁹¹ Sehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, s. 363; Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, s. 144, 210-211; Muhammed el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 151, 235, 356.

¹⁹² İzmirli, *Siyer*, s. 110-111.

olmak üzere dört peygamberin hayatta olduğunu” ifade eden rivayetler¹⁹³ buraya eklenebilir.

İzmirli, “Muhakkik ulemaya, seleften bir cemaate ve ekser¹⁹⁴ ehl-i hadise göre Hızır vefat etmiştir” ifadelerine yer vererek; yine *el-İsâbe*’den istifadeyle vefat şikkını savunanları şöyle kaydetmiştir:

Ali b. Musâ er-Rızâ (ö. 203/819), İmam Buhârî (ö. 256/870), İbrahim el-Harbî (ö. 285/899), [Ahmed b. Ca’fer] ibnü’l-Münâdî (ö. 336/947), Ebû Bekr en-Nakkâş (ö. 351/962), Ebû Ya’lâ [ibnü’l-Ferrâ] el-Hanbelî (ö. 458/1066), Ebû Bekr ibnü’l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Ebü’l-Hattâb [b. Dıhye el-Kelbî] (ö. 633/1235), İbn Ebi’l-Fadl el-Mürsî (ö. 655), [Takiyyüddîn] İbn Teymiyye el-Harranî (ö. 728/1328), Ebû Hayyân [el-Endelüsî] (ö. 745/1344), Ebû Tâhir ibnü’l-‘Abbâdî (/‘İbâdî?).¹⁹⁵

İzmirli, bu listedeki çoğu âlimin konuyla alakalı görüşlerine ve farklı türden delillerine kısa kısa yer vermiştir. Bu bağlamda İmam Buhârî, *Sahîh*’te de tahrîc ettiği “*Bu geceyi görüyorsunuz ya, (işte bu geceden itibaren gelecek) yüz sene(nin) başında (bugün) yeryüzünde olanlardan hiç kimse (hayatta) kalmayacaktır*”;¹⁹⁶ İbnü’l-Cevzî, “*Allah’ım! Eğer bu topluluğu helak edersen yeryüzünde artık sana ibadet eden hiçbir kimse kalmaz*”¹⁹⁷ ve yine İbnü’l-Cevzî ile İbn Ebi’l-Fadl el-Mürsî ise “*Canım (kudret) elinde olan Allah’a yemin olsun ki; şayet Musa sağ olsaydı, kendisine bana tabi olmamak gibi genişlik verilmezdi*” hadislerini¹⁹⁸ Hızır’ın vefat ettiği yönünde delil olarak kullanmışlardır.¹⁹⁹

¹⁹³ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 377-378. İzmirli’nin bu makalede kaydettiği nakilleri krş. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 246-282.

¹⁹⁴ İzmirli, Hızır’ın vefatı yönündeki bu “ekseriyet” kabulünü ileride Şeyh Safvet’le girişeceği malum tartışmada kısmen tadil edecektir.

¹⁹⁵ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 377-378.

¹⁹⁶ Buhârî, “İlim”, 41. Ayrıca bk. a.mlf., “Mevâkîtu’s-Salât”, 19, 39; Müslim, “Fezâilü’s-Sahabe”, 217; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 64.

¹⁹⁷ Müslim, “el-Cihad ve’s-Siyer”, 58; Tirmizî, “Tefsirü’l-Kur’ân”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 334, 345.

¹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 349. Benzer rivayetler için bk. *A.g.e.*, XXV, 198; Abdürrezzâk es-San’ânî, *Musannef*, VI, 113; X, 312.

¹⁹⁹ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 377-378.

Aynı bakış açısının bir devamı olmak üzere İzmirli, Hızır'ın hayatı lehinde delil olarak ileri sürülebilecek olan “Hızır’la görüşme hikâyelerinin” ise; tasavvuf çevrelerince her asırda varlığı kabul edilen ve kendisine “Hızır” namı verilen nakîb ile bir görüşmeden ya da salt manada misal âleminde yaşanan bir muhavereden ibaret olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, bu türden şahsî tecrübeler kesin nasslara ve aklî delillere aykırılık oluşturamaz.²⁰⁰

İzmirli, nakle dayalı aktarım ve yorumların yanı sıra konuya rasyonel açıdan bakmayı ihmal etmemiştir. Aslında bu makalede yer verdiği şu cümleler, sadece Hızır meselesine bakışını değil; aynı zaman da kendisinin hadis anlayışını iyi bir şekilde biçimde yansıtmaktadır:

“Hızır’ın bekası zaten kanun-ı tabiata, hayat hakkındaki sünnet-i ilahiyyeye muhaliftir. Filvâki verâ-i tavr-ı tabiatta hârik-ı âde mümkün ise de herhalde anı nass-ı kâtî‘ ile ispat eylemek elzemdir. Yoksa [hakkında] nass-ı kâtî‘ bulunmayan havârik-ı âde Müslümanlık’ta kabul olunamaz. Dünyada ara sıra görülüp gözden nihân olan hiçbir beşer yoktur”.

İlgili makalenin sonundaki şu cümleler ile hem “Hızır hakkında hakikat nedir?” sorusuyla bu yazının kaleme alınmasına yol açan Atâ Efendi muhatap alınarak Hızır’ın hayatını kabul eden kesimlere verilmek istenen mesaj iletilmekte hem de İzmirli’nin aslında mutlak şekilde yöneltilen bu soruyu hangi çerçevede algıladığı (/ya da sorunun hangi saikle yöneltildiği) daha iyi anlaşılacaktır:

“Artık Hızır’ın hayatından ümit kat’ etmelisiniz. Hızır aleyhisselâm, irthal-i dâr-ı naîm etmişlerdir. *Ve mâ ce ‘alnâ li beşerin min kablike ‘l-huld[!]*²⁰¹”²⁰²

İzmirli’nin konuya ilişkin kısmî değerlendirmelerine Şeyh Safvet’le (ö. 1950) giriştiği uzun soluklu tartışmalarda rastlanabilmektedir. Ancak ikili arasında birçok meseleye inilmesine rağmen Hızır konulu münakaşalar dar bir çerçevede kalmıştır. İkilinin ağırlıkla üzerinde durdukları nokta, Hızır’ın hayatta olup olmadığı ihtilafında muhaddis ve âlimlerin daha çok hangi şıkkı kabul ettiklerinin münakaşa edilmesi olmuştur.

²⁰⁰ İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 378.

²⁰¹ “(Ey Rasûlüm!) Biz, senden önce de hiçbir insana (dünya hayatında) ölümsüzlük vermedik”. *Enbiya*, 21/34.

²⁰² İzmirli, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284, s. 378.

Bir vesile ile Şeyh Safvet'in, "[Hızır'ın hayatı meselesi] bize ulaşan rivayetlere bakılırsa, muhaddisler arasında rivayet ve dirayet açısından ihtilaflıdır. [Ancak] cumhur sıhhatini düşünmektedir" cümlesi ile başlayan bu tartışma; İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *el-Fetâvâ*'sında vardığı kanaat²⁰³ istikametinde, "araştırmacı âlimlerin çoğunun (cumhur-ı muhakkikin) Hızır'ın hayatı lehinde görüş beyan ettikleri, vefatını ise sadece azınlıkta kalan bazı muhaddislerin savunduğu" değerlendirmesinin paylaşılması ile devam etmiştir.²⁰⁴

Bu yoruma karşılık, ikili arasındaki tartışmanın son adımında Şeyh Safvet'e hitaben "*Hayat-ı Hızır meselesinde de uyuşamıyoruz*" ifadeleriyle karşılık veren İzmirli; muhatabının İbnü's-Salâh'a dayanarak dile getirdiği, araştırmacı ulemanın çoğunlukla Hızır'ın hayatta olduğu sonucuna ulaştıkları yönündeki görüşüne katılmadığını, vefat şikkini kabul edenlerin başında İmam Buhârî'nin geldiğini hatırlatarak açıkça söylemiştir. Dahası bu noktada İrâkî'nin (ö. 806/1404) ulaştığı, "Ne Hızır'ın Nebi (a.s) ile görüşüp görüşmediğine, ne de hayatta olup olmadığına dair hiçbir sahih rivayet gelmemiştir" sonucunun²⁰⁵ da unutulmaması gerektiği hatırlatmasında bulunmuştur. Yine tasavvuf çevrelerinde tek bir "Hızır" telakkisi bulunmamasını da ayrı bir delil olarak kullanmıştır.²⁰⁶

İzmirli'nin buraya kadarki çalışmalarına nispetle uzun bir aradan sonra *İslam-Türk Ansiklopedisi* ve *Mecmuası*'nda kaleme aldığı yazıları, kendisinin olgunluk zamanlarındaki düşüncelerini yansıtmaları bakımından önemlidir.

İslam-Türk Ansiklopedisi'nin "Âb-ı Hayat" maddesini²⁰⁷ hazırlayan İzmirli, kavramın Türk İslam edebiyatı, mitoloji ve coğrafya sahalarında ifade ettiği karşılık ve çağrışımları tasvirî bir üslupla aktardıktan sonra hadis ve tasavvuf başlıklarına gelince maddeyi adeta Hızır'ın hayatı merkezinde işleyerek yukarıda uzun soluklu

²⁰³ İbnü's-Salâh, Osman b. Salâhiddîn, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, I, 185-186.

²⁰⁴ İzmirli – Şeyh Safvet, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, s. 89; Şeyh Safvet, *Tasavvufun Zaferleri*, s. 154.

²⁰⁵ İrâkî, Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *el-Muğnî*, s. 400.

²⁰⁶ İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, s. 114-115.

²⁰⁷ İzmirli'nin bu maddesi ile *İslam Ansiklopedisi*'nin çeviri "Âb" maddesinin aynı günlerde yayımlandığı anlaşılmaktadır. Bir reddiye kastı olabilir mi diye yapılan karşılaştırmalı okumalar sonucunda; İzmirli'nin hazırladığı bu madde ile ne *İslam Ansiklopedisi*'nin "Âb" maddesindeki ne de aslı 1927 yılında Wensinck tarafından hazırlanıp Türkçe'ye daha sonra çevrilen "al-Khadir" maddesindeki iddia ve yorumlara yönelik doğrudan bir değerlendirmesine rastlanmamıştır. İzmirli'nin ilgili maddesini krş. Huart, Clément Imbault, "Âb", *İA*, I, 1; Wensinck, "Hızır", *İA*, V, 457-462.

olarak görülen çalışmalarının özeti mahiyetinde yarım sayfalık bir metne imza atmıştır.²⁰⁸

“Âb-ı Hayat” maddesinin kısmî bir tartışma metnine dönüşmesinde ise o sıralar, meşhur şarkiyatçı Hellmut Ritter’in (ö. 1971) Arap ve İran filolojisi asistanı olan Ahmet Ateş (ö. 1966)’in *İslam-Türk Ansiklopedisi*’ne şekil ve içerik açısından yönelttiği tenkitlerin payı vardır. İçerik yönüyle eleştiri alan maddelerden biri de “Âb-ı Hayat”tır. Ateş’in tenkitlerinin şu noktalarda olduğu anlaşılmaktadır: 1. “(Ey Rasûlüm!) Biz, senden önce de hiçbir insana (dünya hayatında) ölümsüzlük vermedik” ayeti²⁰⁹ yanlış surette tefsir edilmiştir. Allah’ın kudretinin olduğu yerde fizik ve kimya kanunlarından söz edilemez, 2. Ebedî bir hayata mazhar kılınan ve kıyamete yakın bir zaman diliminde inecek Hz. İsa örneği ortada iken Hızır’ın bugün için ölmesi gerektiği çıkarımına katılmak zordur.

Buna karşılık İzmirli, Hızır’ın hayatını Hz. İsa’nın hayatıyla kıyaslanmanın mantık hatası sayılacağını ifade ederek büyük hadis münekkitlerinin Hz. İsa’nın hayatını ve nüzûlünü benimsemelerine rağmen Hızır’ın hayatına böyle bakmadıklarını belirtmiştir. İzmirli’ye göre; ebedî bir hayata mazhar kılınmak mümkünse de bu konuda asıl şüphe tahakkuktur. Tahakkuk ise Rasûlullah’ın haberine bağlıdır. Bu tahakkuku sağlayacak kesin bir haber bulunmamaktadır.²¹⁰

Ateş’e yazdığı cevaptan sonra bir okurdan aldığı yazı üzerine değerlendirmelerde bulunan İzmirli; Nevevî (ö. 676/1277) ve İbnü’s-Salâh gibi bazı muhaddislerin, Hızır’ın hayatta olduğunu kabul etseler bile daha sonraki isimlerden İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Sıddîk Hasan Han’ın (ö. 1307/1890) bu görüşü cerh ettiklerini kaydetmektedir. Yine Nevevî’nin, “Hızır’ın hayatı hakkında Sûfiyye’nin ittifakı vardır” sözünün²¹¹ gerçeği yansıtmadığını savunarak; Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) ve Ni‘metullah Nahcuvânî’nin (ö. 920/1514[?]) değerlendirmelerine kısaca yer

²⁰⁸ İzmirli, “Âb-ı Hayat”, *İTA*, I, 48-49.

İzmirli bu kısımda âb-ı hayatla ilgili olarak sadece hadislerde böyle bir şeyin sabit olmadığını ve muhaddislerle sūfîlerin tahkiki sonucunda bu suyun mitolojik bir anlatıdan ibaret olduğunun ortaya çıktığını belirtmekle yetinmiştir.

²⁰⁹ Enbiya, 21/34.

²¹⁰ İzmirli, “Ahmet Ateş’e Cevap: Kıraat Meselesi, Ansiklopedik İslam Eserleri, Şeceratü’l-Etrâk, Hızır Meselesi, Âfiye b. Yezid, Âdât-ı İlahiye”, *İTAM*, 1 Ağustos 1941, I, S: 17, s. 6-7.

²¹¹ Nevevî, Yahya b. Şeref, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-luğât*, I, 177.

vermek suretiyle tasavvuf çevreleri adına bir “ittifak” iddiasının doğrulanamayacağını belirtmiştir.²¹²

İzmirli ile benzer görüşlere sahip olan Akseki de, Hızır’ın hayatta olduğuna dair kullanılan rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığı; hatta bunların bir kısmının mevzû olduğunu kaydetmektedir. Onun ifadesiyle; Hızır’ın hayatta olmadığını kabul edenlerin delil olarak kullandıkları “*Bu geceyi görüyorsunuz ya, (işte bu geceden itibaren gelecek) yüz sene(nin) başında (bugün) yeryüzünde olanlardan hiç kimse (hayatta) kalmayacaktır*” hadisinin²¹³ muhtevasına karşı, hayatını kabul eden ilim adamları bazı cevaplar vermeye çalışmış olsalar da ortaya konanların hiçbiri yeterli değildir. Çünkü Hızır’ı, ilgili hadisin umumundan istisna edecek bir karine bulunmamaktadır. Yine benzer manayı taşıyan “*(Bugün hayatta olan) hiçbir nefis yoktur ki, üzerine yüz sene geçsin de, o gün (yüz sene sonra) sağ bulunsun*” şeklindeki Müslim hadisi²¹⁴ de tevili mümkün olmayan bir diğer delildir.²¹⁵

Akseki, muhaddis ve diğer bilginlerin Hızır’ın yaşayıp yaşamadığı noktasında hangi görüşü daha çok benimsedikleri meselesi üzerinde de durmuştur. Ona göre; Hızır’ın sağ olduğunu ispata çalışanların sayısı çok olsa da bu türden bir meselede azlık-çokluk, esaslı bir ölçüt sayılamaz. İbnü’s-Salâh’ın “azın azı” (ekall-i kalîl) dediği kimseler, sıradan bir topluluk olmayıp başlarında İmam Buhârî bulunmaktadır. Yine bu bağlamda, İbn Hacer çeşitli eserlerinde tarafların bu mesele etrafındaki delillerini uzun uzadıya inceledikten sonra *ez-Zehru’n-nadır*’da, “Gönlün yöneldiği kuvvetli deliller, avamın Hızır’ın hayatının hâlâ devam ettiği yönündeki inançlarının aksi istikamettedir”²¹⁶ hükmüne vararak o da vefat şikkini tercih etmiştir. İlgili hadislerin, Irâkî’nin tahkikine göre de sahih olmadığına anlaşıldığını belirten Akseki, şer’î delillerin reddettiği bu meselede İmam Buhârî ve ona tabi olan

²¹² İzmirli, “Hazret-i İsa’nın ve Hızır’ın Hayatı Hakkında”, *İTAM*, 1941, I, S: 19, s. 6.

²¹³ Buhârî, “İlim”, 41. Ayrıca bk. a.mlf., “Mevâkîtu’s-Salât”, 19, 39; Müslim, “Fezâilü’s-Sahabe”, 217; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 18; Tirmizî, “Fiten”, 64.

²¹⁴ Müslim, “Fezâilü’s-Sahabe”, 217.

²¹⁵ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 247-248.

²¹⁶ İbn Hacer, *ez-Zehru’n-nadır*, s. 162.

büyük muhaddisler ile birlikte yürümeyi tercih ediyoruz diyerek görüşünü açıkça belirtmiştir.²¹⁷

Benzer şekilde, Hızır'ın bugün maddi bedeniyle yaşadığının iddia edilmesi durumunda da aksi yönde duran ulemanın görüşlerinin daha kuvvetli (zâhir) olduğunda şüphe yoktur. Bu ilim adamlarının ileri sürdüğü aklî ve naklî delillerinin reddinin olanaksızlığını belirten, dahası bunların sarahat ve katiyetine zıt olan nakillerle delil getirilmesinin ya da tevil yoluna başvurulmasının düşünülemeyeceğini kaydeden Akseki, devamında şu değerlendirmelerde bulunur:

“... inde'l-ulema müttetekun-fih bir ahvâldir ki; senedi sahih olan her şeyin metni de sahih olmak, kezâlik senedi sahih olmayan her şeyin metni de gayr-i sahih olmak lazım gelmez. Ancak metin, vâki' ve nefsü'l-emre, nusûsda kat'î olan bir şeye muarız olmadığı zamandır ki senedin sıhhatine itimat olunabilir. Kur'ân ile hadis beyninde tearuz görüldüğü ve beyinlerini cem' mümkün olmadığı zaman Kur'ân'ın ehâdis üzerine mukaddem olacağı vâreste-i izahıtır. Kaldı ki Hızır'ın hayatı hakkında turuk-ı muhtelifle ile mervi olan hadislerin senedleri de birer suretle maluldür”.²¹⁸

Akseki de İzmirli gibi düşünerek Hızır'ın cismani hayat ile sağ olmasını, tabiat kanunlarına ve hayat hakkındaki sünnetullaha aykırı bulmaktadır. Mucize ve harika türünden böyle bir şeyin olması imkân dairesinde ise de, kat'î delil bulunmadığı için ortada dinen kabul mecburiyeti yoktur. Bu sebeple de muhakkik ulema ve muhaddisler kabul tarafında bulunmamışlardır.²¹⁹

Şehâbeddin Alûsî'nin (ö. 1270/1854) görüşlerini önemli bulan Akseki, meseleye tasavvufî açıdan da bakmayı ihmal etmemiştir. Bu konuda sûfilerin bile görüş ayrılığına düştüklerini belirtmekle birlikte şeriat ve aklın reddettiği bir konunun tasavvuf çevrelerince de kabul edilmemesi gerektiğini altını çizmektedir. Yine Akseki, “remiz ve işaret, şiarlarından olan sûfilerin Hızır'ın hayatı hakkındaki sözlerini zahiri üzere münakaşa etmemek icap ettiğini” düşünmektedir. Musa-Hızır kıssasının bilindiği şekliyle bir zâhir-bâtın meselesi olup Hızır meselesinin özünü bu

²¹⁷ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 245, 248-250.

²¹⁸ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 251.

Yer verilen bu alıntı, Akseki'nin hadis anlayışı noktasında önemli bir nottur.

²¹⁹ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 251-252.

bâtının oluşturması, Konevî ve Kâşânî'nin bu merkezdeki ayrı ayrı yorumları, tasavvuf çevrelerinde “hızırıyyet” diye bir mertebenin var olduğu, Hızır'ın nakîb-i evliya olup her zamanın bir Hızır'ı var olduğu kabulleri Akseki'yi Sûfiyye'den bu çerçevede gelen nakilleri zâhire hamletmeyip bunların birer remiz ve bâtın meselesi şeklinde yorumlanması gerektiği kanaatine sevk etmiştir.²²⁰ Akseki, makalesini kendi bakış açısını yansıtan şu cümlelerle bitirmiştir:

“Celâlet-i kadirlerine şüphe etmediğimiz e'âzım-ı Sûfiyye'nin bu bâbdaki sözlerinin zâhirden ziyade bir bâtın ve remiz olduğunu kabul ederek onlarla da –kabul ederlerse– uyuşmayı daha muvafık buluyoruz”.²²¹

İzmirli ve Akseki'nin Hızır'ın vefatı yönünde kullandıkları deliller şöyle sıralanabilir: 1. Enbiya Sûresi'nin 34. ayeti başta olmak üzere bazı Kur'ân ayetleri, 2. “Muhakkik” muhaddislerin ve âlimlerin Hızır'ın hayatı lehindeki nakilleri rivayet ve dirayet açısından sorunlu bulmaları; buna karşılık “yüzyılın başı” hadisi gibi aleyhte kullanılacak güvenilir hadislerin varlığı, 3. Zorunlu aklî ilkelere aykırılık, 4. Tabiat kanunlarına/sünnetullah'a aykırılık, 5. Fen bilimlerinin kanunlarına aykırılık, 6. Tasavvuf çevrelerinde tek bir Hızır telakkisi bulunmaması; sanılanın aksine bu konuda onların da ihtilaf etmeleri.

Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'nde şerh ettikleri birkaç hadis dolayısıyla Ahmed Naim ve Kâmil Miras da Hızır'ın hayatı meselesinde açıklamalarda bulunmuşlardır. Ahmed Naim, tercümesi yukarıda verilen “yüzyılın başı” hadisi münasebetiyle konu üzerinde kısaca durmuştur. Ancak İzmirli ve Akseki gibi net bir şahsi kanaat belirtmeyip yalnız bu hadisle alakalı mevcut görüşleri ana hatlarıyla aktarmakla yetinmiştir. İlgili hadisin, Hızır'ın vefatını savunanların delillerinden biri olduğunu; buna mukabil cumhur tarafından ise, hadiste geçen yüz yıl sonra vefat edileceği haberinin sadece o devirde yeryüzünde yaşayan insanları kapsayıp Hz. İsa, Hızır, melekler ve İblis'in bu kapsama dâhil olmadıkları şeklinde anlaşıldığını kaydeder. Keza h. 6. ve 7. asırlarda sahabî olduğu iddiasında bulunan Reten-i Hindî (ö.

²²⁰ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 250-254.

Bu çerçevede, Akseki'nin Hızır hikâyeleri ve muhavereleri hakkındaki değerlendirmeleri, İzmirli'nin görüşleriyle örtüşmektedir.

²²¹ Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 254.

632/1234), Ma‘mer b. Bureyk, Ma‘mer-i Mağribî gibi kimselerin yalancılıklarına yine bu rivayetle ihticac edildiğini belirtir.²²² Burada en dikkat çeken nokta, Ahmed Naim’in cumhurun Hızır’ın hayatını kabul ettiğini belirtmesidir ki bu kayıt, İzmirli ve Akseki’nin kanaati ile ters istikamettedir.

Kâmil Miras ise; bu meselede en çetrefilli noktanın Hızır’ın günümüzde ölü mü, sağ mı olduğunun bilinmesi olduğuna temas ederek lehte ve aleyhte farklı isimler zikreder. Miras’ın bazı cümlelerine bakarak kendisinin arada kaldığı düşünülebilirse de, “Hiç şüphesiz Hızır’ın hayatını reddedenlerin delilleri kuvvetlidir” ifadesine yer vererek yukarıda yer verilen bazı ayet ve hadisleri sıralaması,²²³ onun da Hızır’ın ölümünü kabul safında yer aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Eğer yapılan değerlendirme doğruysa; Miras bu tercihiyle, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’ndeki hadis şerhlerinde başlıca kaynağı olan²²⁴ ve Hızır’ın hayatı meselesindeki görüşüne de kısaca yer verdiği Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) ile görüş ayrılığına düştüğünü söylemek mümkündür.

