

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MUHADDİS SUFİLERİN HADİS USULÜ
VE
HADİSLERİ ANLAMA YÖNTEMLERİ
(H.IV.-V./M.X.-XI. Asır)

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Bilal SAKLAN

Hazırlayan
Fikret KARAPINAR

KONYA 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	II
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	2
I. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	2
A. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ	2
B. KAPSAM ve SINIRLILIKLAR	3
C. METOT	6
D. KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR	8
II. H. IV-V./M. X-XI. ASIRLARDA SİYASİ, İLMİ DURUM, TASAVVUF VE HADİS İLİŞKİSİ	11
A. SİYASİ DURUM	11
B. İLMİ DURUM	15
C. TASAVVUF KÜLTÜRÜ	21
1. TASAVVUFUN ORTAYA ÇIKMASINA ETKİ EDEN TEMEL FAKTÖRLER	21
i. Kişisel İhtiyaç	22
ii. Toplumsal İhtiyaç	23
2. TASAVVUFUN KAYNAĞI ve YABANCI KÜLTÜRLERDEN ETKİLEŞİM	24
D. HADİS-TASAVVUF İLİŞKİSİ	33
1. İLK DEVİR/ERKEN DÖNEM	37
2. MUHADDİS-SÛFÎ ve SÛFÎ-MUHADDİS	38
3. MUHADDİS ile SÛFÎ ARASINDAKİ FARK	39
BİRİNCİ BÖLÜM	42
HADİS USULÜ VE İLİMLERİ AÇISINDAN MUHADDİS SÛFİLER	42
I. HADİS USULÜ	42
A. HADİS RİVÂYETİ	43
1. HADİS RİVÂYET ŞEKİLLERİ	44
i. İsnadlı Nakiller	44
a) Cezm Sîgası	47
b) Temrîz Sîgası	49
c) Müsned Hadis	50
ii. İsnad-ı Âlî	51

iii. Asahhu'l-Esânîd	52
iv. Bir Hadisi Mûteaddid İsnadlarla-Tarîklerle Rivâyet	53
v. İsnâdı Tamamen veya Kısmen Metne Takdîm ve Tehîr	57
vi. Tahvîl	58
vii. İsnadsız Nakiller	58
2. LAFZEN ve MANEN RÎVÂYET	60
i. Rivâyet Farklılıklarına İşaret	66
ii. Lafız Farklılıklarına İşaret	68
iii. İhtisar	69
iv. Taktî'	71
v. Telfîku'r-Rivâyât	72
vi. Cem'	74
vii. Hadis Olduğunu Haber Vermeksizin İçeriğinden Bahsetmek	75
B. HADİS ÇEŞİTLERİ	77
1. RÂVÎ SAYISI AÇISINDAN HADİSLER	77
i. Mûtevâtîr ve Âhâd Hadis	77
ii) Meşhur Hadis	79
iii) Ferd ve Garîb Hadis	81
2. SİHHAT DERECELERİ BAKIMINDAN HADİSLER	83
i. Asahhu'l-Hadis, Sahîh ve Hasen Hadis	83
ii. Zayıf Hadis	90
a) Mürsel Hadis	90
b) Munkatî' Hadis	91
c) Şâzz Hadis-Mahfuz Hadis	92
d) Musahhaf Hadis	93
e) Muallel Hadis	93
f) Zayıf Hadisle Amel	94
iii. Mevzu Haber	98
3. KAYNAĞI BAKIMINDAN HADİSLER	103
i. Kudsî Hadis	103
ii. Merfû Hadis	105
iii. Mevkûf Hadis	106
iv. Maktû Hadis	107

C. HADİS ÖĞRENİM ve ÖĞRETİM USULLERİ	108
1. SEMÂ'	112
2. ARZ/KİRÂ'AT	114
3. İCÂZET	116
4. MÜKÂTEBE/KİTÂBET	116
5. VİCÂDE	117
D. SÛFİLERE İSNAD EDİLEN HADİS ALMA YOLLARI	118
1. KEŞF ve İLHÂM	118
2. RÛYA	126
3. GÜZEL ve HİKMETLİ SÖZLERİN HADİS KABUL EDİLMESİ	133
4. MARİFET	136
E. BAZI HADİS PROBLEMLERİNE BAKIŞ	141
1. KALBE DAYALI METİN TENKİDİ	141
2. MÜTEŞÂBİH HABERLER	147
3. EHL-İ RE'Y ve EHL-İ HADİS	150
II. HADİS İLİMLERİ	155
A. RİCÂL BİLGİSİ	155
B. MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİ	179
C. İLMİ SEYAHATLER	181
III. SÛFİLER İLE MUHADDİSLER TARAFINDAN YAZILAN ESERLER ARASINDA GÖRÜLEN "KİTÂBİYÂT TÜRLERİ AÇISINDAN" BENZERLİK	185
A. HADİS ŞERHLERİ	186
B. RİCÂL EDEBİYATI	188
C. KIRK HADİS MECMUALARI	189
D. ÂDÂB, AHLÂK ve ZÜHD KİTAPLARI	190
E. EMSÂLÜ'L-HADİS LİTERATÜRÜ	191
F. EMÂLÎ-MECÂLİS ESERLERİ	192
G. EVÂMİR ve NEVÂHÎ KİTÂBİYÂTI	193
H. REDDİYELER	194

İKİNCİ BÖLÜM	198
MUHADDİS SÜFİLERİN HADİSLERİ ANLAMA YÖNTEMLERİ	198
I. MUHADDİS SÜFİLERİN HADİSLERİ ANLAMALARINDA ETKİLİ OLAN BAZI ANLAYIŞLAR	198
II. MUHADDİS SÜFİLERİN HADİSLERİ ANLAMAYA VERDİKLERİ ÖNEM, ANLAMA İLE İLGİLİ İSTİLAHLAR VE KAYNAKLARI	215
A. HADİSLERİ ANLAMAYA VERDİKLERİ ÖNEM-KİTAP ve SÜNNETE İTTİBA	215
B. HADİSLERİ ANLAMA İLE İLGİLİ İSTİLAHLAR	225
1. RİÂYET/DIRÂYET-RİVÂYET	226
2. FAKÎH-TEFAKKUH	229
3. FEHM-VA'Y	233
4. İSTİNBAT	235
5. TEFSİR-TE'VİL-KEŞF	237
6. İŞÂRET İLMİ	239
7. ZÂHİRÎ-BÂTİNÎ İLİM	240
8. NÂSİH-MENSÛH	248
9. ÂMM-HÂSS	249
C. HADİSLERİ YORUMLAMADA KULLANDIKLARI KAYNAKLAR	250
1. KUR'AN	250
2. SÜNNET	256
3. SAHABE ve TÂBİİN SÖZLERİ	259
4. PEYGAMBERLERE AİT SÖZLER VE İSRÂİLİYAT	260
5. ŞİİR	264
6. ARAP DİLİ	266
7. HİKMETLİ SÖZLER	272
8. TARİH ve COĞRAFYA	273
9. YAZILI KAYNAKLAR	276
III. ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ VE BÂTİNÎ YORUM VE MUHADDİS SÜFİLERİN HADİS YORUMLARINDAN ÖRNEKLER	279
A. HADİSTE ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ ve BÂTİNÎ YORUM	279
B. MUHADDİS SÜFİLERİN HADİS YORUMLARINDAN BAZI ÖRNEKLER	282
1. İlim	283
2. Ulemâ, Hukemâ, Kuberâ	286

3. Oruç	289
4. Rasûlullah'ın (s.a) "Ğayn"ı ve İstiğfar	292
5. Rasûlullah'ın (s.a) unutturulması	294
6. Göz nuru namaz	294
7. Tahiyât duası	296
8. Saadet-sakal münasebeti	296
9. Hârise hadisi	297
10. Sekaleyn hadisi	300
11. Mü'minin kalbi	302
12. Mü'minin şaşılacak hali	303
13. Mü'min ve kâfirin dünyası	303
14. Akıllı kişi	304
15. Kadınların akıl ve dinlerinin eksikliği	305
16. İnsanların birbirleriyle ülfeti	308
17. Kur'an hakkında	309
18. Ölüye eziyet verme	310
19. Ölümü hatırlama	311
20. Dünya mel'undur	311
21. Nefsini bilen Rabbin bilir	313
22. Ayakta ayakkabı giymenin nehyi	313
23. Banyoya bevlîn nehyi	314
24. Fakirlik az kalsın küfre yol açacaktı	314
25. Edeb-Terbiye	315
26. Büyüklere saygı küçüklere şefkat	317
27. Muhtelif konular	317
C. ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ ve BÂTİNÎ YORUM USULLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI	324
D. İŞÂRÎ HADİS ŞERHİNİN ŞARTLARI	327
SONUÇ	331
BİBLİYOGRAFYA	334
EL YAZMALARI	334
BASIL KAYNAKLAR	336
FAYDALANILAN CD'LER	349

ÖNSÖZ

H. Peygamber'in (s.a) ahlâkına ve örnek hayatına dayanan İslam'ın zühd hayatı, risaletle eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta zâhidliğe dayanan bu yaşam tarzı, yelpazesini genişleterek İslam tefekkürünün temel konu ve kavramlarını da besleyen önemli faktörlerden biri olmuş ve zamanla tasavvuf adını almıştır. Zühd hayatı, daha önce cemiyet içinde tabii olarak yaşanan sade bir hal iken, zaman içerisinde belirli bir kesimin cemiyetten farklılaşarak ortaya koydukları bir yaşantı biçimini almış ve bu kişilere sūfî adı verilmiştir.

İslam toplumunun hiçbir ferдинin, özellikle âlimlerinin dinin ikinci kaynağı olan Sünnetten uzak kalmaları düşünülemez. Hangi ilim dalında olursa olsun her âlim mutlaka Kur'an'dan sonra sünnete başvurmuştur. Dolayısıyla sūfî âlimlerin eserlerinde Sünnet, kendi fikirlerini oluştururken ve insanlara yaşam tarzı önerirken en önemli başvuru kaynaklarından birisi olmuştur.

Tasavvuf düşüncesi, İslam âlimleri arasında iki yönlü bir görüntü arz eder: Bir yönden tefsir, hadis, fıkıh ve kelam âlimi olan birisi, aynı zamanda sūfî olabilir. Diğer yönden tasavvuf ilmine mensup bir âlimin aynı zamanda tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimlerinde de derinleşmesi mümkündür. Bu çift yönlülük, esasen tasavvufun diğer İslam ilimlerinden tamamen bağımsız ve müstağni bir ilim olmadığını; aksine sūfî âlimlerin bütün İslam ilimleriyle iç içe olduğunu göstermektedir.

Sūfî âlimlerin ilgi alanlarına giren ilimlerden biri de, doğal olarak Hadis ilmi olmuştur. Ancak tasavvufa sıcak bakmayan çevreler tarafından sūfî âlimler, "Sūfîler hadis bilmezler, hadis uydururlar, Hadis Usulü ve ilimlerinden habersizdirler, onların hadis yorumları mesnedsizdir." gibi ithamlara maruz kalmışlardır.

Bu çalışma, H. IV-V. asırlardaki meşhur muhaddis sūfîlerin bazı eserleri örnekliğinde şu sorulara cevap aramaya çalışmaktadır: Sūfîler âlim midir, değil midir? Diğer âlimler ile aralarında farklılıklar var mıdır, yok mudur? İlme karşılar mı, değil mi? Sūfîlerin gerçekten bir hadis birikimi var mıdır, yok mudur? Hadis Usulü ve ilimlerinden ne kadar haberdardır? Sūfîlerin muhaddislerden farklı, kendilerine ait bir usulleri var mıdır? Yoksa bu iddia bilahare mi ortaya çıkmıştır? Hadisleri anlamada kendilerine özgü bir yöntemleri var mıdır?

Çalışmamız, tasavvuf düşüncesinin tümünü değil, belirli eserlerdeki hadis-tasavvuf ilişkisini Hadis ilimleri perspektifinden incelemektedir. Dolayısıyla, yukarıdaki sorulara, önyargısız ve ilimler arası çatışmaya mahal vermeyecek biçimde, olabildiğince objektif değerlendirmelerle cevap aramaya çalıştık.

Çalışmada konuları ele alırken incelediğimiz kaynakların mümkün merteye bağlamalarını da yansıtmaya çalıştık. Tezde ele alınan başlıklar altında, en az birkaç eserden örnek tespit edilmesinin dönemin muhaddis sûfîlerinin bakış açısını yansıtacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmanın ortaya çıkması sürecinde her aşamada fikir ve tavsiyelerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Bilal Saklan'a, çalışmanın başlangıcından itibaren kendilerinin ilim ve engin tecrübelerinden son derece istifade ettiğim hocam Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu'ya, ufuk açıcı öğütlerinden ve teknik yönlendirmelerinden yararlandığım değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Önkâl'a, istişarelerde bulunarak yönlendirici tavsiyelerinden faydalandığım muhterem hocam Prof. Dr. Zekeriya Güler, Doç. Dr. Mehmet Eren ve Doç. Dr. Bünyamin Erul'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca görüşlerinden istifade ettiğim ve bana Hakîm et-Tirmizî'nin *Kitâbü'l-Menhiyyât*'ının, Paris Bibliothèque Nationale, yazma nüshasını da hediye eden Prof Dr. Bernd Radtke ile rüya konusunda çalışan Leah Kinberg'in makalelerini gönderme lütfunda bulunan Prof. Dr. Harald Motzki'ye şükranlarımı sunarım. Bununla birlikte yazma eser tecrübesinden istifade ettiğim değerli araştırmacı Cemil Akpınar'a, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi ile Mevlana Müzesi çalışanlarına, çalışma esnasında benden yardımlarını esirgemeyen tüm arkadaşlara ve emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Konya, 02 09 2006

Fikret KARAPINAR

KISALTMALAR

AAD	Akademik Araştırma -İlmi Dergi-
(a.s)	aleyhisselam
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	ibn
bkz.	bakınız
blm.	bölüm
BN	Bibliothèque Nationale
bnt.	bint
bs.	basım
BYEK	Bölge Yazma Eserler Konya
c.	cilt
çev.	çeviri
DAAD	Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (Elektronik Dergi)
der.	derleyen(ler)
DA	Dinî Araştırmalar
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Fak.	Fakültesi
H.	hicri
haz.	hazırlayan
IS	Islamic Studies
İA	İslam Ansiklopedisi (MEB)
İAD	İslâmî Araştırmalar Dergisi
İLAM	İLAM Araştırma Dergisi
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
krş.	karşılaştırmız

M.	miladi
MD	Marife Dergisi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MMK	Mevlana Müzesi Kütüphanesi
MMMA	Mecelletü Ma'hedi Mahtûtâtî'l-Arabiyye
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜ	Süleyman Demirel Üniversitesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(r.a)	radıyallahu anh
(s.a)	sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	sadeleşiren
SI	Studia Islamica
SDÜİFD	Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	sayı
ŞM	Şarkiyat Mecmuası
TD	Tasavvuf Dergisi
thk.	tahkik
thk. muk.	tahkik edenin mukaddimesi
tlk.	ta'lik
ts.	tarihsiz
TSMK	Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi
Üni.	Üniversitesi
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
vs.	vesaire
vrk.	varak
yy.	basım yeri yok

GİRİŞ

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

A. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

Tasavvuf ve kalbi amellere pek sıcak bakmayan zümrelerce, sûfîlerin hadis birikimi olmadığı, Hadis Usulü ve ilimlerini bilmediği, muhaddislerden farklı, kendilerine has bir takım usulleri olduğu, hadisleri anlamada kendilerine özgü bir yöntemleri bulunduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte onlar, eserlerinde fazla sahîh hadis kullanmamakla, hadis uydurmakla, çok zayıf hatta mevzu haber istimali ile itham edilmektedirler. Çalışmamızda bu ithamların doğru olup olmadığı, H. IV-V./M. X-XI. asırlarda yaşamış meşhur muhaddis sûfîlerin bazı eserleri tetkik edilerek cevap aranmaya çalışılacaktır.

Çalışma esnasında incelenen eserlerde, sûfî müelliflerin başka bir ifadeyle muhaddis sûfîlerin Hadis Usulüne ve Hadis bilim ve disiplinlerine riayet edip etmediklerine, prensiplerini kullanıp kullanmadıklarına dikkat edilmiştir. Tetkik edilen kitaplarda, Hadis ilimlerine dair verilerin olup olmadığı ve ricâl bilgilerinin kullanılıp kullanmadığına özellikle işaret edilmiştir. Ayrıca, onların eserlerinde ortaya koydukları mütalaalar, sırasında Rasûl-i Ekrem'in (s.a) hadislerini şerh edip etmedikleri, şerh ederken ne tür kaynaklar kullandıkları ve dayanaklarının olup olmadığı, hadisleri yorumlarken nasıl yorumladıklarına bakılmış ve dikkat çekici veya değişik yorumlarının bulunup bulunmadığı göz önünde tutulmuştur. Tetkik edilen metinlerin arka planlarından hareketle, sûfîlerin *Hadis ilmi alt yapıları* diğer bir ifadeyle *hadis ve ilmi birikimleri* gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada, taraf tutmadan objektif olarak tezin kapsamı alanındaki meselelerin aydınlığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Bu problemlere ışık tutması bakımından çalışmanın önemli görev yapmasını ümit etmekteyiz.

Araştırma, H. IV-V./M. X-XI. asırlarda yaşamış, eserleri günümüze kadar ulaşmış meşhur bazı muhaddis sûfîlerin Hadis Usulü kurallarını ve ilimlerini bizatihi kendilerinin yazdığı metinlerden çıkartarak ortaya koymak, Allah Rasûlü'nün (s.a) hadislerini ilmi usullerle şerh edip etmediklerini tespit etmek ve yaptıkları yorumlardaki metotlarını açığa kavuşturmak bakımından önemlidir.

B. KAPSAM ve SINIRLILIKLAR

Hicri dört ve beşinci, miladi on ve on birinci asırlarda yetişmiş pek çok muhaddis sūfî veya sūfî muhaddis bulunmaktadır. Bunların bazılarının isimleri, mevcut tabakat-terâcim kitaplarında zikredilmiş, bazılarının adları ise hiç zikredilmemiştir. Bu konuda bizlere onların eserlerinde zikredilen isnadlı nakiller kısmen de olsa ışık tutmaktadır. Ancak baştan şunu ifade etmeliyiz ki, bu araştırma, sadece aşağıda zikredilen müellifler ve eserlerini kapsamaktadır:

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl, Tefsîrul-Kur'an, Kitâbü'l-Furûk, Kitâbü'l-Furûki's-Sağîr (Müntehab mine'l-Furûk el-Kebîr), Kitâbü'l-Menhiyyât, Ma'rifetü'l-Esrâr, Sıfatü'l-Kulûb, Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ/Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ, el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne, Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb, Cevâbu'l-Mesâil Elletî Seelehü Ehlü Serahs anhâ, Cevâbu Kitâb mine'r-Re'y, Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillâh, İlmü'l-Evliyâ, es-Salâtü ve Makâsıduhâ, Kitâbü'l-Akl ve'l-Hevâ', Kitâbü'r-Redd ale'r-Râfida, Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-Ibâde, Menâzilü'l-Kurbe, Tabâiu'n-Nufûs (el-Ekyâsu ve'l-Mu'terrûn), Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn, Ğavru'l-Umûr, Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebe Tâkati'l-Âdemiyîn, Halku'l-Âdemî ve Fehmuhu el-Kur'ân ve Ameluhu bihi, Riyâdatü'n-Nefs, Mekru'n-Nefs.*

Yine onun Bâyezid Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi bölümü 770 numarada bulunan 200 yapraklı yazma **Mecmû'**asıdır. Mecmû'a, Hakîm et-Tirmizî'nin çeşitli kitap ve irili-ufaklı şu 34 adet çalışmasını içermektedir:

İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah Lâzimetun li'l-Halk, Menâzilü'l-Kurbe, Mes'eletü'ş-Şükr ale'l-Hakîka, Mes'ele fî't-Takvâ, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): Süültü hel li'l-Müstakîm Hubbu'l-ma'siye, Mes'ele fî Şerhi Kavlihi: el-Haşyetü mine'l-İlm billah ve'l-Havfu mine'l-Müşâhede, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): Vecedtü'r-Rûh Mültekiyen ve Müneffesen fî Cemâ'i'l-Cesed, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): Halku'l-Âdemî, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): el-Mîrâs, Envâu'l-Ulûm, Mes'ele fî's-Sımfayn: Ehlü'r-Re'y ve Ehlü'l-Hadîs, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): Vecednâ Kavlehu: Lâ Ya'firu'z-Zunûbe illâ ente, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh: Vatanu'l-Kulûb ve Mücemmea'hâ Indesmihillah, Mes'ele Kâle Ebû Abdillâh (rh): el-Bükâü alâ Durûb, İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy, Kitâbü'r-Reddi ale'r-Râfida, Mes'ele, fî'l-İmân ve'l-İhsân ve'l-İslâm, Şe'nü'l-Evliyâ' (Hatmi'l-Evliyâ'), Kitâbü's-Salât, Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebe Tâkati'l-Âdemiyîn, Bâbun fî Şe'ni'n-Niyye, Bâbun fî'r-Rizk, Bâbun fî Beyâni'l-Müferridîn (el-Müfredîn/el-Müfridîn), Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî", Bâbun fî Tefâvütü'l-Ma'rife ve'l-İmân ve't-

Tevhîd vemâ Yüşbihu zâlik, Bâbun Âhâr fî's-Sıfât, Bâbun fî Kavlıllahi Tebâreke ve Teâlâ: "Men Racâ Ğayra Fadlî ve Hâfe Ğayra Adlî Felyetlub Rabben Sivâye", Bâbun fî Lezzeti't-Tâati min Eyyi Şey'in Teteşa'abu, Bâbun fî Tefsîri Hubbi'd-Dünya, Bâbun fî Hakîkati Bismillah, Bâbun fî'l-Hamd, Bâbun fî's-Sevâdi'l-A'zam, Bâbun fî Sıfati'l-Mü'min, Halku'l-Âdemî ve Fehmuhu'l-Kur'ân ve Ameluhu bihi.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (341/952), *ez-Zühd ve Sıfatü'z-Zâhidîn.*

İbn Hafîf eş-Şîrâzî (371/982), *Kitâbü'l-İktisâd.*

Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988), *el-Lüma'.*

Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (380/990), *Maâni'l-Ahbâr, et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf.*

Ebû'l-Kâsım es-Sicillî (Sikillî/Sicilyalı) (380/990), *el-Envâr fî İlmi'l-Esrâr ve Makâmâti'l-Ebrâr, ed-Delâletu Alellah.*

Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), *Kûtu'l-Kulûb.*

Ebû Sa'd el-Hargûşî (406/1015), *Kitâbü Şerefi'l-Mustafâ (s.a) -Menâhilü's-Şifâ ve Menâhilü's-Safâ-, Tehzîbu'l-Esrâr.*

Ebû Abdırrahman es-Sülemî (412/1021), *Kitâbü'l-Erbâin fî't-Tasavvuf, Suâlâtü Ebî Abdırrahman es-Sülemî li'd-Dârakutnî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât, Tabakâtü's-Sûfiyye, Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye, Uyûbu'n-Nefs ve Mudâvâtuhâ, Âdâbu's-Suhbe ve Husnu'l-İşre, Kitâbü Kelâmi's-Şâfî fî't-Tasavvuf, Târîhu's-Sûfiyye, Derecâtu'l-Muâmelât, Kitâbü's-Semâ', Menâhîcu'l-Ârifîn, Kitâbü Nesîmi'l-Ervâh, Kitâbü Kelâmi's-Şâfî fî't-Tasavvuf, Kitâbü'l-Fütüvve, el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehli'l-Fütüvve, Mes'eletü Sıfâti'z-Zâkirîn ve'l-Mütefekkirîn, el-Mukaddime fî't-Tasavvuf ve Hakîkatuhu, el-Mukaddime fî't-Tasavvuf, Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye, Mes'eletü Derecâti's-Sâdikîn, Kitâbü Sülûki'l-Ârifîn, Kitâbü Nesîmi'l-Ervâh, Beyânu Zeleli'l-Fukarâ ve Mevâcibu Âdâbihim, el-Fark beyne İlmi's-Şerîati ve'l-Hakîkah.*

Ebû Sa'd el-Mâlinî (412/1021), *Kitâbü'l-Erbâin fî Şuyûhi's-Sûfiyye.*

Ebû Nuaym el-İsbehânî (430/1038), *Kitâbü'd-Duafâ', Meclis min Emâlî Ebî Nuaym el-İsbehânî.*

Ebû İsmail Herevî (481/1089), *Kitâbü'l-Erbâin fî Delâili't-Tevhîd, Kitâbü Menâzili's-Sâirîn, Zemmü'l-Kelâm ve Ehlih.*

Ayrıca yazarı tespit edilememiş ancak dördüncü yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Kitâbü Edebi'l-Mulûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf-Adab al-Mulûk-* isimli çalışma.

Eserleri incelenen bu müellifleri, yüzlerce isim arasından bu yüzyıllarda eser vermiş olmaları, eserlerinin günümüze ulaşmış olmaları, tartışılmaları, pek tanınmamaları hasebiyle ele aldığımız gibi, haklarında çalışma yapılmamış olması, yapılanların ise yeniden ortaya konulan proje çerçevesinde tekrar ele alınmaları gibi sebepleri göz önünde bulundurarak seçtik. Ayrıca müelliflerin iki asra ışık tutacak perspektifte olma özelliklerine de dikkat ettik.

İlk üç asır hadis-tasavvuf ilişkisi, Abdullah Aydınlı'nın *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* isimli çalışmasında ele alınmıştır. Dördüncü asır da genel hatlarıyla Bilal Saklan'ın *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler ve Sûfî-Muhaddisler (H. IV./M. X. Asır)* adlı eserinde işlenmiştir. İslam ilimleri ve kültür tarihi açısından çok canlı olan ilk üç asır, bu canlılığını artırarak hicri dördüncü ve beşinci asırda da sürdürmüştür. Önceki asırlarda olduğu gibi, incelediğimiz devrede de diğer İslam âlimleri gibi, sûfîler de burada isimlerini sayamayacağımız pek çok eser telif etmişlerdir. Bu sebeple, biz de Aydınlı'nın devamı ve Saklan'ın çalışmasının ise incelenen müellifler bağlamında daha detaylısı olarak dördüncü ile beşinci asrı, kapsama aldığımız müellif ve eserlerle sınırlandırarak inceliyoruz.

Bu çalışma, incelendiği dönemdeki tüm eserleri kapsamadığı gibi, tasavvuf düşüncesinin tümünün sünnete uyup uymadığını incelememektedir. Yine bu inceleme, bir tasavvuf eleştirisi de değildir.

Araştırmaya konu olan eserlerde, Hadis Usulü prensiplerinin kullanılıp kullanılmadığı tespit edilmekle birlikte, varsa Hadis Usulüne aykırı olan kurallar da tespit edilmeye çalışılmıştır.

Muhaddis sûfîlerin yorum örnekleri seçilirken tüm yorumlar değil, sadece ilginç ve değişik işârî şerh örnekleri ile bâtinî yoruma örnek olabilecek tefsirler seçilmiştir.

Çalışma esnasında Hakîm et-Tirmizî ile Sülemî'nin incelenen eserleri çok olduğu için tezin planı çerçevesinde, ikisinden verilen örneklerde, mümkün mertebe farklı eserlerin olmasına dikkat edilmiştir. Aksi takdirde, her eserde geçen tüm bilgiler, tezin her başlığında kullanılacak olsaydı, çalışmanın hacmi çok artardı. Bu sebeple, her kitaptan konularla ilgili tüm misallerin verilmesi yerine örneklerin çeşitli eserlerden olmasına dikkat edilmiştir.

Ayrıca, tezin sınırlılıkları çerçevesinde Ebû Nuaym el-İsbehânî'nin hacimli ve tanınan eserleri yerine, pek tanınmayan ve atıf yapılmayan *Kitâbü'd-Duafâ'* ile *Meclis min Emâlî Ebî*

Nuaym el-İsbehânî adlı eserlerini tercih ettik. Bunun başlıca sebebi ise, birinin *ricâl*, ötekinin *emâlî* ile ilgili olmasıdır.

Çalışmamızla alakalı olduğunu düşündüğümüz, Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde mikrofilmi bulunan ve on dört risâleden oluşan *Edebü'l-Mulûk* adlı yazma bir *mecmû'a* uğraşılara rağmen tedarik edilememiştir. Bu *Mecmû'*adaki özellikle şu dört eserin konumuzla ilgili olduğu düşünülmektedir: *Kitâbü Nehci'l-Hâss*, *Kitâbü Şerhi'l-Ezkâr*, *Kitâbü Şerhi Erbaîne Hadîsen fi't-Tasavvuf¹*, *Kitâbü'l-Menâhic bi Şâhidi's-Sünne ve Nehci'l-Mutasavvîfa*. Bunların hepsi de Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsbehânî'ye (418/1027) aittir.² Elde edilemediği için bu araştırma, bunları kapsamamaktadır.

Tezde kullanılan “zâhir âlimleri” ifadesi ile Zâhirî Mezhebine mensup âlimler kastedilmemektedir. Söz konusu tabirle, sûfiler dışındaki âlimler kastedilmektedir. Sûfilerin de bu ifadeyle tek bir grubu kastettiğini söylemek mümkün değildir. Onların bununla bazen fukahâyı, bazen muhaddisleri, bazen kelamcıları, bazen de hepsini kastettikleri söylenebilir.

C. METOT

Çalışma, sosyal bilimlerde kullanılan özel araştırma yöntemlerinden belge inceleme (dokümantasyon) yöntemiyle oluşturulmuş ve incelemelerde genel araştırma yöntemlerinden tümevarım ve tümdengelim yöntemleri kullanılmıştır.

Araştırmada, hicri dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamış muhaddis sûfilerin telif ettikleri, tasavvuf literatürünün temel kaynakları, çizilen kapsam çerçevesinde esas alınarak derinlemesine incelendi. Muhaddis sûfilerin Hadis Usulü ve ilimlerine yaklaşımları, hem bu eserlerde doğrudan ifade ettikleri usul bilgileriyle, hem de kullandıkları hadisler göz önünde bulundurularak tespit edilmeye çalışıldı. Öte yandan, onların yaptıkları hadis şerhleri incelenerek anlama yöntemleri belirlenmeye gayret edildi. Mütalâa edilen tüm mevzularda tamamen Hadis ilmi kriterleri esas alınmış olup, bu meyanda eleştirilmesi gereken yerlerde de objektif olmaya dikkat edilmiştir.

H. IV-V./M. X-XI. asırlarda yaşamış bazı meşhur sûfilerin eserlerinin tetkiki sonucu tespit edilen usul konuları, temel Hadis Usulü ve ilimlerine dair kaynaklar esas alınarak tasnif edilmiştir. Konuların tanımlarında, konumuzu doğrudan ilgilendiren klasik kaynakların dışın-

¹ Ancak bu eser mecmu'adan çalınmıştır. bkz. Meier, “Ein Wichtiger Handschriftenfund zur Sufik”, *Oriens*, 20 (1967), s. 60, 69.

² Mecmû'adaki eserlerin geniş tanımları için bkz. Meier, “Ein Wichtiger Handschriftenfund zur Sufik”, *Oriens*, 20 (1967), s. 60-106.

da kalan eserlerden, konulara uygunluğuna göre tercihlerde bulunularak yararlanılmıştır. Ancak konu girişlerinde verilen bilgiler, konu gereği derinlemesine değil kısaca ele alınmıştır.

Araştırmanın temel amacı, sınırlılıkları belirli ilk devir klasik tasavvuf eserlerinde meseleleri ortaya koymak olduğu için, konu başlıkları ile ilgili gerek Türkçe, gerek diğer yabancı dillerde yapılmış modern tüm kaynakları içermemekle birlikte, konulara uygunluğuna göre yapılmış bazı ağdaş çalışmaları da içermektedir.

Yapılan bu araştırmada, daha sonraki dönemlerde nazari meselelerle uğraşan felsefi tasavvuf sonucu ortaya çıkan tasnif sistemi göz önünde bulundurulmamıştır. Aksine, araştırmanın şablonu tamamen okunan klasik eserlerden elde edilen verilere göre şekillendirilmiştir.

Atıf yapılan kaynakların kısaltmaları, *bibliyografyada* parantez içinde italik olarak gösterilmiş olup, tezin başından sonuna kadar o kısaltmalar kullanılmıştır. Kullanılan kaynakların ilk geçtikleri yerde, tüm künyeleriyle birlikte verilmesine gerek görülmemiştir.

Araştırmada kullanılan eserlerin Arapaları ile birlikte eğer Türkçeleri de kullanılmışsa onlara ayrı-ayrı işaret edilmiştir. Bu uygulama diğer yabancı diller için de geçerlidir. Yine, tahkik edilen Arapça eserlerin muhakkikler tarafından hazırlanan mukaddimelerinden istifade edilmişse, ona da ayrıca işaret edilmiştir.

Bu sınırlar çerçevesinde çalışmanın seyri şu şekilde özetlenebilir:

Çalışma, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İnsanın yaşadığı dönemde meydana gelen çeşitli olayların onun fikirleri üzerinde etkisi inkr edilemez bir gerçektir. Bu sebeple, H. IV-V./M. X-XI. asırlarla sınırlandırdığımız konunun giriş kısmında, dönemi bütün olarak algılayabilmek için, söz konusu yüzyıllarda İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi ve ilmi durum kısaca ortaya konulmuştur. Ardından, sonraki bölümlere temel oluşturması amacıyla tasavvuf kültürü, tasavvufun ortaya çıkmasına etki eden temel faktörler, tasavvufun kaynağı ve yabancı kültürlerden etkileşimi ve incelenen eserlerden hareketle hadis-tasavvuf ilişkisine değinilmiştir.

Birinci bölümde, tezin kapsamında zikredilen muhaddis sfilerin eserlerinde tespit edilen usul konuları, temel Hadis Usulü ve ilimleri kaynaklarının tasnifleri esas alınarak sınıflandırılmıştır. Üç ana başlık altında incelenen bu bölümde, önce Hadis Usulü konuları, sonra Hadis ilimleri ve daha sonra da sfiler ile muhaddisler arasında kitbiyt türleri açısından benzerlik incelenmiştir.

İkinci bölümde ise, muhaddis sfilerin hadisleri anlama yöntemleri dört ana başlıkta ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle, onların hadisleri anlamalarında etkili olduğunu dşn-

len bazı ölçüleri, hadisleri anlamaya verdikleri önem ve anlama ile ilgili bazı ıstılahları, hadisleri yorumlarken başvurdukları kaynaklar üzerinde durulmuştur. Sonra, sūfîlerin hadis yorumlarından çeşitli örnekler verilmiş ve buraya kadar elde edilen verilerden hareketle, zâhirî, işârî ve bâtinî yorumun prensipleri tespit edilerek aralarında mukayese yapılmıştır. Son olarak, işârî şerhin şartları maddeler halinde sıralanmıştır.

D. KONUYLA İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Tasavvuf-hadis ilişkisi konusunda, çalışmamızın kısmen kapsamına giren daha önceden yapılmış çalışmaların ilki, merhum Prof. Dr. Ali Yardım'ın (2006) *Mesnevî Hadisleri* isimli basılmamış doktora tezidir. Yazar Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden seçtiği sahih, hasen, zayıf ve mevzu 158 hadisi, Hadis ilimleri açısından ele alarak incelemiştir.

Konuyla ilgili ikinci araştırma, Dr. Abdullah Aydın'ın *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* adıyla Seha Neşriyat tarafından 1985 yılında İstanbul'da yayınlanan doktora tezidir. Bu araştırma, tasavvuf-hadis ilişkisi bağlamında yapılan önemli bir çalışmadır. Aydın'ın çalışması, Hâris el-Muhâsibî'nin (243/857) *er-Riâye li Hukûkullah*'ı üzerine yapılmıştır. Eser, ilk üç asra dair önemli ipuçları vererek bizden önceki döneme ışık tutmaktadır. Çalışma bizlere yol göstermiştir.

Üçüncü çalışma Dr. Bilal Saklan'ın *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri* (Konya 1989) adıyla hazırlanmış ve basılmamış doktora tezidir. Çalışmada önce Mekki'nin hayatı, sonra birinci bölümde *Kûtu'l-Kulûb* genel hatlarıyla incelenmiştir. Tezin asıl konusunu oluşturan ikinci bölümde, eserin hadislerinin tahriç, tenkit ve kaynakları tespit edilmiştir. Ancak iki bini aşkın hadis-haber içeren eserin tüm haberleri değil, tasavvufî ağırlıklı beş yüz otuz dokuzu değerlendirmeye esas alınmıştır. İncelenen haberler araştırmanın sonunda, tablo ve istatistik bilgiler verilerek genel değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Dördüncü çalışma da yine Dr. Saklan'ın *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr* (Konya 1991) adındaki basılmamış çalışmasıdır. Araştırmada, tespit edilebildiği kadarıyla Gülâbâdî'nin (Kelâbâzî) hayatından ve ilmi kişiliğinden bahsedildikten sonra, eser hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise, sadece şerhleri yapılan 223 müfesser hadisin kaynakları kısaca tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada kısmen hadislerin sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır. Bölüm sonunda verilen istatistik bilgilerde, müfesserler ile birlikte şahit olarak kullanılanlar da dikkate alınmıştır. Saklan'ın tespitine göre eserde toplam 1000'den fazla hadis kullanılmıştır.

Beşinci araştırma da aynı müellifin *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfiler ve Sûfi-Muhaddisler (H. IV./M. X. Asır)* (Konya 1997) adlı çalışmasıdır. Dr. Saklan, önce hicri dördüncü asırda yaşamış sûfi meşrepli hadisçiler ile hadisle şöyle veya böyle ilgilenmiş sûfileri önce *isim* olarak tespit etmeye çalışmış, ardından da onları kısmen Hadis ilimleri açısından değerlendirmiştir. Çalışmalarından da görüleceği üzere Dr. Saklan, akademik kariyerini bu alana hasretmiş bir hocadır. Onun çalışmalarının tamamı ilk dönem hadis-tasavvuf ilişkisine yöneliktir. Çalışmamızda hocamızın bu çalışmalarından istifade edilmiştir.

Altıncı çalışma, Dr. Ahmet Yıldırım'ın *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* adıyla Ankara'da 2000 yılında basılan doktora tezidir. Bu araştırma, tasavvuf kitaplarında bir takım konulara delil olarak kullanılan hadisleri esas almıştır. Süleyman Ateş'in konu tasnifinin esas alındığı tezde incelenen hadisler, "kaynaklar ve tahriç" başlığıyla değerlendirilmiş olup tasavvufun meselelerini ve ıstılahlarını tanıma bakımından da önemlidir.

Diğer bir çalışma, Dr. Ali Vasfi Kurt'un *Endülüüs'de Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul 1998) isimli doktora tezidir. Bu çalışma, ağırlıklı olarak bir tarihçe çalışması hüviyetindedir. Eser, hadis edebiyatının Endülüüs birikimini tanıma açısından önemlidir. Kitap, İbn Arabî'nin hadisçiliğini arzu edilen düzeyde yansıtmasa da müellifin verdiği emeği fazlasıyla yansıtmaktadır.

Dr. Necmettin Şeker, *İlk Dönem Sûfilerinde Hadis Yorumu*, (Basılmamış doktora tezi) Kayseri 1998. Tezin başlığı ile içeriği arasında pek bir ilişki olmadığı görülmektedir. Ancak pek çok klasik kaynak mevcut olduğu halde müellifin kullandığı kaynaklar arasında ilk devir kaynakları nerdeyse yok gibidir. Söz konusu çalışmada, felsefi tasavvuf anlayışının ardından ortaya çıkan bazı fikir ve ıstılahları ele alan başlıklar kullanılmıştır. Bu sebeple zikredilen konulara pek örnek bulunamayacağı için olsa gerek, tezde ilk dönem kaynaklara pek rastlanılmamıştır.

Dr. Seyit Avcı, *İsmail Hakkı Bursevî'de Hadis Tespit ve Yorumu* (Konya 1998). Aslı doktora tezi olan araştırma, 2004 yılında "Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)" adıyla Ensar Yayıncılık tarafından Konya'da basılmıştır. Eserin adından da görüleceği üzere basılırken verilen isim, çalışmanın içeriğinden oldukça uzaktır. Kitap, Bursevî'nin (1137/1725) hadis tespit etme ve hadis yorumlama metodu olarak iki bölümden oluşmaktadır. Eser, hadis-tasavvuf ilişkisini bir âlim penceresinden ortaya koyması bakımından önemlidir.

Dr. Racâ' Mustafa Huzeyyin, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Menhecuhu'l-hadisî fi Nevâdiri'l-Usûl*, Kahire 1419/1998. Bu çalışmada *Nevâdiru'l-Usûl*'ün matbu nüshası kullanılmıştır. Ancak eserin matbu nüshalarının tamamı isnadsızdır. Yapılan araştırma sonucu, eserin isnadlı dört nüshası tespit edilmiştir. Matbu nüshalar ile yazma nüshaların karşılaştırılması neticesinde, matbularda isnad eksikliği, kelime, cümle hatta paragraf düşmeleri ile birlikte takdim tehir gibi pek çok eksiklilerin bulunduğu görülmüştür.³

Söz konusu çalışmada, önce Hakîm'in *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı eserinden seksen hadisin, sonra *Nevâdiru'l-Usûl*'ün asıllarında (müfesser) zikredilen iki yüz doksan bir hadisin tahrîç ve sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır. Ancak araştırmacının hadislerin sıhhati konusunda vardığı sonuçlarda, pek de isabetli olmadığı tarafımızdan kontrol için rasgele yapılan bazı hadislerin tetkiklerinde görülmüştür. Bundan başka *Nevâdiru'l-Usûl*'ün isnadlı nüshalarını kullanmamış olması, onun için büyük bir dezavantaj oluşturmuştur. Ayrıca araştırmasının giriş bölümünde müellifin hayatı ve hadisçiliği konusunda büyük ölçüde daha önce yapılmış çalışmalardan istifade etmiştir. Onun Hakîm'in özellikle hayatı konusundaki bazı problemlere girmemiş olması da bir eksikliktir.

Dr. Muhittin Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilaflı Haberler*, (Konya 1999). Tez, 2002 yılında Yediveren Yayınevi tarafından "Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler-" adıyla Konya'da basılmıştır.

Uysal, çalışmasında Hâris el-Muhâsibî'nin (243/857) *er-Riâye li Hukûkullah*'ını, Hakîm et-Tirmizî'nin (295,310/907,922 civ.) *Hatmu'l-Evliyâ*'sını, Ebû Nasr et-Tûsî'nin (378/988) *el-Lüma*'ını, Ebû Bekir el-Gülâbâdî'nin (380/990) *et-Taarruf*'unu, Kuşeyrî'nin (465/1073) *er-Risâle*'sini, Hucvîrî'nin (465/1073) *Keşfü'l-Mahcûb*'unu, Abdulkadir Geylânî'nin (561/1165) *el-Fethu'r-Rabbânî*'sini, Sühreverdî'nin (632/1234) *Avârifü'l-Meârif*'ini İbn Arabî'nin (638/1240) *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sini ve İmam Rabbânî'nin (1034/1628) *el-Mektûbât*'ını esas almış ve onlardan derlediği tartışmalı haberleri tetkik ederek sıhhatleri konusunda hüküm vermeye çalışmıştır.

Fikret Karapınar, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî'nin (v.380/990), *Miftâhu Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk ve Tahrîci*, Konya 1999. Tez, 1999 senesinde Ebû Bekr Gülâbâdî (380/990), *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid -İlk 80 Varak-*, thk. Fikret Karapınar adıyla Konya'da basılmıştır. Muhakkik, 224 hadisin şerh edildiği eserin,

³ Eser, Dr. Nurettin Boyacılar tarafından isnadlı dört nüshası karşılaştırılarak yeniden tahkik ve tahrîç edilmektedir.

yüz hadisine tekabül eden, ilk seksen varağının tahkikini yapmış olup isimde her ne kadar “tahrîc” ifadesi olsa da hadislerin tahriçleri yapılmamıştır. Aslı yüksek lisans tezi olan araştırma, 100 sayfa Türkçe mukaddime ile 300 sayfa Arapça tahkikten oluşmaktadır. Türklerin Müslüman olmaları, Buhârâ ve Gülâbâd’ın yerleşim yeri ile Ebû Bekir el-Gülâbâdî hakkında bilgilerin verildiği mukaddimede müellifin yaşadığı sosyo-kültürel çevre ve ilmi yapı hakkında da bilgiler verilmiştir.

Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Süfîlerin Hadîsleri Anlama Çabaları –Hakîm et-Tirmizî’nin Yaklaşımı-*, Rize 2004. Hakîm et-Tirmizî’nin *Nevâdiru’l-Usûl fî Ma’rifeti Ehâdîsi’r-Rasûl* ile *Kitâbü’l-Menhiyyât* adlı eserleri esas alınarak hadislerin anlaşılması ve yorumlanması hedeflenmiştir. Yapılan bu çalışmada da *Nevâdiru’l-Usûl*ün isnadlı olan yazma nüshaları yerine matbu nüshası kullanılmıştır. Oysa eserin matbu nüshalarının tamamı isnadsızdır. Bununla birlikte matbularda pek çok eksikliğin bulunması, araştırmacıyı olumsuz yönde etkilemiştir. İncelemede, Hakîm’in iki eseri de şerh açısından genel olarak ele alınmıştır.

Aslında çok gibi görülen bu çalışmaların sayısı hâlâ yeterli sayıya ulaşmış değildir. Çünkü alan ve çalışılacak eser sayısı oldukça fazladır. Tarih boyunca ihmal edilmiş belki de bir takım tartışmalardan dolayı göz ardı edilmiş bu alana dair, daha yapılması gereken bazı çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Çalışmanın yönteminin ele alındığı giriş bölümünün birinci kısmının ardından H. IV-V./M. X-XI. asırlarda siyasi, ilmi durum, tasavvuf ve hadis-tasavvuf ilişkisi konularıyla ikinci kısma devam edilecektir.

II. H. IV-V./M. X-XI. ASIRLARDAN SİYASİ, İLMİ DURUM, TASAVVUF ve HADİS İLİŞKİSİ

A. SİYASİ DURUM

H. IV-V./M. X-XI. asırlar, İslam âleminin siyasi açıdan buhranlı ve istikrarsız olduğu bir dönemdir. Yanlış politika ve yönetimlerle sürekli güç ve itibar kaybeden *Abbâsî Hilâfeti*, bu asrın başından itibaren, münferit özerk devletçiklerin güçlenmeleri ve Türk komutanlarının hilâfet merkezindeki nüfuzlarının artması sebebiyle, gücünü daha da kaybetmiştir. Abbâsî Hilâfeti dağılma noktasına gelmiş ve idaresi altındaki bölgeler paylaşılmıştır. Bu devir, İslam âleminde otorite boşluğunun açıkça hissedildiği ve merkezi değil parçalı yönetimin var olduğu bir dönemdir.

Nitekim İran’da *Ali b. Büveyh* güçlenmiş, Rey, Isbahan ve dağlık bölgeler, onun kardeşi *Hasan*’ın eline geçmiştir. Mezopotamya’da *Hamdânîler*, Mısır ve Suriye bölgelerinde

Ihşîd (Akşid) Muhammed b. Tuğç muhtariyetini ilan etmiştir. Ancak bir süre sonra Mısır ve Kuzey Afrika Şîi olan *Fâtımîlerin* kontrolüne geçmiştir. Güney Arabistan ile Bahreyn’de *Karmatîler*, Horasan’da *Nasr b. Ahmed es-Sâmânî vali* ve *Emîru’l-mü’minîn* unvanını kullanarak⁴ müstakil bir devlet haline gelmiştir. Taberistan ve Cürcân’da *Deylemîler*, Basra ile Vâsıt’ta *Berîdîler* hakim olmuş, Endülüs’te ise, *III. Abdurrahman* (300-350/912-961) halifeliğini ilan ederek *Emîru’l-Mü’minîn, en-Nâsır li Dînillah* unvanını almıştır.⁵ Görüldüğü gibi halifeye, sadece Bağdat ile civarı ve bir de unvanı kalmıştır.⁶ Böylece İslam dünyasında ilk defa Bağdat’ta *Abbâsî Hilâfeti*, Mısır’da *Fâtımî Hilâfeti* ve Kurtuba’da da *Endülüs Emevî Hilâfeti* olmak üzere üç başlı hilâfet merkezi oluşmuştur.⁷ İki asırda Abbâsî Devletinde on bir halife değişmiştir.⁸

Zayıf olan hilâfete güç kazandırmak için, otoriteyi yeniden ele geçirmek düşüncesiyle, *Emîru’l-Umerâ* adı verilen bazı valilerden destek alınma yoluna gidilmiştir. Ancak bu sefer de *Türk* komutanlar ile *Şianın* aşırılarından olan *Büveyhîler*, hilâfet üzerinde tesirli olmaya başlamışlar, o kadar ki, halife seçiminde bile bu grupların etkisi hissedilir olmuştur. Bilhassa 334/945 yılında *Muzzu’d-devle Ahmed b. el-Hasan b. Büveyh* komutasındaki *Büveyh* ordusu Bağdat’a girdikten sonra devlet otoritesi tamamen *Büveyhîlerin* eline geçmiştir.⁹

Üçüncü/dokuzuncu asrın sonuna doğru Suriye’yi korkunç bir şekilde yakıp yıkan *Karmatîler*, IV./X. asrın başında da Basra ve Kufe’yi talan ederek ele geçirmiştir. Hilâfet merkezi olan Bağdat, *Karmatîler* tarafından muhasara altına alınmıştır. Onlar, İslam beldelerine saldırılar düzenlemekle kalmamışlar, sık-sık Müslümanların hac yapmalarına dahi engel olmuşlar ve rüşvet almışlardır.¹⁰ *Karmatîler el-Haceru’l-esved’i* önce 309/921 senesinde almışlardır.¹¹ Daha sonra, 317/929 yılında Harem-i Şerif’e girerek hacıların hepsini kılıçtan geçirmiş ve Kâbe’nin hazinesini yağma ederek onu Kâbe’den alıp memleketlerine götürmüşler-

⁴ Bkz. Büchner, “Sâmânîler”, *İA*, X, 141.

⁵ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 366; İbnü’l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 323-324; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 84; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 1-17, 30-42; Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslâm*, I, 90-92; Hasan İbrahim, *Târîh*, III, 176; Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 9-10, 352.

⁶ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 366-367; Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslâm*, I, 91.

⁷ Bkz. Hasan İbrahim, *Târîh*, III, 176; IV, 310.

⁸ Savaş, *İslâm Tarihi*, s. 127.

⁹ Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 211-212; Hasan İbrahim, *Târîh*, III, 44; Savaş, *İslâm Tarihi*, s. 131; Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 8.

¹⁰ Örnekler için bkz. İbnü’l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 248-249, 281-282, 348-350, 378, 383; Zehebî, *Târîh*, XXV, 14; XXVIII, 247-248; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 144, 147, 149-150, 152, 160-161, 182-183, 208-209; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 189, 190, 352-353, 360.

¹¹ Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 144.

dir.¹² O, bilahare 339/950 yılında tekrar geri getirilip yerine konmuştur.¹³ *el-Haceru'l-esved'e* karşı düzenlenen saldırılar bunlarla bitmemiş olup 413/1022 veya 414/1023 tarihinde Mısırlı hacılar, ona saldırarak bir parçasını koparmışlardır. Saldırganlar diğer hacılar tarafından linç edilmişlerdir.¹⁴ IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda hacc yolunda, özellikle Irak bölgesinde can ve mal güvenliği sorunu yaşanmıştır. Gerek kuzeyden gelen hacı kabileleri, gerekse Irak hacıları, bu bölgede, sürekli saldırılara uğrayarak talan edilmişlerdir. Her yıl bu yöre, hacıların korkulu rüyaları olmuştur. Irak güzergâhını kullanmak zorunda olan hacılar, sık-sık hacca gitmekten alıkonmuşlardır. Nihayet bu bölgede, tamamen olmasa da kısmen güvenlik Selçuklular döneminde sağlanabilmiştir.

İçerde itibarı kalmayan Hilâfetin dış ülkeler nezdinde de pek saygınlığı kalmamıştır. Güçsüz kalan devlet, Rumlarla yapılan harplerin çoğunu kaybederken, doğuya düzenlediği seferleri kazanmıştır.¹⁵ Bu dönemde, Abbâsîleri tehdit eden bir başka devlet de, Mısır ve Mağrip'te kurulan *Fâtımî* devletidir.¹⁶

Fâtımî ve Büveyhî Şî devletlerine karşılık İslam âleminin doğusunda 349/960'lı yıllarda iki ayrı Ehl-i sünnet çizgisinde Türk devleti hükümran olmaya başlamıştır. Bunlardan biri Karahanlı (349/960-609/1212), diğeri ise Gazneli (351/962-583/1187) devletidir. Gazneli Mahmud, Abbâsî halifesi ile girdiği ilişkilerde hem kendi konumunu güçlendirmiş, hem de ona maddi katkılarda bulunmuştur. Gaznelilere, 432/1040 yılında yapılan Dandanakan savaşıyla tamamen son veren Tuğrul Bey, Büyük Selçuklu Devletinin güçlü temellerini atmıştır. O, Abbâsî halifeliğini Fâtımî ve Büveyhî Şî devletleri baskısından kurtarmakla kalmamış, aynı zamanda Abbâsî halifelerini devamlı kollayıp gözetmiştir.¹⁷ Bir taraftan Haçlı Seferleri ile mücadele eden Selçuklular, diğer taraftan Şî ve Bâtımîlerle mücadele ederek Ehl-i sünnet akidesini güçlendirmiştir.

¹² Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 281-282; Zehebî, *Târîh*, XXIII, 380-383, 528; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 160-161; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 352-353. Ancak el-Haceru'l-esved'in Karmafler tarafından sökülüp götürülmesi olayının 309/921 yılında vuku bulduğu kabul edilmektedir.

¹³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIV, 80-81; Zehebî, *Târîh*, XXV, 43-44; XXV, 304-305; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 178, 214, 223; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 353. el-Haceru'l-esved'in tekrar yerine iadesi ile ilgili değişik tarihler verilse de genel olarak kabul edilen tarih 339/950'dir.

¹⁴ Haceru'l-esved'e yapılan saldırılar için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 153; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 332-333; Zehebî, *Târîh*, XXV, 14; XXVIII, 247-248; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 63, 144, 160-161, 208-209; XII, 13-14.

¹⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 255-256; 261-265; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 604-605; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 239; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 14-15.

¹⁶ Bkz. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 24, 590-591; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 266; Saklan, *Muhaddis-Süfller*, s. 9.

¹⁷ Bkz. Savaş, *İslâm Tarihi*, s. 123-124.

Tüm bu olup bitenlere rağmen, Bağdat'taki halifenin üstünlüğü hiçbir şekilde terk edilmemiştir.¹⁸ Ancak bundan maksat, siyasal otoritenin dışında dini ve manevi anlamda Abbâsî Halifesine bağlılık ve saygıdır.

Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın 485/1092 yılında vefatıyla devlet yönetiminde taht kavgaları başlamış ve dağılma sürecine girilmiştir. Orta Asya'dan Anadolu'ya büyük bir nüfusun göç etmesiyle 468/1075 senesinde Süleymanşah tarafından Anadolu Selçuklu Devleti kurulmuştur.¹⁹

Küçük-büyük pek çok devletin var olduğu IV./X. ile V./XI. asırlar, geniş toprakları kapsayan İslam âleminde, genellikle otorite zafiyetini doğurmuştur. Devlet otoritesinin iyice zayıfladığı zamanlarda, hırsızlık, eşkıyalık, yol kesicilik ve haraç alma gibi olaylar, vatandaşın devlete olan güvenini sarsmıştır. Toplumsal güvenin zedelendiği bu dönemde, gruplar arasında sık-sık çatışmalar çıkmış ve pek çok Müslüman hayatını kaybetmiştir. Bu kavgaların, çoğu zaman *Şia* ile *Ehl-i sünnet* taraftarları arasında olması dikkati çekmektedir.²⁰

Bu kadar istikrarsızlığa, ekonomik sıkıntıya rağmen, gerek merkezi devletin, gerekse devletçiklerin üst tabakasında israf, servet ve lükse düşkünlük had safhadadır. Servet adil bir biçimde dağılmamıştır.²¹ Buna mukabil halk, sefil ve perişan vaziyette hayatını devam ettirmeye çalışmıştır. Zaman-zaman halkın fiyat artışlarına tepki olarak gösteride bulunduğu zikredilmektedir.²² IV. ve V. asırlarda zaman-zaman çeşitli bölgelerde kıtlık vuku bulmuş, sık-sık çıkan yangınlarda iş yerleri yanmış, fiyatlar aşırı derecede yükselmiş ve pek çok gıda maddesi karaborsaya düşmüştür.

V./XI. asır Mısır'ında savaşlar, iç kargaşalar, istikrarsızlıklar, hırsızlıklar, yöneticilerin halka karşı duyarsızlığı ve ekonomik krizler ülke geneline hâkim olan bir durumdur. Aslında diğer pek çok bölgede de genel olarak halkın durumu, Mısır'dan pek farklı değildir. İslam dünyasının sıkıntı ve sorunları büyük ölçüde aynıdır.

¹⁸ Bkz. Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 1.

¹⁹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 30.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 247-249; XIV, 118, 126, 344; XV, 58-59, 120, 213-214, 319; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 49, 63-64, 208, 294-295, 418; Zehebî, *Târîh*, XXVIII, 25, 27; XXIX, 320; XXX, 9; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 203-204; XII, 64, 127, 135, 145; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 189; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 5-6; Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 9-10.

²¹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIV, 235, 236, 394; Zehebî, *Târîh*, XXVII, 21-22; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 282, 322-323.

²² Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 194, 349-350, 356-357; XIV, 27, 302; İbn Kesîr, *Bidâye*, XI, 213, 302, 306; Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 7-9. Konu ile ilgili derli toplu bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 97-132; II, 12-17, 22.

462/1069 senesinde Mısır'da, halkın fakirlik ve sefaletine ülke genelinde hüküm süren kıtlık ve yüksek fiyatlar da eklenince, açlıktan pek çok insan ölmüş ve halk, hayvanların hatta ölen hayvanların etlerini bile yemeye başlamıştır. Bundan başka toplumda, insanları öldürüp etlerini yiyen kişiler zuhur ettiği gibi, bazı tutuklular öldürülerek yenmiştir. Öyle anlar olmuş ki, cenaze sahipleri, ölülerinin mezardan çıkarılarak talan edilmemesi ve yenmemesi için cenazeleri karanlıkta defnetmeye başlamışlardır.²³ Bu ekonomik krizde halk, ne bulursa onu yiyerek hayatını devam ettirmeye çalışmıştır. Benzer olaylar zaman-zaman Bağdat, Musul, Horasan ve Afrika'da da olmuştur.²⁴

H. IV-V./M. X-XI. asırlardaki siyasi durumun bunalımlı ve istikrarsız olması, toplumun her kesimine etki ettiği gibi eserleri tetkik edilen muhaddis sūfileri de özellikle fikri yönden etkilemiş olmalıdır. Burada iki asır siyasi açıdan kısaca ortaya konulduktan sonra, şimdi de siyasi istikrarsızlığın ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde kıtlıkla birlikte baş gösteren derin ekonomik sıkıntıların ilmi yapıya etki edip etmediği vuzuha kavuşturulacaktır.

B. İLMİ DURUM

İslam toplumunda âlimler, başlangıçtan beri "Peygamberlerin vârisleri" olarak görüldüklerinden manevi sorumluluğu ağır bir görev üstlenmişlerdir. Âlimler, toplum tarafından sevilen ve hakkın savunucuları olarak görüldükleri için toplum üzerinde saygın bir konuma sahiptirler. Birikimlerine bakılmaksızın bugün bile dini ilimlerle uğraşanlarla dini liderlerin Müslüman halklar üzerinde itibarları yöneticilerin aksine yüksektir.

Hicri IV-V. asırlar, İslam dünyasında hüküm süren siyasi istikrarsızlık ve ekonomik çöküşün tersine, kültürel açıdan oldukça canlıdır. Bu da bizlere ilmi hayat ile siyaset arasında birebir ilişkinin olmadığını göstermektedir. İslam kültür tarihi, âlim ve siyasetçi ilişkisi bağlamında incelendiğinde iki kesimin aralarının pek de iyi olmadığı görülecektir. Ulemâ ile ümerâ kavgasında her zaman olduğu gibi siyasetin, ilmi tahakküm altına alma isteği, âlimlerin nüfuzlarından yararlanma gibi sebepler yatmaktadır. Âlimler ile yöneticiler arasında sürekli bir soğukluk olagelmiştir.²⁵ Tarih boyunca yaşanan bu kavganın üzücü pek çok örnekleri bulunmaktadır.

Hicri dördüncü asırda başlayan yabancı dillerden çeviri faaliyetleri ile Halife ve bazı üst düzey yöneticilerin bu faaliyetlerde aktif rol üstlenmeleri ve teşvik etmeleri, ilmi gelişme-

²³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XVI, 117-118; Zehebî, *Târîh*, XXXI, 8-9; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 99.

²⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 308; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 185, 208, 225, 426, 636; Zehebî, *Târîh*, XXIX, 334.

²⁵ Ulemâ ile devlet yöneticileri arasındaki ilişki hakkında bilgi için bkz. Münîruddîn, *Târîhu't-Ta'lim*, (Arapça çev.), s. 110-117.

lere olumlu yönde katkı sağlamıştır. Farklı bölgelerde ilmi müessese ve kütüphaneler kurulması, ilmi ve kültürel hayatı canlandırmıştır. Buralar âlimleri çeken cazibe merkezleri olmuştur. Yine fetih hareketleriyle birlikte âlimlerin yaptıkları seyahatler, onları farklı kültürlerle tanıştırmış ve ufuklarını açmıştır.²⁶ Abbâsîlerin zayıflaması neticesinde ortaya çıkan yeni devletçiklerin ilim, âlim, şair, edip ve kültüre önem vermeleri sonucu, birkaç merkezde olan ilmi birikimi, İslam âleminin değişik köşelerine taşınarak birçok ilim merkezinin kurulmasına sebep olmuştur.²⁷

Öte yandan İslam dünyasındaki siyasi istikrarsızlık, bölünmüşlük, sık-sık Halife ve vali değişikliği, fikri ayrılıkların daha kolay artmasına ve yayılmasına sebep olmuştur. Uzun süren karışıklığın sonucu, daha önce ortaya çıkmış olan Mu'tezile, İbâdiyye, İbâhiyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Muattile, Râfiziyye gibi pek çok dini fırka ve fitneler etkilerini artırarak kökleşmişlerdir. Fırkaların ortaya attıkları görüşlere karşı, hemen-hemen tüm Ehl-i sünnet âlimleri reddiye yazarak ortaya çıkan akımlara karşı durmuşlardır. Pek çok âlimin reddiye yazdığı bu devir, Ehl-i sünnet oluşumunun daha da yerleşmesine sebep olmuştur. Şia devlet düzeyinde temsil edilir olmanın avantajını kullanmıştır. Bununla birlikte bu asırlarda yoğun bir biçimde Ehl-i sünnet ile Şia rekabeti ve çekişmesi yaşanmıştır.

V./XI. asrın en önemli olaylarından biri eğitim-öğretim alanında gerçekleşmiştir. Bağdat Nizâmiye Medresesinin açılışı, İslam dünyasında eğitim-öğretim alanında gerçekleştirilen ve günümüze kadar da etkisini devam ettiren bir devrimdir. Bu devrim, sadece İslam dünyasını değil, bilahare Batı dünyasını da etkilemiştir. Nizâmiye Medresesi kuruluncaya kadar eğitim-öğretim mescid, cami, ulemânın evleri, kitapçı dükkanları, kütüphaneler ve benzeri yerlerde düzensiz ve zor şartlarda yürütülmekteydi. İlk basit örnekleri Orta Asya'da ortaya çıkan medreselerin, sistemli bir kurum olarak ilk kuruluşu, Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın veziri Nizâmülmülk tarafından gerçekleştirilmiştir. Kuruluş amaçlarından biri de, özellikle Şîî harekete karşı Ehl-i sünnet akidesinin öğrenilip güçlenmesi ve yaygınlaşmasıdır. Adını Nizâmülmülk'ten alan *Nizâmiye Medreseleri*, İslam dünyasında bir dönüm noktası olmuştur.

Bağdat Nizâmiye Medresesi 459/1066 yılında açılmış ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1084) müderris olarak tayin edilmiştir. Ancak o, ilk etapta ders vermekten çekinmiş ve

²⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 199-200, 240, 247-249, 322, 348; XIV, 126, 155, 366; XV, 33, 59, 71, 194-195; 347-349; XVI, 61, 66-67; 102-103; XVII, 86, 92; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, IX, 101; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 152-153; Zehebî, *Târîh*, XXVII, 16, 244; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 158; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 207-222; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 555; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94-97; II, 11-12; Hasan İbrahim, *Târîh*, III, 332.

²⁷ Bkz. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 94-97; Hasan İbrahim, *Târîh*, III, 332.

yaklaşık yirmi gün onun yerine Ebû Mansur İbnü's-Sabbağ (477/1085) ders vermiştir.²⁸ İki Bağdat'ta kurulan bu medreseler, daha sonra Nişâbur, Belh, Rey gibi merkezlerde yine *Nizâmiye Medreseleri* adı altında inşa edilmiştir.²⁹ İslam dünyasının her yerinde kurulan medreselerde, hoca ve öğrencilerin her türlü ihtiyaçları vakıflarından karşılanmıştır. Medreselere dönemin en meşhur hocalarının tayin edilmesiyle birlikte, ilim uğruna yapılan seyahatlerden yavaş-yavaş vazgeçilmeye başlanmıştır. Böylece talebeler, şehir-şehir dolaşmak yerine medreselere gidip oraların her türlü imkânlarından faydalanarak rahat ilim öğrenmeye başlamışlardır. Nizâmiye medresesi mezunlarının pek çok alanda istihdam edilmesiyle Sünnî öğretiler, toplumda daha derin ve sistemli bir şekilde yaygınlaştırılmıştır. Böylece Ehl-i sünnet dışındaki fırkalara karşı mücadelede önemli bir başarı sağlanmıştır.

Hatîb el-Bağdâdî (463/1070) on iki yıl süren ilmi seyahatinden sonra, 462/1069 yılında Bağdat'a geri dönerek Nizâmiye Medresesi civarında bir evde kalmış ve bir yıl sonra da vefat etmiştir.³⁰ Nizâmiye Medresesi vefatından dört yıl önce, yani 459/1066 yılında açıldığı halde *Târîhu Bağdâd*'inde ondan hiç bahsetmemiştir. Kaldı ki, ilk müderrisi meşhur Şâfîî âlim Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1084) onun arkadaşı olmalıdır.³¹ Hatîb, eserinde *medrese* kavramından dahi hiç söz etmemektedir. Bu yüzden onun da medrese eğitimine karşı çıkan âlimlerden biri olduğu düşünülmektedir.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Heysem'in zamanının Horasan Kerrâmîlerinin şeyhi ve âlimi olduğunu, İbn Fûrek'in (406/1015) Sultan Mahmud b. Sebüktekin'in huzurunda onunla münazara yaptığını, Kerrâmiyye içinde onun gibi Kelam ve Cedel ilmini bilen birinin olmadığını, Kerrâmiyye'nin başı, bilgilisi ve şerlisi olduğunu, Kâdî Abdulcebbar'ın bu asırda (IV. asrın sonu V. asrın başları) Mu'tezile'nin başı, Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Eş'ariyyenin başı, el-Müfîd'in Râfiziyye'nin başı, Ebû'l-Hasan el-Himmânî'nin Kurrâ'nın başı, Ebû Abdirrahman Sülemî'nin Süfiyyenin başı, Ebû Ömer b. Derrâc'ın şairlerin başı, Sultan Mahmud b. Sebüktekin'in meliklerin (yani dini bakımdan Abbâsî Hilâfetine bağlı

²⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XVI, 102-103; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, X, 55; Zehebî, *Târîh*, XXX, 294; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 95-96; İbn Haldun, *Târîh*, III, 469. Kaynaklar gecikme sebebini, ders vermeye giderken yolda karşılaştığı bir çocuğun "Gasp edilmiş bir mekânda nasıl ders verirsin?" demesi üzerine fikir değiştirdiğini bildirmektedir.

²⁹ Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 140; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 633.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, (Thk. muk. Mustafa Abdulkadir), I, 13, 21.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 133'de ondan bir şiir nakletmektedir.

özerk devletçiklerin) başı, Hâfız Abdulğanî el-Ezdî'nin muhaddislerin başı ve İbn Hilâl'in³² hattatların başı olduğunu bildirmektedir.³³

H. IV-V. asırlarda İslam dünyasında hüküm süren siyasi olumsuzluğa ve fakirliğe rağmen, çeşitli ilim dallarında, birçok âlim yetişmiş ve yüzlerce kıymetli eser miras bırakmışlardır. Bununla birlikte bu dönemde, bid'at fırkalarının daha etkin olmaları, İslam dünyasına canlılık, ilmi hareketlilik ve dinamizm kazandırmıştır. Nitekim İbn Cerîr et-Taberî (310/922), Eş'arî (324/935), Maturîdî (333/944), Fârâbî (339/950), Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâc (339/950), şair Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî (354/965), Âcurrî (360/971), Ebû's-Şeyh el-İsbehânî (369/979), İbn Fâris (369/979), Hâkim el-Kebîr (378/988), Cevherî (393/1002 veya 400/1009), Bâkılânî (403/1012), İbn Fûrek (406/1015), Lâlekâî (418/1027), Ebû Mansûr el-Bağdâdî (422/1031), Râğıb el-İsbehânî (425/1033), İbn Sina (429/1037), Ebû Zerr el-Herevî (435/1043), Bîrûnî (440/1048), Ebû'l-Alâ el-Maarrî (449/1054) İbn Hazm (456/1064), Cüveynî (478/1085), Ferazdak (479/1086), Pezdevî (482/1089), Serahsî (490/1097) gibi doğudan batıya, güneyden kuzeye yüzlerce âlim yetişmiştir.

Hicri dördüncü ve beşinci asırlarda Hadis ilmi, istikrarlı yükselişini sürdürmeye devam etmiştir. Bu asırlar incelendiğinde, Nesâî (303/915), Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (307/919), İbn Huzeyme (311/923), Ebû Avâne (316/928), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (321/933), İbn Ebî Hâtım er-Râzî (327/939), İbn Hibbân el-Büstî (354/965), Muhammed b. Abdillâh el-Bezzâr (354/965), Taberânî (360/971), İbn Adî (365/976), Dârakutnî (385/995) Hattâbî (388/998), İbn Mende (395/1005), Hâkim en-Nisâbûrî (405/1014), Kudâî (454/1062), Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), İbn Abdilberr (463/1070), İbn Merdûye (498/1104) gibi pek çok muhaddis yetişmiştir. Mevcut otorite boşluğu ve ayrılıklar, ilmin gelişmesine engel olmanın aksine hızlanmasına etki etmiştir. Bu iki yüzyıl, İslam ilimlerinin yükselmeye ve olgunlaşmaya devam ettiği, Adam Mez'in ifadesiyle "İslam Rönesansı" yıllarıdır.

Yapılan tetkikler, H. IV. ve V. asırlarda yetişen âlimlerin büyük çoğunluğunun İslam ilimlerinde iyi bir temel/altyapı aldıklarını ortaya koymaktadır. Onların birikimleri, Tabakat-teracim kitaplarının gözden geçirilmesi sonucu yapılacak olan basit bir ön incelemeden bile anlaşılmaktadır. Bu da bizlere, *küllî (komple) âlim* ile *mütehassıs âlim* tabirlerini hatırlatmaktadır. Yapılan bu değerlendirmelerin ardından sûfîlerin ilim anlayışlarına kısaca değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

³² İbn Hilâl, İbnü'l-Bevvâb diye maruftur. İbnü'l-Bevvâb, zamanında kütâbın başı olup bilahare ekolleşerek oldukça iyi hattat ve güvenilir müstensihler yetiştiren bir medrese olmuştur. Bkz. Safedî, *Vâfî*, s. 653.

³³ Bkz. Zehebî, *Târîh*, XXVIII, 231-232; Safedî, *Vâfî*, s. 652-653; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, s. 356.

Sahabenin Hz. Peygamber (s.a) hayattayken Onun bir hadisini, bir sünnetini işittiğinde, onu rivâyet etmekten ziyade, onunla amel etmeyi öncelediği nakledilmektedir. Sûfiler ile diğer âlimleri birbirinden ayıran önemli fark da sahabede olduğu gibi, onların ameli biraz daha fazla öne çıkartmaları ve bu hususta hassasiyet göstermeleridir. Başka bir ifadeyle ilk dönem sûfiler, kısmen ilim ile ameli cem etmeye gayret etmişlerdir. İki taraf arasındaki tartışmaları alevlendiren önemli faktörün de bu metodik ayrılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim tasavvuf kitaplarında Hasan el-Basrî, Zünnûn el-Mısrî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî gibi daha pek çoklarının bu meyanda sözleri bulunmaktadır.³⁴ İlmin amel için öğrenilmesi gerektiğini Hasan el-Basrî: “Dilediğiniz kadar öğrenin. Vallahi, Allah onunla amel etmediğiniz sürece size ecir vermeyecektir. *Âlimlerin himmeti riâyet, sefihlerin himmeti ise rivâyettir.*”³⁵ ifadesiyle Hâris el-Muhâsibî, “Dünyada en değerli şey, ilmiyle amel eden âlim, hakikat lisaniyla konuşan ârifdir.”³⁶ cümlesiyle Tüsterî de “İlim ameli çağırır. Amel ona icabet ederse gelir, yoksa gider.”³⁷ sözüyle konuyu veciz bir şekilde açıklamaktadır. Bugün bu tartışmalar bir tarafa bırakıldığında, her iki tarafın da haklı yönlerinin olduğu görülmektedir.

Dünyaya son derece bağlı hâle gelmiş, âhireti ise ikinci plana atmış günümüz Müslümanlarının zühd ve vera sahibi imamların haberlerini bilme ve onları örnek alma ihtiyacı sık sık dile getirilmektedir. İbnü'l-Cevzî (597/1200) de bu soruna asırlar önce dikkat çekmektedir. Selef-i sâlihinin yaşantısına bakmadıkça ve rekâik ile mizaçlanmadıkça kalbin ıslahı için fıkıhla uğraşmak ve hadis dinlemek yeterli olmaz. O, muhaddislerin ekseriyeti ile hadis talebelerinin, cüzlerini artırmak ve âlî hadise önem vermekten başka bir şey yapmadıklarını, cumhur fukahânın da kendisiyle hasımlarına galip gelebilecekleri cedel ilimlerine önem verdiklerini belirtmektedir. Yine o, böyle davranıldığı sürece, kalplerin yumuşamayacağını belirtmekte ve seleften bazı âlimlerin, sâlih bir kula ilmini almak için değil, davranış ve doğru yolu gösterdiği için baktıklarını zikretmektedir.³⁸

Sûfiyenin hükmü nesih olunmamış ayet ile hükmü kaldırılmamış haber ve eserleri kullanımda diğer âlimlerden farklı olarak kendilerine mahsus özellikleri vardır. Güzel ahlâkı

³⁴ Bazı örnekler için bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 266, 358.

³⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/b. Hadis *merfû'*, Muaz b. Cebel ve Enes b. Malik'den *mevkûf* ve Hasan el-Basrî'den *mürsel* olarak ilave ve değişik lafızlarla nakledilmektedir. Âlimler *mevkûf* rivâyetinin *merfû'* dan daha evla olduğunu bildirmektedirler. Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 270; Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi'*, I, 88; *İktidâü'l-İlm*, s. 35; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 64; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 75; Şatîbî, *Muvâfakât*, I, 64; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 356; Elbânî, *ed-Daîfe ve'l-Mevdûa*, V, 288'de ne *merfû'* ne *mevkûf*, bilakis mevzu olduğunu belirtmektedir. Elbânî, hadisin diğer tarihlerini incelenmeden hüküm vermiştir.

³⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 240-241.

³⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 358.

³⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-Hâtır*, s. 214.

öğütleyen, yüce hâllerden ve amellerin faziletlerinden söz eden, dinin ulvî makamlarından ve menzillerden haber veren ayet ve hadisler onların dikkatlerini çekmektedir. Yine Rasûlüllah'ın (s.a) âdâb ve ahlâkının bir parçası olan sahabe ve tâbiînin davranışları da onların özel ilgilerini cezp etmektedir. Diğer âlim ve fakîhlerin eserlerinde de bulabileceğimiz bazı ifadeler Sûfiler, onlardan daha ince anlayış ve istinbat ile bakmaktadırlar.³⁹ Fukahâ ve ulemânın anlamakta güçlük çektikleri bazı konularda Sûfiyyenin hüküm çıkarma usulleri vardır. Çünkü, “İbarelerde kapalı olan işaretlerdeki çeşitli incelikleri Sûfilerin ortaya çıkarma özellikleri mevcuttur.”⁴⁰ Tûsî'ye ait bu ifadeler, sûfilerin usul ve hassasiyetlerine tercüman olmaktadır.

Sûfiler de daha başlangıçtan itibaren Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olarak hadisi almaktadırlar. Her Müslüman için olduğu gibi, onlar için de hadis vazgeçilmez temel dayanaktır. Lakin onların, Müslüman'ın *zühd, ahlâk ve irfan* yönüyle alakalı hadislere daha fazla ilgi duydukları müşahede edilmektedir. Bununla birlikte onlar, eserlerinde, sadece ahlâki konularla yetinmemişler *namaz, oruç, hacc, zekât, taharet, yeme-içme, zina* gibi *ahkâm* konuları ve *iman, tövbe, israf, infak, ilim, imamet* gibi değişik mevzularda da rivâyetler kullanmış ve izahlar yapmışlardır. Ancak onlar diğer şârihlerden farklı olarak *ahkâm* hadislerini ahlâki/işârî açıdan ele alarak yorumlamaktadırlar.

Eserleri araştırılan muhaddis sûfilerin yaşadıkları hicri IV-V. asırlar, İslam dünyasında hüküm süren siyasi kargaşa ve ekonomik çöküşün tersine, kültürel ve ilmi açıdan oldukça canlı ve verimlidir. Bu da bizlere ilmi hayat ile siyasi hayat arasında güç bakımından birebir ilişkinin olmadığını göstermektedir.

Siyasi, ekonomik ve ilmi durum açıklığa kavuşturulduktan sonra, sıra incelenen iki asırdaki tasavvuf kültürü ve hadis-tasavvuf ilişkisi hakkında kısa bir değerlendirme yapmaya gelmiştir.

³⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 31.

⁴⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 32.

C. TASAVVUF KÜLTÜRÜ

H. IV-V. asırlardaki muhaddis sûfîlerin tasavvufi bakış açılarını aydınlatabilmek için tasavvuf kültürü, tasavvufun ortaya çıkmasında etkili olan faktörler ile kaynağı ve yabancı kültürlerden etkilenip etkilenmediği muhtasar olarak ele alınacaktır.

1. TASAVVUFUN ORTAYA ÇIKMASINA ETKİ EDEN TEMEL FAKTÖRLER

Sûfî kavramının kökeni konusunda ihtilaf bulunsa da yaygın kanaat, kelimenin *sûf* (*yün*) kelimesinden türediği ve ilk zâhidlerin yün elbise (aba) giymeleri sebebiyle bu ismi aldıklarıdır. *Sûfî* kelimesinin etimolojisinde bulunan bu ihtilaf ondan türemiş olan tasavvuf kavramının *neliğine* de yansımıştır. Bu sebeple ömrünün tamamını hicri dördüncü asırda geçirmiş olan meşhur sûfî âlim Tûsî, döneminin tasavvuf algısına dikkat çekerek tespitte bulunmakta ve yanlış tashih etmektedir. O, tasavvufu “Semâ’ ve raks, dua etmek, menfaat talebi, yemek için bir araya gelen suni topluluk, kasideler dinleyip vecd ile raks, güzel sesle şarkı söyleme, acıklı nağmeler yapmak, gazel türü şiirler inşa etmek gibi, sûfîler ile bazı sâdıklarda görülen bu ve benzeri hâllerden ibaret sanmak yanlıştır.”⁴¹ diyerek hatırlatmada bulunmaktadır.

İslam’ın ilk asrında zühd hayatı yaşayanları ayırt etmek için toplumda herhangi bir vasfa gerek görülmemiştir. Ancak İbn Haldun’un (808/1405) “Hicri ikinci asır ve sonrasında, dünyaya yönelik yaygınlaşıp insanlar dünyaya dalmaya meyledince, ibadete yönelenler *Sûfîyye ve Mutasavvîfiyye* ismiyle hususileştiler”⁴² ifadesinden de anlaşılacağı üzere, *tasavvuf* yavaş-yavaş sistemleşmeye başlamıştır. İbn Teymiyye (728/1328) de bu kavramın hicri ikinci asırda ortaya çıktığını ve üçüncü asırdan sonra yaygınlaştığını belirtmektedir.⁴³ İlk defa *sûfî* lakabıyla anılan zatın Cafer es-Sadık’ın (148/765) meşhur talebesi, kimyacı Ebû Musa Câbir b. Hayyân el-Kûfî (150/767) ile Ebû Hâşim Osman b. Şerîk (150/767 veya 160/777) olduğu nakledilir. Her ikisi de Kûfe’li oldukları için bu kavramın önce Kûfe ve Basra’da ortaya çıktığı kabul edilmektedir.⁴⁴

Tûsî bu ismi, ilk defa Bağdatlıların ortaya atmadıklarını ve terimin Hasan el-Basrî zamanında bilindiğini ve onun tavafta bir sûfî gördüğünü ve ona yardım etmek istediğini ancak

⁴¹ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 530.

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 467; *Şifâu’s-Sâil*, (Uludağ), s. 90.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XI, 529; Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 46.

⁴⁴ Attar, *Tezkira*, (Uludağ), s. 59; Molla Câmi, *Nefâhât*, s. 86; Arberry, *Tasavvuf*, s. 33; Hitti, *İslam Tarihi*, II, 580-582, 667; Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 31, 78, 88; Ateş, *İşârî Tefsîr*, s. 17, 47, 330; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 46; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 23, 101, 103, 104.

onun kabul etmediğini zikretmektedir. Ayrıca Süfyan es-Sevrî'den (161/777) rivâyet edildiğine göre o, "Sûfî Ebû Hâşim olmasaydı riyanın hakikatini öğrenemezdim." demiştir.⁴⁵ *Mekke ile ilgili haberlerin derlendiği bir kitaba göre*, bu tabir aynı anlamda, İslam'dan önce de kullanılmaktaymış. Ayrıca o, tabirin ashab arasında kullanılmamış olmasını, onlar için Allah Rasûlü ile *sohbetlerinden dolayı sahabi* teriminin kullanıldığını ve bu kelimenin fazilet, şeref ve saygınlık ifade ettiğini zikretmektedir.⁴⁶

Hakîm et-Tirmizî, "Kişinin bütün himmeti hak üzere olduğunda sûfî olur. Himmetleri (haktan) ayrıldığında ise sûfî olamaz."⁴⁷ Tûsî, Ashab-ı hadis'i hadise, fukahâyı fıkha, sûfiyyeyi ise, ne bir *hâle* ne de ilme nispet etmemesini, sûfiyenin sadece bir çeşit ilim, makam ve hâl ile vasıflanmayacaklarını ve onların tüm ilimlerin madeni, tüm hâl ve ahlâkın mahalli oldukları ve sürekli değişken ve ilerleyen hâllerinin bulunması ile açıklamaktadır. Sonunda onları giydikleri zâhir elbiselerine nispet ederek *sûfiyye* ile isimlendirdiğini ve *sûf* (yün) giymenin Enbiyâ'nın (a.s) edebinden, evliyâ ve esfiyânın da şiarından olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

İbn Haldun'a göre tasavvuf ilmi, İslam toplumunda sonradan ortaya çıkan şer'î ilimlerden biridir. Sûfî topluluğun tuttuğu yolun aslı, ümmetin selefi ve büyüklerinden olan sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelenlerin hak ve hidayet üzere başlangıçtan beri tuttıkları bir yoldur. Bununla birlikte kendini ibadete vakfetmek, Allah Teâlâ'ya yönelmek, dünyanın geçici zevk ve ziynetlerinden yüz çevirmek de sûfilîğin aslıdır.⁴⁹ Sûfî hareketin ortaya çıkmasına etki eden pek çok faktör zikredilebilir. Fakat şu ikisinin bunlar içerisinde daha önemli rol oynadığı kabul edilmektedir. Çünkü biri, kişinin yaratılışından ruhunun derinliklerinden gelen şahsi bir arzu iken diğeri, bireyin dışında, İslam toplumunun içinde bulunduğu şartların kişiyi buna itmesidir. Tasavvufun ortaya çıkmasında etkili olan etkenler:

i. Kişisel İhtiyaç

İnsanların büyük bir çoğunluğunun hangi dine veya ideolojiye mensup olurlarsa olsunlar zâhidane yaşama her zaman içsel, ruhsal ya da manevi yönden ihtiyaç hissettikleri bilinmektedir. Yani yaratılışlarından bu işe meyyal olabilirler. Bunun yanı sıra, Kur'an⁵⁰ ve sün-

⁴⁵ Tûsî, *Lüma'*, s. 42.

⁴⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 42-43.

⁴⁷ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 11. Çeşitli sûfîlerin *tasavvuf* ve *sûfî* tanımları için s. 7-21.

⁴⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 40-41. Çeşitli sûfîlerin *tasavvuf* ve *sûfî* tanımları için Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Taarruf*, s. 19-33, 89-90; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 7-21; Sülemî, *Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 133-134, 136-137.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 467.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Din, Dünyevîleşme ve Zühhd*, s. 63-86.

nette⁵¹ bulunan pek çok mesajın Müslümanları, takvaya, dünyaya karşı mesafeli durmaya, dünya ve âhiret arasında denge kurmaya yönlendirmesi de, böyle bir yaşam biçiminin meşrulaşmasına ve hızla yayılmasına yardımcı olmuştur. Bu sebeple bireyin ruh halinin, bu yolun ortaya çıkmasında oldukça etkili olduğu düşünülmektedir.

ii. Toplumsal İhtiyaç

Fetihlerle birlikte bir anda yokluktan bolluk düzeyine geçiş yapan ilk Müslümanlarda, hızlı değişim süreci başlamakla birlikte ahlâki çöküş ile değişim de başlamış, fetihlerden sonra hızla genişleyen İslam devleti ve toplumu, ganimet malları, geniş ve verimli arazilerle birden zenginleşmiştir. Değişim, beraberinde hazmetme sorunu ile ahlâki çöküntüyü getirmiştir. İslam dünyasında sosyal refahın artması ve hayat standardının yükselmesi, hem Müslümanların hem de idarecilerin dünyaya ilgilerini artırmış ve onları lüks içinde yaşamaya sevk etmiştir. Bu durum, manevi hayata meyyal olanları rahatsız etmiş ve bu tür hayata karşı tavırlarına sebep olmuştur. Onlar da reaksiyon olarak inzivaya çekilmeye, tefekküre ve ibadete dalmaya yani zühd hayatına yönelmeye başlamışlardır.

Mekkî'nin (386/996) İblis ile ilgili olarak naklettiği uzunca bir haberde, "İblis'in askerlerini, sahabe ve tâbiîn devrinde her tarafa gönderdiğini fakat ümitsiz ve karamsar halde askerlerin geri döndüklerini, tâbiîn döneminden sonra yani birinci asrın akabinde onları tekrar gönderdiğini ve bu sefer İblis'in askerlerinin Müslümanların hevâlarını dirilttiklerini, onlara bidatleri süslü gösterdiklerini, onların da bunları güzel bulmakla birlikte din edindiklerini ve istiğfar ile tövbede bulunmadıklarını, böylece düşmanlarının onlara musallat olduğunu ve diledikleri şeyi yaptıklarını..." belirtilmektedir.⁵² Nitekim dünyaya aşırı meylin sonucu olarak Rasûlüllah'ın sünnetinden uzaklaşmaya karşı çıkan ve zühdü tavsiye eden sadece sûfîler değildir. Ahmed b. Hanbel gibi daha pek çok âlim bu konuda hassasiyet göstermiştir.

İbn Haldun, sûfîlerin alelade yün elbise giymelerini pahalı elbise giyenlere muhalefet olarak değerlendirmektedir.⁵³ Böylece toplumda, iki sınıf insan tipi ortaya çıkmaya başlamıştır. Başta Hz. Muaviye ve Emevî iktidarı olmak üzere, zenginleri katı bir şekilde eleştiren ve bu konuda simge haline gelen Hz. Ebû Zer Ğîfârî, hakkındaki şikâyet ve baskılardan sonra *Rebeze*'ye yerleşmek zorunda kalmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla tasavvuf, dış faktörden ziyade kişisel,

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, s. 101-171.

⁵² Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 357.

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 467.

⁵⁴ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 226-232; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, LXVI, 192; Ayrıca bkz. Affî, *Manevî Hayat*, s. 97-99.

sosyal, dini, siyasi faktörler sonucu, ihtiyaca binaen İslam kültür ve düşünce tarihinin bir parçası olarak zuhur etmiştir.

Muhammed b. Ali el-Kettânî (322/933) de ilk nesilden itibaren Müslümanların değişimi ile zühd hayatının ortaya çıkış ve gelişim serüvenini asırlar önce, veciz bir şekilde ifade etmiştir. O, insanların İslam'ın ilk asrında *din* ile birbirlerine muamele ettiklerini, bilahare din esir olduktan sonra ikinci asırda *vefa* ile muamele ettiklerini, vefa gittikten sonra üçüncü asırda *mürüvvetle* muamele ettiklerini, mürüvvet de ortadan kalktıktan sonra dördüncü asırda *hayâ* ile muamele ettiklerini, nihayet hayâ da gittikten sonra *rağbet* ve *rehbetle* muamele ettiklerini itiraf etmektedir.⁵⁵ İslam toplumunun ilk dört asırdaki yavaş-yavaş değişimi, bu cümlede özlü bir biçimde ortaya konulmaktadır.

Tezin alt yapısını oluşturmak ve genel bir bakış açısı sunmak amacıyla tasavvufi hareketin ortaya çıkmasını hazırlayan sebepleri kısaca tespit etmeye çalıştığımız bu kısımda, sūfî kavramının ilk defa hicri ikinci asırda kullanılmaya başlandığı ve zâhidane yaşam tarzının bireysel ihtiyaç ile toplumsal değişim ve dünyaya meyil neticesi tasavvufa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, konuyla yakından ilişkili olduğu gibi aynı zamanda tartışma konusu da olan tasavvufun kaynağı meselesine temas edilecektir.

2. TASAVVUFUN KAYNAĞI ve YABANCI KÜLTÜRLERDEN ETKİLEŞİM

Tasavvuf, İslam ilimlerinin yumuşak karnı olarak görülmektedir. İleride verilerek bazı örneklerden de görüleceği üzere, birtakım Batılı bilim adamlarına göre, İslam ilimlerinin ötesinde, Kur'an'ın bir takım ayetleri bile İlâhî kaynaklı değildir. Ya birilerinin sözü ya da bir yerlerden alıntı veyahut o gün yaşanan olaylara veya şartlara göre Hz. Muhammed'in çözüm olarak sunduğu önerilerinden ibarettir. Bu sebeple onlara göre, sadece Tasavvufun değil, Siyer, Tefsir, Hadis, Kelam ve İslam Hukukunun temel prensipleri dahi ya Yahudilik ya Roma Hukuku ya da Hıristiyanlık vesairesinden alınmadır. Ancak Batılıların Kur'an ve sünnetin daha açık bir ifadeyle İslam kültürünün orijinal olmadığını gösterme çabaları, devasa bir birikime sahip İslam kültür ve medeniyetine karşı kompleks içinde oldukları şeklinde de izah edilebilir.

Tasavvufun dış kaynaklı olduğu iddiası, tarihi vakıyayla pek örtüşmediği gibi ilmi verilere de ters düşmektedir. Fetihlerle birlikte genişlemeye başlayan İslam coğrafyası, yeni kültürlerle tanışmaya ve ilişkiye girmeye başlamıştır. Yeni Müslüman olan farklı etnik kökenli bu mühtediler, yeni tanıştıkları dini her ne kadar benimseseler ve özümşeseler de eski kültürlerinin tamamını terk etmeleri veya etkilerini yok etmeleri mümkün olamayacağı gibi, İs-

⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 167.

lam'ın genel ahkâmına ters düşmeyen adetlerini terk etmeleri de gerekmemiştir. Nitekim zamanla, İslam'a ters düşmeyen eski kültürlerin İslamlaştığı görülmektedir.

“Bir kişinin, felsefe, tasavvuf veya bilimde ortaya koyduğu ürününde, o düşüncenin ortaya çıktığı iç şartları ihmal ederek, hangi unsurların, hangi harici kaynaklardan etkilendiğini tespit için uzun ve zorlu bir çabaya girişmek abesle iştigal ve vakit kaybından başka bir şey değildir.” diyen Âfîfî, bunun için İslam felsefesinin aslının, Yunan felsefesine dayandığı veya İslam tasavvufunun kaynağının Hint, Fars veya Yeni Eflatunculuk olduğuna dair iddiaları redde çalışmadığını belirtmektedir. Ardından aralarındaki benzerlikten dolayı, falancanın tasavvuf veya felsefesinin falancadan iktibas edildiği gibi bir yaklaşımı da anlamsız bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

İslam öncesi cahiliye Arap kültürü olsun, Fars ve Türk kültürü olsun İslam sonrasında da varlığını sürdürmüştür. Bugün bu kültürlerin İslam dünyasında pek çok örneklerini görmek mümkündür. Kaldı ki, kültürler arası etkileşimden kaçınmak veya onu inkâr etmek, tarih boyunca bütün toplumlar için pek mümkün olmamıştır.

Tasavvufun gelişim serüvenini, özlü bir biçimde ifade etmeye çalıştıktan sonra, özellikle Batılı İslam araştırmacılarının sürekli gündeme getirdikleri, İslam Dini'nin kendine özgü yeni bir şey getirmediği, önceki dinlerin kopyası olduğu, İslam kültür ve medeniyetinin kültürel etkileşim sonucu ortaya çıktığı, diğer bir ifadeyle başka kültürlerden alma/devşirme olduğu iddialarını kabul etmek mümkün değildir. Onların bu konuyla alakalı olarak kaleme aldıkları makale ve eserlerde, dini ilimlerin hangi alanıyla ilgili olursa olsun, tezlerini desteklemek için özellikle sünnetten örnekler vermeleri de dikkati çekmektedir.

Bir kısım Batılı bilim adamı ve bazı Müslüman araştırmacılara göre, İslam Tasavvuf'unun Kur'an ve sünnetten neşet etmemiştir. Onlara göre tasavvufun temel referansı, İslam değil bilakis Yahudilik, Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk (Neo-Plâtonizm), Zerdüştlük, Budizm, Gnostik ve Hermetik düşünce gibi yabancı kültürlerdir. Philip Hitti gibi bazı Batılı bilim adamlarına göre, İslam tasavvufunun başlangıcı, İslam ve Kur'an entelektüalizmine ve bunların bir sonucu olarak ortaya çıkıp gelişen şekilselciliğe karşı gösterilen bir reaksiyondur. Diğer birçok İslami hareketler gibi tasavvufun da ortaya çıkış ve menşei Kur'an-ı Kerim ve hadistir. Ancak o da, bu hareketin ikinci asır ve sonrasında, yukarıda zikredilen yabancı kültürlerin etkisi altına girerek uzlaştırıcı (senkretik) bir harekete dönüştüğünü iddia etmektedir.⁵⁷

⁵⁶ Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 54.

⁵⁷ Bkz. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 665-666.

Affî'nin naklettiğine göre Muhammed İkbâl, tasavvufun kökeni hakkındaki oryantalist bakış açısını, “Herhangi bir bölgedeki bir olgunun zuhurunu, sadece dış amillere dayandırarak, dâhili sebepleri ihmal etmek suretiyle açıklamak doğru değildir. İnsanlar üzerinde etkili olan her düşünce, onlara tam ulaşmadan değer kazanamaz. Harici bir amil, onu uyandırabilir, fakat yoktan var edemez. Müsteşrikler, tasavvufun aslını araştırmaya giriştiklerinde onu, çeşitli dış amillere dayandırmak istediler. Bir toplumda ortaya çıkan akli bir fenomen veya gelişimin anlaşılmasının, ancak o olgunun ortaya çıktığı toplumun yaşadığı siyasi, sosyal, zihni ve dini şartlara bağlı olduğunu unuttular.”⁵⁸ ifadesiyle veciz bir biçimde tenkit etmektedir.

Ondan yaklaşık bin sene önce *Lüma'* sahibi Tûsî, tasavvuf ilminin kaynağı hakkında, eserinde anlattıklarının dayanaklarının, Kur'an ve sünnette bulunduğunu, ehli nezdinde onun anlaşıldığını ve ulemâdan tetkik edenlerin de bunu inkâr edemeyeceklerini belirtmektedir. O, tasavvufu, kuralcı zâhir âlimlerinden başka bir grubun inkâr etmediğini ve bunun sebebinin de onların Kur'an ve hadislere sadece zâhiri ahkâm yönüyle bakmaları olduğunu ve muhaliflerin iddialarının doğru olmadığını belirttikten sonra, hakiki anlamda bu ilimle iştil edenlerin sayısının az olduğunu zikretmektedir.⁵⁹ Daha sonra o, “Sûfiyenin cahil bir topluluk olduğunu ve tasavvuf ilminin Kur'an ve hadisten delili olmadığını sananlara reddiye” konusunu müstakil olarak işlemekte ve Hz. Ömer, Berâ b. Âzib, Vâbisa gibi sahabiler hakkında birkaç örnek hadis verdikten sonra, konu hakkındaki *âsâr* ve *ahbârın* çok olduğunu haber vererek mevzuu bitirmektedir.⁶⁰

Bununla yetinmeyen Tûsî, eserinde “Rasûlüllah'a (s.a) uyma ve Onun örneği” bölümünü işlerken “Meşâyihin Hz. Peygamber'e (s.a) ittibatı mevzuu hakkında söyledikleri ve özellikleri” başlığı altında, bizatihi sûfilerin kendi anlayışlarından örnekler sunmaktadır.⁶¹ Burada *Lüma'*ın muhakkiklerinin de ifade ettikleri gibi, tasavvufun din dışı olduğunu iddia edenler, bu bölümü dahası eseri, kısmen veya tamamen okuduklarında tasavvufun yabancı kültürlerle değil Kitap ve sünnete dayandığını anlayacaklardır.

Sehl b. Abdullah (283/896), “Bizim usulümüz yedi şeye dayanmaktadır der: “Kitâbullah'a sarılmak, Rasûlüllah'a (s.a) uymak, helal yemek, eziyet etmemek, günahlardan sakınmak, tövbe etmek ve hakları edâ etmek.”⁶²

⁵⁸ Affî, *Manevî Hayat*, (Muhammed İkbâl'in *İran'da Metafizik Düşüncenin Gelişimi* isimli eserinden naklen), s. 52-53.

⁵⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 32-33.

⁶⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 34-35.

⁶¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 144-146.

⁶² Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 289; Sülemî, *Tabakât*, s. 210. Bu sözün ilk kısmına benzer bir söz, Cüneyd el-Bağdâdî'den de nakledilmektedir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, (Uludağ), s. 104.

Cüneyd el-Bağdâdî (297/909), “Hz. Ali harplerle fazla meşgul olmasaydı, bizlere tasavvuf ilmine dair pek çok manayı öğretirdi. Çünkü o, Hızır’a (a.s)⁶³ tahsis edilen ledünnî ilim verilmiş biridir.” demektedir.⁶⁴ Tûsî, Hz. Ali’nin (r.a) faizleti ile ilgili olarak “Ashab içinde Hz. Ali’nin yüce manalar, lafzi işaretler, eşsiz sözler, ilim, iman, marifet, tevhid ve benzeri konulara dair söz ve beyanlarının yanı sıra onda, sûfiyyeden ehl-i hakâik olanların örnek aldıkları ahlâk ve hasletlerin bulunduğunu” iddia etmektedir.⁶⁵ Tûsî’nin, sahabenin tasavvufi açıdan faziletleri bağlamında zikrettiği bu ve benzeri bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır.

Gülâbâdî, ümmet-i Muhammed içerisinde Allah’ın, (sûfileri kastederek) saf, seçkin ve hayırlı kullar yarattığını, onlara mücâhedelerinde samimi oldukları için çalışarak elde edilen ulûmu’ d-dirâse, amellerinde ihlaslı oldukları için ilhamla gelen ulûmu’ l-verâse ve iç dünyalarını saflaştırdıkları için de doğru firâset verildiğini iddia etmektedir.⁶⁶

Hargûşî eserinde, Sûfiyye arasında dolaşan ıstılahların Kitap ve sünnetten asıllarının olduğunu ele alan bir bâb açmıştır. Burada Sûfiyyeye ait ıstılahların bir kısmının dayanaklarının Kur’an ve sünnette olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁷

Hakîm et-Tirmizî’nin kitapları, Tûsî’in *Lüma*’ı ile diğer eserler, baştan sona tasavvuf ilminin dayanaklarının öncelikle Kur’an, sünnet, sahabenin uygulamaları kısacası İslam kültürü olduğunu delilleriyle göstermektedirler.

İslam Kültür Havzaları ve Etkileşim

Hızla yayılan ve sınırları genişleyen İslam dini, daha hicri ilk yüz yıldan itibaren pek çok yeni kültür havzaları ve dinlerle yüz yüze gelmiştir. Bunların iç bünyeye, bir takım sıkıntılar getirdiği de bir gerçektir. İslam dini, Yahudilik, Hıristiyanlık, Yeni Eflatunculuk, Maniheizm, Budizm, Hinduizm ve Şamanizm gibi dinlerle ilişkiye girdiği için, sadece tasavvufta değil, diğer İslam ilimlerinde de eski Arap, Mısır, Yunan, Fars, Türk ve Hint kültürünün izlerini bulmak mümkündür. Ne var ki, bu etkileşimin bölgeden bölgeye farklılık arz ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Onun için, Orta Asya, İran, Irak, Şam, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, Anadolu ve Balkanlardaki etkileşimin izleri de aynı olmayacaktır.

⁶³ Kaynaklarda Peygamber mi, melek mi ya da veli mi olduğu tartışılan Hızır’ın “ledünnî ilim sahibi” olmasının yanı sıra esrarengiz vasıflarından da söz edilmektedir. Bilgi için bkz. Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la İlgili Haberler”, *SÜİFD*, yıl. 2000, sy. 10, s. 339.

⁶⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 179.

⁶⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 179. Diğer örnekler için bkz. s. 179-182.

⁶⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 19.

⁶⁷ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 456-460.

Daha sonraki tasavvuf mekteplerine mesnet teşkil eden ilk devir sûfilerin, eser ve sözleri incelendiğinde onların farklı coğrafyalarda olmalarına rağmen aralarındaki ortak noktaların ayrıldıklarından daha çok olduğu görülmektedir. Onların kullandıkları gerek sözlü gerekse yazılı pek çok kaynak müşterektir. Ancak zamanla, geniş alana yayılmış İslam coğrafyasında, aralarında gerek metot gerekse tavır bakımından farklılıklar bulunan pek çok *tasavvuf ekol ve sistemleri* ortaya çıkmıştır. Bunlar, Medine, Kudüs, Şam, Basra, Kûfe, Bağdat, Tebriz, Nişabur, İsfahan, Horasan, Buhârâ, Tirmiz, Konya ve İstanbul ile Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, Hint Kıtası, ve Balkan ekolleri şeklinde sıralanabilir.⁶⁸ Dikkat edilirse bu şehirler/bölgeler, aynı zamanda *hadisten tefsir ve fıkha bütün İslam ilimlerinin de tedris edildiği önemli birer ilim merkezleridir*. Dolayısıyla ilmin canlı olduğu bu merkezlerde, İslam âlimleri arasında karşılıklı ilişki ve kritikler yapılmış olmalıdır.

Örneğin, Orta Asya'da, eski Türk kültürü ile Hint ve Çin kültürünün sonra Fars kültürünün etkilerini bulmak mümkünken, Orta Doğuda ise Fars ve Yunan kültürünün izlerini bulmak mümkündür. Bu durum diğer bölgeler için de geçerlidir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir konu var ki o da, *bu etkileşimden sadece tasavvuf değil, tüm İslam ilimlerinin* nasibini almış olmalarıdır. Bu genel çerçeveyi verdikten sonra, şimdi de birkaç örnekle konu muhtasar olarak vuzuha kavuşturulacaktır.

Mabeden Medrese ve Kuruma Dönüşüm

Mâverâünnehir bölgesi hareketinde, *eğitim ile öğretimin* disiplinli ve planlı bir şekilde bir eğitici tarafından verilmesinde Buhârâ'daki meşhur *Buda viharalarının/mabedlerinin*, medreseye dönüşerek etkisi olmuş olabilir. Çünkü İslam ilimlerinin bölgede hızla gelişmesi ve yayılmasında ve birçok yerin ilim merkezi haline gelmesinde bu Budist mabed kültürünün önemli bir katkısının olduğu ifade edilmektedir. Bölgede zühd veya tasavvuf eğitimi, hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerle birlikte yürütülmüştür.⁶⁹ Bu Budist mabedler, tasavvufun kurumsallaşmasına katkıda da bulunmuş olabilir. Bunların ardından tasavvufa diğer bir ifadeyle İslam'a yabancı kültürlerden geçtiği ifade edilen bazı meseleler muhtasar olarak ele alınacaktır. Bunlardan ilki, et yememe kültürüdür.

Et Yememe Âdeti

Et yememeyi, başka kültürlerden geçmiş bir âdet ile izah etmek yerine, insanın kendi bünyesi ve etin gıda özelliği ile açıklamak mümkündür. Çünkü bazı kişiler eti sevmezken

⁶⁸ Bu ekollerin bazıları için bkz. Affi, *Manevî Hayat*, 76-90; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 103-120.

⁶⁹ Bkz. Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Maâni'l-Ahbâr*, (Türkçe thk. muk. Karapınar), s. 40-49.

bazıları da etin insana verdiği düşünülen şehvet, hırs, aç gözlülük gibi psikolojiden dolayı o gıdayı yememektedirler. Sûfîlerin daha çok ikinci gerekçeden dolayı eti sevmedikleri tahmin edilmektedir. Çünkü, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd* adlı el kitabında tasavvufa yeni intisap etmiş müridlere, içki gibi insana hırs, aç gözlülük ve şehvete düşkünlük verdiği gerekçesiyle et yememeyi tavsiye etmektedir.⁷⁰

Barthold da, Batı Karahanlı hükümdarı Arslan Hân Muhammed'in (526/1131) idaresini (m.1102-1130) anlatırken onun, "Nemed-pûş" (aba elbiseli) lakaplı, zâhid Hasan b. Yusuf el-Buhârî ile iyi ilişki içinde olduğunu söyler ve "*Onun yalnız sebze ile yaşadığını*", ayrıca Buhârâ'da onun dışında, "*Et yemekten kesinlikle sakınan sadece Ebû Bekir Kallâbâdî adında bir şeyh vardı.*" diye bir bilgi vermektedir.⁷¹ Buradaki ifadeden anlaşıldığına göre Hasan b. Yusuf, Arslan Hân'ın çağdaşı, Ebû Bekir el-Gülâbâdî ise daha önce yaşamış biri olmalıdır. Çünkü tespitlerimize göre *Maâni'l-Ahbâr* sahibi Ebû Bekir'den (380/990) başka Gülâbâd'da meşhur ve maruf şeyhe rastlanılmamıştır. Dolayısıyla adı geçen zâtın tarafımızdan eseri tahkik edilen kişi olduğu tahmin edilmektedir.⁷²

Hint dinlerinden olan Jainizm'de, tüm canlılara karşı yapılan her türlü fenalıklar büyük bir suç sayıldığı için yerde yaşayan haşarat ve hayvanlara zarar vermemek üzere bir takım tedbirler alınmıştır.⁷³ Budizm'in ahlâki öğretilerinde de hakir dahi olsa, can taşıyan varlıkları öldürmemek temel prensiplerden biridir.⁷⁴

Bu bilgilerden hareketle *Hint kültüründe et yememe âdetinin* olduğu ifade edilmektedir. Buhârâ ve havalisinin, İslam dini bu bölgeye ulaşmazdan hemen önce, Hint kültüründen özellikle de Budizm'den etkilendiği bir vakiydir. O kültürden etkilenilmiş olabileceği gibi, olmamış da olabilir. Bu konuda kesin bir yargıda bulunmak oldukça zordur. Çünkü Fars kültüründe de böyle bir âdetin bulunduğu bildirilmektedir.⁷⁵ Mesela: *Mani dini* mensuplarının başta et olmak üzere, hayvansal gıda maddelerini haram saydıkları için yemedikleri ifade edilmektedir.⁷⁶

Görüldüğü üzere bu et yememe âdetinin, yaygın olmamakla birlikte farklı kültürlerde de olduğu anlaşılmaktadır. Bu bireysel bir tercih olabileceği gibi et nimetinin insana verdiği halet-i ruhiyeden de kaynaklanabilir. Nitekim et yemekten hoşlanmayanlar arasında, tâbîn

⁷⁰ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 450.

⁷¹ Barthold, *Türkistan*, s. 398.

⁷² Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Türkçe thk. muk. Karapınar), s. 62.

⁷³ Budda, *Dinler Tarihi*, s. 128.

⁷⁴ Budda, *Dinler Tarihi*, s. 303.

⁷⁵ Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 78-79.

⁷⁶ Güngör, "Maniheizm", *EÜİFD*, yıl. 1988, sy. 5, s. 163.

devri büyük zâhidlerinden Âmir b. Abdilkays (60/680) da bulunmaktadır.⁷⁷ O, bu davranışından dolayı kendisini eleştirenlere gerekçelerini dahi açıklamıştır. Şimdi ise yabancı kültürlerden geçtiği iddia edilen bir başka konuya değinilecektir.

Evlenmeme Âdeti

Evlenmeme âdetinin Hıristiyan rahiplerinden sirayet ettiği iddiasının gerekçesi yetersiz olmalı ki, daha Hz. Peygamber (s.a) hayattayken bazı sahabilerin kendilerini tamamen ibadete verme girişimlerini O (s.a) hoş karşılamamış ve tam tersine yermiştir. Ayrıca tâbiünden Âmir b. Abdilkays, “Hanımlara karşı görevini yerine getiremeyeceği” endişesinden dolayı evlenmemeyi tercih etmiştir.⁷⁸ Yine Bişr b. el-Hâris el-Hâfi (227/841) de, benzer gerekçeden dolayı evlenmemiştir.⁷⁹ Dârânî’nin (215/830) de, evliliği dünyaya bağımlılığı gösteren üç şey⁸⁰ arasında zikretmesi, kişinin niyetinin sahîh olup olmaması ile ilişkilendirilebileceği gibi onun kendi kanaati olarak da görülebilir. Nikahın sadece dünyevi amaçlar için yapılmasını hoş görmeyen Hakîm et-Tirmizî, eşlerin hak ve hukuklarına riayet edilmesi gerektiğini onların emanet olduklarını vurgulamakla birlikte⁸¹, nikahı teşvik ederek bekarlığı yermekte ve neslin devamlılığının sürdürülmesinin lüzumu vurgulamaktadır.⁸² Kendisi de evli olan Hakîm’in evliliğe karşı olmadığı, tersine teşvik ettiği ve çocuk sahibi olmayı tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

Sülemî, *Zikru’n-Nisveti’l-Müteabbidâti’s-Sûfiyyât* adlı eserinde biyografisini verdiği 81 hanım sûfiden 33’ünün evli olduğunu bir şekilde ifade etmekle birlikte bu sayının daha yüksek olduğu tahmin edilmektedir.⁸³ Nitekim o, vakitlerini hanımı ve çocukları ile geçiren Ebû’l-Ferec el-Ukberî’yi, Ebû Bekir eş-Şiblî’nin Allah’tan başka şeylerle geçirilen vakti zayi olarak değerlendirip Allah’ın vakti kendisinden başkasında zayi edilmesini kışkırdığını, ifade ederek uyardığını nakletmektedir.⁸⁴ Bu da Ebû’l-Ferec’in evli ve çocuk sahibi bir sûfi olduğunu göstermektedir.

Sufiler arasında evlenme hâdisesinin sanılandan daha fazla ve yaygın olduğu görülmektedir. Meşhur pek çok sûfinin de evli olduğu bilinmektedir. Tûsî bile eserinde “Evlilerin

⁷⁷ İbnü’l-Mübârek, *Zühd*, s. 298; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 220, 353, 355.

⁷⁸ İbnü’l-Mübârek, *Zühd*, s. 298; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 220, 353, 355; Aydınli, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 221-222.

⁷⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 490; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, II, 61; Aydınli, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 222.

⁸⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 274, 319.

⁸¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu’n-Nufûs*, s. 53-55.

⁸² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 211/b; (matbu) s. 123-124.

⁸³ Misal için bkz. Sülemî, *Zikru’n-Nisve*, s. 37, 46, 59, 75, 92, 106, 114, 121, 124 vd.

⁸⁴ Bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 60.

ve çocuk sahibi olanların âdâbı” başlığı altında bu mevzuyu işlemektedir.⁸⁵ Evlenen ve çocuk sahibi olan sûfîlerin çoluk çocuklarını Allah’ın emrine havale edip ihmal etmeleri âdâba aykırı olup bilakis onlara karşı olan görevleri yerine getirmelidirler.⁸⁶ Mekkî, eserinin kırk beşinci faslını evlilik ve bekarlık konusuna ayırarak konu üzerinde genişçe durmaktadır.⁸⁷ O, kişinin kadınla, güzelliği, malı ve soyu sebebiyle değil yalnızca dindarlığı ve akıllılığı sebebiyle evlenmesi gerektiğini söylemektedir.⁸⁸ Aynı şekilde Hargûşî de sûfîlerin evlilik âdâbına dair bir bâb açarak onların konu hakkındaki görüşlerini zikretmektedir.⁸⁹

Mâlîni’nin zikrettiğine göre, Cüneyd el-Bağdâdî: “Bir kısım *hanım abdahn erkek abdal* ile yaptıkları nikaha (düğüne) katıldım. Oraya gelen misafirler, elleriyle havaya uzanıp bir şeyler alan ve onları, inci veyahut yakut ve benzeri mücevher olarak verenlerden başkaları değildi.” dedikten sonra, “Ben de elimi uzattım ve safran (zağferan) alıp verdim. Bunun üzerine misafirler bana: Topluluk içinde senin dışında, düğün (urs) için uygun hediye veren kimse olmadı.” dediler şeklinde konuşur.⁹⁰

Sûfî olmak bekar kalmak anlamına gelmemelidir. Çünkü ilk devir sûfîler arasında bekarlık, pek tavsiye edilmediği gibi tersine sünnetin gereği olarak evlilik tavsiye edilmiştir. Diğer taraftan meşhur sûfîlerin büyük bir kısmının evli olduğu bilinmektedir. Ancak sûfîler arasında evlilikle ilgilenmeyenler olsa da ekseriyet evli ve çocuk sahibidir.

Bunların dışında şu kavramların da etkilendikleri kültürlerden girdiğine dair bir takım görüşler bulunmaktadır:

İlm-i ledün, feyz-i ilâhî, inzivâ, tecellîler ve *fenâ* gibi bazı ıstılahların Yeni Eflatunculuk, Hıristiyanlık ve Hint kültürüne dayandığı,⁹¹ *Nur-i Muhammedî/Hakikat-i Muhammediye* ve *zühd hayatı* gibi terimlerin Hıristiyanlıktan,⁹² *marifet, keşf* ve *şuhud* gibi tasavvufi bilginin

⁸⁵ Tûsî, *Lüma*, s. 264-266.

⁸⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 265.

⁸⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 489-529.

⁸⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 317.

⁸⁹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 441-455.

⁹⁰ Mâlîni, *Erbain*, s. 183-184. Ayrıca bkz. Sübkî, *Tabakât*, II, 270, o da Mâlîni isnadıyla nakletmektedir.

⁹¹ Bkz. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 667, 670; Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 73-74; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 159-162; Erkan, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 228.

⁹² Bkz. Afîfî, *Manevî Hayat*, s. 14-15, 67-68, 75-76; Erkan, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 237; Fazlurrahman, *İslâm*, s. 198-199. Ayrıca konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 274-284, 345-372. Zühd hakkında bilgi için bkz. Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 18-39; Sicilli, *ed-Delâletu Alellah*, s. 70-73; Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 35-46; Kinberg, “What is Meant by Zuhd”, *SI*, 61 (1985), s. 27-44. Zühd edebiyatı hakkında bilgi için bkz. Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri*, s. 17-30; Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, s. 175-204.

temel kaynakları hakkındaki kavramların *Yeni Eflatunculuktan*⁹³ girdiği iddia edilmektedir. Bu örnekler daha da artırılabilir. Ancak benzeri bir bakış açısıyla hareket edilecek olursa, Nebî (s.a) *yalnız başına ibadet etmeyi sevmesi, gece namazı, oruç, hacc, i'tikaf* vb. ibadetleri de İslam öncesi Arap kültürü veya Yahudilik ve Hıristiyanlıktan alınmadır denilebilir. Bu ne kadar gerçekçi ve ilmi olur? Kaldı ki, bugün bazı müsteşrikler, İslam Hukuku'nun pek çok prensibinin Roma Hukuku veya Yahudilikten alındığını ileri sürmektedirler. İlahi dinler arasında, bir benzerliğin bulunması kadar tabii bir şey olmamalıdır. Çünkü vahye dayalı dinler, menşe itibariyle aynı kaynaktan gelmektedir. Ancak bu demek değildir ki, beriki tamamen ötekisinden alınmıştır veya onun aynısıdır.

Hâlbuki bu konulara mesnet teşkil edebilecek ayet ve hadisler bulunmaktadır. Mezkur mevzularla ilgili nakledilen hadisleri “uydurulmuştur” diyerek peşin hükümle terk etmek isabetli gözükmemektedir. Kaldı ki, tarih boyunca toplumlar, kültürler arası etkileşimden kaçınmamıştır. Dolayısıyla nasıl diğer kültürler İslam kültüründen etkilenmişse İslam kültürü de, yabancı kültürlerden etkilenmiştir. Ancak bu durumu, haddinden fazla abartmak yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Diğer taraftan Müslümanların *bu bizde yok, bunu dinimize transfer edelim* diyerek, hakkında dini bir bilginin bulunmadığı uygulamayı, bu kadar kolay bir şekilde transfer ettiklerini iddia etmek mesnetsiz iddialar olarak görülmektedir. Çünkü *bid'at* konusunda son derece hassas olan İslam'ın yabancı bir kültürü bünyesine dâhil etmesi pek makul gözükmemektedir. Yine hiç bir Müslüman'ın yabancı bir kültürü, zannedildiği gibi rahat bir şekilde hazmetmesi de düşünülmemektedir.

Başlangıçta Kur'an ve sünnetten beslenerek ortaya çıkan ve bilahare tasavvufa dönüşen İslam zühd hareketine tarihi açıdan bakıldığında, söz konusu edilen meseleler ile girmiş olabileceği muhtemel tarih ya da kültürel etkileşim arasında, zaman farkının bulunduğu müşahede edilmektedir. Bunun da ötesinde âlimler arası oto kontrolün çok güçlü ve canlı olduğu dönemlerde, bu tür önemli mevzuların İslam'a ulu orta dâhil edilmesi de pek makul görünmemektedir.

Tasavvufa karşı en müteşeddidlerden birisi olarak bilinen İbn Teymiyye ki, -hakkında yapılan bilimsel çalışmalar onun böyle olmadığını, tam tersine, Kur'an ve sünnete bağlı kalan şeyhleri, sûfîleri ve tasavvufu sevdiğini bildirmektedir-. Hakkında yapılan araştırmaların gösterdiğine göre, o bile bu konularda daha makul ve mülayim şeyler söyleyerek sûfîleri destek-

⁹³ Bkz. Hitti, *İslam Tarihi*, II, 669; Afifi, *Manevî Hayat*, s. 72. Hakkında bilgi için bkz. Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 89-92.

lemiştir.⁹⁴ Bazı dinî tartışma konularının, İslam akidesi boyutundan ziyade İslam düşüncesi ve felsefesi düzleminde ele alınması daha birleştirici, sağlıklı ve analitik olabilir.

İnsanlık tarihi boyunca, insanların ırkı ve dini ne olursa olsun, kalplerinin derinliklerinden gelen manevi/ruhi duygu kendini, ait olduğu sosyal çevreye göre, ya zâhidane veya sûfiyane ya da mistik yaşam biçimi olarak dışa vurmaktadır. Böyle bir hayat tarzı, insanların ilgi odakları olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Pratikleri ve tavırları farklı olan bu yaşam biçimi, sadece semavi ve beşeri dinlere mahsus bir özellik olmayıp ideolojilerde de bulunabilen ortak bir niteliktir. Hal böyle olunca, kültürlerin birbirlerinden etkilenmiş olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, belki de bu kaçınılmaz bir durumdur. Ancak buradan hareketle, farklı kültürler arasında tespit edilen her *ortak noktayı*, bir sonrakinin büsbütün bir öncekinden veya birbirinden alıntılandığına ya da etkilendiğine hükmetmek hakikatle bağdaşmasa gerektir. Gerçekte bu mesele, enine boyuna düşünülmesi ve ciddi araştırılması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam menşeli olan tasavvufun, bireyin manevi yöne duyduğu gereksinim ile İslam toplumunda yaşanan değişim sonucu ortaya çıktığı kabul edilmekle birlikte, zamanla yabancı kültürlerle etkileşim neticesinde onlardan da etkilendiği kabul edilmektedir.

Tasavvufi hareketin gelişim serüveninin ana hatlarıyla bilinmesi, tezde ele alınan muhaddis sûfîlerin nasıl bir atmosferde yaşadıklarını ve yabancı kültürlerden etkileşimin ipuçlarını göz önünde bulundurmaya sağlayacaktır. Sûfîlerin manevi yaşantılarının büyük ölçüde dinin temel kaynaklarına dayandığının anlaşılmasından hareketle, tezin bölümlerine altyapı oluşturması için hadis-tasavvuf münasebetine kısaca temas edilecektir.

D. HADİS-TASAVVUF İLİŞKİSİ

Hadis-tasavvuf münasebetinin Hz. Peygamber (s.a) ve sahabe devrinde, zühd hayatı şeklinde başladığı kabul edilir. Toplumdaki manevi hayat, hicri ikinci asırdan itibaren bazıların elinde, yavaş-yavaş tasavvufi yaşam biçimi halini almaya başlamış olup bilahare İslam ilimlerinden bir ilim olarak kabul görmüştür. Burada, çalışmanın kapsamı çerçevesinde tetkik edilen eserlerde, bu münasebete ışık tutabilecek bazı örnekler verilerek mesele izah edilecektir.

Bu meyanda Bişr b. el-Hâris, kendisine ilim talebi için gelen Ashab-ı hadis'e "Nasıl ki, sizden biri iki yüz dirheme sahip olduğunda beş dirhem zekât vermesi gerekiyorsa, ilim

⁹⁴ İbn Temiyye'nin Tasavvuf hakkındaki görüşleri için bkz. Tabelâvî, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989; Ahmed b. Muhammed Bünânî, *Mevkifu'l-İmâm İbni Teymiyye mine't-Tasavvufi'l-İslâmiyye*, Mekke 1986.

için de böylece zekât vermesi gerekmektedir. Aynı şekilde, sizden biri 200 hadis dinlediğinde, ondan 5'i ile amel etmeli, yoksa yarın (kıyamet günü) bu iş sizin aleyhinize olur.”⁹⁵ demektir. Ancak Zehebî onun bu sözünü mübalağalı bulmakta ve “Şayet hadisler, farzlarla ilgili ise onlarla amel mecburi, yok eğer amellerin faziletleri ile alakalı ise, onlar fezâilendir.” diyerek bu sözle Bişr’in, “Muhaddis birine hadislerle ameli” vurguladığını belirtmektedir.⁹⁶ Ehl-i hadise muhabbet besleyen ve hürmet gösteren Bişr, Allah’tan korkan iyi niyet sahibi bir kimse için, hadis talebinden daha faziletli bir iş bilmediğini ifade etmektedir. Onun hadis rivâyetinden kaçınmasının sebebinin, hata yapması ve Arapçayı iyi bilmemesi olduğu zikredilmektedir.⁹⁷ Sülemî, Dârakutnî’ye Bişr el-Hâfî’i sorar. O da onun zâhid, cebel (büyük ve sağlam bilgi sahibi), sika, vera’ sahibi olduğunu, sadece sahîh hadis naklettiğini ve asıl sorunun ondan hadis sevk edenlerde olduğunu haber verir.⁹⁸ Bununla birlikte “*Haddesenâ ve ahberanâ* dünya konularından/işlerinden bir konudur/iştir.” diyen Bişr el-Hâfî, bir başka sözünde de “Hadis âhîret azıklarından değildir.” demektir.⁹⁹ Ancak yapılan bu çalışmada da yer-yer görüşlerini naklettiğimiz Bişr’in sözleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun, bu ifadelerle dirâyet, amel ve ahlâkı terk ederek *hadis rivâyetinden* başka bir şeyle uğraşmayan hadisçileri kastettiği düşünülmektedir.

Kur’an ve sünnete muvafakata önem veren Dârânî’nin “Kişi, hadis talep ettiğinde veya evlendiğinde veyahut geçim temini için sefere çıktığında dünyaya bağımlı olmuştur.”¹⁰⁰ sözüyle de, hadis talebine karşı olduğu düşünülmemekle birlikte, onun bu sözle Bişr gibi sadece hadis nakli ile uğraşanları kastettiği öngörülmektedir.

Mâlînî’nin naklettiğine göre, Bişr b. el-Hâris’in yeğeni Ebû Hafs, dayısının yanına arkadaşısı zâhid Ebû Nasr el-Feth el-Mevsîlî’nin (220/835) uğradığını ve İsa b. Yunus’tan beraber dinledikleri gusül hadisi hakkında tereddüde düştüğünü ve onun için geldiğini söyler. Ebû Hafs, dayısının kalkıp kitap sandığını araştırmaya başladığını ve yazılı kağıtların arasından bir defter çıkarıp, ondan hadisi isnadiyla okumaya başladığını zikreder. Bitirdiğinde “Onu benden dinle ki hata yapmayayım.” der. Bunun üzerine adam okurken Bişr de onu defterden takip

⁹⁵ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 247; Mâlînî, *Erbain*, s. 157; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 337, 347; Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref*, s. 117-118; Zehebî, *Siyer*, X, 471.

⁹⁶ Bkz. Zehebî, *Siyer*, X, 471.

⁹⁷ Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, X, 186; Zehebî, *Siyer*, X, 472.

⁹⁸ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 624, vrk. 159/a; *Suâlât*, (matbu), s. 68; Zehebî, *Siyer*, X, 474-475.

⁹⁹ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 319.

¹⁰⁰ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 274, 319.

eder ve aynı hadisi isnadıyla birlikte okuyup bitirdikten sonra adam “onu ezberledim.” der.¹⁰¹ Bu olay, sūfîlerin hadis öğrenimine verdikleri ihtimamı gösteren örneklerden biridir.

Mâlînî'nin rivâyet ettiğine göre, Yusuf b. el-Hüseyn er-Râzî (304/916), Ahmed b. Hanbel'e “Bana hadis nakletmez misin?” der. O da “Ey sūfî, sen hadisle ne yapacaksın?” der. Bunun üzerine o tekrar “Bana hadis nakletmen gerekir.” der ve Ahmed b. Hanbel de, ona bir hadis rivâyet eder.¹⁰² Yusuf b. el-Hüseyn'in Ahmed b. Hanbel'den hadis dinlemek için ısrar etmesi, sūfîlerin hadise gösterdikleri önemi yansıtan örneklerden biridir.

Sülemî'nin isnadlı olarak naklettiğine göre Serî es-Sakatî, “Eğer insan, önce zühd hayatı ile başlar, sonra da hadis yazarsa zayıf kalır. Yok, eğer önce hadis yazımı ile başlar, sonra da münzevi hayata yönelirse başarılı olur.”¹⁰³ der. Kısacası, ilk dönem sūfîlere göre ilim öğrenme işi, seyr-u sülûktan önce olmalıdır.

Mâlînî, Ebû Ca'fer el-Kattân (272/885) isnadıyla Hz. Ali'nin (r.a): “Rasûlullah'dan (s.a) bir hadis dinlediğimde, Allah dilediği kadar beni o hadisten yararlandırırdı. Başkası bana ondan hadis rivâyet ettiğinde, râvîye yemin teklif ederdim. Yemin ettiği zaman onu tasdik ederdim. Ebû Bekir (r.a) de bana bir hadis rivâyet etti. O doğru söyledi.” ifadesinin ardından meşhur tövbe namazı hadisini nakletmektedir.¹⁰⁴ Allah Rasûlü'nün (s.a) hadislerinden amel ederek faydalanmaya çalıştığını ifade eden Hz. Ali, hadis kabulü için siddîk olan Hz. Ebû Bekir hariç râvîlere ihtiyaten yemin teklif ettiğini belirterek metodunu ortaya koymaktadır. Ancak muhaddislere göre, ashab, hadis rivâyetinde udûl kabul edildiği için, bu uygulamayı münferit bir uygulama olarak görmek lazımdır. Her ne kadar haber, Hz. Ali'nin yöntemini ortaya koysa da, Mâlînî ile Ebû Ca'fer el-Kattân'ın da dolaylı olarak hadis öğreniminde dikkatli olmaya çalıştıklarına işaret edebilir.

“Kişi ne zamana kadar hadis yazar?” sorusuna Tüsterî (283/896), “Ölünceye ve kalan mürekkebi kabrine dökülünceye kadar.”¹⁰⁵ şeklinde verdiği cevap onun hadis öğrenimine verdiği önemi göstermektedir. Sūfîlerin hadislere ve onları rivâyet edenlere verdikleri önemi yansıtan şu hâdiseyi Herevî isnadlı olarak nakletmektedir: Tüsterî bir gün Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin yanına gelmiş ve “Ey Ebâ Dâvûd! Bu Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ziyaret için gelmiştir.” denildiğinde o, onu hoş karşılamış ve (yanına) oturmuştur. Bunun üzerine Sehl

¹⁰¹ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 199-200. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 294; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 377.

¹⁰² Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 186.

¹⁰³ Sülemî, *Tabakât*, s. 55.

¹⁰⁴ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 204-205.

¹⁰⁵ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 383; Zehebî, *Siyer*, XIII, 330-331; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 182. "معنا سهل بن

عبد الله وقيل له: متى يكتب الرجل الحديث؟ قال: حتى يموت ويصَّبُ باقي حبره في قبره."

ona: “Ey Ebâ Dâvûd! Benim senden bir maruzatım olacak.” demiş. Ebû Dâvûd’da “Nedir o?” dediğinde, Sehl “Halleder misin?” demiş. Ebû Dâvûd da “İmkan dâhilinde hacetini gideririm.” diye karşılık vermiştir. Sehl de “Rasûl-i Ekrem’in (s.a) hadislerini rivâyet ettiğin (mübarek) dilini çıkart da onu (teberrüken) öpeyim.” demiş. O da dilini ona doğru çıkarttığında, Sehl onu öpmüştür.¹⁰⁶ Ehl-i hadis’e duyulan saygı, onlara gösterilen hürmet/tazim aslında Hz. Peygamber’e (s.a) atfedilen değer ile doğrudan alakalıdır.

Yusuf b. el-Hüseyin (304/916) de “Tasavvuf, Ashâbu’l-hadis’ten cimriliği söker alır. Hadis ise sûfiyyeden cehaleti kaldırır.”¹⁰⁷ diyerek iki ilmin sahiplerine katkısının altını çizmektedir.

Ebû Ali er-Rûzbârî’nin (322/933) tasavvuf ilminde hocasının Cüneyd, fıkıhta Ebû’l-Abbâs b. Süreyc, nahiv ile lügatte Sa’leb ve hadiste İbrahim el-Harbî olduğunu belirtmesi¹⁰⁸ kendisinin ilmi birikiminin kimlere dayandığını göstermektedir.

Tûsî, sûfîlerin inanç konularında Ashab-ı hadis ve fukahâ ile aynı görüşleri paylaştıklarını ve onların ilimlerini benimsedikleri gibi onlarla usul (rusûm) ile yorum açısından da ters düşmediklerini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Ebû Hüreyre (r.a) “Geceyi üçe böldüm. Üçte birinde namaz kılıyorum, üçte birinde uyuyorum, diğer üçte birinde de Rasûlüllah’ın (s.a) hadislerini müzakere ediyorum.” der.¹¹⁰ Amr b. Dînâr da Ebû Hüreyre gibi yaparmış.¹¹¹ İmam Şafî de geceyi üçe ayırmıştır. Üçte birinde yazı yazarmış, üçte birinde namaz kılarmış ve geri kalan üçte birinde de uyurmuş.¹¹² Mâlîni’nin hocasından naklettiğine göre, Abdullah el-Harrâz gibi sûfîlerin sohbetlerinde bulunan Muzaffer b. İbrahim el-Kirmâsî de geceyi üçe taksim edermiş. Evvelinde Kur’an okurmuş, ortasında namaz kılarmış ve son kısmında da semâ yaparmış (teğannî).¹¹³

Bâyezid el-Bistâmî’nin (262/875) meclisine gelenler, “Falanca filânca ile karşılaşmış, ilminden almış ve ondan çok rivâyet yazmış, falan da filân ile görüşmüş.” şeklinde konuşurlarken bunun üzerine o, “Miskinler ilimlerini ölümlerden aldılar. Biz ise ilmimizi ölmeyen

¹⁰⁶ Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, IV, 379.

¹⁰⁷ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 48. "التصوّف يتّرع عن أصحاب الحديث البخل، والحديث يتّرع عن الصوفي الجهل."

¹⁰⁸ Tûsî, *Lüma’*, s. 145.

¹⁰⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 28.

¹¹⁰ Tûsî, *Lüma’*, s. 188. Ayrıca bkz. Dârimî, *Sünen Mukaddime*, 27; Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi’*, II, 264.

¹¹¹ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi’*, II, 264.

¹¹² Sülemî, *Kelâmü’ş-Şâfiî fi’l-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 194.

¹¹³ Bkz. Mâlîni, *Erbain*, s. 210-213.

Hayy'dan aldık.” diyerek tepki göstermiştir.¹¹⁴ Bu sözü nakleden İbnü'l-Cevzî, söyleyenin ne anlama geldiğini bilmediğini, aksi takdirde bu ifadenin şeriatı ta'n olacağını ifade ederek eleştirmekte ve ardından mütekaddimûn âlimlerin böyle olmadıklarını belirtmektedir.¹¹⁵ Bidaçî sûfilere yönelttiği eleştirileri ile tanınan Hanbelî âlim Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (513/1119) de bu söz sahiplerini nübüvveti hâle getirmek ve şeriatı işlevsiz hale getirmekle tenkit etmektedir.¹¹⁶ Ancak isnadlı olarak nakledilen bu haberin söylendiği ortam dikkate alındığında, Bistâmî'nin sohbetine geldikleri halde dinleyicilerin hâlâ hadis rivâyeti ile meşgul olmaları üzerine, hocanın kızması ve alınganlık göstermesi söz konusudur. Dolayısıyla ifadeyi, o an müridlere gösterilen bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte ifadeden, ilimden soğutmak, ilme rağbeti azaltmak ve ilimden müstağni olmak çıkartılabilir. Ayrıca bu söz, ilhâm ile de ilişkilendirilmekle birlikte, ilim ile ilhâmın tearuz etmesi durumunda, ilmin öncelik hakkı bulunmaktadır. Mezkur sözden hareketle, “*Nasıl muhaddislerin kendilerine ait usulleri varsa, bizlerin de kendilerine ait usulleri vardır.*” anlayışına, tezin birinci bölümünden de anlaşılacağı üzere, ilk dönem sûfilerinde rastlanmamıştır.

Hadis-tasavvuf münasebeti ile ilgili aktarılan ifadelerde, hadis ile amelin altı çizildiği gibi, öğreniminin gerekliliğine de vurgu yapılmaktadır. En önemlisi, kimi sûfilere göre hadis öğrenimi, seyr-u sülûktan önce olmalıdır. Ayrıca salt hadis nakli ile uğraşan hadisçiler de eleştirilmişlerdir. Bununla birlikte, İslam ilimlerinde ihtisasın önemine dikkat çekmektedirler.