2.4.3. Değerlendirme

Başlığın buraya kadar yapılan takibinden anlaşılacağı gibi, ilgili tartışmaların ağırlık noktası Hızır’ın hâlen yaşayıp yaşamadığı ihtilafı olmuştur. İzmirli ve Akseki, birtakım naklî ve aklî delillere dayanarak vefat tarafını açıkça kabul etmişlerdir. Aynı sarihlikte olmasa da Miras’ın da bu kanaatte olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Naim ise, çevirisini ve şerhini yaptığı *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*’nde pek çok meseleyi gündeme getirmesine ve birtakım savunmalar yapmasına rağmen bu konuda yalnızca aktarım yapmakla yetinmiştir. Dolayısıyla onun bu meseledeki tercihi tam olarak anlaşılamamaktadır.

Biyografik tartışmalardan ziyade Hızır’ın hayatı/vefatı ihtilafının bu denli ağırlık kazanmasının, öncelikle dönemin pozitivist ve determinist söylemlerinin etkisiyle izah edilmesi düşünülebilir. Bu etkileşimin yansıması, bilhassa İzmirli’nin çalışmalarında daha net görülebilmektedir.

²²² Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I, 113.

²²³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 144-146.

²²⁴ Türk, Recep, *Kâmil Miras’ın Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 83.

Yine Hızır'ın hayatı noktasında, cumhurun hangi görüşte olduğu ihtilafında Şeyh Safvet ve Ahmed Naim, çoğunluğun hayatı lehinde düşündüklerini belirtirken; İzmirli ve Akseki'nin geldikleri nokta ise, vefatı yönündeki deliller karşısında azlık-çokluk tartışmasının öneminin kaybolacağı ve az da olsalar vefat şıkkına ulaşan ilim adamlarının daha sağlam delillere sahip oldukları hususudur.

Ön plana çıkan tek biyografi başlığı olan ve aslında geçmişte de epey tartışılan “Hızır'ın nebiliği/veliliği” ihtilafında; İzmirli ve Akseki “velilik” şıkkı diyerek yine aynı görüşü paylaşmakta, buna karşılık Ahmed Naim ve Miras ise yorumladıkları hadislerdeki incelikleri dikkate alarak “peygamberlik” ihtimalini kabul etmektedirler. Diğer taraftan, ilgili rivayetler çerçevesinde ele alınabilecek önemli başlıklardan biri olan “Hızır'ın gaybı bilip bilemeyeceği meselesinin”²²⁵ dönem itibarıyla tartışıldığına dair bir tespit bulunamadığını belirtmekte yarar vardır.

Özellikle İzmirli ve onunla birlikte hareket ettiği görülen Akseki'nin değerlendirmelerinden yola çıkılacak olursa; meselelerin öncelikle ricâl tenkidi ve Kur'ân-sünnet bütünlüğü çerçevesinde ele alınıp ardından aklî ve bilimsel gerekçeler sunulduğu görülmektedir. Ele alınan rivayetler için müstakil tahriç ve tenkit araştırması yapılmayarak daha çok ricâl, mevzûât ve meşhur hadisler literatürüne başvurulmuştur. Konulara dair görüş farklılıkları ile mevzûât ve özellikle de ricâl kaynaklarına vukûfiyette kademeli bir artıştan söz edilebilir ki bu durum o zamanın basım şartları düşünüldüğünde gayet doğaldır. Öyle ki; nispeten geç tarihli olan *İslam-Türk Ansiklopedisi* ve *Mecmuası*'nda Sıddîk Han'a yapılan atıflar muasır isimlerin yelpazeye katılımını göstermesi bakımından değerlidir.

Karşılıklı okununca muhteva benzerlikleri kolaylıkla fark edilebilen İzmirli'nin makalesi ile Aksekili'nin daha geç tarihli olmasına rağmen hocasının makalesine ismen hiçbir atfına rastlanılamayan risalesi arasındaki ilişkinin ayrı bir çalışmada ele alınması mümkündür. Şu kadarı söylenmeli ki; risalenin sonlarına doğru tasavvuf çevrelerine uzatılan zeytin dalı dolayısıyla o sıralar Diyanet Reisi Muavini olan Akseki'nin bilemediğimiz bir ihtilafa arabuluculuk yapmak ya da salt anlamda doğru bildiği bir fikri ifade etmek maksadı taşıması ihtimal dâhilindedir.

²²⁵ Geniş bilgi için bk. Evgin, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, s. 79-141.

Yine söz konusu risalenin, birtakım eserleri gibi, Akseki tarafından yayımlanmamış olmasını da bu çerçevede zikretmek yerinde olacaktır.

Hızır tartışmalarının çalışma için belki de en büyük katkısı, sıkça gündeme gelen bir problem alanı üzerinden daha dönemin farklı bir fotoğrafını yansıtmış olması kadar, bu tez için nicel ve nitel anlamda öncelikli kaynak isimlerin başında gelen İzmirli'nin ilmî kişiliği ve hadis anlayışı hakkında ipuçları veriyor olmasıdır. Gerçekten de İzmirli, bir süreç dâhilinde sunulmaya gayret edilen farklı türden çalışmalarında Hızır meselesine yaklaşım tarzı, tenkit üslubu ve bunların ardından ulaştığı sonuçları hep korumuştur. Akseki ve Ahmed Naim'den biraz farklı olarak; kullandığı kaynaklarda yer alan bilgileri doğrudan, en azından görüş sahibine nispet ederek biraz daha yumuşatmadan söylemesi, *Cerîde-i İlmiyye*'de yine böyle kesin yargı içeren bir cümlesinin ağırlığı dolayısıyla Şeyh Safvet ile giriştiği malum, uzun soluklu münakaşanın çıkış sebebini akla getirmektedir. Bir bakıma İzmirli'nin bu yaklaşımı, ilgili tartışma vesilesiyle beyan ettiği “hakikat mesleğine”²²⁶ de uygun düşmektedir.

2.5. YARATILIŞ RİVAYETLERİ

İlahi kaynaklı dinlerin varlık âlemine ilişkin en esaslı kabullerinden birinin de “yaratılış” inancı olduğu söylene herhalde mübalağa edilmiş olmaz. Gerçekten de meselenin destanlar ve mitler gibi edebî verimlere bakan yüzü bir tarafa, gerek Kitab-ı Mukaddes pasajlarında, gerekse de Kur’ân-ı Kerim ayetlerinde yaratılışa dair epeyce bilgi ve kayda rastlamak mümkündür. Hadis kaynaklarına gelince; yaratılışa dair rivayetlerin, her bir musannifin bakış açısına göre “bed’ü’l-halk, menâkıb, enbiya, cennet, tefsir” gibi kitap ve bâblar altında tasnif edildiği görülmektedir. Hatta bu kapsamdaki rivayetler, ibadet konularının işlendiği başlıklarda bile bulunabilmektedir.²²⁷

Olgusal açıdan önceki asırlarda daha çok dinî ve felsefî bir muhteva ile ele alınan “yaratılış” konusunun, Aydınlanma Çağı ile başlayan süreçte bilimsel araştırmalarla karşı karşıya gelebildiği bilinmektedir. Bu durumda, yaratılış

²²⁶ Bk. İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, s. 6-8.

²²⁷ Yaratılış rivayetlerinin kapsamı ve “yaratma” fiilinin karşılığı olarak hadislerde kullanılan sözcükler için bk. Çağrııcı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, XLIII, 327-328.

rivayetlerinin tartışılmasında temel sebebin “din-bilim çatışması” olduğunu tahmin etmek güç değildir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında hadislerin de dâhil olduğu dinî metinlerin ihtiva ettiği yaratılış tasavvuru ve muhtevası ile modern antropoloji, arkeoloji, astronomi, filoloji, jeoloji vb. verileri arasındaki farklılıklar belirleyici bir rol oynadığı düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle bilimsel gelişmelerin, evrenin yaratılışına (tekvin-i âlem) ilişkin dinî metinleri sorgulanır hale getirdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Çizilmeye çalışılan çerçevede, dönemin önemli isimlerinden olan Mehmed Ali Aynî'nin (ö. 1945) “İlim ile Din Arasındaki Münazaa” başlıklı makalesi, temsil düzeyi yüksek bir çalışmadır. Mehmed Ali Aynî söz konusu makalesinde, din ile bilim arasında gerçek anlamda bir çatışmanın olamayacağını; akıl temelinde yükselen bilimin, dinin bizâtihi kendisini değil bazı din âlimlerinin özellikle evrenin yaratılışına ve tabiat olaylarına getirdikleri yorumlama biçimini reddettiğini söyleyerek bir bakıma kendi kanaatini de ortaya koymuştur. Hıristiyan teolojisindeki yaratılış akidesini çarpıcı örnek ve alıntılarla ortaya koymak suretiyle böylesi bir akide üzerinden çatışmanın doğal olduğu sonucuna ulaşan²²⁸ Mehmed Ali Aynî, esasında var olmaması gereken bu çatışmanın ortaya çıkışında yaratılışa dair kutsal metinlerin başat rolüne dikkat çekmiştir. Bu bağlamda bir örnek vererek; temel kaynaklarda tespit edilemeyen ancak tasavvuf kitaplarında hadis diye nakledilen “Allah, Âdem'i (yaratıp ona can vermeden önce) çamurunu kırk sabah yoğurmuş” sözünün, somut anlamı üzerinden o zamanın zeki çocuklarına bile izah edilemeyeceğini; nitekim geçmiş İslam düşünürlerinin de ilgili sözü böyle algılamayıp tasavvufî anlayışa uygun bir teville yorumladıklarını dile getirmiştir.

Gerçekten de bu çalışma için incelenen kaynaklarda, tefsirler başta olmak üzere İslamî kaynaklara giren; ancak bilimsel verilerle çatışıp ayet ve sahih hadislere de dayanmayan kayıtların İsrailî kaynaklı olduğu, bunlara bina edilen hükümlerin ise geçersiz olduğu yönünde güçlü ve yaygın bir tepki görülebilmektedir. Hatta bu reaksiyonların muhteva bakımından dinî nitelik taşıyan çalışmalardan çok daha geniş

²²⁸ Mehmed Ali Aynî, “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”, *DİFM*, Teşrinisani 1925, I, S: 1, s. 142-150.

Yazarın bu noktada Hıristiyan teolojisine getirdiği temel tenkit, kendi dinî metinlerindeki teşbih ve tescime kapı aralayan ifadelerin, sanat anlayışına varıncaya kadar geniş bir yelpazede zahiri üzerine anlaşılmasıdır.

bir alana yayıldığı söylenebilir. Bir örnek vermek gerekirse; Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (ö. 1919) *Serâiru'l-Kur'ân* adlı eserinin,²²⁹ son üç yüzyılda astronomi biliminin gelişim serüveninin anlatımıyla birlikte Kur'ân'ın modern bilimle çatışmayıp onunla uyum halinde olduğu ve Müslümanların yeni bilim dallarında ilerlemesi gerektiği tezini işlediği anlaşılmaktadır.

Yaratılış rivayetlerinin gündeme geliş bağlamları incelenirken; özellikle XIX. yüzyıldan itibaren, bir tarafta Doğu dünyasını hedef alan oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerinin, diğer taraftaysa askerî ve teknolojik kaygılarla başlayıp çapı giderek genişleyen Batı ile kurulan çok yönlü ilişkilerin her iki dünya arasında artırdığı etkileşimin göz ardı edilmemesi gerekir. Belki de bu yakınlaşmanın sonucunda karşılıklı olarak bilinirlik seviyesi daha da artan konuların başında yaratılışa ilişkin dinî metinler gelmektedir. Mahmud Es'ad Seydişehrî'nin (ö. 1918), bazı ayetlerin seçilerek kullanılması suretiyle yaratılış bahisleri üzerinden yapılan misyonerlik propagandasını *Sebilürreşâd* sütunlarında hedef alan serisi,²³⁰ temas edilen nokta için iyi bir gözlem imkânı sunmaktadır. Yine bu minvalde olmak üzere; Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) *Risale-i Hamîdiyye Zeyli*'nde Hıristiyan akidesinin Âdem kıssası ve Hz. İsa hakkındaki ifrat derecesine varan telakkilerini incelemeye tahsis ettiği başlığı,²³¹ üzerinde durulan konu açısından erken tarihli bir çerçeve metin niteliğindedir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın sahih bilgilere dayanarak yazmayı planladığı siyer kitabında, mevzû ve aşırı derecede zayıf rivayetler barındırması dolayısıyla mesafe koyduğu başlıklardan birinin de “Hilkat Hadisleri” olduğunu²³² belirtmekte yarar vardır.

Dönem itibarıyla sıkça gündeme gelen “kadın” başlıklı tartışmalar da, yaratılış rivayetleri merkezli tartışmaların kısmî var oluş sebepleri arasındadır. Kitab-ı Mukaddes merkezli inanışların yanı sıra Hz. Havva'nın kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden bir rivayet, kadın konulu tartışmalarda kendine yer

²²⁹ Evkâf-ı İslamiye Matbaası, Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye, 1336, 77 s.

²³⁰ İlgili seri, Nisan-Ağustos 1913 devresinde “Hutbeler” üst başlığı ile 244 ilâ 257. sayılarda yayımlanmıştır.

²³¹ Hüseyin el-Cisr, *Risale-i Hamîdiyye ve Zeyli*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. 571-620 (Mütercimim zeylidir). Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 291-296.

²³² İzmirli, *Siyer*, s. 100-102.

bulabilmiştir. Bununla birlikte dönemin hadis rivayetleri temelinde yapılan yaratılış konulu tartışmalarının Hz. Âdem'in etrafında yoğunluk kazandığı görülecektir.²³³

Hızır konulu tartışmalarda İzmirli'nin ağırlık kazanmasına benzer şekilde, Hz. Âdem'in yaratılış özelliklerine dair tartışmalarda ise Ahmet Hamdi Akseki ismi ön plana çıkacaktır. Akseki'nin otuz yıla yaklaşan bir devrede bu konuyu ele aldığı çalışmaları hakkında kronolojik olarak kısa bir ön bilgi verilmesi uygundur.

Merkezinde Hz. Âdem'in yer aldığı yaratılış konulu tartışmalarda muhteva, bakış, derinlik, takip edilirlilik ve dönemin fikriyatını yansıtıcılık bakımından Akseki'nin *Dinî Dersler* serisi²³⁴ ile *İslam-Türk Ansiklopedisi* için hazırladığı “Âdem” maddesinin²³⁵ ayrı bir yeri olduğunu hassaten vurgulamak gerekir. Yine Akseki'nin “Âdem' Maddesine Ait Suallere Cevap” başlıklı yazısı, ilgili maddenin takip edilirlilik düzeyini ve fikrî kamuoyunda oluşturduğu infialleri ortaya koyan önemli bir metindir. Söz konusu madde dolayısıyla birçok okur mektubu aldığını belirten Akseki'nin bu yazıyı kaleme alma gerekçesi, hem kendisine gösterilen teveccühe teşekkür etmek hem de bu vesileyle yöneltilen bazı soruları cevaplandırmaktır. Kısa kısa on bir mesele halinde yazılan cevapların incelenmesi durumunda, okurlarca yöneltilen itirazların çoğunlukla hadis metinleri ve kaynakları üzerinden yapıldığı açıkça görülmektedir. Ancak ilgili suallerin tam olarak alıntılanmaması dolayısıyla bu yazıdan istifade imkânı azalmıştır.²³⁶ Diğer taraftan,

²³³ Dinî metinler ve rivayetlerde Hz. Âdem'in mevcudiyetine dair çerçeve bilgi için bk. Agitoğlu, Nurullah, “Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Âdem –Tespit ve Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Summer 2014, S: 26, s. 269-287.

²³⁴ Akseki'nin, içinde yaşadığı yüzyıl ve ortam itibarıyla Batı kaynaklı bazı fikir akımlarının gençler üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını görmesi üzerine “dinin gerekliliği, kaynağı, medeniyetle barışıklığı” gibi meselelerin ele alınması başta olmak üzere, eksikliği özellikle mekteplerde fazlasıyla hissedilen dinî bir kitap ihtiyacının karşılanması amacıyla 1920'lerin hemen başında yazdığı eser serisidir. Başlangıçta Akseki'nin görev yaptığı Bahriye Mektebi için düşünülmüşse de gördüğü ilgi ve beğeni üzerine serinin bütün mektep ve medreselerde tadrisi uygun görülmüş; hatta aynı maksatla dönemin Afgan hükümeti tarafından tercümesi yaptırılmıştır. Bk. Akseki, Ahmet Hamdi, *Dinî Dersler – Üçüncü Kitap*, s. elif-vâv; “Tahrir Heyetimizden – Profesör Ahmet Hamdi Akseki”, *İTAM*, 1940, I, S: 6, s. 3.

²³⁵ 1940 yılında yayımlanmış olup selef ve muasır çalışmalara yer veren zengin bir kaynakçaya dayanılarak hazırlanmıştır. 16 sayfayı bulan uzunluğuyla tefsir, hadis ve kısmen felsefe ağırlıklı bir muhtevaya sahiptir. Ruh nazariyeleriyle ilgili mezuniyet tezi ve sözü edilen *Dinî Dersler* vb. çalışmalarıyla elde ettiği ilmî müktesebat, “Âdem” maddesinin yazımını o sıralarda Diyanet Reis Muavinliği görevine devam eden Akseki'ye verilmesini anlaşılır ve isabetli kılmaktadır.

²³⁶ Örneğin *Umdetü'l-Kârî*'nin birinci ve dokuzuncu ciltleri ile İbn Hibbân'ın Ebû Zerr'den tahriş ettiği bir hadisten söz edilmekle birlikte meselelerin hangi soruya cevap olduğu anlaşılamamaktadır.

yukarıda temas edilen *Dinî Dersler* serisinin, çeyrek asrı geçen bir süreden sonra *Doğru Yol Gazetesi*'nin 21 Kasım 1947 tarihli sayısında Gümölcineli bir okurun sorusu sebebiyle “Yunanistan’daki din kardeşlerimiz soruyorlar: Hazret-i Âdem ilk insan değil midir ve Cenâb-ı Hakk onu topraktan yaratmamış mıdır?” başlığı eşliğinde haberleştirilerek²³⁷ konuyla ilgili polemiklerin daha geniş bir zamana yayıldığı görülmüştür. Yapılan haberdan kısa süre sonra ise Eşref Edip Fergan (ö. 1971), o sıralar artık Diyanet Reisi olan Akseki ile “Hazret-i Âdem’in Hilkati Hakkında” başlıklı bir mülakat yapmıştır.

Taranan kaynaklarda yaratılış bahsinin tefsir, kelim ve felsefe alanları başta olmak üzere interdisipliner bir düzlemde ele alındığı göze çarpmaktadır. Konunun olabildiğince hadis ilmi merkezine çekilmesine gayret gösterilerek aşağıdaki başlıklar üzerinden ele alınması mümkündür.

2.5.1. Hz. Âdem’in Yaratılış Özellikleri

Hz. Âdem’in yaratılışı ve insanoğlunun yeryüzünde var oluşu konularına ilişkin Ahmed Hamdi Akseki’nin dikkat çeken değerlendirmeleri bulunmaktadır. Onun bu meseleye yaklaşımının hadis-tefsir bileşkesinde bir yapıda olduğu görülmektedir. Kur’ân’ın Âdem kıssasında vermek isteği hissenin, Tevrat ve peygamberler tarihinin anlatım üslubuyla kaybolduğunu savunan Akseki; büyük ölçüde İsrailiyata, kısmen de bazı naklî haberlerin zahirine dayalı tarihlendirme ve anlatımların, o devrin fen bilimleri okuyan mütefekkir dimağlarında şüpheler uyandırdığını belirtmektedir. Dahası Mehmed Ali Aynî’nin az önce üzerinde durulan tespitlerini teyit eder tarzda, kutsal metinlerin aslından sanılan benzeri kıssalar yüzünden dinlere karşı bir taarruz vesilesi elde edildiğini düşünmektedir.

Akseki’ye göre; Hz. Âdem’den önce de insanların yaşadığı, insanoğlunun altı bin senelik tarihî geçmişi, Hz. Âdem’in yeryüzüne ne zaman ve nerede indiği gibi insan türünün dünyada varoluşu çerçevesindeki tarihlendirme ve değerlendirmelerin hiçbiri yakinî olmayıp bu mevzuda ileri sürülen rivayetler gerek sübût, gerekse

Bk. Akseki, Ahmet Hamdi, “‘Âdem’ Maddesine Ait Suallere Cevap”, *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 4-6.

²³⁷ Bk. “Yunanistan’daki Din Kardeşlerimiz Soruyorlar”, *Doğru Yol*, 21 Kasım 1947, Yıl: 1, S: 19, s. 1.

delelet açısından katiyet taşımamaktadır. Yine Âdem kıssasına karıştırılan “yılan” fenomeni gibi, tefsirler başta olmak üzere muhtelif kaynaklara giren rivayetlerin aslı, ayet ve sahih hadisler olmayıp bunların İsrailiyat menşeli olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Akseki, yer verilen görüşleriyle de uyumlu olarak; Kur’ân’ın ilkesel anlamda insanlığın var ediliş tarihiyle alakadar olmadığı, Âdem kıssası ile verilmek istenen mesaj dışında bunun tespitinin insanların yapacağı araştırmalara bırakıldığı düşüncesini paylaşarak zamanla elde edilecek bilimsel veya jeolojik verilerin İslam inancıyla aykırı düşmeyeceği öngörüsünde bulunmaktadır.²³⁸

Akseki’nin, yer verilen kanaatlerini ortaya koyarken münferit rivayetler üzerinden sıhhat araştırmalarına gitmek yerine yaklaşımını genel bir üslupla ifade ettiği görülmektedir. Yaratılış bahislerinin Kur’ân’ın ruhuna uygun surette tahlil edilmesi durumunda bilimsel esaslarla örtüşmeyecek hiçbir nokta kalmayacağı vurgusu,²³⁹ konunun ardındaki din–bilim ilişkisini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Nitekim Akseki’nin bu görüşlerini kaydettiği “Âdem” maddesiyle ilgili bir tanıtım yazısındaki “... bilhassa Müslümanlığın bu telakkileri ve görüşleriyle muasır fennin telakkileri ve görüşleri arasında hiçbir tearuz bulunmadığını göreceksiniz” ifadeleri²⁴⁰ de aynı noktaya parmak basmaktadır.

Yaratılış rivayetleri kapsamında ele alınması gereken tartışma başlıklarından birini de Hz. Âdem’in boyu ve sureti hakkında bilgi içeren bir kısım rivayetler oluşturmaktadır. Şerhlerde geniş yer tutan bu tür rivayetlere ilişkin değerlendirmelerin modern dönemden bir örneğine Kâmil Miras’ın *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* adlı çalışmasında tesadüf edilmektedir. Miras’ın çevirisini ve kısaca şerhini yaptığı rivayetin tercümesi şöyledir:

“Allah, Âdem (Peygamber)i (şu güzel insan suretinde) yarattı. Boyunun uzunluğu (günümüzün ölçüsüyle) altmış zirâ²⁴¹ (arşın) idi...²⁴² Âdem, insanlığın

²³⁸ Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 77-80, 87.

²³⁹ Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 74-77.

²⁴⁰ [Akseki, Ahmet Hamdi], “Âdem Hakkında”, *İTAM*, 1940, I, S: 6, s. 2.

²⁴¹ Geniş bilgi için bk. Erkal, Mehmet, “Arşın”, *DİA*, III, 411-413.

²⁴² Hadis tercümesinin metne alınmayan bu kısmında, Allah’ın irşadiyle Hz. Âdem’in meleklerden selamlaşmayı öğrenmesi anlatılmaktadır.

atası olduğu için Cennet'e her giren kişi, Âdem'in (bu güzel) suretinde girecektir. Âdem'in (daha sonra dünyaya gelen) evladı onun güzelliğinden birer parçasını kaybetmeye devam etti. Nihayet (bu eksiliş) şimdi (Muhammed ümmetinde) sona erdi".²⁴³

Miras, hadisin izahı vesilesiyle, öncelikle İbn Haldun (ö. 808/1406) ve *Dairatü'l-ma'ârif* ansiklopedisi yazarı Muhammed Ferid Vecdî (ö. 1954) gibi ilim adamlarının, Hz. Âdem'in dünyadaki boyunun altmış arşın olmasını akıldan uzak gördüklerini ve "altmış arşın" ifadesini Hz. Âdem'in Cennet'teki boyu olarak kabul ettikleri bilgisini vermiştir.

Konuya tasvirî bir üslupla yaklaşan Miras,²⁴⁴ Hz. Âdem'in eşiyle beraber dünyaya indirilmeleriyle birlikte yeryüzündeki şartlar gereği günümüzde bilinen uzunluklarına döndürülmelerinin de kabul edilebileceğini belirtmek suretiyle geçmişte de kabul edilen uzlaştırmacı bir vecih daha sunmuştur. Dahası dünya ve ahiret günlerinin ölçülerindeki farklılığı gösteren ayetlerin varlığı, insan fizyolojisi üzerinde zaman, coğrafya ve ırk değişimlerinin inkâr edilemez etkisi ve fertlerinin uzun boyluluklarıyla bilinen Âd kavmi örnekliliği gibi kıstasları göz önünde bulundurarak hadisin tevil edilmeden zahiriyle kabul edilebileceği görüşünü eklemiştir.

Miras'ın, altmış zirâ' hadisinin bazı tariklerinde geçen "*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*" cümlesini,²⁴⁵ klasik şerhlerle aynı istikamette yorumladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, ilgili tarikte yer alan "*şekli, sureti*" (صورتہ)

²⁴³ Buhârî, "Enbiya", 2.

Tercüme, bazı tasarruflarla günümüz Türkçesine uyarlanmıştır. Miras'ın buradaki parantez arası ilave ve vurgularından evrim düşüncesine itiraz kastı taşıdığı sezilmektedir. Tercüme için bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IX, 76-77.

²⁴⁴ Alıntının bittiğine dair bir işaret ve paragraf başı bulunmama ile birlikte buradan sonraki ifadelerin alıntı değil; Miras'a ait açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴⁵ Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "el-Cenne ve Sifatu Neîmihâ ve Ehlihâ", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 504. İlgili kısmın metni şu şekildedir: "خلق الله آدم على صورته". Aynı ifade, yüze vurmaktan sakındırılan rivayetlerde de geçmektedir.

İslam düşüncesinde önemli ve geniş bir konuma sahip olan bu rivayetin sened ve metin bakımından inceleme ve değerlendirmesi için bk. Çiftci, Şaban, "Allah Âdem'i Kendi Suretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahriç ve Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İFD*, Mart/2014, I, S: 1, s. 1-20; Kahraman, Hüseyin, "Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Tahlil Denemesi", *HTD*, I, 2003, S: 1, s. 51-70

Hz. Âdem'in altmış zirâ' uzunluğunda yaratılması ile bazı tariklerdeki "suret üzere yaratılma" durumu arasındaki ilişki için bk. *A.g.e.*, s. 63-68.

ibaresindeki zamirin “Âdem” kelimesine ait olduğunu;²⁴⁶ dolayısıyla hadisin, “Allah, *Âdem*’i anne rahmindeki evrelere bağlı olmaksızın bugün bilinen insan biçiminde yarattı” anlamına geleceğini söylemiştir. Buna karşılık başka bir tarikteki “Rahman’ın sureti üzere” (على صورة الرحمن) şeklindeki tamlamanın²⁴⁷ ise Hz. Âdem’in şeref ve yüceliğine yorulmasıyla hadisin, “Allah[,J]²⁴⁸ *Âdem*’i kendi suretinde güzellikte benzeri bulunmayacak bir biçimde yarattı” anlamına geleceğini kaydetmiştir.²⁴⁹ Yer verilen açıklamalara bakılırsa; Miras’ın kes(k)in hükümlerden kaçınarak arada bir yol izlemeye çalıştığı söylenebilir.

Diğer taraftan, Miras açıklamalarının başında İbn Haldun ve Ferid Vecdî’ye nispet ettiği görüşün kaynak bilgilerini yazmamıştır. İncelenmesi durumunda ilk atfın, tahmin edilebildiği gibi, *Mukaddime*’ye yapıldığı anlaşılmaktadır. Belirlenebildiği kadarıyla, İbn Haldun bu çalışmasında altmış zirâ’ hadisine doğrudan hiç yer vermemiş; ancak devletlerin azamet göstergelerinden biri olarak gördüğü “devasa yapılara sahip olma” ölçütünün anlatımı sırasında, kıssacıların²⁵⁰ rolüyle, bu denli büyük yapılar ile eski insanların beden, boy ve fizikî özellikleri arasında doğru orantı kurulmasını eleştirdiği esnada konuya ilişkin görüşlerini dolaylı olarak paylaşmıştır.

İbn Haldun Âd, Semûd ve Amâlîka toplumları hakkındaki birtakım haberlerin içeriği ile günümüze ulaşan abidevî eserlerin, o insanların irilik ve beden kuvvetlerinin aksine; devlet ve hanedanlıkların kudreti, ince işçilik ve güç birlikteliğinin bir sonucu olarak görmektedir. Ayrıca o, tercümesi verilen hadisin son kısımlarını da çağrıştıran ve kendi kaynaklarıyla tarihçi Mes’ûdî’ye (ö. 345/956)

²⁴⁶ İlgili zamirin, “Allah’a, Âdem’e ve –bazı tariklerden hareketle- tokat atılan kimseye” döndüğüne dair yorumlar bulunmaktadır. Hadisin bu ihtimallere göre tevehhleri hakkında özet bilgi için bk. Kahraman, “Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Tahlil Denemesi”, *HTD*, 2003, I, S: 1, s. 53-54, 70.

²⁴⁷ Ebû Hüreyre’ye “على صورة وجه الرحمن” lafızlarıyla nispet edilen rivayet için bk. İbn Ebû Âsım, Ahmed b. Amr, *Kitabü’s-sünne*, I, 230.

İbn Ömer rivayeti için bk. İbn Ebû Âsım, *Kitabü’s-sünne*, I, 228; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebir*, XII, 430.

²⁴⁸ Bazı tasarruflarla kaydedilen bu tercümenin mevcut cümle kuruluşunun ve noktalama işareti bulundurmamasının, yazarın maksadının net biçimde anlaşılmasını engellediği düşünülmektedir.

²⁴⁹ Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, IX, 77.

²⁵⁰ Son dönem Osmanlı aydınının fikren beslendiği başlıca kaynaklar arasında yer alan *Mukaddime*’de kıssacılara yönelik bu vurgunun yer alması dikkate değerdir. Bu vurgu aynı zamanda, “Giriş” ve “Birinci Bölüm”ün muhtelif konularından da anlaşılacağı üzere, son dönem ilim adamlarının, İslam dünyasında uyusukluğa sebep olmak, mevzû rivayetlerin yayılmasına yol açmak gibi olumsuz neticelerini görmeleri dolayısıyla tenkit ettiği noktaların başında gelmektedir.

nispet ettiği, ilk yaratılan insanlardan günümüze gele gele beden ve kuvvetçe geriye düşüldüğü yönündeki kanaati de kesin bir dille reddetmiştir.²⁵¹

İlgili hadisin müttefekun aleyh bir rivayet olduğunu İbn Haldun'un bilmemesi uzak bir ihtimaldir. Bu sebeple hadisin onun tarafından doğrudan ricâl tenkidine tabi tutulmasa da *Mukaddime*'de metin yönünden tenkit edilen rivayetler arasında sayılması²⁵² mümkündür. Her hâlükârda yer verilen yorumlarıyla İbn Haldun'un son dönem Osmanlı aydını üzerindeki tesiriyle bir kez daha karşılaşılmaktadır.

Miras'ın, "*Dairatü'l-ma'ârif* sahibi Ferid Vecdî" ifadesiyle atıfta bulunduğu ansiklopedinin "*Âdem*" maddesine bakıldığı takdirde altmış zirâ' hadisiyle ilgili bir değerlendirme tespit edilememiştir.²⁵³ Şu durumda Miras'ın, Ferid Vecdî'nin bu kanaatini ya ansiklopedinin başka bir maddesinden ya da onun bir diğer eserinden aktarmış olma ihtimali vardır. Bu çerçevede, Ferid Vecdî'nin dilimize çevrilen birçok eseriyle devrinin Türkiye'de en çok tanınan Mısırlı isimlerinden biri olduğunu tekrar hatırlamakta yarar vardır. Her hâlükârda fikrî mücadelesi, din ile bilimi uzlaştırmaya, çağdaş İslam düşüncesini bilim ve akıl temelinde yükseltmeye yönelik çabaları ve bazı çalışmaları dikkate alınır;²⁵⁴ onun altmış zirâ' hadisi karşısında Miras'ın belirttiği gibi bir yaklaşım sergilemesini doğal karşılamak gerekir.

Akseki'nin, kaleme aldığı "*Âdem*" maddesi dolayısıyla birtakım sorulara muhatap olduğuna daha önce temas edilmişti. Bu çerçevede "*Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*" cümlesiyle ilgili de bir soru aldığı anlaşılan Akseki, rivayetin ne maksatla gündeme getirildiğini maalesef belirtmemektedir. Ancak muhatabına İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Aynî'ye (ö. 855/1451) ait yorumların da esasen bir ihtimalden öteye geçemeyeceği ve kesin bir nass gibi kabul edilmeyeceği hatırlatmasında bulunmakla yetinmektedir.²⁵⁵

Akseki ayrıca aynı vesileyle yöneltilen bir başka soru dolayısıyla, "*Âdem*" maddesinde "irade ve terbiye etmeye dayalı bir seçiliş" (istıfa) ile Hz. Âdem'in insan

²⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I, 402-406.

²⁵² Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, I, 58 (Yayına hazırlayanın notlarıdır).

Nitekim buradaki benzer bir tenkit durumuna "Fiten Rivayetleri" başlığı altında temas edilmiştir.

²⁵³ Krş. Ferid Vecdî, "*Âdem*", *Dairatü'l-ma'ârif*, I, 123-130.

²⁵⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ferid Vecdî", *DİA*, XII, 393-395.

²⁵⁵ Akseki, "*Âdem*' Maddesine Ait Suallere Cevap", *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 6.

kılınışına dair yaptığı açıklamaların, Darwin teorisiyle hiçbir alakasının olmadığını; tam tersine, izahlarının ilk andan itibaren insanın müstakil yaratılan bir tür olduğu tezini desteklediğini belirtme gereği duymuştur.²⁵⁶ Akseki'nin, hadislerle ilgili birçok istifhamı barındırdığı anlaşılan bu soruları, cevaplarıyla birlikte daha geniş tutması istifade açısından yerinde olurdu.

2.5.2. Hz. Âdem'in Nebiliği ve Rasûllüğü Tartışması

Bir takım görüş ayrılıkları olmakla birlikte; tercih edilen tanıma göre “rasûl”, “Allah'ın vahiy yoluyla kitap ve şariat verdiği ve bunları insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği elçi”, “nebi” ise “Allah'ın, rasûllerine indirdiği kitap ve şariata inanmaya insanları davet etmesi için vahiy verdiği ve bunları tebliğ etmekle görevlendirdiği kişi” anlamına gelmektedir.²⁵⁷

Hz. Âdem'in nübüvvet ve risaleti meselesi, ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde bir takım görüş ayrılıklarını beraberinde getirmektedir. Akseki'nin bu konuya dair görüşlerinin farklı tarihlerde kaleme aldığı çalışmalarıyla çeyrek asrı aşan bir zamana yayıldığı görülmektedir. Onun takriben 1920'de yazdığı *Dinî Dersler* serisinde²⁵⁸ konuya yaklaşımı daha çok teorik ve kategorik bir nitelik arz etmektedir.

Dinin asıl kaynağı ve mahiyetine dair görüş ayrılıklarını delilleriyle irdelemeye çalışan Akseki, insanlığı “din” adı verilen kanuna sevk eden ilk şeyin ne/kim olduğu tartışmasında ileri sürülen temel görüşleri şöyle kaydetmiştir:

1. Cumhura göre; yeryüzünde var edilen insanları marifet ve tevhide ulaştıran ilk mürşit bir insan ve peygamber olup o da Hz. Âdem'dir.

2. Muhammed Abduh'un (ö. 1905) da aralarında bulunduğu bir kısım muhakkik âlimler ise ilk mürşidin, insanların benliğine yerleştirilen fitrî ve aklî ölçüler (kavânîn-i fitriyye, şerâyi'-i akliyye) olduğunu düşünmektedir. Bu görüşte

²⁵⁶ Akseki, “‘Âdem' Maddesine Ait Suallere Cevap”, *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 5.

²⁵⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 258.

²⁵⁸ Bu konu, serinin üçüncü kitabındaki “İslam İtikadına Göre Beşerin İlk Dini” başlıklı “On Birinci Ders”te ele alınmıştır. Sözü edilen ders, insanoğlunun ilk dininin tevhit ve hak dini olduğunu ortaya koymak; yanı sıra materyalistlerce dinin insan eliyle üretilen bir nesne olduğu yönündeki kabulleri naklî, aklî, felsefî ve tarihî delillerle çürütmek maksadıyla yazılmış olup bu doğrultuda azımsanmayacak miktarda muhakeme ve mukayeseler yapılmıştır. Bk. Akseki, Ahmet Hamdi, “Hazret-i Âdem'in Hilki Hakkında”, *İTAM*, mülakat: Eşref Edip, Aralık 1947, II, S: 87, s. 2.

olanlara göre; ilk insanların başlangıçta hak dini ve yaratıcıyı bulmaları sırf fitratlarının sevk ve ilhamıyla gerçekleşmiş olup zamanla ihtiyaç ve ihtilafların artmasıyla içlerindeki doğal mürşit kâfi gelmemeye başlamıştır. Bu devreye kadar belli bir olgunluğa ulaşan beşeriyet, artık peygamberler vasıtasıyla da irşat edilmiştir.²⁵⁹

Akseki bu görüşte olanlar arasında da belli fikir ayrılıkları olduğunu; ancak söz konusu yaklaşımın delilden yoksun olmayıp bazı ayetlere dayandırıldığını ifade etmektedir. Dahası kaydedilen iki görüşün birbiriyle uzlaştırılabileceğini, Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olmasının, insanların başlangıçta fitrî ve aklî melekelerle sevk edilmelerine engel olmayacağını; bilakis nüfus artışı ve anlaşmazlıkların çoğalmasıyla Hz. Âdem'e peygamberlik görevinin bilahare verilmesinin imkânına temas etme gereği duymuştur.²⁶⁰

Akseki, konuyla ilgili “*Her doğan fitrat üzere dünyaya gelir*” hadisinin,²⁶¹ her insanın “İslam” adı verilen ilahî nizamı kabule meyyal bir kıvamda doğduğu, başlangıcından bu yana insanlığın ilk dininin yine bu ilahi yol olduğunu, insanların dinî açıdan ihtilaf ve sapmaları sonucu ortaya çıkan batıl inanışların ise arızî ve marazî bir haletten ibaret olduğunu ifade eden hadislerden biri olduğunu düşünmektedir.²⁶² Başka bir çalışmasında ise, “*Allah, Âdem'i ve oğullarını Hanif Müslümanlar olarak yarattı...*” rivayetinin,²⁶³ varoluşundan bu yana insanlığın hidayetle desteklendiğini gösteren haberlerden biri olduğu kanaatine yer vermektedir.²⁶⁴

Hz. Âdem'in peygamberliği meselesine dair *Dinî Dersler*'de görülen tetkik ve tahlillerin yaklaşık yirmi yıl sonra yazılan “Âdem” maddesinde daha da geliştiği ve rivayetler zeminine çekildiği görülmektedir. Akseki, ilgili madde içinde bu konuyu “Âdem'in Nübüvvet ve Risaleti” başlığı altında ele almıştır.

²⁵⁹ Akseki, *Dinî Dersler - Üçüncü Kitap*, 207-211, 217. Krş. Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 258-259.

²⁶⁰ Akseki, *Dinî Dersler - Üçüncü Kitap*, 218.

²⁶¹ Buhârî, “Cenâiz”, 91; Müslim, “Kader”, 22; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32; Tirmizî, “Kader”, 5.

²⁶² Akseki, *Dinî Dersler - Üçüncü Kitap*, 197-198, 216.

²⁶³ Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 7; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XVII, 363.

Rivayetinin sahabî ravisi, İyâz b. Hımâr el-Mücâşî'dir.

²⁶⁴ Akseki, “Âdem' Maddesine Ait Suallere Cevap”, *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 5.

Hız. Âdem'in rasûllüğü tartışmasında Akseki tarafından öncelikle; Kur'ân'da ismen zikredilen peygamberlerin (mürsel nebi) sayısının yirmi beş ve bunların ilkinin Hız. Âdem olduğu kaydedilmesine rağmen; En'âm, Hûd, Enbiya, Meryem, Şuarâ, Sâffât, Sâd, Kamer gibi büyük peygamberlerin anıldıkları sûrelerde Hız. Âdem'in adının geçmediğine dikkat çekilmiştir. Akseki'nin ifadesiyle, “*Biz, Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik...*”²⁶⁵ ve “*Ant olsun ki biz, Nuh'u (peygamber olarak) gönderdik...*” ayetlerinde²⁶⁶ rasûl olarak evvela Nuh (a.s) zikredilmiştir. Enes ve Ebû Hüreyre'den (r.a) gelen şefaât hadisindeki “*Ey Nuh! Sen, yeryüzü halkına gönderilen rasûllerin ilkinin*”²⁶⁷ cümlesiyle de Hız. Nuh'un ilk rasûl olduğu tasrih edilmiştir. Âdem'in rasûllüğünü rivayet ve delalet bakımından kesin surette ispatlayan bir hadis bulunmaması ve bu noktadaki rivayetlerin en kuvvetlisinin zayıf kategorisinde bulunması dolayısıyla görüş ayrılığı yaşanmıştır. Delillerin zannîliği sebebiyle de ortada zorunlu bir inanç meselesi bulunmamaktadır.²⁶⁸

Hız. Âdem'in rasûllüğünün kesin bir itikâdî asıl olmaktan uzak olduğunu ilgili rivayetlerin sıhhat durumlarına da değinmek suretiyle ifade eden Akseki, Hız. Âdem'in nebilîği şikkının ise Ebû Zerr ve Ebû Ümâme'den (r.a) gelen şu hadiste

²⁶⁵ Nisâ, 4/163.

“*Biz, Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta (torunlarına), İsa'ya, Eyyüb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur verdik*”. Bir sonraki ayette ise Musa'nın (a.s) adı geçmektedir.

²⁶⁶ Akseki'nin ayetten alıntıladığı kısma göre dört farklı sûre ihtimali ortaya çıksa da bağlam gereği Hadid Sûresi'nin, “*Ant olsun ki biz, Nuh'u ve İbrahim'i (peygamber olarak) gönderdik, peygamberliği de kitabı da onların soyuna verdik. Onlardan (insanlardan) kimi doğru yoldadır; içlerinden birçoğu da yoldan çıkmışlardır*” ayetinin (57/26) kastedildiği anlaşılmaktadır.

Tartışmada bu ayetlerin neden delil olarak ileri sürüldüğünün daha iyi kavranabilmesi için söz konusu ayetlerin aslındaki “rasûl” ve “nebi” kelimelerinin, yanı sıra kökteşlerinin kullanımına bakılması yerinde olacaktır.

²⁶⁷ Söz konusu hadis, insanların kıyamet günü kendilerine şefaâtçi olmaları maksadıyla Hız. Âdem'den başlamak üzere büyük peygamberlere müracaat edecekleri; ancak hepsinin birer mazeret beyan etmeleri üzerine en son Hız. Muhammed'e (s.a) gelecekleri ve onun da birçok kimseye şefaât edeceğinin anlatıldığı uzun ve meşhur bir rivayettir. Hadisin konumuzu ilgilendiren kısmı, Hız. Âdem'in yasaklanan cennet meyvesini yemesini mazeret göstererek insanları Hız. Nuh'a yönelttiğinde insanların ona hitaben söyledikleri “*Ey Nuh! Sen, yeryüzü halkına gönderilen rasûllerin ilkinin*” cümlesidir.

Ebû Hüreyre rivayetleri için bk. Buhârî, “Enbiya”, 5; “Tefsir”, 16; Müslim, “İman”, 327; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera”, 10.

Enes rivayetleri için bk. Buhârî, “Tefsir”, 2; “Rikâk”, 51; “Tevhîd”, 19, 24; “Tefsir”, 16; Müslim, “İman”, 322; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 196.

Ayrıca İbn Abbas rivayetleri için bk. *A.g.e.*, IV, 330, 427.

²⁶⁸ Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 88-89.

açıkça belirtildiğini kaydetmektedir: “*Ya Rasûlallah! Nebilerden ilk nebi hangisidir?*” dedim. ‘*Âdem’dir*’ buyurdular. ‘*Ya Rasûlallah! Âdem nebi midir?*’ dedim. ‘*Evet, mükellem bir nebidir*’ buyurdular”.²⁶⁹ Rivayetin ayrıca “*muallem ve mükellem bir nebi*” tariki²⁷⁰ de vardır.

Akseki’nin belirttiğine göre; garîbü’l-hadis kaynaklarında “muallem”, “kendisine doğru yol (savâb) ilham edilen kimse” olarak açıklanmıştır. “Mükellem” ise, “Allah’ın kelamına mazhar olan, kelamını işiten kişi” anlamına gelmektedir.²⁷¹ Bu rivayetin sıhhati üzerine herhangi bir değerlendirmede bulunmayan ve nebilik ihtimalini destekleyen başka bir hadise de yer vermeyen Akseki; Hz. Âdem’in “mükellem” oluşunun yaratılış şekli, seçilmişliği (ıstıfa), kendisine isimlerin öğretilmesi, masiyeti, tövbesi, Rabbi’nden telakki eylediği emir ve kelimeleri anlatan ayetlerle de ispat edilebileceğini; ancak söz konusu ayetlerin, Âdem’in nebi olduğunu kesin bir ifade ile tasrih etmediğini belirtmektedir.²⁷²

Akseki, ayetlerin yanı sıra Allah’ın Âdem’i marifet, tevhit, şükür ve kulluk fitratı üzere yarattığını, kelimelerin ve işlerin öğretilmesinde onu kendi ilhamına ve meleklerin irşadına mazhar kıldığını gösteren birçok haber bulunduğunu düşünmektedir.²⁷³ Bu minvaldeki rivayetleri örneklendirmemekle birlikte; bütün bu rivayetlerden elde edilen küllî anlamın, nebilik şikkını tasrih eden “nebiyy-i mükellem” hadisini takviye ettiği kanaatindedir. Dahası Akseki’ye göre; sübût ve delalet bakımından yetersizliğine rağmen ilim adamlarının dilinde ve itikad kitaplarında Hz. Âdem’in rasûl olarak tavsif edilmesinin sebebi de bu rivayetlerdir.²⁷⁴ Şu durumda ayetlerin Hz. Âdem’e ilişkin açık bıraktığı noktaların,

²⁶⁹ Ebû Zerr rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 432, 438; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şu’abü’l-îmân*, I, 276; V, 197.

Ebû Ümâme rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, 619.

²⁷⁰ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, I, 517. Ayrıca bk. Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek*, II, 288. Bu tarikle sadece Ebû Ümâme’den gelmektedir.

²⁷¹ Önde gelen garîbü’l-hadis kaynaklarında, “nebiyy-i mükellem/muallem” şeklinde garîb bir ifade ve ona dayalı bir açıklama tespit edilememiştir.

²⁷² Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 89.

²⁷³ Aslında Akseki’nin kaydettiği bu satırlar, hadis kaynaklarındaki Hz. Âdem merkezli rivayetler için bir tebvîb/tasnif niteliğinde görülebilir.

²⁷⁴ Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 89.

Akseki, konunun devamında İbn Hacer’in konuyla ilgili benzer bir görüşüne ve eksiklerine yer vermişse de kaynak adı belirtmemiştir.

Akseki tarafından ilgili hadislerden elde edilen küllî anlam ile doldurulduğu anlaşılmaktadır.

İlgili rivayetler üzerinden kesin ve sarih delillerin bulunmadığı sonucuna vararak nebilik ve rasûllük ihtilafını bu şekilde çerçeveleyen Akseki; *Dinî Dersler* serisindeki satırlarından da az çok hissedilebilen bir yaklaşımla cumhurun ve azınlıkta kalan bazı muhakkik âlimlerin görüşlerini uzlaştırmaya yönelmiştir. Ona göre bu konuda kesin olarak sabit olan noktalar şöyledir: Âdem (a.s), Cenâb-ı Hakk'ın hidayetine mazhar olmuş, bu hidayet üzere amel etmiş, bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak çocuklarını bu yola sevk etmeye çalışmıştır. Onun mazhar olduğu hidayet, nebi ve rasûllerin hidayeti cinsindedir. Ancak Allah'ın pek çok hidayet ve tebliğ yolu bulunup Âdem'in nail olduğu hidayetin mahiyeti, ilgili ayetlerde kesin bir sarahatten uzaktır. Nuh'un (a.s) ilk rasûl olduğunu belirten yukarıdaki ayet ve hadisler olmasaydı, zihinde ilk beliren ihtimal, Âdem'in mazhar olduğu hidayetin de "vahy-i risalet" biçiminde anlaşılması yönündedir. Yine bu hidayetin, Allah'ın Âdem'i yarattığı "fitrat-ı selime" olarak anlaşılması da mümkündür. Âdem böylesi bir fitrata sahip kılındığı gibi, evlatları da aynı fitrî safiyet ile yaşamaya devam etmişlerdir. Fakat zamanla putperestlik benzeri sapmaların baş göstermesiyle²⁷⁵ Nuh'tan (a.s) başlamak üzere insanlara rasûl ve nebiler gönderilmiştir.²⁷⁶

Akseki, buraya kadarki tartışmaları şöyle özetlemiştir:

"İlk rasûl Nuh olduğunu beyan eden ayet ve hadislerden zihne ilk gelen manaya göre Âdem nebi olup rasûl olmamak lazım gelirse de mütakellimince meşhur olan tarif ve manaya göre Âdem rasûldür".