Çalışmanın birinci bölümüne geçmeden önce, zaman zaman kullanılan *ilk devir/erken dönem, muhaddis-sûfî ve sûfî-muhaddis* kavramları ile neyin kastedildiği ortaya konulduktan sonra, muhaddis ile sûfî arasındaki fark vuzuha kavuşturulacaktır.

1. İLK DEVİR/ERKEN DÖNEM

Çalışmada, *ilk devir* yahut da *erken dönem* (vaktun mübekkir) şeklinde yapılan ayırmada, muhaddislerin mütekaddimûn ile müteahhirûn âlimler tasnifinden esinlenilmiştir.

Bilindiği üzere, mütekaddimûn ve müteahhirûn arasındaki zaman sınırı, ilim dalından ilim dalına göre değişebileceği gibi, âlimden âlime göre de değişebilmektedir. Mütekaddimûn âlimler ile müteahhirûn âlimlerin arasını ayırım konusunda, muhaddisler arasında iki ayrı tarih kabul görmüştür. Birincisi, Kütüb-i sitte'nin telif edilmesiyle birlikte sözlü aktarımın giderek

¹¹⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 392. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 450-451; İbn Kayyim, *Medâric*, II, 468; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 396. Bu söz, Bâyezid el-Bistâmî dışında benzer lafızlarla daha başka sûfilere de izafe edilmektedir.

¹¹⁵ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 392-393.

¹¹⁶ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 451.

önemini yitirmesi ve bununla birlikte, hadislerin tamamının yazılı hale gelmiş olmasının kabul edilmesidir. İkinci ayırım ise, nakillerde isnadın terk edilmeye başlanması sonucu ortaya çıkmıştır ki, bu ayırımı Hadis Usulü âlimleri, Kâdî İyâz (544/1149) öncesini mütekaddimûn, sonrasını ise, müteahhirûn diye ayırmaktadırlar.¹¹⁷ Bunun yanı sıra Zehebî, mütekaddimûn âlimler ile müteahhirûn âlimler arasını H. 300 senesi ile ayırarak bu tarihten sonra kitapların naklinin esas alınması gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁸

Hicri IV. ve V. asırlar sûfîlerinin ekseriyeti de, eserlerinde kullandıkları rivâyetleri, genel olarak Kâdî İyâz (544/1149) öncesi mütekaddimûn âlimlerin usulüne tâbi olarak isnadlı vermektedirler. Pek çok âlim gibi onlar da bilginin güvenilirliği ve sağlamlığını, okuyucu-ya/dinleyiciye haber vermek hatta mesuliyetten kurtulmak için isnadları eserlerinde vermekten geri durmamışlardır. Böylece nakiller, zapt-u rabt altına alınmakla kalmamış, isteyene sağlamlığı test etme imkânı da sunulmuştur. Bu iki asırlarda da daha önceki mesnedli ilim alma geleneğinin hâlâ devam ettiği ve ilmin bir emanet olduğu anlayışı sürmektedir. Tezde, *ilk devir* terkihi, her türlü bilginin isnadlı olarak nakledildiği dönem göz önünde bulundurularak kullanılmıştır.

2. MUHADDİS-SÛFÎ ve SÛFÎ-MUHADDİS

Muhaddis-sûfî المحدث الصوفي, aslında hadisle şöyle veya böyle ilgilenen sûfî meşrep kişi demektir.¹¹⁹ Tabirin Sülemî hakkında kullanıldığı görülmüştür.¹²⁰

Sûfî-muhaddis المحدث الصوفي asıl uğraştığı/ilgilendiği alan hadis olup tasavvuf ile de ilgilenen kişi demektir.

Bu deyime, Serî es-Sakatî'nin (257/870), yeğeni Cüneyd el-Bağdâdî'ye (297/909) “Allah seni sûfî muhaddis kılsın, muhaddis sûfî kılmasın.”¹²¹ sözü ilhâm olmuştur. Bu sözün izahında Mekkî (386/996), hadis, eser, usul ve sünnetler bilgisi gibi dini ilimleri temel kaynaklardan öğrendikten sonra, zühd veya sûfluk ile ilgilenmeyi, aksi halde önce ibadet, takva ve hâl ile ilgilenilirse hadis ve usul ilminin öğrenilemeyeceğini ve durum böyle olunca da,

¹¹⁷ Aydınlı, mütekaddimûn-müteahhirûn sınırı konusunda, H. 300 yılından önce ve sonra yaşamış olan hadis âlimleri ile Hatîb el-Bağdâdî'den (H. 392-463) önce ve sonra yaşamış olan hadis âlimleri diye iki ayırmadan bahsetmektedir. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 119. Ayrıca çağdaş araştırmacılardan Hamza el-Malîbârî, bu konuyu incelediği müstakil çalışmasında, mütekaddimûn ve müteahhirûn ayırımını, sahîh hadis kabul şartları açısından ele alarak Buhârî ve Müslim dönemi öncesi ve sonrası diye metodik bir ayırım yapmaktadır. Bkz. Hamza el-Malîbârî, *el-Muvâzenetü beyne'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*.

¹¹⁸ Bkz. Zehebî, *Mizân*, I, 4.

¹¹⁹ Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 3.

¹²⁰ Kettânî, *Risâle –Arapça-*, s. 54.

¹²¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 322. "جعلك الله صاحب حديث صوفيا، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث."

kişinin ilim sahibi olmadığı için şatahat ya da hata ehlinde biri olacağını söylemektedir.¹²² Kısacası ilim öğrenme işi seyr-u sülûktan önce olmalıdır. Ayrıca bu tabirlerin temel kaynaklarda klasik âlimler dâhil pek çok âlimi nitelerken sık-sık kullanıldığı görülmektedir.

3. MUHADDİS ile SÛFÎ ARASINDAKİ FARK

İlk devir sûfîlerin eserleri tetkik edildiğinde, onların hadisçilerden ayrıldıkları temel noktanın şu olduğu görülür: Hadisçilerin temel hedefi, hadislerin/haberlerin önce Nebî'ye (s.a) ait olup olmadığının tespiti, sonra da onların sıhhat durumlarını, en ince ayrıntısına inerek ortaya koymaktır. Sûfîlerin asıl amacı ise, kendi ruh dünyalarına uygun olan haberleri, fazla tetkik etmeden hemen yaşama geçirmektir. Ayrıca, sûfîlerin hadis rivâyetini değil, hadisle ameli ön plana çıkardıkları görülmektedir. Başka bir ifade ile söylersek, onlar hadise, öğüt almak, amel etmek için yönelmişler, hal böyle olunca güçlerini ne sened ne de metne hasretmişlerdir. Bu davranışları, onların bir takım hatalara maruz kalmalarına yol açmıştır.

Muhaddisler, genelde toplumun özel bir kesimine yani ilim öğrenmek isteyen talebelere dersler vermişlerdir. Her ne kadar bazı hadisçilerin ilim meclislerine katılan öğrenci sayıları bazen binlerle ifade edilse de her mecliste sayı bu kadar değildir. Dolayısıyla âlimlerin hitap ettikleri kesim dar ve sınırlı kalmıştır. Toplumun geniş kesimine ise, zâhidler/sûfîler veya kıssacılar hitap etmişlerdir. İnsanların onlara âlimlerden daha çok teveccüh göstermelerinin temelinde bu sebebin yattığı düşünülmektedir. Sûfîlerin insan ve toplumu iyi tanımaları, onların ihtiyaçlarını iyi bilmeleri hadisleri yorumlamalarına da etki etmiştir. Bu durum, onların hadis yorumlarken insanların gönüllerine hitap edebilmelerini sağlamıştır.

Nitekim İmam Şâfiî de fakîh ve sûfî hakkında: “Ben sana Allah hakkı için nasihat ediyorum: Fakîh ile sûfî ol, ancak sadece biri olma! Çünkü birinin kalbi takvayı tatmadığı için katı, diğersininki de yeterli bilgi sahibi olmadığı için cahildir. Öyleyse cahil nasıl ıslah olur?”¹²³ demektedir. Buradan hareketle hadisçi ve fakîh zühdden, sûfî de hadis ve fıkhıtan haberdar olmalıdır.

Kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, hicri IV-V. asırlardaki siyasi durumun bunalımlı ve istikrarsız olması, toplumun her kesimine etki ettiği gibi eserleri tetkik edilen muhaddis sûfîleri de özellikle fikri yönden etkilemiştir. Bu yüzyıllar, İslam dünyasında hüküm süren siyasi kargaşa ve ekonomik çöküşe rağmen, kültürel ve ilmi açıdan oldukça canlı ve verimlidir.

¹²² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 322.

¹²³ Şâfiî, *Dîvân*, haz. Muhammed Abdurrahim, s. 177.

Kişisel ve toplumsal bir ihtiyaçtan doğan tasavvufi hareketin, ilk devir hariç, zamanla müesseseleşip inkişaf ettiğinde temel kaynaklarla olan temasının giderek zayıfladığı görülmektedir. Bununla birlikte, ilk dönem tasavvufunda, yabancı kültürlerden etkileşiminin abartıldığı kadar olmadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü diğer âlimler gibi onlar da, amellerinde Kur'an ve sünnete muvafakati şart koşmuşlar ve bid'atlere karşı çıkmışlardır. Bundan başka muhaddisler, hadislerin/haberlerin Nebi'ye (s.a) ait olup olmadığını tespitte önem verirken, sûfîler de onlarla amele ehemmiyet vermektedirler.

Hadis-tasavvuf ilişkisinde sûfîler, hadisle ameli önemsemekle birlikte, kimi büyük sûfîlere göre, hadis öğrenimi de seyr-u sülûktan önce olmalıdır. Ayrıca onlar, tefakkuh ve amel etmeyip sadece hadis rivâyetiyle uğraşan muhaddisleri de tenkit etmektedirler.

Çalışmanın sınırları dâhilinde H. IV-V./M. X-XI. asırlar, siyasi, ilmi, tasavvufun ortaya çıkış âmilleri ve kaynağı ile yabancı kültürlerden etkileşimi ve çeşitli açılardan hadis-tasavvuf ilişkisi bağlamında kısaca teze giriş olarak ortaya konulmuştur. Şimdi tezin birinci bölümünü oluşturan *Hadis Usulü ve İlimleri Açısından Muhaddis Sûfîler* ana başlığı altında muhaddis sûfîlerin zihni arka planlarındaki Hadis Usulü ve İlimleri bilgi ve birikimleri çeşitli açılardan ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİS USULÜ ve İLİMLERİ AÇISINDAN MUHADDİS SÛFÎLER

BİRİNCİ BÖLÜM

HADİS USULÜ ve İLİMLERİ AÇISINDAN MUHADDİS SÛFİLER

Girişte H. IV-V./M. X-XI. asırlarda İslam dünyasında siyasi, ilmi durum ve tasavvuf kültürü ele alınmıştır. Araştırmanın iki ana başlığından birini oluşturan bu bölümde, önce muhaddis sūfilerin eserlerinden tespit edilen Hadis Usulü bilgileri, sonra da Hadis ilimleri birikimleri Hadis Usulü çerçevesinde ele alınacaktır. Çünkü zihni arka planı oluşturan usul bilgileri, çalışmanın ikinci bölümü olan *Muhaddis Sūfilerin Anlama Yöntemlerine* de temel dayanak teşkil etmektedir.

I. HADİS USULÜ

Bu bölüme, her ilim dalının ısrarla önemseydiği ve sistematik olarak doğru düşünmenin de temeli olan metodoloji konusu ile başlanacaktır. Bu bağlamda öncelikle, ilk devir muhaddis sūfilerin kitaplarından ortaya çıkarılan Hadis Usulü konuları ele alınacaktır. Ümmet, başka bir ifadeyle İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in (s.a) vefatının ardından sözlerini muhafaza altına almak için râvîlerin rivâyetlerini kabule dair bir takım kıstaslar getirmişlerdir. Hadislerin sahîhini, sakîmini, mevzu'unu vs. birbirinden ayırmak için ortaya konulan prensipler, zamanla ihtiyaçlara göre daha da geliştirilerek Hadis Usulünü ortaya çıkarmıştır. Hadisçilerin sünnete verdikleri önem, onları muhtelif türde eserler telif etmeye zorlamıştır. Bilahare muhaddislerin hadis için geliştirdikleri bazı usuller ile yazdıkları eser türleri, diğer İslam ilimlerinde de kullanılmıştır. Binaenaleyh sūfî âlimlerin, gerek metot, gerekse verdikleri eser türleri incelendiğinde hadisçilerden etkilendikleri görülecektir.

Aslında ilk devir sūfî âlimlerin bilgi kaynakları ile zâhir âlimlerin arasında ciddi bir fark gözükmemektedir. Ancak önceledikleri konularda bir farklılık dikkati çekmektedir. Bilginin kaynakları, vasıtalı ve vasıtasız olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu zâhir olsun, bâtin olsun tüm âlimler için geçerli bir durumdur.

Burada Hadis Usulü mevzuları, birinci olarak *hadis rivâyeti*: Hadis rivâyet şekilleri, lafzen ve manen rivâyet, ikinci olarak *hadis çeşitleri*: Râvî açısından hadisler, sıhhat dereceleri bakımından hadisler ve kaynağı noktinaazardan hadisler, üçüncü olarak *hadis öğretim usulleri*, dördüncü olarak *sūfîlere isnad edilen hadis alma yolları* ve beşinci olarak *bazı hadis problemlerine baktış* başlıkları altında incelenecektir.

A. HADİS RİVÂYETİ

İlk devir muhaddisler gibi sūfîler de hadis rivâyetine hizmet etmişlerdir. Hz. Peygamber'den (s.a) hadis sevk eden ve dinleyen sahabilerin sayısı hakkında kaynaklarda farklı rakamlar verilse de Ebû Zür'a er-Râzî'ye göre yüz on dört bindir.¹ Hadis rivâyet etmiş olan bütün sahabenin isim listesini veren İbnü'l-Cevzî, bin altmış kadar sahabinin hadis rivâyet ettiğini bildirmektedir.² Ancak bunların da çoğu tek hadis veya birkaç hadis sevk etmiştir. Gerçekte ise, hadislerin büyük bir çoğunluğu üç yüz kadar sahabi tarafından nakledilmiştir.³ Ayrıca "Haberlerde belirtildiğine göre, Ehl-i suffe'nin sayısı üç yüz küsürdür. Onlar, ne hayvancılık yapmışlar, ne ziraat ne de ticaretle uğraşmışlardır. Mescid-i Nebevî'de yemişler ve orada yatmışlardır."⁴ Ashab-ı suffe, zühd hayatının dayanaklarından biri olmakla birlikte, onlar Nebî (s.a) hayattayken ilim dışında hiçbir şey ile meşgul olmamışlardır. Daima hadis, başka bir ifadeyle ilim öğrenip müzakere etmişlerdir. Rasûlüllah'ın (s.a) vefatından sonra ise, hadis rivâyeti ile en çok uğraşan yine onlar olmuşlardır. Muksirûndan olan sahabenin üçü onlardan olduğu gibi, azımsanamayacak sayıda hadis nakledenlerin çoğu da burada yetişmiş sahabilerdir.

Abdullah Aydınlı'nın da belirttiği gibi sūfîler, binlerce sahabi içinden bir kısım sahabinin hadis nakli ile uğraşmasından dolayı bu işi *kifâye* bir görev olarak görmüş olabilirler.⁵ Bu anlayış mümkünse de sūfî âlimlerden en azından dördüncü ve beşinci asırlarda hadisle iştigal etmeyen, kısacası dini ilimleri tedris etmeyenlerin sayısının az olduğu tahmin edilmektedir. Esasen ilk beş asır incelendiğinde Kur'an ve sünnet, sūfîyye de dâhil, herkesin bilmesi gereken iki zaruri kaynaktır. Mamafih, hadis rivâyet eden sahabenin azlığının sebeplerinden biri de naklederken hata yapma korkusudur ki, bu onları gerekmedikçe hadis rivâyet etmemeye sevk etmiştir. Buradan hareketle çalışmamızda, önce incelenen muhaddis sūfîlerin eserlerindeki hadis rivâyet şekilleri, ardından da lafzen ve manen rivâyet meselesi işlenecektir.

¹ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 297-298; Süyûtî, *Tedrib*, s. 381-382.

² Bkz. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı*, s. 41.

³ Bkz. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı*, s. 41-45. Ayrıca bkz. Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 132.

⁴ Bkz. Tûsî, *Liima*, s. 183.

⁵ Bkz. Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 132.

1. HADİS RİVÂYET ŞEKİLLERİ

İlk dönem sûfîlerin sevk ettikleri hadis ve haberleri, muhaddisler gibi isnadlı ve isnadsız nakiller, isnad-ı âlî, asahhu'l-esânîd ve tahvîl ile naklettikleri görülmektedir.

i. İsnadlı Nakiller

Hadis, sened ve metin olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Birincisi, hadisi nakil veya rivâyet eden şayan-ı itimat eşhasın zinciri ki buna sened veya isnad denir. İkincisi, asıl hadisin metnidir.⁶ İsnadın önemi hakkında Abdullah b. el-Mübârek'in "Bana göre isnad dindedir. Şayet isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi. Hadis rivâyet edene, 'Bunu sana kim nakletti?' denildiğinde şaşırıp kalır."⁷ Herevî, İbnü'l-Mübârek'in bu sözü, hadis uyduran zındıkların zikredildiği bir ortamda söylediğini naklederek⁸ önemli bir tespitte bulunmaktadır.

İsnad sistemi, İslam ilim geleneğinde, başlangıçtan beri sağlamlık ve güven unsurunun en önemli ayağını oluşturmuştur. İlk devir İslam kültüründe, her türlü rivâyet ve bilgi naklinde sened şartı aranmıştır. İsnad, bilginin sağlamlığının test aracından biri olmuştur. Böylece senedi olmayan veya güvenilir senedi bulunmayan bilgiye pek itibar edilmemiştir. Bu sistemle birlikte cerh ve ta'dîl bilgisi de gelişmiştir. Bu sayede bilgiyi kimin kim(ler)den aldığıın takibi sağlanarak her önüne gelenin, bilgiyi dilediğine izafe etmesinin önüne geçilmiştir.

Ricâl edebiyatının ortaya koyduğu gibi muhaddisler, hadis kritiğinde daha çok isnada önem vermişlerdir. Başlangıçta şifahi olan hadis kritiği, daha sonra yazılı hale dönüşerek devasa bir birikim meydana getirilmiş ve isnadlardaki râvîlerin halleri de teferruatlı bir şekilde ortaya konmuştur.

Müttekaddimûn hadis âlimlerinin eserlerinde olduğu gibi H. IV. ve V. asırlar sûfî âlimlerin eserlerinde de, zamanın ilim geleneğine tâbi olarak rivâyetler/nakiller, -ne olursa olsun ekseriyetle isnadlı olarak verilmiştir. Önceki asırlarda olduğu gibi bu yüzyıllarda da sûfîlerin isnadlı verdikleri hadis veya nakillerde, tahammül sîgalarını dikkatli kullandıklarını, eserlerin farklı yazma nüshaları da teyit etmektedir. Hadisler için şart koşulan sened, "Sâlihlerin haberleri, zâhid ve âbidlerin hikâyeleri, hatiplerin vaazları, ediplerin vecizeleri için süstür, yoksa

⁶ Okiç, *Hadis Usulü*, s. 75.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi'*, II, 213.

⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 214-215.

onları edâ etmek için şart değildir.”⁹ Dolayısıyla hadis otoritelerine göre, hadisler dışındaki haberler için isnad, zaruret olmamasına rağmen kullanılmaya devam etmiştir.

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.) ilim talebi için çok seyahat eden âlimlerden olduğu için olsa gerek, eserlerinde ekseriyeti isnadlı yüzlerce nakil kullanmaktadır. O, bütün bu haberleri ezberinden mi yoksa seyahatleri esnasında yazdığı metinlerden mi nakletmekte bu bilinmemektedir. Ancak haberleri genellikle mana ile nakletmesi, onun belirli bir kitaptan ziyade hafızasından naklettiğine işaret edebilir. Onun isnadsız olarak zikrettiği kimi nakilleri, bazen aynı eserinde bazen de başka eserlerinde isnadlı olarak verdiği görülmektedir. O, kimi zaman bir hadisi peş peşe iki farklı tarîk ile vermekte, kimi zaman da aynı hadisi farklı isnad veya metinle vermektedir. “Namaz kılanların berâatları” hadisinin iki ayrı tarîkini veren Hakîm, Rebî’ b. Bedr’in bu hadisi, hocasından üç sene sonra rivâyetini alabildiğini, diğer râvîlerin de hadisi hocalarından kolay alamadıklarını ifade etmektedir.¹⁰

Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî (341/952), *Zühd* adlı eserinde tümü isnadlı olmak üzere, hatta bazen farklı isnadları da vererek 32 hadis kullanmış ve hadisler dışındaki bütün nakilleri de mütekaddimûn metodu üzere isnadlı vermiştir.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*’ında haberleri isnadsız nakletmektedir. Ancak onun hadisleri Hz. Peygamber’den (s.a) cezm sîgası ile rivâyet etmesi, onları isnadlı olarak aldığına ve eserin hacmini artırmamak için isnadları terk ettiğine işaret edebilir.

Tûsî’nin *Lüma*’da isnadını verdiği tek hadis, “*Şayet sizler benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız.*”¹¹ haberidir. Ancak o, İsrâil an İbrahim b. el-Muhâcir an Mücâhid an Müverrik an Ebî Zerr ani’n-Nebî (s.a) senedini metinden sonra vermiştir.¹² Ancak o, eserinin girişinde hacmini artırmamak için, naklettiği haberlerin isnadlarını hafzettini açıkça zikretmektedir.¹³

Gülâbâdî, *Taarruf*’ta birer tane isnadlı hadis ve mevkûf hadis ile birkaç tane isnadlı söz nakletmiştir.¹⁴ O, *Maâni’l-Ahbâr* adlı eserinde ise, hadislerin büyük çoğunluğunu isnadlı olarak zikretmekte ve binden fazla hadis kullanmaktadır.

⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, II, 213.

¹⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 106-107.

¹¹ Tûsî, *Lüma*, s. 455. Ayrıca bkz. Buhârî, *Kusûf*, 2; Müslim, *Salât*, 112.

¹² Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 455. Hadis aynı isnadla Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 173; Tirmizî, *Zühd*, 9; İbn Mâce, *Zühd* 19’da geçmektedir.

¹³ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 25.

¹⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 149, 151, 153, 154, 156, 157, 159.

Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb* adlı eserinde kullandığı hadislerin hemen-hemen hepsini senedsiz olarak nakletmiştir. Ancak gerek *mana ile rivâyet*¹⁵ meselesini ele aldığı fasıldaki ifadelerinden, gerekse bir kısmını zikrettiği isnadlarda kullandığı cezm sîgaları ile ileride “müsned hadis” kısmında zikredilen ifadesinden onun isnadları bilerek hazfettiği anlaşılabilir. Bunlara ilave olarak o, isnadı, Allah’ın bu ümmet için diğer ümmetlerden ayrıcalıklı kıldığı üç hususiyetten biri olarak görmekte ve onu, halef ile selef arasında Rasûlullah’a (s.a) varıncaya kadar hadislerin naklinin aracı olarak kabul etmektedir. Yine o, isnadın âlimler arasında ilmin nakil aracı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Bunlar Mekkî’nin, eserin hacminin artmaması için isnadları hazfettiğini ortaya koymaktadır.

Hargûşî, rivâyetleri genellikle isnadlı olarak vermekteyse de, isnadsız olarak doğrudan Rasûl-i Ekrem (s.a), sahabe, tâbiîn ve daha sonrakilerden de rivâyetlerde bulunmaktadır. Muhakkikin tespitine göre, kitapta toplam 2693 hadis ve eser zikredilmiştir. Bundan başka onun bazen “Abdülaziz’in Nebî’ye (s.a) kadar varan *isnadiyla* rivâyet ettiğine göre.” diyerek aradaki râvîleri hazfettiği görülmektedir. Yine *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde ele aldığı konular ile ilgili önce isnadlı bir hadis, sonra umumiyetle isnadsız hadis ve nakillerde bulunmaktadır. Kitapta isnadlı olarak sevk edilen merfû hadis sayısı 75, mevkûf hadis sayısı 1, nakil sayısı ise 10’dur. Bunun dışında isnadsız nakledilen hadis sayısı toplamı 300’dür. Bir o kadar da mevkûf ve maktû hadis bulunmaktadır. Buradan onun naklettiği rivâyetlerin isnadlarını bildiği fakat eserin hacminin büyümemesi için hazfettiği anlamını çıkarmak mümkündür.

Sülemî, bu çalışmanın baş tarafında isimleri zikredilen tüm eserlerinde mütekaddimûn hadis âlimlerinin geleneğine tâbi olarak çoğunlukla rivâyetleri isnadlı vermeye gayret etmiştir. *Tabakât*’ında biyografi sahiplerinden nakilleri isnadlarıyla sevk eden Sülemî, hadislerinden örnekleri de *esnede'l-hadîs*¹⁷ ve *ravâ'l-hadîs*¹⁸ diyerek onların isnadlı hadis naklettiklerini örneklerle ortaya koymaktadır.

Mâlinî kendi hocaları vasıtasıyla ileri gelen meşâyihîtan, vefat bilgisi, şiir vs. dâhil doksan tarîk ile çeşitli nakillerde bulunmaktadır. İsnadsız hiçbir nakilde bulunmamaktadır. Onun senedleri incelendiğinde isnad konusunda mahir ve dikkatli olduğu görülmektedir.¹⁹

¹⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 359.

¹⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 279-280.

¹⁷ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 8, 16, 27, 41, 48, 51, 56, 61, 68, 141, 156, 170, 206, 262, 355, 402, 427, 440, 451, 462, 497, 509 vd.

¹⁸ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 107, 185, 201, 217, 232, 338 vd.

¹⁹ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*.

Ebû Nuaym *Emâli*'de isnadların hangi noktasında farklılığın bulunduğu, sıhhat durumunun ne olduğu ve hadisi hangi noktada kimlerin rivâyet ettiği hakkında bilgiler vermektedir. Şiir ve kelam-ı kibar dışında zikredilen on altı hadisin, tek râvî değişiklikleri hariç, yirmi beş tarîki verilmektedir. Bununla beraber her defasında farklı râvîler zikredilerek bilgi tekrarı yapılmamaktadır.

Herevî, *ahberanâ* Abdulcebbar b. Muhammed el-Cerrâhî, *senâ* Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb, *senâ* Ebû İsa et-Tirmizî... isnadıyla naklettiği iki hadisten de anlaşılacağı gibi hocası Ebû Muhammed el-Cerrâhî el-Merzûbânî el-Mervezî, aynı zamanda *Sünen-i Tirmizî*'yi Ebû'l-Abbâs el-Mervezî'den rivâyet eden bir muhaddistir.²⁰

Herevî, senedin verilişi esnasında bir râvî, hadisi birden fazla hocadan dahi dinlemiş olsa ve isnadda da bu varsa onlarda tasarrufta bulunmayarak titizlik göstermektedir. Örneğin bir rivâyette, dört râvînin aynı hadisi bir hocadan aldıklarını belirtmiştir.²¹ O, tevhid ile alakalı derlediği kırk hadisinde, kırk sekiz hocadan farklı tarîkler ile yetmiş üç isnad zikretmektedir. Tüm eserlerinde olduğu gibi isnadsız nakil yapmadığı *Zemmü'l-Kelâm*'da da hemen-hemen her haberin farklı tarîklerini sevk etmektedir. Hadislerin farklı tarîklerini zikrederek Hadis ilmine vukûfunu, hadis birikimini ve isnada verdiği önemi ortaya koymaktadır.

a) Cezm Sîgası

Hadis Usulünde cezm sîgası, râvînin kaynağına isnadla rivâyet ettiği hadisin o kaynaktan kesinlikle vârid olduğuna delalet eden tahdîs sîgaları olup, *kâle*, *feale*, *emera*, *nehâ*, *ravâ*, *zekera*, *semi'tü*, *ahbera(nâ)*, *haddese(nâ)* gibi kesinlik ifade eden (ma'lum fiiller) edâ sîgalarıdır.²²

Hakîm et-Tirmizî, eserlerinde hadisçilerin mütekaddimûn metoduna uyarak rivâyetleri ekseriyetle isnadlı olarak nakletmekte olup isnadların müntehâsından iptidâsına tahammül ve edâ sîgalarına dikkat ettiği görülmektedir. İsnadlı olsun olmasın cezm sîgalarını kullanmıştır.²³

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*'ünde nakilleri hep isnadlı olarak sevk etmiş ve genellikle cezm sîgalarını kullanmıştır.²⁴ Rivâyetlerin büyük çoğunluğunun isnadsız olduğu

²⁰ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a, 83/b, 85/b, 85/b; (matbu), s. 46, 65, 88, 91.

²¹ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 41.

²² Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 80-81; Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 45; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 55-56. Ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 348-349.

²³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 130; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 85/a; (matbu), I, 243; *İnne Kelimete Lâ İlähe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 2/a, 5/b; *Menâzilü'l-Kurbe*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 9/a.

²⁴ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 42, 50, 59, 71 vd.

Edebü'l-Mulûk'ta, rivâyetler Hz. Peygamber (s.a), sahabe ya da başkalarından cezm sîgaları ile nakledilmiştir.²⁵

Tasavvufa yeni başlayacaklara muhtasar bir el kitabı yazmayı amaçladığını eserinin girişinde ifade eden İbn Hafîf eş-Şîrâzî, yazdığı eserinde rivâyetleri isnadsız olarak vermektedir. Onun genellikle hadisleri Rasûl-i Ekrem'den (s.a) cezm sîgası ile nakletmesi ve kitabı muhtasar tutmayı amaçladığını eserin başında söylemesi²⁶ haberleri isnadlı olarak aldığına işaret etmektedir.

Eserinin baş tarafında naklettiği rivâyetlerin isnadlarını hazfettiğini açıkça ifade eden *Tûsî*, bir kısmını zikrettiği isnadlarda cezm sîgalarını kullanmaktadır.²⁷

Gülâbâdî, *Taarruf*'ta naklettiği isnadsız rivâyetlerde (birkaç isnadlı rivâyet hariç) nakillere temrîz sîgaları ile başladığı gibi cezm sîgaları ile de başlamaktadır.²⁸ O, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde hadisleri ekseriyetle isnadlı olarak zikretmekte ve her türlü cezm sîgasını kullanmaktadır. Neredeyse yok denecek kadar az isnad kullanan Mekkî de bir kısmını zikrettiği isnadlarda cezm sîgalarını kullanmaktadır.²⁹ İki eserinde de yaklaşık kırk beş hadis kullanan Sicillî, bir hadis hariç isnad kullanmamakta ve az da olsa cezm sîgası kullanmaktadır.

Sülemî, tüm eserlerinde rivâyetleri isnadlı sevk etmekte ve her türlü cezm sîgası ile kısaltmalarını kullanmaktadır.³⁰ Hargûşî, hem *Şerefü'l-Mustafâ*'da hem de *Tehzîbu'l-Esrâr*'da isnadlı olarak aktardığı hadis ve haberlerde, senedin ibtidâsından müntehâsına kadar geçen edâ lafızlarının aslını koruduğu, değişiklik yapmadığı görülmektedir. Nitekim onun *haddesenâ*, Ebû Muhammed el-Hasan b. İbrahim b. el-Hüseyn b. el-Hasan *el-fakîh el-Mısrî bi Haremilla*, *kâle: haddesenâ* Muhammed b. İshak, *senâ* Ahmed b. el-Kasım b. Muhammed, *senâ* Ebû Şuayb Muhammed b. Yezîd, *an* Ali b. el-Medînî, *an* İbrahim en-Nehâî, *an* Mus'ab b. Süleym *Mevlâ* benî Zühre ve Harmele b. Kays *kâlâ: haddesenâ* Riyâh b. el-Hâris en-Nehâî *kâle: semi'tü* Ebâ Eyyüb ve Habbâb b. el-Eret *yekûlâni: semi'nâ* Rasûlüllah (s.a) *yekûlü:...* diyerek naklettiği rivâyet bunlardan biridir.³¹ Yine öğrencileri, *ahberanâ* Ebû Sa'd el-Vâiz *kâle: haddesenâ* Ebû'l-Hüseyn Ali b. Ömer ed-Dârakutnî bi Bağdât *imlâen min hıfzîhi kâle: haddesenâ* Abdullah b. Muhammed b. İshâk el-Mervezî *senâ* Muhammed b.

²⁵ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 5, 17, 32, 64 vd.

²⁶ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 1.

²⁷ Örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 25, 34, 70, 102, 134, 245, 294, 345, 481, 496, 521 vd.

²⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 21, 24, 45, 55, 104, 114, 139, 149, 154, 157, 159, 160.

²⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 82, 119, 124, 86, 241, 314; II, 32, 167, 201, 301, 322, 395 vd.

³⁰ Örnekler için bkz. Sülemî, *Tabakât*, *Zikru'n-Nisve*, *Suâlât*, *Fütüvvet*, vd.

³¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 493-495. Diğer örnekler için bkz. II, 339; III, 241; IV, 280; V, 237; VI, 105, 185 vd.

Süleyym *senâ* Muhammed b. İsmail *kâle: haddesenâ Şu'be an Ziyâd b. Alâka an Üsâme b. Şerîk kâlâ: kâle Rasûlüllah (s.a):... diyerek yaptığı rivâyet pek çok örnekten biridir.*³² Bundan başka onun isnadsız olarak naklettiği haberlerde de, cezm sîgalarını kullanırken titiz olduğu, lafızlara dikkat ettiği anlaşılmaktadır.³³

Hargûşî'nin (406/1015) *Tehzîbu'l-Esrâr*'da, özellikle isnadlı olarak yaptığı rivâyetlerde genellikle cezm sîgalarını kullandığı görülmektedir. Ebû Nuaym da *Emâlî* adlı eserinde, *an* (ki o temrîz sîgası değildir) dışında tamamen cezm sîgalarını kullanmaktadır.

Mâîfî ve Herevî'nin *Erbaîn*'lerinde ve *Zemmü'l-Kelâm*'da kendi hocaları da dâhil, temrîz sîgalarının bulunmaması tersine cezm sîgalarının bulunması, altı çizilmesi gereken önemli bir noktadır. Senedlerin sevki esnasında kullanılan *an* sîgasını da diğer hadisçilerde olduğu gibi farklı değerlendirmek lazımdır. Çünkü *an*, genellikle ıstılahların henüz tam olarak temekkin etmediği, istikrar bulmadığı I. ve II. tabakalarda sıkça kullanılmaktadır.

b) Temrîz Sîgası

Hadisin hocadan muteber yolla alınmış olduğuna kesinlikle delalet etmeyen *yurvâ, yuzkeru, yuhkâ, yukâlu, ruviye, kîle, zukire, hukiye, hukiye an ba'dihim, ravâ ba'duhum* gibi genellikle meçhul fiillerle rivâyet edilen edâ sîgalarıdır. *Belağânî* de bunlardan biridir. Bunlar her ne kadar zayıf hadisin sevkinde kullanılmış olsalar da içlerinde sahîh ve hasen hadislerde kullanılanlara sıklıkla rastlanılmaktadır.³⁴

Hakîm eserlerinde haberleri genellikle isnadlı olarak verse de özellikle isnadsız rivâyetleri sevk ederken onun temrîz sîgalarını tercih ettiği dikkati çekmektedir.³⁵

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd* isimli risâlesinde haberleri genellikle isnadlı olarak cezm sîgaları ile sevk etmişse de isnadın verilişi esnasında bazen de olsa temrîz sîgalarını kullanmıştır. *Edebü'l-Mulûk*'ta, rivâyetler Hz. Peygamber (s.a), sahabe ya da başkalarından cezm sîgaları yanında her türlü temrîz sîgaları ile de nakledilmiştir.

Eserinde isnadları hazfettiğini belirten Tûsî, bir kısmını zikrettiği isnadlarda *belağ* ve *ravâ ba'duhum* sîgaları dâhil her türlü meçhul sîgayı kullanarak nakiller yapmaktadır.³⁶

³² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 94. Diğer örnekler için bkz. s. 96, 144, 193, 302, 336, 441, 542 vd.

³³ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 178, 226, 248, III, 218, V, 98, 413, VI, 68 vd.; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 69, 109, 132, 312, 444, 543 vd.

³⁴ Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 479-480; Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 154. Ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 348-349.

³⁵ Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî'nin *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı eseri.

³⁶ Örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 22, 29, 36, 54, 57, 66, 67, 92, 126, 134-139, 143, 148-149, 161, 279, 492, 551 vd.

Gülâbâdî, Mekkî, Sicillî ve Sülemî, *ve kâle ba'duhum, ve kâle ba'du'l-kübarâ', ve süile ba'du'l-kübarâ', ruviye, belağ* gibi lafızlar dışında değişik temrîz sîgaları kullanmaktadır.³⁷

Hargûşî'nin meçhul sîgaların yanı sıra, *ba'd* gibi temrîz lafızlarını, Nebî (s.a), sahabe, tâbiîn veya daha sonrakilerden ekseriyetle isnadsız olarak yaptığı nakillerde kullandığı dikkati çekmekte ve bu davranışıyla hadisin isnadı hakkındaki kanaatini izhar ettiği düşünülmektedir.³⁸ O, *Şerefü'l-Mustafâ* ile *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserlerinde Rasûlüllah'dan (s.a) *bize ulaştı* (belağanâ) temrîz sîgasını da kullanmaktadır.³⁹ Ayrıca *Tehzîbu'l-Esrâr*'da zikrettiği isnadsız nakillerde her türlü temrîz sîgasını istimal etmektedir. Eserleri incelenen sûfilerin, isnadlarından emin olmadıkları veya isnadsız aldıkları haberleri nakledeken temrîz sîgalarını kullandıkları düşünülmektedir.

c) Müsned Hadis

Bu hadisin tarifi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. En meşhur tarifi, senedi Hz. Peygamber'e (s.a) kadar merfû olarak zâhiren muttasıl olan hadistir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1070) yaptığı tanımdan bu ıstılahın, merfû, bazen mevkûf ve maktû haberler için de kullanılabilceği anlaşılmaktadır.⁴⁰

Mekkî, bazı mürsel ve maktû (makâtî') haberlerin senedleri hakkında ileri geri sözler söylenmiş olabileceğini belirttikten sonra, bunların bir kısmını Eimme rivâyet ettiği için bazı *müsned haber*lerden daha sahîh olabileceğini iddia etmektedir.⁴¹ Rıza makamının hükümleri konusunda Enes b. Mâlik'ten naklettiği "Kıyamet günü Allah ümmetimden bir toplulukta kanatlar çıkaracak ve onlar kabirlerinden cennetlere doğru uçacaklardır..." haberinin *müsned* olduğunu deliliyle açıklamakta ve sıhhatinin de *hasen hadis* (*hadîsun hasenun*) derecesinde olduğunu bildirmektedir.⁴² Mekkî, bir Cuma günü Rasûlüllah (s.a) hutbedeyken geç kalan birinin cemaati yararak öne geçmesi üzerine, Nebî'in (s.a) onu uyarması ile ilgili olarak nak-

³⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Taaruf*, s. 34, 43, 48, 65, 71, 76, 81, 88, 96, 98, 107, 111, 116, 117; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 36, 41, 73, 167, 323 vd.; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 100, 101, 103, 143, 213, 231, 270, 281, 375; II, 462, 463, 496 vd.; Sicillî, *Envâr*, s. 48, 56, 69, 78; *ed-Delâletu Alellah*, s. 11, 12, 24, 46, 95, 119, 145 vd.; Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 34, 45, 57, 61, 76, 81, 95, 118, 123, 124 vd.

³⁸ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 134, 176, 187, 355; II, 155, 159; III, 209, 227, 228, 230; V, 155, 290; VI, 65 vd.; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 6, 24, 86, 137, 137, 159, 217, 232, 237, 323, 365, 371, 410, 467, 483, 506, 534 vd.

³⁹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 226; V, 299, 306, 307; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 103, 240, 296, 472.

⁴⁰ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 58; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 42-43; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 112-113; Süyûtî, *Tedrib*, s. 115; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 129-132; Okiç, *Hadis Usulü*, s. 112; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 353-356.

⁴¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 360.

⁴² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 78-79.

lettiği *mürsel* hadisin ardından farklı lafızlarla aynı haberin *müsnedini* rivâyet etmektedir.⁴³ Bu deliller, onun iki kavramı birbirinden ayrı olarak kullandığına işaret etmektedir. O, bu tabirle, isnadı muttasıl olarak Rasûl-i Ekrem'e (s.a) varan hadisi kastetmektedir.

Hargûşî, Allah Rasûlü'nden (s.a) *müsned* olarak sevk edildiğine göre diyerek isnadın muttasıl olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁴ Bir başka yerde de “*Bu mevzuda Nebî'den (s.a) müsned bir haber rivâyet edilmiştir.*” demektedir.⁴⁵ Hargûşî, bazı kitaplarda “Nebî'den (s.a) *müsned* olarak nakledildiğine göre” diyerek hadisin muttasıl olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Yine o, senedi uzatmamak için hadisin Ebû Hüreyre'den *müsned* olarak geldiğini haber vermektedir.⁴⁷ Ayrıca o, ashabın fazileti konusunda zikrettiği hadislerin *müsned hadis* olduğunu haber vermektedir.⁴⁸ Sülemî, hiçbir kimseden duymadığı eski bir el yazısı ile yazılı *müsned bir hadis* bulduğunu belirterek şu hadisi isnadlı olarak Enes b. Mâlik'ten nakletmektedir. Nebî (s.a), yanında pireye lanet eden bir adama: “*Ona lanet etme. Çünkü o, Nebîlerden bir Nebîyi namaz için uyandırmıştır.*” buyurmuştur.⁴⁹ Yine o, “*Sevdiğini orta yollu/ölçülü sev, ki belki bir gün düşmanın olur. ...*”⁵⁰ haberinin Hz. Peygamber'den (s.a) *müsned* veya Hz. Ali'den *sahîh* olarak sevk edildiğini belirtmektedir.⁵¹

İlk dönem sûfleri, isnadlı naklettikleri rivâyetleri, gerek cezm gerekse temrîz sîgaları ile sevk etmektedirler. Bununla birlikte bazılarının, isnadsız olarak aktardıkları haberlerin senedlerini bildikleri bu kısımda zikedilen ifadelerinden anlaşılmaktadır. İsnadlı nakiller hakkında verilen bilgilerin ardından âlî isnad konusu tetkik edilecektir.

ii. İsnad-ı Âlî

Hadislerin isnadları râvi sayılarının azlığı ve çokluğuna göre *âlî ve nâzil* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Aynı metnin müteaddit isnadlarından veya metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan, ilk kaynağa, diğerlerine oranla daha az râvî ile ulaşan isnada *isnad-ı âlî* veya *uluvv-i isnad* denir. Haberin daha kısa yoldan membana ulaşmasıdır. Hadiste isnad aramak sünnet olduğu gibi uluvv -i isnad aramak da sünnet görülmüştür.⁵²

⁴³ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 137. Diğer örnekler için bkz. I, 135, 268, 276, 286, 291; II, 215, 243, 302, 315.

⁴⁴ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 277.

⁴⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 123.

⁴⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 298, V, 293.

⁴⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 408.

⁴⁸ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 227.

⁴⁹ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 180-181.

⁵⁰ Tirmizî, *Birr ve's-Sıla*, 60, (merfu olarak nakledilmekte); Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, s. 447, (Hz. Ali'nin sözü olarak rivâyet edilmekte).

⁵¹ Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 117.

⁵² Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 190-198; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 77.

Hakîm et-Tirmizî, başta *Nevâdiru'l-Usûl*'ün isnadlı yazma nüshaları olmak üzere eserlerinde, Buhârî'nin en meşhur hocalarından Kuteybe b. Saîd (240,241/854,856), Ali b. Hucres-Sa'dî (244/858), Utbe b. Abdillâh el-Mervezî (244/858), Süfyan b. Vekî', Yahya b. Saîd b. Ravk en-Nîsâbü'rî gibi maruf ve güvenilir pek çok hocadan âlî isnadla hadis nakletmektedir.⁵³

Mâlinî, Bişr b. el-Hâris, İbn Uyeyne'nin kendilerine hadis rivâyet ettiğini sonra da "Estağfirullah, muhakkak ki *uluvvu'l-isnad* dünya hayatının ziynetlerindedir." dediğini nakletmektedir.⁵⁴ İbn Uyeyne'nin hadis naklettiği o gün meclis çok kalabalık olmuş olabilir. Bu sebeple dinleyenlerin kendisinden sesini yükseltmesini istemeleri üzerine o böyle bir söz söylemiş olabilir.

İrili ufaklı yüzün üzerinde eseri bulunan Ebû Nuaym'ın bu çalışmaya *Emâlî ile Duafâ'* adlı eserleri dâhil edilmiştir. Ancak hafız ve hadis ile ilimleri konusunda derin bilgi sahibi olan Ebû Nuaym'ın âlî isnad yönünden de dünyada eşi olmadığı klasik kaynaklarda açıkça belirtilmektedir.⁵⁵ Muhaddis sûfîlerin eserlerinden tespit edilen âlî isnad ile ilgili kısa bilgilerin ardından onların "asahhu'l-esânîd" ile alakalı zikrettikleri ifadeler ele alınacaktır.

iii. Asahhu'l-Esânîd

Asahhu'l-esânîd, senedlerin en sahîhi, en doğrusu demektir. Bütün râvîleri, sikalıkları bakımından en üstün derecede bulunan veya öyle kabul edilen isnaddir. Ancak isnad hakkında söylenen "isnadların en sahîhi" hükmü itibari olup kesinlik ifade etmez. Bu senedler, âlimlere ve beldelelere göre değişiklik arz etmektedir.⁵⁶

Ebû Nuaym, Buhârî, Abdürrezzâk ve Süleyman b. Harb'ın asahhu'l-isnâdlarını zikretmektedir.⁵⁷

⁵³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 129; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 1/b, 2/a, 5/b, 7/b, 8/a, 27/a, 54/b, 84/b, 245/b, 346/b vd.; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 34/b, 110/b; *K. Furûk*, Vahidpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 131/b, (İsimsiz ve tek nüsha olan bu kitabın adının *Kitâbü's-Salât* olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Karapınar, "Hakîm et-Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a", *MD*, yıl. 5 (2005), sy. 2, s. 240); *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 61; *Menâzilü'l-Kurbe*, (matbu), s. 67; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 84, 140, 179, 212; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 27, 37; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 189/a, 196/b, 197/a, 207/b; (matbu) s. 25, 56, 58, 106.

⁵⁴ Mâlinî, *Erbâin*, s. 156.

⁵⁵ Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII, 458; *Tezkira*, III, 1092; *Iber*, II, 262; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 245. Ayrıca bkz. Keskin, *Ebû Nu'aym*, s. 129.

⁵⁶ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 210-215; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 6-49; Aydın, *Hadis İstihlâhları*, s. 36; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 80-81.

⁵⁷ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 54.

Allah Teâlâ'nın semâda olduğu ile ilgili hadisin önce İbn Abbâs (r.a) tarîkini nakleden *Herevî*, ardından bu hadisin Muaviye⁵⁸ b. el-Hakem isnadının *isnad bakımından en sahîh*⁵⁹ (*asahhu isnâden*) olduğunu⁶⁰ belirterek, hadislerin tarîklerine vukûfunu ortaya koymaktadır.

Şimdi sıra, ihtisarin çeşidi olarak kabul edilen “Bir hadisi müteaddid isnadlarla tarîklerle rivâyet etmeye” gelmiştir. Daha önceki konularda Hadis Usulündeki ilgili tanım zikredildiği gibi burada da öyle yapılacaktır. Ardından ilk devir sūfilerinden misaller gösterilecektir.

iv. Bir Hadisi Müteaddid İsnadlarla-Tarîklerle Rivâyet

Rivâyetü'l-hadis bi'l-esânîdi'l-müteaddide, birkaç isnad ile rivâyet edilen bir hadisin metnini ancak bir kere diğer isnadlardan sonra yalnız *mislüh* veya *nahvuh* tabiri ile iktifa ederek metnin aynı olduğunu izhar etmektedir. Bu da *ihtisarin* bir bölümü addolunur. Müslim'in *el-Camiu's-Sahîh*'inde bu türlü rivâyet edilen pek çok hadis mevcuttur. Bu konuda üç ayrı görüş vardır. Şu'be gibi kimi muhaddisler caiz olmadığı görüşündeler. Süfyan es-Sevrî gibi bazıları ise, râvîde aradıkları birtakım şartlarla caiz olduğuna kaildir. Yahya b. Main'in temsil ettiği üçüncü görüşe göre, râvînin *mislüh* demesi caizken *nahvuh* demesi caiz değildir.⁶¹

Hakîm et-Tirmizî, *bi zâlike*, *bi nahvih*, *bi mislih*, *mislüh*, *nahvuh* gibi ifadeler kullanarak bir önceki metne atıf yapmaktadır.⁶²

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, bir hadisi dört ayrı tarîk ile nakletmektedir.⁶³ Bazen de *nahvuh*, *mislüh*, *bima'nâh* diyerek hadisin metninin öncekinin aynısı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁴

⁵⁸ Muaviye lafzı istinsah edilirken biraz okunaklı yazılmamıştır. Yapılan inceleme eserin muhakkiki Fukayhî'nin tercihinin doğru olduğunu göstermiştir. Bkz. *Herevî*, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 54.

⁵⁹ Müstensih metin bakımından *esahhu* şeklinde yazması gerekirken bu lafzı gözden kaçırmıştır. Siyak ve sibak muhakkik Fukayhî'nin tercihinin doğruluğuna işaret etmektedir. Bkz. *Herevî*, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 54.

⁶⁰ *Herevî*, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 53-54.

⁶¹ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 319-321; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 230-232; Süyûtî, *Tedrib*, s. 313-314; Cezâirî, *Tevcih*, s. 316-317; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 472-474; Okıç, *Hadis Usulü*, s. 128.

⁶² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 130, 138; c. II, s. 349; (matbu), I, 269, 295; II, 110, 115, 116; *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 5/b, 6/b; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 29/a, 122/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 143/a, 145/b; *Bâbun fî Beyâni'l-Müfredîn*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 187/a; *Tefsîru "İmî Târikun fikumî's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 42, 49, 54, 119, 120, 153, 154, 180, 214; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 35, 85; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 188/a, 202/a, 205/b, 207/b, 208/b; (matbu) s. 21, 80, 97, 107, 111; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 69; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 376.

⁶³ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 45-46. Diğer örnekler için bkz. 47, 48, 50-51, 52, 56-57, 67-68, 68-69.

⁶⁴ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 47, 54, 57, 68.

Gülâbâdî, isnadını tekrar verdiği hadisin *zâlike, nahvuh, misluh, fe zekera ellezî kableh* diyerek metnin bir önceki metinle aynı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵ Mekkî, *nahvuh, misluh* lafızlarıyla bir önceki metnin benzeri olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Hargûşî, *ve misluhu mâ zükira fî...* diyerek metnin daha önce geçenin aynısı olduğunu ifade ederek ihtisar yapmaktadır.⁶⁷ Yine o, *haddesenâ bi nahvi hâzihi* diyerek öncekinin aynısı olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Sülemî, *misluh* gibi lafızlarla isnadı tekrar etmeyip kısalttığını haber vermektedir.⁶⁹

Ebû Nuaym, *Emâlî* adlı eserinde iki târîkle rivâyet ettiği birinci hadisin sonunda, ikinci isnadda geçen Şu'be'den hadisi, Yezîd b. Harun'un dışında Muhammed b. Ca'fer *Ğunder*'in de bir *benzerini (misluh)* sevk ettiğini bildirmektedir. Ardından hadisi Sa'd b. Saîd'den nakledenlerin isimlerini vererek onun da, Ömer b. Sâbit'ten rivâyet ettiğini ancak Ömer b. Sâbit'ten Safvân b. Süleym'in de hadisi naklettiğini haber vermektedir. Devamında ise, ikinci bir hadis olarak aynı hadisi, bu sefer bir başka hocasından değişik bir isnadla tekrar zikretmekte ve senedin sonunda, ilk hadisin *aynısı (misluh)* olduğunu söylemektedir. Bu isnadda geçen Abdülaziz b. Muhammed ed-Darâverdî hadisi, hocaları Safvân b. Süleym ve Sa'd b. Saîd'den onlar da Ömer b. Sâbit'ten sevk etmektedirler.⁷⁰ İlk hadisin benzerini ve farklı bir târîkini üçüncü hadiste tekrar ele alan Ebû Nuaym, sahabî Câbir b. Abdillâh'tan bu hadisin *aynısını* Amr b. Dînâr ile Mücahid'in de naklettiklerini ve ayrıca Mücahid'in Ebû Hüreyre'den (r.a) de naklettiğini bildirmektedir.⁷¹

Herevî, *misluh, nahvuh, bi mislih* terimleri ile hadisin metninin öncekinin benzeri olduğunu ifade etmektedir.⁷² Bunlardan sonra yine aynı konuyla alakalı bir diğer ibare olan *el-hadîs* lafzı örneklerle ele alınacaktır.

el-hadîs, muhaddisin bir hadisin isnadını, metnin yalnız bir cüz'ü ile birlikte zikrettikten sonra metnin bakiyyesine *el-hadîs, el-haber, el-hadîs bi tûlih* veya *ve zekera'l-hadîs* lafızlarıyla bildirmesidir.⁷³

⁶⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 2, 8, 58, 208, 329; *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a.

⁶⁶ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 71, 447, 518; II, 81, 206, 332, 453.

⁶⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 316.

⁶⁸ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 271.

⁶⁹ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 165; *Erbâin fî't-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 538-539, 546, 547.

⁷⁰ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 24, 33.

⁷¹ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 34. Diğer örnek için bkz. *Duafâ'*, s. 49.

⁷² Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 300, 326; II, 14, 84, 133, 216, 370; III, 9, 17, 20, 110; IV, 141, 370; *Erbâin*, (matbu), s. 74.

⁷³ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 473.

Hakîm, *el-hadîs, ve zekera'l-hadîs, fe zekera bâkiyyete'l-hadîs, ve câe fi'l-hadîs*⁷⁴ diyerek hadisin devamına işaret etmektedir.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, de *el-hadîs, fezekerah* diyerek hadisin metninin devam ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *el-hadîs bi tûlih, el-hadîs ve ve zekera'l-hadîs* diyerek hadisin daha devam ettiğini belirtmektedir.⁷⁶ Tûsî, *el-hadîs veya kemâ câe fi'l-hadîs bi tûlih* diyerek hadisin devamını hazfettiğini göstermektedir.⁷⁷ Gülâbâdî, *el-haber, el-hadîs, kemâ câe fi'l-hadîs, ve zekera'l-hadîs* diyerek hadisin devam ettiğine işaret etmektedir.⁷⁸ O, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde hadisin isnadını verdikten sonra *fi hadîsin tavîlin* diyerek hadisin devam ettiğine işaret etmektedir.⁷⁹ Mekkî, *ve zekera'l-hadîs, el-hadîs, fi kelâmin tavîlin, kemâ câe fi'l-hadîs/haber/ eser, zekernâ hâzâ'l-hadîs bitûlih* diyerek hadisin devam ettiğine işaret etmektedir.⁸⁰ Sicillî, *ilâ âhiri* diyerek hadisin devam ettiğini ifade etmektedir.⁸¹

Hargûşî, *el-hadîs, ve zekera'l-hadîs, ravav lehü'l-hadîs, ve zekera bâkiye'l-hadîs alâ nahvih mâ medâ, fezekerah, bihâzâ ve ilâ âhiri'l-hadîs, ve zekera hadîse'l-İsrâ bi tûlih* diyerek metnin devamının evvelkiyle aynı olduğuna dikkat çekmektedir.⁸² O, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde de el-hadîs, ve'l-hadîs bitemâmih diyerek hadisin devam ettiğine işaret etmektedir.⁸³

Sülemî, Hz. Aişe'den nakledilen Rasûlüllah'ın (s.a) tef çalmaya cevaz verdiği ile ilgili hadisin bir kısmını vererek geri kalan kısmına *el-hadîs, ve zekera'l-hadîs* diyerek işaret etmektedir.⁸⁴

⁷⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 64, 66, 67, 91; *İsbâtü'l-İlel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 39/a; *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 394; II, 307; IV, 37, 150, 151; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 98; *Ğavru'l-Umûr*, s. 142, 159; *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 188.

⁷⁵ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 52, 58, 60, 63, 69.

⁷⁶ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 444, 447, 485.

⁷⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 25, 60, 86, 100, 143, 161, 338, 484, 544.

⁷⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 114, 123, 128, 129, 136; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 3, 8, 9, 145, 171, 190, 192, 193, 209, 313, 325, 335 vd.

⁷⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 313, 347; *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 145/a, 270/b.

⁸⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 58, 99, 143, 217, 241, 243, 278, 291, 322, 361, 365, 414, 447; II, 351, 537, 586.

⁸¹ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 155.

⁸² Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 155, 205; IV, 20; III, 360, 120; IV, 220; VI, 52; II, 146 (Atıflar metindeki sıraya göredir).

⁸³ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 463, 464.

⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, s. 2, 142; *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 17. Diğer örnekler için bkz. *Fütüvvet*, s. 26; "al-Fark Bayna İlmi's-Şari'a wa'l-Hakika", *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 222, Arapça s. 228; *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 34; *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 104; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 91; *Erbaîn fi't-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 547.

Mâlinî ile Herevî de *fezekerah*, *ve/fe zekera'l-hadîs*, *fezekerah ve fîhi tûl* diyerek önceki metnin aynısı olduklarını belirtmektedir.⁸⁵ Şimdi de yine aynı mevzunun devamı niteliğinde olan *ve bi'l-isnâd*, *ve bihi* tabirleri zikredilecektir.

Ve bi'l-isnâd/ve bihi, ilk hadisin senedini zikredip müteakiben gelen senedi evvelkine *ve bi'l-isnâd*, *ve bih* veya *ve bi isnâdih* şeklinde idrâc etmektedir.⁸⁶

Hakîm et-Tirmizî, *bi isnâdih* diyerek ikinci senedi birinciye idrâc yapmaktadır.⁸⁷

Hargûşî, *ve bihâzâ'l-isnad an Ebû'l-Velîd* diyerek kendisi ile Ebû'l-Velîd arasındaki râvîlerin bir öncekinin aynısı olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Yine o, *ve bihi kâle Atâ'*⁸⁹ ve *bi isnâdih an'*⁹⁰ diyerek hadisi önceki isnadla sevk etmektedir.

Sülemî, *ve bihâzâ'l-isnad*, *bihâzâ*, *ve bihi*, *ve bi isnâdih* diyerek isnadın bir öncekinin aynısı olduğuna işaret etmektedir.⁹¹ Yine o, ilk hadisin senedini zikrettikten sonra *bi isnâdih* diyerek isnadları idrâc etmektedir.⁹²

Birkaç isnad ile rivâyet edilen bir hadisin metnini muhaddisler gibi muhaddis sûfîler de ihtisârın bir çeşidi olan *bi zâlike*, *bi nahvih*, *bi mislih*, *misluh*, *nahvuh*; *el-hadîs*, *el-haber*, *el-hadîs bi tûlih* gibi lafızlarla ancak bir kere zikrederek mezkur metnin önceki ile aynı olduğuna işaret etmektedirler. *Ve bi'l-isnâd*, *ve bih* veya *ve bi isnâdih* ifadeleriyle de senedleri idrac etmektedirler.

Bir hadisi müteaddid isnadlarla-tarîklerle rivâyet etme konusunun ardından muhaddis sûfîlerin eserlerinde tespit edilen isnâdın tamamen veya kısmen metne takdîm veyahut tehir edilmesi meselesi incelenecektir.

⁸⁵ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 187; Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 301, 302, 307, 326; II, 16, 61, 152, 210, 216, 240, 342; III, 13, 174, 251, 256, 257; V, 33, 91, 97.

⁸⁶ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 485.

⁸⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 48/a; *İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 82/b; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 207/b; (matbu) s. 107; *Ehlî Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 139.

⁸⁸ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 312.

⁸⁹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 382; *Tehzîb*

⁹⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 293; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 37, 172.

⁹¹ Bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, 17, 109; *Suâlât*, s. 112, 114, 128; *Tabakât*, s. 19, 20, 21, 23, 24, 43, 44, 46, 52, 54, 72, 74, 140, 236, 263, 341, 346, 360, 380 vd.; *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 37, 38, 39, 40, 45; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 104; *Kelâmü's-Şâfiî fî't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 180, 188.

⁹² Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 29, 30, 31, 60, 64, 78; *Fütüvvet*, s. 20.

v. İsnâdı Tamamen veya Kısmen Metne Takdîm ve Tehir

Bir senedi gerek kısmen gerekse tamamen metne takdim veya tehir etmektir. Hatta senedin tamamını metne takdim ile tehir arasında fark yoktur.⁹³

Hakîm⁹⁴ ile Gülâbâdî⁹⁵ bazen metni tamamen isnada takdim etmişlerdir.

Hargûşî, Hz Peygamber'den (s.a) naklettiği bir hadisin isnadını, *ahberanî bihâzâ'l-hadîs* diyerek Mescid-i Nebevî'nin imamı olan hocası Ebû'l-Hüseyin'den itibaren senedin müntehâsına kadar metinden sonra vermektedir. Daha sonra hadisin bir kısmını zikretmekte ve *el-hadîs* diyerek önceki hadisin aynısı olduğunu belirtmektedir.⁹⁶ Bir başka yerde de, Emîru'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a) Rasûlüllah'dan (s.a) dua hakkında rivâyet ettiği hadisin isnadının geri kalan kısmını, metinden sonra *haddesenâhu* diyerek vermektedir.⁹⁷ Hadisçiler arasında da pek yaygın olmayan bu usulü Hargûşî de iki yerde kullanmıştır. Sülemî, isnadı bazen tehir ederek vermektedir.⁹⁸

Herevî, yirmi sekizinci bâbda zikrettiği hadisin yirmi dokuzuncu bâbda farklı bir isnadını sevk eder ve *bihâzâ'l-hadîs* diyerek önceki bâbdaki hadisin aynısı olduğunu izhar etmektedir.⁹⁹ Burada hadis metninin atfı, iki konu arasında pek yaygın olmayan bir biçimde yapılmıştır. Herevî değişik târikle tekrar zikrettiği hadisi, başka bir konu ve bağlamda delil olarak kullanmakla beraber, isnadlara vukûfunu da göstermektedir. Şimdi kısımına alakalı tahvîl konusu ele alınacaktır.

⁹³ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 229-230; Süyûtî, *Tedrib*, s. 313; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 486-487; Okiç, *Hadis Usulü*, s. 129.

⁹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 140; *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 78, 82; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 143/a; *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtrafî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/a; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 34, 80, 82, 97-98, 155, 159, 215; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 150; *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 51/a; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a; (matbu) s. 9; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 40-41, 50, 55, 69, 114-115, 131; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 339, 351, 359, 376, 426, 443; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 82, 89; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 392, 400; *Cevabu Kitâbin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 194.

⁹⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 3; *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 159/a; TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 104/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 73/a, 75/b.

⁹⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 413.

⁹⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 93.

⁹⁸ Bkz. Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 65-66, 83.

⁹⁹ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (matbu), s. 78.

vi. Tahvîl

Bir hadis metninin çeşitli isnadlarla nakli sırasında, bir isnaddan diğerine geçmeye, sened değiştirmeye *tahvîl* denir. Bir isnaddan diğerine geçerken araya konulan *ha* veya *vav* harfi bu değişikliği göstermektedir.¹⁰⁰

Hakîm bazen eserinde isnad değişikliğini tahvîl *ha* veya *vavı* ile yapmıştır.¹⁰¹

Sicillî, *ed-Delâletu Alellah* adlı eserinde, bir hadisın iki ayrı râvîden rivâyetini araya tahvîl *vavı* koyarak göstermektedir.¹⁰² Hargûşî, iki eserinde de tahvîl yapmaktadır.¹⁰³ Mâlinî, *Bısr b. el-Hâris*'te *ha* harfî kullanarak sened değiştirmektedir.¹⁰⁴ Sülemî, bazen *vav* ve *ha* harfî ile tahvîl yapmaktadır.¹⁰⁵ Ebû Nuaym, *vav* harfî kullanarak sened değiştirmekte¹⁰⁶ altıncı hadiste ise, üç defa tahvîl yaparak dört ayrı tarîkle hadis nakletmektedir.¹⁰⁷

Herevî'nin (481/1089) *Erbaîn*'inde sık-sık tahvîl yaptığı dikkati çekmektedir.¹⁰⁸ O, Allah'ın hayy olduğu ile ilgili nakilde dört defa tahvîl yaparak hadisi beş ayrı hocadan nakletmektedir.¹⁰⁹ *vav* ile yaptığı tahvîl de bulunmaktadır.¹¹⁰ O, *Zemmü'l-Kelâm*'da isnada önem verdiği için, pek çok tahvîl yapmıştır.¹¹¹ Sûfîlerin eserlerindeki isnadlı nakiller hakkında verilen bilgilerin ardından isnadsız nakiller mevzusuna gelmiştir.

vii. İsnadsız Nakiller

Muhaddisler gibi ilk devir sûfîleri de kullandıkları tüm hadisleri/haberleri isnadlı sevk etmemişlerdir. Onlar gerek aynı eserde gerekse bazı kitaplarında isnadsız hadisler/haberler de nakletmektedirler.

¹⁰⁰ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 449; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 143, 452; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 148; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 106, 387.

¹⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, "er-Redd ale'r-Râfida", *ŞM*, yıl. 1966, sy. 6, s. 38; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 84, 85; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b, 211/a; (matbu) s. 5, 121; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 121; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 432.

¹⁰² Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 15.

¹⁰³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 294; IV, 242; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 172.

¹⁰⁴ Mâlinî, *Erbaîn*, s. 115.

¹⁰⁵ Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 82, 102; *Kelâmü'ş-Şâfiî fî't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 183; *Erbaîn fî't-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 543.

¹⁰⁶ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 24; *Duafâ*, s. 45.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 44. Diğer tahvîl örneği için bkz. s. 56; *Duafâ*, s. 45.

¹⁰⁸ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a, 82/a, 82/b, 83/a, 83/b, 83/b, 83/b, 84/a, 85/b; (matbu), s. 41, 43, 45, 49, 50, 56, 63, 64-65, 66, 71-72, 73, 90.

¹⁰⁹ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/b, 85/b; (matbu), s. 48, 87, 88-89.

¹¹⁰ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 84/a; (matbu), s. 71.

¹¹¹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 293, 312, 372; II, 4-7, 206-208; III, 15-16; IV, 189; V, 24-25, 87-88 vd.

Hakîm et-Tirmizî, eserlerinde genellikle isnadlı haberler vermesine rağmen bazen isnadsız rivâyetler de zikretmiştir. Müellifi tam bilinmeyen ancak IV./X. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen *Edebü'l-Mulûk* isimli eserde isnadsız 60 küsur hadis kullanılmaktadır. Tasavvufa yeni başlayacaklara el kitabı olarak yazmayı amaçladığını ifade eden İbn Hafîf eş-Şîrâzî *İktisâd* adlı eserinde isnadsız olarak kırk yedi hadis kullanmıştır. Tûsî, *Lüma*'nın önsözünde zikrettiği rivâyetlerin isnadlarını ekseriyetle hafzettğini ve haber, hikâye ve âsârın metinleriyle yetindiğini belirtmektedir.¹¹² Ancak bir yerde, hadisin sonunda senedini tam olarak vermiştir.¹¹³ Bununla birlikte az da olsa hocasının hocasından bazen isnadlı nakillerde bulunduğu görülmektedir.¹¹⁴ Eserde naklettiği hadislerin isnadlarını hafzettğini açıkça belirttiğine göre, onların isnadlarını bildiği anlaşılmaktadır. Böyle yapmakla o, ya fazla yer kaplamaması ya da gerek görmediği için onları zikretmemiş olmalıdır.

Gülâbâdî'nin *Taarruf* adlı eserinde, *kemâ câe fî'l-hadîs, fekad verade'l-haber, ve fî'l-hadîs* gibi lafızlar bazen kullanılsa da umumiyetle rivâyetlerin isnadları hafzedilmiştir.¹¹⁵ Hadislerin Rasûl-i Ekrem (s.a) ya da sahabeden itibaren isnadsız yapılan naklinde cezm ve temrîz sîgalarının kullanıldığı görülmektedir. İki binin üzerinde hadis-haber kullanan Mekkî ise, 48 fasıldan oluşan *Kûtu'l-Kulûb*'unda daha önce de ifade edildiği gibi, neredeyse hiç isnad kullanmamıştır. Sicillî *ed-Delâletu Alellah* adlı eserinde, biri hariç isnadsız otuz beş hadis kullanmakta, *el-Envâr*'da ise birkaç hadis zikretmektedir.