Akseki bu cümleleri her ne kadar, "Bütün bu mütalaalardan sonra bizim fikrimiz şu merkezdedir" ifadesine yer vererek paylaşmış olsa da, tam kendi fikrine yer vereceği sırada 'mütakellimince' kaydını eklemek suretiyle bir tür geri adım atmaktadır. Zira konunun buraya kadar yapılan takibinden anlaşıldığı kadarıyla

²⁷⁵ Bu noktada, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Nuh'un dilinden yapılan anlatım ve özellikle "Ve dediler ki: 'Sakin ilahlarınızı bırakmayın; Hele Vedd'den, Süvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!'" ayeti (Nuh, 71/23) dikkat çekmektedir.

²⁷⁶ Akseki, "Âdem", *İTA*, I, 89.

Akseki'nin izahları nebilik şikkının kabulüne daha yakındır.²⁷⁷ Diğer bir ifadeyle Akseki'nin, Âdem'in rasûllüğü ihtimalini kabulde zorlandığı görülmektedir.

Akseki, yukarıdaki ayet ve hadislerde Hz. Nuh'un ilk rasûl olarak anılmasını, Hz. Âdem'in selim bir fitrat üzere doğan insanları irşat etmişken; Nuh Peygamber'in ise bu safiyeti kaybetmiş olan kimselere gönderilmesi ile açıklamaktadır ki bu yorum, kendisinin cumhur ve azınlığın görüşünü uzlaştırma meylî ile örtüşmektedir. Dahası Akseki, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) da Hz. Âdem ile Şî't'in rasûl oldukları kanaatine yer verdikten sonra nasslarda Hz. Nuh'a ilk rasûl denilmesinin sebebinin aynı tarzda izah ettiğini kaydetmiştir. Kâdî İyâz'ın da benimsediği bu tevcihinin, gelebilecek itirazlara iyi bir cevap teşkil edeceğine katılmakla²⁷⁸ birlikte ilgili "Âdem" maddesinde Akseki'nin meseleye dair tercihini tam bir açıklıkla belirlemek yine mümkün olamamaktadır.

"Âdem" maddesindeki bu ve benzeri müphem durumlardan olsa gerek; Akseki bazı okurlar tarafından itiraz niteliğinde yöneltilen sorulara muhatap olmuştur. Karşı çıkanların kendi ifadeleri kaydedilmemekle birlikte "nebiyy-i mükellem" rivayetine yönelik yukarıda düşülen yorumun da okurlar tarafından gündeme getirildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Akseki; ilgili rivayetin Hz. Âdem'in nebilğini ortaya koyabilirse de rasûllüğünü katiyen ispatlamak için yeterli olmadığı fikrini yinelemiştir. Bu olasılık durumunun ortaya çıkmasını ise, Allah'ın konuşmasının (teklîm-i ilahî) risalet vahyi ile sınırlı kalmayıp başka yollarla da gerçekleşebilmesi ile Hz. Musa'nın annesi ve Hz. Meryem örneklerinde olduğu gibi vahye mazhar olan herkesi cumhurun peygamber saymadığı hususlarıyla açıklamıştır.²⁷⁹

Daha önce temas edilen *Dinî Dersler* serisinde yer alan bir paragrafın esas alınarak konunun 1947 yılında *Doğru Yol Gazetesi*'nde "Yunanistan'daki din kardeşlerimiz soruyorlar: Hazret-i Âdem ilk insan değil midir ve Cenâb-ı Hakk onu

²⁷⁷ Akseki, konuyla ilgili görüşlerini daha açık bir surette –aşağıda görüleceği gibi- 7 yıl sonra *Doğru Yol Gazetesi*'nin haberi dolayısıyla verdiği mülakatta paylaşacaktır.

²⁷⁸ Akseki, "Âdem", *İTA*, I, 89.

²⁷⁹ Akseki, "Âdem' Maddesine Ait Suallere Cevap", *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 6.

Akseki bu bağlamda; "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder..." (Şûrâ, 42/51) ayetini de delil olarak kaydetmiştir.

topraktan yaratmamış mıdır?” ifadeleriyle haberleştirilmesinden²⁸⁰ sonra Akseki, Eşref Edip’e bir mülakat vermiştir.

Verdiği bu mülakatta Akseki, öncelikle kendi kitabından ilgili gazeteye aktarılan satırların da aslında bir alıntı olduğunu gösteren “sâniyen” kaydının atlandığına dikkat çekmiş; ayrıca daha önceki görüşlerini özetler mahiyette açıklamalarda bulunmuştur. Nebilik ve rasûllük tartışmasında kullanılan ayet ve hadislerin ihtimali teke düşürecek derecede sarih olmadığını, mevcut ihtilafın da bir bakıma farklı tevcih yollarının açıklığından kaynaklandığını tespit ederek şu sonuçlara ulaşmıştır:

“Hülâsa: Bu meseleler hakkında izah ettiğim manaca Kur’ân’da kat’î bir nass yoktur. Lakin bu konuda vârit olan hadis ve haberler ile ayet-i kerimelerin yekûnünden ortaya çıkan netice ile Hazret-i Âdem’in ilk insan ve ilk peygamber olduğuna itikat ediyoruz. Müslümanların çoğunun ve Ehl-i Sünnet’in mezhebi budur.

Yukarıda izah ettiğim veçhile peygamber olduğunu kabul ettiğimiz Hazret-i Âdem’in ilk insan olmadığını ve ondan evvel de birçok Âdemler gelip geçtiğini söyleyenler varsa da bu bâbda benim fikrim ve itikadım da cumhur-ı müsliminin ve Ehl-i Sünnet’in itikadından ibarettir”.²⁸¹

Yine Akseki’nin konu özelinde hadisler üzerinden yaptığı benzer bir tespit ise şöyledir:

“Bazı ehâdis-i şerifenin Âdem aleyhisselamın yeryüzündeki insanların aslı olduğuna nassan veya zahiren delaletleri farz edilse bile bunların Kur’ân’ı tefsir olmaları [etmeleri] iktiza etmez”.²⁸²

²⁸⁰ Gönderilen sorunun içeriğine karşılık; ilgili haber başlığının yüklemelerinin olumsuzlanarak yine soru formunda kiplenmesi, bir kişiye ait sorunun bir topluluğa isnat edilmesi, büyük harf ve iri punto kullanımı gibi fiziksel özelliklerin tercihi, *Dinî Dersler*’in yaygın bir kaynak olmasına rağmen aslına bakılmayarak alıntının önündeki “sâniyen” ibaresinin atlanması ve Akseki’nin Diyanet Reisliği makamında olması gibi noktalar bir araya getirilince; sırf ilmî bir saikin ya da gazetecilik reflekslerinin ötesinde meselenin Akseki Hoca’nın o zamanki pozisyonuyla ilgili bir sıkıştırma hamlesi olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

²⁸¹ Akseki, “Hazret-i Âdem’in Hilkatı Hakkında”, *İTAM*, mülakat: Eşref Edip, Aralık 1947, II, S: 87, s. 3-4.

²⁸² Akseki, “Hazret-i Âdem’in Hilkatı Hakkında”, *İTAM*, mülakat: Eşref Edip, Aralık 1947, II, S: 87, s. 4.

Bu mülakatın akabinde, *Doğru Yol Gazetesi* tarafından yapılan hatayı ve Akseki’nin haklılığını işleyen bir yazı yayımlanmıştır. Bk. Ak, Mustafa, “Hazret-i Âdem’in Hilkatı Hakkında – Yanlış Bir Görüş ve Yanlış Bir Gösteriş”, *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 87, s. 5-6.

Buraya kadarki değerlendirmeleri esas alınırsa; Akseki'nin konuya ilmî bir tecessüsle eğildiği ve nassların tamamen kapatmadığı ihtimalleri dışlamayan bir ilim adamı profili çizdiği görülmektedir. Ayet ve hadislere dayanarak yaptığı yorumlarda Âdem'in nebilği şikkına meyilli duran Akseki'nin bu tercihi, yukarıdaki alıntı ile kesinlik kazanmıştır. Oluşan bu tabloda, meselenin ele alınış itibarıyla otuz yıla yakın bir zamana yayılması ve zihnen olgunlaşmasının rolü elbette ki yadsınamaz. Ancak Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğunu açıkça söylemesine rağmen Akseki'nin bu çalışmasıyla da rasûllük ihtimaline net bakışı hâlâ tespit edilememektedir. Görülebildiği kadarıyla Akseki Hz. Âdem'in sadece nebilik vasfını kabul etmekte; rasûllüğüne ise mesafeli yaklaşmakta veya buna dair görüşünü açıkça paylaşmamaktadır.

Tenkrit edilebilecek noktalardan biri de, ilmî bir makale değil de ders kitabı veya ansiklopedi maddesi olarak hazırlanan çalışmalarda belli ayrıntılara girilmesine rağmen en sonunda net tercihlerin yapılmamasıdır. “Âdem” maddesine yapılan itirazlar ve *Doğru Yol Gazetesi*'nin haberi de bu durumu teyit etmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse; insanların ilk mürşidi/peygamberi tartışmasında, yukarıdaki mülakatta yer alan açık ifadeleri görünceye kadar Akseki'nin tercihinin yönelik taşınan kanaat, cumhurun ve azınlığın görüşlerini birleştirme eğilimi taşıdığı yönünde idi. Kısacası; Akseki'nin en net tercihi son çalışmasında görülebilmştir. Ancak buradaki ifadelerin, Diyanet Reisliği görevinin yüklediği ağırlıktan kaynaklandığı da düşünülebilir.

Buraya kadarki tartışma ve değerlendirmelerin kurgusal olarak “nebi” ve “rasûl” kavramlarının farklılığı üzerinden yapıldığı görülmektedir. Hâlbuki bu iki kavrama eşanlı olarak da yaklaşılabilirdi²⁸³ elde edilen kanaatlerin mahiyeti değişecektir.

2.5.3. Hz. Havva'nın Yaratılış Özellikleri

“Giriş”te de kısmen belirtildiği gibi, kadın konulu polemiklerin, dönemin muhtelif mahfillerini yoğun olarak meşgul eden başlıklardan biri olduğu bilinmektedir. Sözü edilen tartışmaların rivayet temelli örneklerinden biri olmak

²⁸³ Bk. Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 257-258.

üzere; *İctihad* yazarlarından Kaya Nuri,²⁸⁴ Musa Cârullah Bigi[yef]'nin 1911 yılında basılan *Uzun Günlerde Rûze* adlı çalışmasında²⁸⁵ yer verdiği Hz. Havva'nın yaratılışına ilişkin değerlendirmeleri Türkiye kamuoyuna aktarmıştır.²⁸⁶ Kaya Nuri, her ne kadar Bigi'den naklettiği kısım için "Hilkat-i Âdem ve Hilkat-i Havva Meselesi" başlığını kullansa da yalnızca Hz. Havva'nın yaratılışıyla ilgili değerlendirmeleri kaydetmiştir. Bu muhteva tercihinde, bir vesileyle "kadın" konulu bir polemiği gündeme taşıma isteği ve çağın bu minvaldeki tartışmalarının çözümünde Bigi'yi öncü bir referans kabul etme²⁸⁷ tercihinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yazının yayımlanması için kadın konulu yazıların eksik olmadığı *İctihad*'ın seçilmesi de bu tahmini kuvvetlendirmektedir.

Dinî metinlerde yer alan yaratılış bahislerine değinilmesi durumunda Hz. Havva'nın yaratılışıyla ilgili İslamî kitaplarda yer alan kabullerin de ister istemez akla geldiğini söyleyen Musa Cârullah, bu konudaki görüşlerini açıklama maksadını taklit bağlarından kurtularak hakikate ulaşmak isteyen ilim taliplerine yol göstermek²⁸⁸ şeklinde açıklamaktadır.

Erken yaşlardan itibaren, ilmihallerden Kitab-ı Mukaddes²⁸⁹ baskılarına varıncaya kadar geniş bir yelpazede okul çocuklarına, "Havva, Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldı" sözünün imanî bir mesele ve vakiya dayalı bir hakikatmiş gibi öğretildiği bilgisini²⁹⁰ veren Bigiyef; hadisçilerin hadis kitaplarında,

²⁸⁴ Yazar, Musa Cârullah hakkında o dönemde yapılan tenkitleri reddederek onun ender rastlanan büyük bir İslam âlimi olduğu düşüncesine sahiptir. Musa Cârullah'ın bütün eserlerini takdirle takip ettiğini belirtmiştir. Onu müdafaa etmesi dolayısıyla *Mahfil* mecmuasıyla bazı münakaşalara girişmiştir. Ayrıca bk. Kaya Nuri, "Bir Tavzih", *İctihad*, 1 Nisan 1922, XVII, S: 146, s. 3058.

²⁸⁵ Güneşin batmadığı veyahut çok uzun gündüzlerin yaşandığı coğrafi bölgelerde namaz kılmanın keyfiyeti ile meşakkatli iş ve durumlarda oruç tutmama (iftar) ruhsatının genişliğini izah etmek maksadıyla yazılmıştır. Musa Cârullah Bigi[yef], *Uzun Günlerde Rûze*, s. 3, 14.

İlgili çalışmada yaratılış rivayetlerinin ele alındığı kısımları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Yeryüzünde insanoğlunun yaşamının başlangıç vakti, 2. Hz. Âdem'in yaratılışı, 3. Hz. Havva'nın yaratılışı.

²⁸⁶ Kaya Nuri'nin yayımladığı kısmın künye bilgileri şu şekildedir: Musa Cârullah Bigi[yef], "Hilkat-i Âdem ve Hilkat-i Havva Meselesi", *İctihad*, nakleden: Kaya Nuri, 1 Teşrinisani 1923, XIX, S: 159, s. 3256-3258. Ancak burada yapılacak alıntılar, ilgili kaynağın aslından olacaktır.

²⁸⁷ Kaya Nuri, "Kadın", *İctihad*, 1 Mayıs 1923, XVIII, S: 153, s. 3169.

²⁸⁸ Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 23, 28.

²⁸⁹ Musa Cârullah'ın, kitabın orijinalindeki "تاریخ مقدس کتابلری" (kitab-ı mukaddes kitapları) ifadesinden kastının, "Kitab-ı Mukaddes" olduğu tespit edilmiştir. Yazarın asıl kastının anlaşılması ve ilgili eserin sadeleştirilmesi açısından önemli olan bu kullanımın bir başka örneği için bk. Musa Cârullah Bigi[yef], *Şeriat Niçin Rü'yeti İtibar Etmis*, s. 3.

²⁹⁰ Musa Cârullah'ın verdiği bu bilgiler, dönem adına önemli bir nottur.

müfessirlerin ise “... ve ondan da eşini yaratan...” ayetinin²⁹¹ tefsirinde bu kabul üzerinde ittifak ettiklerini belirtmektedir. Buradaki satırların yazımı sırasında irili ufaklı tefsirlere, hadis şerh ve haşiyelerine müracaat ettiğini ve hep aynı ifade birliğiyle karşılaştığını belirten Musa Cârullah; Kur’ân’ın “örf”üne bu denli aykırı bir izahla görüş birliğine varılmasını hayretle karşıladığını ve yadırgadığını söylemektedir. Nisâ Sûresi’nin mezkûr ayetini Havva’nın, eşi Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı anlayışıyla ele almak suretiyle bu ayetin Kur’ân’ın diğer birçok ayetiyle çelişeceğini dile getirmektedir.²⁹² Bu bağlamda; ayrıntıya girmemekle birlikte Akseki’nin de ilgili ayetteki “nefs-i vâhide” ibaresinin yaygın olarak “Hz. Âdem” ile tefsirinin herhangi bir ayet veya hadise dayanmadığı düşüncesinde olduğu ilave edilebilir.²⁹³

Musa Cârullah, sözü edilen anlayışa zahiren uygun düşebilecek bir hadisin, Müslümanlar için büyük bir kanun olmak üzere Hz. Peygamber’in dilinden sadır olduğunu söylemekte; ancak bağlam ve anlam açısından tamamen farklı bu hadis metni ile bahsi geçen ayeti tefsir etmenin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Onun ifadesiyle, her ne kadar Hz. Havva’nın yaratılışıyla ilgisi olmasa da sözü edilen anlayış için delil sayılan hadis şöyledir:

*“Allah’a ve ahiret gününe inanan kimse komşunu incitmesin. Kadınlar hakkında birbirinize hayır(lı olan şeyleri) tavsiye ediniz. Zira onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri ise baş tarafıdır. Eğer onu doğrultmaya kalkışırsan kırarsın, kendi haline bırakırsan öylece eğri kalır. Şu durumda kadınlar hakkında birbirinize hayır(lı olan yol)u tavsiye(ye devam) ediniz”.*²⁹⁴

Musa Cârullah’a göre bu hadis; hanımlara zulmetmemek, onların haklarını gözetmek, varsa hatalarını affetmek ve cefalarına sabretmek hususunda Rasûlullah’ın

²⁹¹ “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilen Rabbinizden sakının!...” Nisâ, 4/1. Ayetin ilgili kısmının metni şu şekildedir: “يأيتها الناس اتقوا ربكم الذي خلق من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء.”

²⁹² Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 23-24.

Bigi, Nisâ Sûresi’nin ilk ayetiyle çelişeceğini düşündüğü ayetleri burada uzunca sıralamıştır.

²⁹³ Akseki, “Âdem”, *İTA*, I, 82.

²⁹⁴ Buhârî, “Nikâh”, 80. Musa Cârullah burada Buhârî hadisini kullanmıştır. Ayrıca bk. Müslim, “Radâ”, 60; İbn Mâce, “Taharet”, 77.

Açıklamalar için bk. Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 24-25.

diliyle ümmetini irşat kastı taşıyan bir öğreti olup aynı zamanda “*Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız (biliniz ki) Allah’ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz*” ayetinin²⁹⁵ muhtevasını içermektedir. “*Zira onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır*” şeklindeki belîğ cümle, “*İnsan, aceleci (bir tabiatta) yaratılmıştır*” ayetinde²⁹⁶ olduğu gibi, insandaki baskın tabiatı anlatan özlü bir ifadedir. “*İnsan, aceleden yaratıldı*” ne demekse; “*Kadınlar, kaburga kemiğinden, yani eğrilikten yaratıldı*” sözü de o anlamdadır. Yine hadisteki kaburga kemiğinden yaratılma ifadesi, “*Sizi güçsüz yaratan... Allah’tır*” ayetinin²⁹⁷ tercümesi mesabesinde olup yalnız bağlamları farklıdır. Bu hadisle erkekler şefkat ve merhamete davet edilirken; ayetten murat ise insanın maddesini halden hale çeviren ilahi kudrete nispetle yeniden dirilişin imkânını göstermektir. Fakat ne hadis ne de ayet, insanın özünde var olan bir eğrilik ya da zayıflık yüzünden erkek ve kadınları tahkir yoluna başvurmamaktadır. Bigi, hadisteki “*Kaburga kemiğinin en eğri yeri ise baş tarafıdır*” cümlesini de –benzer şekilde- daha vurgulu ve belîğ bir ifade formuyla asıl maksadın anlaşılmasına yarayan bir karine saymak suretiyle rivayeti şu ifadelerle yorumlamıştır:

“Hatunun tabiatı kaburga başı gibi büğrü olur ise de tahammül et, ailen[in] azalarını güçle, kuvvetle değil; yumuşaklıkla terbiye et. İşte aile intizamında, balalar (çocuklar) terbiyesinde en mühim, en doğru kanun!”²⁹⁸

Musa Cârullah sonuç olarak; üzerinde durulan hadiste, Havva’nın gerçek anlamda Âdem’in sol kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hiçbir işaret olmamasına rağmen ravilerin, hadisi zahir anlamından saptırarak iki ayrı maksatla ve iki ayrı zamanda söylenen sözleri birbirine karıştırıp asılsızlığı aşikâr uydurma bir cümleyi vehim yoluyla Allah Rasûlü’ne isnad ettiklerini düşünmektedir. Böylelikle de Havva’nın, Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı sözünün, yaratılış meselesinde bir hadismişi gibi kabul ve nakledildiği tahmininde bulunmaktadır.

²⁹⁵ Nisâ, 4/19.

²⁹⁶ Enbiya, 21/37.

²⁹⁷ “*Sizi güçsüz yaratan; sonra güçsüzlüğün ardından (size) kuvvet veren ve kuvvetin ardından (tekrar) güçsüzlük ve ihtiyarlık veren Allah’tır. O, dilediğini yaratır. O, Alîm’dir, Kadîr’dir*”. Rûm, 30/54.

²⁹⁸ Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 25-26.

Musa Cârullah, o günün yaygın bir kabulü karşısında, fikirlerinin yanlış anlaşılma ihtimalini içeren çekincelerini paylaşmayı ihmal etmemektedir.²⁹⁹ İlgili rivayetin belirttiği çerçevede anlaşılmayarak hakikatin İslam âlimlerinin gözünden kaçabilmesini, aşağıdaki ifadeleriyle metne sıkı sıkıya bağlı kalmaya ve ravilere sınırsızca itimat etmeye bağlamaktadır:

“O kadar açık bir hakikat nasıl gaip olmuş?”

Rivayet kelimeleriyle takayyüdün, raviler hakkında huduttan dış (ileri derecede) itikadın tesiriyle şu hal hâsıl olmuş olsa gerek”.³⁰⁰

Musa Cârullah’ın kendi araştırma ve mütalaalarına binaen; İslam âlimlerinin, Havva’nın gerçekten eşinin kaburga kemiğinden yaratıldığında ittifak ettikleri, başta tefsir ve hadis kaynaklarında olmak üzere bu kabulün çok yaygın olduğu yargıları ile kendisinin buradaki görüşlerinin iddia ettiği gibi orijinal olduğunu³⁰¹ tahkik etme işi müstakil bir çalışma konusudur. Ancak bu bahsin yazımı ve bir mecmua sütunlarından kamuoyuyla paylaşılması noktasında şu maksatların gözetildiği düşünülmektedir: 1. Dönemin birçok ismi gibi Musa Cârullah’ın İslamî kaynaklara giren ve hurafe olarak görülen kayıtlarla mücadele etme hassasiyeti, 2. Kaya Nuri özelinde, en genel anlamıyla İslamî eserlerdeki kadın merkezli kayıtlara karşı gösterilen tepkisellik, bir bakıma kendi düşüncelerine tercüman olan bir pasajı kamuoyuyla paylaşma isteği.

Türkiye kamuoyuna müstakil bir tartışma formuyla doğrudan aktarıldığı tespit edilememekle birlikte; Musa Cârullah’ın kadın merkezli düşüncelerinin,

²⁹⁹ Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 26-28.

³⁰⁰ Musa Cârullah, *Uzun Günlerde Rûze*, s. 27.

Buradaki ifadeleri, Bigi’nin yaratılış meselelerine yaklaşımını yansıtmadığını ötesinde onun hadis anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Onun başka meseleleri değerlendirirken de benzer yaklaşım ve çıkışlara sahip olduğu görülebilmektedir.

³⁰¹ Örneğin ilgili rivayetin “*Kadın, kaburga kemiği gibidir...*” biçimindeki tarikleri bulunmaktadır. Bk. Buhârî, “Nikâh”, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 321.

Ayrıca Tevrat merkezli kaburga kemiğinden yaratılma anlatımına yazarın farklı bir açıdan yaklaşımı için bk. Musa Cârullah Bigi[yef], *Kur’ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, s. 39-43. Ayrıca aynı eserin günümüz diliyle yapılan bir baskısında yer alan bir değerlendirme için bk. Musa Cârullah Bigi[yef], *Kur’ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, haz. Mehmet Görmez, s. 149-150 (Yayına hazırlayanın notlarıdır).

Kur'ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun adlı kitabı başta olmak üzere muhtelif çalışmalarından takip edilmesi mümkündür.³⁰²

Hız. Havva'nın kaburga kemiğinden yaratılması meselesinin, Kaya Nuri'nin paylaşımından uzun bir süre sonra Akseki'nin *İslam-Türk Ansiklopedisi* için yazdığı "Âdem" maddesine gönderilen okur mektupları dolayısıyla gündeme geldiği görülmektedir.

Akseki, okurun kimliğine ve konuya yaklaşım tarzına ilişkin bilgi kaydetmemekle birlikte kısa ve öz bir cevap vermiştir. Havva'nın, Tevrat'ın zikrettiği gibi ege kemiğinden yaratılmış olduğuna dair Kur'ân'da ve sahih hadislerde sübût ve delalet bakımından kat'î bir delil bulunmadığını vurgulayan Akseki; -Bigiyef'in de ele aldığı ve muhtemelen okurun gündeme taşıdığı- *Sahîhayn* hadisinin böyle bir yoruma delaletinin kesin olmayıp daha başka anlamları içerebildiğinin ilgili kaynaklarda izah edildiğini belirtmekle yetinmiştir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve İmam Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) bu yöndeki kanaatlerinin de tek başına yeterli bir delil olamayacağını ilave etmiştir.³⁰³

Akseki, konuyla ilgili geniş açıklamaların daha sonraları yazılacak olan "Havva" maddesinde yapılacağını belirtmekle birlikte ansiklopedinin yayın hayatına devam edememesi dolayısıyla bu vaat temenni düzeyinde kalmıştır. Ancak hem "Âdem" maddesinde takip edilen çizgi hem de Akseki'nin kaydedilen kısa açıklamaları, yazılması planlanan maddenin ana hatlarını vermektedir denilebilir.

2.5.4. Değerlendirme

Konunun bir bütün olarak gözden geçirilmesiyle birlikte; yaratılışla ilgili tartışmaların ağırlık merkezini Hız. Âdem konulu rivayetlerin oluşturduğu gözlemlenmiştir. Rivayetler çerçevesinde Hız. Havva'nın yaratılışı meselesi daha seyrek gündeme gelmiş, evrenin yaratılışı ve hayatın var edilişi hakkındaki İsrailî bilgiler ise örneklendirmeye gidilmeksizin genel ifadelerle reddedilmiştir.

³⁰² Bigi'nin eserlerinde kadın konulu görüşlerinin tespiti için bir indeks denemesi için bk. Kanlıdere, Ahmet, "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875 – 1949)*, 2002, s. 229.

³⁰³ Akseki, "Âdem' Maddesine Ait Suallere Cevap", *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 6.

Miras'ın altmış zirâ' ile suret hadislerine yaklaşımı tasvirî, uzlaştırmacı ve şahsî tercihlerden uzak bir üslupta olmuştur. Akseki'nin uzun bir zaman dilimine yayılan mütalaalarından sonra Kitab ve sünnetten alınan delillerin bütünlüğü içinde Hz. Âdem'in peygamberliği/nebiliği şıkkı tasrih edilmiş; müstakil bir şeriat ve kitap sahibi olmak anlamında rasûllüğü şıkkının kabulüne mesafeli durulmuş veyahut da bu meselede tercihte bulunmaktan kaçınılmıştır. Akseki, çoğu kez konuyla ilgili kanaatleri rivayetlerle temellendirmek yerine okurlarıyla sadece rivayet bütünlüğünden elde ettiği üst bakışı paylaşabilmiştir. Yine hem Akseki'nin hem de Musa Cârullah'ın, *Sahîthayn* rivayetlerinden olan kadının kaburga kemiğinden yaratılması hadisinin zahir anlamında kabul edilmesi ve Tevrat'taki anlatımdan da istifade edilerek Hz. Havva'nın bizzat Hz. Âdem'in ege kemiğinden yaratıldığı telakkisine açıkça karşı çıktıkları anlaşılmıştır.

Yaratılışa dair tartışmalarda Akseki'nin değerlendirmelerinin ön plana çıktığı açıkça görülebilmektedir. Onun konuyla ilgili en kapsamlı ve esaslı mütalaaların yer aldığı çalışması, zengin bir kaynakçaya dayanılarak hazırlanan “Âdem” maddesidir. Karşılaştırılması durumunda evrenin ve insanlığın yaratılışının başlangıç vaktini içeren anlatı ve rivayetlerin gayr-i İslamîliği ve Âdem kıssasının Tevrat'ın üslubuyla ele alınmasının ondaki mesajı kaybettirdiği vurgularının, maddenin kaynakçasında yer alan Muhammed İkbâl (ö. 1938), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) ve Ferid Vecdî'nin ilgili eserleriyle mutabık bir keyfiyet arz ettiği anlaşılmaktadır³⁰⁴ ki bu durum, özelde Akseki'nin genelde son dönem ilim adamlarının beslendikleri fikir havzaları hakkında bir ölçüde kanaat vermektedir. Yine kıyaslanması durumunda muhteva ve yaklaşım itibarıyla Akseki'nin bu maddesinin, kendi kaynaklarından biri olan Ferid Vecdî'nin “Âdem” maddesinden muhteva ve fikrî düzey bakımından önde olduğunu vurgulamak gerekir.³⁰⁵ Diğer taraftan, Akseki'nin “Âdem” maddesine gelen sorular üzerine yazdığı kısa cevabî yazı, içeriğinden de anlaşılacağı üzere, dönemin satırlara geçmeyerek geri planda kalan fikrî potansiyeline dair bu çalışma boyunca edinilen kanaatleri pekiştiren bir husus olmuştur. Bu yazıda altı çizilmesi

³⁰⁴ Akseki'nin ilgili maddesini krş. Muhammed İkbâl, “Âdem/Âdem Kıssasının Felsefesi”, *İTA*, I, 92-94; Mevlana Muhammed Ali, “Âdem/Âdem Kıssasının Özü”, *İTA*, I, 90-92; Ferid Vecdî, “Âdem”, *Dairatü'l-ma'ârif*, I, 123-130. Ayrıca krş. Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 257-259.

³⁰⁵ Akseki'nin “Âdem” maddesinin kendi dönemi ve şartlarına rağmen sahip olduğu ilmî seviyenin güncellik düzeyi için krş. Bolay, Süleyman Hayri, “Âdem”, *DİA*, I, 358-363.

gereken en can alıcı nokta ise, yöneltilen suallere verilen cevaplarda hadis rivayetleri ve kaynaklarının ağırlıklı konumudur. Akseki'nin ilmî bir dirayet ve objektiflikle nassların sübût ve delalet bakımından açık bıraktığı ihtimalleri okurlarıyla paylaşması hem kendisi, hem de Osmanlı bakiyesi ulemanın ilim anlayışı adına olumlu bir noktadır. Tenkit alan çalışmalarının, takriben 1920'li yılların ortalarından başlayıp *İslam-Türk Ansiklopedisi*'nin hazırlanmaya başlandığı 1940'a dek artarak süregelen dinî neşriyat kıtlığı devresinde mütedavel olduğu göz önünde bulundurulursa; ilgili yazılarının ilim ehlinin eline geçebileceği gibi halk tabakalarının da önüne gelebileceği ihtimaline binaen, verilen tepkileri doğal karşılamak gerekir.

Başlığa malzeme oluşturan çalışmaların, kaynakçalarında yer alan muasır isimlerle de beraber değerlendirilmesi neticesinde dönemin yaratılış rivayetleri etrafındaki tartışmalarının arkasındaki temel saiklerden birinin de din-bilim çatışması olduğu gözlemlenebilmektedir. Diğer bir ifadeyle yaratılış tartışmaları bahsi, aslen İslam'a ait olmayan naklî bilgileri dışlama reaksiyonlarının tipik bir örneğine sahnelik etmiştir denilebilir. Musa Cârullah'ın, konuya veri sağlayan eserini İslamî kaynakları “parazitlerden paklamak farizasını yerine getirmek ve genç beyinler başta olmak üzere taklit lekelerinden kurtulmak isteyenlere gerçeği göstermek” maksadıyla yazması da, yapılan değerlendirmeyi somut hale getirmektedir.

Benzer şekilde, Akseki'nin “Âdem” maddesine salt bir ansiklopedi maddesi değil de İslam'ın sahih kaynaklara dayalı “Âdem” telakkisini izah denemesi olarak, yani bir madde olmaktan öte savunulan bir tez gözüyle bakılması mümkündür. Bu yoruma bir derece daha genişlik katan bir başka husus olarak; Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) ilgili maddenin devamında, İslamî kaynaklara geçen İsrailî ve asılsız nakilleri şarkiyatçıların nasıl aleyhte manipüle ettiklerine dair sert çıkışı,³⁰⁶ dolaylı bir yolla *İslam-Türk Ansiklopedisi* kadrosunun oryantalizm çalışmalarına bakışını yansıtması bakımından da ayrıca kayda değerdir.

Dönemin metin merkezli tartışma ve yorumlarına tahsis edilen “İkinci Bölüm” tamamlanmıştır. Çalışmaya, “Genel Değerlendime” ve “Sonuç” başlıkları ile devam edilecektir.

³⁰⁶ Bk. Doğrul, “Âdem/İslam Ansiklopedisi'ni Tenkit”, *İTA*, I, 95-96.

GENEL DEĞERLENDİRME

Bu tez çalışması, 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye’de yapılan usûl ve metin merkezli hadis tartışmalarının bir dönem çalışması çerçevesinden hareket edilerek belirlenmesi ve değerlendirilmesi maksadıyla yapılmıştır. Başlangıçtaki taramalarla elde edilen bulgulara dayanılarak “Giriş”te çizilen takribî başlangıç ve bitiş sınırlarının, ana bölümlerde tetkik edilen tartışmalarla eş zamanlılığının korunduğu görülmüştür. Dönemin hadis tartışmaları bağlamında şekillenmesine katkı veren dış ve iç dinamikler açısından ana hatları ile şöyle bir genel tablo elde edilmiştir:

Dış dinamikler açısından bakılacak olursa; oranları değişmekle birlikte, oryantalizm birikiminin yanı sıra Mısır, Hint Alt Kıtası ve İdil-Ural Bölgesine ait ilmî ve fikrî çalışmaların, tartışmalar bağlamında münferit hadis meselelerine ya da bunlara karşı geliştirilen zihniyet ve bakış açılarının oluşumuna katkı sağlayan etkenler olduğu tespit edilmiştir. Her ikisi de 1920’li yılların ortalarında yayımlanan Leone Caetani’nin *Annali dell’Islam*’ına ait tercümenin giriş kısmı ile Zakir Kadirî Ugan’ın “Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler” başlıklı makalesinin, o zamana dek ağırlıklı olarak İslam tarihi çevirilerinde yer alıp parçalı bir yapı arz eden oryantalist iddia ve tezlerin Türkiye fikrî kamuoyuna doğrudan hadisi de ilgilendiren bir boyutla tek çalışma üzerinden en yoğun aktarıldığı metinler olduğu belirlenmiştir. Bu bakımdan her iki çalışmanın II. Meşrutiyet Dönemi’nin zengin tartışma ortamına değil de bu anlamda ciddî daralmaların yaşandığı bir kesitin başlangıç noktasına denk gelmesini, oryantalizm bağlamında olası hadis tartışmaları ve sistematik reddiye çabaları için bir şanssızlık olarak değerlendirmek mümkündür. Mısırlı ıslah düşünürlerinin etkisi, daha çok ele alınan tartışmalardaki yaklaşım tarzlarıyla bir bakıma zihniyet anlamında kendini göstermiş; dolayısıyla onlara münferit meselelerde ismen açıkça yapılan atıflar sınırlı düzeyde kalmıştır. İlim adamı ve çalışma olarak Hint Alt Kıtası’ndaki kaynaklara yapılan atıfların sayı ve çeşitliliğinde asıl canlılık 1920’li yılların başlarından itibaren gözlemlenmiştir. İdil-Ural Bölgesi ile devam eden çok yönlü etkileşim, Bolşevik İhtilali’nden sonra ise büyük ölçüde oradan Türkiye’ye gelen isimler vasıtasıyla devam etmiştir.

İç dinamikler açısından ise; Batı dünyası ile XVIII. asrın ikinci yarısında belirginleşmeye başlayıp giderek daha kompleks hale gelen ilişkiler ve XIX. asrın ikinci yarısında başta Mısırlı ıslah düşünürleri olmak üzere İslam coğrafyalarıyla kurulan temas ile zengin bir etkileşim zemini doğmuştur. Buna ilaveten Osmanlı Devleti'nin kendi özgün şartlarıyla oluşan fikrî halita üzerinden özellikle II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip hadis tartışmaları ve yorumlarında ciddi bir artışın yaşandığı tespit edilmiştir. Ayrıca tercüme faaliyetleri ile süreli yayınların sayı ve çeşidinde yaşanan artışın, girilen sürece ivme kazandırdığı anlaşılmıştır. Kurulan yeni devletin tercih ve yönelişlerinin belirleyici etkisiyle birlikte 1920'li yılların ikinci yarısına gelindiğinde, ilgili tartışmalara kaynakçalık eden neşriyatta daralmalar yaşanmış; bu durum, henüz 1930'lara gelindiğinde bile ciddi bir gerilemenin yaşanmasına yol açmıştır. Birçok fikir dergisinin kapatılmasından da anlaşılacağı üzere bu devre, önemli eşiklerden biri olmuştur. Ele alınan dönem, Ahmet Hamdi Akseki'nin çalışmaları gibi kişisel, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası* gibi kolektif ancak sayılı çabalarla geçen 1930 ve 1940'lı yılları geride bırakarak takriben aynı yüzyılın ortalarında¹ ana kaynak niteliğindeki ilim adamlarının vefatları ile noktalanmıştır. Son dönem Osmanlı ilim ve fikir adamlarının birikimlerinin yeterince tevarüs edilememesi, din eğitiminde ve dinî yayınlarda yaşanan daralmalar ve yeni bir metodolojik anlayış istikametinde biçimlendirilen *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* gibi oluşumlarda hadis makalelerinin yayın konsepti dışında bırakılması gibi hususlar, Türkiye'de akademik hadis çalışmaları için çeyrek asır daha beklenilmesine yol açmıştır.

Bir önceki yüzyıla uzanan bazı öncülleri var olmakla birlikte ilgili tartışmaların -örneğin bir Hint Alt kıtasına kıyasla- Türkiye'de neden daha geç bir devrede, yani XX. yüzyılın başlarında yaygınlık kazandığı gibi bir soru akla gelebilir. Böyle bir soru karşısında; bağımsız ve merkezî bir yapıya sahip olunması, fiziksel sömürüye ve aynı oranda bir misyonerlik faaliyetine maruz kalınmaması, geleneksel Sünnî yapının gücünü hâlâ hissedilir derecede devam ettirmesi, İstanbul'un payitaht ve hilafet merkezi olması gibi etkenlerin devreye girdiği

¹ 1876 ilâ 1950 yılları arasında Türkiye'de hazırlanan hadis çalışmalarına dair bir bibliyografya denemesi üzerinden belli bir fikir edinmek bk. Çakan, İ. Lütfi, "1876 – 1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 1980, IV, S: 3, s. 35-40.

kanaatine ulaşılmıştır. Bununla birlikte meşrutî yönetim şeklinin kabulüyle sağlanan genişlemenin, tartışma ortamının önünü açan bir işlev gördüğü gözlemlenmiştir.

Diğer taraftan, hadis tartışmalarının neden bu çalışmaya konu edilen dönemde ortaya çıktığı sorusunun yöneltmesi durumunda; cevabın büyük ölçüde “çok amillilik” olgusunda aranması gerektiği yönünde bir kanaate varılmıştır. Gerek “Giriş”te gerekse de ana başlıklarda iç ve dış kaynaklı birer bağlam bilgisi şeklinde ön plana çıkan hususların, dönemin ilim ve fikir adamlarını usûl ve metin olarak hadislerle bir şekilde karşı karşıya getirdiği ya da onları savunma, eleştiri, karşılaştırma, sorgulama, ret gibi tavırlara sevk ettiği şeklinde bir yargıya ulaşmak isabetsiz olmasa gerektir. Dolayısıyla ne mevcut tartışma metinleriyle beliren dönemsel potansiyel ne de böylelikle müdâhil isimlerin hadis formasyonlarının açığa çıkması, bir rastlantı eseri olmayıp varlığını büyük ölçüde belirtilen etkenlere borçludur. Buradan hareketle, her ne kadar müstakil bir araştırma konusu olsa da; aynı coğrafya özelinde mesela XIX. yüzyıldaki hadis tartışmaları üzerine yapılacak bir çalışmada, XX. yüzyılın ilk yarısındakine benzer bir tartışma zenginliğinin bulunup bulunmadığı sorusuna verilecek cevabın da büyük ölçüde zikredilen “çok amillilik” bulgusu, diğer bir ifadeyle, genel anlamda bir içe kapanıklık/durağanlık halinin varlığı ya da yokluğu ile açıklanabileceği öngörülmektedir. Esasen ilgili tartışmaları etki-tepki prensibi üzerinden açıklanabilir kılan bu durum, Osmanlı Dönemi hadisçiliğinin düzeyi üzerine yapılan değerlendirmelerde daha sağlıklı sonuçlara varılabilmesi için önemli bir ölçüt sayılabilir.

Yukarıda yer verilen tespitin, sağladıkları malzeme ile bu çalışmanın önde gelen kaynakları arasında yer alan isimlerin ilgili tartışmalar esnasındaki ilmî tercih ve duruşları ile de doğrulanabildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; farklı başlıklarda yeri geldikçe ön plana çıkarılmaya çalışıldığı üzere, dönemin ilim ve fikir adamlarının usûlü ilgilendiren bir meseleyi ilmî kaygılarla veya merak dürtüsüyle tartışmaya açmak veya gündeme taşımak gibi bir tercih veya yöneliş yerine müdâhil olmak için çoğu zaman ön/arka planda bir gerekçe aradıkları sezilmektedir. Birinci derecede dönemin ilim anlayışı ve eğilimleriyle izah edilebilecek bu durum, yapılan hadis yorumlarında da görülebilmektedir. Şu halde; ele alınan bazı başlıklarda tartışmanın birkaç isme kadar düşebilmesi, tartışmaların ortaya çıkış ya da muhteva olarak çok

disiplinli bir mahiyet arz etmesi dolayısıyla hadisle ilgili kısmı genel toplamdan ayırt etme mecburiyetinin doğması gibi durumları, belirtilen olgusal durumun yansımaları biçiminde okumak gerekir. Ayrıca bu hususlara, bir dereceye kadar karşı iddiaların genelliğinin de etkisiyle yapılan tartışmaların genel başlıklar halinde kalması ve derine inmek için yeterince ayrıntı vermemesi durumu da eklenebilir. Bu noktadan bakıldığında İzmirli İsmail Hakkı ile Şeyh Safvet arasındaki uzun zamana yayılan tartışmalar, ele alınan meselelerin bir anlamda kılcal damarlarına inilmesi özelliğiyle dönem içerisinde temayüz etmektedir. Tartışma ortamı ve müdâhil isimler hakkında buraya kadar yapılan değerlendirmeler bir arada düşünüldüğü takdirde; ilgili isimlerin -tabir yerindeyse- içinde buldukları ortamı bir “acil servis”² gibi algılamak suretiyle tıpkı burada çalışan bir hekim refleksiyle hareket ettikleri söylenebilir.

Kaydedilen tespit ve değerlendirmelere karşılık; “Giriş”te ana hatlarıyla değinilen mevcut sıkıntılı şartlar da dikkate alındığı takdirde “mesele, ilim adamı, çalışma” gibi temel başlıklar açısından başlangıçta tahmin edilenin üstünde bir tartışma yoğunluğu ile karşılaşılmıştır. Ortaya çıkan bu tablo, mutlak anlamda Osmanlı Dönemi hadisçiliğinin zayıflığı yönünde ileri sürülebilecek bir tezi doğrulamaktan uzaktır. Dönemin öğretim kurumlarındaki resmî hadis müfredatıyla da uyuşmayan bu sonuç, asıl incelenmesi gereken hususun bu derslerin içeriğinin ne ile ve nasıl doldurulduğu meselesinin cevabını kritik hale getirmekle kalmamakta; aynı zamanda özel çabalarla alınan derslerin varlığını zorunlu kılıp bunların önemini bir kat daha artırmaktadır.

“Tartışmalar bağlamında daha da iyi bir seviye tutturabilir miydi, mevcut insan kaynağı daha koordineli biçimde kullanılabilir miydi?” sorularının cevabının aşağıdaki hususlarda aranabileceği düşünülmektedir:

Eğitim-öğretim reformlarının hadis müfredatını ilgilendirme ve planlanan değişikliklerin gerçekleşme düzeyi, devletin yurtdışında tahsil için belirlediği alanlarda ilahiyat ilimlerinin bulunmaması, ülke içinde yabancı hoca istihdamının

² Çalışmanın ilk safhalarından itibaren dönemin geneline dair edinilen intibayı özetleyen bu benzetme, Ahmet Hamdi Akseki özelinde yapılan bir çalışmadaki değerlendirmeyle de örtüşmektedir. Bk. Yavuz, Adil, “Ahmed Hamdi Akseki’nin Peygamber ve Sünnet Tasavvuru”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, (Basılmamış Tebliğ), s. 1.

seyri, ilmiye sınıfının istihdam edildiği ağırlıklı kadrolar,³ matbaa imkânlarının dinî yayıncılıkta nispeten geç kullanılmaya başlaması,⁴ psikolojik ve sosyal vakıa da dâhil her yönüyle içinde bulunulan şartlar ve bu doğrultuda sergilenen kişisel/kamusal tercihler. Bazı eserlerin yarım kalması, paylaşılan yaklaşım ve nazarî bilgilerin uygulamalı çalışmalara dönüştürülememesi, basılı kitap temininin nispeten güçlüğü gibi durumlar belirtilen çerçevede mütalaa edilebilir. Sıralanan bu maddelere, hadis çalışmaları ve tartışmaları bağlamında Türkiye'deki potansiyelin dışarıya açılma düzeyini olumsuz etkileyen bir faktör olarak Türkçe'nin yeterince bilinmemesi hususu da eklenebilir.⁵ Ayrıca diğer İslam coğrafyalarına kıyasla Osmanlı âlimlerinin ilmî tercihlerini besleyen iç ve dış motivasyon unsurlarının farklılığının yanı sıra Anadolu'nun nispeten homojen bir fikrî yapı arz etmesi dolayısıyla Osmanlı hadisçilerinin gücünü hadisten alan bir iç rekabetten mahrum oluşları⁶ gibi noktalar, dönemin ele alınması bağlamında daha geriye dönük değerlendirmeler yapmaya imkân tanımaktadır. Devletin son yüzyılında müteaddit örnekleri görülebildiği gibi aslında âtil kalan ilmî potansiyellerin açığa çıkması biraz da Ahmet Cevdet Paşa gibi kitleleri peşinden sürükleyebilen şahsiyetlerin ve “Mecelle” gibi umumi heyecan uyandıran projelerin⁷ varlığıyla yakından ilişkilidir.

Ele alınan tartışmaların daha sağlıklı değerlendirilebilmesinin bir diğer vechesini de, çalışmaya katkı sağlayan isimlerin çizdiği ilim adamı profillerine göz atılması oluşturmaktadır. Genel anlamda yapılacak bir taramanın akabinde “mektepedrese birlikteliği, tasavvuf ve tekke çevreleriyle irtibat, felsefeyle ilgilenmek, yabancı dil alt yapısı, matbuatı takip etmenin bir sonucu olarak Doğu ve Batı kaynaklarından belli bir haberdarlık düzeyi ve mücadeleci bir ilmî karaktere sahip

³ Örneğin devletin istihdam politikasının tipik bir tezahürü olarak Süleymaniye Dârülhadisi hocalarının hadis ilmi açısından üretkenlikleri hakkında değerlendirme ve tespitler için bk. Ayaz, “Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, 2016, S: 7, s. 61-65.

⁴ Dönemi daha sağlıklı değerlendirmek için öne sürülebilecek şartlardan biri de, içeride basılan veya ülkeye dışarıdan getirilen İslâmî eserlerin kapsamlı birer dökümünün çıkartılmasıdır. Satır arası yapılan tespitler, hem Avrupa'ya kıyasla oldukça geç başlayan hem de uzunca bir süre dar çerçevede kalan basım faaliyetlerini, dönemin mevcut görünümünde önemli bir unsur olarak ön plana çıkarmaktadır. Müstakil bir araştırma konusu olmakla birlikte, bu dönemde tali hadis kaynaklarının önemli ölçüde atf almasında bu durumun büyük bir etkisinin olduğu düşünülmektedir.

⁵ Bk. Ahatlı, Erdinç, “Yakın Dönem Hadis Çalışmaları”, *Hadis Tarihi ve Usulü*, ed. Salahattin Polat, s. 119, 121.