Sülemî, incelenen tüm eserlerinde hadisleri ekseriyetle isnadlı sevk etmekle birlikte isnadsız naklettiği haberleri de bulunmaktadır.¹¹⁶ O, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye* adlı eserinde senedleri eserin muhtasar olması için hafzettğini belirtmektedir.¹¹⁷ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde ele aldığı konular ile ilgili önce isnadlı bir hadis, sonra umumiyetle isnadsız hadis ve nakiller kullanmaktadır. Eserde isnadsız nakledilen hadis sayısı toplamı 300'dür. Bir o kadar da mevkûf ve maktû hadis bulunmaktadır. Herevî, *ve fî hâzâ verade'l-haber* veya *verade fîhim el-haber* ibarelerini kullanarak isnadsız hadisler nakletmektedir.¹¹⁸

İlk dönem muhaddis sûfiler tıpkı muhaddisler gibi, eserlerinde hadisleri/haberleri ekseriyetle cezm ve temrîz sîgaları kullanarak yahut da müsned olduğunu haber vererek isnadlı naklettikleri gibi isnadsız da rivâyet etmektedirler. Onların âlî isnad, asahhu'l-esânîd ıstılahla-

¹¹² Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 20.

¹¹³ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 455.

¹¹⁴ Örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 230, 274, 277, 279, 349, 400, 401.

¹¹⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 60, 79, 114, 119, 128.

¹¹⁶ Örnek için bkz. Sülemî'nin *Tabakât, Zikru'n-Nisve, Suâlât, Fütüvvet* vs. tüm eserleri.

¹¹⁷ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 3.

¹¹⁸ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 55, 60, 58, 85, 88.

rını kullanmaları, isnadlarda tahvîl yapmaları, bir hadisi müteaddid isnadlarla-tarîklerle rivâyet etmeleri ve isnâdı tamamen veya kısmen metne takdîm veyahut tehir etmeleri, usule ait bu tür mevzuları bildiklerine işaret etmektedir. Bu konularda zikredilen bilgiler muhaddislerin verdikleri ile paralellik arz etmektedir. *Hadis rivâyet üslupları* kısmen ortaya konulan mütekaddimûn sûfî âlimlerin, aşağıda hadis rivâyetinde tuttıkları önemli yollardan biri olan *lafzen ve manen rivâyet* meselesi ele alınacaktır.

2. LAFZEN ve MANEN RİVÂYET

Râvîlerin Hz. Peygamber'in (s.a) hadislerini naklederken lafzen ve manen olmak üzere iki yol takip ettikleri bilinen bir husustur. Ancak hadislerin kahir ekseriyetinin manen nakledildiği tarihi bir vakıdır. Diğer taraftan hadislerin de, Kur'an-ı Kerim gibi daha ilk başta yazılma zorunluluğu getirilmediği için, kaçınılması mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü yazılı olmayan bir şeyin her defasında aradan geçen zamanla aynı lafızlarla aktarılması pek mümkün gözükmemektedir. Rasûlüllah'ın (s.a) bile aynı sözünü farklı zaman veya ortamlarda değişik lafızlarla söylediği bilinmektedir. Bu sebeple hadisçiler, cevaz tartışmalarından ziyade mana ile rivâyette aranan şartları ortaya koymuşlardır.

Bu iki rivâyet tarzından biri *rivâyet bi'l-lafz* yani, hadisin Nebî'in (s.a) kullanmış olduğu lafızları ve kelimeleri değiştirmeksizin aynen sevk edilmesidir.¹¹⁹ Diğeri ise, *rivâyet bi'l-ma'na* yani, hadis metninin sözlerinin salahiyetli şahıslar tarafından manası bozulmamak şartıyla başka sözlerle ifade edilmesidir.¹²⁰

Hadis metnini bilerek değiştirmek kesinlikle caiz görülmemiştir.¹²¹ Şüphesiz en doğrusu, hadisleri, Nebî'in (s.a) ağzından çıkan orijinal lafızlarla her hangi bir tasarrufta bulunmaksızın aktarmaktır.¹²² Ancak uygulamada bunun pek de böyle olmadığı görülmektedir.

Mana ile rivâyet, bazı âlimler tarafından caiz görülmezken büyük bir çoğunluk tarafından bazı şartlarla kabul edilmiştir. Mana ile rivâyeti kabul, âlimler arasında ihtilaf konusu olurken, lafızların delalet ettiği manayı hakkıyla bilmeyen, manalarını değiştirebilecek lafız ve terkipler hususunda yeterli birikimi olmayan, müteradif lafızlar arasındaki farklılıkları id-

¹¹⁹ Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 130. Lafzen rivâyete ilişkin nakiller ve alakalı diğer mevzular hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 265-289.

¹²⁰ Bkz. Okiç, *Hadis Usulü*, s. 128; Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 130. Ayrıca Abdullah Hikmet Atan'ın *Mana ile Hadis Rivâyeti*, MÜSBE, İstanbul 1999, 478 s, basılmamış doktora tezi bulunmaktadır. Bunun yanında konu hakkında derli toplu bilgi için bkz. Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 63-108.

¹²¹ İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 94; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 454.

¹²² İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 95.

rak edemeyen cahil kimseye mana ile rivâyeti caiz görmeme mevzuu âlimler arasında ittifak konusudur.¹²³

Arap diline, hakkıyla tasarruf yapacak düzeyde vâkîf, elfâz, meânî ve terkiplerini ince-liklerine inebilecek kadar hâkim ve hadisin hükmünü hiçbir şekilde değiştirmeksizin başka lafızlar ile nakletmeye kâdir olan, hâsılı hitap durumlarını bilen âlim için *rivâyet bi'l-ma'na* caiz olup olmadığı meselesi âlimler arasında ihtilafli bir konudur.¹²⁴ İbnü's-Salâh, yukarıda zikrolunan vasıflara sahip birinin mana ile rivâyetinin caiz olmasının daha doğru olacağını ifade ettikten sonra, bu hilâfın devam etmediğini ve kitapların içeriğinden bilebildiğimiz ka-darıyla insanların da bunu devam ettirmediklerini belirterek hiçbir kimsenin musannifin kita-bındaki bir lafzı değiştiremeyeceğini veya aynı manada başka bir lafzı getirmeyeceğini zik-retmektedir.¹²⁵ Kaynaklarda mana rivâyetini kabul eden ve etmeyenlerin delilleri teferruatlı bir şekilde verilmektedir.

Kâsımî'nin eserinde¹²⁶ dikkat çektiği gibi, konunun cevaz ve adem-i cevazına müteal-lik görüşleri kısaca dile getiren İbn Hacer, şu sözleriyle meseleyi vuzuha kavuşturmaktadır: “Mana ile rivâyete gelince, onda hilâf meşhur olmakla birlikte çoğunluk caiz olduğu görüşün-dedir. Onların bu konudaki en güçlü delilleri, İslam şeriatını acemlerin kendi dilleriyle öğ-renmeleri için şerhinin cevazı üzerindeki icma'dır. (İslam şeriatını) yabancı bir dile çevirmek caiz olduğuna göre, onun Arap diliyle (değişik kelimelerle) ifade edilmesinin cevazı daha evladır.”¹²⁷

Kimi sûfîlerin bir takım hadisleri, hadis olduğunu ifade etmeden kendi ifadelerine dö-nüştürerek kullanmaları ve bazı hadisleri de istedikleri gibi tasarrufta bulunarak sadece içeri-ğine atıf yapmaları mana rivâyetinin boyutu ile ilgili bir mesele olmakla birlikte tenkit konu-sudur. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, hadisler kitaplarda toplandıktan sonra manayla rivâyet, fiilen ortadan kalkmış olup lafızları değiştirmek ittifakla caiz değildir. Gerçi hadis olduğunu ifade etmemeleri onları sorumluluktan kurtarsa da, bu tür nakillerin hadis olarak değerlendirilmemesi daha isabetli olsa gerektir. İleride konuyla ilgili misaller verilecektir.¹²⁸

Mana ile hadis rivâyeti, sadece sûfîlere ait bir usul olmayıp hadisçilerin de caiz gör-dükleri bir meseledir. Pek çok âlimin yaptığı gibi, Hakîm et-Tirmizî ve diğer sûfîler de mana

¹²³ Geniş bilgi için bkz. Hafîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 300-317; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 213-215; Süyûtî, *Tedrib*, s. 299-302; Cezâîrî, *Tevcih*, s. 298-314; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 454-468.

¹²⁴ Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 454.

¹²⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 214. Krş. için bkz. Süyûtî, *Tedrib*, s. 299-302.

¹²⁶ Kâsımî, *Kavâid*, s. 232-233.

¹²⁷ İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 94.

¹²⁸ Bazı örnekler için bkz. Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 359; Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 58, 85, 88, 96.

ile hadis rivâyetinde hiçbir beis görmemişlerdir. Bunun başlıca sebebi olarak ilim talebi için çok seyahat etmeleri ve pek çok hocadan hadis almaları gösterilebilir. Sûfî olsun veya olmasın birçok âlim, devamlı ilmi seyahatlerde bulunduğu ve bu seyahatlerde derledikleri kitapları yanlarında götüremedikleri için hafızalarından mana ile rivâyeti tercih etmiş olmalıdırlar.

Eserlerinde isnadlı isnadsız naklettiği yüzlerce haberi, lafzen nakletmesinin güç olması hakikati yanında sahabe, tâbiîn ve âlimlerin mana rivâyetine cevaz vermeleri hatta Nebî'in (s.a) bile bunda sakınca görmediğine dair hadislerin bulunması, mana ile rivâyet konusunda daha esnek olunmasına sebebiyet verdiği düşünülmektedir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*'ün 267 veya 268. aslını mana rivâyeti meselesine açıklık getirmeye ayırmıştır.

“Allah, bizden hadis işiten ve onu işittiği gibi aynen aktaran kimsenin yüzünü ağart-sın. Şüphesiz nice ulaştırıcılar vardır ki, onu işitenden daha iyi anlamıştır.”¹²⁹ Hakîm hadisin üç ayrı veçhini isnadlı olarak verdikten sonra, edâ eden âlimlerin (müeddûn) ilmi tebliğ etmek zorunda olduklarını söylemektedir. Râvîler edâ ettiğinde işitenlerin onu lafzen ve manen ezberlediklerini ve kendisinden sonrakilere naklettiklerini zikrettikten sonra, “Şayet işittikleri lafızları, ziyade ve noksanlık ya da takdim ve tehir yapmadan aynısıyla edâ etmek zorunlu olsaydı, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) Kur'an'ı yazdırdığı gibi onlar da hadisleri mutlaka sayfalara yazarlardı.” der. O, eğer hadisleri Kur'an gibi yazma zorunluluğu olsaydı, ashabın mutlaka onları da kaydederdiler değerlendirmesini yapmaktadır. Ayrıca o, Abdullah b. Amr'ın yazmağa izin istediğinde müsaade edildiğini belirttikten sonra, haberlerin hıfız yoluyla alındığını ve aynı yolla edâ edildiğini söylemektedir. Ardından Rasûlullah (s.a) “Kim bilerek benim adıma yalan söz söylerse cehennemdeki yerine hazır olsun.”¹³⁰ dediğinde, ashabın lafızları değiştirme korkusundan dolayı hadis naklinden sakınır olduğunu, uzak durduğunu belirtir. Sonra meseleyi Allah Rasûlü'ne (s.a) sorduklarını ve Onun da onlara yol gösterdiğini ve yöntemi açıkladığını haber vermekte ve Hz. Peygamber'in (s.a) bu durumu soran birine “Manaya isabet ettiğinde bir beis yoktur.” dediği hadisini ve başka delilleri de zikrederek mana bozulmadığı müddetçe mana ile rivâyetin caiz olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), asırlar sonra işlerin yüzeyselleştiğini ve bu zamanda da hukemânın (yani hakîm olan muhaddislerin) devreye girerek sahîh ile sakîmi birbirinden ayırdıklarını iki

¹²⁹ Ebû Dâvûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 18; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 348; (matbu), IV, 117. Ancak bu hadisi mana rivâyetine cevaz verenler de vermeyenler de ilk delil olarak kullanılmaktadırlar. Hâlbuki bu hadis de mana ile rivâyet edilen hadislerdendir.

¹³⁰ Bkz. Tayâlisî, *Müsned*, I, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 78, 130; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 348; İbn Hıbbân, *Sahîh*, I, 214.

örnekle açıklamaktadır.¹³¹ Bu hadisin farklı tarîklerini nakleden Ebû Nuaym, Hz. Osman'ın bu hadis sebebiyle fazla hadis rivâyet etmekten kaçındığını da haber vermektedir.¹³²

Onun verdiği ikinci örnek: “*Bekâr kızın izni istenir, dul kadına danışılır.*” “*Bekâr kıza danışılır, dul kadının izni istenir.*” hadisi, takdim ve te’hir yapılarak iki ayrı şekilde rivâyet edilmektedir. Oysa genç kız, evlilik meselelerini utandığından konuşamadığı için izni istenir ve onun sükutu onaydır. Dul kadına gelince o, sıkılmayacağından ve rahat konuşabileceğinden dolayı evlilik hakkında görüşü alınır. Hâlbuki ikinci rivâyet tam bunun tersidir. Bu hadisleri fıkhedener doğru ile yanlış birbirinden ayırmışlar ve ikincinin yanlış olduğunu ve manayı bozduğunu belirtmişlerdir. Açıklamasının devamında Hakîm, *kişi hadisin manasını değiştirmedikçe ‘an filan an filan an Rasûlüllah (s.a)’ demesinde bir sakınca olmadığı gibi yalancı da olmayacağını belirtir ve ‘haddesenî ve ahberanî’ demesinin de caiz olduğunu söyler.*¹³³ Yine o bazen hadisin ardından “*mana buna yakın*” şeklindeki ifadesiyle mana ile rivâyet ettiğine işaret etmektedir.¹³⁴

Hakîm’in ifadelerinden anlaşıldığına göre, Nebî (s.a) ashabına, nasıl hadis rivâyet edileceğini öğretmiştir. Onun mana rivâyetini savunması, hadisleri nakledeken ufak-tefek hata yapma ihtimaline karşı hassasiyet ve titizlik göstermesinden kaynaklanabileceği gibi, Allah Rasûlü’ne (s.a) gösterdiği hürmetten de kaynaklanabilir. Çünkü lafzen rivâyet pek çok sahabi ve tâbînin de dile getirdiği gibi pek mümkün gözükmemektedir. O, yer-yer eserlerinde bir hadisin farklı tarîklerini ardı ardına vererek meselenin inceliklerine vukûfunu ortaya koymaktadır.

Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, rivâyet ettiği biraz uzunca bir hadisin sonunda *ev kemâ kâle Rasûlüllah (s.a)*¹³⁵ veya *bima’nâh*¹³⁶ diyerek hadisin manasının buna yakın olduğunu belirtip haberi mana ile rivâyet ettiğini belirtmektedir.

Gülâbâdî, İbn Abbas’ın “*Hz. İsa (a.s) ve Musa (a.s) Rasûlüllah döneminde olsalardı, Ona ittiba ederlerdi.*” sözüne yakın manada bir haberin rivâyet edildiğini ve *bu manada bir*

¹³¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 348-349; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 238/b-239/a, (matbu), IV, 117-119.

¹³² Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 51-52.

¹³³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 349-350; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 239/b-240/a, (matbu), IV, 119-121.

¹³⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 84. Başka örnek için bkz. *Nevâdiru’l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 51/a.

¹³⁵ Bkz. Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 50.

¹³⁶ Bkz. Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 68.

hadisin merfû olarak da sevk edildiğini bildirerek, hadisi lafzen değil de mana ile naklettiğini açıkça haber vermektedir.¹³⁷

Mekkî (386/996), *Kûtu'l-Kulûb*'un 31. *ilim* faslının son bâbında eserinde kullandığı rivâyetler hakkındaki metodunu açıklamakta ve önce *mana ile rivâyet* konusundaki görüşleri ile işe başlamaktadır. O, bu kitapta (*Kûtu'l-Kulûb*) Nebî (s.a), sonra sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbi'înden ezber yoluyla elde ettiği haberlerin hepsini, çok azı hariç, *mana ile sevk ettiğini* ve bunu yaparken de o anda elinin altında bulunan ve ulaşılması kolay olan metinleri aldığını, uzun olan bazı nakilleri ise, kitaplardan/kaynaklardan yazdığını ve elde edilmesi mümkün olmayan kaynaklar için de herhangi bir çabada bulunmadığını bildirmektedir. Devamında, kullandığı rivâyetlerin birçoğunda haberlerin lafızlarına itibar etmediğini ancak mananın tamamını aktarmaktan da geri kalmadığını belirttikten sonra, *mana ile rivâyet* edebilecek kişide olması gereken özelliklerden söz etmektedir. O, “Şayet sen, sözün değişik değişik söylenmesi ile mana cihetlerinin farklılıkları konusunda ihtisas sahibi biriysen ve anlamı/manayı da tam olarak karşıladığın vakit, bununla birlikte iki lafız arasında tahrif ve anlam bozucu hususlardan da kaçınıbiliyorsan, hadis lafızlarının aynıyla yazılması bana göre gerekli değildir.”¹³⁸ der.

Yukarıda konunun girişinde verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, *rivâyet bi'l-ma'naya* cevaz veren hadisçiler ile Mekkî'nin mana ile rivâyette aradığı şartlar arasında bir mutabakat bulunmaktadır. O, konunun devamında hadisi lafız ile değil de mana ile rivâyete içlerinde Hz. Ali, İbn Abbâs, Enes b. Malik, Vâsile b. el-Eska' ve Ebû Hüreyre'nin bulunduğu bir grup sahabe, ardından imamların imamı Hasan el-Basrî sonra Şa'bî, Amr b. Dînâr, İbrahim en-Nehaî, Mücahid ve İkrime'nin de aralarında bulunduğu pek çok sayıda tâbiîn'in (r.a) ruhsat verdiklerini haber vermektedir.¹³⁹

Mekkî, İbn Sîrîn'in “Ben on kişiden hadis dinlerdim, hepsinin lafızları farklı olduğu halde manaları bir idi.” sözünü naklettikten sonra, sahabenin Rasûlüllah'dan (s.a) hadis rivâyetinde ihtilaf ettiğini, kiminin hadisi tam, kiminin muhtasar, kiminin de mana ile naklettiğini, bazılarının ise, iki lafız arasında değişiklik yaptıklarını ve bunda da mana değişmedikçe ve arzu edilene de bir hâlel gelmedikçe müsamahakâr davranılması gerektiğini bildirmektedir. Mütakiben bunların hepsinin bilerek yalan söylemeyeceklerini aksine doğruyu kastettiklerini ve

¹³⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 270/a-270/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/b. Diğer mana ile rivâyetleri için bkz. *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 192, 313, 341.

¹³⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 359; Ayrıca bkz. Saklan, *Kûtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 97.

¹³⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 360.

dinledikleri rivâyetleri naklederken arzu edilen anlama hâle gelmediği için müsamahalı davrandıklarını, ayrıca asıl yalanın kasten yapılan olduğunun altını çizdiklerini haber vermektedir.¹⁴⁰

Mekkî, mana ile rivâyete cevaz veren bazı delilleri naklettikten sonra, kendilerinin naklettikleri bütün hadislerin ardından *ev kemâ kîle, nahvuh, şibhuh, bima'nâh* dediklerini, İbn Mes'ud ve Süleyman et-Teymî'nin de böyle dediğini haber vermektedir. Bu konuda da hadisçilerin usulünü takip ettiklerini, tuttıkları yollarda bir farklılığın bulunmadığını ortaya koyar. Bilahare âlimlerin mana ile rivâyetin caizliğine yaygın olarak kullandıkları Kur'an'ın yedi harf üzere okunmasının caizliği delilini, bir kişinin ısrarla Yahya b. Saîd el-Kattân'a (198/813) bir hadisin lafzındaki bir harfi sorması üzerine verdiği şu cevapla zikretmektedir: "Be adam! Elimizde Allah'ın kitabından daha üstün bir şey yoktur. Onda dahi yedi harf üzere okumaya ruhsat verilmişken işi zora sokmayın!"¹⁴¹

Mekkî, "*İlim talep etmek farzdır.*" hadisinin manası hakkında âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra yaptığı değerlendirmede "Lafızlar bizim olsa da manalar onlarıdır." diyerek âlimlerden aktardığı tüm görüşlerin mana nakli olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁴² O, İbn Avn'den naklen İbrahim, Şa'bî ve Hasan el-Basrî gibi sahabe ve selef âlimlerinin pek çoğunun hadislerin mana ile rivâyetine sıcak baktıklarını ve lafzı aynen nakletmeye hassasiyet göstermediklerini haber vermektedir.¹⁴³

Hargûşî, *ev nahvuh mine'l-elfâz* ve *ve elfâzuhüm mütekâribeh* diyerek hadislerin manalarının birbirlerine yakınlığına işaret etmektedir.¹⁴⁴

Ebû Nuaym'ın *Emâli*'si incelendiğinde ele aldığı mevzularla ilgili değişik rivâyetleri arka-arkaya nakletmesi, onun mana rivâyetine sıcak baktığı hatta meselelerin farklı boyutlarını yansıttığı için de ayrı bir önem verdiği düşünülmektedir.¹⁴⁵

Mâlîni'nin öğrencisi ve *Erbaîn*'inin tek râvîsi Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin et-Turaysî es-Sûfî, hocası Mâlîni'nin kendilerine, eserde ileri gelen sûfîler isnadıyla sevk edilen haberleri *lafzen* rivâyet ettiğini zikretmektedir.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 360.

¹⁴¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 360.

¹⁴² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 264.

¹⁴³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 337.

¹⁴⁴ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 229; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 461, 489.

¹⁴⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâli*, s. 24-68.

¹⁴⁶ Mâlîni, *Erbaîn*, s. 74.

Sülemî, Hz. Hatice zamanında onun yanına gidip gelen bir kadının vefatından sonra Rasûlüllah'ın (s.a) yanına ziyarete gelmesi ile ilgili rivâyet hakkında *bu manaya benzer* diyerek haberi mana ile sevk ettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷

Herevî, hocası Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Edîb'in "İlmi ketmetmenin büyük bir günah olduğu." ile ilgili hadisi *kendilerine Nisâbûr*'da **lafzen** rivâyet ettiğini (haddesenâ) bildirmektedir.¹⁴⁸ Dolayısıyla Herevî hocasının bu hadisi, *manen* değil de *lafzen* rivâyet ettiğini haber vermektedir. Bundan başka o, *Zemmü'l-Kelâm* adlı eserinde verdiği haberleri mana ile rivâyet ettiğini çeşitli ifadelerle söylemektedir.¹⁴⁹

Muhaddisler, Hz. Peygamber'in (s.a) hadislerini lafzen rivâyetin çok zor olduğunu hatta imkânsız olduğunu belirterek mana ile hadis rivâyetine cevaz vermişlerdir. Muhaddis sûfîler, her ne kadar lafzen hadis sevk etseler de, onların daha çok mana ile rivâyeti tercih ettikleri görülmektedir. Kimi sûfîlerin bazen hadislerden ilhâm alarak onları kendi ifadelerine dönüştürmeleri ve bu konuda daha da serbest davranarak metinler üzerinde istedikleri gibi tasarrufta bulunmaları tenkit edilmektedir. Çünkü bu uygulama mana ile rivâyet konusunun sınırlarını zorlamakta hatta aşmaktadır.

Sûfîlerin hadis rivâyetlerinde kullandıkları tekniklerden, lafzen ve manen rivâyeti inceledikten sonra sıra, mana rivâyetine müteallik konulardan rivâyet farklılıklarına işaret gelmiştir.

i. Rivâyet Farklılıklarına İşaret

Haberlerin rivâyet farklılıklarına işaret, mana rivâyetini ilgilendiren konulardan biridir. Burada hadisçiler, *ve fî rivâyetin, ve fî rivâyetin uhrâ, ve fî hadîsin, ve fî hadîsin âhar, ve fî'l-hadîs, ve fî'l-haber, ve fî ba'di'l-ahbâr, ve fî ba'di'r-rivâyât, fekad verade fî'l-haber, min vechi'l-haber, ve lehu vechun âhar* gibi lafızlar kullanarak konu ile ilgili değişik rivâyetleri sevk etmektedirler.

Hakîm et-Tirmizî¹⁵⁰, Tûsî¹⁵¹, Gülâbâdî¹⁵², Mekkî¹⁵³, Sicillî¹⁵⁴, Hargûşî¹⁵⁵, Herevî¹⁵⁶ hadislerin rivâyet farklılıklarına işaret etmektedirler.

¹⁴⁷ Bkz. Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 83.

¹⁴⁸ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 43.

¹⁴⁹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 306, 316, 423; II, 135, 149, 344, 363; V, 38, 98 vd.

¹⁵⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 348-350; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 239/b-240/a, (matbu), II, 133; IV, 119-121; *Menâzilü'l-Kurbe*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 7/b-8/a; *Bâbun fî Şe'ni'n-Niyye*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 182/b; *Tefsîru "İnnî Târikun fikumî's-Sekaleyn: Kitâbullah ve Itratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; "er-Redd ale'r-Râfida", *ŞM*, yıl. 1966, sy. 6, s. 44-45; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 60-61, 84; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 131, 132; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a; (matbu) s. 9.

Ebû Nuaym'ın hocaları Abdullah b. Cafer ile Ahmed b. Cafer b. Hamdân'dan isnadlı olarak rivâyet ettiği birinci Ramazan ve Şevval orucu hadisinin isnadı, Sa'd b. Saîd'de düğümlemektedir. O, hadisin ardından Sa'd b. Saîd'den bu rivâyeti, *bir tâbî olan kardeşi* Yahya b. Saîd, İbn Cüreyc, Hamza b. Sâbit, Ravh b. el-Kâsım, Süfyan es-Sevrî gibi tâbîin, imam-lar ve alem kişilerin naklettiğini, sonunda ise hadisi, Ömer b. Sâbit'ten Sa'd b. Saîd'in dışında Safvân b. Süleym'in de rivâyet ettiğini bildirmektedir.¹⁵⁷ Ebû Nuaym, hocası Abdullah b. Cafer'den Ramazan ve Şevval orucu hadisine benzer bir metni, farklı bir tarîk ile üçüncü hadiste tekrar rivâyet etmekte olup isnad sahabî Câbir b. Abdillâh'da düğümlemektedir.¹⁵⁸ Farklı bir hocadan rivâyet edilen dördüncü hadis de bazı değişiklik ve ilavelerle birinci hadis gibidir.¹⁵⁹ Ebû Nuaym, başka bir hocasından isnadlı olarak Ebû Hüreyre'nin Rasûlüllah'dan (s.a) zikrettiği, benzer bir metni beşinci hadiste sevk ettikten sonra, bu seneddeki Ebû Hüreyre-Ebû Saîd-Abdullah b. Saîd b. Ebî Saîd'in dışında, Ebû Hüreyre-Abdurrahman b. Ebî Hüreyre-Amr b. Dînâr ve Ebû Hüreyre- Ebû Sâlih-İsmail b. Râfi'in de rivâyet ettiklerini haber vermektedir.¹⁶⁰ Aynı uygulama ve hassasiyetin ikinci mevzuda zikredilen altı, yedi ve sekizinci hadislerde¹⁶¹ ve üçüncü konuda zikredilen dokuz-on beşinci hadislerde¹⁶² de gösterildiği görülmektedir.

Herevî, "Allah'ın (c.c), ayağını kürsünün üzerine koyduğu" bâbında, iki ayrı isnadla naklettiği hadisi Vekî'in lafzıyla İbn Abbâs'tan vermektedir. Ardından aynı hadisi, Ebû Musa, Ebû Hüreyre, İkrime ve Ebû Mâlik'in de rivâyet ettiğini haber vermektedir.¹⁶³ Herevî *Menâzilü's-Sâirîn*'in girişinde birinci mertebenin manası ile ilgili zikrettiği hadisin ikinci bir tarîki hakkında bilgi verirken birinci isnadda geçen Muhammed b. Bişr el-Abdî'ye Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'nin muhalefet ettiğini ve Ömer b. Râşid'den onun Yahya'dan onun Ebû Seleme'den ve onun da Ebû'd-Derdâ'dan merfû olarak naklettiğini haber vermektedir.

¹⁵¹ Tûsi, *Lüma'*, s. 135.

¹⁵² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 8, 19, 32, 36, 107, 137, 277, 332 vd.

¹⁵³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 71, 80, 93, 300, 491; II, 459, 465, 476, 477.

¹⁵⁴ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 217; *ed-Delâletu Alellah*, s. 15, 46, 53-54; 98.

¹⁵⁵ Bazı örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 151, 153, 157; III, 492; II, 217; V, 85; IV, 153; II, 174, 203; III, 139; IV, 186; II, 192; IV, 405, 516; V, 292; II, 174, 179; IV, 476; V, 123; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 464.

¹⁵⁶ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 289-292, 300-305, 372-375; II, 26-34, 163-164; III, 40-41, 230; IV, 175-176, 234; V, 54-62, 163-164 vd.

¹⁵⁷ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 24, 33.

¹⁵⁸ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 34.

¹⁵⁹ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 36.

¹⁶⁰ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 42.

¹⁶¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 44-48.

¹⁶² Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 55-68.

¹⁶³ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 57.

Yine o, ilk isnaddaki Ebû Hüreyre (r.a) hadisinin üç ve dördüncü tarîklerini verdikten sonra, hadisi Şamlıların Ebû Ümâme'den merfû olarak rivâyet ettiklerini zikretmektedir.¹⁶⁴

Sûfîlerin hadis rivâyetinde izledikleri haberlerin rivâyet farklılıklarına işaret, mana rivâyetini ilgilendiren bir konudur. Burada onların hadisçiler gibi, bir konuyu ele alırken ilgili rivâyetleri ard arda sevk etmeleri, hadis birikimlerine hatta konunun ayrıntılarına dahi vâkıf olduklarına işaret etmektedir. Meşhur muhaddisler arasında da yaygın olan bu yöntemi misaller vererek açıkladıktan sonra, çalışmaya konuyla alakalı olan lafız farklılıklarına işaret ile devam edilecektir.

ii. Lafız Farklılıklarına İşaret

Muhaddisler, eğer hadislerde lafız farklılıkları varsa onları zikretme hususunda hassasiyet göstermişlerdir. Muhaddis sûfîler de bu duyarlılığı göstererek onlara tâbi olduklarını ortaya koymaktadırlar. Aynı zamanda mana rivâyetini de ilgilendiren bu duyarlılık âlimlerin hadis birikimlerini yansıtmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, zaman-zaman zikrettiği hadislerin lafızlarındaki farklılıkları da vermektedir.¹⁶⁵

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, “*Dünya mel’undur...*” hadisini farklı isnadları ile birlikte ayrı lafızla da nakletmektedir.¹⁶⁶ Tûsî, Allah Rasûlü’nün (s.a) güzel ahlâk ve ahvâlerinden misaller verirken bir hadisten sonra, *hadisin benzerinin haber ve rivâyetlerde naklolunduğunu* belirtmektedir.¹⁶⁷ Gülâbâdî¹⁶⁸ ve Mekkî¹⁶⁹, pek çok hadisin lafız farklılıklarını belirtmektedir.

Herevî, dördüncü hadisin sonunda, habere Fudayl ve Süfyan’ın “*Fe dahike teaccüben ve tasdîkan leh*” ibaresini ilave ettiklerini haber vermektedir.¹⁷⁰ Yirmi dokuzuncu hadisin sonunda bu hadisin bir önceki hadisin aynısı olduğu belirtildikten sonra *ve kâle fîhi: “Hattâ yeda’a Allah’u (c.c) ricleyhi fîhâ fetekûlu: kat kat!”*¹⁷¹ şeklinde lafız farklılığı olduğunu ifade

¹⁶⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 5.

¹⁶⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 349; *Menâzilü’l-Kurbe*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 9/a; *Halku’l-İnsan ve Tefâvütü’l-Akl Hasebe Tâkâtü’l-Âdemoiyyîn*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 180/b; *Tefsîru “İnnî Târikun fikümü’s-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî”*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; “er-Redd ale’r-Râfida”, *ŞM*, yıl. 1966, sy. 6, s. 39; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 52-53, 73; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/b; (matbu) s. 11; *Siretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 54-55, 68-69; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 358, 376.

¹⁶⁶ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 45-46, 58, 70-71.

¹⁶⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 135.

¹⁶⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 17, 19, 23, 47, 157, 346 vd.

¹⁶⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 131, 132, 161, 268, 319, 435; II, 258, 511, 517, 533.

¹⁷⁰ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû’a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 45.

¹⁷¹ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (matbu), s. 78.

etmekte ve her iki ilave metinden sonra alıntının bittiği *intehâ* ile gösterilmiştir. Yine o, Nebî'in (s.a) miraçta Allah'ı (c.c) uyanıkken gözüyle gördüğü konusunu ele aldığı hadiste, Ömer b. Hafs eş-Şeybânî'nin "*leyse ru'yâ menâm*" ibaresini ilave ettiğini bildirmektedir.¹⁷²

Mâlîni, Hz. Peygamber'in (s.a) vefatının ardından Hilafet sırasına işaret eden rivâyet- te, Rasûlüllah'ın (s.a) huzurundan ayrılan heyetin Benî el-Mustalık mı veya Benî el-Müntefik mi olduğu konusunda râvînin tereddüdü olduğunu nakletmektedir.¹⁷³

Muhaddis sûflerin hadis rivâyetinde tuttıkları yoldan biri de mana rivâyetiyle ilgili haberlerin lafız farklılıklarına işaretidir. Onlar da hadisçiler gibi, bir konuyu işlerken rivâyet-lerdeki lafız farklılıklarına işaret ederek hadis birikimlerine, dahası haberlerin ayrıntılarına vâkıf olduklarını göstermektedirler. Çünkü onlar kendileri hadis âlimidirler. Hadisçileri taklit etmekte, bir hadisçi davranışı sergilemektedirler. Muhaddislerin de dikkat ettikleri bu usul, örneklerle ortaya konulduktan sonra, şimdi de mana rivâyeti ile alakalı olan ihtisar meselesi, önce Hadis Usulü açısından değerlendirilecek sonra da sûflerden örnekler verilerek incelenecektir.

iii. İhtisar

Rivâyetü'l-hadis bi'l-ih-tisar, mefhumu hadisin taşıdığı manayı bozmadan bir hadisi kısaca (muhtasaran) rivâyet etmek demektir.¹⁷⁴ İhtisara *iktisar* da denilmektedir.¹⁷⁵

Bu konuda âlimler arasında dört ayrı görüş bulunmaktadır. Mana ile rivâyete cevaz vermeyenler, mutlak olarak onu caiz görmemişlerdir. Kimileri, mutlak olarak caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak bu mutlaklık zımnen manayı bozmamak kaydına bağlıdır. Bazıları da ya kendisi ya da başkalarının daha evvel hadisi tam olarak rivâyet etmiş olması şartıyla caiz olduğu kanaatindedir. Dördüncü görüşe göre ise, âlim ve ârif olan râvîye caizdir.¹⁷⁶

İbnü's-Salâh, "*İhtisar* hakkında sahîh olan husus, hadisin beyanını bozmamak ve terk ettiği lafızla nakledildiğinde hadisin delalet ettiği manada ihtilafa yol açmamak şartıyla, terk ettiği lafız ile alâkalı olmaksızın naklettiği lafzı birbirinden ayırabilen âlim ve ârif tarafından yapıldığında caizdir. Bu şartlar, cevaz için gerekir yoksa mana ile nakil caiz değildir. Çünkü

¹⁷² Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (matbu), s. 81-83. Diğer örnekler için bkz. *Zemmü'l-Kelâm*, II, 8, 306; III, 168, 251, 278, 349; IV, 29, 69; V, 176, 187 vd.

¹⁷³ Mâlîni, *Erbaîn*, s. 116.

¹⁷⁴ Bkz. Okıç, *Hadis Usulü*, s. 128; Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 73-74.

¹⁷⁵ Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 71.

¹⁷⁶ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 290-293; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 215-217; Süyûtî, *Tedrib*, s. 302-303; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 469-470.

naklettiği lafız da terk ettiği lafız da aslında birinin diğeri ile alakası olmayan munfasıl iki haber mesabesinde dir.”¹⁷⁷ sözüyle ıstılaha bir çerçeve getirmektedir.

Ahmed Naim, dördüncü görüşte aranan koşulları kastederek “Bu şartlar dairesindeki ihtisar, *rivâyet bi’l-ma’nay*ı tecviz etmeyenlere göre bile caiz olmak iktiza eder.”¹⁷⁸ kanaatinde dir. Bunlardan anlaşıl an o ki âlimler, ihtisar sonucu hadisin manasında bir bozukluğun ol mamasını şart koşmuşlardır. Buna ilaveten hadisi ihtisar eden kişi, mana ile rivâyette oldu ğu gibi Arap diline, en ince ayrıntılarına kadar vâkıf bir âlim ve ârif olmalıdır. Aksi halde ihtisar caiz de ğildir. İbn Hacer, hadisi ihtisar edenin âlim olması şartıyla, kahir ekseriyetin bu iş e cevaz verdi ğini bildirmektedir.¹⁷⁹

Pek çok âlimin bir takım şartlarla sıcak baktığı hadisi ihtisar etmeyi, sûfîler de eserle rinde uygulamışlardır. Sûfîlere ait eserlerden ihtisar örnekleri verilerek mesele daha da vuzu ha kavuşturulacaktır.

Tûsî, uzunca olan bazı haberlerin, yalnız konuyla alakalı olan kısımlarını vermek sure tiyle ihtisar yapmaktadır.¹⁸⁰

Yine mana ile rivâyete cevaz veren Mekkî’nin eserinin muhtelif yerlerinde hadisleri üç türlü ihtisar etti ği görülmektedir:

1) İhtisar etti ğini zikretmesi. 2) Hadisin devamının oldu ğunu rumuz ile belirtmesi. 3) Muhtevadan hadisin devam etti ğinin anlaşılması. Mekkî bazı hadisleri ihtisar etti ğini açıkça ifade etmektedir.¹⁸¹

Ebû Nuaym *Emâlî*’nin altıncı hadisinin sonunda, Amr b. Dînâr’ın İbn Ebî Müley ke’den onun da Misver b. Mahreme’den hadisin *ih-tisar* edilerek nakledildi ğini haber vermek tedir.¹⁸²

Herevî, birinci bâbda zikretti ği “Ameller niyetlere göredir.” hadisinin sadece ilk kıs mını sevk ederek ihtisar yapmıştır.¹⁸³ Yine o, *Zemmü’l-Kelâm*’daki bazı hadisleri bazı râvîlerin muhtasar olarak rivâyete ettiklerini haber vermektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 216. Krş. için bkz. İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 94.

¹⁷⁸ Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 470.

¹⁷⁹ İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 94.

¹⁸⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 88, 100, 102, 138, 294, 473.

¹⁸¹ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 101, 341, 402. Ayrıca bkz. Saklan, *Kûtu’l-Kulûb Hadisleri*, s. 107-108.

¹⁸² Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 45.

¹⁸³ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû’a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 39-40.

¹⁸⁴ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 248, 256.

Bunların dışında Hakîm et-Tirmizî, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Gülâbâdî, Hargûşî, Sülemî gibi diğer muhaddis sûfî müelliflerin eserlerinde konuyla ilgili örnekler bulmak mümkündür.

Hadisçi olsun veya olmasın âlimler arasında uygulanan hadisleri ihtisar yöntemi, sûfîlerin de eserlerinde uyguladıkları bir metottur. Sûfîler de uzun gördükleri hadisleri, sadece kendilerince uygun gördükleri kısımlarını zikrederek haberleri ihtisar etme yoluna gitmişlerdir. Hadisleri ihtisar ederek kullanmanın ardından sıra yine ihtisarın bir bölümü olan taktî'l-hadîs mevzuuna gelmiştir. Aynen diğer konularda olduğu gibi mevzuyla alakalı önce Hadis Usulündeki ilgili tanım daha sonra da muhaddis sûfîlerden misaller verilecektir.

iv. Taktî'

İhtisarın bir bölümü olan *taktî'l-hadîs*, birkaç hükmü bir arada ihtiva eden bir hadisi, muhtevasına göre kısımlara bölüp her birini alakalı bâblara dercetme ameliyesidir.¹⁸⁵ Şayet bir hadis metninin bir kısmı, diğer kısmıyla alakasız ibadet ve ahkâm konularını içeriyorsa, o hadis birbirinden müteferrik hadisler mesabesinde olup onun taktî'ı caizdir. Bunu da hadis imamlarının pek çoğu yapmıştır.¹⁸⁶

Ahmed Naim de “bundan maksat mesâil-i fikihiyenin her bâbında haberin yalnız o bâbda ihticâca sâlih olan kısmını göstermekle iktifâ ve lafî uzatmaktan sakınmadır.”¹⁸⁷ der. İbnü's-Salâh, musannifin tek hadis metnini, taktî' edip ilgili bâblarda ayırarak nakletmesinin men'e uzak, cevaza daha yakın olduğunu belirtmekte ve Malik, Buhârî gibi daha pek çok hadisçinin bunu yaptıklarını fakat kerahiyetten de hâlî olmadığını bildirmektedir.¹⁸⁸ Nevevî de taktî'in cevaza daha yakın olduğunu ve İbnü's-Salâh'ın ‘kerahiyetten hâlî olmadığı’ görüşüne ise muvafakat edemeyeceğini söylemektedir.¹⁸⁹ Her ne kadar bu tasarruf bazılarınca hoş görülme de Malik, Buhârî,¹⁹⁰ Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddisler eserlerinde hep yapmışlardır.¹⁹¹ Bu imamlar eserlerinde taktî' yaparken ihtisar da olduğu gibi hadisin manasında en ufak bir bozukluğa yol açmamışlardır. Dolayısıyla taktî' yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus da budur. Bunun yanı sıra, bir hadisi taktî' eden kişi, mana ile rivâyette olduğu

¹⁸⁵ Bkz. Okiç, *Hadis Usulü*, s. 128; Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 149. Ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 471.

¹⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 294.

¹⁸⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 471.

¹⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 217.

¹⁸⁹ Süyûtî, *Tedrib*, s. 303.

¹⁹⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, s. 17-18'de Buhârî'nin hadiste taktî' ve ihtisar yapmasının faydalarını genişçe açıklamaktadır. Ayrıca bkz. Kâsımî, *Kavâid*, s. 234-237.

¹⁹¹ Bkz. Süyûtî, *Tedrib*, s. 304; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 471.

gibi Arap dilini gerçek manada iyi bilen bir âlim ve ârif olmalıdır. Aksi halde takti' caiz olmaz. Sûfîler dâhil tüm âlimler bu usulü kullanmışlardır.

Pek çok âlimin yaptığı gibi *Hakîm et-Tirmizî* de bazen hadisleri uzatmamak için eserlerinde takti' yaparak vermektedir.¹⁹² *Edebü'l-Mulûk sahibi*¹⁹³, *İbn Hafîf eş-Şîrâzî* ile *Tûsî* de kimi zaman sözü uzatmamak için olsa gerek hadisin baş tarafını zikrederek *takti'* yapmaktadırlar.¹⁹⁴ Bazı hadisleri, kendi ifadesine dönüştürerek sevk eden *Gülâbâdî*, kimi zaman hadisleri takti' yaparak vermektedir.¹⁹⁵ *Mekkî* ile *Sicillî* de bazı hadisleri takti' yaparak kullanmaktadır.¹⁹⁶ *Hargûşî* ve *Sülemî* uzun bir hadisin bir bölümünü sevk ederek takti' yapmaktadır.¹⁹⁷ *Herevî*, *Menâzilü's-Sâirîn*'inde müşahedeyi elde etme ile alâkalı olarak naklettiği Cibril hadisinin sadece *ihsan* ile ilgili kısmını zikrederek *takti'* yapmaktadır.¹⁹⁸

Taktî'u'l-hadîs, hadisçi olsun veya olmasın âlimler arasında yaygın olarak uygulanan bir yöntemdir. Muhaddis sûfîler de birkaç hükmü ihtiva eden hadisleri muhtevasına göre bölerek farklı bağlamlarda kullanmışlardır. Şimdi de sıra mevzuyla alakalı telfîku'r-rivâyâta gelmiştir.

v. Telfîku'r-Rivâyât

Râvînin birden fazla hocadan aldığı, manaları bir, lafızları farklı bir hadisi, isnadlarını birleştirerek metnini içlerinden *birinin lafzıyla* sevk etmesine *telfîku'r-rivâyât* denir. Bu usul-

¹⁹² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 82/b-83/a; (matbu), II, 99, IV, 72; *Beyânü'l-Fark*, s. 37, 58, 59, 94; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 62; *Mes'ebetü Halki'l-Âdemî*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 24/a; *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 103; *İsbâtü'l-İlel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 76/b; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 151/b, 169/b; *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtrafî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 46; *Menâzilü'l-Kurbe*, (matbu), s. 67; "el-Akl ve'l-Hevâ", *ŞM*, yıl. 1964, sy. 5, s. 129; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 19, 58, 73, 97; *Ğavru'l-Umûr*, s. 144; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 40; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 28, 43; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 316-322, 342.

¹⁹³ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 23, 31.

¹⁹⁴ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 444, 445, 447, 453, 457, 462; *Tûsî*, *Lüma'*, s. 34, 65, 82, 94, 143.

¹⁹⁵ Bkz. *Gülâbâdî*, *Taaruf*, s. 81, 103, 108, 125, 140, 143; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 4, 10, 13, 66, 79, 193, 201, 276, 332; *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 182/a vd.

¹⁹⁶ Bkz. *Mekkî*, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 265, 492; II, 216, 449, 451; *Sicillî*, *Envâr*, s. 217; *ed-Delâletu Alellah*, s. 46.

¹⁹⁷ Bkz. *Hargûşî*, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 94, 152, 214, 239, 245, 326, 456. *Sülemî*, *Zikru'n-Nisve*, s. 67; *Fütüvvet*, s. 31; *Suâlât*, s. 139; *Tabakât*, s. 158, 278; *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 98; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 71, 91; *Melâmetiyye*, (Thk. Affî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 431; *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 514; *Derecâtü'l-Muâmelât*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 488, 491; *Derecâtü's-Sâdikîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrahman es-Sülemî* içinde), s. 145, 147, 150.

¹⁹⁸ Bkz. *Herevî*, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 6, 60.

cülere göre caizdir. Birkaç çeşidi olan telfik, mana ile rivâyet ile ihtisârın devamı niteliğinde olan bir konudur.¹⁹⁹

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, üç ayrı tarîkten aldığı bir hadisi *el-lafzu li İbn Ebî'd-Dünyâ* diyerek *İbn Ebî'd-Dünyâ*'nın lafzını tercih ettiğini haber vermektedir.²⁰⁰

Sülemî, semâ' konusunda zikrettiği bir hadisin lafzının Ebû Amr b. Matar'a ait olduğunu belirterek onun lafzını tercih ettiğini belirtmektedir.²⁰¹

Herevî, on dördüncü bâbda zikrettiği hadisin birinci isnadında, Ebû Âsım'ın Süfyan'dan ikincisinde ise, Vekî'in Süfyan'dan aldığını ve *Vekî'in lafzını (lafzu Vekî')* naklettiğini metnin ardından ifade etmektedir.²⁰²

Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*'da *lafzu Ali b. el-Ca'd* diyerek onun lafzını tercih ettiğini belirtmektedir.²⁰³ Yine o, on dokuzuncu hadiste, Allah'ın iki gözü olduğu, tek gözlü olmadığı gerçeğini anlatan Deccalla ilgili hadisi üç tarîkten sevk etmektedir. Birinci tarîkte Ebû'l-Velîd et-Tayâlîsî'nin Şu'be'den, ikincisinde Dâvûd b. İbrahim'in Şu'be'den ve üçüncüsünde ise, Muhammed b. Ca'fer Ğunder'in Şu'be'den naklettiği hadisin isnadlarının Şu'be'de bulunduğu görülmektedir. O, *lafzu Ğunder* diyerek *Ğunder* lakabıyla maruf Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer rivâyetini tercih etmiştir.²⁰⁴ Yirminci hadiste, *İbn Huzeyme lafzını* tercih etmiştir.²⁰⁵ Yine o, yirmi ikinci hadiste senedin müntehâsına kadar üç ayrı isnad zikretmekte ve hadisin *lafzının Ebû Saîd el-Hudrî'ye ait olduğunu* belirtmektedir.²⁰⁶ Ayrıca o, Nebî'in (s.a) miraçta Allah'ı (c.c) uyanıkken gözüyle gördüğünü ele aldığı konuda delil olarak kullandığı hadisi, üç ayrı tarîkle sevk etmekte ve metnin Abdulcebbar b. el-Alâ'ya ait olduğunu belirtmektedir.²⁰⁷ Herevî, birden fazla hocadan dinlediği hadisi, isnadlarını birleştirerek içlerinden birinin metniyle zikretmektedir. Yaptığı tercihlerle, şeyhlerinden hangisinin naklini yeğlediğini de göstermektedir.

¹⁹⁹ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 474-476; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 477-478; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 400-401.

²⁰⁰ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 47. Başka örnek için bkz. 65.

²⁰¹ Bkz. Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 18.

²⁰² Bkz. Herevî, *Erbâîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 57.

²⁰³ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 271; III, 273. Diğer bazı örnekler için bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 306, 330; II, 16, 145, 229, 251, 324; III, 71, 227, 256, 282 vd.

²⁰⁴ Bkz. Herevî, *Erbâîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/b; (matbu), s. 64-65. Üçüncü isnad incelendiğinde, hocası Ebû Muhammed Abdulcebbar b. Muhammed el-Merzübânî el-Mervezî el-Cerrâhî, Sünen-i Tirmizî'yi Ebû'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb el-Mervezî'den rivâyet edendir.

²⁰⁵ Bkz. Herevî, *Erbâîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/b; (matbu), s. 66-67.

²⁰⁶ Bkz. Herevî, *Erbâîn*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 84/a; (matbu), s. 69-70.

²⁰⁷ Bkz. Herevî, *Erbâîn*, (matbu), s. 81-83.

Muhaddisler tarafından cevaz verilen hadiste telfik yöntemini, diğer âlimler gibi sūfîler de eserlerinde yapmışlardır. Aslında âlimlerin telfik yaparken tercih ettikleri rivâyet, mana aynı olmakla beraber hocalardan hangisinin rivâyetini yeğlediğini de dolaylı olarak göstermektedir. Sıra telfikle alakalı olmakla birlikte mana rivâyetini de ilgilendiren cem' konusuna gelmiştir.

vi. Cem'

Mutlak olarak *cem'* denilince akla ilk gelen Hadis ilminde, mana yönünden birbirine muhalif ve muarız olarak gelen hadislerin mümkün olduğu takdirde manalarını birleştirmek, te'vil etmek ve böylece var olduğu sanılan muhalefet ve muarazayı ortadan kaldırmaktır.²⁰⁸ Muhtelifü'l-hadis bağlamında ele alınan bu *cem'* ile burada söz konusu olan *cem'* birbirinden farklıdır. Buradaki anlamıyla *cem'* takti' veya ihtisarin karşıtıdır. Aynı Veda Hutbesi'nde olduğu gibi, farklı hadislerin ister takti' yapılarak isterse metnin tamamıyla bir araya getirilerek tek metin halinde nakledilmesine *cem'* denilmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, farklı hadisleri kısmen takti' de yaparak aralarını ayırt etmeksizin kendi üslubuna göre *cem'* yapmaktadır.²⁰⁹ Gülâbâdî²¹⁰ ve Mekkî²¹¹, müteferrik haberlerin aralarını bazen *cem'* etmektedirler.

Hargûşî, "Veda Hutbesi, insanların ezberleyebildikleri kadarıyla muhtelif lafızlarla nakledilmiştir. Onlardan kimisi, iki veya üç kelime ya da bir veya iki hüküm rivâyet etmiştir. Yine onlardan kimisi, ilave ederek kimisi de kısaltarak rivâyet etmiştir. Hutbenin tamamını, uzunluğu sebebiyle bir vecihte rivâyet edeni bilmiyorum." demektedir.²¹² Ardından da Veda Hutbesi hakkında zikredilen rivâyetlerden bulabildiklerinin hepsinin şunlardan ibaret olduğunu belirterek Veda Hutbesi rivâyetlerini sıhhat durumlarına bakmadan *cem'* etmektedir.²¹³

Özetle *cem'* denilince ilk akla gelen Muhtelifü'l-hadis bağlamında ele alınandır. Hâlbuki *cem'*in burada bahse konu olan kullanımına Hadis Usulü eserlerinde rastlanmamaktadır. Kısmen sūfîlerde görülen bu yöntemin onlara mahsus olmadığı düşünülmektedir. Çünkü *cem'*in yaygın olarak bilinen tek örneği, Hz. Peygamber'in (s.a) Veda Hutbesi'dir. Hadiste *cem'* konusu, teknik olarak bazı sorunları barındırdığı için olsa gerek, hadisçiler tarafından

²⁰⁸ Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 70.

²⁰⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 82/b-83/a; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 12; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 199/b; (matbu) s. 70.

²¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 87-88, 95, 229.

²¹¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 190; II, 32, 185.

²¹² Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 105.

²¹³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 107-108.

uygulandığına dair pek bir bilgi bilinmemektedir. Bununla birlikte kısımda baştan beri zikredilen konular, mana rivâyetiyle doğrudan alakalıdır. Manen rivâyet ile ilgili ele alınacak son konu, sûfîlerin hadis olduğunu haber vermeksizin hadisin içeriğinden bahsetme usulleridir.

vii. Hadis Olduğunu Haber Vermeksizin İçeriğinden Bahsetmek

Musannifler, bazen sözü uzatmamak için rivâyetlerin, kısaca içeriğini veya anlamını kendi ifadelerine dönüştürerek delil getirmektedirler. Bu uygulama, sadece sûfîlere ait olmayıp bütün âlimlere mahsustur.

Hakîm, *Edebü'l-Mulûk* sahibi ve İbn Hafîf eş-Şîrâzî bazen hadisleri kendi ifadelerine dönüştürerek kendi üsluplarıyla vermektedirler.²¹⁴

Tûsî, yer-yer ele aldığı konular hakkında *âsâr* ve *ahbârın* çok olduğunu belirterek hem konuya vâkîf olduğunu ortaya koymakta, hem de zaman-zaman hadisin metnini zikretmeden muhtevaya atıf yaparak hadisleri kendi üslubuyla aktarmaktadır.²¹⁵ Gülâbâdî, bazen hadislerin orijinal metinlerini vermeden içeriğine atıf yapmaktadır.²¹⁶ Sicillî (Sicilyalı), dini konuların müzakere edildiği meclislerin dinin anlatıldığı oturumlar olduğu ile ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra “Bu hususta pek çok hadis vardır.” diyerek hem konuyu kısa kesmekte, hem de mevzu hakkındaki rivâyetlerden haberdar olduğunu imâ etmektedir.²¹⁷ Bunun yanı sıra o, bazı hadisleri kendi ifadesine dönüştürerek kullanmaktadır.²¹⁸

Mekkî, kendi kitabındaki doğruların Allah’tan, hata ve yanlışlıkların ise kendisi ve şeytandan kaynaklandığını ve İbn Mesud’un da *kendi görüşü ile hükmettiği zaman böyle dediğini* nakletmekte ve kendisinin de bu konuda ona tâbî olduğunu belirtmektedir. Yine sözünün devamında, *İfadenin anlaşılır ve doğru/sağlam olması Allah’tan, aceleciğin ve unutmanın da şeytandan olduğu* mevzuunda Hz. Peygamber’in (s.a) hadisi olduğunu bildirmektedir.²¹⁹ Birinci örnekte, İbn Mesud’un hüküm verdiği meseleye hiç temas edilmemiştir. İkincisinde ise, hadisin manası verilmekle yetinilmiştir. *Hargûşî*, bazen hadisin metnini vermeden içeriği-

²¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 46, 64; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 173, 175; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 130; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a; (matbu) s. 8; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 8, 12, 28; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 125, 130, 316-322; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 84; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 394; *Edebü'l-Mulûk*, s. 1, 2, 61, 71; İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 449, 456, 458, 460, 464, 466, 477, 482.

²¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 34, 40, 47, 63, 72, 73, 117, 137, 139, 140, 141, 147, 358, 395, 396, 397, 484.

²¹⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 56, 57, 61, 72, 74, 75, 81, 94; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 24, 53, 54-55, 56, 62 vd.

²¹⁷ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 12-16. Diğer örnek için bkz. *ed-Delâletu Alellah*, s. 26.

²¹⁸ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 23, 102, 136; *ed-Delâletu Alellah*, s. 87.

²¹⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, I, 359. Diğer örnekler için bkz. I, 221; II, 229, 288, 525.

ne atıf yapmaktadır.²²⁰ *Sülemî*, kimi zaman hadisin içeriğine gönderme yaparak kısaltma yapmaktadır.²²¹

Herevî *Menâzilü's-Sâirîn*'in *usul* kısmının “murâd makamı” bâbında, Kelamcılarının ekserisinin murâd ile mürîdi birbirinden ayırdıklarını ve murâd makamının mürîd makamının üzerinde olduğunu belirttiklerini ifade ederek onların, murâd ismi ile haklarında haber vârid olan *ed-danâin* (yani Allah'ın hâss kullarına) işaret ettiklerini bildirmektedir. Burada Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*²²² adlı eserinde de naklettiği *ed-danâin* hadisini zikretmeden bir kelime ile hatırlatmaktadır.²²³ O, gizli, sır olan *ashab-ı sırr* yani *el-Ahfiyâ'* hakkında haber vârid olduğunu²²⁴ belirterek, hilâfet tartışmaları esnasında Sa'd b. Ebî Vakkâs ile oğlu arasında geçen diyalog üzerine Sa'd'ın (r.a) Nebî'den (s.a) rivâyet ettiği “Allah, muttaki, müstağni ve kendisini açığa vurmayan (hafî) kulunu sever.”²²⁵ hadisinin içeriğine atıf yapmaktadır.

Herevî, *gurbeti* üç dereceye ayırır. Birincisi, *vatandan uzakta kalmaktır*. “Böyle bir garibin ölümü şehadettir.” sözüyle “*Garibin ölümü şehadettir.*”²²⁶ hadisine gönderme yapmaktadır. İkincisi ise, *hâl*²²⁷ *gurbetidir*. Bu kişi, kendilerine “Ne mutlu onlara!” denilen gariplerdendir ifadesiyle de “*İslam garip başladı. ... Müjdelersun gariplere!*”²²⁸ hadisinin muhtevasına referans yapmaktadır. Ardından fasit bir kavim içindeki sâlih bir adam, cahil bir toplumdaki âlim bir zât ve münafık bir kavim arasındaki siddîk bir kişinin gariplerden olduklarını söylemektedir.²²⁹ Haberleri hadis formunda zikretmeden müellifin kendi ifadesine dönüştürerek muhtevasına yaptığı bu tür göndermeler, sûfilere mahsus bir yöntem olmayıp diğer âlimler tarafından da kullanılmaktadır. Rivâyetlerin içeriğine yapılan böyle atıflar, aynı zamanda müelliflerin o hadisi nasıl yorumladığının ipuçlarını da vermektedir.

²²⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 510.

²²¹ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 485; Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 17-18; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 91; *Derecâtü's-Sâdikîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 150; *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 189, 206.

²²² Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 346-349; Ebû'l-Fadl el-Mukrî, *Ehâdis fî Zemmi'l-Kelâm*, IV, 236.

²²³ Hadisin tamamı “Allah'ın bir takım hâss (*ed-danâin*) kulları vardır. Onları rahmeti ile rızıklandırır, âfiyet içerisinde yaşatır ve öldürdüğünde ise onları cennetine koyar. Onlar öyle kimselerdir ki, karanlık gece gibi fitnelere maruz kalırlar da, onlar o fitnelere âfiyettedirler.” şeklindedir. Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 346-349. Hadis daha pek çok kaynaktan geçmektedir. Ayrıca bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 58, 96.

²²⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 85.

²²⁵ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, III, 171.

²²⁶ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 269; Taberânî, *Kebîr*, XI, 57, 246; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 119; VIII, 201; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, VII, 173.

²²⁷ İbn Kayyim, Herevî'nin buradaki hâl ile sûfiyenin kullandığı anlamı değil de kişinin dine ve sünnete sarılmaktan elde etmiş olduğu vasfı kastetmediğini belirtmektedir. Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, III, 202.

²²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 398; II, 222, 389; IV, 73; Müslim, *İman*, 232; Tirmizî, *İman*, 13; İbn Mâce, *Fiten*, 15.

²²⁹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 88.

İlk dönem sūfîlerin Hadis Usulü birikimlerinin tespiti amaçlanan bu bölümün birinci kısmında, *hadis rivâyeti* mevzuu, hadis rivâyet şekilleri ile lafzen ve manen rivâyet başlıkları altında ele alınmıştır. Alt başlıklardan da anlaşılacağı üzere muhaddis sūfîlerin hadis rivâyeti konusunda hadisçilerden farklı bir yol izlemedikleri açıkça görülmektedir. Hadis Usulü kitaplarında, buradaki anlamına rastlanılmayan *hadiste cem*’ konusuna gelince bu usul, Veda Hutbesi rivâyeti(leri) dışında pek yaygın olarak bilinmemektedir. Cem’i muhaddislerin yaygın olarak uygulayıp uygulamadığına dair de pek bilgi bulunmamaktadır. Bundan başka yöntem, sened ve metin bakımından bir takım belirsizlik problemleri ihtiva etmektedir.

Muhaddis sūfîlerin eserlerinde tespit edilen Hadis Usulü mevzularının ilki olan *hadis rivâyeti* konusunun ardından, ikinci olarak onların *hadis çeşitleri* hakkında verdikleri bilgiler, râvî açısından hadisler, sıhhat dereceleri bakımından hadisler ve kaynağı bakımında hadisler şeklinde üç başlık altında ayrı-ayrı incelenecektir.

B. HADİS ÇEŞİTLERİ

Muhaddisler bazı kriterleri göz önünde bulundurarak hadisleri çeşitlere ayırmışlardır. Buna göre râvî sayılarına göre mütevâtir ve âhâd, meşhur (müstefiz), azîz ve garîb hadisler, sıhhat veya hüküm açısından sahîh, hasen, zayıf ve mevzu haberler, kaynağı bakımından kudsî, merfû, mevkûf ve maktû hadisler, seneddeki ittisal ve inkıtaa göre, müsned, mürsel, munkatı’ ve mu’dal hadisler diye isimlendirilmiştir. Bu başlık altında muhaddis sūfîlerin eserlerinde tespit edilen hadis çeşitleri ile bu ıstılahlarla ilgili verdikleri bilgiler ortaya konulacaktır.

1. RÂVÎ SAYISI AÇISINDAN HADİSLER

Râvî sayısı açısından hadisler, mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana gruba ayrılmakla birlikte ayrıca meşhur, azîz ve garîb şeklinde de taksime tâbi tutulmaktadır. Yapılan taksimler âlimden âlime değişmektedir.

i. Mütevâtir ve Âhâd Hadis

Hadisler rivâyet bakımından şuyu’ bulup bulmamalarına göre mütevâtir ve âhâd olarak taksim edilmiştir. Râvî sayısında ve ifade etmiş olduğu ilmin nazarî veya zarûfî oluşlarında ihtilaf edilen *mütevâtir*, yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın,

yine kendisi gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği haber, olarak tarif edilmiştir.²³⁰ Değişik tanımları yapılan *âhâd haber* ıstılahta, mütevâtir'in şartlarını taşımayan haber, şeklinde tanımlanmıştır.²³¹

Daha sonra meşhur, azîz ve garîb şeklinde de taksim edilen *âhâd haber*lerin ilim ifade edip etmemesi meselesi âlimler arasında ihtilaflı bir konu olmasına rağmen cumhûr, âhâd haberle amel etmenin vâcip olduğuna kail olmuştur.²³² Tanımla ilgili kısa bilgiler verdikten sonra, şimdi muhaddis sûfîlerin konuyla ilgili olarak kitaplarında zikrettikleri bilgiler verilecektir.

Hakîm, mütevâtir lafzını, *el-Fark beyne'l-Âyât ve'l-Kerâmât* adlı eserinde “Rasûlüllah'dan (s.a) (naklolunan) mütevâtir haberlerde” lafzını, “*Meleklerin imrendikleri, Enbiya ve şehitlerden olmayan ancak Enbiya ve şehitlerin gıpta ettikleri Allah'ın kulları...*” hadisinin baş tarafında kullanmaktadır.²³³ Yine o, infak ile ilgili ayeti zikrettikten sonra, bu konuda Rasûl-i Ekrem'den (s.a) mütevâtir haberler nakledildiğini haber vermektedir.²³⁴ Ayrıca o, şehvetin terk edilmesi ve nefsin riyazetiyle alakalı pek çok hadisin bulunduğunu ve bu haberlerin de mütevâtir olduğunu belirtmektedir.²³⁵ Sabır ve şükür ile alakalı haberlerin mütevâtir olduğunu zikretmektedir.²³⁶

Gülâbâdî, Hz. Musa (a.s) ile ölüm meleği arasında cereyan eden hâdisenin anlatıldığı hadisi²³⁷ şerh ederken *mütevâtir* ve *âhâd* hadislerin ilim ifade edip etmediği ve kendileriyle amelin vacip olup olmadığı meselelerini ele almıştır. Ona göre, *mütevâtir haber* sadece ilim ifade etmekle kalmayıp gereğiyle amel etmek de vaciptir. *Âhâd haber* ise her ne kadar ilim ifade etmese de onunla da amel etmek vaciptir. İlim ifade etmemiş olmasının haber-i vâhidi

²³⁰ Bkz. İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 38-42; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 102-105; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 372-375; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 306-307. Konu hakkında geniş bilgi için Saklan'ın *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri* adlı çalışmasına bakılabilir.

²³¹ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 369-370; Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 53-55; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 47-52; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 31-32; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 6-7. Konu hakkında geniş bilgi için Koçkuzu'nun *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhid'lerin İtikâd ve Teşri' Yönlerinden Değeri* isimli kitabına müracaat edilebilir.

²³² Konu hakkında bilgi ve ihtilaflar için bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 369-370, 401 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s.53-55, 65-72; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 47-52; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 31-32; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 6-7. Konu hakkında geniş bilgi için Koçkuzu'nun *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhid'lerin İtikâd ve Teşri' Yönlerinden Değeri* isimli kitabına bakılabilir.

²³³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, “Büdüvvü Şe'n”, (Thk. muk. Muhammad Halid), *IS*, (1965) IV:3, s. 327; Eserin yazma nüshası, İsmail Saib Sencer Mecmû'ası nr. 1571, vrk. 152/b-177/b; Asiatic Society, Calcutta (Beneğal), nr. 1116/2, 29-35 varak olup eksik bir nüsha ve H. 1303 yılında istinsah edilmiştir. Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 666, nr. 36; Sezgin, *GAS*, c. I, cüz. II, s. 149, nr. 32.

²³⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 135; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 88/b.

²³⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 77-78.

²³⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmü'l-Evliyâ*, s. 149; *Ğavru'l-Umûr*, s. 160; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 29.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

red ve inkar sebebi olamayacağını ifade eden Gülâbâdî, âhâd haberle amel etmenin gerekçesini de şöyle açıklamaktadır: “Âhâd haberler, bazıları nezdinde ilim ifade etmese bile, bizzat *şöhrete* ulaşması, râvilerinin *âdil* ve isnadının *sahîh* olması sebebiyle kendileriyle amel etmek vaciptir. İlim ifade etmemiş olması, hadisin reddini ve inkârını gerektirmez. Böyle bir hadisin reddedilmesi, hadis otoritelerini yalanlamak ve ümmetin yapmış olduğu ta’dîli cerh etmektir.”²³⁸ Onun *Taarruf*’ta ru’yetullah konusundaki hadislerin *meşhur ve mütevâtir* olduğunu ve bundan dolayı ru’yete iman ve tasdik vacip olduğunu belirtmesi²³⁹ mütevâtir hadisin gücü hakkında ortaya konulan kanaatini teyit etmektedir.