⁶ Bk. Özafşar, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis”, *Türkler*, XI, 362.

⁷ Bk. Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, s. 503-504, 518.

oluş” gibi noktaların ön plana çıktığı görülmüştür. Bu özelliklerden birkaçının, çoğu müdâhil isimde aynı anda karşılığı bulunabilen ortak yönler olduğu gözlemlenmiştir. Dahası ilgili isimlerin ihtisas farklılıkları, yapılan yorumlara zenginlik katan bir başka unsur olmuştur. Diğer taraftan, dönemin sonlarına doğru belli bir gelişme kaydetse bile dipnot ve künye bilgisi vermede yaşanan tesahüllerin, tartışmalarda muhatap alınan ilim adamlarını ve başvurulan kaynakları kimi zaman tam olarak belirlemeyi oldukça zorlaştıran bir nitelik arz ettiğini söylemek gerekir. Bu tutumun bir dereceye kadar dönem isimlerinin ilim anlayışlarıyla açıklanması mümkündür.



SONUÇ

Geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında Türkiye’de vücut bulan hadis tartışmalarının tespit ve tahlilini amaçlayan bu çalışma, “usûl” ve “metin” merkezli tartışmalar olmak üzere iki bölümde hazırlanmıştır. Usûl tartışmaları bölümü hadis ve sünnet kavramları, hadis tenkidi ve ıstılah/kavram çevirileri etrafında yapılan tartışmalardan oluşmuştur. Metin tartışmaları bölümü ise tıbb-ı nebevî, fiten, fezâil, Hızır ve yaratılış rivayetleri çerçevesinde gelişen tartışma ve yorumlara tahsis edilmiştir. Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlara aşağıda özetle yer verilmiştir:

Usûl tartışmaları bağlamında; hadis ve sünnetin tarifi, kapsamı, vahiy bilgisiyle ilişkisi, bağlayıcılık açısından tasnifi gibi kökünü geçmişten alan ve aslında muhtemel bütün hadis tartışmalarının teorik zeminini teşkil ettiği söylenebilen konuların farklı sebeplerle sıkça gündeme gelmesi, kaydedilmesi gereken önemli bir noktadır. Diğer taraftan, hadislere ve hadis ilimlerine dair bir takım tanımlamalar yapıldığı, İslamî ilimler alanındaki mevcut yöntem arayışlarının ucunun bir şekilde hadise de dokunduğu anlaşılmıştır. Daha çok Ahmed Naim’in *Mukaddime*’de açtığı “Hadis ve tarih metodolojilerinin karşılaştırılması” başlığı ile bilinen bahsin arka planında XIX. yüzyılda tarihe tanımlanmaya çalışılan “pozitif bilim” özelliğinin var olduğu ve aynı derecede olmasa da bu yöndeki bir mukayesesinin erken tarihli başka örneklerinin de bulunduğu belirlenmiştir. Sened ve muhteva tenkidi, isnadın kökeni gibi büyük ölçüde oryantalist iddialar dolayısıyla tartışma zemini bulan başlıklarda belli bir ilmî seviye tutturulmuş; ancak kullanılan argümanları daha somut hale getirebilecek uygulamaya dönük çalışmalar verilememiştir. Yine mütercim kimliği ile ön plana çıkan birkaç ismin eda lafızlarının ve “tradition” kavramının Türkçe’ye çevrilmesi noktasında gösterdiği hassasiyetin, dönemin dilde sadeleşme ve çeviri arayışlarının hadise bakan yönü şeklinde kabul edilmesi mümkündür. İlk Türkçe hadis usûlü eserlerinin aynı yıllarda verilmeye başlaması, bu kanaati destekleyici bir husus olarak zikredilebilir.

Metin merkezli tartışmalar bağlamında; ele alınan konuların İslam düşünce geleneğinde belli bir yere sahip olmakla birlikte ortaya çıkış ve yorumlanma

açısından dönemin mevcut tartışma başlıkları ile güncellenmeye açık oldukları tespit edilmiştir. Taranan süreli yayınların, bu bölümdeki tartışmalara kaynakçalık etmek bakımından biraz daha ön plana çıktığı, ele alınan metinlerin çoğu kez “akıl-nakil, din-terakki, din-bilim, içtihat, meşveret, kadın” gibi güncel meselelerle irtibatlı olduğu anlaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle, metin merkezli tartışma başlıklarının usûl konularına oranla güncel münakaşalarla daha fazla irtibatlı oldukları anlaşılmıştır. Dönemin ilim ve fikir adamlarının hassasiyetlerini yansıtan “İsrailiyat, mevzû rivayet, vaaz, hurafe” gibi kavramlar, yapılan hadis yorumlarında kendine yer bulabilmiştir. Zayıf, mevzû ve İsrailî rivayetlerin kullanımına karşı gösterilen yoğun ve geniş tabanlı tepkileri, hadis tenkit zihniyetine rivayet döneminde gösterilen özenin bir benzerinin nakil, derleme ve şerh dönemlerinde gösterilmemesi yüzünden eleştiri anlayışının müstakil bir ilim dalı haline gelememesinin¹ beraberinde getirdiği sorunların, son dönemdeki şartların tetiklemesiyle oluşan bir nevi dışa vurumu şeklinde okumak mümkündür.

Tıbb-ı nebevî, Mehdî ve yaratılış konulu tartışmalarda İbn Haldun ve *Mukaddime*'nin önemli bir tarihî kaynak olarak ön plana çıktığı belirlenmiştir ki; bu tespit, onun Osmanlı-Türk düşüncesinin teşekkülündeki yaptığı etkilerine bir de hadis yorumlarıyla verdiği katkının eklenmesini gerekli kılmaktadır.² Esasen Osmanlı ilim dünyasının kendisinden yüzyıllar boyu beslendiği ve onun fikirlerinin Batı'ya ve İslam dünyasına ulaşmasında aracılık ettiği dikkate alınırsa; verilen emekle de mütenasip böyle bir sonuç şaşırtıcı sayılmasa gerektir. Diğer taraftan, ilgili bahiste de değinildiği üzere İbn Haldun'un bu coğrafya özelinde tenkidî tarih anlayışının şekillenmesinde oynadığı öncü rol, dönemin mevzû ve İsrailî rivayetler karşısında umumiyet kazanan tepkisellik ve çıkışlarını besleyen örtük kaynaklardan birinin de *Mukaddime* olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

“Giriş”te de belirtildiği gibi bu tez, aslen ele aldığı başlıkları çözüme kavuşturma yolunda atılmış bir adım olmayıp başlığında kaydedilen zaman ve coğrafya sınırı çerçevesinde hadis tarihinin belli bir kesitinin, mümkün olduğu kadar teşekkül ettiği fikrî bağlamla da ilişki kurularak tespit ve tahlilini öncelemiştir.

¹ Bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 263.

² Elde edilen bu sonucu krş. Köktaş, “İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 2003, VII, S: 1, s. 342-343.

Dolayısıyla tezin önemi ve orijinalliği, dönem çalışması mantığıyla hadis tarihine ait daha önce lisansüstü bir çalışmaya konu edilmemiş bir kesite ayna tutması ve belli değerlendirmelerde bulunmasıdır. Bu yönüyle çalışma, son dönem Osmanlı hadisçiliği ve kuruluş dönemi Türkiye hadisçiliği hakkında veri sağlamaktadır.

“Giriş”te çizilen sınırlılıklar dikkate alındığı takdirde dönem hakkında başka çalışmaların yapılması mümkün görünmektedir. Örneğin “İkinci Bölüm”de rivayetlerden hareketle hadis özelinde gerçekleşen tartışmaların hadis-kelam, hadis-tasavvuf, hadis-siyer, hadis-siyaset gibi birden çok alanı ilgilendiren örnekleri yapılabilir. Dönemin deşifre edilmesinde kilit rol oynayan “akıl-nakil, sa’y-atalet, ıslah-taklit, meşveret, hurafe, batıl, mucize, vaaz, İsrailiyat, milliyet” gibi ifade ve kavramların fikrî düzlemde hadisle ilişkisini kuran çalışmalara girilebilir. Keza bu değerlendirme, süreli yayınların iyi bir materyal sağladığı “içtihat, yönetim, milliyetçilik, kadın, vahdet-i vücûd, din-terakki, din-bilim” gibi yaygın tartışma başlıkları için de geçerlidir. Tartışmalar dışında dönem, hadis yorumculuğu ve tahrîc merkezli müstakil çalışmalara konu edilebilir. Ayrıca dönemin farklı disiplinlere ait çalışmalara konu edilerek burada elde edilen sonuçların ve ulaşılan kanaatlerin doğruluğunun dolaylı olarak sınanması imkân dâhilindedir.

Tezin hazırlanması sırasında karşılaşılan erişim zorluklarından ve ileride yapılması muhtemel çalışmalara kolaylık sağlama düşüncesinden hareketle teklif niteliğindeki bazı hususların maddeler halinde arz edilmesi uygun bulunmuştur:

- “Giriş”te belirtilen sınırlılıklar ve kaynakçal çerçeve tekrar hatırlandığı takdirde bu çalışmayla döneme ait bütün kaynakları istisnasız tarandığı ya da hiçbir tartışma metninin/başlığının ıskalanmadığı gibi bir iddiaya sahip olmadığını öncelikle belirtmek gerekir. Bu minvalde olmak üzere mesela yeri geldiğinde biyografi ve hatırat türü çalışmalar bile ilgili tartışmaların arka planı veya onlara müdâhil isimlerin çıkış noktaları hakkında önemli ipuçları barındırabilmektedir. Şu durumda dönemin hadisçilik potansiyelini farklı açılardan tanımak, böylelikle de daha çeşitli açılardan tahlillerde bulunabilmek için ilgili kesiti “ilim adamı, çalışma, hadis yorumculuğu, yaygın tartışma başlıkları-hadis ilişkisi” gibi değişkenler üzerinden ele alan makale, tez, özel sayı, sempozyum vb. türü akademik çalışmaların yapılması isabetli bir adım olacaktır. Keza benzer akademik faaliyetlerin, muhtelif

periyotlar/coğrafyalar üzerinden hâlâ bakir bir saha olan Osmanlı hadisçiliğine teşmili mümkündür.

- Hadis tarihinin son döneminden hareketle “Giriş”te temas edilen fikir havzaları arasındaki etkileşim ve geçişkenlik durumlarının -tarihî ve fikrî arka planları ihmal edilmeksizin- “kişiler, çalışmalar, tartışmalar” gibi temel başlıklar üzerinden senkronize biçimde mukayeseli araştırmalara konu edilmesi, ötelenmemesi gereken bir keyfiyet arz etmektedir. Bu bağlamda daha kısa yoldan önemli tespitlere ve kayda değer ipuçlarına ulaşabilmek adına önceliğin Musa Cârullah Bigi, Zâhid Kevserî, Mustafa Sabri Efendi ve Zakir Kadirî Ugan gibi birden fazla coğrafyada yaşamış ve ilmî çalışmalar vermiş isimlere verilmesi düşünülebilir.

- Hem İslam coğrafyalarında hem de Batı’da İslamî ilimler ve sosyal bilimler sahasında yapılan çalışmaların ayrıntılı künye bilgilerinin, kronolojik takip edilebilirlik başta olmak üzere, fonksiyonel bir şekilde görülebileceği, anbean güncellenen bir veri bankası hazırlanarak oluşturulan e-kütüphane hizmeti araştırmacıların istifadesine sunulmalıdır. Sözü edilen projenin, sadece çalışılan dönemin referans alışkanlıklarından hareketle muhtemel fikrî geçişkenlikleri daha rahat tespit etmek için değil; aynı zamanda ilerleyen dönemlerin ihtiyacı da hesaba katılarak planlanması verimlilik açısından daha isabetli olacaktır.

- Araya giren yaklaşık bir asırlık zaman dilimi dolayısıyla bazı kelimelerde görülen anlam kaymaları, terminolojik kullanımların bazen dikkatlerden kaçarak sözlük anlamlara indirgenebilmesi, Latin harflerine aktarım sırasında yapılan anlam ve çeviri hataları gibi gerekçeler dolayısıyla dönem kaynakları üzerine yapılacak neşir çalışmalarında sadeleştirme işlemiyle yetinilmesi uygun olmayacaktır. Sadeleştirme gerektiği takdirde araştırmacılara mukayese imkânı sağlamak adına Osmanlıca orijinal sayfaların ilavesi de düşünülebilir; hacim sorunuyla karşılaşılması durumunda ise en azından sözlükle desteklenen transkripsiyonlu neşir türü tercih edilebilir.

- Tıpkı bu çalışmada esas alınan dönem gibi günümüzün de gelecek nesiller için bir araştırma alanı olabileceği varsayımından hareketle ileride yapılması muhtemel çalışmalara ilk elden veri sağlamak için hadisle birincil ve ikincil derecede

ilişkili ilmî birikimin ve olgusal bütünlüğün tercihen çeyrek asrı aşmayan periyodik yayınlara konu edilmesi yerinde olacaktır. Bu çalışmalarda örneğin çok yönlü ortaya çıkış bağlamları ihmal edilmeksizin yeni/güncel hadis tartışmaları ve yorumları, hadis tarihinin seyri açısından önem arz eden gelişmeler, alanla ilgili biyografi, hatırat ve mülakat türündeki yazıların bibliyografik tespit ve tahlili gibi hususlara yer verilebilir. Daha da örneklendirebilecek çerçevede, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* “Hadis” (2013, XXI, S: 21) sayısının devamı getirilmesi gereken bir nitelik arz ettiği düşünülmektedir.



KAYNAKÇA

Abdülaziz Çâvîş (ö. 1929), “Esrâr-ı Kur’ân – Mukaddime: Kur’ân’ın Tekâlîf ve Makâsıdı”, trc. Mehmed Şevket, *SR*, 22 Ağustos 1334, XV, S: 366, s. 21-22.

Abdüllatif Nevzat [Ayasbeyoğlu] (ö. 1966), “İslam Mecmuası’nın Şiari Huzurunda 2 – Kur’ân’da İman ve Hayat”, *İM*, 17 Temmuz 1330, II, S: 13, s. 392-397.

Abdürrezzâk es-San‘ânî (ö. 211/826-27), Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî, el-Meclisü’l-İlmî, 2. bs., Beyrut, 1403.

Adıvar, Abdülhak Adnan, (ö. 1955), *Tarih Boyunca İlim ve Din*, I-II, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1. bs., İstanbul, 2012.

Ağitoğlu, Nurullah, “Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Âdem – Tespit ve Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Summer 2014, S: 26, s. 269-287.

Ağırman, Cemal, “Tecrîd-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naim’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”, *Marife*, Güz 2005, V, S: 2, s. 125-151.

Ahatlı, Erdinç, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 201-270.

_____, “Temrîz”, *DİA*, XL, 1. bs., İstanbul, 2011.

_____, “Yakın Dönem Hadis Çalışmaları”, *Hadis Tarihi ve Usulü*, ed. Salahattin Polat, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., 3. bs., Ankara, 2013, s. 116-142.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnaûd, ‘Âdil Mürşid vdğr., Müessesetü’r-Risâle, 1. bs., Beyrut, 1416-1421/1995-2001.

Ahmed Besim [Atalay] (ö. 1965), “Ahlak ve Din”, *İM*, 5 Haziran 1330, I, S: 10, s. 315-318.

_____, “Din ve Ahlak – İbadât-ı İslamiyye ve Ahlak”, *İM*, 16 Temmuz 1331, III, S: 32, s. 715-717.

Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), *Tezâkir*, haz. Cavid Baysun, I-IV, TTK Yay., 3. bs., Ankara, 1991.

Ahmed Hilmi Şehbenderzâde Filibeli (ö. 1914), *İslam Tarihi 1-2*, haz. Ziya Nur Aksun, Ötüken Neşriyat, 5. bs., İstanbul, 2014.

_____, *Tarih-i İslam*, I-II, nşr. Hüseyin Hüsnü, Hikmet Matbaası, 1. bs., Kostantiniyye, 1326.

Ahmed Naim Babanzâde (ö. 1934), “Eşnau’s-Siyer Sahibi Eyyüb Sabri’ye”, *SR*, 3 Temmuz 1329, X, S: 253, s. 302-309.

_____, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 30 Kânunusani 1329, XI, S: 283, s. 354-356.

_____, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 4 Temmuz 1334, XIV, S: 361, s. 197-199.

_____, *İslam Ahlakının Esasları - Ahlak-ı İslamiyye Esasları*, sdl. Recep Kılıç, TDV Yay., 2. bs., Ankara, 2014.

_____, “İslam Tarihi Hakkında – Hüseyin Cahid Bey’e Açık Mektup”, *SR*, 12 Şubat 1341, XXV, S: 638, s. 211-213 (*Tanin*’den naklen).

_____, “İslam Tarihi Hakkında – Medhal 1”, *SR*, 26 Şubat 1341, XXV, S: 640, s. 244-249 (*Tanin*’den naklen).

_____, “İslam Tarihi Hakkında – Medhal 2”, *SR*, 5 Mart 1341, XXV, S: 641, s. 260-263 (*Tanin*’den naklen).

_____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi*, DİB Yay., 8. bs., Ankara, 1984.

_____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I-III, DİB Yay., 8. bs., Ankara, 1984.

_____, “Sırât-ı Müstakîm Cerîde-i İslamiyyesi Müessisîn-i Muhteremesine”, *SM*, 9 Kânunuevvel 1326, V, S: 120, s. 257-258.

_____, “Tashih ve İtizâr”, *SM*, 30 Kânunuevvel 1326, V, S: 123, s. 309.

_____, “et-Tecrîdü’s-Sarîh”, *SM*, 21 Nisan 1327, VI, S: 139, s. 131-132.

Ahmed Naim Babanzâde – Mustafa Cemil (ö. 1928), *Mekteb-i Sultani’ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrînât*, Mahmut Bey Matbaası, 3. bs., İstanbul, 1323.

Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum), haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan, TDV Yay., 2. bs., Ankara, 2005.

Ak, Mustafa, “Hazret-i Âdem’in Hilkatı Hakkında – Yanlış Bir Görüş ve Yanlış Bir Gösteriş”, *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 87, s. 5-6.

Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, 1. bs., Konya, 1999.

_____, *Türkiye’de Din ve Değişim - Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.

Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*, Elis Yay., 3. bs., Ankara, 2014.

_____, *Türkiye’de Klasik Materyalizmin Eleştirileri*, Elis Yay., 1. bs., Ankara, 2007.

Akman, Zekeriya, *Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Bir Üst Kurul – Dârü’l-Hikmeti’l-İslamiyye (1918-1922)*, DİB Yay., Ankara, 2009.

Akseki, Ahmet Hamdi (ö. 1951), “Âdem”, *İTA*, I, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941.

[_____], “Âdem Hakkında”, *İTAM*, 1940, I, S: 6, s. 2-3.

_____, “‘Âdem’ Maddesine Ait Suallere Cevap”, *İTAM*, 20 Haziran 1941, I, S: 15, s. 4-6.

_____, “Âmine”, *İTA*, I, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941.

_____, *Askere Din Dersleri*, Evkaf Matbaası, İstanbul, 1341-1344.

_____, *Dinî Dersler – Üçüncü Kitap*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, Dârü’l-Hilafeti’l-‘Aliyye, 1336.

_____, “Dinî Mecmua ve Gazetelerin Fetva ve İşleri ve Taşkın Münakaşaları Hakkında”, *İTAM*, Aralık 1947, II, S: 90, s. 2-15.

_____, “Hadis ve Sünnet Hakkında”, *SR*, Mayıs 1950, IV, S: 79, s. 56-58.

_____, *Hâtemü'l-Enbiya Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, [İstanbul], 1338/1341.

_____, “Hazret-i Âdem’in Hilkatı Hakkında – Diyanet Reisi Profesör A. Hamdi Akseki ile Bir Konuşma”, *İTAM*, mülakat: Eşref Edip, Aralık 1947, II, S: 87, s. 2-4.

_____, *Peygamberimizin Vecizeleri: Kuvvetli İman, Kuvvetli İrade*, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul, 1945.

Aksüt, Ali Kemalî (ö. 1963), *Tercüme Hakkında Düşünceler ve Tatbikata Ait Bazı Nümuneler*, Resimli Ay Matbaası, y.y., 1933.

Akşehirli Haşim, “İslah-ı Medâris ve Esbâb-ı İnhitatımız”, *SR*, 11 Temmuz 1329, X, S: 254, s. 321-322.

Akün, Ömer Faruk, “Ahmed Vefik Paşa”, *DİA*, II, 1. bs. İstanbul, 1989.

Akyıldız, Ali, “Osmanlılar/Medeniyet Tarihi”, *DİA*, XXXIII, 1. bs., İstanbul, 2007.

Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslam Akademisi – Dârü'l-Hikmeti'l-İslamiyye*, İz Yay., 5. bs., İstanbul, 2014.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sultân (ö. 1014/1605), *el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-ahbâri'l-mevzû'a – el-Mevzû'âtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed es-Sabbâğ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1391/1971.

_____, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadisi'l-mevzû' – Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde; trc. Halil İbrahim Kutlay, 6. bs., İnkılâb Yay., İstanbul, 2015.

Ali Merad, “İslah”, *DİA*, XIX, 1. bs., İstanbul, 1999.

Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-‘ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVI, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, 5. bs., Beyrut, 1401/1981.

Ali Vahîd Üryanizâde (ö. 1940), *Asker İlmihali*, Türk Matbaası, İstanbul, 1927.

Altuntaş, Mustafa Celil, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”, *HTD*, 2010, XVIII, S: 1, s. 33-67.

Arıkan, Zeki, “Tarih”, *DİA*, XL, 1. bs., İstanbul, 2011.

_____, “Tarihçilik ve Tarih Anlayışı”, *TCTA*, I-VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

Atmaca, Veli, *Atmaca, Hadislerde Rukye*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010.

_____, “Tıbb-ı Nebevî Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (Bibliyografya Denemesi)”, *Hikmet Yurdu*, 2013/1, VI, S: 11, s. 39-74.

_____, “Tıp ve Tıbb-ı Nebevî Hakkında Muasır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 2011, XVI, S: 1, s. 45-70.

Ayar, Mesut, *Osmanlı Devleti'nde Kolera Salgını - İstanbul Örneği (1892 – 1895)*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Ayaz, Kadir, “Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dâruhadisleri”, *Osmanlı Araştırmaları*, 2016, S: 7, s. 39-68.

_____, “Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İFD*, 2015, XL, S: 40, s. 63-102.

Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlık”, *DİA*, XVII, 1. bs., İstanbul, 1998.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, 1. bs., İstanbul, 2006.

Ayhan, Halis, “İlahiyat Fakültesi”, *DİA*, XXII, 1. bs., İstanbul, 2000.

Aykut, Ayhan, “İslam-Türk Ansiklopedisi”, *DİA*, XXIII, 1. bs., İstanbul, 2001.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Emîr (ö. 1911), *'Avnü'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, XIV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut, 1415.

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, trc. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990.

Bektaş, Ekrem, "Beyânülhak", *DİA*, VI, 1. bs., İstanbul, 1992.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-büldân*, trc. Zakir Kadirî Ugan, I-II, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955-1956.

Beydilli, Kemal, "Avrupa/Tarih", *DİA*, IV, 1. bs., İstanbul, 1991.

_____, "Osmanlılar/Siyasî Tarih-Yakın Dönemler", *DİA*, XXXIII, 1. bs., İstanbul, 2007.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *el-Esmâ ve's-sifât*, I-II, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî, Mektebetü's-Sevâdî, 1. bs., Cidde, 1413/1993.

_____, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Câmi'atü'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1. bs., Karaçi, 1412/1991.

_____, *Şu'abü'l-îmân*, I-XIV, thk. Abdülaliy Abdülhamîd Hâmid, Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-Rüşd, 1. bs., Riyad, 1423/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr (ö. 292/905), *el-Müsned – el-Bahrü'z-zehâr*, I-XVIII, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüddîn, 'Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık eş-Şâfîî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1. Bs., el-Medinetü'l-Münevvera, 1988-2009.

Bıyık, Mustafa, "İbn Haldun Düşüncesinde Mehdîlik Anlayışı", *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, 2013, s. 335-345.

Birişik, Abdülhamit, "Hindistan/İslam Araştırmaları", *DİA*, 1. bs., XVIII, İstanbul, 1998.