Eserinde mütevâtir tabirini tek bir yerde kullanan Mekkî, İslam ve imanın tafsilatını işlerken mü’minlerin akitlerini, dünyada zorunlu olan sekiz haslet ve âhirette vuku bulacak olan sekiz özellik şeklinde ikiye ayırmakta ve “dünyada zorunlu olan akitler”in sonunda, “Zikretmiş olduğumuz konuyla ilgili olarak haberler, seçkin sahabe ve tâbînden tevâtür etmiştir. *Tevâtür* bizi konuyu tartışmaktan müstağni kılmıştır.”²⁴⁰ diyerek konuyla ilgili haberlerin *tevâtür* ettiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra ona göre mütevâtir haber, “tartışmasız ilim” ifade etmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî ve Mekkî’nin eserlerinden tespit edebildiğimize göre, onlar indinde mütevâtir ve âhâd hadis istilahlarının her ne kadar tanımları yapılmamışsa da yine de onların bu tabirleri muhaddislerin kullandıkları anlamda ele aldıkları anlaşılmaktadır. Muhaddis sûfîlerin mezkûr açıklamalarına göre, mütevâtir hadis ilim ifade etmekte ve kendisiyle amel vacip görülmektedir. Yine sûfîlere göre, âhâd haberler her ne kadar ilim ifade etmese de onunla da amel gerekmektedir. Burada onların hadisçilerle hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Gülâbâdî’nin âhâd haberler için ileri sürdüğü şartlarla muhaddislerin aradıkları şartların büyük ölçüde birbirine benzediği görülmektedir. Bu değerlendirmelerin ardından, muhaddis sûfîlerin âhâd haberlerin çeşitlerinden olan meşhur hadis hakkında, eserlerinde değindikleri bilgilere yer verilecektir.

ii) Meşhur Hadis

Meşhur, her tabakada en az üç kişinin rivâyet etmiş olduğu veya en az üç farklı senedle rivâyet edilmiş olan hadistir. Bazı fakîhler bu hadise, *müstefiz* demişlerdir.²⁴¹

²³⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/b. Ayrıca bkz. Saklan, *Kelâbâzî ve Maâni’l-Ahbâr*, s. 125.

²³⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 42.

²⁴⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 256.

²⁴¹ Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 265-269; İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 43-44; Süyûtî, *Tedrib*, s. 115; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 106-107.

Hakîm, sabah namazında Allah'ın dünya semasının kapısını açtığı ve kullarına seslendiği ile ilgili olarak 'Rasûlüllah'dan (s.a) bize *meşhur haberlerin* rivâyet edildiğini' belirtmekte ve onun *meşhur* sözcüğünü ıstılah anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.²⁴²

Gülâbâdî *meşhur* hadisin tanımını yapmadan, daha evvel de ifade edildiği gibi ru'yetullah konusundaki hadislerin *meşhur ve mütevâtir* olduğunu ve bundan dolayı ru'yete iman ve tasdikın vacip olduğunu belirtmektedir.²⁴³

Mekkî, sahabe sözleri dâhil pek çok hadis için *meşhur* tabirini kullanırken²⁴⁴ sadece bir yerde bir hadisin müstefiz olduğunu bildirmektedir.²⁴⁵ O, *meşhur* ve müstefizin tanımını yapmadan ıstılahları kullanmakla birlikte, kendisiyle amel edilebilecek hadisi tanımlarken *meşhur* hadisin tanımına dair ipuçları vermektedir. Buna göre: "Hadis, iki asır dilden dile dolaşır veya üç nesil onu rivâyet eder veyahut ta bir asır dilden dile dolaştığı halde o asrın âlimleri inkâr etmez ve *meşhur* olur da, Müslümanlardan hiçbiri inkâr etmezse, Kitap, sahîh sünnetler ve icma-ı ümmete muhalefet etmesi veya imamlardan sadık olanların şahadiyetiyle nakledenin yalancılığı ortaya çıkması hariç, senedi hakkında söz söylenmiş bile olsa bu hadisle amel edilir."²⁴⁶

Sicillî, Hızır ile alakalı birkaç hâdise naklettikten sonra, Hızır ile ilgili *mervî pek çok meşhur hadis* olduğunu ifade ederek, kendisinin Mağrib bölgesinde çağdaşı olan (ehlül-vakt) bir adamdan dinlediği kısa bir Hızır hikayesi daha anlatmaktadır.²⁴⁷ Anlaşıldığı üzere o, *meşhur hadis* lafzını ıstılahi anlamında kullanmıştır.

İlk dönem sûfîlerin "meşhur" tabirini tanımlamasalar dahi, hem kelime hem de hadisçilerin kullandıkları ıstılahi anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak burada *Mekkî*'nin *meşhur* hadisi kabul ve amel için aradığı şartlar incelendiğinde, onun muhaddislerden farklı koşullar aradığı açıkça görülmektedir. Ayrıca onun seneddeki râvîler hakkında yalancılık hariç söz söylenmiş dahi olsa o hadisle amel edilebileceği kanaati, dikkat çekici olmakla birlikte onun hadis kabulünde biraz gevşek olduğunun göstergesidir. *Meşhur* hadis ile ilgili yapılan değerlendirmelerin ardından şimdi de sıra, sûfîlerin zikrettikleri hadis çeşitlerinin sonuncusu

²⁴² Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 173.

²⁴³ Bkz. Gülâbâdî, *Taaruf*, s. 42. Diğer örnek için bkz. *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 337.

²⁴⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 135, 173, 282, 436, 443, 526, 586; II, 78, 81, 93, 250, 344 vd.

²⁴⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 155.

²⁴⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 362. Ayrıca bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 232.

²⁴⁷ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 91. Ancak Hızır ile alakalı rivâyetlerin pek çoğunun zayıf hatta mevzu olduğu belirtilmektedir. Haberler hakkında bilgi için bkz. Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *SÜİFD*, yıl. 2000, sy. 10, s. 337-365.

olan ferd ve garîb hadise gelmiştir. Burada da daha evvel yapıldığı gibi, önce Hadis Usulünün ilgili tanımı, sonra da sûfîlerin eserlerinde zikrettikleri bilgilere yer verilecektir.

iii) Ferd ve Garîb Hadis

Ferd ve garîb hadis ıstılahları, müteradif olarak kullanılmaktadır. Garîb hadisin değişik tanımları yapılmakla birlikte genelde hangi tabakada olursa olsun bir râvînin tek başına naklettiği hadistir. Herhangi bir tabakada sadece bir râvî tarafından rivâyet edilen hadis, bir benzeri başka râvîler tarafından nakledilmediği yahut ta diğer rivâyetler ona aykırı olduğu için tek kalan manasında garîb ismini almıştır. Bu manada *ferd-i nisbî*'nin diğer adıdır. Ferd ismi ise, daha çok *ferd-i mutlak*'a itlak olunmuştur. Garîb hadis, metin, isnad ve sadece metin veya isnad yönünden garîb olmak üzere üç şekilde görülebilir. Garîb hadislerin hükmü, tek kalan râvînin durumuna göre sahîh, hasen veya zayıf olabilir. Ancak garîb hadisler umumiyetle sahîh olmamakla birlikte garâbet sıhhate mani değildir.²⁴⁸

Hakîm et-Tirmizî, ipek giymeyi, altın ile gümüş kaplardan yemek yemeyi ve içmeyi nehyeden rivâyetlerin umumuna bakıldığında, el-İftirâş'ın ancak bu hadiste bulunduğunu ve onun da, daha çok Ubeyde'den nakilde bulunduğunu belirterek *tefferriid* ettiğini belirtmektedir.²⁴⁹

Mekkî, hadisler hakkında garîb tabirini kullanarak hadisin isnadı hakkında fikir vermektedir. Anlayabildiğimiz kadarıyla o bu tabiri, ıstılah ile lügat anlamında kullanmaktadır. O, *garîb hadis*, *garîb haber*, *garîb lafız* terkiplerini ıstılah anlamında kullanmıştır.²⁵⁰ *Garîb bir lafız*²⁵¹, *garîb lafız*²⁵², *garîb bir haberde bize rivâyet edildi* ifadesinden sonra *bundan daha garîb bir haberde*²⁵³ diyerek bir başka hadis zikretmektedir. Verilen bu örnekler lügat anlamında kullanılmıştır. Ayrıca tek başına *garîb* tabirini kullandığı yerler de bulunmaktadır.²⁵⁴ Hz. Peygamber'in (s.a) kuşluk namazını altı rekât kıldığını belirten hadisin *münferid* olarak nakledildiğini belirtmesi onun bu kelimeyi *ferd* anlamında kullandığını göstermektedir.²⁵⁵ O, tek kişinin rivâyet ettiği hadisin kabulünde ve amelinde Ahmed b. Hanbel'in sözünü naklede-

²⁴⁸ Bkz. İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 52-54; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 109-111; Okıç, *Hadis Usulü*, s. 111-112; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 126, 138-139; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 102-103.

²⁴⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-İlel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 82/b-83/a.

²⁵⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 147, 266, 388; II, 296, 498.

²⁵¹ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 420.

²⁵² Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 294.

²⁵³ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 296.

²⁵⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 147; II, 288, 294, 516.

²⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 300.

rek şu iki şartı aradığını belirtmektedir: 1- Hadis, Kur'an ve sünnet şehadet etmese de onlar tarafından nefyetmemeli. 2- Hadisin te'vili ümmetin icma'nının dışına çıkmamalı.²⁵⁶

Mâlinî, Abdullah b Vehb tarîkiyle rivâyet ettiği otuz birinci hadisi, İbn Vehb dışında hiçbir kimsenin rivâyet etmediğini belirterek, hadisin İbn Vehb'in *efrâdından* olduğunu zikretmektedir.²⁵⁷ O, bu hadisin isnadı dışında, eserde hiçbir sened hakkında değerlendirme yapmamaktadır.

Ebû Nuaym, *Emâlî* adlı eserinde Ebû Hüreyre'ye varan isnadıyla Rasûl-i Ekrem'in (s.a) "*Her kim Ramazan orucunu tutar ve sonrasında ara vermeden altı gün daha tutarsa bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibidir.*" buyurduğunu nakletmektedir. O, devamında hadisin "*Bu lafızla garîb* olduğunu ve onu sadece Hallâd es-Saffâr'ın naklettiğini ve onun isminin Hallâd b. Müslim el-Kûfî, künyesinin de Ebû Müslim olduğunu belirttikten sonra, Hallâd'ın *garîbu'l-hadis* biri olduğunu" (غريب بهذا اللفظ لم يكتبه إلا من حديث خلاد الصفار وهو خلاد بن مسلم الكوفي يكنى أبا مسلم (الحديث غريب) açıklamaktadır.²⁵⁸ Yine o, şarkı söyleme ve dinleme ile ilgili olarak hocası Süleyman b. Ahmed kanalıyla Hz. Aişe'den rivâyet ettiği hadisin isnadında geçen Hişam b. Urve'den bu hadisi *bu lafızla* (bihâzâ'l-lafz) Şerîk b Abdillâh dışında başka birinin naklettiğini bilmediğini, söylemektedir.²⁵⁹ Bu iki örnek *metin yönünden garîb hadislerdendir*.

Ebû Nuaym, tef çalarak şarkı söyleyen iki cariye ile ilgili dokuzuncu hadisin sonunda, Mâlik hadisinin *garîb* olduğunu²⁶⁰, aynı konuyla ilgili on birinci hadisin isnadında geçen Eyyub b. Hût hadisinin de *garîb* olduğunu, çünkü onu Yahya b. Saîd el-Kattân dışında birinden yazmadıklarını söylemektedir.²⁶¹ Yine şarkı dinlemenin caizliği ile ilgili başka bir rivâyet olan on üçüncü İkrime hadisinin de *garîb* olduğunu, çünkü onu İkrime'den el-Hüseyn b. Abdillâh dışında başka birinin sevk ettiğini bilmediğini itiraf etmektedir.²⁶² Örnekler, *isnad yönünden garîb hadislere* dikkat çekmektedir.

Herevî, Muhammed b. Mîsar es-Sağânî'nin *teferrüd* ettiğini bildirmekte²⁶³ ve bir hadisin de *garîb* olduğunu belirtmektedir.²⁶⁴ Yine o, bir hadis hakkında *bu hadis, sahîh kebîr garîb hasendir (hâzâ hadîsun sahîhun kebîrun garîbun hasenun)* hükmünü vermektedir.²⁶⁵

²⁵⁶ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 362.

²⁵⁷ Mâlinî, *Erbaîn*, s. 197.

²⁵⁸ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 42.

²⁵⁹ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 62.

²⁶⁰ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 55.

²⁶¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 58.

²⁶² Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 65.

²⁶³ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 227. Diğer örnek için bkz. I, 399; III, 302.

²⁶⁴ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 254.

Herevî *Menâzilü's-Sâirîn*'inde gurbete çıkma konusunda rivâyet ettiği bir hadisin *garîb* olduğunu ve onu Ebû Abdillâh Allân rivâyeti dışında birinden yazmadığını bildirmektedir.²⁶⁶ Ayrıca o, bir hadis hakkında *hâzâ hadîsun acîbun* diyerek hadisin acayip olduğunu belirtmekte²⁶⁷ olup, *garîbi* de kelime anlamında da kullanmaktadır.²⁶⁸

Muhaddis sûfîler, ferd ve garîb hadis ıstılahlarının tanımını kitaplarında yapmamışlardır. Ancak onların garîb tabirini, hem kelime hem de hadisçilerin kullandıkları ıstılahi anlamda kullandıkları görülmektedir. Onlar *isnad ve metin yönünden garîb hadislere* ayrı-ayrı dikkat çektikleri gibi Tirmizî'nin yaptığı *hadîsun garîbun* değerlendirmesini de yapmaktadırlar. Ancak Mekkî'nin tek kişinin rivâyet ettiği hadisin kabulünde ve amelinde aradığı şartlar tartışmaya açıktır. Şimdi de muhaddis sûfîlerin eserlerinde kullandıkları Hadis Usulü prensiplerinin hadis çeşitlerinden ikincisi olan hadislerin sıhhat derecelerine göre tasnifi alt başlıklarla ele alınacaktır.

2. SİHHAT DERECELERİ BAKIMINDAN HADİSLER

Hadisler, gerek isnad gerekse metnin farklı durumlarına göre ayrı-ayrı tasnif edilerek değişik isimler almıştır. Sıhhat derecelerine göre tasnif edildiğinde, sahîh, *hasen* ve *zayıf* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Aynı zamanda bu üç hadis grubu, râvî sayısı bakımından ayırma tâbi tutulduğunda *mütevâtir hadis* şartlarını taşımayan *âhâd hadisler* nevine girmektedir. Şimdi önce sıhhat dereceleri bakımından hadisler *Asahhu'l-hadîs*, *sahîh*, *hasen*, *zayıf* ve *mevzu (uydurma) haber* olarak ele alınacaktır. Zayıf hadis ise, çeşitleriyle ayrı-ayrı işlenecektir.

i. Asahhu'l-Hadis, Sahîh ve Hasen Hadis

Asahh/ecved/esbetu'l-hadîs, en sahîh/devrinde en sağlam hadis rivâyet eden manasına gelen tabir sahîhlik şartlarını en üst seviyede taşıyan hadisler için kullanılır. İsnadı oluşturan râvîleri adalet, zapt ve diğer vasıflar açısından en yüksek derecede olan hadisler aynı zamanda sahîhin en yüksek derecesini teşkil ederler.²⁶⁹

Sahîh hadis, adalet ve zapt sahibi râvîlerin muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâzz ve muallel olmayan hadistir.²⁷⁰

²⁶⁵ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 300. Diğer örnek için bkz. I, 306-307; II, 62; III, 81; V, 34, 83, 88, 129.

²⁶⁶ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 6.

²⁶⁷ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 354; II, 62, 251; V, 127.

²⁶⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 407.

²⁶⁹ Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 36; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 80.

²⁷⁰ Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 134-135; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 341-342.

Hasen hadis, zaptı biraz gevşek olan râvîlerin muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâzz ve muallel olmayan hadistir.²⁷¹ Tanımlar verildikten sonra konuyla ilgili bazı örnekler verilecektir. Tetkik edilen eserlerde *zapt konusunda vârid olan şüpheler hasen hadis* bağlamında değerlendirilmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, hadisler asırlar boyu tabakadan tabakaya dolaştığından *ilmin usullerinden yani hikmetinden* şüphe duyulduğunu, işlerde derinliğin yok olduğunu, hataların çoğaldığını ve ziyadeli-koksanlık ile takdim-te'hir yapıldığını, bu yüzden de *hukemânın*²⁷² râvîlerin rivâyetlerinin *sahîhini sakîminden* ayırdıklarını zikretmektedir.²⁷³ Hakîm Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra zamanla oluşan sorunlara paralel olarak hadisçilerin önem aldıklarına dikkat çekmektedir.

O, bir hadis hakkında *bu hadis sahîhtir (hâzâ hadîsun sahîhun)* değerlendirmesini yaptıktan sonra, hadisi, İbn Avn'ın İbn Sîrîn'den onun da Hz. Ömer'den merfû olarak rivâyet ettiğini haber vermektedir.²⁷⁴

Eserinde Cibril hadisini şerh eden Amr b. Osman'ın *Hârise hadisi* hakkında *şayet haber sahîhse* dediği görülmektedir.²⁷⁵ Onun hadisin hükmünün *sahîh* olup olmadığından emin olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, tasavvufa yeni başlayacak olan müridlere, Ashab-ı hadis'in metoduna sarılmayı, onların fakîh olanlarından (ilim) almayı, âsârı (hadisleri) ile ilgilenmeyi, görüşlerini talep ve araştırmayı, *rivâyetlerinden sahîh olanları keşfetmeyi* tavsiye etmektedir.²⁷⁶ Şîrâzî, müridleri, *sahîh hadisleri* araştırmaya, ilim öğrenmeye ve tetkik etmeye yönlendirmektedir. Bu anlayış, onun ilmi zihniyet sahibi bir muhaddis sûfî olduğuna işaret etmektedir.

Tûsî, Ashab-ı hadis'in, sahabe ve tâbîfnin rivâyetlerini bizatihi dinleme (semâ'), hıfız ve sika ile âdil râvîlerden olması usulüyle zapt ettiklerini ve sıhhatlerini tashîh ettiklerini belirttikten sonra bu konuda dikkatli davrandıklarını zikretmektedir.²⁷⁷ "*Ben melik nebî ile kul nebî olma arasında muhayyer bırakıldım...*"²⁷⁸ hadisinin Rasûlüllah'dan (s.a) *sahîh* olarak

²⁷¹ Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 68; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 118-128.

²⁷² Onun burada zikrettiği *hukemâdan hakîm olan muhaddisleri* kastettiği anlaşılmaktadır.

²⁷³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 349; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 239/b, (matbu), IV, 119.

²⁷⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 103/b, (Bu nüshada sadece *hâzâ hadîsun* bulunmakta olup *sahîhun* lafzı düşmüş olmalıdır.); *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 125/a.

²⁷⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 163.

²⁷⁶ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 485.

²⁷⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 24.

²⁷⁸ Taberânî, *Kebîr*, X, 288; XII, 348; *Evsât*, VII, 88; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, I, 175-176; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, VIII, 582, 584.

sabit olduğunu bildirmektedir.²⁷⁹ Tûsî, Husarî'nin Nebî'in (s.a) “Benim Allah ile beraber bir vaktim vardır. Beni o vakit Allah'tan başka hiçbir şey kuşatamaz.” hadisinin manası hakkında, onun, Peygamber'in (s.a) böyle dediği *sahîh olsa da olmasa da* “Rasûl-i Ekrem'in (s.a) bütün vakitleri, sırrını ve kalbini Allah'tan başkasının kuşatmadığı vakitlerdi. Ancak Allah, insanları te'dib etmesi için Onu kendi sıfatlarıyla mahlukata döndürür, Ona öğretir ve mahlukatın faydalanması için Onun sıfatlarında çeşitli hükümler ortaya çıkardı. Onun sıfatlarında sırrının nurlarından bir kısmı görüldüğünde, Onu mahlukatın içinden çeker alırdı.” şeklindeki değerlendirmesini dinlediğini zikretmektedir.²⁸⁰ Husarî'nin hadisin *sahîhliği* konusunda şüphesinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde gerek müfesser, gerekse şevâhid olarak zikrettiği hadislerin genelde sıhhat durumlarına işaret etmemiştir. Ancak az da olsa bazı hadisler için *bu hadis sahîhtir (hâzâ hadîsun sahîhun)* değerlendirmesini yapmaktadır.²⁸¹ Bundan başka kabir azabı ile ilgili pek çok rivâyetin *sahîh* olduğunu söyleyerek, bunları inkar edenleri inatçılıkla suçlamaktadır.²⁸²

Gülâbâdî, Hz. Musa'nın (a.s), canını almaya gelen ölüm meleğinin gözünü çıkartması olayının anlatıldığı hadisi²⁸³ şerh ederken hadisi, Eimmenin değişik tarîklerle rivâyet ederek eserlerine aldıklarını, onu *sahîh* olarak kabul ettiklerini ve râvilerini ta'dîl ettiklerini belirttikten sonra, hadis bilgisi az olanların hadisi reddettiklerini zikretmektedir. Oysa senedi değerlendirilen hadisin *sahîh* olarak nitelendirildiğini ve *sahîh hadis mecmualarında* yer aldığını ifade etmektedir. O, hadisin nakil yönünden *sahîh* olması durumunda kabulünün vacip olduğunu da belirtmektedir.²⁸⁴ Yine o, senedinde Tirmizî'nin (279/892) geçtiği hadisler hakkında zaman-zaman onun değerlendirmelerini nakletmektedir. Mesela Hz. İsa'nın (a.s) nüzülü ilgili hadisin değişik tarîklerini naklettikten sonra, Tirmizî'nin hadis hakkındaki *bu hadis, hasen sahîhtir* hükmünü nakletmekte ve ardından zikrettiği bir hadis hakkında ise yine Tirmizî'nin *bu hadis, sahîh hasendir* değerlendirmesini yaptığını belirttikten sonra, konuyla ilgili *âdil*

²⁷⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 134.

²⁸⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 161. Diğer misaller için bkz. s. 163, 348, 391, 397.

²⁸¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 214/b.

²⁸² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 144/b.

²⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

²⁸⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a-b. Ayrıca bkz. Saklan, *Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, s. 125.

*imamların (muhaddislerin) naklettiği pek çok rivâyetin olduğunu söyleyerek, bunları inkar edenleri inatçılıkla suçlamaktadır.*²⁸⁵

Eserinde pek isnad kullanmayan Mekkî (386/996), isnad değerlendirmesine de yer vermemektedir. Ancak eserin bir yerinde bir hadisin *müsned* olduğunu ve sıhhatinin de *hasen hadis* derecesinde olduğunu haber vermektedir.²⁸⁶ Başka bir yerde ise, “Mürsel bir tarîk ile Hz. Peygamber’den (s.a) rivâyet edilen *hasen hadis*” tabirini kullanmaktadır.²⁸⁷ Yine o, bir hadisin Rasûlüllah’dan (s.a) sabit olduğu için *sahîh* olduğu kanaatini ifade etmektedir.²⁸⁸ Bununla birlikte o, Allah Rasûlü’nden *sahîh* olarak gelen hadislerin hepsinin kabul edilmesinin imanın bir gereği olduğunu belirtmekte²⁸⁹ ve başka bir yerde ise, bu kitabında zikrettiği haberlerle ilgili olarak “Allah en iyi bilen ve hükmedendir. O’nun ilmi mukaddemdir. İlimlerin hakikatleri O’nun katındadır ve bütün işler O’na döndürülür.”²⁹⁰ diyerek işi Allah’a havale etmektedir.

Allah’ın sıfatları ile ilgili haberler hakkında, “Rivâyetler *sâbit* ve *sahîh* ise teslim etmek gerekir.” diyen ... Mekkî, “Bu haberlerin reddi İslam şeriatının butlanıdır. Çünkü bu bilgileri nakledenler, dinin şeriatlarını ve imanın hükümlerini nakletmişlerdir. Şayet onlar şeriat ile ilgili nakillerinde âdil iseler, âdil râvîler tüm nakillerinde makbul kimselerdir.” demektedir ve Ashâbu’l-hadîs’in, Allah’ın sıfatları hakkındaki haberleri nefyedenleri tekfir ettiklerini belirtmektedir.²⁹¹ Sicillî de, hadisin Nebî’den (s.a) *sâbit* olduğunu belirterek²⁹² güvenilir olduğuna işaret etmektedir.

Hargûşî, *Bed’ü’l-vahy* ile ilgili rivâyetin Hz. Aişe’den *sahîh* yolla geldiğine göre²⁹³, bir başka yerde Nebî’den (s.a) *sahîh* olarak vârid olduğuna göre²⁹⁴ diyerek hadislerin sıhhatine dair bilgi vermektedir. Yine o, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) Veda Hutbesi’ni, teşrik günlerinden ikinci gün îrad ettiğinin söylendiğini ve “Allah bilir bunun *daha sahîh*” olduğunu bildirerek bir tercih yapmaktadır.²⁹⁵ Hargûşî, Hz. Peygamber’in (s.a) nübüvvetine deliller bahsinde, kendisine kadar konuyla ilgili *sahîh haberler*, mucize ve işaretler ile ilgili rivâyetlerin nakledildi-

²⁸⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 271/a; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 145/a.

²⁸⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 78.

²⁸⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 91.

²⁸⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 532.

²⁸⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 262.

²⁹⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 364.

²⁹¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 252.

²⁹² Sicillî, ed-Delâletü Alellah, s. 46.

²⁹³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, I, 427.

²⁹⁴ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, III, 399.

²⁹⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, III, 105.

ğini zikretmektedir.²⁹⁶ O, Rasûlullah'ın (s.a) Sa'd b. Ebî Vakkâs için dua ettiğine dair rivâyetin *sahîh* olduğunu haber vermektedir.²⁹⁷ *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde Cibril hadisinin sahîh hadisleri derleyen bütün kitaplarda rivâyet edildiğini haber vererek, hadisin sıhhat durumu hakkındaki kanaatini izhar etmektedir.²⁹⁸

Sülemî, şiir ve şarkı dinlemenin mübahlığı konusunda “Nebî'den (s.a) *sahîh eser* rivâyet edilmiştir.” diyerek hadisin sahîhliğine hükmetmiştir.²⁹⁹ Onun burada *eser* kelimesini *merfû hadis* anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Yine o, Hz. Aişe'den nakledilen Rasûl-i Ekrem'in (s.a) tef çalmaya cevaz verdiği ile ilgili hadisin isnadlı olarak iki ayrı tarîkini vererek birincinin Allah Rasûlü'nden (s.a) *sahîh* olarak geldiğine ikincisinin ise hem *sahîh* hem de *mahrecinin ceyyid* yani *makbul-sahîh* derecesinde olduğuna işaret etmektedir.³⁰⁰ Sülemî, İmam Şâfiî'nin tasavvuf hakkındaki sözlerini *sahîh isnadlarla* naklettiğini eserinin başlangıcında söyleyerek verdiği bilgilerin güvenilir olduğunu ihsas ettirmektedir.³⁰¹

Ebû Nuaym, Hz. Ali'nin Allah Rasûlü'nün kızı Hz. Fatıma'nın üzerine evlenmek istemesi üzerine Nebî'in (s.a) ona müsaade etmemesi ile ilgili altıncı rivâyetin sonunda *hadisin sahîh ve müttefakun aleyh* olduğunu bildirdikten sonra, hadisi, dördüncü tarîkte geçen Leys b. Sa'd'dan Kuteybe b. Müslim'in dışında, Ebû'n-Nadr ile Yunus b. Muhammed'in de aldığını, ondan da İmam Ahmed b. Hanbel'in aldığını zikretmektedir.³⁰² O, altıncı hadisin muhtasar rivâyeti olan yedinci hadisin sonunda hocasından Amr b. Dînâr-İbn Ebî Müleyke ve nihayet Misver b. Mahreme'ye varan isnadla hadisin *müttefakun aleyh* olduğunu³⁰³ ve Zührî'nin bir topluluktan naklettiği aynı mevzunun son hadisi sekizinci hadisin de *müttefakun aleyh* olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁴ Ebû Nuaym, tef çalarak şarkı söyleyen iki cariyeye ile ilgili dokuzuncu hadisin sonunda, Urve'nin Hz. Aişe'den yaptığı nakle ait tarîkin *sahîh ve sâbit (sahîhun sâbitun)* olduğunu söylemektedir.³⁰⁵

Ebû Nuaym, İrbâd b. Sâriye isnadıyla naklettiği Rasûl-i Ekrem'in (s.a) bir gün namaz kıldıktan sonra veda nitelediğindeki konuşması hadisinin, Şamlıların hadisinden, *ceyyid sahîh*

²⁹⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefî'l-Mustafâ*, III, 337.

²⁹⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefî'l-Mustafâ*, III, 528.

²⁹⁸ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 70.

²⁹⁹ Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 17.

³⁰⁰ Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 18-19.

³⁰¹ Bkz. Sülemî, *Kelâmi's-Şâfiî fi't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 174.

³⁰² Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 44-45.

³⁰³ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 47.

³⁰⁴ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 48.

³⁰⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 55.

bir hadis olduğunu ve Şamlı maruf ve meşhur üç tâbî tarafından rivâyet edildiğini zikretmektedir.³⁰⁶

Herevî de İrbâd b. Sâriye vasıtasıyla nakledilen, Hz. Peygamber'in (s.a) bir gün namaz kıldıktan sonra veda niteliğindeki konuşmasının pek çok târikini vererek isnadlar hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu hadis, Şamlılar arasındaki *en sağlam/sahîh* hadis olup en güzel rivâyeti de Abdurrahman b. Amr, Hucr b. Hucr, Esed b. Vedâ'a'nın İrbâd'dan naklidir. Hadisin başka bir isnadında geçen Utbe'nin hadisinin Şamlılar arasında *sikâtin zirvesinde* olduğunu, isnadda zikredilen Bakıyye'nin Evzâi dışında Şamlılar arasında Ehl-i hadis'in imamı olduğunu ve semâ sabitse *en sahîh hadis*in onun hadisi olduğunu belirtmektedir.³⁰⁷

Herevî (481/1089), semâ' sabit ise, Bakıyye hadisinin en sahîh hadis olduğunu³⁰⁸, Ahmed b. Hanbel'in, hadisi *sahîh kabul ettiğini* haber vermektedir.³⁰⁹ Yine o, Ebû'l-Abbas ed-Dağûlî'nin İrbâd hadisi hakkında *sahîh* dediğini haber vermektedir.³¹⁰ O, bir hadis hakkında *bu hadis, sahîh kebîr garîb hasendir (hâzâ hadîsun sahîhun kebîrun garîbun hasenun)* hükmünü vermektedir.³¹¹

Herevî, hocası Abdulcebbar b. Muhammed el-Cerrâhî, Muhammed b. Ahmed b. Mahbûb, Ebû İsa et-Tirmizî... isnadıyla naklettiği hadis hakkında Tirmizî'nin *bu hadis, sahîh-sahîhtir (hâzâ hadîsun sahîhun sahîhun)* hükmünü verdiğini nakletmektedir.³¹² Bundan başka Herevî *Menâzilü's-Sâirîn*'de, hocası el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ferâidî'den isnadlı olarak naklettiği, birinci mertebenin manası hakkındaki hadisin *hasen hadis (hadîsun hasenun)* olduğunu haber verdikten sonra, hadisi Yahya b. Ebî Kesîr'den Ömer b. Râşid el-Yemânî dışında kimsenin rivâyet etmediğini belirttikten sonra hadisin diğer isnadları ve râvîleri hakkında bilgi vermektedir. O, hadisin üç ayrı isnadı hakkında bilgi verdikten sonra, *en güzel târikin ve en sağlam isnadın* Alâ' b. Abdurrahman'ın babasından, onun Ebû Hüreyre'den onun da Nebî'den (s.a) naklettiğidir ki o *Sahîh-i Müslim*'de de zikredilmiştir.³¹³

³⁰⁶ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 46-47.

³⁰⁷ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 122; 113-125; V, 97.

³⁰⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 124.

³⁰⁹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 304.

³¹⁰ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 125.

³¹¹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 300. Başka örnek için bkz. V, 139.

³¹² Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 85/b; (matbu), s. 91-92. Ancak Tirmizî'den nakledilen değerlendirmede muhakkik Fukayhî'nin de altını çizdiği gibi, bir müstensih hatası olmalıdır. Çünkü tabir, Sünen-i Tirmizî'de (Tirmizî, Tefsir, 44) “*Hadis hasen-sahîhtir.*” şeklinde geçmektedir.

³¹³ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 5.

Yine *Menâzilü's-Sâirîn*'inin müşahedeyi elde etme konusunda rivâyet ettiği *hadisin sahîh garîb* olduğunu ve *Müslim'in es-Sihâh'ta* tahriç ettiğini belirtmektedir.³¹⁴

İlk dönem sûfîlerin, *zapt konusundaki gevşeklik* hakkında verdikleri bilgilerin hasen hadisin devamı olarak burada ele alınmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür. Bu meyanda Tûsî, bazı hadislerden sonra “En iyisini Allah bilir, hadiste rivâyet edildiği gibi” veya “dediği gibi” “bu manada bir söz” diyerek zapt konusunda ihtiyatlı davranmaktadır.³¹⁵ Hargûşî, Şu'be'nin Rasûlüllah (s.a) ile birlikte yedi veya on bir defa gazveye çıktıklarını naklederek onun sayı konusunda *şüpheli* olduğunu belirtmektedir.³¹⁶ Onun râvîlerin hadis metinlerindeki zapt gevşekliklerini olduğu gibi nakletmesi dikkatli biri olduğuna işaret etmektedir.³¹⁷

Mâlînî'nin naklettiğine göre, Bişr b. el-Hâris ile arkadaşı Feth el-Mevsilî (220/835), İsa b. Yunus'tan birlikte gusül hakkında bir hadis dinlemişlerdir. Feth, aradan geçen süre içinde hadisin lafızlarında *şüpheli* ve düzeltmek için Bişr'in yanına gitmiştir. O da kalkıp kitap sandığından çıkardığı bir defterden hadisi isnadıyla okumuş ve bitirdikten sonra da Feth el-Mevsilî, hata yapıp yapmadığını tespit için hadisi ona okumuş ve Bişr de defterden onu takip etmiştir. Sonra Feth el-Mevsilî, hadisi ezberlediğini söylemiştir.³¹⁸ Ebû Nuaym, râvînin şüphesini aynen nakletmiştir.³¹⁹ Herevî de şüpheli ettiği *isnadlarda* şüphesini açıkça ifade etmiştir.³²⁰

Muhaddis sûfîlerin, asahhu'l-hadis, sahîh ve hasen hadis ıstılahlarını tanımlamasalar da onları muhaddislerin kullandıkları anlamda istimal ettikleri görülmektedir. Onların İmam Tirmizî gibi *hadîsun hasenun sahîhun* değerlendirmeleri yaptıkları da dikkati çekmektedir. Gülâbâdî, bazı *sahîh* hadisleri inkar edenleri inatçılıkla suçlamakla birlikte *sahîh hadis mecmualarından* haberdar olduğu da imâ etmektedir. Sûfîlerin burada verilen örneklerin satır aralarında zikrettikleri kıstaslarla muhaddislerin aradıkları şartların paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. Şimdi konuya zayıf hadisler ve çeşitleri ile devam edilecektir. Ancak önce ıstılahların Hadis Usulündeki tanımları verilecek ardından da sûfîlerden misaller verilecektir.

³¹⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 6.

³¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 30, 148, 338, 341, 358, 359, 484, 501, 509, 544.

³¹⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 8. Diğer örnek için bkz. *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 69.

³¹⁷ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 69, 200, 322, 364, 434, 461.

³¹⁸ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 199-200. Diğer örnek için bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 178.

³¹⁹ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 52.

³²⁰ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 296; II, 81; III, 276; IV, 396.

ii. Zayıf Hadis

Zayıf hadis, sahîh veya hasen hadisin şartlarından birini veya birkaçını taşımayan hadis demektir. Buna *merdud haber* de denir. Âlimlerin, derecelerini göz önünde bulundurarak çeşitleri hakkında verdiği rakamlar oldukça farklıdır. Ancak usul kitaplarında, bunlardan on beş kadarının kendilerine has isimlerle çeşitleri verilmiştir. Zayıf hadisler, *isnadda bulunan kopukluk sebebiyle*, muallak, mürsel, munkatı', mu'dal, müdelles çeşitlerine, *râvîde bulunan zapt veya adalet kusuru sebebiyle*, metrûk, münker, mu'allel, müdrec, maktûb, muztarib, şâzz gibi kısımlara ayrılmaktadır.³²¹

Gülâbâdî, Hz. Musa'nın ölümünü konu edinen rivâyeti, muhtelif tarîklerle hadis imamlarının rivâyet ettiğini, kitaplarına aldıklarını ve sahîh olarak nitelendirip, râvilerini ta'dîl ettiklerini belirttikten sonra idraklerinin sığılığı, ilimlerinin noksanlığı ve hadis bilgilerinin azlığı sebebiyle bazı kimselerin bu hadisi reddettiklerini, inkar ettiklerini, yalanladıklarını ve çok kötü bulduklarını (eserin diğer bir yazma nüshasına göre, *zayıf saydıklarını*)³²² zikretmektedir. Oysaki hadisin senedini değerlendiren, hadis bilen ehl-i ilim ile ricâl bilen ehl-i marifetin rıza gösterdiklerini (ta'dîl ettiklerini), hadisi sahîh olarak nitelendirdiklerini ve sahîh hadis mecmualarında yer verdiklerini haber vermektedir.³²³ Yapılan bu kısa girişin ardından, incelenen eserlerde tespit edilen zayıf hadis çeşitleri hakkında verilen bilgilere değinilecektir.

a) Mürsel Hadis

Mürsel, tâbiînden birinin sahabîyi atlayarak doğrudan Rasûlüllah'dan (s.a) rivâyet ettiği hadis olarak tanımlanmıştır. Kısaca isnadda sahabî râvîsi düşmüş hadistir. Muhaddisler, isnadından sadece sahabi râvîsi düşen hadisleri mürsel olarak nitelerken fukahâ ile usulcüler bunu daha genel anlamda kullanarak munkatı' hadisleri de mürsel hadislere şamil tutmuşlardır.³²⁴ Tetkik edilen eserlerde, mürsel hadisin tanımı yapılmamakla birlikte ıstılah olarak kullanılmıştır. Kavramın çeşitli eserlerde kullanılması ilgili kavramlar arasında ayırım yaptıklarına ve örneklerde de görüleceği üzere meselelere vâkıf olduklarına işaret edebilir.

³²¹ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 41-42; Süyûtî, *Tedrîb*, s. 112-114; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 270-271; Okıç, *Hadis Usulü*, s. 89; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 512-514.

³²² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 619, vrk. 115/b'de, burada geçen "istefzaahu" kelimesi yerine "isted'afahu" (*zayıf saymak*) kelimesi bulunmaktadır. Metnin siyak ve sibakına "isted'afahu" kelimesini daha uygun geldiği düşünülmektedir.

³²³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a-b.

³²⁴ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 51-56; İbn Hacer *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 79-80; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 140-148; Okıç, *Hadis Usulü*, s. 112; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 341-345. Konu hakkında geniş bilgi için Selahattin Polat'ın *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* adlı çalışmaya bakılabilir.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, rivâyet ettiği bir hadisin Hasan el-Basrî'den *mürsel* olarak nakledildiğini haber vermektedir.³²⁵ Kur'an'ın yedi harf üzere okunması caiz görüldüğüne göre, hadislerin lafzen rivâyetinin haydi-haydi caiz görülmesi gerektiğine işaret eden Mekkî, bazı *mürsel ve maktû (makâtî')* haberlerin senedleri hakkında ileri geri sözler söylenmiş olabileceğini belirttiikten sonra, bunların bir kısmını Eimme rivâyet ettiği için bazı müsned haberlerden daha sahîh olabileceğini iddia etmektedir.³²⁶ O bu konudaki görüşünü desteklemek için bazı âlimlerden de nakillerde bulunmaktadır.³²⁷

Mekkî, eserinin pek çok yerinde hadisin mürsel olduğuna işaret etmektedir.³²⁸ Bir yerde hadisin "Mürsel bir tarîk ile Hz. Peygamber'den (s.a) rivâyet edilen *hasen hadis (hadîsun hasenun)*" olduğunu belirterek hadisin hem *mürsel* hem de *hasen* olduğuna dikkati çekmektedir.³²⁹ Başka bir yerde ise, haberin müsned ve mürsel olduğunu belirterek haberin muttasıl olarak da rivâyet edildiğini bildirmektedir.³³⁰

Hargûşî'nin herhangi bir açıklama yapmadan eserinde mürsel hadis kullanması onun mürsel hadisle amel edilebileceği kanaatinde olduğuna işaret edebilir.³³¹

b) Munkatî' Hadis

Ne şekilde olursa olsun isnadda bulunan bir kopukluk sebebiyle zayıf olan *munkatî' hadis*, Rasûlüllah'a (s.a) nispet edilen fakat isnadında (tâbiîye) varmadan peş peşe olmamak kaydıyla bir veya daha fazla râvîsi düşen veya kapalı kalan (müphem) hadistir. İstılahın yaygın olarak kullanımı bu şekilde olup mürselden ayrıdır.³³²

Mekkî, Saklan'ın da tespit ettiği üzere, hem *maktû*, hem de çoğulu *makâtî'* tabirini tâbiîn kavlinin yanı sıra *munkatî'* manasında da kullanmakta olup *maktûu* yaygın anlamından çok *munkatî'* anlamında kullandığı görülmektedir. Onun, *munkatî'* tabirini, tedavi konusunda hacamat ile alakalı haberi naklederken *munkatî' bir haberde rivâyet edildiğine göre* şeklinde sadece bir yerde, kullandığı tespit edilmiştir.³³³

³²⁵ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 50.

³²⁶ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 360.

³²⁷ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 360-362.

³²⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 266, 519; II, 346, 406.

³²⁹ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 91.

³³⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 137.

³³¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 166, 168.

³³² Geniş bilgi için bkz. Hâkim, *Marifet*, s. 27. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 56-59; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 149-150; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 270-271 Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 111; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 270-271.

³³³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 256. Ayrıca bkz. Saklan, *Kûtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 147.

c) Şâzz Hadis-Mahfuz Hadis

Şâzz, sika olan râvînin sikalara veya kendisinden daha sika olana veya olanlara gerek metin gerekse isnadda muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir.³³⁴

Mahfuz, aralarında metin ve sened bakımından muhalefet bulunan hadislerden, diğerlerine oranla râvîleri daha sika yahut sikalıklarıyla beraber daha çok olan hadistir. Şâzz hadisin mukabilidir.³³⁵

Sekaleyn hadisini değişik tarîklerden naklettikten sonra, sened ve metin yönünden tenkit eden Hakîm, yaptığı değerlendirmelere rağmen ‘Şayet hadis mahfuzsa’ yani şayet böyle bir hadis varsa diyerek hadisin te’vilini yapmaya başlamaktadır.³³⁶ Gülâbâdî de ‘Eğer hadis mahfuzsa’ diyerek hadisin manasına geçmektedir.³³⁷ Bu örnekler, onların *mahfuz* kelimesini sözlük anlamında kullandıklarına işaret etmektedir.

Mekkî, Abdullah b. el-Mübârek’in maktû olarak rivâyet ettiği, Hz. Peygamber’in (s.a) gece on yedi rekât namaz kıldığını ifade eden hadisin şâzz olduğunu belirtmektedir.³³⁸

Herevî, Rasûlüllah’ın (s.a) “*Kur’an hakkında münakaşa-cidal/şüphe etmek (el-mirâ’) küfürdür.*”³³⁹ hadisinin isnadındaki Ebû Seleme’de birkaç açıdan *ızdırap*³⁴⁰ bulunduğunu, ondan Muhammed b. Amr’ın naklettiğini, böylece insanlar arasında meşhur da olsa onun *mahfuz* olmadığını ve hafızlardan Mansur b. el-Mu’temir, Süfyan es-Sevrî ve İbn Ebî Zâide’nin ona muhalefet ettiğini belirterek³⁴¹ Ebû Seleme’nin kendisinden daha sika olanlara muhalefet ettiğini belirtmektedir. Yine o, bir hadisin sonunda yaptığı değerlendirmede hadisin *mahfuz* da olsa garîb olduğunu ifade etmektedir.³⁴²

Sülemî, Dârakutnî’ye ‘Süfyan es-Sevrî’nin (161/777) rivâyet ettiği bir hadise Mâlik’in muhalefet etmesi gibi, sikaların ihtilaf ettikleri bir hadisin durumu ile tarîklerin her birinin sahîh olup olmadığının sorulduğunu’ haber vermektedir. Ardından onun “İki sikanın üzerinde

³³⁴ Bkz. İbn Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 76-79; İbn Hacer *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 68-69; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 120-123; Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 143.

³³⁵ Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 91; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 205.

³³⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru “İnnî Târikun fikümü’s-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtrafı”*, (mecmû’a), Bâyezîd Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/b.

³³⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 107.

³³⁸ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 302. Diğer örnek için bkz. I, 136.

³³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 258, 286, 424; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 4; İbn Hıbbân, *Sahîh*, IV, 324-325; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, II, 67-86.

³⁴⁰ *Muzdarip*: râvî veya râvîlerin birbirine muhalif olarak rivâyet ettikleri ve aralarında tercih imkanı bulunmayan hadislerdir. *Izdırap* daha çok senedde, bazen de metinde bulunur. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 123; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 171-174, 301-302.

³⁴¹ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, II, 74.

³⁴² Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, II, 62. Diğer örnek için bkz. III, 81.

ictima ettikleri şeye bakılır ve sıhhatine hükmedilir veya biri sabit olan ziyade bir lafızla sevk etmişse onun bu ziyadesi kabul edilir. Onların ekserinin hıfzına hükmedilir ve hüküm bunun dışındakilere bina edilir.”³⁴³ şeklinde verdiği cevabı nakletmektedir. Burada Sülemî, şâzz olan bir hadis hakkında hükmün nasıl verileceğine ilişkin kurallardan bahsetmektedir.

d) Musahhaf Hadis

Musahhaf, sened veya metinde harfleri, noktalama veya harekelemede hata yaparak rivâyet edilmiş olan hadistir.³⁴⁴ Bu tür hatalar genellikle müstensihlerden kaynaklanmıştır.

Mekkî, “*Kişinin saadeti sakalının hafifliğindedir/kısalığındadır.*”³⁴⁵ hadisini bazı râvîlerin başka manada rivâyet ettiklerini belirttikten sonra, *musahhaf* değilse o *garîbdir*, demektedir.

e) Muallel Hadis

Muallel hadis, görünürde sahîh olan fakat aslında bu sıhhati yok edebilecek gizli bir illeti bulunan hadistir. Diğer bir tanımı ise, vehim ile muttasıf râvînin rivâyet ettiği hadis demektir. Hadis ilimlerinin en karışık ve en ince kısımlarından biridir.³⁴⁶

Muhdes olan ilimleri beşe ayıran Mekkî, Ilmu ileli’l-hadîs’in de sahabe ile tâbiîn devrinde olmadığını ileri sürerek bu ilmin sonradan ortaya çıktığını ileri sürmektedir.³⁴⁷

Mâlînî dördüncü hadisin isnadında, hadisi Nebî’den (s.a) nakledenin Ebû Hüreyre mi yoksa Ebû Saîd mi olduğu konusunda, kendisi aracılığıyla hadis naklettiği sûfî, Ebû Abdillah Amr b. Osman el-Mekkî’nin (297/909) mi yoksa başkasının mı *vehmettiğini* bilemediğini haber vermektedir.³⁴⁸

İleride genişçe ele alınacak “*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir...*”³⁴⁹ hadisinin iki ayrı tarîkini

³⁴³ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 154.

³⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 279-284; İbn Hacer *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 94; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 317-318; Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 113.

³⁴⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 294; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, V, 296, 302; Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, VI, 14.

³⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 89-93; İbn Hacer *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 89-90; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 176-189; Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 102-103.

³⁴⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 339.

³⁴⁸ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 98-99.

³⁴⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b; (matbu), I, 233; *Tefsîru “İnnî Târikun fikümü’s-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî”*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/a-189/b Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, XV, 347; Dârakutnî, *Sünen*, IV, 208; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 266-271; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 420-421, (Hadisi Ukaylî aracılığıyla nakleden İbnü’l-Cevzî, onun “Bu lafızla Nebî’den (s.a) sahîh bir isnadı yoktur.” dediğini haber vermektedir. Eserin muhakkiki Nureddin Boyacılar, hadis hakkındaki değerlendirmeleri naklettikten sonra, *hadisin zayıf metninin de münker olduğu kanaatindedir.*); Şevkânî, *Fevâid*, s. 278-283. Farklı lafızlarla gelen rivâyetler için bkz.

veren Herevî, “Haberin/hadisın bir *illetini* bilmiyorum. Bütün râvîleri sika olup isnadı muttasıldır.”³⁵⁰ değerlendirmesini yapmaktadır. Yine o, başka bir haberin illetini detaylı bir şekilde Ahmed b. Hanbel’in menâkıbını anlattığı eserinde incelediğini ve tahrîç ettiğini bildirmektedir.³⁵¹ O, bazı insanların Cârûd’un hadisinde *teferrüd ve vehim ettiklerini* haber vermektedir.³⁵²

Muhaddis sûfîler, zayıf hadislerden mürsel, munkatî’, şâzz ve mahfuz, musahhaf ve muallel hadis çeşitlerini ıstılahi anlamda kullandıkları tespit edilmiştir. Burada onların zayıf hadislerin yaygın olarak bilinen çeşitlerini zikrettikleri görülmektedir. Ancak burada zikredilen örnekler onların diğer zayıf hadis çeşitlerinden de haberdar olduklarına işaret etmektedir. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî ile Gülâbâdî’nin *mahfuz* tabirini kelime anlamında da kullandıkları gözükmektedir. Ayrıca Mekkî’nin hem *maktû* hem de çoğulu *makâtî*’ tabirini tâbîîn kavlinin yanı sıra *munkatî*’ manasında da kullandığı onun *maktû* yaygın anlamından çok *munkatî*’ anlamında kullanmaktadır. Yine ona göre İlmü ilelî’l-hadîs, muhdes olan ilimlerden biridir.

İlk devir sûfîlerin eserlerinde tespit edilen zayıf hadis çeşitlerinin ardından, diğer müelliflere ilave olarak zayıf hadis ile amel konusunda değerlendirmeler de yapan Mekkî’nin, konuyla ilgili verdiği bilgiler kısaltılarak zikredilecektir.

f) Zayıf Hadisle Amel

Daha önce de ifade edildiği gibi sahîh ve hasen hadisin şartlarını taşımayan hadise zayıf hadis denilmektedir. Mekkî’nin zayıf hadisle amel konusundaki görüşleri doyurucu bilgiler içermektedir. O, kendi fikirleri doğrultusunda meseleyi enine boyuna tartışmaktadır. Zayıf hadisi, rey ve kıyasa tercih eden ve bunun İmam Ahmed b. Hanbel’in görüşü olduğunu söyleyen Mekkî, terğîb, terhîb ve tezhîd ile fedâil-i a’mâl konusundaki mürsel ve maktû hadislere karşı gelinemeyeceği ve reddedilemeyeceği kanaatindedir. Bundan başka o, hocalarından rivâyet ettikleri Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde *sahîh* hadisler yanı sıra *zayıf* hadislerin de bulunduğunu haber verdikten sonra onun *sened tashîhini* değil *Müsned tasnifini* murat ettiğini ifade etmektedir.³⁵³ Ayrıca Ebû Bekir el-Mervezî’nin naklettiğine göre, Ahmed b. Hanbel “Zayıf râvîlerden rivâyet edilen hadislere de ihtiyaç duyulabilir.” demiştir.³⁵⁴ O, Ahmed b. Hanbel’in sûfî olduğu tahmin edilen Dâvud isimli bir âlimin *Kitâbü’l-Amel*’ini alıp onda zayıf

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 497; V, 425; İbn Mâce, Mukaddime, 2; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, XV, 344; İbn Hıbbân, *Sahîh*, I, 264.

³⁵⁰ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 266-271.

³⁵¹ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 332.

³⁵² Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 302. Diğer örnek için bkz. II, 76.

³⁵³ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 362-363.

³⁵⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 362.

hadis olduğunu söylemesine rağmen kitabı uzun süre elinde tutup ondan çok istifade ettiğini nakletmektedir.³⁵⁵

Mekkî, kendisiyle amel edilebilecek hadisi “Hadis, iki asır dilden dile dolaşır veya üç nesil onu rivâyet eder veyahut ta bir asır dilden dile dolaştığı halde o asrın âlimleri inkâr etmez ve meşhur olur da, Müslümanlardan hiçbiri inkâr etmezse, Kitap, sahîh sünnet ve icma-ı ümmete muhalefet etmesi veya imamlardan sadık olanların şahadetiyle nakledenin yalancılığı ortaya çıkması hariç, senedi hakkında söz söylenmiş bile olsa bu hadisle amel edilir.”³⁵⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Tariften anlaşıldığına göre *Mekkî*, Saklan’ın da dediği gibi, isnadı hakkında söz söylenmiş dahi olsa, zayıf hadisle amel için bazı şartlar ileri sürmüştür: 1- Müslümanların inkâr etmediği bu hadis, Kitap, sahîh sünnet ve ümmetin icma’ına muhalefet etmeyecek. 2- Râvîsinin yalancılığı ortaya çıkmayacak. 3- Hadis, fedâil-i a’ mâl, terğîb, terhîb konularında olacak. Bu şartlar *İbnü’s-Salâh*, *Nevevî* ve *İbn Hacer* gibi meşhur âlimler tarafından ileri sürülmüş şartlara benzemektedir.³⁵⁷

Mekkî, Eimme rivâyet ettiği için bazen mürsel ve maktû haberlerin, bazı müsned haberlerden daha sahîh olabileceğini iddia etmektedir.³⁵⁸ O, bu görüşünü desteklemek için bazı âlimlerden nakiller yapmakta³⁵⁹ ve zayıf hadisin rivâyet edilmesi için aşağıdaki gerekçeleri ileri sürmektedir:

1- Biz hadisin bâtıl olduğuna dair yakîni bir bilgiye sahip değiliz.

2- Hadisi duymuşuz ki, onu rivâyet ediyoruz. Bu bizim için bir delildir. Şayet hata yaparsak, hakikat Allah indindedir. Bu durumda biz mâzuruz.

3- Kitap ve sünnete muhalif olmayan zayıf haberleri reddetmemiz gerekmez. Bilakis Kitap ve sünnet de buna delalet etmektedir.

4- Biz hüsn-i zanla emrolunduk, zannın çoğundan nehyolunduk. Ayrıca su-i zan da zemmedilmiştir.

5- Herhangi bir şeyin hakikatine ancak görmek (muayene) yoluyla erişebiliriz. Başka yol yoktur. Öyle olunca hadis nakledenlere hüsn-i zan besleyerek, kalbimiz mutmain olduğunda gelen haberi tasdik ve taklit etmek zorundayız.

³⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 313.

³⁵⁶ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 362. Ayrıca bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 232.

³⁵⁷ Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 232.

³⁵⁸ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 360.

³⁵⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 362 vd.

6- Mümin selefimizin bizden hayırlı olduklarına inanmamız gerekmektedir. Ayrıca biz, ne Rasûlüllah'a (s.a), ne de ashabına yalan isnad ederiz. Bizim fevkimizde oldukları halde, onların yalan söylediklerini nasıl zannedebiliriz.

7- Biz bütün ilmi kuşatmış, elde etmiş değiliz. Böyle olunca sahîh bir vecihten rivâyet edilme ihtimalinden dolayı nasıl sahîh hadisler bazen zayıf isnadla rivâyet edilirse, aynı şekilde bazen de zayıf hadisler sahîh isnadla gelebilir.

8- Taz'îf sebepleri düzenli bir şekilde tanzim edilmiş değildir. Çünkü hadis ehlinin zayıf kabul ettiği birisini, bir başkası kuvvetli görmekte, bazısının cerh ve zemmettiğini bir diğeri övmekte veya adaletli saymaktadır. Böyle olunca, kişi hakkında verilen hüküm de farklı olabilmektedir. Bu durumda kendisinden üstün veya dengi olmayan bir kişinin sözüyle o kimşenin hadisi reddedilemez.

9- Her ne kadar râvînin meçhul olması, güvenilir bir râvînin dışında kendine has bir rivâyetle tek kalması, rivâyet etmiş olduğu hadisi lafzen sevk etmemesi ve râvînin hadis hıfzı ve dersine itina göstermemesi gibi bazı durumlar hadis râvîlerinin zayıf, rivâyet etmiş oldukları hadislerin kusurlu oluşuna sebep kabul edilmiş ise de, fakihler ve âlim billah olan zatların yanında bunlar cerh ve ta'dîl sebebi olmamaktadır. Böyle durumlarda bazen bazı hafızlar cüretle konuşmuşlar, cerhte haddi aşmışlar ve söylemiş oldukları sözde ileri gitmişlerdir. Hâlbuki hakkında söz söylenen kişi söz söyleyenden daha faziletli, âlim billah olan zümre yanında daha yüksek derecede olabilir. Bu durumda da cerh, cerh edene dönmüş olur.

10- Hadis ashabının zayıf kabul ettiği bazı kişiler ahiret âlimlerinden ve marifet ehlinde olabilir. Bu kişilerin rivâyet ve hadiste bazı hadis ashabının takip ettikleri yolların dışında, mezhepleri vardır. Böyle olunca da rivâyetlerinde kendi mezheplerine göre hareket ederler. Bu durumda, hadis ehli onun aleyhine değil, o hadis ashabının aleyhine delil olur. Zira o, hadis ashabının dışında kendi arasında zayıf kabul edilmiş değildir. Çünkü hadis ehli, onun ashabını mezhebinin dışında görmüştür.³⁶⁰

Mekkî'nin zayıf hadisin rivâyet edilmesi için ileri sürmüş olduğu bu gerekçelerin hepsi aynı düzeyde kabul edilebilir değildir. İleri sürülen bu gerekçeler kısaca değerlendirildiğinde, bunlardan 7. ve 8. gerekçeler Saklan'ın da ifade ettiği gibi, kabul edilebilirken diğerleri tartışmaya açıktır.

Bir hadisin batıl olup olmadığı yakîni bir bilgiden ziyade isnad ve metin bilgisiyle öğrenilir. Hadisin kabulünde mücerred duyma (semâ') yeterli değildir. Râvîlerin durumlarının

³⁶⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 360-361. Ayrıca bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 233-234.

da vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Kitap ve sünnete muhalif olmayan zayıf haberlerin kabulü her daim olmasa da tasvip edilebilir. Kaldı ki, bu şart zaten makbul bir haberde olması gereken bir özelliktir.

Hüsn-i zan sahibi olmak, su-i zandan kaçınmak güzel bir haslettir. Ancak râvîler hakkında hüsn-i zan beslemek Nebî'in (s.a) hadislerini muhafaza için yeterli değildir. Nitekim iyi niyetle hadis uyduran râvîler de bulunmaktadır. Bu sebeple İmam Mâlik'in (179/795) kendisinden ilim alınmayacak dört kişi arasında "Hadis bilmeyen fâzıl ve âbid bir şeyhi" zikretmesi de bundandır. O, Medine'de âbid, zâhid ve fâzıl meşâyih ile karşılaştığını ve "Ne rivâyet ettiklerini bilmediklerinden dolayı onlardan hadis almadığını" açıkça ifade etmektedir.³⁶¹

"Fılan râvî zayıf, filan râvî sika." diyen Ahmed b. Hanbel'e (241/855), Ebû Türâb en-Nahşebî (245/859)'in "Ey şeyh! Âlimler hakkında gıybet yapma!" demesi üzerine, Ahmed b. Hanbel'in "Yazık sana! Bu nasihattir, gıybet değil." diye cevap vermesi de aynı gerekçeden dolayıdır.³⁶² Dolayısıyla âlimler tarafından hadisin doğruluğu için hüsn-i zan beslenmesi ve kalbin mutmain olması kâfi görülmemiştir. Bu iş için kalbin mutmain olması yanı sıra, başka somut delillere de ihtiyaç vardır. Selefin hayırlı olduğunu inkâr etmek yanlıştır. Ancak bu onların rivâyetlerinin hepsinin makbul olduğu anlamına gelmemektedir.

Bizler hadisin zayıf olduğunu kesin olarak bilemediğimiz gibi, aynı şekilde sahîh olduğunu da kesin olarak bilemeyiz. Değilse, bu hadisler de bilinen, kabul edilmiş sahîh bir tarîkten rivâyet edilmiş olurdu. Hâlbuki mücerred rivâyet, hadisin doğru ve sahîh oluşuna delil değildir. Çünkü pek çok hadis, çeşitli gayelerle uydurulmuş ve Rasûlüllah'a (s.a) nispet edilmiştir.³⁶³ Bundan dolayı hadisçilere düşen, bunları kabul etmeden önce, bu hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a) aidiyetini tespiti çalışmaktır.³⁶⁴ Cerh ta'dîl ilminde ihtilaflar olduğu bir vakıadır. Ancak bu ihtilaflar, ilmi hükümsüz bırakacak kadar ucu açık değildir. Hadis râvîlerinin durumlarını tespit işi, Mekkî'nin daha önceki bazı sûfî âlimlere atfederek zikrettiği gibi "gıybet"³⁶⁵ değil bilakis hakikati izhardır.

Zikredilen bilgiler, Mekkî'nin konuyla alakalı meselelere hâkim olduğunu yansıtmakla birlikte, onun yukarıda da temas edildiği üzere bazı kanaatlerine katılmak mümkün değildir. Bunlar onun şahsi fikirleri olarak değerlendirilebilir. Zayıf hadisle amel meselesi ortaya kon-

³⁶¹ Bkz. Ukaylî, *Duafâ*, I, 13.

³⁶² Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 316; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXXX, 342; Zehebî, *Târîh*, XVIII, 351.

³⁶³ Geniş bilgi için bkz. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, s. 23-61.

³⁶⁴ Bkz. Saklan, *Muhaddis-Süffler*, s. 234-235.

³⁶⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 363.

duktan sonra, zayıf hadislerin en şerlisi olarak kabul edilen mevzu haber konusu ele alınacaktır.

iii. Mevzu Haber

Zayıf hadislerin en şerlisi olarak görülen *mevzu (muhtelak) haber*, Nebî'in (s.a) hadisi olarak rivâyet edilip râvîsi yalancılıkla ta'n olunan hadistir, şeklinde tanımlanmaktadır. Mevzu haberler, bir hadis çeşidi olmayıp ona sadece hadis olarak ortaya çıkmış sözler oluşu dolayısıyla bu isim verilmiştir.³⁶⁶

Harflerin yaratılıp Hz. Adem'e (a.s) öğretilmesi meselesinde, bazı meşâyihattan nakledilen isnadsız ve sıhhat sorunu bulunan, hatta *mevzu* olan bu kabil hikayelerin/İsrâiliyatın, usûlüddinde hüccet olamayacağını ifade eden³⁶⁷ İbn Teymiyye, âbidlerin ekseriyetinin ne hadisleri ne de isnadlarını ezberlediklerini ve onların umumiyetle, ya hadisin isnadında ya da metninde hata yaptıklarını bildirmektedir. Ardından Yahya b. Saîd'in (198/813), "Hadiste sâlihlerden daha yalancı birilerini görmedik." dediğini ve bununla da onun, sûflerin hatalarını kastettiğini belirtmektedir. Devamında Eyyub es-Sahtiyânî'nin (131/748), komşularından seher vakti bereket dualarını arzuladığı birinin olduğunu ancak bu zât hakkında onun, "Yanımda havuç dahi görse onun şahadetini kabul etmem." dediğini, haber vermektedir. Müteakiben İbn Teymiyye, Sâbit el-Bünânî ve Fudayl b. İyâz gibi birinci tabakadaki hayır sahipleri, zâhid ve âbidlerin hadislerinin sahîh olduğunu ve onları ayrı tutmak gerektiğini söylemektedir. O, Malik b. Enes'in (179/795), Mescid-i Nebevî'de faziletli seksen kişiye eriştiğini ve onların her birinin "Bana babam, o dedemden, o da Nebî'den (s.a) rivâyet etti." dedikleri halde onlardan bir şey almadıklarını, buna karşılık "İbn Şihâb (124/741) genç olmasına rağmen, ondan hadis almak için kapısında izdihama yol açtıklarını ve onun bu işi çok iyi bildiğini" dediğini nakletmektedir. Bunun yanı sıra İbn Şihâb'ın, yöneticilerin işlerine müdahale etmekle birlikte, zâhidlerin sevmedikleri hediyeleri onlardan kabul ettiğini de belirtmektedir. Arkasından Allah'ın, herkesin gönlüne göre verdiğini ifade ederek nüssâkın söz konusu *eseri* (İmam Mâlik'in sözünü), meşru ve me'mur olmayan amel ile meşru ve me'mur olan ameli birbirinden ayırmak için rivâyet ettiklerini zikretmektedir.³⁶⁸ Mezkur metinden de anlaşılacağı üzere, zâhidler hakkında onların tamamını içine alan genellemeler yerine bireysel değerlendirmeler yapmak daha isabetlidir.

³⁶⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 98-101; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 86-87; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 282-295; Yardım, *Hadîs*, I, 46-54. Konu hakkında geniş bilgi için Yaşar Kandemir'in, *Mevzû Hadisler* isimli çalışmasına bakılabilir.

³⁶⁷ Bkz. İbn Teymiyye, *İstikâmet*, I, 198-199.

³⁶⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *İstikâmet*, I, 201-202.

İlk dönem sūfîleri, zamanın ilmi anlayışına uyarak umumiyetle rivâyetleri isnadlı olarak nakletmektedirler. Onlar, bazı muhaddislerin de dedikleri gibi, zikrettikleri haberlerin senedlerini vererek sorumluluktan kurtulduklarını düşünmüş olabilirler. Nitekim İbn Hacer, bu konuyla alakalı olarak “Önceki hafızlar, hakkında sükut etmekle birlikte mevzu haberleri rivâyet etme hususunda senedlerini zikretmiş olmalarına güvenirlerdi. Çünkü onlar, hadisi senediyle zikrettikleri zaman onun sorumluluğundan kurtulduklarına inanır, hadisin durumunu ise senedini araştırmaya bağlarlardı.” demektedir.³⁶⁹ Öğrencisi Sehâvî’nin (902/1496) de benzer şeyleri söylemektedir.³⁷⁰ Süyûtî (911/1505) de “İsnadı zikreden, (sorumluluğu) havale etmiştir.”³⁷¹ diyerek aynı kanaati tekrarlamaktadır. Dolayısıyla onlar, dileyenin isnaddaki râvîleri araştırarak haberin sıhhat durumunu tespit edebileceğini izhar etmek suretiyle sorumluluklarını yerine getirdiklerine inanmaktadırlar. Ancak bu onların râvîler hakkında hiçbir şey bilmedikleri anlamına gelmemektedir.

İlk devir âlimlerin mevzu haber nakletmelerine dikkat çeken Faruk Hammâde, hicri 200 sonrasında birçok muhaddisin, hadisleri isnadlı olarak nakletmekle sorumluluktan kurtulduklarına ve masum olduklarına inanmalarını dolaylı olarak eleştirmektedir.³⁷²

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), güzel ve hikmetli sözlerin Hz. Peygamber’in (s.a) hadisi kabul edilmesi konusunu ele aldığı 44. asılın ikinci bölümünde kalbe dayalı metin tenkidi yapmakta ve orada zikrettiği ilk örnekte de, Hz. Süleyman (a.s) ile Merabdî (مرْعَبْدِي) isminde bir adam arasında geçen uzun bir konuşmayı nakletmektedir. Kısmen isrâiliyât içerikli bir metin olan bu rivâyet hakkında o, “*Bu hadisin tamamı yalandır. Muhakkik âlimlerin kalpleri onu kabul etmez.*”³⁷³ şeklinde değerlendirme yaparak, rivâyetin mevzu olduğuna işaret etmektedir.