- _____, “Kur’âniyyûn”, *DİA*, XVI, 1. bs., İstanbul, 2006.
- _____, “Medrese/Hindistan”, *DİA*, XXVII, 1. bs., İstanbul, 2003.
- Birinci**, Ali, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *DİA*, XXIII, İstanbul, 2001.
- Bolay**, Süleyman Hayri, “Âdem”, *DİA*, I, 1. bs., İstanbul, 1988.
- _____, “Akseki, Ahmet Hamdi”, *DİA*, II, 1. bs., İstanbul, 1989.
- _____, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay., 4. bs., İstanbul, 1995.
- Boratav**, Pertev Naili (ö. 1998), “Hızır/Türklerde Hızır”, *İA*, V, ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, Eskişehir, 2001.
- Brown**, W. Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, trc. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yay., 2. bs., Ankara, 2009.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-sahîh*, I-VI, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbni Kesîr, 3. bs., Beyrut, 1407/1987.
- Buhl**, Frantz (ö. 1932), “Âmine”, *İA*, I, ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, Eskişehir, 2001.
- Bulut**, Yücel, “Oryantalizm”, *DİA*, XXXIII, 1. bs., İstanbul, 2007.
- _____, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2004.
- Burslan**, Kivâmüddin (ö. 1956), “Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî’nin ‘Bâbü’l-Ebvâb’ Ahalisine Yazdığı Mektup”, *DİFM*, Kânunusani 1928, II, S: 7, s. 154-176.
- “Büyük Millet Meclisi’nde Şer‘iyye Bütçesi Müzakeresi”, *SR*, 28 Eylül 1338, XX, S: 519, s. 290-298.
- Caetani**, Leona (ö. 1935), *İslam Tarihi - Annali dell’Islam*, I-X, trc. Hüseyin Cahid, Tanin Matbaası, İstanbul, 1924-1927.
- Celal Nuri** [İleri] (ö. 1936), *Hâtemü’l-Enbiya*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul, 1332.
- Cerrahoğlu**, İsmail, “Garânîk”, *DİA*, XIII, 1. bs., İstanbul, 1996.
- _____, “Ye’cûc-Me’cûc ve Türkler”, *AÜİFD*, 1975, XX, s. 97-125.

Coşkun, Ali, “Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi”, *Marmara Üniversitesi İFD*, 2001, S: 20, s. 115-143.

Cündioğlu, Düccane, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divan: İlmî Araştırmalar*, 1996, S: 2, s. 1-94.

Çağrı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, XLIII, 1. bs., İstanbul, 2013.

Çakan, İ. Lütfi, “1876 – 1976 Arası Türkiye’de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)”, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 1980, IV, S: 3, s. 33-55.

Çatalbaş, Resul, “Milaslı Dr. İsmail Hakkı’nın Hayatı, Eserleri ve İslam ile İlgili Görüşleri”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2014, I, S: 1, s. 99-129.

Çavdar, Tuba, “İslam Mecmuası”, *DİA*, XXIII, 1. bs., İstanbul, 2001.

_____, *İslam Mecmuası’nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 1988.

Çelebi, İlyas, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, XIII, 1. bs., İstanbul, 1996.

_____, “Hızır”, *DİA*, XVII, İstanbul, 1. bs., 1998.

_____, “İsa”, *DİA*, XXII, İstanbul, 1. bs., 2000.

_____, “Rukye”, *DİA*, XXXV, İstanbul, 1. bs., 2008.

_____, “Ye’cüc ve Me’cüc”, *DİA*, XLIII, 1. bs., İstanbul, 2013.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı – Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

Çınar, Mahmut, “Osmanlı Halklarının Mehdilik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyopolitik Bağlantıları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, XIV, S: 1, s. 216-239.

_____, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, Rağbet Yay., İstanbul, 2013.

Çiftci, Şaban, “‘Allah Âdem’i Kendi Suretinde Yaratmıştır’ Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İFD*, Mart/2014, I, S: 1, s. 1-20.

Dağıstânî Ömer Ziyaeddin (ö. 1920), *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar – Beyanât-ı Fetâvâ-yı Ömeriyye fi't-Tarâiki'l-'Aliyye*, sdl. İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Sır Yay., 2. bs., İstanbul, 2009.

Daudî, Halid Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Demir, Mustafa, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Döneminde Hızır Tartışmalarının Merkezinde Bir Düşünür: İzmirli İsmail Hakkı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İFD*, 2016, IV, S: 2, s. 164-187.

Doğrul, Ömer Rıza (ö. 1952), “Âdem/İslam Ansiklopedisi'ni Tenkit”, *İTA*, I, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1360/1941.

Dozy, Reinhart Pieter Anne (ö. 1883), *Tarih-i İslamiyyet - Essai sur l'Histoire de l'Islamisme (571-1863)*, I-II, trc. Abdullah Cevdet, Matbaa-i İctihad, Kahire, 1908.

Düzdağ, M. Ertuğrul – **Kara**, İsmail, “Sırât-ı Müstakîm”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*, I-VIII, Dergâh Yay., İstanbul, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, I-V, thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kamil Karabelli, Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. bs., Dımaşk, 1430/2009.

Efe, Âdem, “Sebîlürreşâd”, *DİA*, XXXVI, 1. bs., İstanbul, 2009.

_____, “Uzun Soluklu İslamcı Bir Dergi: Sebîlürreşâd (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)”, *Marife*, 2008, S: 2, s. 157-180.

Efendioğlu, Mehmet, “Fezâilü's-Sahabe”, *DİA*, XII, 1. bs., İstanbul, 1995.

Emin Feyzi (ö. 1929), *İlim ve İrade – Maddiyyûn Mezhebinin Reddini Muhtevidir*, sdl. Ali Utku, Uğur Köroğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012.

Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, XXVIII, 1. bs., İstanbul, 2003.

Er, Hamit, “Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası”, *DİA*, VIII, 1. bs., İstanbul, 1993.

_____, *İstanbul Darülfununu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, İstanbul, 1993.

Erbay, Erdoğan, “Mihrab”, *DİA*, XXX, 1. bs., İstanbul, 2005.

Erdim, Sinan, “Hemmâm Sahifesi’ndeki Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Nisbet ve Muhteva Problemi - Hızır Hadisi Özelinde-”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 2013, XVIII, S: 1, s. 183-203.

Erdoğan, Ali, *Mahmud Esad Seydişehrî: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2002.

Eren, Mehmet, “Gelecekte Olacaklar Hakkında Bilgi Veren Bazı Rivayetlere İbn Haldun’un Yaklaşımı”, *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*, 2013, s. 313-334.

Erginöz, Osman, *Mahfil Mecmuası ve Tahlilî Fihristi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2007

Erkal, Mehmet, “Arşın”, *DİA*, III, 1. bs., İstanbul, 1991.

Ermekli Mustafa Safvet [Aysu] (ö. 1964), “Din-i Mübin-i İslam ve Kolera”, *BH*, 1 Teşrinisani 1326, IV, S: 85, s. 1610-1617.

[_____], “Sırât-ı Müstakîm’e Cevap”, *BH*, 8 Teşrinisani 1326, IV, S: 86, s. 1628-1629.

Erul, Bünyamin, “Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine”, *HTD*, 2006, IV, S: 2, s. 107-125.

_____, *Siyer Tedkikleri*, Otto Yay., 1. bs., Ankara, 2013.

_____, “Tatar Âlimlerden Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936) ve Hadisçiliği”, *AÜİFD*, 2005, XLVI, S: 2, s. 55-105.

Evgin, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, İlâhiyât Yay., 1. bs., Ankara, 2007.

Eyyüb Sabri [Akgöl] (ö. 1950), “Eşnau’s-Siyer”, *İctihad*, 27 Haziran 1329, IV, S: 69, s. 1517-1518.

Ferid Vecdî (ö. 1954), “Âdem”, *Dairatü’l-ma’ârifî’l-karnî’l-‘işrîn*, I-X, Dârü’l-Ma’rife li’t-Tıbbâa ve’n-Neşr, 3. bs., Beyrut, 1971.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1919), *Serâiru'l-Kur'ân fî Tekvîni ve İfnâi ve İadeti'l-Ekvân*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, Dârü'l-Hilafeti'l-'Aliyye, 1336.

Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yay., 2. bs., Ankara, 2008.

Göçmen, Muammer, “Şûrâ”, *DİA*, XXXIX, 1. bs., İstanbul, 2010.

Görgün, Hilal, “Mısır/Tarih-Fransız İşgali ve Sonrası”, *DİA*, XXIX, 1. bs., İstanbul, 2004.

Görgün, Tahsin, “Mukaddime”, *DİA*, XXXI, 1. bs., İstanbul, 2006.

Görmez, Mehmet, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât*, Ocak-Mart 2000, III, S: 1, s. 11-31.

_____, *Musa Carullah Bigiyef*, TDV Yay., 1. bs., Ankara, 1994.

Gümüştanevî, Ahmed Ziyaeddin (ö. 1893), *Râmûzu'l-ehâdis – Hadisler Deryası Tercümesi*, trc. Abdülaziz Bekkine, I-II, İstanbul, 1982.

Gümüştsoy, Emine, “II. Meşrutiyet’i Hazırlayan Bir Merkez: Ohri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2008, S:18, s. 53-70.

Günaltay, Mehmet Şemsettin (ö. 1961), *Hurafâtın Hakikate*, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1332.

_____, “Hurafâtın Hakikate”, *SR*, 27 Mart 1330, XII, S: 291, s. 84-85.

_____, *İslam'da Tarih ve Müverrihler*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339/1342.

Güner, Osman, “Ugan, Zakir Kadirî”, *DİA*, XLII, 1. bs., İstanbul, 2012.

_____, “Zakir Kadirî Ugan’ın Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştirilerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İFD*, 2004, S: 27, s. 65-94.

Gür, Muhammet, “Süleyman Nazif”, *DİA*, XXXVIII, 1. bs., İstanbul, 2010.

H. Y., “Tebyîn-i Hakikat”, *BH*, 24 Kânunusani 1326, IV, S: 96, s. 1790-1796.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Belâğat-ı Osmaniyesi ve Yankıları”, *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, TDV Yay., Ankara, 1997.

“Hadis-i Şerif”, *SR*, 24 Şubat 1327, VIII-I, S: 183-1, s. 6.

Hadislerle İslam – Hadislerin Hadislerle Yorumu, I-VII, ed. M. Emin Özafşar vdğr., DİB Yay., 4. bs., Ankara, 2013.

H[afız] Abdurrahman, “Arzın Son Günü”, *Mahfil*, Receb 1343, V, S: 57, s. 158-160.

_____, “Müderriş Mustafa Hakkı Efendi Hazretlerine”, *Mahfil*, Ramazan 1343, V, S: 59, s. 206-208.

Hâkim en-Nîsâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-IV, thk. Mustafa Abdülkâdir ‘Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1411/1990.

Halaçoğlu, Yusuf – **Aydın**, Mehmet Âkif, “Cevdet Paşa”, *DİA*, VII, 1. bs., İstanbul, 1993.

Hansu, Hüseyin, *Babanzâde Ahmet Naim*, Kaynak Kitaplığı, İstanbul, 2007.

_____, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hadis Projesi”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 367-405.

Haşim Nahit [Erbil] (ö. 1962), *Türkiye İçin Necat ve İ’tilâ Yolları - Türkiye’nin Kurtuluş ve Yükselme Yolları*, haz. Necmi Uyanık, Ferudun Ata, Tablet Yay., 1. bs., Konya, 2006.

Haşim Veli, “Kıyamet Alametleri”, sdl. Kâmil Çakın, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, VI, S: 16, s. 183-198.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, I-II, thk. Mahmud Tahhân, Mektebetü’l-Ma’ârif, Riyad, 1983.

_____, *Tarihu Bağdâd*, I-XVI, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslamî, 1. bs., Beyrut, 1422/2002.

Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları – Hint Alt Kitası, Mısır ve Türkiye’de Hadis Tartışmaları*, İz Yay., İstanbul, 2010.

_____, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni – Hint Alt Kitası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*, İz Yay., 2. bs., İstanbul, 2012.

_____, “Okıç, Muhammed Tayyib”, *DİA*, XXXIII, 1. bs., İstanbul, 2007.

_____, “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’ine Yöneltilen Tenkitler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, S: 3, s. 197–213.

_____, “Transmission of Western Hadith Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic Hadith Studies”, *HTD*, IV, S: 2, 2006, s. 37-53.

_____, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife*, 2003, S: 9, s. 107-122.

Hatipoğlu, Mehmet S., “Goldziher, Ignaz”, *DİA*, XIV, 1. bs., İstanbul, 1996.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *A'lâmü'l-hadis Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-IV, thk. Muhammed b. Sa‘d, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1988.

_____, *Garîbü'l-hadis*, I-III, thk. Abdülkerîm İbrâhim el-‘Azbâvî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Dâru'l-Fikr, Şam, 1402/1982.

Hoca Fehmi, “Takayyüdât-ı Sihhiyyenin Vücûb-i Şer‘îsi”, *Tanin*, 3 Kânunusani 1326, numara: 851, s. 1-2.

Hoca Şir İdris, “Ulema-yı Kirâm Hazerâtına Lozan’dan Bir Hitap”, *İM*, 27 Şubat 1329, I, S: 3, s. 88-92.

“<http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/EHT>” (Erişim tarihi: 24.05.2017).

“<http://www.tufs.ac.jp/common/fs/asw/tur/htu/list1.html>” (Erişim tarihi: 17.04.2017).

Huart, Clément Imbault (ö. 1926), “Âb”, *IA*, I, ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, Eskişehir, 2001.

Huyugüzel, Ömer Faruk, *1928'e Kadar İzmir'de Çıkmış Türkçe Kitap ve Süreli Yayınlar Kataloğu*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 1996.

Hüseyin el-Cisr (ö. 1909), *el-Husûnü'l-Hamîdiyye [li-Muhafazati'l-Akaidi'l-İslamiyye] - Savâbu'l-Kelam fî Akaidi'l-İslam - İslam İtikadında Sözün Doğrusu*, trc. Babanzâde Mustafa Zihni; sdl. Bekir Başarıcı, Tebliğ Yay., Konya, 1977.

_____, *Risâle-i Hamîdiyye ve Zeyli - İslam Hak ve Hakikat Dinidir*, trc. Manastırlı İsmail Hakkı, sdl. Ahmet Gül, Bahar Yay., İstanbul, 1973.

_____, *Ye'cûc ve Me'cûc*, trc. Mehmed Tevfik, Matbaa-i Jirayir-Keteon, İstanbul, 1327.

İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn (ö. 806/1404), *el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâ mine'l-ahbâr*, 1. bs., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005.

İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî (ö. 463/1071), *Câmi'ü beyani'l-ilm ve fazlih*, I-II, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, 1. bs., Demmâm, 1414/1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, I-IX, thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd vdğr., el-Kütübü'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1418/1997.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî (ö. 287/900), *Kitabü's-sünne*, I-II, thk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslamî, 1. bs., Beyrut, 1400.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Kitabü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, 1. bs., Riyad, 1409.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddîn el-Hatîb, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.

_____, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avviz, 1. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

_____, *Lisânü'l-mîzân*, I-X, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1. bs., Beyrut, 1423/2002.

_____, *ez-Zehrü'n-nadır fî hâli'l-Hadır*, thk. Salâh Makbûl Ahmed, Mecma'u'l-Bühûsi'l-İslamiyye, 1. bs., New Delhi, 1408/1988.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, I-II, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 9. bs., İstanbul, 2013.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), *el-Müsnedü's-sahîh – el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, I-XVIII, tertip: İbn Balabân; thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrut, 1408/1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö. 276/889), *Hadis Müdafası - Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, trc. M. Hayri Kırbaoğlu, Kayıhan Yay., 2. bs., İstanbul, 1989.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-V, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid vdğr., Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. bs., Dımaşk, 1430/2009.

İbnülemin Ahmed Tefîk [İnal] (ö. 1923), “Esas-ı Terbiye”, *BH*, 9 Şubat 1324, I, S: 21, s. 468-470.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübarek b. Esîrüddîn el-Cezerî (ö. 606/1210), *Câmi'u'l-usûl min ehâdîsi'r-Rasûl*, I-XIX, trc. ve şerh: S. Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak, Ensar Neşriyat, 1. bs., İstanbul, 2008.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Fetâvâ İbni's-Salâh*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkâdir, 1. bs., Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut, 1407.

İM, 8 Mayıs 1330, I, S: 8, ön iç kapak.

İM, 18 Kânunievvel 1330, II, S: 18, ön iç kapak.

İM, 12 Mart 1331, II, S: 24, ön iç kapak.

İmamoglu, Abdullah Taha, *Hurmanın Aşılınması/Döllenmesi – İlgili Rivayetin Tetkik, Tahlil ve Tenkidi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2005.

İskilipli Mehmed Âtîf Efendi (ö. 1926), “Din-i İslam’ın Vâzı ve Beşere Keyfiyet-i Vüsûlü”, *Mahfil*, Zilhicce 1338, I, S: 2, s. 21-23.

_____, “Medeniyyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 11 Haziran 1328, VII, S: 164, s. 2893-2896.

_____, “Medeniyyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 18 Haziran 1328, VII, S: 165, s. 2906-2908.

_____, “Medeniyyet-i Şer’iyye, Terakkiyât-ı Diniyye”, *BH*, 25 Haziran 1328, VII, S: 166, s. 2924-2927.

İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1946), *Kitab-ı İzale-i Şükûk: Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’i Üzerine Reddiye*, Orhaniye Matbaası, İstanbul, 1928.

_____, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., 2. bs., İstanbul, 2008.

İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyûn – Materyalist Öğretinin İptali*, haz. Ali Utku, Abazar Sepehri, Konya, Çizgi Kitabevi, 2012.

İzmirli, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı – Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, nşr. İbrahim Hilmi Çığıracan, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1946.

İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), “Âb-ı Hayat”, *İTA*, I, Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1360-1941.

_____, “Ahmet Ateş’e Cevap: Kıraat Meselesi, Ansiklopedik Eserler, Şeceratü’l-Etrâk, Hızır Meselesi, Âfiye b. Yezid, Âdât-ı İlahiye”, *İTAM*, 1 Ağustos 1941, I, S: 17, s. 6-7.

_____, “Din-i İslam VI - Enbiyanın Hukuk-ı Vezâifi”, *Cİ*, Zilhicce 1339, VI, S: 68, s. 2184-2185.

_____, *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1329.

_____, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, Dâruhadis, İstanbul, 2002.

_____, “Hazret-i İsa’nın ve Hızır’ın Hayatı Hakkında” *İTAM*, 1941, I, S: 19, s. 6-7.

_____, “[Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir?] Cevap”, *SR*, 5 Haziran 1330, XII-I, S: 301-2, s. 262-263.

_____, “İslam Âlimleri ve Mütefekkirleri I: Hüccetü’l-İslam Ebû Hâmid Muhammed Gazzalî 3”, *CI*, 15 Cemâziyelûlâ 1338, V, S: 53, s. 1690-1692.

_____, “Mehdî Meselesi”, *SR*, 13 Şubat 1329, XIII, S: 285, s. 389-391.

_____, “Muallim Atâ Efendi’nin İkinci Sualine Cevap [Hızır Meselesi]”, *SR*, 6 Şubat 1329, XIII, S: 284,* s. 376-378.

_____, *Mustasvife Sözlere mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, [İstanbul], 1341.

_____, “Peygamber ve Türkler”, *II. Türk Tarih Kongresi*, 1937, İstanbul, s. 1013-1027.

_____, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, Dârü’l-Hilâfe, 1332.

_____, “Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlık’tan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasında İzleri”, *II. Türk Tarih Kongresi*, 1937, İstanbul, s. 280-289.

İzmirli, İsmail Hakkı – **Şeyh Safvet** Mustafa Yetkin, *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sihhati*, nşr. İbrahim Hatiboğlu, Dâruhadis, İstanbul, 2001.

* Makalenin bulunduğu dış kapak sayfasında doğru olarak kaydedilen ‘sayı numarası’, iç sayfada basım hatası sebebiyle ‘283’ olarak yazılmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı – Vefatının 50. Yılı Anısına, haz. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu, TDV Yay., 1. bs., Ankara, 1996.

Juynboll, Gautier Herald A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yay., 1. bs., Ankara, 2000.

Juynboll, Theodorus Willem (ö. 1948), “Hadis”, *İA*, V/I, ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, Eskişehir, 2001.

Kahraman, Âlim, “Mahfil”, *DİA*, XXVII, 1. bs., İstanbul, 2003.

Kahraman, Hüseyin, “Osmanlı Son Dönemi Müelliflerinden Mahmud Esad'ın Usûl-i Hadisi”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1999, XIII, S: 8, s. 287-303.

_____, “Suret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Tahlil Denemesi”, *HTD*, 2003, I, S: 1, s. 51-70.

Kahraman, Kemal, “The Encyclopaedia of Islam”, *DİA*, XI, 1. bs., İstanbul, 1995.

Kandemir, M. Yaşar, “Fezâil”, *DİA*, XII, 1. bs., İstanbul, 1995.

_____, “Hadis”, *DİA*, XV, 1. bs., İstanbul, 1997.

_____, *Mevzu Hadisler – Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, İFAV Yay., 6. bs., İstanbul, 2011.

Kanlıdere, Ahmet, “İslah[/Türk Dünyası]”, *DİA*, XIX, 1. bs., İstanbul, 1999.

_____, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah - Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Dergâh Yay., 1. bs., İstanbul, 2005.

_____, “Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875 – 1949) - I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*, TDV Yay., 1. bs., Ankara, 2002, s. 223-229.

Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak - Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul, 2012.

_____, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, haz. Hüseyin Arslan, Mehmet Erdoğan, TDV Yay., 2. bs., Ankara, 2005, s. 123-129.

_____, “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara, 2005, s. 561-585.

_____, *Din ile Modernleşme Arasında - Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yay., 4. bs., İstanbul, 2014.

_____, *İslam Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik - Hilafet Risaleleri*, I, Klasik, İstanbul, 2002.

_____, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi – Metinler / Kişiler*, I-II, Dergâh Yay., 2. bs., İstanbul, 2014.

Karacabey, Salih, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattâbî’nin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1992, IV, S: 4, s. 217-225.

_____, “Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi’nde Hadis Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1999, XVIII, S: 8, s. 149-169.

Karagözoğlu, Gülşen – **Aydınlı**, Osman, “Zakir Kadirî Ugan ve İslam Tarihine Dair Tercümeleri”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran 2015, S: 23, s. 161-188.

Karakoyun Gündoğdu, Rabia, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013/1, S: 31, s. 235-254.

Kashafutdinov, Marat, *Rızaeddin b. Fahreddin’in Hadis Şerhçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜ SBE, Ankara, 2012.

“Kavm-i Cedîd’ci Ubeydullah Efgânî ile Sebîlürreşâd İdarehanesinde Bir Muhavere”, *SR*, 19 Kanunievvel 1329, XI, S: 277, s. 257-258.

Kaya Nuri, “Bir Tavzih”, *İctihad*, 1 Nisan 1922, XVII, S: 146, s. 3057-3058.

_____, “Kadın”, *İctihad*, 1 Mayıs 1923, XVIII, S: 153, s. 3169.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah (ö. 1933), *Feyzü'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, thk. Muhammed Bedr-i Âlem, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrut, 1426/2005.

Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960), *İ'tikâdât-ı Bâtlıya Harb*, İstanbul, Sancakciyan Matbaası, 1. bs., [İstanbul], 1329.

Kızıl, Fatma, “Goldziher’den Schacht’a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği”, *HTD*, 2009, VII, S: 2, s. 45-62.

_____, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yay., 1. bs., İstanbul, 2013.

_____, “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 303-331.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Kadim Yay., 3. bs., Ankara, 2014.

Köksal, Ahmet, “19. Yüzyılın Sonlarında Giresun’da Bir Mehdîlik İddiası: Hasan Efendi”, *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu - I*, ed. Mehmet Fatsa, Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi - 2, 2013, s. 104-112.

Köksal, Mustafa Âsım (ö. 1998), *Caetani’ye Reddiye – İtalyan Müsteşrik Leone Caetani’nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnat ve İftiralara Reddiye*, I-II, İz Yay., İstanbul, 2015.

Köktaş, Yavuz, *Günümüz Hadis Tartışmaları*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 2015.

_____, *Hadis Fetvaları – Literatürü, Özellikleri ve Örnekleri*, Rağbet Yay., İstanbul, 2014.

_____, “İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, 2003, VII, S: 1, s. 299-343.

_____, “Yusuf Ziya Yörükân ve İslam Dini Tarihi Adlı Eserindeki Hadis ve Sünnetle İlgili Düşünceleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, IV, S: 2, s. 75-93.

Köprülü, Orhan F., “İslam Ansiklopedisi”, *DİA*, XXIII, 1. bs., İstanbul, 2001.

Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, haz. Ali Özek, Hayrettin Karaman vdğr., TDV Yay., 2. bs., Ankara, 1993.