İleride tekrar ele alınacak olan “*Size iki önemli şey (sekaleyni) bırakıyorum. Onlar Allah’ın Kitab’ı ve ıtratım, Ehl-i beyt’im....*” hadisinin değişik tarîklerini nakleden Hakîm, haberi, Kûfeliler’den hadiste imam, delil ve makbul olmayanların rivâyet ettiklerini belirtmekte ve onları, müfteri bir topluluk olmakla suçlamaktadır. Ardından değerlendirmelerine devam eden Hakîm, tetkikler sonucu onların *hadis uydurduklarını*, ‘Rasûl-i Ekrem’in (s.a) dua edip

³⁶⁹ Bkz. İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, III, 74; Ebû Ğudde’nin, Leknevî’nin *el-Ecvibetu’l-Fâzile*’sine yaptığı ta’likî s. 104-105, çev. Yılmaz, “Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine”, *TD*, yıl. 2004, sy. 13, s. 470.

³⁷⁰ Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, I, 254.

³⁷¹ Süyûtî, *Tedrîb*, s. 127.

³⁷² Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, (Thk. muk. Hammâde), s.11.

³⁷³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 130-131 vd.; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 85/a-85/b vd.; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 37/b; (matbu), I, 243-244.

batmış güneşin tekrar geri gelmesi' ile 'Nebîz' hadislerini isnadlarıyla örnek vererek ortaya koymaktadır.³⁷⁴ Ancak o, tüm bu açıklamalara rağmen 'Şayet hadis mahfuzsa' diyerek ihtiyatı elden bırakmamaktadır.³⁷⁵

Hakîm, nebîz gibi sarhoşluk veren içkiler konusunda, metinleri olmayacak manalara çeken ve onları kendine göre te'vil eden bazı kişilerin (el-meftûn) hadisleriyle ihticac edilerek cevaz verildiğini ve bunların İbn Abbas'a dayandırdıkları bir rivâyette ona *yalan isnad ettiklerini* ve bunu sevk eden *râvînin de yalan görüş bildiren bir adam (racülün meftûn)* olduğunu ve İbn Abbas'tan imamların hilafına nakledilen Kur'an tefsirlerini, ulemânın kerih gördüğünü haber vererek bu tür hadislere karşı çıkmaktadır. Ayrıca ona göre, nebîz de haramdır.³⁷⁶

Allah Rasûlü'nün ismet sıfatına sahip olduğunu belirten *Hakîm et-Tirmizî*, Allah'ın ibret veya tedbir ya da kullarına bir takım şeyleri öğretmek için Onun (s.a) kalbini evirip çevirdiğini ve *sünnet (dini kural) koymak için Onu sehve düşürdüğünü* belirttikten sonra, "*Şüphesiz ki ben sünnet (dini kural) koymak için unutturulurum.*"³⁷⁷ hadisini zikretmektedir. Ardından *bu rivâyetlerin sokuşturma (idrac) olduğunu, orijinal bir rivâyet olmadığını ve kıyamete kadar kendisinden sonrakilerin bu tip rivâyeti olabileceğini* belirtmektedir.³⁷⁸ Hakîm'in bu rivâyetleri, *mevsuk bir rivâyet olarak görmeyip sokuşturma olarak görmesi*, onları *mevzu* olarak gördüğünü göstermektedir.

Tahiyyat duası hakkında Hasan el-Basrî ve başkalarından pek çok şerhin nakledildiğini belirten Hakîm, onların *aslının olmadığını ve uydurma olduğunu* sandığını belirtmektedir. O, yorumların *onların isimlerini kullanarak onlara atfedildiğini* zikretmektedir.³⁷⁹ Verilen örneklerden anlaşıldığı üzere o, rivâyetlerin sıhhati hakkındaki bilgilere de vâkıftır.

Gülâbâdî, Rasûlüllah'ın (s.a) veliliği istemesi konusunda, Onun faziletinin velilikten üstün olduğu için akılcı bir grup (müteakkile) ile hevâsına uyan bir topluluğun *bu hadisi inkâr ettiklerini* ifade ederek onları eleştirmektedir.³⁸⁰

³⁷⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fîkumü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b-189/a.

³⁷⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fîkumü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/b.

³⁷⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 26-29, 104.

³⁷⁷ Mâlik, *Muvatta'*, Sehv, 225; Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 89.

³⁷⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 89. Burada hadis devamında zikredilen cümle, iki şekilde anlaşılabilir için cümlenin ikinci anlamı, ileride gelen örnek şerhler kısmında "Rasûlüllah'ın (s.a) unutturulması" başlığı altında zikredilmiştir.

³⁷⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 136-137.

³⁸⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 269/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/a.

Sülemî *Suâlât*'ında, Ebû Nuaym *Duafâ*'sında hadis uyduran râvîleri açıkça zikretmişlerdir. Ebû Nuaym'a göre, "İmam Şâfiî'nin İblisten daha zararlı olduğu, Ebû Hanife'nin ise, ümmetin ışığı olduğu" haberi, *uydurmadır*.³⁸¹

Sülemî, Ebû Muhammed el-Cerîrî'yi (311/923) anlatırken Cerîrî'nin hocası Ahmed b. Muhammed b. Şakir'in hocasından rivayet ettiği "*Köpeğin yaladığı bir kabı yedi defa yıka-*ma." hadisi hakkında, Ahmed b. Muhammed'in hocasına, "*Bu hadisi başkasına nakletme. Çünkü bunun bir aslı yoktur. Kaldı ki, onun hadis olup olmadığı da bilinmemektedir.*" dediğini³⁸² haber vererek Ahmed b. Muhammed b. Şakir'in hadis hakkındaki değerlendirmesini nakletmektedir.

Ebû Abdîrrahman Sülemî, imam, hâfız, muhaddis, vera' sahibi, zâhid, sûfî, Horasan sûfîlerinin şeyhi ve büyüğüdür. Tasavvuf ile alakalı 700 cüz, hadis ile alakalı 300 cüz eser telif etmiş ve eserleri kabul görmüştür.³⁸³ Kerametleri olan Sülemî *sika* (güvenilir) biridir. Onun mertebesine erişememiş olan çağdaşı ve hemşehrîsi Nîsâburlu Muhammed b. Yusuf el-Kattân, bir gün Hatîb el-Bağdâdî'ye: "Ebû Abdîrrahman Sülemî, *sika değildir*. Asam'dan da ancak pek cüzi bir şey işitmiştir. Fakat *Hâkim en-Nîsâbûrî* (405/1014) ölünce *Asam'dan Yahya b. Maîn*'in tarihini ve bir çok şeyleri rivâyet etmiştir. *Sûfîler için hadisler uydururdu.*" demiş ve *Hatîb el-Bağdâdî* de bu töhmeti tarihine kaydetmiştir.³⁸⁴ Ondan da *Zehebî*, *Sübki* ve *Sülemî*'nin biyografisini yazan herkes aynen nakletmiştir.³⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1070) verdiği bu bilgileri tetkik eden araştırmacılar burada zikredilen üç suçlamayı şu şekilde eleştirmektedirler:

1) Ebû Abdîrrahman, Ebû'l-Abbas e-Asam'dan (346/957) *çok az hadis işittiği* için onun râvîsi sayılamaz, iddiasıdır. (333/944) yılında sekiz yaşından itibaren hocasından hadis yazan Sülemî, yirmi bir yaşına kadar tam on üç sene Asam'dan hadis yazdığı için bu iddia temelsizdir.

2) Hâkim (405/1014) ölünce Sülemî, *Asam'dan Yahya b. Maîn*'in tarihini ve bir çok şeyleri rivâyet etmiştir, suçlamasıdır. Sülemî, Yahya b. Maîn'in tarihini rivâyet etmek için neden ders arkadaşı ve râvîsi bulunan ve kendisini överek hüsn-i niyet besleyen *Hâkim*'in ölmesini beklesin? Kaldı ki, Hâkim en-Nîsâbûrî vefat ettiğinde Sülemî, ondan yedi yıl sonra,

³⁸¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 150.

³⁸² Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 260.

³⁸³ Zehebî, *Siyer*, XVII, 247.

³⁸⁴ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 248.

³⁸⁵ Bkz. Zehebî, *Tezkira*, III, 1046; Sübkî, *Tabakât*, IV, 163.

seksen yaşında (412/1021) senesinde yaşlı bir ihtiyar olarak vefat etmiştir. Hâkim hayatta bulunduğu, Sülemî'yi kitabı, rivâyetten alıkoyan ne idi?

3) Sülemî'nin “*Sika değildir ve sûfler için hadis uydururdu.*” iddiası. Affî, Goldziher, Ömer Rıza Doğrul, Okıç gibi bazı araştırmacılar dahi Sülemî'nin hadis uydurduğu fikrini tekrarlamışlardır.³⁸⁶ Sülemî'ye yöneltilen bu hadis uydurma ithamlarını değerlendiren bazı araştırmacılar bu iddianın doğru olmadığını, yukarıdaki değerlendirmelerden de görüldüğü üzere açıkça ortaya koymuşlardır.³⁸⁷

Sülemî'yi hemşehrisi Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), Ebû Abdillâh b. Kerrâm'ın yan-
daşları tarafından ne evden dışarıya, ne de mescide çıkmasına izin verilmediği günlerde ziya-
rete gider ve “Keşke çıksan ve şu adamın yani Muâviye'nin fazileti hakkında hadis yazdırsan
da bu fitneden kurtulsan!” der. Bunun üzerine Sülemî, üç defa “İçimden gelmiyor.” şeklinde
cevap verir.³⁸⁸ Ancak hâdiseyi değerlendiren Sübkî, bu olayın Sülemî'ye atfedilen bir iftira ve
yalandan ibaret olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.³⁸⁹

Sülemî'nin eserleri incelendiğinde onun hadisçilik yönünün ağır bastığı görülmektedir.
Başka bir ifadeyle, kendi değerlendirmelerinden ziyade ağırlıklı olarak rivâyetler nakletmesi,
üstelik büyük bir çoğunluğunun da isnadlı olması dikkatleri çekmektedir. Hatîb el-Bağdâdî,
Zehebî, İbn Hacer gibi daha pek çok âlim ondan kitaplarında nakillerde bulunmaktadır.³⁹⁰
Dolayısıyla Sülemî'nin eserleri okunurken kendi görüşleri ile naklettiklerini birbirinden ayırt
etmek gerekmektedir.

Goldziher, hiçbir delile dayanmadan, tasavvufun dayandığı esasların meşrulaştırılması
için hadis uydurulduğunu ve uydurma hadislerin çoğunun kaynağının sûfî çevreler olduğunu
iddia etmektedir.³⁹¹ Ancak mevzu haber rivâyet eden râvîlerin dökümleri ortaya konmadan ve
tespit edilen isimlerin de kaçta kaçının sûfî meşrep olduğu aydınlatılmadan bu kabil genel
ithamların mesnedsiz olduğu düşünülmektedir.

Özetle, herhangi bir sınırlama yapılmaksızın “Sûfîlerin eserlerinin mevzu haberlerle
dolu olduğu” iddiasının genellemeci bir yaklaşım tarzı olduğu ve bunun yerine bireysel değer-

³⁸⁶ Bkz. Goldziher, “Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, *AÜİFD*, yıl. 1997, c. XXXVI, s. 405;
Kettânî, *Risâle -Arapça-*, s. 54; Okıç, *Hadis Usulü*, s. 98.

³⁸⁷ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, (Thk. muk. Nureddin), s. 45-47; Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i
Âsâr-i Sülemî II* içinde), (Thk. muk. Kister), s. 46-49; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 44-47.

³⁸⁸ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 110; Sübkî, *Tabakât*, IV, 163.

³⁸⁹ Bkz. Sübkî, *Tabakât*, IV, 163.

³⁹⁰ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, IV, 86; VI, 40 vd; Zehebî, *Siyer*, XIII, 227; XVI, 420 vd; İbn Hacer, *Lisânü'l-
Mizân*, III, 290; V, 383; VI, 301 vs.

³⁹¹ Bkz. Goldziher, “Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar”, *AÜİFD*, yıl. 1997, c. XXXVI, s. 405.

lendirmeler yapmanın daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Tezde incelenen eserlerde geçen haberler arasında bir kısım mevzu rivâyetler bulunmakla birlikte, bazılarının tahkikleri esnasında yapılan tahriçleri ile tarafımızdan bazen kontrol amaçlı yapılan tahriçler mevzu haberlerin sanıldığı kadar çok olmadığını göstermektedir. Bundan başka kitaplarda kullanılan hadislerin pek çoğunun bilinmesi de bunu teyit etmektedir. Ayrıca onlar, bir takım hadisçilerin de dedikleri gibi, haberlerin senedlerini vermekle büyük ölçüde sorumluluktan kurtulduklarını düşünmüş olabilirler. Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, onlardan bazıları bir takım hadislerin uydurma olduğunu ve bazı râvîlerin de uydurmacı olduklarını söylemekten çekinmemektedirler. Sülemî örneğinde olduğu gibi, bazı sûfîler hakkındaki iddiaları da yeniden tetkik etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak “Sûfîlerin hadis uydurdukları” iddialarının genellemeci ve subjektif bir hüküm olduğu tetkik edilen eserlerde görülmüştür. Aslında bu tür iddialar, sûfîlere ait eserlerdeki binlerce haberin sıhhat durumlarının tek tek ortaya konmasıyla vuzuha kavuşacaktır.

Mevzu haber ile muhaddis sûfîlerin Hadis Usulü hakkında verdikleri bilgilerden “sıhhat dereceleri bakımından hadisler” konusu sona ermiştir. Şimdi ise çalışmaya, kaynağı bakımından hadis çeşitlerinin önce Hadis Usulündeki tanımları zikredilecek sonra ise sûfîlerden misaller verilerek devam edilecektir.

3. KAYNAĞI BAKIMINDAN HADİSLER

Kaynağına göre hadisler, başta kudsî, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere dört başlık altında incelenecektir.

i. Kudsî Hadis

Allah kelâmı üç türdür. Bunlardan birincisi, Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber’e (s.a) nazil olan vahiydir. İkincisi, Rasûlüllah’dan (s.a) önceki Peygamberlere nazil olan mukaddes kitaplar. Üçüncüsü de mana itibarıyla Rasûl-i Ekrem’e (s.a) vahiy veya ilhâm yoluyla, rüyada veya mi’racda ulaştırılan ve Allah Rasûlü’nün (s.a) sözüyle ifade edilen kelâmdır. Bu tür hadislere, *ilâhî hadis* veya *Rabbânî hadis* veyahut ta *kudsî hadis* adı verilmiştir.³⁹²

Kudsî hadis’in sûfîler arasında yaygın olduğu meselesine gelince, Schimmel’in iddiasına göre, kudsî hadis daha çok sûfîler arasında yaygın olup tasavvufun en önemli cümlelerinden bazıları, öncelikle hadis-i kudsi olarak tezahür eder. O, buna meşhur *kenz* hadisini örnek vermektedir. Schimmel, *özel vahiy* denebilecek bu gibi kaynakların gelişmesini 12. yy. kadar

³⁹² Bkz. Okiç, *Hadis Usulü*, s. 119-122; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 151-153; Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 65.

sürdürdüğünü iddia etmekte ve Nifferî'yi de buna örnek göstermektedir.³⁹³ Esasen o “Sûfiler, Allah'tan bol-bol hadis naklettiler.” demek istemektedir. Ancak aşağıda da görüleceği üzere, tasavvufun en önemli dayanaklarından birini kudsî hadisler oluşturmamaktadır.

Hakîm, irili ufaklı pek çok eserinde kudsî hadisler kullanmıştır.³⁹⁴ Ancak bunların birçoğu bilinen hadislerden olup tüm rivâyetlerle birlikte ele alındığında aşırı dikkati çekmemektedir. Onun özellikle kudsî hadis kullanma diye bir kaygısının olmadığı anlaşılmaktadır. Kullandığı kudsî hadisler ise genellikle bilinen hadislerdir. *Edebü'l-Mulûk* sahibi eserinde sadece dört kudsî hadis kullanmıştır.³⁹⁵ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd* adlı eserinde sadece iki kudsî hadis zikretmiştir.³⁹⁶ Tûsî, *Lüma*'da birkaç kudsî hadis kullanmıştır.³⁹⁷ Gülâbâdî'nin *Taarruf*'ta sadece bir kudsî hadisin bir kısmını zikrettiği görülmekle birlikte,³⁹⁸ *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde ise, kudsî hadisler aşırı dikkat çekmemektedir.³⁹⁹ Mekkî, istişhad için pek çok kudsî hadis kullanmaktadır.⁴⁰⁰ Sicillî, *el-Envâr* adlı eserinde iki isnadsız, iki de Buhârî hadisi olan kudsî hadis kullanmakta, *ed-Delâletü Alellah*'ta ise, altı kudsî hadis nakletmektedir.⁴⁰¹

Hargûşî'nin *Şerefü'l-Mustafâ*'sında dikkati çekecek derecede kudsî hadise rastlanmamıştır. *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserin de sadece üçü isnadlı on kudsî hadis kullanmıştır.⁴⁰² Mâlî-nî'nin *Erbaîn*'inde kudsî hadis kullanılmamaktadır. Herevî, Allah'ın koşması (hervele) konusunda bir kudsî hadis sevk etmektedir.⁴⁰³ Eserlerinde değişik vesilelerle kudsî hadis de kullanan Sülemî, *Zikru'n-Nisve* adlı eserinde biri kudsî hadis iki hadis, *Fütüvvet* adlı eserinde ise bir kudsî hadis nakletmektedir.⁴⁰⁴

Buradan çıkan sonuca göre, ilk dönem muhaddis sûfiler, eserlerinde aşırı kudsî hadis kullanmadıkları gibi, fikirlerini de onlara dayandırmamaktadırlar. Bu da bizlere, bu iddianın en azından hicri dördüncü ve beşinci asırlar için geçerli olmadığını göstermektedir.

³⁹³ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 220-221.

³⁹⁴ Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 40; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 46, 50; *Siretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 34, 58; *Menhiyyât*, (matbu) s. 21, 25; *İlmü'l-Evliyâ*, s. 126 vs.

³⁹⁵ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 8, 47, 60.

³⁹⁶ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 473, 477.

³⁹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 88, 216, 463, (Buhârî hadisi).

³⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 143.

³⁹⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 48, 171; , *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 118/b, 194/a, 390/a, 392/a vd.

⁴⁰⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 92, 152, 409, 435, 444, 447; II, 50, 120, 325, 402, 536 vd.

⁴⁰¹ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 155, 217; *ed-Delâletü Alellah*, s. 53, 54, 60, 98, 98, 115.

⁴⁰² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 47, 54, 86, 244, 178, 214, 281, 282, 427, 463.

⁴⁰³ Bkz. Herevî, *Erbaîn*, (matbu), s. 79.

⁴⁰⁴ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 67, 107; *Fütüvvet*, s. 23.

ii. Merfû Hadis

Merfû, senedi Rasûlüllah'a (s.a) sarahaten veya hükmen isnad edilen söz, fiil ve takrirlerden ister munkatî' olsun ister muttasıl olsun bütün hadislere denir.⁴⁰⁵

İlk devir tasavvufî kaynaklarda merfû hadisin tanımına rastlanılmamıştır. Fakat genel kabul gibi onların da Allah Rasûlü'ne (s.a) isnad edilen söz, fiil ve takrirelere merfû hadis dedikleri, verdikleri örneklerden anlaşılmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, bir hadisi Ebû Cuhayfe ve başkalarının merfû olarak rivâyet ettiklerini haber vermektedir.⁴⁰⁶ Yine o, başka bir eserinde Abdülaziz b. Ebî Dâvûd'un hadisi, Rasûli Ekrem'e (s.a) *ref'* ettiğini belirtmektedir.⁴⁰⁷ Başka bir hadisin de, merfû olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰⁸ O, bir hadis hakkında *bu hadis sahîhtir (hâzâ hadîsun sahîhun)* değerlendirmesini yaptıktan sonra hadisi, İbn Avn'ın İbn Sîrîn'den onun da Hz. Ömer'den *merfû* olarak rivâyet ettiğini haber vermektedir.⁴⁰⁹ Burada *mevkûf* haberin *merfû* olduğu ifade edilmiştir.

Gülâbâdî, İbn Abbas'ın "Hz. İsa ve Musa, Rasûlüllah döneminde olsalardı Ona ittiba ederlerdi." dediğini ve bu haberin merfû olarak da rivâyet edildiğini bildirerek hadisin hem *mevkûf* hem de *merfû* olduğuna işaret etmektedir.⁴¹⁰ Mekkî, İbn Mesud'dan nakledilen bir haberi, bazı râvîlerin *merfû* olarak da rivâyet ettiklerini, kendisinin müsned olarak sevk ettiğini⁴¹¹ belirtmekle birlikte, birtakım hadislerin *merfû* olduğunu söylemektedir.⁴¹²

Hargûşî (406/1015), bazı sahabelerin Nebî'den (s.a) *merfû* olarak da naklettiklerine göre diyerek hadisim mevsûl olduğunu belirtmektedir.⁴¹³ Sülemî, *Mes'ebetü's-Semâ'* adlı ese-

⁴⁰⁵ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 45; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 111; Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 133-135; Yardım, *Hadis*, I, 36-37.

⁴⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 6/b. Diğer örnekler için bkz. *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 231, 247; IV, 25.

⁴⁰⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 60. Diğer örnekler için bkz. *Tefsîru'l-Kur'an*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 30/a, 38/a, 92/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 137/a, 156/b; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 73; *Ğavru'l-Umûr*, s. 157; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 23, 35, 60; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 40-41, 131; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 339, 443.

⁴⁰⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'an*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 29/a; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 35.

⁴⁰⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 103/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 125/a.

⁴¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 270/a-270/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/b.

⁴¹¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 107.

⁴¹² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 277, 523; II, 325.

⁴¹³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 290.

rinde semâ' konusunda yaptığı araştırmada, semâ' ve şiirin helal olduğu ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den (s.a) otuz küsur *müsned hadis* tahriç ettiğini haber vermektedir.⁴¹⁴

Ebû Nuaym, *Kitâbü'd-Duafâ'*'sında bir hadisin muhtelif lafızlarla *merfû* olarak da nakledildiğini haber vermektedir.⁴¹⁵ Herevî, bazen hadislerin *merfû* olarak da rivâyet edildiğini bildirmektedir.⁴¹⁶ O, *Menâzilü's-Sâirîn*''inde, birinci mertebenin manası ile ilgili rivâyet ettiği hadisin diğer tarîkleri hakkında bilgi verdikten sonra, Ebû'd-Derdâ ve Ebû Ümâme tarîkleri ile Ebû Hüreyre'nin ikinci tarîkinin *merfû* olduğunu bildirmektedir.⁴¹⁷

iii. Mevkûf Hadis

Mevkûf, senedi sahabeye isnad edilen söz, fiil ve takrirlerden ister munkatı' olsun ister muttasıl olsun bütün haberlere denir. İstilah mukayyed olarak sonraki nesillerden birinin söz ve fiilleri için de kullanılır. Horasan fukahâsı *mevkûfa eser* demiştir.⁴¹⁸

Hakîm et-Tirmizî, Hz. Ali'nin mahabbet ile alakalı pek çok *âsârının* olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁹

Edebü'l-Mulûk sahibi, namazda safları düzeltme ve boşluk bırakmama konusunda Hz. Peygamber'den (s.a) rivâyet edilen *eser* olduğunu belirttikten sonra, sûfîlerin bir araya geldiklerinde oturma şekillerinin *eser ve sünnete muvafık* olduğunu belirtmesi, onun *eseri* hem *merfû* hem de *mevkûf* anlamında kullandığına işaret etmektedir.⁴²⁰

Gülâbâdî, yukarıda da zikredilen İbn Abbas'ın "*Hz. İsa ve Musa (a.s), Rasûlüllah döneminde olsalardı Ona ittiba ederlerdi.*" hadisi hakkında hem *mevkûf* hem de *merfû* olduğunu belirtmektedir.⁴²¹ Mekkî, kötü âlimlerin makamları ile ilgili olarak rivâyet edilen şiddetli uyarıcı bir hadisin kendilerine bir tarîkten *müsned*, Muaz b. Cebel'den (r.a) ise *mevkûf* olarak nakledildiğini ve kendisine göre *mevkûfun* daha isabetli olduğunu belirtmektedir.⁴²² Ayrıca o, bazı haberleri *eser* olarak nakletmektedir.⁴²³ Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ'*'da hadisin aynı za-

⁴¹⁴ Bkz. Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 20.

⁴¹⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 51. Diğer örnekler için bkz. 52, 53.

⁴¹⁶ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 79, 124, 327; IV, 157.

⁴¹⁷ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 5.

⁴¹⁸ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 46; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 111; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 134-135; Yardım, *Hadîs*, I, 37-38; Aydınlı, *Hadis İstilahları*, s. 99.

⁴¹⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 103/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 125/a. Diğer örnekler için bkz. *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 138/a, 145/a.

⁴²⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 61. Diğer örnekler için bkz. s. 2, 5, 6, 9, 11, 52.

⁴²¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 270/a-270/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/b.

⁴²² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 294. Diğer örnekler için bkz. II, 302, 525.

⁴²³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 134, 434, 441, 455, 527; II, 79, 476, 534 vd.

manda İbn Abbâs'ın da sözü olduğunu belirterek *mevkûf* târikinin de olduğuna dikkat çekmektedir.⁴²⁴

iv. Maktû Hadis

Maktû, senedi tâbîye yahut tebe-i tâbîînden birine isnad edilen söz, fiil ve takrirlerden ister *munkatı*' olsun, ister olmasın tâbîye varan ve orada son bulan haberlere denir. Çoğulu, *makâtı*' veya *makâtî*' gelir. Şâfiî, Humeydî, Taberanî gibi bazı âlimler *maktûu*, isnadı muttasıl olmayan *munkatı*' manasında kullanmışlardır. Oysa yaygın olarak *maktû* hadis, isnadında ister kopukluk olsun ister olmasın tâbîye varan ve orada son bulan hadis demektir.⁴²⁵

Mekkî, iki misal hariç⁴²⁶ *maktû* tabirlerini isnadında inkıtâ' bulunan *munkatı*' haber için kullanmıştır.⁴²⁷ Ayrıca bir haberin *mürsel* ve *maktû* olduğunu söylemesi, onun *maktûdan munkatı*' haberi kastettiğinin bir kanıtıdır.⁴²⁸ Sülemî, İsmail b. Ebî Hâlid'in, sekiz yüz civarında *maktû* ve *müsned* hadisinin olduğunu ve bunların çoğunun da *makâtı*' olduğunu haber vermektedir.⁴²⁹

Kaynağı bakımından hadisler hakkında muhtasar bir değerlendirme yapmak icap ederse, incelenen kaynaklarda sanılanın aksine kudsî hadis sayısının az olduğu tespit edilmiştir. Muhaddis sûfîler her ne kadar kudsî, merfû, mevkûf ve maktû tabirlerinin ne anlama geldiklerini bildirmeseler de ıstılahları hadisçilerle aynı anlamda kullanmışlardır. Ancak yukarıdan da anlaşılacağı üzere, H. IV-V. asırlarda henüz *maktû* ile *munkatı* tabirlerinin netleşmediği veya tam oturmadığı tahmin edilmektedir.

Burada sûfîlerin kendilerine *kudsî hadisleri* dayanak yapıp yapmadıkları meselesi, özellikle altı çizilmesi gereken bir durumdur. İlk devir sûfîleri, tetkik edilen eserlerinde, dik-kati çekecek oranda, daha doğrusu fazla kudsî hadis kullanmamaktadırlar. Kullandıkları kudsî hadislerin ekseriyeti, bilinen hadisler olup Kütüb-i sitte rivâyetleridir. Ayrıca onların, fikirlerini özellikle kudsî hadise dayandırma gibi bir arzularının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da ilk dönem sûfîlerin, düşünce sistemlerini kudsî hadise dayandırdıkları fikrinin isabetli olmadığına işaret etmektedir. Anlaşılan o ki, sûfîler arasında kudsî hadis kullanımının yaygınlaşması veya düşüncelerine dayanak yapmaları fikri, daha sonra ortaya çıkmıştır.

⁴²⁴ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 382.

⁴²⁵ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 47; İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuhbe*, s. 111; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 135; Yardım, *Hadîs*, I, 41-42; Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 93.

⁴²⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 302, 525.

⁴²⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 44, 134, 277, 290, 510, 540; II, 302, 335 vd.

⁴²⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 360.

⁴²⁹ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 133.

İlk devir sûfîlerin Hadis Usulü alt yapıları, telif ettikleri kitaplardan hareketle ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda onların zikrettikleri hadisler, kaynağı bakımından ele alındıktan sonra, sıra onların hadis öğrenim (tahammül) ve öğretim (edâ) usullerine ışık tutmaya gelmiştir.

C. HADİS ÖĞRENİM ve ÖĞRETİM USULLERİ

Hadisle uğraşmak takdire şayan bir iş olarak görülse de mücerret hadis yazma/derleme işiyle uğraşmak onunla amel etmeye önem veren bazı sûfîler tarafından tenkit edilmiştir. Aslında bu eleştiri, sadece sûfîlere mahsus olmayıp diğer bazı âlimler tarafından da yöneltilmiştir.

Ashabın birer-birer vefat etmesi, pek çok tâbiyi, hadislerin ve ilmin kaybolması endişesine sevk etmiştir. Bunun sonucu olarak pek çok âlim ve râvî, Nebî'in (s.a) hadislerini muhafaza altına almaya, dağınık bölgelerde bulunanları bir araya getirerek derlemeye yönelmiştir. O dönemde âlimlerden ilim almanın, hadis dinlemenin çok önemli bir uğraş olduğu görülmektedir. Toplum tarafından adeta her doğan çocuğun ilim öğrenmeye bizatihi hocadan hadis almaya teşviki, bazı âlimleri bilhassa zühd özelliği öne çıkanları, yalnız rivâyet veya ilim için koşuşturulduğu, amelin terk edildiği hatta Kur'an'ın ikinci plana atılabileceği kaygısına sevk etmiştir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı, hadis yazımı ve nakli ile uğraşanlar, sadece bazı sûfî âlimler değil, diğer bir kısım âlimler tarafından da tenkit edilmiş ve hoş karşılanmamıştır. Bu konuda tartışmalar yapılmış ve bu iş, sonradan ortaya çıkmış yani muhdes olarak görülmüştür.

Ortaya çıkan kitap ve mecmu'aları muhdes olarak gören Mekkî, âlimlerden sadece birinin mezhebine uygun fetva vermeyi, yalnız onun görüşlerini alıp fıkhetmeyi ve onunla yetinmeyi de muhdes ve bidat saymıştır. Ona göre musannefât, Hicrî 120'den yani sahabenin tamamının ve tâbiînin ileri gelenlerinin vefatından sonra ortaya çıkmıştır. İslam'da ilk tasnif edilen kitapların İbn Cüreyc'in *âsârı* derlediği (tedvin) ettiği kitabı ile Mücahid, Atâ' ve İbn Abbâs'ın Mekke'deki öğrencilerinin tefsir ile ilgili bazı eserleri olduğu kabul edilirken, bilahare onları Ma'mer b. Râşid es-San'ânî'nin Yemen'de dağılmış sünnetleri bâblara ayırarak topladığı kitabı, Medine'de Malik b. Enes'in fıkıhla ilgili *Muvatta* adlı eseri ile İbn Uyeyne'nin *Kitâbü'l-Cevâmi' fi's-Sünen ve'l-Ebvâb*'ı ve Kur'an ilmiyle ilgili *Kitâbü't-Tefsîr*'i ve Süfyan es-Sevrî'nin fıkıh ve hadislerle ilgili *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eseri takip etti-

ği belirtilir. Bunlar ilk tasnif edilen eserler olup, hepsi de Saîd b. el-Müseyyib ve tâbiînin ileri gelenlerinin vefatından sonra ortaya çıkmıştır.⁴³⁰

Kitâbetin yasak mı caiz mi oluşu meselesini konu başlığı yapan Herevî, kitâbeti yasaklayan rivâyet ile birlikte Ehl-i kitab'ın düştüğü durumu anlatan rivâyetlerin ardından sahabe-den örnekler vermekte ve bu işin bid'at olmadığını belirtmektedir. Konunun sonunda bir değerlendirme yapan Herevî, ümmetin ilklerini üç tabakada değerlendirerek Etbau't-tâbiîn'in büyüklerinden önce, hadisin yazılmadığını, onların *Kitâbü's-Sadakât* ile birkaç basit şey hariç hadisleri *lafzen edâ ettiklerini ve hafızalarıyla ezberlediklerini* zikretmektedir. O, bu durumun halife Ömer b. Abdülaziz'in ilmin tedrisi ile âlimlerin vefat etmesinden endişelenmesi sonucu Ebû Bekir el-Hazmî'ye hadisleri toplamak için talimat vermesine kadar böyle sürdüğünü belirtmektedir. Son olarak, bu işe kapı açmakta ve sapıkların kitaplarıyla, ümmeti saptıracağı endişesi dışında, selefîn yazmaktan kaçınmadığını ifade etmektedir.⁴³¹

Tâbiînin ileri gelenlerinden oluşan ilk tabakanın insanları, fikir, zikir ve Kur'an'la işti-galden alıkoyduğu için hadis yazımı ile insanların kitap telifini kerih gördükleri, ezberi (hıfzı) önemsedikleri ve yazı ile işaretlerin insanları Allah'a ibadetten alıkoyduğunu düşündükleri zikredilmektedir. Bu kanaatte olanların Hz. Ebû Bekir ve sahabenin ileri gelenlerinin Kur'an'ın mushaf haline getirilmesini kerih görmelerini delil olarak kullandıkları ifade edilmektedir.⁴³² Zâhid Ebû Hâzim, "Âlimler gitti, siyah kaplardaki yani kitaplardaki ilimler kaldı".⁴³³ sözüyle sadece kitabetle uğraşanları tasvip etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim o, ilim öğrenme işinin seyr-u sülûktan önce olması gerektiğini vurguladıktan sonra *hâllerin en güzelinin evvel emirde zâhir ilmüne ve hadis kitaplarına müracaat etmek olduğunu ve ibadet ve ilmin o esastan dallanıp budaklandığını ifade ettikten sonra, 'Usulü kaybettikleri için vusulden mahrum edildiler.'* sözünü nakletmekte ve burada usulle kastın hadis kitapları, âsâr ve sünnetler bilgisi olduğunu belirtmektedir.⁴³⁴

"Kim dünya ve âhireti isterse hadis yazsın. Çünkü onda dünya ve âhret menfaati vardır." diyen Tüsterî⁴³⁵, hadis yazımına verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Sülemî de, hocası Ebû Abdillah er-Rûzbârî'nin (369/979) "Tasavvuf, sahibinden cimriliği ve hadis kita-

⁴³⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 324-325. Krş. için bkz. Râmeurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 611-613. Buradaki bazı bilgiler için ayrıca bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 149-150.

⁴³¹ Geniş bilgi için bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 75-150.

⁴³² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 325.

⁴³³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 323.

⁴³⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 322.

⁴³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Şeref*, s. 62; Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 378.

beti, sahibinden cehaleti yok eder. Eğer bu ikisi bir şahısta toplanırsa o kişiye bu şeref yeter.”⁴³⁶ sözünü naklederek onun hadis yazımını önemseydiğini ifade etmektedir.

Mâlînî'nin naklettiğine göre, Ebû'l-Hasan Bünân b. Muhammed el-Hammâl (316/928) Cidde ile Mekke arasında dolaşırken karşılaştığı biri, ona "...hadis yazmayı bırakma" tavsiyesinde bulunmuştur.⁴³⁷ Daha önce de ifade edildiği gibi, "*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir...*" hadisinin iki ayrı veçhini sevk eden Herevî, bu hadisi, Cârûdî'nin Hâtîm'den yaptığı müntehabından yazdığını ifade etmektedir.⁴³⁸ Yine o, Bakıyye'nin Buhayr b. Sa'd'dan olan hadisini Müslim b. el-Haccac'ın *el-Câmiu's-Sahîh*'inde tahrîc ettiğini haber vererek, Müslim'in *Sahîh*'ine vukûfuna işaret etmektedir.⁴³⁹ Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (507/1113), Herevî'nin (481/1089), "Muhaddis, seri yürüyen, yazan ve okuyabilen biri olması gerekir."⁴⁴⁰ dediğini nakletmektedir.

Muhaddisler gibi birçok sûfî ile değişik âlimlerin de ilk günlerden itibaren Hz. Peygamber'in (s.a) hadislerini ezberlemekle birlikte yazdıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca sûfîlerin zühd hayatının, hadis öğreniminden sonra olması gerektiğinin altını çizdikleri gelen bilgiler arasındadır. Şimdi de sûfîlerin *tahammül ve edâ* ile ilgili verdiği bilgilerden söz ederek usul konularına devam edilecektir.

Hadis usulcülere, hadis öğrenim (tahammül) ve öğretimi (edâ) usullerini *semâ'*, *kıraat veya arz*, *icâzet*, *münâvele*, *kitâbet*, *i'lâm*, *vasiyyet* ve *vicâde* olarak sekize ayırmışlardır.⁴⁴¹

İlk devir sûfîleri mütekaddimûnun metoduna tâbi olarak haberleri, genellikle isnadlı olarak sevk etmişlerdir. Onlar, her ne kadar tahammül sîgalarının tanımlarını yapmasalar da eserlerindeki rivâyetlerin isnadları, onların haberleri hocalarından nasıl aldıklarına ve nasıl edâ ettiklerine dair bilgiler içermektedir. Bu da onların usul olarak bu işi bildiklerini ve hadisçiler gibi davrandıklarını göstermektedir.

İlimlerin en faziletlisi hakkında İmam Şâfî: "Ashâb-ı hadis'ten birini gördüğümde Ashâb-ı Nebî'den (s.a) birini görmüş gibi olurum. Allah onların hayırlarını versin. Onlar bizim için dinin aslını korumuşlardır. Bundan dolayı onların bizlere üstünlükleri vardır. Kur'an

⁴³⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 500.

⁴³⁷ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 176.

⁴³⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 266-271.

⁴³⁹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 125.

⁴⁴⁰ Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, III, 59; Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, (Thk. muk. Ebû Câbir), I, 98.

⁴⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 399-449.

dışında bütün ilimler meşgaledir. Ancak hadis ve fıkıh ilmi hariçtir. İlim dediğin, içinde ‘kâle haddesenâ’ bulunandır. Bunun dışındakiler ise şeytanların vesvesesidir.”⁴⁴² der.

Bişr “*Haddesenâ* dünya konularından (kapılarından) bir konudur (kapıdır). Adamın birinin *haddesenâ* dediğini işittiğinde bil ki o ‘Bana yer verin’ demek istiyordur.”⁴⁴³ diyerek bu çabayı, dünya işi ve menfaat aracı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Ancak onun değişik yerlerde hadis ile alakalı zikredilen sözleri göz önünde bulundurulduğunda, bu sözüyle sadece *hadis nakil işi* ile uğraşanları kastettiği düşünülmektedir.

Mana rivâyeti meselesini örneklerle enine boyuna tetkik eden Hakîm et-Tirmizî’ye göre, hadisin manasını değiştirmedikçe takdim ve te’hir ile ziyade ve noksanlık caiz olduğu gibi böyle bir hadisi ‘*an filan an filan an Rasûlüllah (s.a)*’ diyerek nakletmekte de bir sakınca yoktur. Ayrıca o, bunu yapan râvînin yalancı sayılmayacağını belirterek onun böyle bir hadisi, ‘*haddesenî ve ahberanî*’ sîgaları ile rivâyet edebileceği gibi, bir beldeden başka bir beldeye de hadisi bu şekilde yazabileceğini genişçe izah etmektedir. Bundan başka ona göre, böyle bir haberin, sözlü ile yazılı rivâyet edilmesi arasında herhangi bir fark yoktur. O bu fikrini, delilleriyle ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Sonra Hakîm, “Sana bir hadisi, sözlü veya yazılı tahdîs eden her muhaddis, sana onu, sen sözüne sadık olduğun için *haddesenî* şeklinde tahdîs etmiştir. Bununla birlikte her kim sana, bir işle alakalı bir haberi (nebe’) bildirirse, sana bunu yazılı veya sözlü olarak haber vermiş, fark etmez.” diyerek mevzuu bitirmektedir.⁴⁴⁴ Hakîm’e göre *haddesenî ve ahberanî* sîgaları arasında bir fark olmadığı gibi *hadis* ile *haber* arasında da bir ayrım söz konusu değildir. Yine ona göre, yazılı ve sözlü rivâyet arasında da önemli bir fark bulunmamaktadır.

Hakîm, Gülâbâdî, Mekkî, Hargûşî, Mâlînî, Ebû Nuaym ve Herevî’nin naklettikleri rivâyetlerde, ahberanâ (enâ), haddesenâ (senâ) ve enbeenâ sîgalarının tekil ve kısaltmaları ile semi’tü ve diğer tahammül sîgalarının bir hadisçi gibi özenli kullanıldığı dikkati çekmektedir.⁴⁴⁵

Mu’anan, isnadında *an* kullanılan hadislere denir. *An* sîgasının semâ’a delaleti kati olmadığı için bazı hadisçiler *an’ane* ile tahdîs edilen hadisleri *munkatî* olarak görmüşlerdir. Ancak cumhur Ashâb-ı hadîse göre, *mu’anin*, müdellis değil, âdil ve şeyhiyle mülâki olduğu

⁴⁴² Şâfiî, *Dîvân*, haz. Muhammed Abdurrahim, s. 388.

⁴⁴³ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 274, 319.

⁴⁴⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 349-350; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 239/b-240/a, (matbu), IV, 119-121.

⁴⁴⁵ Örnekler için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, K. *Furûk*, *Menhiyyât*, vd.; Gülâbâdî, *Taarruf*, *Maâni’l-Ahbâr*; Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, *Tehzîbu’l-Esrâr*; Mâlînî, *Erbâin*; Sülemî, *Fütüvvet*, *Tabakât*, *Sülûkü’l-Ârifîn*, vd.; Ebû Nuaym, *Emâlî*; Herevî, *Erbâin*, *Menâzilü’s-Sâirîn*, *Zemmü’l-Kelâm*.

bilinen biri ise, rivâyeti muttasıl kabul edilir.⁴⁴⁶ İbnü's-Salâh semâ'ı çağrışım yaptığından dolayı *an* lafzı ile sevk edilen hadisleri tedlîs-i kabîh addetmektedir.⁴⁴⁷

Muteber pek çok hadis mecmu'asında olduğu gibi Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*, *Emsâl*, *K. Furûk*, *Beyânü'l-Fark*, *K. Menhiyât* ve diğer eserlerinde; Tûsî'nin *Lüma*'sında; Gülâbâdî'nin *Tarruf ve Maâni'l-Ahbâr*'ında; Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda; Sülemî'nin *Tabakât*, *Zikru'n-Nisve*, *Suâlât*, *Fütüvvet* ve diğer eserlerinde; Mâlîni ile Herevî'nin *Erbaîn*'lerinde; Ebû Nuaym'ın *Emâlî ve Duafâ*'sında; Herevî'nin az sayıda hadis naklettiği *Menâzilü's-Sâirîn ile Zemmü'l-Kelâm*'ında isnadlı ve isnadsız naklettikleri rivâyetlerde *an* sîgası kullanılmaktadır. Eğer sîga, senedlerin esnasında da bulunuyorsa değiştirilmemiştir. Diğer hadis mecmualarında olduğu gibi, *an* sîgasının genellikle bir ve ikinci tabaka râvîlerde kullanılması onların, senedlerin aslını koruduklarına işaret edebilir.

Bu durum, ilk zamanlar ıstılahların kullanımının oturmamış olması ve başlangıçta tahammül sîgalarına itina göstermeye ihtiyaç duyulmaması şeklinde yorumlanmaktadır.

1. SEMÂ'

Hadis tahammül yolunun ilki olan *semâ'*, hocanın ezberinden veya yazılı bir metinden okuyarak rivâyette bulunması, öğrencinin veya öğrencilerin de hocadan bizzat duyarak bu rivâyetleri *ezberlemesi* yahut *dinlerken bir taraftan yazmasıdır*. *Semâ'* yoluyla tahdîs (semi'a), hoca ile öğrenci veya öğrencilerin yüz yüze gelmek suretiyle doğrudan şeyhin telaffuzundan duyarak alındığı için tahammül yollarının en makbulü kabul edilmiştir.⁴⁴⁸

Hakîm et-Tirmizî, *ruât* ile *ruvât* arasındaki farkı ortaya koyarken hadis öğrenimi (tahammül) ve öğretimine (edâ) dair görüşleri hakkında bazı ipuçları vermektedir. O, *ruâtı*, âdil (merdî)⁴⁴⁹ güvenilir (sika) ve hidayet önderleri imamlardan Nebî'in (s.a) hadislerini duyan (*semâ'*) ve rivâyet eden⁴⁵⁰ bir topluluk olarak tavsif etmektedir.⁴⁵¹ Hakîm'in bu eserinin dışında tetkik edilen tüm eserlerde *semâ'* yoluyla hadis alım örneği pek çoktur.

⁴⁴⁶ Bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 151-156; Okiç, *Hadis Usulü*, s. 113; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 38-39; Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 35; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 21. Ayrıca bkz. Tahhân, *Teysîr*, s. 67-68.

⁴⁴⁷ Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 178-179. Ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 447.

⁴⁴⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 132-137; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 400-405; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 422-423; Aydınli, *Hadis Istılahları*, s. 137; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 355.

⁴⁴⁹ Metinde geçen *el-merdiyyîn* kelimesi, Hakîm et-Tirmizî'nin *Envâu'l-Ulûm*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Velîyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109'da (فإن أدوا عن المرضيين وهم العدل) *el-udûl* olarak zikredilmektedir. Ayrıca bkz. *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a. Ayrıca bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 18.

⁴⁵⁰ Metinde *fe veûhâ* geçmekte, ancak siyak sibak dikkate alındığında *fe raevhâ* olmalıdır. Nitekim *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a'da da *fe raevhâ* şeklinde geçmektedir.

Metinden anlaşıldığına göre Hakîm, ruât olan muhaddislere, hadis tahammül yollarının en geçerlisi kabul edilen, talebenin hoca ile yüz yüze gelerek ve bizzat söylediklerini duyarak hadis alma yöntemi olan *semâ*'ı şart koşturmuştur.

İmlâ, muhaddisin, etrafında bulunan ve ondan hadis dinlemek için bir mecliste toplanmış olan kimselere ezberinden veya yazılı bir vesikadan okuyarak naklettiği hadisleri *yazdırmasına* denir. Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından sonra, sahabe arasında hadis yazdırmayı da içine alan bu usul, daha sonraki devirlerde büyük bir önem kazanarak gelişmiş ve *hadis rivâyetinin ve semâ*'ın en üstün şekillerinden biri olmuştur. Dolayısıyla imlâ, semâ' içinde mütalaa edilir. İmlâ meclislerinin büyük rağbet gördüğü devirlerde, bu meclislere devam eden halkın yüz bini aştığı söylenir.⁴⁵² Pek çok âlimin bu yolla meydana gelmiş *emâlî (mecâlis)* kitapları bulunmaktadır.

Tûsî'nin dediğine göre, hocası Ahmed b. Ali el-Vecîhî kendisi ile arkadaşlarına Remle'de *imlâ yoluyla (imlâen)* bir hikâye yazdırmıştır.⁴⁵³

Sülemî, hocası Ebû'l-Hâris Ali b. el-Kâsım el-Hattâbî'den Merv'de *imlâ yoluyla (imlâen)* hadis almıştır.⁴⁵⁴

Hargûşî, *haddesanâ* (hocası) İbrahim b. Muhammed b. Yahya el-Adl (rh) *imlâen* diyerek hadis nakletmektedir.⁴⁵⁵ O, hocasından hadisi kendisine yazdırmak suretiyle aldığını açıklamaktadır. Mâlînî dördüncü hadiste, hocasının hadisi *imla yoluyla* aldığını haber vermektedir.⁴⁵⁶ Ebû Nuaym, *haddesanâ* (hocası) Muhammed b. el-Muzaffer *imlâen* diyerek hadisi kendisine hocasının yazdırdığını söylemektedir.⁴⁵⁷ Herevî, *haddesanâ* (hocası) Muhammed b. Abdillâh el-Kâdî *imlâen* diyerek hadis nakletmektedir.⁴⁵⁸ O, bir başka hadisi de, *haddesanâ* (hocası) el-Hâkim Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Ezdî el-İmam *imlâen* diyerek nakletmektedir.⁴⁵⁹ Yine o, *haddesanâ* (hocası) el-İmam Osman b. İbrahim *imlâen* diyerek aldığı bir hadisi daha zikretmektedir.⁴⁶⁰ Herevî'nin hocası Muhammed b. Ali b. Muhammed es-

⁴⁵¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁴⁵² Bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 204-206; Aydın, *Hadis Istılahları*, s. 75-76; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 161-162. Ayrıca bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 241-245.

⁴⁵³ Tûsî, *Lüma'*, s. 401.

⁴⁵⁴ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 213.

⁴⁵⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 7. Diğer örnekler için bkz. *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 94, 280, 399.

⁴⁵⁶ Mâlînî, *Erbâin*, s. 98.

⁴⁵⁷ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 58.

⁴⁵⁸ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/b; (matbu), s. 50.

⁴⁵⁹ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/b; (matbu), s. 64.

⁴⁶⁰ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 84/a; (matbu), s. 71. Herevî, başka bir hadisi bu hocasından *imla yoluyla* almamıştır. Bkz. Herevî, *Erbâin*, (matbu), s. 85.

Sünnî'nin, hocası Muhammed b. İbrahim b. Nâfi'den *imlâen* aldığını belirtmektedir.⁴⁶¹ Seksenden fazla haberi alan Herevî, hocası Muhammed b. Ahmed el-Cârûdî el-Hâfız'dan genellikle hadisleri *imlâen* almıştır.⁴⁶² Ayrıca Herevî bu hocasından H. 13 (bu H. 413 olmalı) senesinde hadis aldığını açıkça ifade etmektedir.⁴⁶³

2. ARZ/KIRÂ'AT

Hadis tahammül yolunun ikincisi olan *arz* veya *kırâ'at*, râvînin bir şeyhin nakil hakkına sahip olduğu hadisleri, bilahare hocasından rivâyet edebilmek için hocanın huzurunda, ezberinden veya elindeki kitaptan okuması veya okuyan birisini dinlemesidir. Hoca da ya ezberinden ya da elindeki yazılı bir nüshadan kendisine okunan hadisleri takip ederek dinler. Hoca gerektikçe düzeltme yapar. Arz yoluyla alınan hadislerin rivâyetinin caiz olup olmadığı meselesinde, kayda değer ihtilaf olmamakla birlikte, arzın hadis semâ'ı karşısındaki mertebesinde hadisçiler arasında üç ayrı görüş bulunmaktadır.⁴⁶⁴

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (341/952) öğrencisi İbnü'n-Nehhâs H. 340 yılında hocasından, *ez-Zühd ve Sıfatü'z-Zâhidîn* adlı eserini *kırâ'aten aleyh* yoluyla almıştır.⁴⁶⁵ Tûsî'nin (378/988) *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*'un başında zikredilen semâ' kaydında onun öğrencisinin öğrencisi eseri *kırâ'aten aleyh* yoluyla almıştır.⁴⁶⁶

Maâni'l-Ahbâr'ın 52. hadisinin isnadında, “Bekkâr⁴⁶⁷ adında birinin evinde 328/940 yılı Muharrem ayında, Gülâbâdî'nin de hocası olan Ebû Nasr Muhammed b. Hamdûye b. Sehl el-Muttavviî'nin öğrencilerinden biri, şeyhin huzurunda onun hadislerini okur (*kurie alâ*) ve şeyh de öğrenciyi kendi kitabına bakarak takip ve tashîh eder, bu esnada Gülâbâdî de onları dinler...” şeklinde bir ifade geçmektedir.⁴⁶⁸ Anlaşıldığına göre Gülâbâdî hadisi *kıraat yoluyla* almıştır.

⁴⁶¹ Herevî, *Erbâin*, (matbu), s. 83.

⁴⁶² Bkz. Herevî, *Erbâin*, (matbu), s. 87; *Zemmü'l-Kelâm*, I, 423; II, 25, 299, IV, 97, 122, 124, 158, 225, 230, 231, V, 60, 64. Herevî'nin ondan imla yoluyla almadığı hadis de vardır. Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 88/a; (matbu), s. 57; *Zemmü'l-Kelâm*, I, 303; IV, 215.

⁴⁶³ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 337; III, 186.

⁴⁶⁴ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 137-150; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 406-420; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 41-46; Aydın, *Hadis İstihlâları*, s. 36, 83; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 22-28.

⁴⁶⁵ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 17. Başka örnek için bkz. 53.

⁴⁶⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 17.

⁴⁶⁷ Bu isim hakkında, yazmaların hamîşelerinde herhangi bir bilgi verilmediği gibi biyografi ve ricâl kitaplarında da ipucuna rastlanmamıştır. Çünkü bu adı taşıyan pek çok kişi bulunmaktadır. Ebû Nasr Muhammed b. Hamdûye b. Sehl sadece Bağdat ile Merv'de ders okuttuğu için bu iki nispetle anılan Bekkâr adında biri, araştırma esnasında tespit edilememiştir. Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Türkçe thk. muk. Karapınar), s. 57.

⁴⁶⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 162.

Hargûşî, *ahberanâ* (hocası) Ebû'l-Abbâs İsmail b. Abdillâh b. Muhammed b. Mîkâl'a *ona okunduğuna göre (fîmâ kurie aleyh)*, o da orada dinlemiştir.⁴⁶⁹ Hocasına bir başkası okurken o da dinlemiştir. O, *ahberanâ* (hocası) Ebû Saîd Abdullâh b. Muhammed b. Abdilvehhâb b. Nusayr b. Atâ' b. Vâsıl el-Kuraşî'ye *biri ona okurken (kırâ'aten aleyh)*, o da dinlemiştir.⁴⁷⁰ Hargûşî, *haddesenâ* sîgasıyla hocası Ebû Ahmed'den 360 senesinde *biri ona okurken (kırâ'aten aleyh)*⁴⁷¹ o da dinlemiştir. Bir başka yerde o, *ahberanâ* sîgasıyla hocası imam Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail eş-Şâşî el-Kaffâl'dan 356 senesinin aylarından *birinde ona okurken (kırâ'aten aleyh)* o da dinlemiştir.⁴⁷² Hargûşî, hocasının huzurunda ya kendisi okumuş veya okuyan birini dinlemiştir. O, (bu hadisi) *Mescid-i Nebevînin imamı* Alî b. el-Hüseyn Yahya b. el-Hüseyn'e *Mescid-i Nebevî'de okudum (kara'tü alâ...)* diyerek bizzat kendisinin hocasının huzurunda ona okuduğunu bildirmektedir.⁴⁷³

Mâlîmî'nin *Erbain*'inin semâ' kayıtlarına göre eser, onun öğrencisinin öğrencisi Ebû Tâhir es-Silefî'ye 495/1101 yılında Ebû Bekir Ahmed et-Turaysî'den *kıraat yoluyla* geçmiştir. Sonra Ebû Tâhir es-Silefî'den de vefatından iki yıl önce 574/1178 senesinde tekrar *kıraat yoluyla* alınmıştır.⁴⁷⁴

Sülemî'nin öğrencisi fakîh Ebû Ömer Abdulvâhid *Suâlât*'ı hem kendisi hocasına *okuyarak almış* hem de Nîsâbur'da *başkası okurken kırâ'at yoluyla* almış.⁴⁷⁵ Ebû Nuaym'ın öğrencisi Ebû Ali el-Haddâd H. 427'de Haddâd'ın öğrencisi Ebû'l-Hasen el-Cemmâl ise, H. 514'de *Kitâbü'd-Duafâ*'yı *kırâ'at yoluyla* almışlar.⁴⁷⁶

Herevî'nin öğrencileri, bir hadisi, hocaları Herevî'den *kırâ'at yoluyla* alırlarken o esnada orada bulunan başka bir râvî de dinlemiştir.⁴⁷⁷ Yine onun öğrencisi Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-İsbehânî el-Ğâzî (532/1137), *fîmâ kara'tü aleyhi* diyerek hocası Herevî'nin huzurunda bizzat kendisinin ona okuduğunu belirterek eseri *kıraat yoluyla* almıştır.⁴⁷⁸

⁴⁶⁹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 198.

⁴⁷⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 256.

⁴⁷¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 354.

⁴⁷² Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, VI, 7.

⁴⁷³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 378. Bu hocasından yine Mescid-i Nebevî'de dinledikleri diğer hadisler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 383, 396, 413, 444; III, 168.

⁴⁷⁴ Bkz. Mâlîmî, *Erbain*, s. 74.

⁴⁷⁵ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 49. Başka örnek için bkz. s. 137.

⁴⁷⁶ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 43.

⁴⁷⁷ Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 68, 289; IV, 222, 399.

⁴⁷⁸ Herevî, *Erbain*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 39.

3. İCÂZET

İcâzet, semâ', arz veya kırâ'attan sonra üçüncü hadis tahammül yoludur. Usulüne uygun olarak şeyhin, nakil hakkına sahip olduğu hadislerin tamamını veya bir kısmını, hadis kitaplarını tâlibin nakletmesine izin vermesidir. Bu metot, umumiyetle caiz olmakla birlikte bazı muhaddis, fakîh ve usulcülerce caiz görülmemiştir. Dokuz çeşidi vardır.⁴⁷⁹

Hargûşî, hocası Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh ed-Debûncî'den *icâzet yoluyla* (*icâzetten*) aldığı merfû hadisi nakletmektedir.⁴⁸⁰

Sülemî, hocası Hasan b. Raşîk'ten *icâzet yoluyla* (*icâzetten*) aldığı merfû hadisi sevk etmektedir.⁴⁸¹

Ebû Nuaym, *haddesenâ* (hocası) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî *icâzet yoluyla* diyerek isnadlı olarak Yahya b. Muaz'ın sözünü nakletmektedir.⁴⁸² Herevî, hocalarından *icâzet yoluyla* aldığı hadisler rivâyet etmektedir.⁴⁸³

4. MÜKÂTEBE/KİTÂBET

Hocanın nakil hakkına sahip olduğu mesmûatını veya hadislerinden bazısını huzurunda bulunan veya bulunmayan bir öğrencisi için kendi eliyle bir veya birkaç hadis yazıp veya başkasına yazdırıp vermesi veya göndermesine *mükâtebe* (*kitâbet*) denilir. Tahammül yollarından biridir. Bazen şeyhin, öğrencisine verdiği hadislerin rivâyeti için icâzet verdiğini belirten açık sözleri olduğu halde, bazen de bunlardan mücerred olur. İcazetli olmayan kitâbeti, caiz görmeyenler olsa da çoğunluk bunu da caiz görmüştür. Ancak bu metotla tahdîsde, sadece *haddesenâ* veya *ahberanâ* demek caiz görülmemiştir.⁴⁸⁴

Tûsî'nin (378/988) *el-Lüma' fî't-Tasavvuf* un başında zikredilen semâ' kaydında, “*Ke-tebe ileynâ* Ebû'l-Kâsım Ali b. İmâm Ebî'l-Ferec Abdirrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî...” ibaresi geçmektedir. Buradan anlaşıldığına göre eserin râvîsi, kitabı bir grup arkada-

⁴⁷⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 421-432; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 184-198; Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 72-73; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 137-144.

⁴⁸⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 416.

⁴⁸¹ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 291. Diğer örnekler için bkz. s. 18, 19, 497, 61, 144, 148, 312, 462, 463, 464, 497. Başka eserindeki icâzet örnekleri için bkz. *Zikru'n-Nisve*, s. 62, 68, 69; *Fütüvvet*, s. 80, 84, 106; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 109; *Kelâmü's-Şâfî fî't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 192, 193, 195, 196.

⁴⁸² Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 75.

⁴⁸³ Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 52; III, 151; IV, 121, 143, 195, 296, 326, 327, 396; V, 161.

⁴⁸⁴ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 173-174; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 441-442; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 327-329; Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 83, 110; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 182-183.

şı ile birlikte İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) oğlu Ebû'l-Kâsım'dan *kitâbet* metodu ile almışlardır. Yine semâ' kaydının devamında bir grup râvî, eseri Ümmü'l-Fadl Kerîme bnt. Abdivehhâb'dan *kitâbet* usulü ile almışlardır.⁴⁸⁵

5. VİCÂDE

Hadis tahammül sîgalarının sekizinci ve sonuncusu olan *vicâde*, bir râvînin bir hocanın kendi el yazısıyla yazılmış bir hadis kitabını veya bazı hadislerinin yazılı bulunduğu sahifeyi bulması, ele geçirmesidir. Vicâde yolu ile alınan rivâyetlerin naklinde, *vecedtü an fulânin*, *vecedtü* veya *kara'tü bihatti fulânin*, *vecedtü fî kitâbi fulânin*, *vecedtü fî kitâbin zanentü ennehü bihatti fulânin* gibi sîgalar kullanılmaktadır. *Vicâde* yoluyla elde edilen nakillerde *haddesenâ* ve *ahberanâ* gibi semâ', arz ve münâveleye delalet eden tabirlerin kullanılması caiz değildir.⁴⁸⁶

Tûsî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin (297/909) yazdığı bir kitapta, Rasûlüllah'ın (s.a) Abdullah b. Ömer'e söylediği “*Ey Abdullah b. Ömer! Allah'a Onu görüyormuşçasına ibadet et. Sen Onu görmesen de O seni görmektedir.*” sözü ile Cibril hadisindeki *ihsân*ın manasını bulduğunu belirtmektedir. (*vecedtü fî kitâbi Amr b. Osman el-Mekkî*).⁴⁸⁷ Bu kitabın adı, onun *Kitâbü'l-Müşâhede* adlı eseri olmalıdır. Çünkü Tûsî eserinde ondan nakil yapmaktadır.⁴⁸⁸ Ayrıca Tûsî, hikâyeyi Ebû Ali er-Rûzbârî'nin (322/933) yazdığı kitapta bulduğunu ve isnadının da Rûzbârî an Cüneyd olduğunu zikretmektedir. (*vecedtü hâzihi'l-hikâye bihatti Ebî Ali er-Rûzbârî ani'l-Cüneyd*).⁴⁸⁹ Bundan başka o, Ca'fer el-Huldî'nin yazdığını sandığı bir kitapta bulduğunu ifade ederek nakilde bulunmaktadır. (*vecedtü fî kitâbin ezunnuhü bihatti Ca'fer el-Huldî*).⁴⁹⁰ Yine o, Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin (245/859) yazdığı bir kitapta bulduğunu (*vecedtü fî kitâbi Ebî Tûrâb en-Nahşebî*) belirtmektedir.⁴⁹¹

Sülemî, babamın el yazısıyla yazılmış metni buldum diyerek haberi *vicâde yoluyla* elde ettiğini açıkça haber vermektedir.⁴⁹² Herevî, aslı Ebû İshak İbrahim'in *el yazısıyla yazılmış*

⁴⁸⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 17.

⁴⁸⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 178-181; Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 446-448; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 505, 506-507; Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 160; Uğur, *Hadis Terimleri*, s.419, 421-422 .

⁴⁸⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 163.

⁴⁸⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 101.

⁴⁸⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 240.

⁴⁹⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 272.

⁴⁹¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 275.

⁴⁹² Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 34, 35, 70; *Tabakât*, s. 71. Diğer vicâde örnekleri için bkz. *Fütüvvet*, s. 21; *Suâlât*, s. 155; *Tabakât*, s. 171, 172, 180, 476, 477; Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 19; *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî* içinde), s. 191.

metni okuduğu ve onu hocası Ebû Ya'kub İshak'a sorduğunu haber vererek hadisi *vicâde yolıyla* nakletmektedir.⁴⁹³ Yine o, hocası Abdullah b. Ömer'in Ebû Sa'd'ın torunu Ebû Ahmed'in el yazısıyla yazılmış (rivâyetleri) haber vermektedir ki, bu da bir vicâde yöntemi-
dir.⁴⁹⁴

Konu hakkında toplu bir değerlendirme yapmak gerekirse, tetkik edilen eserlerde ilk dönem sûfîleri, mütekaddimûn âlimlerin metoduna tâbi olarak rivâyetleri, genellikle senedleriyle birlikte sevk etmişlerdir. Onlar, her ne kadar tahammül sîgalarının tanımlarını yapmasalar da eserlerindeki rivâyetlerin isnadları, onların haberleri naklederken hadis öğrenim (tahammül) ve öğretimi (edâ) usullerine hassasiyet gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bunun başlıca sebebi, ilmi korumak, kaynağını sağlam temeller üzerine oturtmak, kimin ne naklettiğini ne nakletmediğini kayıt altına almak ve ilmin hangi yolla elde edildiğini göstermek suretiyle güveni yerleştirmek olarak görülmektedir. Şimdi sıra, muhaddislerin prensip olarak kabul etmedikleri, ancak sûfîlere isnad edilen hadis alma yollarının tahkikine gelmiştir.

D. SÛFÎLERE İSNAD EDİLEN HADİS ALMA YOLLARI

Bilimsel çalışmalarda sûfîlerin, muhaddislerin tashîh metotları dışında, hadis ehli tarafından pek tasvip edilmeyen *keşf*, *ilhâm* ve *rüya* gibi kendilerine has hadis alma ve tashîh yöntemlerinin olduğu, her hangi bir tahdide gidilmeksizin mutlak olarak dile getirilmektedir.

Bu kısımda, bahse konu olan mevzularda önce, ilk devir sûfîlerin görüşleri ve bakış açıları ortaya konulacak, sonra da bu düşüncelerin hadisçiler nezdindeki yansımalarına değinilerek onların değerlendirmelerine yer verilecektir.

1. KEŞF ve İLHÂM

Keşfin kelime anlamı, örtüyü, perdeyi, kapağı vs. açmak, kaldırmak, ortaya çıkarmak, aydınlatmak, bir şeyin örtüsünün kaldırılması, bir şeyin açıklanıp ortaya çıkartılmasıdır. İstilah anlamı ise, hicap veya örtünün arkasındaki gaybi (gizli) ve hakiki işlere ait manalara varlık (vucûd) veya görme (şuhûd) hâlinde muttali olmaktır.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 347. Diğer örnekler için bkz. II, 312; IV, 310.

⁴⁹⁴ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 283; 286; IV, 253, 331, 357. Başka örnekler için bkz. II, 241; IV, 212, 280.

⁴⁹⁵ Bkz. Râğîb, *Müfredât*, s. 712; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 300; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 235; Münâvî, *Taârîf*, s. 604. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 289; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 69.

“Bir şeyi birden yutmak” anlamına gelen *lehm* kökünden türeyen *ilhâm* kelimesi, sözlükte “bir şeyi yutturmak” anlamında kullanılmıştır.⁴⁹⁶ “Bir şeyi kalbe/gönle ilka etmektir. Bu durum Allah Teâlâ cihetine mahsustur.⁴⁹⁷ Allah’ın kulun kalbine bir manayı vermesi açısından vahiy ile ilhâm arasında bir benzerlikten söz edilebilir.

Hakîm et-Tirmizî bütün ilimlere, öğrenerek, ezberleyerek, çalışarak ve ister Kur’an, ister hadis, isterse başka ilimler olsun, haber ve sema’ cihetini üstlenerek ulaşılabileceğini, onun yerinin de göğüs (sadr) ve ferdin haberi unutmamasının da ihtimal dâhilinde olduğunu haber vermektedir.⁴⁹⁸ Bundan başka o, dünyanın kusurları (marifetu uyûbi’ d-dünyâ) ile takva ehlinin mertebeleri bilgisi (merâtibü ehli’t-takvâ), ilhâm (tarîku’t-tahdîs) müşâhede ve Rubûbiyetin fiillerinden olan hakikatlerin müşâhedesini yolu ve Allah’ın azametinin müşâhedesini gibi bir takım şeylerin, ilmiyle amel edene keşfolunacağını⁴⁹⁹ belirterek, nelerin keşif yoluyla öğrenilebileceğini açıklamaktadır. Buradan onun, tedris yaparak öğrenilmesi gereken ilmin keşfen veya başka yollarla değil de çalışıp çabalayarak öğrenilebileceğini, keşif yoluyla ise bazı şeylerin hakikatinin, Allah tarafından kulların kalbine bildirilebileceğini belirtmesi, kesbî ve vehbî bilginin sınırlarına açıklık getirmesidir.