Kurnaz, Cemal, “Hızır”, *DİA*, XVII, 1. bs., İstanbul, 1998.

Kutluer, İlhan, “Batılılaşma/Felsefi Düşünce”, *DİA*, V, 1. bs., İstanbul, 1992.

Küçük, Cevdet, “Türkiye/Tarih”, *DİA*, XLI, 1. bs., İstanbul, 2012.

Küçük, Raşit, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 1. bs., İstanbul, 2001.

_____, “Metin”, *DİA*, XXIX, 1. bs., İstanbul, 2004.

Mahmud Hamza (ö. 1887), *Bekâ-yı Saltanat-ı Osmaniye - el-Bürhân ‘alâ bekâi mülki benî Osman ilâ âhiri’z-zamân*, trc. Bereketzâde İsmail Hakkı, Sebülürreşâd Kütüphanesi, Dersââdet, 1332.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Yemenî (ö. 179/795), *el-Muvatta’*, I-VIII, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Müessesetü Zâyed b. Sultân Âl-i Neheyân li’l-A‘mâli’l-Hayriyye ve’l-İnsaniyye, 1. bs., Abu Dabi, 1425/2004.

Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), *Hak ve Hakikat*, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, Dârü’l-Hilafeti’l-‘Aliyye, 1329.

Maraş, İbrahim, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*, Ötüken Yay., İstanbul, 2002.

Mehmed Âkif Ersoy (ö. 1936), “Koleraya Dair”, *SR*, 4 Teşrinisani 1326, V, S: 115, s. 178-179.

_____, “[Meal-i Sûre-i Âl-i İmrân, 172-173]”, *SR*, 4 Eylül 1330, XII, S: 310, s. 405.

_____, “Zulmetten Nura”, *SR*, 9 Mayıs 1329, X, S: 245, s. 187-188.

Mehmed Ali Aynî (ö. 1945), “İlim ile Din Arasındaki Münazaa”, *DİFM*, Teşrinisani 1925, I, S: 1, s. 142-150.

Mehmed Ârif Bey (ö. 1897), *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut: Son Dönem Osmanlı Toplumunu ve İlimiye Sınıfına Yönelik Eleştiriler - Bin Bir Hadis-i Şerif Şerhi'nden Seçme Kırk Hadis*, haz. İbrahim Hatiboğlu, Dâruhadis, İstanbul, 2000.

Mehmed Şevket, “Taallüm-i Nebi İddiasına Reddiye”, *SR*, 9 Ağustos 1328, VIII-I, S: 207-25, s. 475-476.

Mertoğlu, M. Suat, “Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu: Sebülürreşâd Yazarı Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dünyasına İlgisine Dair Notlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2016, S: 36, s. 163-177.

_____, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası – Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, ed. Mustafa Demiray, Klasik, 1. bs., İstanbul, 2008.

Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), “Âdem/Âdem Kıssasının Özü”, *İTA*, I, 90-92.*

Milashî, İsmail Hakkı (ö. 1938), *Kur'ân'ın Mucizeleri ve Müteşabih Ayetlerin Tefsirleri*, Türkiye Matbaası, İstanbul, 1935.

Miras, Kâmil (ö. 1957), “İslam Camiası İçinde Türeyecek Bozguncu Zümre”, *İTAM*, Ekim 1947, II, S: 83, s. 3-5.

_____, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, IV-XII, DİB Yay., 8. bs., Ankara, 1984.

Muallim Cevdet İnançalp (ö. 1935), *Müderris Ahmet Naim*, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1935.

Muhammed el-Hût (ö. 1276/1860), Ebû Abdillâh Muhammed b. Dervîş, *Esne'l-metâlib fî ehâdis muhtelifeti'l-merâtib*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, 1. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.

* Yazarın *Translation of the Holy Qur'an* adlı meal çalışmasında yer verdiği 'Âdem' bahsinden tercüme edilmiştir.

** Yazarın *The Reconstruction of Religions Thought in İslam* adlı eserinden alınan bir parçadır.

Muhammed İkbâl (ö. 1938), “Âdem/Âdem Kıssasının Felsefesi”, *İTA*, I, 92-94.**

Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn – Neş'etühü ve tatavvuruhu*, Şeriketü't-Tıbâ'ti'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye, 2. bs., Riyad, 1402/1982.

“Mukaddeme”, *İTA*, 1360/1941, I, 9-16.

Musa Cârullah Bigi[yef] (ö. 1949), “Hilkat-i Âdem ve Hilkat-i Havva Meselesi”, *İctihad*, nakleden: Kaya Nuri, 1 Teşrinisani 1923, XIX, S: 159, s. 3256-3258.

_____, *Kitabü's-sünne - Kur'ân Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, trc. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

_____, *Kur'ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Koyaş Matbaası, Berlin, 1933.

_____, *Kur'ân-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, haz. Mehmet Görmez, Otto, 6. bs., Ankara, 2014.

_____, *Şeriat Niçin Rü'yeti İtibar Etmiş*, Kazan, 1910.

_____, *Uzun Günlerde Rûze*, Kazan, 1911.

Musa Kazım Efendi (ö. 1920), “Kütüb-i Kelamiyyenin İhtiyacât-ı Asra Göre İslah ve Telifi Beynelmüslimin Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi Medreselerde Tedrisatın İslahı”, *SM*, 20 Ağustos 1325, III, S: 52, s. 403-406.

_____, “Kütüb-i Kelamiyyenin İhtiyacât-ı Asra Göre İslah ve Telifi Beynelmüslimin Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhidi Medreselerde Tedrisatın İslahı”, *SM*, 3 Eylül 1325, III, S: 54, s. 22-23.

Mustafa Hakkı, “Erkân-ı Harbiye Miralayı Abdurrahman Bey'e Açık Mektup”, *Mahfil*, Şaban 1343, V, S: 58, s.181-182.

Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), *Dinî Müceddidler*, Sebil Yayınevi, 3. bs., İstanbul, 1994.

_____, *Meseleler Hakkında Cevaplar*, sdl. Osman Nuri Gürsoy, Sebil Yayınevi, 3. bs., İstanbul, 1995.

Mustafa Sabri Efendi - **Musa** Cârullah Bigi[yef], *İlahi Adalet - Rahmet-i İlahiye Burhanları*,* sdl. Ömer Hakan Özalp, Pınar Yay., İstanbul, 1996.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.

Nasuhi Dede, “Hadis-i Şerif”, *SR*, 24 Şubat 1337, XIX, S: 469, s. 4-6.

_____, “Hayata Sarılmak, Ölümünden Korkmak”, *SR*, 3 Mart 1337, XIX, S: 470, s. 15-17.

Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen (el-Müctebâ)*, I-IX, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 2. bs., Halep, 1406/1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Kırk Hadis - el-Erba'üne'n-Neveviyye*, trc. Babanzâde Ahmed Naim, Matbaa-i Âmira, İstanbul, 1341/1343.

_____, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. bs., Beyrut, 1392.

_____, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercemesi*, trc. Hasan Hüsnü Erdem, Kıvâmüddin Burslan, I-III, DİB Yay., Ankara, 1949.

_____, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Nevşehirli Hayreddin, “Doktor Dozy'yi Red”, *BH*, 4 Haziran 1328, VII, S: 163, s. 2874-2876.

Okay, M. Orhan – **Düzdağ**, M. Ertuğrul, “Mehmed Âkif Ersoy”, *DİA*, XXVIII, 1. bs., İstanbul, 2003.

* Mustafa Sabri'nin *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* ile Musa Cârullah'ın *Rahmet-i İlahiye Burhanları ve İnsanların Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar* adlı çalışmalarını içermektedir.

Okiç, M. Tayyib (ö. 1977), *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1959.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yay., 42. bs., İstanbul, 2015.

Ömer Ferid Kam (ö. 1944), “Hakikati Görelim”, *Cİ*, Ramazan 1337, IV, S: 46, s. 1410-1416.

Ömer Hayri Nasuhefendizâde, “Siyer Derslerinden”, *BH*, 30 Mayıs 1327, V, S: 114, s. 2091-2093.

Öz, Mustafa, “Mehdîlik”, *DİA*, XXVIII, 1. bs., İstanbul, 2003.

Özafşar, M. Emin, “‘Hadisin Neliği’ Sorunu ve Akademik Hadisçilik”, *İslâmiyât*, 2000, III, S: 1 s. 33-53.

_____, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis”, *Türkler*, XI, ed. Hasan Celal Güzel vdğr., Ankara, 2002.

Özalp, Ömer Hakan, *Rızaeddin bin Fahreddin - Kazan’la İstanbul Arasında Bir Âlim*, Dergâh Yay., 1. bs., İstanbul, 2001.

Özcan, Abdülkadir, “Tarih-i Osmanî Encümeni”, *DİA*, XL, 1. bs., İstanbul, 2011.

Özcan, Azmi, “Hindistan/Osmanlı-Hindistan İlişkileri”, *DİA*, XVIII, 1. bs., İstanbul, 1998.

Özcan, Ömer, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Zakir Kadirî Ugan Maddesindeki Hatalar”, *Türk Yurdu*, Temmuz 2013, S: 311, s. 76-80.

Özdiñç, Rıdvan, “Allah’ın Kaderine Kaçmak: Veba ve Kolera Etrafında Tedbir Düşüncesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2014, XII, S: 1, s. 295-317.

Özek, Ali, *Hadis Ricâli*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1967.

Özervarlı, M. Sait, “İzmirli, İsmail Hakkı”, *DİA*, XXIII, 1. bs., İstanbul, 2001.

Özkan, Halit, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hâsıla”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 9-39.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yay., 1. bs., İstanbul, 2010.

Özpinar, Ömer, “Fedâilü’s-Sahabe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe – Sahabe Kimliği ve Algısı – Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2013, s. 125-151.

Özşenel, Mehmet, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, İFAV Yay., 1. bs., İstanbul, 2014.

Öztürk, Eyüp, “Osmanlı’nın Son Döneminde Bir Mehdîlik (Peygamberlik) İddiası: Bosnalı Hafız Abdullah Efendi Olayı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, VI, S: 11, s. 117-128.

Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, İnsan Yay., 2. bs., İstanbul, 1995.

Polat, Nazım H., “İctihad”, *DİA*, XXI, 1. bs., İstanbul, 2000.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları – Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İnsan Yay., 4. bs., İstanbul, 2012.

_____, “Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri – Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, Ensar Neşriyat, 1995, s. 177-185.

_____, *Metin Tenkidi*, İFAV Yay., 1. bs., İstanbul, 2010.

Rızaeddin Fahreddin (ö. 1936), *Dinî ve İctimaî Meseleler*, haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü Yay., İstanbul, 2007.

Sadık Vicdanî [Kayıkçıoğlu] (ö. 1939), *Tarikatler ve Silsileleri – Tomar-ı Turuk-i ‘Aliyye*, haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.

Sarı, Nil, “Tıp”, *DİA*, XLI, 1. bs., İstanbul, 2012.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, “Mehdî”, *DİA*, XXVIII, 1. bs., İstanbul, 2003.

“Sebilürreşâd Dokuzuncu Cildine Başlıyor”, *SR*, 23 Ağustos 1328, IX, S: 209-27, s. 1-4.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahman (ö. 902/1497), *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, I-IV, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-Sünne, 1. bs., Kahire, 1424/2003.

_____, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirâ 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşţ, Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1. bs., 1405/1985.

Seydişehrî Mahmud Es'ad (ö. 1918), *İslam Tarihi – Tarih-i Din-i İslam*, sdl. Ahmed Lütüfî Kazancı, Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul, 1995.

_____, *Usûl-i Hadis*, Sahaf Hafız Nuri Efendi Matbaası, 1. bs., İzmir, 1307.

_____, *Usûl-i Hadis*, Cemal Efendi Matbaası, 2. bs., İstanbul, 1316.

_____, *Tarih-i Din-i İslam – Medhal*, Cemal Efendi Matbaası, Dersââdet, 1315.

Seyyid Nesîb (ö. 1930) “Tasavvuf Tarihini Tenvir 1”, *Cİ*, Cemaziyelahir 1339, VI, S: 66, s. 2118-2124.

Sezgin, M. Fuad, “İsnadın Arap Dili ve İslamî İlimlerdeki Önemi”, trc. Hüseyin Kahraman, *Uludağ Üniversitesi İFD*, 1993, V, S: 5, s. 301-310.

Sırâtülmüstakîm Mecmuası – Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925, I, proje yürütücüsü: M. Ertuğrul Düzdağ, Bağcılar Belediyesi Kültür Yay., 2. bs., İstanbul, 2013.

Siddiqui, İqtidar Husain, “İslah/Hindistan”, *DİA*, XIX, 1. bs., İstanbul, 1999.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Câmi 'u's-sağîr min hadisi'l-beşîri'n-nezîr*, I-II, [Kahire], 1286.

Şakiroğlu, Mehmet H., “Caetani, Leone”, *DİA*, VI, 1. bs., İstanbul, 1992.

Şenburç, Muhammed Masum, *Osmanlı Müelliflerinden Yusuf Zahir Efendi ve Usûl-i Hadise Dair Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2004.

Şeyh Safvet Mustafa Yetkin (ö. 1950), *Tasavvufun Zaferleri Yahut el-Burhân ve'd-Delîl 'alâ Mâ Havâhu's-Şerh ve't-Tahlîl mine'l-Ebâtîl*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, [İstanbul], 1343.

Şeyh Zâhir Yusuf Zâhir [Hasırcıoğlu] (ö. 1956), “İslam Tarihinde İsnad 1”, *Mahfil*, Şaban 1343, V, S: 58, s. 177-179.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 2”, *Mahfil*, Şevval 1343, V, S: 60, s. 224-225.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 3”, *Mahfil*, Zilkade 1343, VI, S: 61, s. 4-5.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 4”, *Mahfil*, Haziran 1341, VI, S: 62, s. 22-23.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 4”, *Mahfil*, Temmuz 1341, VI, S: 63, s. 37-38.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 5”, *Mahfil*, Ağustos 1341, VI, S: 64, s. 51-53.

_____, “İslam Tarihinde İsnad 6”, *Mahfil*, Eylül 1341, VI, S: 65, s. 68-69.

Şık, İsmail – **Gökalp**, Yusuf, “Sosyal Teoloji Bağlamında ‘Mehdîlik’ Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Efgânî Karşılaştırması”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, III, S: 3, s. 468-490.

Şık, İsmail – **Yürük**, Tuğrul, “Bir Osmanlı Arşiv Belgesi Işığında Cemaleddin Efgânî’de Mehdîlik Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İFD*, 2012, XVII, S: 1, s. 31-50.

Şimşek, Murat, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, TDV Yay., 1. bs., Ankara, 2010.

Şişman, Adnan, *Tanzimat Döneminde Fransa’ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)*, TTK Basımevi, Ankara, 2004.

Taberânî, Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleyman b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mu’cemu’l-kebîr*, I-XXV, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bs., Kahire, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I-XVI, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrut, 1415/1994.

“Tahrir Heyetimizden – Profesör Ahmet Hamdi Akseki”, *İTAM*, 1940, I, S: 6, s. 3-4.

Tekeli, İlhan – **İlkin**, Selim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1999.

Tekineş, Ayhan, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *HTD*, 2004, II, S: 2, s. 7-38.

_____, “Tıbb-ı Nebevî”, *DİA*, XLI, 1. bs., İstanbul, 2012.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen - el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VI, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. bs., Beyrut, 1998.

Togan, A. Zeki Velidî (ö. 1970), “Ortaçağ İslam Âleminde Tenkidî Tarih Telakkisi”, *İTED*, 1953, I, S: 1-4, s. 43-49.

_____, *Tarihte Usûl*, Enderun Yay., 4. bs., İstanbul, 1985.

_____, “XXII. Beynelmilel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri”, *İTED*, 1953, I, S: 1-4, s. 1-38.

Tokpınar, Mirza, “Hadis Tercümesinde Şuhûdî Mâzi ve Nakli Mâzi Hakkında Cevdet Paşa'nın Bir Mektubu Üzerine”, *HTD*, 2012, X, S: 1, s. 99-111.

Toprak, Zafer, “II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri”, *TCTA*, I-VI, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

Troyskili Ahmed Taceddin, “Zavallı Buhara...!”, *SM*, 12 Teşrinisani 1325, III, S: 64, s. 187-190.

Türk, Recep, *Kâmil Miras'ın Hayatı Eserleri ve Hadisçiliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van, 2006.

Türkoğlu, İsmail, “Rusya/İslam Araştırmaları”, *DİA*, XXXV, 1. bs., İstanbul, 2008.

_____, *Rusya Türkleri Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.

_____, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, TDV Yay., 1. bs., Ankara, 1997.

Uçman, Abdullah, “Tenkit”, *DİA*, XL, 1. bs., İstanbul, 2011.

Ugan, Zakir Kadirî (ö. 1954), “Dinî Rivayetler”, haz. Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İFD*, 2001, S: 4, s. 207-257.

_____, “Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler”, *DİFM*, Teşrinisani 1926, [İstanbul], I, S: 4, s. 132-210.

_____, *Dinî ve Gayr-i Dinî Rivayetler – Rivayet İlminin Tarihçesi*, haz. Osman Güner, Samsun, Dârus-Sünne, Samsun, 2000.

Uğur, Hakan, “Osmanlı’nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur’ân Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemasının Yaptığı Çalışmalar – İsmail Fennî Ertuğrul Örneği”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçür vdğr., 2013, s. 507-548.

Uğur, Mücteba, “Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi”, *50. Yıl*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 1973, s. 345-366.

Uludağ, Süleyman, “Hızır”, *DİA*, XVII, 1. bs., İstanbul, 1998.

_____, “Nâsût”, *DİA*, XXXII, 1. bs., İstanbul, 2006.

Urfalı Mahmud [Kâmil Toker] (ö. 1953), “Seciye ve Zekâ”, *Mihrab*, 1 Ağustos 1340, I, S: 17-18, s. 609-613.

Ussame Makdisi, “Osmanlı Oryantalizmi”, *Oryantalizm - Tartışma Metinleri*, ed. ve trc. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yay., 1. bs., Ankara, 2007.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis - Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Ensar Neşriyat, 1. bs., İstanbul, 2012.

_____, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İFD*, 2000, X, s. 337-365.

Uzun, Mustafa, “Doğrul, Ömer Rıza”, *DİA*, IX, 1. bs., İstanbul, 1994.

_____, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, XXXVII, 1. bs., İstanbul, 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, TTK Yay., 4. bs., Ankara, 2014.

Ülken, Hilmi Ziya (ö. 1974), *Türk Tefekkür Tarihi*, ed. Ömer Faruk Şerifoğlu, Sadık Yalsızuçanlar, Yapı Kredi Yay., 8. bs., İstanbul, 2016.

_____, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 3. bs., İstanbul, 2015.

_____, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü – İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri*, ed. Rûken Kızıler, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 4. bs., İstanbul, 2016.

_____, “Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954)”, *AÜİFD*, 1954, III, S: 1-2, s. 89-95.

Ürkmez, Ahmed, “İbn Abbas Hadisi Bağlamında Hızır Kültürü ve Kimliği”, *Birey ve Toplum*, Güz 2011, I, S: 2, s. 169-191.

Wensinck, Arent Jan (ö. 1939), “Hızır”, *İA*, V, ETAM A.Ş. Matbaa Tesisleri, Eskişehir, 2001.

Yahya Afif [Ahmed Şirânî Okumuş] (ö. 1942), “Hadis Tehlikesi”, *SR*, 26 Haziran 1340, XXIV, S: 606, s. 114-117.

Yaltkaya, Mehmet Şerefettin (ö. 1947), “İctimaî İlm-i Kelam”, *İM*, 18 Kânunievvel 1330, II, S: 18, s. 490-491.

_____, “İslam'da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler”, *DİFM*, İstanbul, Teşrinisani 1929, III, S: 13, s. 1-17.

_____, “Mesel-i A'lâ 4”, *Mihrab*, 1 Şubat 1340, I, S: 6, s. 170-175.

[_____]*, “Teğayyerat el-Bilâd... Kaşgar'dan Edilen İstiftâ Münasebetiyle”, *BH*, 4 Teşrinievvel 1326, IV, S: 81, s. 1548-1550.

* Yaltkaya'nın *Beyânülhak*'ta yazıları çıktığı bilinmektedir. Dolayısıyla 'M. Şeref' imzasıyla yayımlanan bu yazının da ona ait olduğu değerlendirilmiştir.

Yavuz, Adil, “Ahmed Hamdi Akseki’nin Peygamber ve Sünnet Tasavvuru”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, (Basılmamış Tebliğ), Antalya, 8–9 Kasım 2013, s. 1-10.

Yavuz, Hasan, *İslam Düşüncesi Açısından Mihrab Mecmuası’nın Tahlili ve İndeksi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ferid Vecdî”, *DİA*, XII, 1. bs., İstanbul, 1995.

_____, “Mehdî”, *DİA*, XXVIII, 1. bs., İstanbul, 2003.

_____, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 1. bs., İstanbul, 2007.

Yazıcı, Nesimi, “Cerîde-i İlmîyye”, *DİA*, VII, 1. bs., İstanbul, 1993.

_____, “Miras, Kâmil”, *DİA*, XXX, 1. bs., İstanbul, 2005.

Yenilmez, Hasan, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığında Oryantalizm Etkisi (Dozy Reddiyeleri Örneği)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2015.

Yıldırım, Ahmet, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Yaşayan İki Âlimin Tasavvuf ve Hadis Konusunda Yaptıkları Tartışma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İFD*, 2001, S: 8, s. 37-52.

Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi – Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2009.

Yıldırım, Yavuz, “İzmirli İsmail Hakkı’nın İslam Tarihyazıcılığı İle İlgili Bir Yazma Eseri: İnceleme ve Çevrimyazı”, *İstanbul Üniversitesi İFD*, 2005, S: 12, s. 105-130.

Yılmaz, Ahmet, *Kâdî İyâz’ın Kitâbü’ş-Şifâ Adlı Eseri ve Osmanlı’da Şifâhânlık Geleneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2015.

Yılmaz, Mustafa, *Tanin Gazetesi İnceleme ve Seçilmiş Metinler (701-899 Sayılar)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gaziosmanpaşa Üniversitesi SBE, Tokat, 2013.

Yörükân, Turhan, “Yörükân, Yusuf Ziya”, *DİA*, XLIII, 1. bs., İstanbul, 2013.

Yörükân, Yusuf Ziya (ö. 1954), “Ebû Süfyân ile Herakleious’un Mülakatı”, *Mihrab*, İstanbul, 1 Kânunuevvel 1339, I, S: 2, s. 43-48.

_____, *H. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslam Dini Tarihi*, haz. Türkân Turgut, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara, 2001.

_____, “İslam Tarihi: Hüseyin Cahit Bey’in İtalyanca’dan Tercüme ve Neşrettiği Leone Caetani’nin İslam Tarihi Hakkında İntikad”, *Mihrab*, 1 Kânunusani 1341, II, S: 25, s. 1-13.

_____, *Müslümanlık ve Kur’ân-ı Kerim’den Ayetlerle İslam Esasları*, haz. Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., Ankara, 2002.

“Yunanistan’daki Din Kardeşlerimiz Soruyorlar: Hazret-i Âdem İlk İnsan Değil midir ve Cenâb-ı Hak O’nu Topraktan Yaratmamış mıdır?”, *Doğru Yol*, 21 Kasım 1947, Yıl: 1, S: 19, s. 1, 3.

Yücel, Ahmet, “Hadis İlminde ‘Tarih’ Anlayışı ve ‘Hadis Tarihi’ Yazıcılığı”, *TALİD*, 2013, XI, S: 21, s. 271-302.

_____, *Hadis Tarihi*, İFAV Yay., 7. bs., İstanbul, 2012.

_____, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yay., 1. bs., İstanbul, 2015.

_____, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar – Değerlendirmeler - Literatür)*, İFAV Yay., 1. bs., İstanbul, 2013.

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

ÖZ GEÇMİŞ

Mustafa Demir, 1982 Konya/Bozkır doğumludur. Alibeyhüyüğü İmam Hatip Lisesi (1999), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2003) ve Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Pedagojik Formasyon Tezsiz Yüksek Lisans programı (2008) mezunudur. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı'nda hazırladığı “el-Hattâbî ve Garîbu'l-Hadis Adlı Eseri” başlıklı tez ile yüksek lisans derecesi (2009) elde etti. Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi 18. dönem ihtisas eğitimi programını (2010) başarıyla tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda, Milli Eğitim Bakanlığı'nda ve çeşitli üniversitelerde çalıştı. Halen Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümü son sınıf öğrencisi olan yazar Arapça, İngilizce ve temel düzeyde Farsça bilmektedir.