Hakîm et-Tirmizî, ilhâm alanının (*muhaddesin*) Allah’ın nuruyla baktığını ve onun firaset, ilhâm ve bir tür ilhâmdan (*hadîs*) oluşan üç özelliğinin bulunduğunu ve en üst hasletinin de Allah’ın kalbine verdiği sezgi (hadîs) olduğunu haber verdikten sonra, Allah’ın kalplere farklı derecelerde vahiy-ilhâm verdiğini belirtmektedir.⁵⁰⁰ Yine o, muhaddes ile ilhâm arasındaki farkı ortaya koyarken *ilhâmı*, “Allah tarafından kulun kalbine bırakılanlar.” şeklinde tarif etmekte, *hadîsi* de Hz. Ömer hakkında sevk ettiği Hz. Peygamber’den (s.a) mervî bir haberle, “Allah’tan bir şeyler alarak konuşanlar.” olarak tanımlamaktadır.⁵⁰¹ Ayrıca onun, “Kimin perdesi kaldırılırsa o, Rabbini esma-i hüsnası ve yüce vasıflarıyla tanıyacaktır.”⁵⁰² demesi, ilhâm veya sezgisel olarak bir takım şeylerin alınabileceği görüşünde olduğunu imâ etmektedir.

⁴⁹⁶ Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 748; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 555. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 290; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 69.

⁴⁹⁷ Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 712.

⁴⁹⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 46.

⁴⁹⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 50-51.

⁵⁰⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-Salât*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 142/b-170/a; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 62-63. Krş. için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 46-47, 48-49, 53-54; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 346-347, 348-349, 356-360; *İlmu’l-Evliyâ*, s. 120.

⁵⁰¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 54; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 356.

⁵⁰² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü’n-Nefs*, s. 73.

Hakîm, ilhâmın şeklinin hayra delalet olduğunu, zıddının da şerre delalet ettiğini, şerrin ve vesveselerin delaletinin şekli olduğunu ifade ettikten sonra, ilhâmın zıddının da vesvese olduğunu zikretmektedir. Ona göre her mü'min, ilhâmın vesveseden geldiğini bilmesi gerekir. Yine bir işe başlarken kalpte görülen acelecilik gibi tefekkürsüz şeyler vesvese, akıbetini hatırlayarak başlama ise ilhâmdır.⁵⁰³ O, bu ifadeleriyle mü'minlerin, ilhâm ile vesveseyi birbirinden ayırması gerektiğinin altını çizmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, seyr-u sülûkta takip edilmesi gereken yolu tarif ederken Kur'an, sünnet ve icma'dan sonra hakkın işaretleri olarak gördüğü *keşfi* zikretmektedir.⁵⁰⁴ Bir başka eserinde ise keşfi, *hissi ve hayali* olarak ikiye ayırmakta ve onu Allah'ın dilediği siddîklar hariç Nebî dışında kimsenin bilemeyeceğini belirtmektedir.⁵⁰⁵ Yine onun *keşfi* daha çok, manaların açığa çıkartılması, manalar üzerinden örtünün kaldırması, açılma (keşf) olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.⁵⁰⁶ Bununla birlikte keşfi, Allah'ın bazı kullarına verdiği özel bilgiler olarak da gördüğü söylenebilir.

“Fıkıh, Allah'ın emir ve nehyini fehim ve aklettikten sonra, Ona kulluk yapıldığında işlerdeki örtünün kalkmasıdır (inkişâf). Onun için perde, emir ve nehiydeki tedbirinden dolayı ortadan kalkar ve böylece halis ibadet gerçekleşir.”⁵⁰⁷ diyen Hakîm, fıkıh ile keşf ilişkisine dikkat çekerek örtünün kalkmasının, emir ve nehiylere uyma ve kulluk şartıyla lütfedileceğini söylemektedir.

Sülemî, biyografisini anlattığı Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin “İlimlerde takip edilecek yol vasıtalarla, hakikatlerde izlenecek yol ise mükâşefe ile elde edilir.” dediğini zikretmektedir.⁵⁰⁸ Onun “vasıtalarla” tedrisi kastettiği tahmin edilmektedir. Dolayısıyla ona göre ilim öğrenmek tahsil ile başka bir ifadeyle ilmin vasıtası olan hoca veya kitapla elde edilebilir.

Edebü'l-Mulûk müellifi, Allah'ın kendisi katından ilhâm yoluyla vasıtasız sırlar alan özel bir takım kullarının olduğunu ve onların ilhâmın nuruyla kalplerin ahvalini ve gaybın

⁵⁰³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, “el-Akl ve'l-Hevâ”, *ŞM*, yıl. 1964, sy. 5, s. 125.

⁵⁰⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ma'rifetü'l-Esrâr*, (mecmû'a), Kastamonu Ktp. nr. 2713, vrk. 137/b-138/a.

⁵⁰⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyyetü's-Sülûk*, s. 46.

⁵⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a, 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a, 66/b. Benzer manadaki örnekler için bkz. *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 57, 77, 89; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 18/b, 54/a; *İsbâtü'l-İlel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 59/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 172/b; *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 394; II, 74, 207, 238; III, 53, 152, 170; IV, 44; *Beyânü'l-Fark*, s. 61, 64, 94; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 115, 116, 137-138; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 63; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 193/b; (matbu) s. 45; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 29, 40, 41, 79, 102; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 327, 338, 340, 388, 414; *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 199, 200.

⁵⁰⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 136.

⁵⁰⁸ Sülemî, *Tabakât*, s. 430.

havâtırını bildiklerini haber vermektedir.⁵⁰⁹ Ona göre ilhâm, Allah'ın özel kullarına vasıtasız muttali kıldığı bir takım sezgisel bilgilerdir. Dolayısıyla “ilhâmın nuruyla kalplerin ahvalinin ve gaybın havâtırının” bilinmesinden maksat, sezgi/ilhâm olmalıdır. Ayrıca onun keşf kelimesini, ilhâm ve sezgi manalarında, kelime anlamı bağlamında kullandığı görülmektedir.⁵¹⁰

İbn Hafîf eş-Şîrâzî (371/982), mübtedi müridler için telif ettiği muhtasar *İktisâd* adlı eserinde tasavvufun ince işaretlerini keşfetmeyi hedeflediğini belirtmektedir.⁵¹¹ Yine o, Ashab-ı hadis'in metoduna sarılmayı, onların fakîh olanlarından (ilim) almayı, âsârı (hadisleri) ile ilgilenmeyi, görüşlerini talep ve araştırmayı ve rivâyetlerinden sahîh olanları *keşfetmeyi* mübtedi müridlere tavsiye etmektedir.⁵¹² Buralarda *keşf* kavramını kullanan müellifin, onu kelime anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Tûsî'ye göre *keşf*, “Anlayışa (fehime) kapalı kalan hususların gözle görülürcesine açıklanmasıdır.” Ebû Muhammed el-Cerîrî, “Her kim kendisiyle Allah arasında olan şeylerde takva ve murakabe ile amel etmezse keşf ve müşâhedeye erişemez.” der. Nûrî ise, “Gözlerin mükâşefesi bakmaktır (basîret). Kalplerin mükâşefesi ise ittisalledir.” der.⁵¹³ Mekkî'nin keşf istilahını daha çok kelime anlamları çerçevesinde kullandığı görülmüştür.⁵¹⁴

Tûsî, Ebû Bekir'in (r.a) sahabeden ilhâm ve firâset hususiyetiyle ayrılışını, üç olayın ortaya koyduğunu belirtilmektedir.⁵¹⁵ O, Hz. Ömer hakkında da Nebî'in (s.a) “(Geçmiş) ümmetlerin içinde bazen ilhâm olunanlar (muhaddes) ve mükellemler bulunurdu. Şayet bu ümmet içinde böyle biri olacaksa o, Ömer olur.”⁵¹⁶ dediğini haber vermektedir. Anlaşılan o ki Tûsî, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'e *ilhâm olunduğu* kanaatindedir.

Bazı anlayış (fehîm) sahiplerine *muhaddes* sorulduğunda onlar, “Siddîklerin derecelerinin en üst mertebesidir.” cevabını vermişlerdir. Nitekim Hz. Ömer'de de bunun delilleri zuhur etmiştir.⁵¹⁷ Mükellemler ve muhaddes, Allah'ın bûdelâ, evliyâ ve sâlihler için zikrettiği bütün

⁵⁰⁹ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 72.

⁵¹⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 34, 69, 70, 71.

⁵¹¹ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 443.

⁵¹² İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 485.

⁵¹³ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 422.

⁵¹⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 164, 165, 267, 465, 468, 475; II, 71, 85, 115, 267.

⁵¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 170.

⁵¹⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 173. Ayrıca bkz. 34, 396, 425. Hadisin farklı lafız ve râvîlerle rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 55; Buhârî, *Enbiya*, 52; Fezâilü's-Sahâbe, 6; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 23. Müslim, İbn Vehb'in “muhaddesün” hakkında “mülhemün (ilhâm olunanlar)” değerlendirmesi yaptığını haber vermektedir. Tirmizî, *Menâkıb*, 18, O, bu hadisin hasen-sahîh olduğunu ve “muhaddesün” hakkında Süfyân b. Uyeyne'nin “müfhemün (kavrayışlılar/anlayışlılar)” dediğini nakletmektedir. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 208; (matbu), III, 138; *Siretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 54.

⁵¹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 173.

kerametlerden mana açısından daha mütekâmildir.⁵¹⁸ Tûsî'nin bu hadisi sık-sık kullanması da dikkati çekmektedir.

Rüyanın hakikati bahsini işleyen Hakim et-Tirmizî, *muhaddesleri* üçe ayırmaktadır: 1) Kalplere ilhâm olunanlar (المحدثون على القلوب) ki bunlar, velilerin öncüleri, yakın dostları (mukarrebûn) ve seçkinleridirler. 2) Uykuda ilhâm olunanlardır (المحدثون في المنام) ki, Allah'ın ruhlar bedenden çıktığında ruhlara emretmesi üzerine onların konuşmalarıdır. 3) Vahiy (burada kasıt Kur'an vahyi değildir), ruh ile kalbe sessiz ilhâm olarak verilir. İlhâm olunan (muhaddes), sekînet ile kalpte sessiz ilhâm şeklinde bulunur. İlhâm kalplere yakaza halinde geldiğinde, onların ondan gafil oldukları ancak onu bildikleri bir kelimedir. Rüya, uykuda ruhlara ilaveten verilen bir kelam ve ilhâmdır.⁵¹⁹ Yine o, Allah'ın (kendisine bildirdiği şeyleri konuşan) muhaddesin "Hadîs (ilhâm), firâset, ilhâm ve siddîkiyye sahibi olduğunu" haber vermektedir.⁵²⁰

"Dünyadaki vecd, *keşf* olmamakla birlikte, kalbin müşâhede, gerçeğin (hakkın) tahayyülü (tevehhümü) ve yakînin zannidir. Kişi onu, yakînin ferahı/süruru ve zikrin saflığı ile müşâhede eder. Çünkü o, uyanıktır. Bu hâlde olan kişi, coşkun hâlimden uyandığında vecd hâlini kaybeder ve geriye onun ilmi kalır."⁵²¹ diyen Tûsî, yaşanan vecd hâlinin keşf olmadığını ve geçici bir hâl olduğunu, ilmin ise kalıcı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu durumda rûhun manevi olarak yükseldiğini ve dünyadaki keşf ile vecd hâlinin birbirinden ayrı olduğunu vurgulamaktadır.

Sicillî, *keşf* kelimesini, "Hicabın kalkmasıyla (keşfiyle) bir takım şeyleri görmektir." ifadesiyle kelime anlamı çerçevesinde kullanmaktadır.⁵²² Sicillî, hiçbir kimsenin nübüvvet mertebesine ulaşamayacağını, ancak herkesin imanını, ameli, takvası ve haşyeti miktarınca keşfe muttali olabileceğini belirterek *yakîni keşfin* alametleri hakkında ashabın sözlerinden nakillerde bulunmaktadır.⁵²³ O, nübüvvetin en üst mertebe olduğunu belirtmekte ve keşf ile ona erişilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir.

⁵¹⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 396.

⁵¹⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 245-246; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 163/a-163/b; (matbu), I, 391. Ancak iki yazma nüsha arasındaki farklılıklardan uygun görülenler tercih edilmekle birlikte, matbu nüshalarda büyük eksiklik ve karışıklıkların bulunduğu da tespit edilmiştir.

⁵²⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 54.

⁵²¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 386.

⁵²² Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 25. Diğer örnekler için bkz. *Envâr*, s. 201, 208; *ed-Delâletu Alellah*, s. 23, 32, 36, 49, 55, 88.

⁵²³ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 37.

Sicillî, Ebû'l-Abbâs, San'a camisindeyken adamın biri mescidin bir tarafında, bir grup da toplu halde diğer tarafında oturuyormuş. Adamın biri ona, “Bunlar ne yapıyorlar?” diye sormuş. O da, “Onlar Ma'mer-Zührî tarîkiyle hadis dinliyorlar.” açıklamasını yapmış. Bunun üzerine o meçhul zât Ebû'l-Abbâs'a, “O ikisi Allah'tan dinlemişler!” demiş ve o da, “Sen kimden dinliyorsun?” deyince bu sefer bilinmeyen kişi, “Allah'tan.” cevabını vermiş ve “Eğer durum böyleyse ben kimim? sorusuna karşı o da “Sen Hızır'sın.” karşılığını vermiş. Bunun üzerine Ebû'l-Abbâs, “Allah'ın (a.c) bu adamla karşılaşınca kadar, benim bilmediğim evliyasının olduğunu zannetmiyordum.”⁵²⁴ itirafında bulunmuştur. Sicillî, burada olayı anlatmaya, ‘hadiste zikredildiğine göre’ diyerek başlamaktadır. Onun *hadis* terimini, evliyadan nakledilen haberleri kapsayacak şekilde geniş tutması tenkit edilmesine sebep olmuştur.⁵²⁵ Diğer taraftan İslam âlimleri tarafından Peygamber mi, melek mi veya veli mi olduğu tartışılan Hızır'ın neliği tartışma konusudur. Ancak burada da olduğu gibi doğrudan Allah'tan ilhâm veya bilgi alan Hızır, çoğunluk tarafından Peygamber olarak kabul edilmektedir.⁵²⁶

Gülâbâdî, hâl bakımından büyük olanlar, verâset ilmi ile dirâset ilmini cem edenlerdir. Verâset ilmi, dirâset ilmiyle amel etme şartına bağlanmıştır ki o da çalışarak elde edilen (iktisâb) ilmidir. Çalışarak (iktisâb) elde edilen ilimle amel edene Allah, bilmediğini öğretir ve o da *ilhâm ve firâset ilmidir*.⁵²⁷ Dolayısıyla Allah tedris ederek elde edilen ilim sahibine onunla amel ettiğinde ilhâm vermektedir. Böyle olunca dirâset ilmiyle amel etmeden verâset ilmi elde edilememektedir. Gülâbâdî'ye göre, bildiğiyle amel edenin kalbini, Allah nurlandırır ve ona *gayb hâllerinden* pek çoğunu keşfettirir. Ancak *ahkâm (hususlarında) veya dışında, Kur'an, hadis, dinin ahkâmı gibi konularda keşf yoluyla değil de çalışmak ve öğrenmek suretiyle bilgi elde edilebileceğini* açıkça bildirmektedir.⁵²⁸ Ayrıca onun keşfi, örtünün kaldırılarak insanın bir takım şeylere sezgisel olarak muttali olması anlamında kullandığı da görülmüştür.⁵²⁹

Sülemî, Aişe bnt. Ahmed et-Tavîl el-Merveziyye'nin kendisinin bilinmeyen hâllerinin ortaya çıkmasını (keşfini) isteyene “Setr (örtünmek), hanımlar için ortaya çıkmak ve açılmak-

⁵²⁴ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 92.

⁵²⁵ Hadis lafzının kelime anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 90, 91, 118.

⁵²⁶ Konu hakkındaki haberlerin değerlendirmesi için bkz. Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler”, *SÜİFD*, yıl. 2000, sy. 10, s. 337-365.

⁵²⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 138.

⁵²⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 141.

⁵²⁹ Dier örnekler için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 156-157, 212-213, 309.

tan daha evladır. Çünkü onlar avrettir.” dediğini nakletmektedir.⁵³⁰ O, burada keşfi kelime anlamında kullanmaktadır.

Sülemî, şariat ilminin dinleyerek (semâ') ve istinbat ile elde edileceğini, hakikat ilmininse vahiy ve ilhâmla kazanılacağını belirterek birinin kesbî, ötekinin vehbî olduğunu söylemektedir.⁵³¹ O, Iraklılara göre mükaşşefenin, gaybe ait bilgilerin keşfolunması olduğunu haber vermektedir.⁵³²

Mâlinî, insanların Ebû'l-Hasan ed-Dîneverî'nin (331/942) önünde, *mükeşşefîn* olduklarını yani hâllerinin açık olduğunu, gizli olmadığını haber vermektedir.⁵³³ Onun *keşf* kelimesinden müştak olan *mükeşşefîni*, kelime anlamı bağlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bununla da, Dîneverî'nin insanların iç hallerini sezdiğini, hissettiğini veya fark ettiğini kastettiği düşünülmektedir.

Menâzilü's-Sâirîn'de *bidâyâtın* tefekkür bâbında, tevhidin kendisi üzerinde (aynî't-tevhîd) tefekkürü, inkâr denizinde boğulma olarak gören Herevî, bundan *keşfin* ışığına yapışanla *zâhir ilme* tutunan dışında kimsenin kurtulamayacağını söylemektedir.⁵³⁴ Tevhidin biza-tihi kendisi üzerinde düşünmeyi inkâr alameti olarak gören Herevî, *zâhir* ilmin karşıtı olarak görülen bâtın ilmini zikretmemiştir. Buna mukabil insana Allah tarafından açılan kapılar veya gösterilen çıkış yolları sonucunda Ondan gelen *ziya* yani doğru yolu gösteren *keşif*, *ilhâm*, *sezgi* ilmini zikretmiştir.

Herevî'nin *teslîm* mertebesinin ikinci derecesinde zikrettiği “Niyeti keşfe ve resmi hakîkate teslim etmek.”⁵³⁵ sözünün anlamı konusunda İbn Kayyim *niyeti, keşfe teslim etmenin* manasının, keşfi görme adına niyeti (kasd) terk etmek olmadığını aksi takdirde kulluğun terk edilmiş olacağını belirttikten sonra, niyetin (kasd) keşfin arkasından ve kendisinin önünden yürüdüğünü ve ona ulaşıncı ona teslim olduğunu ve hükmün de keşfe ait olduğunu zikretmektedir. O, kasdı (niyet) alet ve vesile olarak kabul etmektedir. *Resmi hakîkate teslim etmek* ile Herevî'nin faniliğe işaret ettiğini ve faninin hakîkati müşahedede fani olabilmesi teslim olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca kulun zatının *resim* olduğunu ve resmi de hakîkatin yok edeceğini belirtmektedir.⁵³⁶

⁵³⁰ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 124.

⁵³¹ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 231.

⁵³² Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 167.

⁵³³ Mâlinî, *Erbaîn*, s. 189.

⁵³⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 14.

⁵³⁵ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 37.

⁵³⁶ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 151; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, (Türkçe çev.), II, 134.

Herevî, ilhâmın muhaddeslerin makamı olduğunu ve firâset makamının üstünde olduğunu belirtmektedir. O, firâsetin nadiren ve uzun çabalar sonucu vuku bulduğunu, buna karşılık ilhâmın huzur ve yakınlık (atîd)⁵³⁷ makamında gerçekleştiğini bildirmektedir. Ona göre ilhâm üç derecedir: Birincisi, ilhâm, mutlak⁵³⁸ veya duymaya bağlı (semâ') kesin olarak gerçekleşen bir haberdir (nebe). İkincisi, apaçık vuku bulan ilhâmdır ki, sıhhatinin alameti, bu ilhâma muttali olan kişi, örtüyü yırtmaz, sınırı aşmaz ve hiçbir zaman hataya da düşmez.⁵³⁹ Bu ilhâm birinciden daha üstündür.⁵⁴⁰ Üçüncüsü, sadece tahkikin kendisi, tecelli ettiği ilhâmdır. Bu ilhâma mazhar olan, içten gelen ezelin kendisinden gelen sesini dile getirir. Bu ilhâm, kendisine delâlet edilmesini engelleyen en son sınırdadır.⁵⁴¹ Bu ilhâm ilâhî bir hakikatin tecellisi olup dille ifadesi mümkün değildir. İbn Kayyim bu durumun varlıkta (vucûd) değil görme (şühûd) hâlinde gerçekleştiğini hatırlatarak Herevî'yi de vahdet-i vucûdu kabul edenler arasında sayanlara itiraz ederek Herevî'yi savunmaktadır.⁵⁴² Bu meseleye değinen Zehebî de vahdet-i vucûdu kabul edenlerin Herevî'nin *varlıkla* (vucûd) ilgili sözlerini abarttıklarını ve kendilerini desteklediğini iddia ettiklerini bildirmektedir. Zehebî, onun Nebî'in (s.a) sünnetine davet eden ve selefîn izinden giden biri olduğunu zikretmektedir. Bununla birlikte eserde işlenen fenâ gibi kavramların onların anladığı gibi olmadığını da ifade ederek Herevî'yi savunmaktadır.⁵⁴³ Gerçekten de eser dikkatli okunduğunda Herevî'nin vahdet-i vucûd'u kabul ettiğini iddia etmek haksızlık olur. Çünkü eserin pek çok yerinde bunun tersi ipuçları bulunmaktadır. Görünen o ki, tek düze bir ilhâmdan söz etmek doğru değildir. Onun dereceleri göz önünde bulundurulmalıdır. İlham kişinin derecesine ve durumuna göre, dıştan içe doğru derinleşmektedir.

Herevî, *surûr* mertebesinin ikinci aşamasında, şühûdun surûrunu, ilmin hicabının keşfi ile izah etmektedir.⁵⁴⁴ İbn Kayyim onun bu ibareyle, ilmin marifenin örtüsü veya muhafazası olduğunu ve bu hicabın keşfinin şühûdu (delili) sonucunda kalbin surûru icap ettiren marifeye ulaştığını kastettiğini belirtmektedir.⁵⁴⁵ O, mükâşefe mertebesini anlatırken *mükâşefeyi*, vucûd

⁵³⁷ İbn Kayyim, *atîd*'i huzur ve yakınlık makamı olarak açıklamaktadır. Bkz. *Medâric*, I, 45.

⁵³⁸ İbn Kayyim mutlak kelimesine açıklık getirerek *nebe* ile arasında ilişki kurmakta ve ona göre *nebe*, bir özelliği olan haberdir. Yoksa her haber *nebe* değildir. Büyük gaybden haber anlamında *nebedir*. Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, I, 45.

⁵³⁹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 66.

⁵⁴⁰ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, I, 48.

⁵⁴¹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 66.

⁵⁴² Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, I, 49.

⁵⁴³ Bkz. Zehebî, *Tezkira*, III, 1184-1185.

⁵⁴⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 84.

⁵⁴⁵ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, III, 165.

olarak hicabın arkasına erişmek, muttali olmak şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁴⁶ Yani semâen (dinleyerek) ve ilmen uyanık veya aklı başında olarak bir takım görünmeyen hakikatleri idrak etmektir.⁵⁴⁷

Yukarıdan çıkan sonuca göre, ilk devir sûfîler nezdinde *keşf ve ilhâm* terimleri, kelime anlamlarının ötesinde çok fazla bir şey ifade etmediği gibi, bir hadis tespit yöntemi olarak da görülmemiştir. Bu da *keşfin* daha sonraki dönemlerde, bugün yaygın olarak kullanılan anlamına kavuştuğunu göstermektedir.⁵⁴⁸ Keşfin genellikle mücâhede ehline görüldüğünü belirten İbn Haldun, büyük sûfîlerin ne keşfe itibar ettiklerini, ne tasarrufta bulduklarını, ne de konuşmakla emir olunmadıkları bir şey hakkında haber verdiklerini ifade ederek, istikametten kaynaklanmadığı takdirde keşfin sahih ve kâmil olamayacağını belirterek bu tespiti doğrulamaktadır.⁵⁴⁹ Bununla birlikte konu, sûfîlerin her kavl ve fiili, Allah'a izafe etmeleriyle de alakalıdır.

Burada bu kadarı ile yetinilen keşf kavramı, esasen başlangıçtan bu tarafa, yazılı kaynaklardan hareket edilerek müstakil bir araştırma ile ortaya konulmalıdır. İlk devir muhaddis sûfîlerin keşf ve ilhâm tabirleri hakkındaki kanaatleri ortaya konduktan sonra, sûfîlere isnad edilen başka bir hadis kabul metodu olan rüyada hadis alma ve tashîh ettirme mevzuuna temas edilecektir.

2. RÜYA

Rahmani ve Şeytani olarak ikiye ayrılan rüya, insan zihninde öteden beri önemli bir yer işgal etmiş ve her zaman gören kişi için kayda değer bulunmuştur. Genel olarak insanlar, rüyalara değer atfettikleri için, onu bir müjde veya uyarı ya da yol gösterme olarak görmüşlerdir.

⁵⁴⁶ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 92.

⁵⁴⁷ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, III, 222.

⁵⁴⁸ İbn Haldun, keşfin ötesinde konuşan müteahhir sûfîlerin bu işi hulûl ve vahdete kadar götürdüklerini ve sayfalar dolusu kitaplar yazdıklarını belirterek Herevî (Muhtemelen 481/1089 tarihinde vefat eden Herevî'yi kastetmektedir.)'nin *Kitâbü'l-Makâmât* ve diğer eserlerinin de böyle olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 473. Buradan anlaşıldığına göre bu bozulma H. V. asrın ortalarına doğru başlamıştır. Bizce bu konu, hâlâ detaylı araştırmalara muhtaçtır. Ayıca zamanında pek çok sûfî gibi Herevî de haksız ithamlara uğramıştır. İttihâdî fikirlere sahip olmadığı halde onunla suçlanmıştır. Bunun sebebi, *vahdet-i vücûd*'u savunan kimi sûfîler, kendilerine delil olarak onu da kullanmış olmalarıdır. Bu ithamları *Menâzilü's-Sâirîn* şerhi *Medâricü's-Sâlikîn*'de zaman-zaman ele alan İbn Kayyim, onun ittihâdî fikirlere sahip olmadığını ifade ederek Herevî'yi savunmuş ve iddia sahiplerini eleştirmiştir. Örnek için bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, I, 49; III, 165.

⁵⁴⁹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 469, 470.

İnsanların yaşarken gaflet uykusunda oldukları vurgusunu yapan ve merfû, mevkûf ve maktû olarak rivâyet edilen “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.”⁵⁵⁰ hadisiyle, sûfîler, dünya ile uyku ve âhiret ile uyanıklık arasında bir bağlantı kurmaktadırlar. Dünya, uykuda elde edilen bir metadır. Uyandığında ise, yanında ondan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla insan öldükten sonra dirildiğinde âhirette elinde dünya malı adına bir şey bulamayacağı için ona göre hareket etmelidir. Dünya hayatı uyku gibi olup asıl hayat âhiret hayatıdır.

Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n* adlı eserinin değişik rüyalar anlattığı ikinci bölümünde, Rasûlüllah’ı (s.a), beldesindeki camiye girerken görür ve Onun peşinden adım-adım takip eder. O minbere çıkar peşinden o da çıkar ve otururlar. Sonra uyanır.⁵⁵¹ Hakîm, hanımı Ümmü Abdillah’ın Hz. Peygamber (s.a) ile Hz. İsa’yı (a.s) rüyasında gördüğünü ve Rasûl-i Ekrem’in (s.a) kendisiyle konuştuğunu anlatmaktadır.⁵⁵² Ayrıca o, bu eserinde bu rüyaların dışında eşi Ümmü Abdillah’ın manevi deneyim ve gelişimiyle ilgili mesaj ve işaret içerikli sadık rüyalarını da anlatmaktadır.⁵⁵³ *Edebü’l-Mulûk* sahibi, eserde başkasının gördüğü sadece iki tane rüya anlatmaktadır.⁵⁵⁴

Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd* adlı eserinde birinin gördüğü sadece bir rüya anlatmaktadır.⁵⁵⁵ Tasavvufun önemli klasiklerinden sayılan *Lüma*’da birkaç rüya örneği dışında pek rüyaya rastlanılmadığı⁵⁵⁶ gibi, rüyada hadis tashîhi konusuna da girilmemiştir. İleride de görüleceği üzere o, insanın hayatında lazım olacak pek çok bilginin öğrenilerek elde edileceğini savunmaktadır. Nitekim telif ettiği eser de buna işaret etmektedir.

Çağdaş bazı araştırmacılar, yanlışlıkla ve kaynak göstermeksizin rüyada hadis tashîhi-ne örnek olarak Ebû Bekir el-Gülâbâdî’nin *Maâni’l-Ahbâr* adlı eserinin tashîhini rüyasında

⁵⁵⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 506, o hadisten emin olmadığı için onu “*ruviye fi’l-haber*” şeklinde sevk etmiştir; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 52. Hadisin merfû olmadığı ve sıhhat bakımından tartışmalı olduğu bildirilmektedir. Bkz. Şevkânî, *Fevâid*, s. 256; Elbânî, *ed-Daîfe ve’l-Mevdûa*, I, 219; Ayrıca bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 350-351.

⁵⁵¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, Hatmü’l-Evliyâ içinde), s. 16; “Büdüvvü Şe’n”, (Thk. Muhammad Halid), *IS*, (1965) IV:3, s. 232; “Büdüvvü Şe’n”, (Almanca çev. Radtke ve yazması), *Oriens*, 34 (1994), s. 247. Kendisinin gördüğü başka rüya için bkz. *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, Hatmü’l-Evliyâ içinde), s. 15-17.

⁵⁵² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, Hatmü’l-Evliyâ içinde), s. 25, 28; “Büdüvvü Şe’n”, (Thk. Muhammad Halid), *IS*, (1965) IV:3, s. 338, 340; “Büdüvvü Şe’n”, (Almanca çev. Radtke ve yazması), *Oriens*, 34 (1994), s. 256, 259. Hakîm, kendisini Hz. Peygamber (s.a) ile birlikte gören değişik kişilerin rüyalarını anlatmaktadır. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, Hatmü’l-Evliyâ içinde), s. 27; “Büdüvvü Şe’n”, (Almanca çev. Radtke ve yazması), *Oriens*, 34 (1994), s. 258-259.

⁵⁵³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, Hatmü’l-Evliyâ içinde), s. 20, 21, 22, 23, 25, 28, 31.

⁵⁵⁴ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 18, 42.

⁵⁵⁵ Bkz. Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 37.

⁵⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 332.

Hiz. Peygamber'e (s.a) yaptırdığı iddia etmektedirler.⁵⁵⁷ Oysa bu rüya iddiası, Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr* adlı yazma eserinin (III. Ahmed, 538 numaralı nüsha, 2/a; 619, 7/b; III. Ahmed, 600 numaralı nüsha, 6/b) baş tarafında metne ait olmayan sayfalarda, adı zikredilmeyen biri tarafından yazılmış notlardan ibarettir. Bu rüya hikâyesinin aynı *Maâni'l-Ahbâr*'ın Cârullah, 995 numaralı nüshanın (varak: 2/b) baş tarafındaki sayfada Hâce Muhammed Parsâ'nın (822/1419) *Faslu'l-Hitâb*'ına atfedilerek zikredilmektedir. Bu hikâyeye göre, "Ebû Bekir el-Gülâbâdî, rüyasında Nebî'yi (s.a) görür ve O, (s.a) kendisine bir çiçek vererek soluncaya kadar hadislerini şerh etmeye devam etmesini tavsiye eder...". Bu rüya hikâyesinin aynı, Hâce Muhammed Parsâ'nın *Faslu'l-Hitâb*'ında⁵⁵⁸ da geçmektedir. Rüya hikâyesinin asıl kaynağının bu eser olduğu tahmin edilmektedir. Bazı nüshalarda basit ve farklı ilaveler hariç, bu rüya hikâyeleri aynen birbirinden aktarılmış olup hemen-hemen tüm nüshaların baş taraflarında bulunmaktadır. Tahminlere göre, daha sonraları *Maâni'l-Ahbâr*'ı okuyan ve bu hikâyeyi de bilenler, eserin baş tarafına metne ait olmayan sayfaların herhangi bir yerine bu hikâyeyi, çoğu kez atıfsız olarak not düşmüşlerdir. Fakat bu tür notlar dikkatsizce ve rasgele yazıldığı için dikkatli olunması gerektiği malumdur. Yazmaların baş taraflarında verilen bilgilerden istifade ederken ihtiyatlı olunması gerektiği de bilinen bir gerçektir. Ayrıca aynı rüya Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ü için de anlatılmaktadır.⁵⁵⁹

Kaldı ki, Gülâbâdî, 47 numaralı "*Büyüklerle oturup kalk, âlimlere danış ve hakîmlerle dost ol/karış*" hadisinin şerhinde zikrettiği Harise hadisinin izahında, ahkâm (hususlarında) veya dışında, Kur'an, hadis, dinin ahkâmı konularında keşf yoluyla değil de çalışmak ve öğrenmek suretiyle bilgi elde edilebileceğini açıkça bildirmektedir.⁵⁶⁰ Yine o, diğer bir eseri olan *Taarruf*'ta, sûfiyyeye ait ilimlerin *hâl ilmi* olduğunu, *hâlin* ise amellerin sıhhatine bağlı olduğunu, amellerin sıhhatli olmasının ise, usûlü fıkıh ve furû'a dair şer'î hükümlerin bilinmesiyle gerçekleşeceğini haber verdikten sonra namaz, oruç, muâmelât gibi konuların öğrenmek ve çalışmakla elde edileceğinin altını çizerek yukarıdaki görüşünü yinelemektedir. Devamında da Kitap, sünnet ve selef-i sâlihinin icma' ettiği hususlara uygun biçimde, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in tuttuğu yolun doğruluğunu, kesinlikle öğrenecek miktarda tevhid ve marifet ilminin

⁵⁵⁷ Bkz. Gülâbâdî (Kelâbâzî), *Taarruf*, (Türkçe çev. muk. Uludağ), s. 25; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 82; Yılmaz, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri*, s. 37; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 45; Canlı, *Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, s. 147, (Ancak Canlı, Bilal Saklan'ın *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, adlı yayımlanmamış araştırmasına atıf yaparak yanlışlıkla bu bilgiyi desteklediği fikrini uyandırmaktadır. Oysa Saklan çalışmalarında yeri geldiğinde iddia edilen bu bilginin yanlışlığını sürekli vurgulamaktadır).

⁵⁵⁸ Hâce Muhammed Parsâ, *Faslu'l-Hitâb*, s. 496.

⁵⁵⁹ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Türkçe thk. muk. Karapınar), s. 53, 54.

⁵⁶⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 141; Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 253.

sağlam olarak öğrenilmesi gerektiğini zikretmektedir. Bununla birlikte kişinin Kur'an ve sünnetten öğrendiklerine sınımsız sarılması gerektiğini de vurgulamaktadır.⁵⁶¹

Sûfîlerin rüyada uyarılmaları konusundaki görüşleri hakkında *Taarruf*'ta birkaç örnek veren Gülâbâdî, rüyada tahdîsden hiç söz etmediği gibi, bu eserinde pek rüya da nakletmemektedir.⁵⁶² Tüm bunlardan Gülâbâdî'nin *rüyada tahdîse* kapı açmadığı sonucu çıkmaktadır.

Mekkî, konuları izah ederken ya kendi gördüğü rüyaları ya da başkalarının gördüğü rüyaları zikretmektedir. Onun rüyayı, en azından kendisi için yakîni bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği, kendisinin gördüğü bir rüya üzere önceki fikrinden vazgeçmesi ile ilgili söylediği sözlerinden anlaşılmaktadır.⁵⁶³

Saklan'ın da tespit ettiği gibi, Mekkî *keşf, ilhâm ve rüya yoluyla hadis elde etme ve tashîhi* konusunda yeterince bilgi vermemektedir. Ancak o, İbrahim et-Teymî'nin Hızır'dan duyduğu⁵⁶⁴ bir hadisi rüyasında Hz. Peygamber'e (s.a) *tashîh ettirmesi* olayını nakletmektedir.⁵⁶⁵ Mekkî'nin verdiği bir başka misal, Yahya b. Aksem'in rüyada görülmesi hâdisesinde onun *kudsî bir hadisi doğrulatmasıdır*.⁵⁶⁶ Bir diğer örnek de, sâlihlerden birisinin, Teşehhüd konusunda vârid olan müteferrik rivâyetlerden İbn Ümmi Abd hadisini, *Rasûl-i Ekrem'e (s.a) rüyada doğrulatmasıdır*.⁵⁶⁷ Mekkî'nin rüyada tashîh edilmiş bazı hadisleri nakletmiş olması, onun bu yönteme sıcak baktığını gösterebilir.

İsmail Hakkı Bursevî'nin mübarek gecelerde kılınan namazlarla ilgili yapmış olduğu değerlendirme esnasında, bu namazlara karşı çıkanları eleştirirken, bu namazlar ve emsali ibadetlerin evliyanın sünneti olduğunu, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin özellikle Kadir gecesinde kılınacak namazın faziletini, *hem naklen hem de keşfen âyân ettiğini* ifade etmesine itiraz eden Saklan, *Kâtu'l-Kulûb*'ta Mekkî'nin bu rivayetleri keşfen elde ettiğine dair bir bilgiye rastlanmadığını ve bazı âlimlere bu tür yakıştırmalarda bulunulduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁸

Sicillî iki eserinden sadece birinde Nebî'yi (s.a) rüyasında gören birinin rüyasını anlatmaktadır.⁵⁶⁹

⁵⁶¹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 86.

⁵⁶² Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 153-155.

⁵⁶³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 211. Diğer örnekler için bkz. I, 269, 452; II, 244, 358, 510 vd.

⁵⁶⁴ Ancak hadisçiler; Hızır'ın hadis rivâyeti iddiasına karşı çıkarak bu tür haberleri asılsız kabul etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *SÜFD*, yıl. 2000, sy. 10, s. 341-345.

⁵⁶⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 15-16. Ayrıca bkz. Saklan, *Kâtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 124.

⁵⁶⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 452.

⁵⁶⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 435.

⁵⁶⁸ Bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 254.

⁵⁶⁹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 65.

Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*'da Rasûl-i Ekrem'i (s.a) rüyada görme ile ilgili bir bâb açarak seleften çeşitli örnekler zikretmektedir.⁵⁷⁰ Onun *Tehzîbu'l-Esrâr*'da çeşitli konuları izah ederken diğer eserlere nazaran daha fazla rüya anlattığı görülmektedir. O, kitabında çeşitli sûfilere ait dokuz rüyayı zikretmekle birlikte eserinin son bâbında meşhur sûfilerin rüyalarından örnekler sunmaktadır.⁵⁷¹

Hargûşî, Mansur b. İsmail'in Abdullah b. el-Bezzâz'ı gördüğü uzunca bir rüyasını aktarmaktadır. Anlatılan bu rüyaya göre Bezzâz, Allah Rasûlü'nü (s.a) rüyasında görür ve rüyada, Hz. Peygamber'den (s.a) başlamak üzere sırayla orada bulunan fakirlerin (dervişlerin) elleri yıkanır, sıra Bezzâz'a gelince biri itiraz eder ve bunun üzerine o da Rasûlüllah'a (s.a): Ey Allah'ın Rasûlü, senin "*Kişi sevdiğiyle beraberdir.*"⁵⁷² dediğin rivâyet edilmiş, değil mi? der. O (s.a) da: "*Evet, öyle.*" diye cevap verir. Bu cevabın üzerine Bezzâz, "Ya Rasûlallah! Ben seni ve şu fakirleri seviyorum." der. Sonra Nebî (s.a): "*Eline su dök. Çünkü o onlardır (fakirler).*"⁵⁷³ der.⁵⁷⁴

Her ne kadar Hargûşî'nin anlattığı bu rüyada, *rüyada hadis tashîhine* işaret bulunsa da, sadece buradan hareketle onun bu usulü kabul ettiği sonucuna varmak doğru değildir. Şu da var ki, mezkûr hâdise başka birine ait olmakla birlikte, Hargûşî'nin olayı eserinde nakletmesi, onun bu yönüme sıcak baktığı anlamına da gelebilir.

Kuşeyrî, *Risâle*'sinde Sülemî'den naklen anlattığına göre, Ebû Ali eş-Şebevî, rüyasında Rasûlüllah'ı (s.a) görür ve Ona "*Saçlarımı Hûd sûresi ağarttı.*"⁵⁷⁵ rivâyetinin doğru olup olmadığını, doğru ise, sûrenin hangi kısmının saçlarını beyazlattığını sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a) de ona, kendisini "*Öyleyse emrolunduğun gibi dosdoğru ol.*" (Hûd, 112) ayetinin ihtiyarlatıp saçlarını ağarttığını söylemiştir.⁵⁷⁶ Bundan başka Sülemî, Taberânî'nin (360/971) kendisine, rüyada Rasûl-i Ekrem'e (s.a) hadis sorma ile ilgili olarak gördüğü şöyle bir rüya anlattığını nakleder: "Rasûlüllah'ı rüyamda gördüm, Ona "*Mü'minler birbirlerine merhamet etmede bir cesed gibidirler...*"⁵⁷⁷ hadisini sordum. O da eliyle üç defa işaret ederek

⁵⁷⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 193-237.

⁵⁷¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 6, 101, 153, 185, 187, 216, 272, 339, 481, 556-562.

⁵⁷² Buhârî, Edeb, 96; Müslim Birr, 50; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 556.

⁵⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 443, IV, 237; Buhârî, Gusül, 11. Ancak hadis, her ne kadar sahîh kaynaklarda geçse de buradaki bağlamıyla hiç ilgisi yoktur.

⁵⁷⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 556-557. Aynı rüya için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 507-508.

⁵⁷⁵ Tirmizî, Tefsir, 56.

⁵⁷⁶ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, (Uludağ), s. 351. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 41; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 70-71.

⁵⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 270; Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66.

bu hadisin *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁵⁷⁸ Görüldüğü üzere Sülemî de Mekkî gibi başkasının gördüğü rüyaları anlatarak bu işi inkâr etmediğini göstermektedir.

Allah Rasûlü (s.a) rüyada görmek pek çok Müslüman'ın arzuladığı bir hâdisedir. Mâ-lînî de *Erbaîn*'de Rasûl-i Ekrem'i (s.a) rüyasında gören dört kişinin rüyasını anlatmaktadır.⁵⁷⁹ Anlatılan rüyalar, gören kişileri bağlayabilecek belki de ona yol gösterebilecek özelliktedir.

Herevî'nin isnadlı olarak naklettiğine göre, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdillâh el-Fesevî, rüyasında Nebî'yi (s.a) görmüş ve Ona (s.a) "Ey Allah'ın Rasûlü! 73 fırka içerisinde Fırka-i nâciye hangisidir?" diye sormuş. O (s.a) da "Sizlersiniz ey Ashab-ı hadis!" karşılığını vermiştir.⁵⁸⁰ Burada Hz. Peygamber'i rüyasında gören ne müellif ne de bir sûfidir. Bilakis bir muhaddistir. Çünkü Rasûlullah'a (s.a) Fırka-i nâciyenin kim olduğunu soranın bir muhaddis olduğu anlaşılmaktadır.

"Rüyada hadis" konusu ile ilgili haberlerin içerikleri tetkik edildiğinde râvîler, nakillerin kimisinde Nebî'den (s.a) bilmediği bir hadisi alırken, kimisinde de mevcut hadisin tashîhini yaptırmaktadır. Bazı râvîler de, bir konu ile alakalı birden fazla rivâyet içerisinden Rasûlullah'a (s.a) tercih yaptırmak istemektedir. Bunlar arasında hadisin tefsirini ve yapılan tefsirin doğruluk derecesini öğrenmek isteyenler dahi bulunmaktadır. Ancak hepsinin ortak bir noktası var ki, o da eserleri yazan müelliflerin değil başkalarının gördükleri rüyaları anlatmalarıdır. Bu tespitten hareketle, müelliflerin bu işe karşı çıkmadıkları aksine sıcak baktıkları sonucuna varılabilir.

Sûfilere mahsus bir usul olarak tartışılan *keşf, ilhâm, rüya* vb. yollarla hadis alma veya tashîh yönteminin⁵⁸¹ inceleyebildiğimiz kadarıyla, H. IV. ve V. asırlarda daha sonraki dönemlerde olduğu kadar yaygın bir metot olmadığı, aksine münferit bir hâdise olduğu anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, ilk dönem sûfilere ait böyle bir *Hadis Usulü*'nden söz etmek, mevcut verilere göre pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü sûfiyeye ait temel kaynaklar bunun aksini göstermektedir. Ayrıca her hangi bir sınırlama yapmaksızın sûfilere ait tasavvufi kanaatlerini yansıtan konularda mevzu haberleri, "*Keşfen sahîh hadisler*" olarak kabul ettiklerini iddia etmek haksızlıktır. Kaldı ki özellikle ilk devir tasavvuf kaynaklarında kullanı-

⁵⁷⁸ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 44, (Sülemî, *Kitâbü Hidâyeti'l-İnsân li Fadli Tâati'l-İmâm ve'l-Adli ve'l-İhsân*, Süleymaniye Ktp. Fatih blm. nr. 2629, vrk. 41/b'den naklen).

⁵⁷⁹ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 119-120, 187, 192, 195.

⁵⁸⁰ Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 387.

⁵⁸¹ Konuyla alakalı olarak Talat Sakallı'nın hazırladığı *Rüya ve Hadis Rivâyeti* adlı yayınlanmış çalışması bulunmaktadır. O, çalışmasının sonuna Nabusî'nin *Ravdu'l-Enâm* isimli rüya ile ilgili müstakil risalesinin tercümesini de eklemiştir.

lan binlerce sahîh hadisin yanında zayıf hadislerin sayısı bile sanıldığı kadar çok değilken, mevzu haberlerin çokluğundan bahsetmek isabetli değildir.

Keşf, ilhâm, rüya vb. yollarla hadis alma veya tashîhi metoduna karşı, hadisçilerin tav-
rı pek müspet değildir.⁵⁸² Konuyu ele alan Cemâlüddîn Kâsımî (1332/1914) mevzuu, “Hadis-
lerin sahîhliği senedleriyle anlaşılır. Bazı hadislerin keşfen tashîh edileceğini iddia edene ce-
vap” başlığı altında tartışmakta ve karşı çıkmaktadır.⁵⁸³

Mübârekpûrî (1353/1935), İbn Arabî'nin görüşüne işaret ettikten sonra şöyle demek-
tedir: “Sihhat derecesi bilinmeyen bir hadis, ne Rasûlüllah'ın (s.a) rüyada yapmış olduğu tas-
hîhle, ne keşf ile ne de ilhâmla sahîh olur. Bu gibi hükümler de rüyada görülen Nebî'in (s.a)
sözleriyle tespit edilemez. Tespit, Onun ancak dünyada yani hayatta iken söylemiş olduğu sözle
mümkündür. Çünkü hadisin sahîh olup olmadığının belirlenmesi isnada dayanır.”⁵⁸⁴

Ebû Ğudde (1997) rüyada Hz. Peygamber'in (s.a) görülmesiyle şer'î bir hükmün sabit
olamayacağını, bu tür yolla bir hadisin tespit edilemeyeceğini ve âlimlerin görüşünün de bu
olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁵

Meseleyi eserinde ele alan muasır hadisçilerden Dümeynî de, eski olsun yeni olsun
âlimlerin ekseriyetinin rüya yoluyla bir hadisi zayıf veya sahîh saymayı kabul etmediklerini,
böyle bir yolun batıl olduğunu, mevcut ahkâmı bozup dini ifsat edeceğini, hatta Hz. Peygam-
ber'den (s.a) gelen her şeyi yalanlamaya kadar sevk edeceğini belirtmektedir.⁵⁸⁶

Verilen bilgilerden varılan neticiye göre, hem geçmiş hem de günümüz hadisçileri,
keşf, ilhâm ve rüya yoluyla hadis alma veya tashîhine, İslâm'da pek çok soruna sebebiyet ve-
receği için karşı çıkmışlardır. Onlar, yöntemin sübjektif olduğuna ve bu yolla tespit edilen
hadislerle hüküm verilemeyeceğine hükmetmişlerdir. Böyle bir metodu kabul etmek, hem
Hadis ilimleri hem de diğer İslâmî ilimlerde yapılmış bunca mesaiyi boşa çıkartmaktır.⁵⁸⁷

⁵⁸² Ancak Ahmed b. Hanbel'in de rüyasında Hz. Peygamber'den (s.a) üç hadis aldığı, yazma bir risalesi bulun-
maktadır. Ahmed b. Hanbel, (1- *Kıyamet günü beş şey ile huzura gelme* hadisi. 2- *İnsanın anne karnında yara-
tılış devrelerini anlatan* hadis. 3- *Helal ve haramın belli olduğu, ikisinin arasında ise şüphelilerin bulunduğu*
belirten hadis.) kısaltılarak zikredilen bu hadisleri, bizatihi kendisi, rüyasında Rasûlüllah'den (s.a) almıştır.
Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Selâsü Ehâdis elletî Ravâhâ'l-İmâm Ahmed ani'n-Nebî (s.a) ft'l-Menâm*, (Mecmû'a
içinde), Zâhiriyye Ktp. nr. 59, vrk. 110/a-112/b. Ayrıca Kinberg'in “Literal Dreams and Prophetic Hadits”,
Der Islam, 70 (1993), s. 279-300; “Dreams as a Means to Evaluate Hadith”, *JSAI*, 23 (1999) s. 79-99, adlı ça-
lışmalarda da bazı örnekler verilmektedir.

⁵⁸³ Bkz. Kâsımî, *Kavâid*, s. 191-193.

⁵⁸⁴ Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî (Mukaddime)*, I, 310.

⁵⁸⁵ Bkz. Ebû Ğudde, (Aliyyü'l-Kârî, *Masnû'*, s. 174, 213 dipnot).

⁵⁸⁶ Bkz. Dümeynî, *Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünne*, s. 237-238.

⁵⁸⁷ Konu hakkındaki bazı bilgiler için bkz. Saklan, *Kâtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 124; *Muhaddis-Süfîler*, s. 252-258;
Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 40-49; Avcı, *Bursevî Örneği*, s. 124-
143; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 67-78.

Zikredilen bu hadis kabul veya tashîh usul örnekleri de müelliflerin bizatihi kendilerinin gördükleri rüyalar değil, başkalarının gördükleri rüyalarıdır. Ayrıca mezkur rüyaları, inkâr yerine bir müjde veya uyarı olarak anlamak da mümkündür. Kaldı ki rüya, umuma teşmil edilmemekle birlikte sahibini bağlamaktadır. Netice olarak diğer âlimler gibi sûfî âlimlerin de belirttikleri üzere, ulûm-u dîniye, rüya vs. yöntemlerle değil, bilakis tedris edilerek veya hoca önüne diz çökerek elde edilebilir.

Sûfiyyeye isnad edilen *rüya ile tashîh veya tahdîs* meselesinde, ilk devir sûfîler ile daha sonraki sûfîlerin birlikte hareket etmedikleri görülmektedir. Tetkik edilen ilk dönem sûfîlerin eserlerinde verilen bilgiler ışığında, münferit birkaç hâdise dışında, böyle bir usulden bahsetmek zor görünmektedir. Veriler, bu yöntemle hadis kabulünün daha sonraları ortaya çıktığını göstermektedir. Bundan başka incelenen eserlerde aşırı bir rüya nakli dikkati çekmemektedir.

Keşf, ilhâm ve rüya ile hadis alma ve tashîh ile ilgili muhaddis sûfîlerin görüşleri tespit edildikten sonra, şimdi de bunlar kadar tartışmalı *güzel ve hikmetli sözlerin hadis olarak kabul edilmesi* olarak isimlendirilen hadis kabul yöntemi üzerinde durulacaktır.

3. GÜZEL ve HİKMETLİ SÖZLERİN HADİS KABUL EDİLMESİ

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), Nevâdiru'l-usûl'ün 44. aslında el-Hüseyin b. Ali el-Acelî> Yahya b. Adem> İbn Ebi Zi'b> Saîd el-Makbûrî> Ebû Hüreyre isnadıyla Allah Rasûlü'nden (s.a) şöyle bir hadis nakletmektedir: “*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Dolayısıyla o sözü doğrulayınız. Çünkü ben hoşla giden ve tuhaf olmayan şeyler söylerim. Ayrıca benden size garip gelen hoşunuza gitmeyen bir hadis rivâyet edildiğinde de onu yalanlayınız. Çünkü ben tuhaf gelen ve hoşla gitmeyen şeyler söylemem*”.⁵⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, hadisin şerhinde, Peygamberlerin insanlığa, işlerini yüklenme ve işlere karşı alınacak tedbir bilgisiyle gönderildiğini ve Allah'ın Peygamberlerine açıkladığı bu işlerin künhünün de onlarda mahfuz olduğunu belirterek, ilmin Allah katından Peygamberlerine, onlardan da insanlara geçtiğini ifade

⁵⁸⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b; (matbu), I, 233; *Tefsîru "İnnî Târikun fikumü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtrafî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/a-189/b Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV, 347; Dârakutnî, *Sünen*, IV, 208; Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 266-271; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, I, 420-421, (Haberî Ukaylî aracılığıyla nakleden İbnü'l-Cevzî, Ukaylî'nin “Bu lafızla Nebî'den (s.a) sahîh isnadlı bir rivâyet yoktur.” dediğini haber vermektedir. Eserin muhakkiki Nureddin Boyacılar, hadis hakkındaki değerlendirmeleri naklettikten sonra, *hadisin zayıf, metninin de münker olduğu kanaatindedir.*); Şevkânî, *Fevâid*, s. 278-283. Farklı lafızlarla gelen rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 497; V, 425; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV, 344; İbn Hıbbân, *Sahîh*, I, 264.

etmektedir.⁵⁸⁹ O, bu usulün Peygamberliğin gerekliliğinden olduğunu zikretmekle birlikte zâhir ulemâsını (fukahâ) “*Suyun üzerinde yürüme*”, “*Yerin dürülmesi*” gibi bazı hususlardaki rivâyetleri kabul etmedikleri için eleştirmekte ve Allah’ın kullarına bir takım şeyleri bildirebileceğini savunmaktadır.⁵⁹⁰

Hakîm, hadisin açıklamasının devamında “Kim Rasûlüllah’dan (s.a) sonra hak ve hidayet üzere bir şey söylese, Nebî bu sözde ondan öncedir. Her ne kadar Hz. Peygamber (s.a), bu sözü, *kendisinden sonra gelen bir başkasının* söylediği lafızla söylememişse de, O, bunun aslını mücmel olarak söylemiştir.” iddiasında bulunmaktadır. Ardından da Rasûl-i Ekrem’in (s.a) o lafızla söylemese de, aslını söylediğini ve aslın fer’i de içerdiğini ifade ederek, Onun aslı, ilk defa ortaya koyduğu, sonradan sahabe ve tâbînin de fer’ilerini söylediğini ileri sürmektedir. Daha sonra Hakîm, söylenmiş olan bu sözün *muhakkik âlimler*⁵⁹¹ nezdinde münker olmayıp maruf olması şartına bağlamakta ve sözün sahibi O olmasa da onu Rasûlüllah’ın (s.a) söylediğini ve bize de onu tasdik etmek düştüğünü zikretmektedir. Hakîm et-Tirmizî bu görüşünü, *söylenmiş sözün lübb ve basiret sahibi muhakkik âlimler nezdinde münker olmayıp maruf olması şartına bağlamaktadır. O, dünya şehvetlerine dalan, akılları Allah’a karşı kapalı ve göğüsleri (kalpleri) karanlık olanların ise, bunu bilemeyeceğini açıkça ifade etse*⁵⁹² de, bunun genel geçer bir metot olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

Hakîm buradaki açıklamalarında hemen-hemen her âlimin belirttiği gibi, kalbin öneme vurgu yapmakla birlikte, günahlara, dünya zevklerine dalmayan bir kalbin, hadisin maruf ile münkerini ayırt edebileceğini, aksi takdirde ayırt edemeyeceğinin altını çizmektedir. O, hadisin kabul veya reddinde, hadisçilerin ortaya koydukları usul değil de *kalbi merkez alan kalbe dayalı* yeni veya farklı bir tenkit usulünden söz etmektedir. Yine o, bu metot üzerinde konuyla ilgili muhtelif nakilleri zikrederek uzunca durmaktadır. Burada Hakîm, ileride müstakil olarak ele alınacağı gibi, kendine özel bir metin tenkidi usulünden bahsetmektedir.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b-80/a; (matbu), I, 233-234.

⁵⁹⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 80/b-81/b; (matbu), I, 234.

⁵⁹¹ İbare için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 125 (Inde’l-Muhikkîn); Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 81/b (Ehlü’t-Tahkîk); (matbu), I, 237 (el-Muhikk).

⁵⁹² Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 124-125; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 81/b-82/a; (matbu), I, 237.

⁵⁹³ Geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122-138; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b-90/a; (matbu), I, 233-238. Bu rivâyetin farklı bir bağlamda değerlendirmesi için bkz. Köktaş, *İlk Dönem Sûfîlerin Hadisleri Anlama Çabaları*, s. 52-59. Ancak *Nevâdiru’l-Usûl*’ün matbu baskıları ile isnadlı yazma nüshaları karşılaştırıldığında matbularda oldukça fazla eksiklikler ile metin teşvişleri göze çarpmaktadır. Bu sebeple matbu nüshalardan kaynaklanan sorunlar, Köktaş’ın eserine de yansımıştır.

Hadis ilminin esasları hakkında çeşitli bilgiler verdikten sonra cerh-ta'dîl âlimlerini tenkit eden Mekkî, terğîb, zühd, fezâil ve kıyamet ahvâli hakkında vârid olan hadislerin maktû ve mürsel dahi olsalar, tasdik ve teslimiyetle kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. O, ilmin ve usulün bunlara delalet ettiğine yer verdikten sonra “*Kime Allah ve Rasûlünden bir fazilet ulaşır ve onunla amel ederse, nakledilen hadis söylendiği gibi olmasa dahi ona Allah'ın sevap vereceğinin*” kendilerine rivâyet edildiğini haber vermektedir. Ardından konuyla alakalı “*Kim benden bir hak rivâyet ederse onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Kim de bir bâtl rivâyet ederse şüphesiz ki ben bâtl söylemem.*”⁵⁹⁴ hadisini naklederek Hakîm gibi onun da, hikmetli ve güzel sözleri Hz. Peygamber'in (s.a) söylemiş olduğu fikrini benimsediği anlaşılmaktadır.

Hadisin iki ayrı tarîkini veren Herevî, haber hakkında herhangi bir yorum yapmayarak rivâyetin bir illetini bilmediğini, bütün râvîlerinin sika, isnadının muttasıl olduğunu ve bu hadisi, Cârûdî'nin Hâtim'den yaptığı müntehabından yazdığını ifade etmektedir.⁵⁹⁵ O, hadis hakkında başka bilgi vermemektedir.

Konuyla ilgili değişik lafızlarla pek çok rivâyet bulunmakta ve bunların içerisinde sahîh olanları bile bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden hareketle “kelam-ı kibar, hikmetli veya güzel bir söz, her ne kadar başkalarına ait de olsa, onu veya onun aslını mutlaka Rasûlullah (s.a) söylemiştir.” demek, Hadis Usulü açısından kabul edilebilir bir yöntem değildir. Bu kıstas, hadisçilerin baştan beri yaptıkları her türlü usul ve tenkit çalışmalarını boşa çıkarmaktadır. Konuyla ilgili sahîh rivâyetlere rağmen bu kıstas, muhaddisler tarafından pek kabul görmüştür. Onlar, *hadis kabul usulü* olarak tek başına böyle bir yöntemi tasvip etmemişlerdir.⁵⁹⁶

Hadisin iki ayrı tarîkini eserinde nakleden Tahâvî, insanın fitratının/kalbinin kendisine zarar veya fayda veren şeyi bilebileceği gibi, rivâyetlerin Rasûl-i Ekrem'e (s.a) ait olup olmadığını da bilebileceğini belirtmektedir. Onun ifadelerinden bu işe sıcak baktığı anlaşılmaktadır.⁵⁹⁷ Ahmed Muhammed Şakir (1958), bu hadisin ashaba hitap olduğunu, sonra onların izinden giden ve hidayeti ile hidayet bulanlar ki, onlar Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetini, şeriatını bilirler ve kalplerini iman ve ihlâsla dolduranlardır. İşte bu vasıflara sahip bir insanın sünnetin sahîhini kalbinin itmi'namı ile bileceğini ve sahîh olmayan merdudunu da inkâr edebileceğini

⁵⁹⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 363-364.

⁵⁹⁵ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 266-271.

⁵⁹⁶ Dümeynî'nin İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ı üzerinde yaptığı araştırmaya göre İbnü'l-Cevzî, böyle bir prensip kullanarak hadisin uydurma olduğuna hükmetmemiştir. Bkz. Dümeynî, *Mekâyisu İbni'l-Cevzî*, s. 14.

⁵⁹⁷ Bkz. Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV, 344-349.

zikretmektedir.⁵⁹⁸ Her şeye rağmen tarih boyunca uygulama dikkate alındığında, böyle bir tespit yöntemi kabul edilecek olsa, Ashab-ı hadis'ten bile ancak bazılarında böyle bir kapı açılabilir.

Birçok kelimayı kibar veya güzel ve hikmetli sözün, kimileri tarafından özellikle de sûfîler tarafından hadis olarak nakledilmesinin bu ve benzeri rivâyetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Mesele, mevzu haberler konusunu da ilgilendirmektedir.

İleride yorum örnekleri kısmında müstakil olarak ele alınca olan “*Eddebenî Rabbî feahsene te'dîbî.*”⁵⁹⁹ “*Beni Rabbim yetiştirdi terbiyemi (dil ve lehçemi) güzel yaptı.*” tartışmalı haberi hakkında, İbn Teymiyye bile “*Manası doğrudur. Fakat onun sâbit (sahîh veya hasen) bir isnadı bilinmemektedir.*” değerlendirmesi yapmakta ve onu Aclûnî'nin tesbitine göre, Sehâvî ile Süyûtî de onun bu görüşüne teyit etmektedir.⁶⁰⁰ Bilahare bu fikir, bazı muhaddislerce “*Manası sahîhtir.*” şeklinde bir değerlendirme olarak dile getirilmiştir.

“Her güzel ve hikmetli sözü Hz. Peygamber'in (s.a) söylediğini” bir usul olarak kabul noktasında Hakîm et-Tirmizî ile Mekkî'ye katılmak mümkün değildir. Konuyla ilgili nakledilen haberlere rağmen muhaddisler bu usule kapı açmamışlardır. Diğer taraftan Hadis Usulü ve ilimleri yanı sıra İslam ilimlerine de vâkıf oldukları anlaşılan meşhur sûfî âlimlerin böyle bir hadis kabul kriterini savunmaları anlaşılır değildir. Bu sebeple meseleyi eserinde ele alan çağdaş hadisçilerden Dümeynî de bu kıstasa ısrarla karşı çıkmaktadır.⁶⁰¹

Sûfîlere isnad edilen hadis alma yollarını meşhur muhaddis sûfîlerin eserlerinde verdikleri bilgilerden hareketle açıklığa kavuşturduktan sonra, şimdi de başka bir ilim öğrenme yolu olarak kabul edilebilecek olan irfani bilgi ya da marifetten söz edilecektir.

4. MARİFET

Marifetin kelime anlamı, bilmek, tanımak, aşına olmaktır.⁶⁰² *Marifet ve irfan*, eserle birlikte tefekkür ve tedebbürdür. İlimden daha özel olup zıddı inkârdır.⁶⁰³

İlk devir sûfîleri, daha çok marifetin ne olduğu ile ilgilenererek onun özellikleri üzerinde durmuşlardır. Sülemî, Bâyezid el-Bistâmî'nin “*Hakkın zâtını bilmek (marifet) cehalettir. Ma-*

⁵⁹⁸ Bkz. Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XV, 345'den naklen.

⁵⁹⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 134.

⁶⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûa'tü'r-Rasâilî'l-Kübrâ*, II, 336. Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 70; Elbânî, *ed-Daife ve'l-Mevdûa*, I, 173.

⁶⁰¹ Bkz. Dümeynî, *Mekâyîsu İbni'l-Cevzî*, s. 10-14.

⁶⁰² Râgıb, *Müfredât*, s. 560-562. Ayrıca bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 301.

⁶⁰³ Râgıb, *Müfredât*, s. 560. Marifet hakkında ayrıca bkz. Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet*, s. 140-145.

rifetin hakikati hakkında ilim şaşkınlıktır. İşâret edenden işâret ise, işârette şirktir. Allah'a en uzak kul, Ona işâreti en çok olandır.”⁶⁰⁴ sözünü naklederek bu görüşe itibar ettiğini ve marifetin ne olmadığını göstermektedir.

Hakîm, marifetin ahlâkı mevzuunda marifetin ahlâkından bahsetmekte ve kişinin marifete ancak Allah'ın rahmetiyle kavuşabileceğini belirtmektedir.⁶⁰⁵ Yine o, basar, marifet ve yakînin şekil, marifetin zıddının nekre olduğunu ve onun, dilin ikrarı ve kalbin tasdikiyle gerçekleştiğini söylemektedir.⁶⁰⁶ Ayrıca o, marifetin sultanını göğüsteki akıl, ilim, fehim, hıfız ve zihin olarak görmekte ve marifetin kalpte, fehimin gönülde, aklın dimağda ve hıfızın da ona bitişik olduğunu ifade ederek⁶⁰⁷ marifete hâkim olan melekeleri zikretmekte ve bunlara sahip olduğu takdirde marifetin elde edilebileceğini zikretmektedir. O, kalbin imarının marifet ve mezkûr melekelerin nurlarıyla gerçekleşeceğini kabul etmektedir.⁶⁰⁸ Ayrıca o, ilmi yedi kısma ayırmakta ve ilk ilim olarak marifeti ele almakta ve marifet ile bütün her şeyi kapsayan ilmi kastettiği anlaşılmaktadır.⁶⁰⁹ Bunun yanı sıra Hakîm, fehim (ince anlayış), zihin (akıl, tefekkür), zeka, hıfız ve ilim ile marifete ulaşılacağı kanaatindedir.⁶¹⁰

Sülemî'nin isnadlı olarak naklettiğine göre, Râbiatü'l-Adeviyye, “Her şeyin bir semeresi vardır. Marifetin semeresi de ikbaldir.” der.⁶¹¹ O, hocası Ebû Muhammed Abdullah er-Râzî, Şa'rânî'nin (353/964) “İlim, ilimle amel ve amel sebebiyle korkmanın, *marifetin* delillerinden biridir.” dediğini bildirmektedir.⁶¹² Yine o, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin “Allah ilmi kadın ve çocuk tüm herkese helal kıldı. *Marifeti* veli kullarına, müşahedeyi ise sevgili kullarına tahsis etmiştir.”⁶¹³ dediğini haber vermektedir. Bilahare o, Nasrâbâzî'ye Nebî'in (s.a) marifet hakkında az konuşmasının sebebi sorulduğunda onun “O, marifette kemale ermiştir. Bir şeyde kemale eren, o hususta az konuşur.” şeklinde cevap verdiğini belirtmektedir.⁶¹⁴

⁶⁰⁴ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 74.

⁶⁰⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 299; (matbu), IV, 3.

⁶⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, “el-Akl ve'l-Hevâ”, *ŞM*, yıl. 1964, sy. 5, s. 121-122.

⁶⁰⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 33.

⁶⁰⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 39. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 207-209.

⁶⁰⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmu'l-Evliyâ*, s. 119.

⁶¹⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ğavru'l-Umûr*, s. 65, 69.

⁶¹¹ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 29.

⁶¹² Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 452.

⁶¹³ Bkz. Sülemî, *Nesîmü'l-Ervâh*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 168.

⁶¹⁴ Bkz. Sülemî, *Nesîmü'l-Ervâh*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 170. Marifet hakkında sûflerin görüşleri için bkz. Sülemî, *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 475-479.

Tûsî, "Marifet ve ârifin özellikleri" başlıkları altında konuyla ilgili geçmiş sûflerin görüşlerini naklederek yer-yer yorum yapmaktadır.⁶¹⁵ *Marifet*, ikrar, hakikat ve müşâhede olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Marifet müşâhedesini, anlayış (fehîm), ilim, ibare ve söz şeklinde derecelenmektedir. Marifetin işaretlerinin vasıfları ise pek çoktur.⁶¹⁶

Marifet iki makam üzeredir. Bunların biri işitmeye (marifetü's-sem'), diğeri ise görmeye (marifetü'l-a'yân) dayanan marifettir. Birinci ile Müslüman hakkı işitir ve onu bu yolla bilir. Bu iman noktasında tasdiktir. İkinci marifet ise, müşâhede makamıdır. Bu da ayne'l-yakîn makamıdır.⁶¹⁷ İlimler iki türdür. Biri ümerânın ilmi ki, o hükümler ilmidir. Diğeri ise, muttakîlerin ilmi ki, o da yakîn ve marifet ilmidir.⁶¹⁸

Sicillî, *marifeti*, marifetullah, marifetu dînillah, marifetu aduvvillah, marifetu'd-dünya diyerek dört asıla ayırmakta ve bunları da tekrar alt gruplara bölmektedir.⁶¹⁹ Bu taksimiyle o, önce Allah'ı sonra dinini, ardından Allah'ın düşmanını ve dünyayı bilmekten, tanımaktan söz ederken, içten dışa doğru bir yönelişten söz etmektedir. Yine o marifet ilmini, Allah'tan başkasından korkmayan ve istemeyen, Onu başkasına yeğlemeyen, ancak Ona saygı duyan ve Allah'ın hakkını ikame eden, derin ilim sahibi âlimlerden istediği ilim olarak izah etmektedir.⁶²⁰

Gülâbâdî, marifet konusunu, muhdes olan akıl-marifet ilişkisi bağlamında ele aldıktan sonra, marifetin mahiyeti konusundaki ihtilaflara işaret etmektedir.⁶²¹ O, akıl için, Allah'ı Allah'la tanımaktan başka çare yoktur.⁶²² der. Sehl b. Abdillah, "Marifet, bilgisizliği bilmektir." der. Gülâbâdî, "İlim marifetle, akıl da ilimle sabit olur. Marifete gelince o, kendi kendine sabit olur." demektedir. "Eşyanın zâhiri, ilimle ortaya çıkar. Bâtını ise marifetle keşfedilir." diyenler olduğu gibi, aksini söyleyen sûfler de vardır.⁶²³

Marifet mevzuunu yazarken istihareye yattığını söyleyen Hargûşî de marifetin kesbî mi izdirârî mi, mahluk mu değil mi ve hakikatinin ne olduğu konularında Ehl-i hadis ve kalamcılarının kanaatlerini zikrettikten sonra, genellikle sûflerin görüşlerini naklederek meseleyi genişçe ortaya koymaktadır.⁶²⁴ O, "Marifet billâh, Allah Teâlâ'yı sıfatlarıyla birlikte bilmek-

⁶¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüimâ'*, s. 56-62.

⁶¹⁶ Bkz. Tûsî, *Lüimâ'*, s. 63-64.

⁶¹⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 275.

⁶¹⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 278.

⁶¹⁹ Sicillî, *Envâr*, s. 9-10.

⁶²⁰ Sicillî, *Envâr*, s. 49.

⁶²¹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 63-67, 132-134; Ayrıca bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, (Uludağ), s. 93-99, 193-195.

⁶²² Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 66.

⁶²³ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 66.

⁶²⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 24-37.

tir.”⁶²⁵ der. Hargûşî, sünnete ittiba ile marifetin, farzların edası ile de kurbetin elde edileceğini⁶²⁶ bildirerek, marifet sünnet ilişkisine dikkat çekmektedir.

Mâlînî, Serî es-Sakatî'nin yeğeni Cüneyd'e "Ey yavrucuğum! Benden muhafaza et. Muhakkak ki marifet, kalpte hayâ olduğu sürece dalgalanır yoksa ayrılır." nasihatinde bulunduğunu nakletmektedir.⁶²⁷ Marifeti, Allah'ın seçkin (havâss) kullarına, zatıyla bilinmesi olarak tanımlayan⁶²⁸ Sülemî, bir başka eserinde de *marifetin hakikatini*, Hakk olan maruf dışındaki her şeyi inkâr etmek olarak izah etmektedir.⁶²⁹

Herevî, "Onların, Rasûle indirileni dinledikleri zaman, tanıdıkları hakktan dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün." (Maide, 83) ayeti ile marifet mertebesini yazmaya başlamış ve marifeti, "Bir şeyin hakikatini olduğu gibi ihata etmektir." şeklinde tanımlamıştır. O, *marifeti*, sıfât ve nuût, zât ve ta'rifin saflığında müstağraka (dalmış) marifet olmak üzere üç dereceye ayırarak, insanları da âmme, hâssa ve hâssatu'l-hâssanın marifeti olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Her dereceyi tekrar üç temel esasa ayırarak konuyu işlemiştir.⁶³⁰

Bu kısım hakkında kısaca bir değerlendirme yapmak gerekirse, ilk dönem muhaddis sûfîler, *keşf*, *ilhâm* ve *muhaddes* tabirlerini ayrı ayrı anlamlarda kullandıkları gibi, aynı anlamda da kullanmaktadırlar. Yapılan tespitlere göre, meşhur muhaddis sûfîlerce *keşf*, manaların açığa çıkartılması, manalar üzerinden hicabın kalkmasıyla (keşfiyle) bir takım şeyleri görmek ve açılmaktır (keşf). Bu da, tabirin ekseriyetle kelime anlamı çerçevesinde kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla ilk devir sûfîlerce, keşf ve ilhâm tabirleri kelime anlamının ötesinde fazla bir şey ifade etmediği gibi, bir *hadis tespit yöntemi* olarak da görülmemektedir. Bu tespit, *keşf*'in daha sonraki dönemlerde, bugün yaygın olarak kullanılan anlamına kavuştuğuna işaret etmektedir. *İlhâm*'ın da Allah'ın bir takım şeyleri kulun kalbine ilka etmesi anlamında kullanıldığı gözükmemektedir. Allah'ın bazı kullarına özel bilgiler vermesi meselesine gelince, bu Allah'ın pek çok kuluna bağışladığı bir lütuftur. Ancak buna rağmen, meşhur muhaddis sûfîlerin tefsir, hadis ve fıkıh gibi tedris yaparak öğrenilmesi gereken ilimlerin, keşfen veya başka yollarla değil, çalışıp çabalayarak öğrenilebileceğini açıkça ifade etmeleri önemlidir. Böylece onlar, keşif yoluyla, kalben bazı şeylerin hakikatinin fark edilebileceğini belirterek kesbî ve vehbî ilmin sınırlarına açıklık getirmektedirler.

⁶²⁵ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 26.

⁶²⁶ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 59.

⁶²⁷ Mâlînî, *Erbâîn*, s. 87.

⁶²⁸ Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 156.

⁶²⁹ Bkz. Sülemî, *Derecâtü's-Sâdikîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 146.

⁶³⁰ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 102-103.

İncelenen ilk devir klasik tasavvuf kaynaklarında, *rüya* anlatımlarına hassaten dikkat edilmiş, ancak aşırı bir rüya nakline rastlanmamıştır. Zikredilen rüyaların içerikleri, normal olup özellikle dikkati çekmemektedir. Nakledilen rüyalar daha çok sadık rüyalar sayılabilecek niteliktedir. Bu rüyalarda konumuzla bağlantılı *hadis tahdîs* ve *tashîh*ini açıkça kabule yönelik pek bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte mezkur bazı müelliflerin kitaplarında, kendilerinin değil ama başkalarının, rüyalarında aldıkları hadisleri ve yaptıkları hadis tashîhlerini nakletmeleri, yaygın olmasa da, onların bu işe sıcak baktıklarını, en azından karşı çıkmadıklarını göstermektedir. Ancak yaygın bir yöntem olarak olmasa da bu usule, onlar gibi, sıcak bakan muhaddislerin bulunduğu gelen bilgiler arasındadır.

Pek çok kelimayı kibar veya güzel ve hikmetli sözün, bazıları tarafından özellikle de sūfîler tarafından hadis olarak nakledilmesine, yukarıda zikredilen rivâyetlerin dayanak teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Hakîm et-Tirmizî ve Mekkî gibi birtakım sūfîlerin ifade ettikleri gibi, tüm hoş giden güzel sözleri Allah Rasûlü'nün (s.a) söylemiş olabileceğini, muhaddislerin ortaya koydukları hadis kabul usullerine muhalefet ederek kabul etmek doğru değildir. Kaldı ki, konuyla ilgili rivâyetlere rağmen muhaddisler, böyle bir yönteme kapı açmamışlardır. Ayrıca bu düşüncenin daha sonraki asırlarda '*Hadis olarak tespit edilememiş ancak manası doğrudur veya sened yönüyle uydurma, fakat manası doğrudur.*' ifadesine dönüşmüştür. Bu yaklaşım, Sehâvî ve Aliyyü'l-Kâfî gibi bazı âlimlerin eserlerinde dikkati çekmektedir. Binaenaleyh Yeşil'in de ifade ettiği gibi, önemli olan cümlenin manasının doğru olması değil, o sözü Allah Rasûlü'nün (s.a) söyleyip söylemediğidir.⁶³¹ Çünkü Allah'ın Onu (s.a) en güzel şekilde terbiye ettiğinde bir kuşku yoktur. Ancak bunun illâ da bir hadise dayandırılması gerekmemektedir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a) kendisine yalan isnat edenleri ateşle uyarmaktadır.

Muhaddis sūfîler, marifeti ilimde ulaşılabilecek en üst nokta olarak görmekteler ve bu bilgiye erişebilmek için de kalbi iyice saflaştırmak gerekmektedir. Onlara göre eşyanın bâtını, marifet ile keşfedilir ve o da kalbi bir ameldir. Bundan başka onların bu ilmi, diğer ilimlerden üstün tuttıkları görülmektedir. Burada verilen bilgilerden, sūfîlerin kendi bilgilerine marifet, diğer İslam âlimlerinin bilgilerine ise, ilim dedikleri anlaşılmaktadır.

Muhaddis sūfîlerin Hadis Usulü birikimlerini gün yüzüne çıkartmayı amaçlayan bölümün bu kısmında, hadisçilerin usul olarak kabul etmedikleri fakat sūfîlere isnad edilen hadis alma yolları tetkik edilmiştir. Sıra bölümün ilk kısmının son konusu olarak ele alınması uygun görülen, muhaddis sūfîlerin bazı hadis problemlerine bakışlarına gelmiştir.

⁶³¹ Bkz. Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, s. 253.

E. BAZI HADİS PROBLEMLERİNE BAKIŞ

Burada muhaddis sūfilerin bazı hadis problemlerine bakışları kendi eserlerinden hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Çünkü onların bu konularda müstakil çalışmaları bulunmamaktadır. Bu başlık altında, ilk devir sūfilerin tetkik edilen eserlerinde, kalbe dayalı metin tenkidi, müteşabih haberler, Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis tartışmaları hakkında zikredilen bilgiler, tespit edilmeye gayret edilecektir.

1. KALBE DAYALI METİN TENKİDİ

Metin tenkidi tabirinin, Hadis ilminde bir ıstılah olarak kullanılması son dönemlerde ortaya çıkmıştır. Ancak uygulamaya bakıldığında, tarihi süreç içerisinde âlimlerin farklı terimlerle de olsa kısmen metin tenkidi yaptıkları bilinmektedir. Özellikle oryantalistlerin etkisiyle son yıllarda dile getirilen, muhaddislerin rivâyetleri sadece isnad yönünden değerlendirdiği, metin tenkidi yapmadıkları⁶³² iddialarının doğru olmadığına, muhaddislerin dışında ilk dönem sūfilerden Hakîm et-Tirmizî'den aşağıda verilecek olan örnekler de bir nebze ışık tutmaktadır.

Hakîm'in metin tenkidini, bugünkü uygulamadan farklı olarak *kalp merkezli* ele aldığı görülmektedir. Bu yönüyle onun, hadislerde yaptığı metin tenkidi ile bugün uygulanan arasında kısmen farklılıklar bulunmaktadır.

Hakîm et-Tirmizî, daha önce değinilen ve hakkında yapılan değerlendirmeler nakledilen, "*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir. Dolayısıyla o sözü doğrulayınız. Çünkü ben hoşla giden ve tuhaf olmayan şeyler söylerim. Ayrıca benden size garip gelen, hoşunuza gitmeyen bir hadis rivâyet edildiğinde de onu yalanlayınız. Çünkü ben tuhaf gelen ve hoşla gitmeyen şeyler söylemem*".⁶³³ hadisini izah ederken kalbe dayalı metin tenkidinin ipuçlarını vermektedir. O, güzel bir sözün Hz. Peygamber'e ait olduğunu tuhaf bir sözün de Ona ait olmadığını, akıl (lübb) ve basiret sahibi muhakkik âlimlerin bilebileceğini, onların hak ile bâtili birbirinden ayırt edebileceklerini ve Allah'ın bunu muttaki kullarına vaat ettiğini belirtmektedir. Allah'ın mü'minin kalbinde hak ile bâtili ayırt edici olarak yarattığı nuru, cehalet ve dünya şehvetlerinin söndüreceğini ve bunun sonucu olarak da insanın aklının çelineceğini ifade etmektedir.⁶³⁴ Allah'ın nuru ile aydınlatmış kalbin hak ile bâtili ve maruf ile münkeri birbirinden ayırt etmeye muktedir oldu-

⁶³² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 157-238.

⁶³³ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b; (matbu), I, 233.

⁶³⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 124-125; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 81/b-82/a; (matbu), I, 237-238.

ğunu belirten Hakîm, onun ferahlık hissetmesi ya da daralması sonucu bunu bilebileceğini zikrederek, verilen fetvalarda kişinin kalbinin önemini vurgulayan hadislerden örnekler vermektedir.⁶³⁵

Hakîm, sık-sık kullandığı muhakkik âlimlerin (*muhakkikûn*) kimler olduğuna, kendisine sorulan bir soru ile açıklık getirmektedir. Ona göre muhakkikûn: “Temiz bir kalbin kendisini inkâr etmediği ve hukukun kendisinden dallandığı hakk-ı a’zam sahibidir. Aynı şekilde, hikmet ile yakîn de, temiz bir kalbi yer edinir. Kalbi temiz olmayan birinde bunların hiç biri olmaz.”⁶³⁶ Öyleyse muhakkik âlimler üst düzeyde hakkı temsil eden temiz kalpli âlimlerdir.

O, muhakkik âlimlerin kalplerinin kabul etmesi ile bildikleri Hz. Peygamber’in (s.a) hadisine iki örnek vermektedir. Biri Rasûlüllah’ın (s.a) sakat bir devenin üzerinde ashabına, “*Ey insanlar! Sanki ölüm bizden başkasına yazıldı. Sanki hakk bizden başkasına gereklidir. Sanki ölümlerin başına gelen, az bir kısmımızın başına gelecek...*” şeklinde yaptığı çeşitli uyarı ve müjdelerini içeren uzunca bir haberdir. Diğeri de, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) İbn Abbas’a terkisinde yaptığı nasihati içeren “*Ey yavrucuğum! Allah’ın emirlerini gözet ki, Allah da seni gözetip korusun...*”⁶³⁷ şeklindeki meşhur ve maruf hadistir.

Hakîm, muhakkik âlimlerin inkâr ettikleri mervî habere dair de beş örnek vermektedir:

Birincisi (Hasan el-Basrî-Ebû Ümâme el-Bâhilî’nin Rasûllah’dan (s.a) naklen), Hz. Süleyman (a.s), Merabdî (مرعبي) isminde bir adamı ziyarete gider. Merabdî namazını kıldıktan sonra ikisinin arasında uzunca bir konuşma geçer. İsrâiliyât içerikli bir metin olan bu rivâyet hakkında Hakîm, “*Bu hadisin tamamı yalandır. Muhakkik âlimlerin kalpleri onu kabul etmez.*” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. O kritiğine şöyle devam etmektedir: “Zira Allah, rasûllerini insanlara, sevgili, temiz, asil ve hüccet kılmış ve onların mertebelerini yüceltmıştır. Kim rasûllerden biri için mezkûr haberdeki gibi sözler söylerse, ona kusur atfetmiştir. Kim de bir rasûle kusur atfederse, Allah’ı inkâr etmiş demektir.”⁶³⁸

İkincisi (isnadlı), kavminin Hz. Musa’dan Rabbinin sesini duyurmasını istemeleri üzerine, davul sesine benzer bir sesle “Ben Allah’ım, benden başka ilah yoktur...” sesinin işitmesi haberiştir. Bu rivâyetin değerlendirmesinde Hakîm, “*Bu hadis, anlayışı garip olan bir kim-*

⁶³⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 125-128; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 82/a-83/a; (matbu), I, 241-242.

⁶³⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 128-129; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 83/a.

⁶³⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 129-130; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 84/b-85/a; (matbu), I, 241-242.

⁶³⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 130-131 vd.; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 85/a-85/b vd.; Antalya Tekelioğlu nr. 150, vrk. 37/b; (matbu), I, 243-244.

senin hadisidir.” dedikten sonra, Allah’ın kelamını sadece *kelîmullah* olan Musa’nın (a.s) işittiğini haber vererek bu gibi rivâyetlerin muhakkik âlimlerin nefislerini kızdırdığını belirtmektedir.⁶³⁹ O, ilgili ayetten hareketle Allah’ın sadece Hz. Musa (a.s) ile konuştuğunu ve bu faziletin başkasına nasip olmadığını belirterek, haberin Kur’an’a aykırı olduğunu imâ etmektedir.

Üçüncüsü (isnadlı olarak İbn Abbas’tan naklen), Hz. Hasan ile Hüseyin hastalandıklarında, Hz. Ali’ye onlar için adakta bulunmasını söylerler. O da, onların iyileşmeleri halinde üç gün oruç tutacağını nezreder. Oruç adağında diğer aile fertleri de onu takip ederler... Ancak Muhammed (s.a) ailesinin evinde az dahi olsa bir şey bulunmadığı için Hz. Ali, Hayberli bir Yahudi’den bir sa’ buğday ödünç alır. Onlar, kendileri aç oldukları ve oruç tuttıkları halde, Hz. Fatıma’nın günlük ekmek yaptığı bu buğdayı, üç gün boyunca kapılarına dilenmeye gelenlere yedirirler ve bu süre içerisinde Hz. Fatıma, Hasan ve Hüseyin iyice bitap düşerler... şeklinde devam eden ve şiirler de içeren uzunca bir haberdir. Hakîm bu hadisin *sah-te/uydurma (müzevvakun) olduğunu ve bu sözün sahibinin aşırıya gittiğini, dahası onu dinleyenlerin rivâyetten emin olmadıklarını ifade etmektedir. Ayrıca o, bu hadisi bilmeyen kişinin hadisteki bu vasfa sahip olmadığı için özlem duyarak dudaklarını ısırıldığını (imrendiğini), ve onun böyle davranan kişinin (ayet ve hadislerle) mezzum olduğunu bilmediğini belirtmektedir. Hakîm, aileye bakma yükümlülüğünü dile getiren ayet ve hadislerin akabinde, “Akıllı birinin, Hz. Ali’nin bu emirlerden cahil olduğunu ve beş altı yaşlarındaki küçük çocuklarını üç gün üç gece, açlıktan zarar görece kadar sıkıntı çektirdiğini zannetmesi makul değildir...” değerlendirmesini yapmaktadır. Yine o, “Hz. Ali’nin dilenciye nefesine tercih ettiğini varsayalım. Ancak onun ehlini bu kadar ihmal etmesi caiz olur muydu? Ve yine farzet ki, eşi Hz. Ali’ye müsamaha gösterdi. Onun, çocuklarını üç gün üç gece aç bırakarak ihmal etmesi caiz midir?” diyerek söz konusu haberi metin açısından tenkit etmektedir. Ona göre, bu tür haberleri ancak cahil ahmaklar yaymakta ve uyanık kalpler, bu tür haberlerin Hz. Ali’ye ait olduğunu reddetmektedir. Bundan başka o, bu ve benzeri hadisleri, hapiste yatanların rivâyet ettiklerini belirterek onların, gece sohbetlerinde diğer bir ifadeyle, karanlıkta ne yazdıklarını bilmeden hadis yazdıklarını ve uydurduklarını ifade etmektedir.⁶⁴⁰ Hakîm bu rivâyetin metnini ayet ve hadislerden hareket ederek tenkit etmekle birlikte, onu nasslara ve vakiya ters bulmaktadır.*

⁶³⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 133; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 86/b; (matbu), I, 244.

⁶⁴⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 133-136; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 86/b-89/a; (matbu), I, 244-247. Krş. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 116.

Dördüncüsü (Katade isnadıyla Rasûlüllah'dan (s.a) naklen), “İki yüz senesinde şöyle, iki yüz on, iki yüz yirmi, iki yüz otuz, iki yüz elli, iki yüz altmış yılında böyle olacak. İki yüz senesinde güneş bir saat duracak ve insan ve cinlerin yarısı ölecektir.” haberidir. Hakîm, bu rivâyetin arkasından, “Bu müddet geçtiği halde böyle bir şey oldu mu? Kaldı ki, bu rivâyet, pek çok olayları içine alan bir haber olup, doğudan batıya pek çok beldenin bundan haberdar olmasını gerektirir.” değerlendirmesini yapmaktadır. Devamında da “Zira güneşin durması söz konusudur. Bu olay şayet H. 200 senesinde olmuşsa geçti, şayet Hz. Peygamber'in (s.a) vefatından iki yüz yıl sonra idiyse, o da geçti.” diyerek haberi metin yönünden tenkit etmektedir. O, tenkidini “Tarih kullanımı Rasûl-i Ekrem (s.a) zamanında yoktu, o ancak Hz. Ömer (r.a) zamanında ihdas edilmiştir.” diyerek sürdürmekte ve Rasûl-i Ekrem (s.a) dönemi için bu tarihlendirme işinin doğru olamayacağını söylemektedir. Ardından da tarih kullanımının Hz. Ömer zamanında başladığına dair rivâyetler nakletmektedir.⁶⁴¹ O, *bu haberin akla, tarihi rivâyetlere ve bilgiye ters olduğunu ortaya koyarak metin tenkidi yapmaktadır.*

Beşincisi (Avf'ın Ebû'l-Kumûs'dan nakli), “Hz. Ebû Bekir, haram kılınmadan önce sarap içti. Sonra bir yere oturup Bedir ölülerine şiir söyleyerek ağladı. Bu haber, Rasûlüllah'a (s.a) ulaşınca, Ebû Bekir'in yanına gitti...bu esnada içkiyi yasaklayan ayet nazil oldu. ... Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir ile Osman'ın câhiliye devrinde bile içki içmediklerini ve şiir söylemediklerini haber vererek” Ebû'l-Kumûs'un verdiği bilginin yanlış olduğunu ifade etmektedir. *Ardından konuyla ilgili rivâyetleri naklederek haberin içeriğini metin yönünden tenkit etmektedir.*⁶⁴²Hakîm, buradaki açıklamalarında, hemen-hemen her âlimin belirttiği gibi, kalbin önemine vurgu yapmakla birlikte⁶⁴³, Allah'ın nurlandırdığı, hikmet ve yakîn sahibi, temiz ve saf, günahlara bulaşmamış, dünya şehvetlerine dalmamış, O'nun emir ve yasaklarına riayet eden ve hakk-ı a'zamı temsil eden *bir kalbin münker ve ma'ruf hadisi* bilebileceğini ifade ederek ***kalbe dayalı metin tenkidi*** prensiplerini ortaya koyarak onları açıklamaktadır. Ayrıca o, bu usulün sadece *hadisçilere mahsus olmadığını*, zikredilen özelliklere sahip *muhakkik âlimlerin* hepsinin böyle hadisleri bilebileceklerini ifade ederek, usulün umumi olduğunu kabul etmektedir. Ancak o, hadisin kabul veya reddinde, hadisçilerin ortaya koydukları usul yerine *kalbe dayalı* farklı bir *tenkit usulünden* söz etmektedir.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 137-138; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 89/b-90/a; (matbu), I, 248-249.

⁶⁴² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 136-137; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 89/a-89/b; (matbu), I, 247.

⁶⁴³ Hakîm et-Tirmizî, göğüs, kalp, gönül ve akıl arasındaki farkı anlattığı *Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb* adlı müstakil eseri dahi bulunmakta ve orada kalbin önemi üzerinde durmaktadır.

⁶⁴⁴ Hakîm'in 44. asılda verdiği bilgilerden hareketle yapılan *değişik* değerlendirmeler için bkz. Köktaş, *İlk Dönem Süfîlerin Hadîsleri Anlama Çabaları*, s. 66-73.

Güzel ve hikmetli bir sözün hadis kabul edilip edilmemesiyle de bağlantılı olan bu usul ile, bir hadisin sahîh ya da mevzu olduğuna, başka karineler olmadan karar vermek doğru değildir. Nitekim kendisi de tenkit ederken ilave somut deliller kullanmıştır. Aksi takdirde söz konusu metot, istismara açıktır. Hakîm, böyle bir tashîh kıstasını bazı şartlara bağlamış olsa da, bu yöntem, hadisçiler tarafından pek tasvip edilmemiş ki, Hadis Usulü kitaplarına girmemiştir. Burada *Hakîm'in kendine özgü kalbe dayalı bir metin tenkidi usulünden bahsetmek mümkündür*. Bununla birlikte, isnaddan ricâle tüm Hadis Usulü ve ilimlerinden haberdar olduğu anlaşılan Hakîm'in bu konudaki gevşekliğini ve meseleyi uzun uzadıya ele alarak ısrarla savunmasını anlamak zordur. Ayrıca tezde verilen örneklerde de görüldüğü gibi, sadece 44. asılda ele aldığı konudan hareketle, Hakîm'in Hadis Usulü'nden bahsedilmemelidir. Çünkü onun gerek *Nevâdiru'l-Usûl*'ünün farklı yerlerinde, gerekse diğer pek çok eserinde Hadis Usulü ve ilimleri birikimine ışık tutacak pek çok bilgiler bulunmaktadır. Bu sebeple onun tüm eserleri gözden geçirilmek suretiyle usul bilgisinin derinliği ortaya konulabilir.

Hakîm et-Tirmizî'nin metin tenkidi yaptığı bir diğer misal, "*Size iki önemli şey (sekaleyni) bırakıyorum. Onlar Allah'ın Kitab'ı ve ıtratım, Ehl-i beyt'im....*" hadisidir. O, haberin muhtelif tarîklerini naklettikten sonra hadisi Kûfeliler'den imam olmayanların naklettiklerini ve onların da hadis uydurduklarını örneklerle ortaya koyduktan sonra *sekaleyn* hadisini yeni bir isnadla ancak içerisinde *ıtrat* ve *Ehl-i beyt* lafızlarının bulunmadığı bir metinle nakletmektedir. Hakîm, bunun *daha doğru ve doğruya daha yakın olduğunu* belirterek, haberi önce *isnad yönünden*, sonra *metin yönünden tenkit* etmektedir. O, metnin tenkidine, daha önce müstakil bir başlık altında ele alınan "*Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir...*"⁶⁴⁵ hadisi ile başlamaktadır. Devamında ise, içinde *ıtrat* ve *Ehl-i beyt* geçen metinlerin *tuhaf olduğunu, hoşça gitmediğini ve yalan olduğunu* mezkûr hadisi zikrederek imâ etmekte ve Rasûlüllah'ın (s.a), ümmetine *Allah'ın Kitab'ına* ve *ıtratına* uymalarını, o ikisine sınıksız sarılmalarını tavsiye edemeyeceğini zikretmektedir. Ayrıca, *Allah'ın Kitab'*ının Onun (s.a) ahdi ve sözü olduğunu, Onun vefat ettiğini ve *ıtrat*ının da beş veya altı yaşlarındaki evlatlarından (torunlarında) sürdüğünü söylemektedir. Bunun yanı sıra Hakîm, hangi dönemde onlara uymanın zaruri olduğunun belirsizliğine de dikkat çekmektedir. O, Nebî'in (s.a) en kıymetli evlatlarından Ali b. el-Hüseyin'in tâbîin âlimlerine sık-sık gidip gelerek onlardan ilim öğrendiğini, sonra kendisini ilmi yönden yetersiz bulduğu için kınadığını, ondan sonra Ebû Cafer Muhammed b. Ali'nin

⁶⁴⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 79/b; (matbu), I, 233.

de öyle olduğunu belirtmektedir. Yine o, Hz. Peygamber (s.a) devrinde kendilerinden ilim alınan meşhur sahabenin, müteakiben tâbiîn âlimlerinin bulunduğunu, ümmetin bunlar hakkında icma' ettiklerini ve eğer ilmin merkezi *ıtrat* idiyse ümmetin onları nasıl terk ettiğini hatırlatarak Rasûl-i Ekrem'in (s.a) Ebû Bekir, Ömer (r.a) ve diğer bazı sahabilere uyulması yönündeki bazı hadisleri nakletmektedir.⁶⁴⁶ Ancak tüm bu açıklamalara rağmen o, hâlâ 'Şayet hadis mahfuzsa' diyerek ihtiyatı da elden bırakmamaktadır.⁶⁴⁷

Hakîm burada sened tenkidinden sonra çeşitli açılardan metin tenkidi yapmıştır. O öncelikli olarak içinde *ıtrat* ve *Ehl-i beyt* geçen lafızların doğru olamayacağını belirttiikten sonra, bu terimlerin geçtiği metinlerin *tuhaf* olduğunu ve *gönlü rahatsız ettiğini* ilgili haberi zikrederek işaret etmiştir. Allah'ın *Kitab'ına* ve *ıtrata* uymayı Hz. Peygamber'in (s.a) söylemeyeceğini, söylese bile hangi devir ıtratına uyulacağını belirsizliğini ve Onun (s.a) en kıymetli evladının bile ilmi yönden yetersiz olduğunu, buna mukabil ilmi bakımdan meşhur pek çok sahabe ve tâbiûnun bulunduğunu ve *ıtratın* aksine ümmetin onları kabul ettiklerini belirterek hadisi tenkit etmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, ileride genişçe ele alınacak olan *tahiyyat duası* hakkında, Hasan el-Basrî ve başkalarından şerh olarak pek çok hadisin nakledildiğini belirtmekte ve onların aslının olmadığını, uydurma olduklarını iddia etmektedir. O, bazı kimselerin onların isimlerini kullanarak, onlara yorum atfettiklerini zikrettikten sonra, Hasan el-Basrî'den rivâyet edilen bir *tahiyyat duası* şerhi nakletmekte ve yorumu kelime-kelime *metin tenkidine tâbi tutup eleştirmektedir*.⁶⁴⁸

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle Hakîm et-Tirmizî'ye göre, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden, hakk-ı a'zamı temsil eden, saf bir kalp, haberin münker mi ma'ruf mu olduğunu bilebilir. Bununla birlikte onun yukarıda yaptığı metin tenkidinden şu tenkit prensipleri tespit edilebilir: 1) Allah'ın nurlandırdığı temiz kalpli, hakk-ı a'zam sahibi muhakkik âlimlerin kalplerinin, haberi kabul veya inkâr etmesi ile yaptıkları tenkid. 2) Haberin Kur'an'a aykırı olması diğer bir ifadeyle Kur'an'a arz ile haberin tenkit edilmesi. 3) Haberin ayet ve (sahîh) hadislere aykırılığı ile mevzuluğunun tespit edilmesi. 4) Haberin akla, tarihi rivâyetlere ve bilgiye ters olduğunun ortaya konulması ile metnin tenkit edilmesi. 5) Haberin içeriğinin

⁶⁴⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b-189/b. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 94/b-96/b; (matbu), I, 258-259.

⁶⁴⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/b.

⁶⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 136-137.

metin yönünden tenkide tâbi tutulması. Burada tespit edilen beş hususun metin tenkidi yapan hadisçilerle uyumluluk arz ettiği görülmektedir.⁶⁴⁹

İlk dönem sūfîler arasında sadece Hakîm'in eserinde rastlanılan kalbe dayalı metin tenkidi metodu, ortaya konularak değerlendirildikten sonra, Hadis ilimlerinin karmaşık konularından biri olan müteşâbih haberler meselesine geçilecektir.

2. MÜTEŞÂBİH HABERLER

Müteşâbih, birden fazla manaya gelebilen, zâhiri manasıyla anlaşılması da, beşer akli yönünden güçlük arz eden izah ve yoruma muhtaç hadistir.⁶⁵⁰ İlk dönemde müteşâbih ayet ve hadislerde geçen vech, ayn, yed, kalem, arş ve istivâ gibi ifadeler selef âlimleri ve hadisçiler gibi nasılsa öyledir diyerek kabul edilmiş, yorum yapılmamıştır.⁶⁵¹

Hadisleri işârî olarak yorumlama konusunda başarılı olan Gülâbâdî, kapalı ve anlaşılması güç (müteşâbih) rivâyetler ile ayetler karşısında izlenmesi gereken yöntemler üzerinde de durmaktadır. O, kimi zaman anlaşamadığı için bazı kimseler tarafından reddedilme cihetine gidilen bu tür hadislerin, niteliğini Allah'a havale etmek suretiyle kabul edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Nitekim o, “*Ölüye evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.*” hadisinin izahında, “Keyfiyetini bilmesek bile, kabrinde azap görenin azabını bildiğimiz gibi, her ne kadar keyfiyetini bilmesek dahi evinde eziyet veren şeyin kabirde de eziyet verdiğini yakînen biliriz.” dedikten sonra şunları söylemektedir: “Rasûlullah'ın (s.a) haberleri ile imamların rivayetlerinin keyfiyetini kavramakta, ilim olarak aciz kaldığımız zaman hemen reddetme cihetine gitmemeliyiz. Bize düşen, Hz. Peygamber'den (s.a) gelenleri kabul edip tasdik ve tahkîk etmek, niteliğini de Allah'a havale etmektir.”⁶⁵²

Gülâbâdî, isnadlı olarak Ebû Hüreyre'den (r.a) naklettiğine göre Allah Rasûlü (s.a) şöyle buyurmuştur: “*Hz. Musa'ya (a.s) ölüm meleği gönderilmişti. Melek geldiğinde, Hz. Musa onu kuvvetli bir şekilde itti. Melek, Rabbine geri dönüp: 'Beni, ölmeyi istemeyen bir kula gönderdin!' dedi. Allah Teâlâ, meleğe hitaben şöyle buyurdu: 'Ona tekrar git ve elini bir öküzün sırtına koymasını ve elinin kapladığı yerin kılları sayısınca, -her bir kıla karşılık bir sene olmak üzere- ömrünü uzattığımı söyle.'* (Hz. Musa (a.s), bu lütuftan haberdar olunca) sordu: ‘Ya Rabbi! Bunun sonrasında ne olacak?’ Allah Teâlâ: ‘Sonrası ölüm’ buyurdu. Hz. Musa: ‘Öyleyse ölüm şimdi gelsin!’ niyâzında bulundu ve Allah'tan kendisini, bir taş atımı kadar

⁶⁴⁹ Krş. için bkz. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 157-238.

⁶⁵⁰ Bkz. Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 120.

⁶⁵¹ Bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, yıl. 2004/2, sy. 13, s. 34.

⁶⁵² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 145/a.

Beyt-i Makdis'e yaklaştırmasını istedi.” Ebû Hüreyre (r.a), Allah Rasûlü'nün “*Eğer sizinle beraber orada olsaydım, size onun yol kenarında olan ve kızıl kum tepesinin alt kısmında bulunan mezarını gösterirdim.*” dediğini de ilave etmektedir.⁶⁵³ O, bu hadisi şerh ederken müteşâbih ayet ve hadisler meselesini ele almaktadır. O, konuyla ilgili değerlendirmeler yapmadan önce, *Ebû Muhammed Ahmed b. Abdillâh el-Müzenî*'den nakillerde bulunmaktadır. *Müzenî*, müteşâbih haberleri değerlendirmede eser (hadis) âlimlerini ikiye ayırmaktadır:

1- Kur'an-ı Kerîm'in müteşâbih ayetlerine iman nasıl farz ise, Rasûlüllah'dan (s.a) gelen müteşâbih haberlere inanmak da o şekilde farzdır, diyenler. Bunlar, “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. O'nda Kitab'ın temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdır. Kalplerinde eğrilik bulunan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar.*” (Âli İmrân, 7) ayetini esas alırlar ve Allah müteşâbihin ilmini kendisine has kılmıştır, te'vilini de sadece kendisi bilir, derler. Aynı şekilde, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) haberlerinde bize kapalı olan müteşâbihe de iman eder, tasdik ederiz, te'vilini de Allah'a havale ederiz, derler. Mesela Evzâî, Zührî'ye bazı müteşâbih haberlerden sorduğunda, Zührî, “*(Müteşâbih) ilim Allah'tan gelmiştir. Rasûlüllah'a tebliğ, bize de teslimiyet düşer. Hadisleri rivâyet edildikleri haliyle kabul ediniz.*” der.⁶⁵⁴ İmam Mâlik b. Enes'e (179/795) “*Rahmân arşa istivâ etmektedir.*” (Taha, 5) ayetindeki *istivân*ın mahiyeti sorulduğunda o şöyle cevap verir, “*İstivânın anlamı meçhul değildir. Keyfiyeti de akledilemez. Ona iman vacip, onun hakkında soru sormak ise bid'attir. (Soru sorana hitaben) Seni sapıtmış biri olarak görüyorum.*” der. Ardından Gülâbâdî, “*Konu hakkındaki pek çok âlimin görüşü de budur.*” der.⁶⁵⁵

2- “*Rasûlüllah'ın (s.a) söylediklerine iman farzdır. Kur'an'da ve Allah Rasûlü'nün hadislerinde geçen müteşâbihlerin (anlamlarını) incelemek vaciptir. Allah'ın sıfatlarını işlevsiz bırakmak (ta'tîl) ve teşbîhlerin belâsından kurtulmak, hem usûl hem de akıl gereğidir. Bu görüşün temsilcileri, Hz. Ali ve İbn Abbâs ile ikisine tâbi olan eser (hadis) fukahâsıdır.*” Gülâbâdî, bu bilgileri naklettikten sonra, bu konudaki görüşünü, şöyle belirtir: “*Muhkem ile müteşâbihin bilinmesiyle, üstün olan sıradan insandan, âlim ilim talebesinden ve hakîm (hikmet sahibi) de kibirli/burnu havada olandan ayırır. Künhüne varamadığı hadisleri, olduğu şekliyle kabullenen kimse, iltibas anında onları inkarcı birinin reddettiği gibi reddetmez. Bila-*

⁶⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

⁶⁵⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/b. Ayrıca bkz. Saklan, *Muhaddis-Sûfîler*, s. 242-243.

⁶⁵⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 180/a.

kis iman eder, teslimiyet gösterir, boyun eğer ve bilgisini Allah'a ve/veya Allah'ın öğrettiği kimselere havale eder. Zira “Her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır.” (Yusuf, 76) Üstelik müteşâbih haberleri (Kur'an ve hadislerin müteşâbihlerini⁶⁵⁶) reddetmek, âlimle câhili, aptal ile akıllı kişiyi müsavi kılan kolay bir yoldur. Ne var ki, otorite şahsiyetlerin (فضل علم الرجال)/((âlimlerin⁶⁵⁷) ilmî üstünlüğü ve akıllı insanların akıllarının üstünlüğü, yalnız ayet ve sünnetten hikmetler çıkarabilmek, araştırmak, incelemek ve haberleri usullere uygun ve dahi akılların kabul edebileceği bir tarzda yorumlamakla ortaya çıkar.” Sonra ayetlerden delil getirerek meseleyi ele almaya devam etmektedir.⁶⁵⁸ Yine o, başka bir vesileyle ileri gelen selef âlimlerin müteşâbih haberleri, münkirler gibi inkâr etmediklerini, te'vilinde de ısrarcı olmadıklarını ve onlara tam bir teslimiyet ile iman ettiklerini belirterek, onların tutumlarını ortaya koymaktadır.⁶⁵⁹ Onun müteşâbih hadisler konusunda, teslimiyet göstermesi, selef âlimleri çizgisinde olduğunu göstermektedir.

Mekkî, bazı *dünya âlimlerinin* Rasûlüllah'ın (s.a) mut'ayı üç defa mubah kıldıktan sonra yasaklaması meselesi ile diğer bazı uygulamalara dayanarak nefislerine uyduklarını ve insanları da böyle yönlendirdiklerini belirttiklerini onların müteşâbih hadisleri te'vil edip Kur'an'ın müteşâbihlerini te'ville çarpıtanlar gibi, çarpıttıklarını belirtmektedir. Allah'ın kelâmının olduğu gibi Rasûl-i Ekrem'in (s.a) hadislerinin de nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih ve hâss-âmmı bulunduğunu zikretmektedir. *Hevâ ve dünya ehlinin* Allah Rasûlü'nün fiillerindeki muhkemden yüz çevirerek, işlerine gelen hadisleri tercih ettiklerini, işlerine gelmeyenlerini ise reddettiklerini ifade etmektedir. Nebî'in (s.a) önce nakışlı bir elbise ile namaz kıлып sonra vazgeçmesi vb. uygulamalarında olduğu gibi.⁶⁶⁰

Mekkî, delâlet ettiği mana açık olmayan *mücmel* lafzını, yer-yer *mücmel hadis* (*hadîsun mücmelun*) şeklinde kullanarak hadisin manasında kapalılığın bulunduğu işaret etmektedir.⁶⁶¹

⁶⁵⁶ Diğer bir nüshaya göre, (ورد الأخبار والمشابهة من القرآن) şeklinde geçmektedir. Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 117/b.

⁶⁵⁷ Diğer bir nüshaya göre, (فضل علم العلماء) şeklinde geçmektedir. Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 117/b.

⁶⁵⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 180/a vd. Ayrıca bkz. Saklan, *Muhaddis-Süfîler*, s. 243-244.

⁶⁵⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 330, 334.

⁶⁶⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 526. Ayrıca bkz. I, 207.

⁶⁶¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 161; II, 345, 515.

Sicillî'ye göre, Kitap ve sünnetteki muhkemden müteşâbihi, emir ve nehiyelerdeki nâsihi mensûhtan, terğîbi terhîbden, hâssı âmmdan ayırabilenlerin istinbat yapması ve onların ahkâmın ince meseleleri hakkında konuşmaları caizdir.⁶⁶²

Eser âlimleri müteşâbih hadislere karşı iki türlü tavır sergilemişlerdir: Birincisi, Kur'an-ı Kerîm'in müteşâbih ayetlerine iman gibi, Rasûlüllah'dan (s.a) gelen müteşâbih haberlere inanmak da o şekilde farzdır, görüşünde olanlar. İkincisi ise, gerek Kur'an-ı Kerîm ayetlerinin, gerekse Hz. Peygamber'den (s.a) gelen rivayetlerin müteşâbih olanlarını araştırmak vaciptir, diyenler. İlk devir sûfîler, müteşâbih hadisler konusunda, selef âlimleri gibi teslimiyet göstermek gerektiğini ifade ederek birinci grup âlimlerin safında olduklarını belirtmektedirler. Yine onlara göre, Rasûlüllah'dan (s.a) vârid olan haberlerin keyfiyeti anlaşılmadığında ya da ilim olarak aciz kaldığında onları inkâr cihetine gidilmemelidir. Aslolan Rasûl-i Ekrem'den (s.a) gelen rivâyetleri kabul, tasdik ve tahkîk etmektir. Niteliğini de Allah'a havale etmektir.

Tetkik edilen eserlerde müteşâbih haberlerle ilgili muhaddis sûfîlerin verdikleri bilgiler açığa kavuşturulduktan sonra, şimdi de ilk devirden itibaren İslam âlimleri arasında devam eden Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis tartışmaları mevzuunda, ilk dönem sûfîlerin ne dedikleri, ne düşündükleri ele alınacaktır.

3. EHL-İ RE'Y ve EHL-İ HADİS

İslam düşünce tarihinde farklı-farklı ekoller zuhur etmiştir. Burada muhaddis sûfîlerin üzerinde durdukları, Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis eğilimi üzerinde durulacaktır. Bu iki ekolden ilki, fıkıh ve re'y ilmini, ikincisi ise rivâyet ilmini yöntem olarak seçmiştir.

Dinin Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis olmak üzere iki sınıftan müteşekkil olduğunu ifade eden Hakîm et-Tirmizî, birincinin fıkıh ve re'y ilmini, ikincinin ise hadisi kabul ettiğini ifade etmektedir. O, Ashab-ı re'y'in Ehl-i hadis'e nazaran, bol-bol fetva verdiklerini, zelleler yaptıklarını, kalplerinin katı olduğunu, huy bakımından medeni olmadıklarını ve hasetçi olduklarını belirterek serzenişte bulunmaktadır. Ardından bu olumsuzlukların üstüne, onların ömürlerini, insanların kendilerine yönelttikleri nahoş meselelere getirdikleri çözümlerle geçirdiklerini zikretmektedir. Müteakiben Ebû Hanife'den Ebû Yusuf'a Ashab-ı re'y'in ellerindeki ahkâm ile alakalı musannefâtın bin cildi aştığını ancak bu devasa eserlerde, ölüm, kıyamet, hesap ve ceza, cennet ve cehennem gibi manevi konuların yanı sıra, Kur'an'ın hikmeti, Rasûlüllah'ın (s.a) ahlâkı gibi mevzuların işlenmediğini ve onların bu tür ilimlerden uzak dur-

⁶⁶² Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 137-138.

duklarını iddia etmektedir. Bundan başka onların Ehlü'l-hadis'in dinlediklerini (yani hadisi dinlemediklerini) söyleyerek onları eleştirmeye devam etmektedir.⁶⁶³ Ehl-i hadis'e temas etmeyen Hakîm'in Ehl-i re'y'e yönelttiği tenkidlerde haddi aştığı görülmektedir.

Tûsî, Ashab-ı hadis, fukahâ ve sûfiyye şeklinde üçe ayırdığı âlimlerden *Ashabu'l-hadis*'i, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) hadislerinin *zâhirine bağlı kalarak* onu, dinin esası olarak kabul edenler şeklinde tarif etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ "*Rasûl size neyi verirse onu alın ve neden sakındırırsa ondan kaçının.*" (Haşr, 7) buyurmaktadır. Onlar, bu ayetle emir olunduktan sonra, hadis râvilerinden hadis almak, nakletmek, sahabe ve tâbiünden rivâyet edilen haberleri derlemek ve zapt etmek için diyar-diyar dolaşmışlardır. O, Ashab-ı hadis, hadisleri derlediklerini, tasnif ettiklerini, sahîh ile ihtilafı olanı ve zayıf râvîleri birbirinden ayırarak, Ricâl ilmini geliştirdiklerini haber vermektedir.⁶⁶⁴ Ayrıca o, Rasûlullah'ın (s.a) "*Benden duyduğunuz bir hadisi başkalarına nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın.*"⁶⁶⁵ duası sebebiyle Ashab-ı hadis'in yüzünde bir parıltı bulunduğu söyleyerek onları övmektedir.⁶⁶⁶

İlim ehlini, fukahâ, Ashâbu'l-hadis, kurrâ', müfessirler ve dilbilimciler olmak üzere beş gruba ayıran *Edebü'l-Mulûk* sahibi, ilk ortaya çıkan fukahâyı tanımladıktan sonra, Ashâbu'l-hadis'i, hadislere verdikleri manalarda kendilerine güvenilen, Nebî'in (s.a) lafızlarını ezberleyen, ondan âsârı (hadisleri) gerektiği gibi nakil ve edâ eden, Hz. Peygamber'in (s.a) mirasçıları, şeriâtı tashîh eden, meşrep, adet ve adabını (rusûm) muhafaza eden, temel rivâyetleri (usûl) kayıt altına alan, onlarla iştiğal eden ve hüküm verenler olarak tanımlamaktadır.⁶⁶⁷

Yine *Edebü'l-Mulûk* müellifi, Ashab-ı hadis'in, ilimleri sadece tedarik etmeye, ahkâmını da yazmaya razı olduklarını, rivâyet, dirâyet ve kitabetle uğraştıklarını, hatta onlardan bazılarının pek çok ilmi derleyip haberleri yazdıklarını, ancak onları kullanmadıklarını, tedarik etme ve öğrenmeye razı olduklarını ve aşırı hadis yazma isteklerinin onları farzları yerine getirmekten alıkoyduklarını ifade ederek hadisçileri eleştirmektedir. O, ilmi yazıp ameliyle iştiğal edenlerin sayısının az olduğunu ve bunu yapanın ise dinde imamlardan olduğunu haber vermektedir.⁶⁶⁸ Müellif, fukahâyı Ashab-ı hadis'in üstünde görmektedir. Ancak burada Ashâbu'l-hadis ile kastedilen mücerret hadis rivâyetiyle meşgul olan hadis râvîleri (meşâyih) olmalıdır.

⁶⁶³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ehlü'r-Re'y ve Ehlü'l-Hadis*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 30/a-31/b.

⁶⁶⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 24-25.

⁶⁶⁵ Ebû Dâvûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 18, Menâsik, 76.

⁶⁶⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 25.

⁶⁶⁷ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 2-3.

⁶⁶⁸ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 3.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, tasavvufa yeni sülûk edecek olan müridler için yazdığı el kitapçığında onlara, Ashab-ı hadis'in metoduna sarılmayı, onların fakîh olanlarından (ilim) almayı, onların âsârı (hadisleri) ile ilgilenmeyi, onların görüşlerini talep ve araştırmayı, onların rivâyetlerinden sahîh olanları keşfetmeyi ve onların ahvalini benimsemeyi tavsiye etmektedir.⁶⁶⁹ Ayrıca ulemâ, fukahâ ve hukemâyı birbirinden ayırmaktadır.⁶⁷⁰ Anlaşılan o ki, Şîrâzî, Ashab-ı hadis'i bir üst çatı olarak saymakta ve diğer âlimleri onların altında görmektedir. En üstte gördüğü Ashab-ı hadis'in ortaya koydukları çalışmalardan istifade etmenin zorunlu olduğunu belirtmektedir.

Gülâbâdî Hz. İsa ile Musa'nın şeriatlarının Rasûl-i Ekrem (s.a) tarafından neshedildiğini belirterek, *Ehl-i eser* ile ekser *Ehl-i nazar*'ın bunda icma' ettiklerini nakletmektedir.⁶⁷¹ Ayrıca buradan onun *Ehl-i nazar*'ı *Ehl-i re'y* anlamında kullandığı da anlaşılmaktadır.

“Ashab-ı hadis'ten bir zat, Ehl-i re'y'den olan Kufe fakihlerinden birini vefatından sonra rüyasında görmüş ve ona verdiği fetva ve belirttiğin re'ylere dolaylı ne yaptın? diye sormuş. O da yüzünü ekşitip kendisinden yüz çevirerek 'bunların karşılığında bir şey elde edemediklerini ve neticesinde takdir de görmediklerini' söylemiş.”⁶⁷² Mekkî'nin anlattığı bu rüya olayı ile eserin başka yerlerinde onlardan yaptığı nakiller, onun Ehl-i re'y'i benimsemediği gibi, onların âhirette bir işe de yaramayacağını izhar etmektedir. Bununla birlikte, kitabında diğer mezhep imamlarının görüşlerini naklettiği gibi, Ebû Hanife ve ashabının kanaatlerini de zikretmektedir.⁶⁷³

Hargûşî ile Mâlînî, Bişr b. el-Hâris'in (227/841) Ashab-ı hadis'e “Nasıl ki, sizden biri iki yüz dirheme sahip olduğunda beş dirhem zekât vermesi gerekiyorsa, ilim için de böylece zekât vermesi gerekmektedir. Aynı şekilde, sizden biri 200 hadis dinlediğinde ondan 5'i ile amel etmelidir.”⁶⁷⁴ sözünü zikrederek, Bişr'in Ashab-ı hadis için yaptığı kıyasını haber vermektedirler.

Sicillî, (ümme) Allah'ın kitabındaki muhkem ayetler ve sağlam sünnetlerle ameli terk ettiğinde, rey', kıyas ve istihsana başvurarak akıllarının nurlarını mahvetti, kıvrak zekâlarını

⁶⁶⁹ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 485.

⁶⁷⁰ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 479, 483.

⁶⁷¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 270/a-270/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/b.

⁶⁷² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 269. Diğer örnekler için bkz. I, 269, 274, 358.

⁶⁷³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 263, 282, 286.

⁶⁷⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 247; Mâlînî, *Erbaîn*, s. 157.

yok etti ve kalplerini körleştirdi.⁶⁷⁵ diyerek re'y ve kıyas taraftarlarını sert bir üslupla eleştirmektedir.

Hargûşî, Hz. Peygamber'in annesinin Rasûl-i Ekrem'e (s.a) hamileyken hayız görüp görmediği meselesindeki görüşünü naklettikten sonra, konunun *Ehl-i hicâz* ile *Kûfeliler* arasında *ihtilaflı* olduğunu zikretmektedir.⁶⁷⁶ O, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde Ashâbu'l-hadis ve Ehlü'l-hadis'in tanımını yapmadan konular hakkında görüşlerini nakletmektedir.⁶⁷⁷

İlim sahiplerini dört tabakaya ayıran Sülemî, ilk ikisini, zâhir ehlinden olan Ashâbu'l-hadis ve fukahâ, diğer ikisini de bâtın ehlinden olan muamelât ehli ve hakikatler erbabı olarak tanımlamaktadır. Bunlardan *Ashâbu'l-hadis*'i, haberleri nakleden ve muhafaza edenler, onları ezberleyip toplamakla, sahîhini sakîminden ayırt etmekle meşgul olanlar şeklinde izah etmektedir.⁶⁷⁸ Sülemî, Ebû'l-Münzir el-Becelî'nin Kûfeli ve Ehl-i re'y'den olduğu için, hadisinin yazılmadığını iddia etmektedir.⁶⁷⁹

Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdillâh el-Fesevî, Hz Peygamber'i rüyasında görmüş ve Ona (s.a): "Ya Rasûlallah! 73 fırkadan Fırka-i nâciye kimdir?" diye sormuş. O (s.a) da: "Sizsiniz ey Ashâbu'l-hadis!" cevabını vermiştir.⁶⁸⁰ *Zemmü'l-Kelâm* adlı eserinde, kelamcılar gibi Ehl-i re'y'i⁶⁸¹ de aşırı şekilde eleştiren Herevî'nin babasından dinlediği Yahya b. Ammâr'ın "Şayet Yahya b. Ammâr Ehl-i re'y'e mensup birinden bir hadis yazsaydı, Allah onun parmaklarını koparırdı."⁶⁸² sözü calibi dikkattir. Ardından Herevî, Yahya b. Ammâr'ın kendilerine Ebû Bekir el-Harşî'den hadis dinlemeyi yasakladığını belirtmekte ve Yahya b. Ammâr'ı, Nîsâbur'da Ebû Bekir el-Harşî'den hadis dinlerken gördüğünü itiraf etmektedir.⁶⁸³

Burada işlenen konuyu özetlemek gerekirse, Ehl-i re'y'i, meseleler hakkında sık-sık fetva veren bir grup olarak tanımlayan *Hakîm*, onları aşırı şekilde tenkit etmektedir. *Tûsî*, Ashabu'l-hadis'i hadislerin zâhirine bağlı kalanlar şeklinde tarif ederek onları övmektedir. Fukahâyı Ashab-ı hadis'in üstünde gördüğü anlaşılın *Edebü'l-Mulûk* sahibinin, Ashâbu'l-hadis ile kastının, mücerret hadis rivâyetiyle meşgul olan hadis râvîleri (meşâyih) olduğu görülmektedir. Ulemâ, fukahâ ve hukemâyı birbirinden ayıran *Şîrâzî*'nin de, Ashab-ı hadis'i bir üst çatı olarak kabul ettiği, diğer âlimleri de onların altında gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca o,

⁶⁷⁵ Sicillî, *Envâr*, s. 112.

⁶⁷⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 351.

⁶⁷⁷ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 25, 26.

⁶⁷⁸ Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 155.

⁶⁷⁹ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 63.

⁶⁸⁰ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 387.

⁶⁸¹ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 185-277; V, 80-81.

⁶⁸² Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, V, 80.

⁶⁸³ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, V, 80.

en üst mertebede gördüğü Ashab-ı hadis'in, ortaya koydukları çalışmalardan herkesin istifade etmesinin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Sicillî de, Ehl-i re'y'i ayet ve hadisle ameli terk ettikleri için eleştirmektedir.

Kısım hakkında kısaca bir değerlendirme yapmak gerekirse, son dönemlerde kullanılmaya başlayan metin tenkidi tabirinin Hadis ilminde bir ıstılah olarak kullanılması yenidir. Ancak uygulamaya bakıldığında, tarihi süreç içerisinde âlimlerin farklı terimlerle de olsa kısmen metin tenkidi yaptıkları bilinmektedir. Bunlardan biri de Hakîm et-Tirmizî'dir. Ancak Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden hakk-ı a'zamı temsil eden saf bir kalbin haberin münker mi ma'ruf mu olduğunu bilebileceğini ifade eden Hakîm, metin tenkidini, bugünkü uygulamadan farklı olarak *kalp merkezli* ele almaktadır. Bu yönüyle onun, hadislerde yaptığı metin tenkidi ile bugün uygulanan arasında farklılıklar bulunmaktadır.

İlk dönem sûfîleri, müteşâbih hadisler konusunda, selef âlimleri gibi teslimiyetçi bir zihniyete sahiptirler. Onları anlamada aciz kalındığında, acele davranarak inkâr cihetine gidilmemesi gerektiğini zikrederek, Allah'a havale edilmesini tavsiye ederler.

Az önce de ifade edildiği gibi, muhaddis sûfîler arasında Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis'in çeşitli tanımını yapanlar olduğu gibi, Ehl-i re'y'i eleştirenler de bulunmaktadır. Onların yaptıkları tanımlarla, diğer âlimlerin yaptıkları tanımların birbirlerine yakın olduğu anlaşılmaktadır.

Muhaddis sûfîlerin Hadis Usulü birikimlerini gün yüzüne çıkartmayı amaçlayan bölüm, onların Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis hakkındaki görüşleri ile sûfîlerin *Hadis Usulü* mevzularına dair verdikleri bilgiler sona ermiştir. Burada, baştan beri ilk devir sûfîlerin Hadis Usulü kültürleri ele alınıp değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bu kısmında, onların tetkik edilen eserlerinde değindikleri *Hadis ilimleri*, Ricâl bilgisi, Muhtelifü'l-hadis ilmi ve ilmi seyahatler alt başlıkları şeklinde incelenecektir.

II. HADİS İLİMLERİ

A. RİCÂL BİLGİSİ

Ricâl ilmi, Nebî'den (s.a) sevk edilen hadislerin ve genel olarak bize intikal eden tüm merviyyâtın doğruluk derecesini kontrol vasıtasıdır.⁶⁸⁴ Hadis senedlerinde geçen şahısların râvî olmaları yönüyle incelenmeleri, hadis ricâli ve cerh-ta'dîl adında iki ana ilim dalı ile bunlara bağlı, her biri müstakil ilim dalı durumunda olan *Tabakât*, *Târîhu'r-ruvât*, *Nakdü'r-ricâl*, *Sikât*, *Duafâ'*, *Suâlât* gibi alt disiplinlerin doğmasına yol açmıştır.

Hadis ricâli ilmi, hadisleri nakleden râvîlerin kimliklerini tanıtmaya çalışan, *Cerh ta'dîl ilmi* ise, onların rivâyetlerinin kabul veya reddine etkili olacak vasıflarını tenkidli araştıran ilim dalı şeklinde tarif edilmiştir. Ancak bu iki ilim dalı, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Râvîleri tanıtan kitaplarda onların cerh-ta'dîl durumlarına yer verildiği gibi, bir râvî hakkında cerh-ta'dîl hükmü vermek için de, önce o râvînin kim olduğunun tanıtılması gerekmektedir. Bu yüzden ikisinin birden Ricâl ilmi adı altında işlenmesinin daha uygun olacağı düşünülmektedir.⁶⁸⁵ Hadis tenkidi, sözlü dahi olsa sahâbler devrinde başlayarak bilahare yazılı hale gelmiştir. Nitekim İbn Abbâs, Ebû Hüreyre ve daha pek çoklarının “*Bu ilim dindir. Onun kimden aldığınıza iyi bakın.*”⁶⁸⁶ tarzında sözleri bulunmaktadır. Öyle ki, Ricâl edebiyatı, hadis literatürünün en gelişmiş ve bir başka kültürde eşi bulunmayan bir bölümü olmuştur.⁶⁸⁷

İbn Dakîkî'l-İd (702/1302), zayıf râvîlerin bilinmesi mevzuunda, râvîler hakkında verilen cerh-ta'dîl hükümlerinde dikkatli olunması gerektiğinin altını çizerek bazen kasıtlı kötülemelerin olabileceği uyarısında bulunarak bunları beş kısma ayırmaktadır.⁶⁸⁸ O, üçüncü kısımda, *zâhiri ilimler ashâbi ile mutasavvıflar arasında vaki olan ihtilâfı* kısaca şöyle ele almaktadır: İki grup arasındaki nefret, birbirlerini tenkit etmelerini gerektirmiştir. Bu öyle büyük bir musibettir ki, ondan ancak dinin temel prensiplerini bütünüyle bilen kurtulabilir. *Dinin genel kuralları*, fıkıh mezheplerinin furû' meselelerini bilmeye hasredilmemelidir. Zira muhakkik sûfîlerin birçoğunun durumunun, furû'a ait bilgilerin hakkını, bâtılını birbirinden tam olarak ayırt edebilecek seviyede olmaması bir eksiklik değildir. Bilakis furû'a ait meselelerdeki bilginin yanında usul kaidelerinin de bilinmesi gerekir. Vâcib-caiz, akli-âdî ve müstahil gibi hususların farklılığı da bilinmelidir. Bundan dolayı fıkıhta mümtaz olan bile bu konularda cahil olabilir. Öyle ki âdeten müstahili aklen müstahil sayabilir. Sûfîleri suçlama konusu çok

⁶⁸⁴ Bkz. Güler, *Hadis İlimleri*, s. 233.

⁶⁸⁵ Bkz. Eren, *Ricâl Bilgisi*, s. 31.

⁶⁸⁶ Bkz. Râmehermuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 414, 416; Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi'*, I, 129.

⁶⁸⁷ Bkz. Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı*, s. 149-150.

⁶⁸⁸ Bkz. İbn Dakîkî'l-İd, *İktirâh*, s. 287-303; Ayrıca bkz. Eren, *Ricâl Bilgisi*, s. 354-355.

tehlikelidir. Bundan dolayı sūfîler hakkında cerh hükmü vermede çok dikkatli olunmalıdır. Binaenaleyh sūfiyyeden hak üzere olanlar cerh edilirse, Nebî'in (s.a) dediği gibi, "Allah'ın velî kullarına düşmanlık edilmiş olur." Öte yandan, onların bazılarından duyulan bâtil sözler inkâr edilmezse, emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker görevi terk edildiğinden dolayı Allah'a isyan edilmiş olur. Eğer kalbiyle bâtil sözleri inkâr etmezse, Hz. Peygamber'in (s.a) şu hadisinin hükmü altına girer "*Bunun ötesinde hardal tanesi kadar bile iman yoktur.*"⁶⁸⁹ İbn Dakîk, râvîler hakkında hüküm verme işinin o kadar kolay olmadığına ve mesuliyetli bir iş olduğuna dikkat çekerek, verilen hükümleri kabul ederken bu durumun göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak Cerh ta'dîl ilminin kaideleri, ilk asırlardan itibaren telif edilen pek çok esere rağmen hâlâ müstakil olarak bir bütün halinde ortaya konmuş değildir.

Ashab-ı hadis'in, hadisleri nakil konusunda râvîlerin sika ve âdil olmalarına dikkat etmeleri, onları, râvîlerin durumlarını araştırmaya sevk etmiştir. Bu sebeplerden dolayı onlar, râvîlerin, nakil ve hadis aldıkları yerleri belirten, isim, künye, doğum ve vefat tarihlerini tespit eden eserler tedvin etmişlerdir. Böylece Ashab-ı hadis, *râvîler tarihini* (Târîhu'r-ruvât) meydana getirerek râvîlerden her birinin kaç hadis sevk ettiğini, kimin kimden ve kime hadis rivâyet ettiğini, kimin nakilde hata yaptığını, kimin de rivâyet esnasında bir harf ziyadesi ve lafız noksanlığı yaparak yanıldığını, kimin bilerek yanlış yaptığını, kimin hatalarına göz yumulacağını ve hangi râvînin yalancılıkla itham edildiğini bile belirlemişlerdir. Dahası kimden hadis rivâyetinin sahîh kimden sahîh olmadığını, kimin hadis veya lafızla teferrüd ettiğini, bir hadisin kaç kişi tarafından rivâyet olunduğunu ve râvîsinin illeti bulunup bulunmadığını tespit etmişlerdir.⁶⁹⁰ Usul âlimlerinin ifade ettikleri gibi sūfî âlimler de, ihtiyaca binaen Ashab-ı hadis'in *Ricâl ve Cerh ta'dîl ilminin* prensiplerini ortaya koyduklarını ve bu konuyla ilgili eserler telif ettiklerini belirtmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, ipek giymeyi, altın ile gümüş kaplardan yemek yemeyi ve içmeyi nehyeden hadisin râvîsinin *ceyyidü'l-hadis* olduğunu belirterek, hadisinin *i'tibar*⁶⁹¹ için kullanılabileceğini belirtmektedir.⁶⁹²

Tûsî, Nebî'den (s.a) pek çok haberin nakledildiğini ve Rasûlüllah'dan (s.a) bize kadar, *sika râvîler* aracılığıyla gelen haberleri benimsemenin bütün Müslümanlara şart olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah (c.c) Peygamber'e (s.a) itaati emretmektedir. Onu örnek almak,

⁶⁸⁹ Bkz. İbn Dakîkî'l-Îd, *İktirâh*, s. 297-298.

⁶⁹⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 24-25.

⁶⁹¹ İ'tibar için kullanılabileceğini belirttiği hadislere örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Bâbun fi Şe'ni'n-Niyye*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 183/a; *Ğavru'l-Umûr*, s. 143.

⁶⁹² Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-İl el fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 82/b.

Ona tâbi olmak ve emirlerine itaat etmek, Onu görsün görmesin, kıyamet gününe kadar bütün insanlara vaciptir.⁶⁹³ Yine o, *rivâyet*, âsâr ve ahbâr ilmini, güvenilir râvîlerin (sikât) güvenilir râvîlerden (sikât) naklettikleri ilim olarak tarif ederek⁶⁹⁴, rivâyet ilmi için râvînin sika olması şartını aramaktadır.

Daha önce de zikredildiği gibi, Hz. Musa ile ölüm meleği arasında geçen tartışmayı konu edinen rivâyetin şerhinde⁶⁹⁵ Gülâbâdî'nin ricâl bilgisinin düzeyinin ipuçları kısmen görülebilmektedir. O, muhtelif tarîklerle hadis imamlarının söz konusu hadisi rivâyet ettiklerini, kitaplarına aldıklarını ve sahîh olarak nitelendirip, râvîlerini ta'dîl ettiklerini belirttikten sonra idraklerinin sığılığı, ilimlerinin noksanlığı ve hadis bilgilerinin azlığı sebebiyle bazı kimselerin bu hadisi reddettiklerini, inkar ettiklerini, yalanladıklarını ve *çok kötü bulduklarını*⁶⁹⁶ (diğer bir nüshaya göre, *zayıf saydıklarını*)⁶⁹⁷ zikretmektedir. Oysaki hadisin senedini değerlendiren hadis bilen ehl-i ilim ile *ricâl bilen ehl-i marifetin rıza* gösterdiklerini (*ta'dîl* ettiklerini), hadisi sahîh olarak nitelendirdiklerini ve sahîh hadis mecmualarında yer verdiklerini haber vermektedir. Bilahare “Âhâd haberler, bazılarının yanında ilim ifade etmese bile, bizzat şöhrete ulaşması, râvîlerinin âdil olması ve isnadının sahîh olması sebebiyle kendileriyle amel etmek vaciptir. İlim ifade etmemiş olması, hadisin reddini ve inkârını gerektirmez. Böyle bir hadisin reddedilmesi, *hadis imamlarını yalanlamak ve ümmetin yapmış olduğu ta'dîli cerh etmektedir.*”⁶⁹⁸ Onun burada yaptığı değerlendirmelerden, *Cerh ta'dîl ilminden* haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

Mekkî isnadı, Allah'ın Muhammed (s.a) ümmeti için diğer ümmetlerinden ayırdığı üç hususiyetten biri olarak görmektedir. O, Allah Teâlâ'nın diğer ümmetlerden ayrı olarak sadece bu ümmete has kıldığı üç hasleti şöyle açıklamaktadır: 1- İsnadın ümmet arasında ibka edilmesi sayesinde halef, muttasıl olarak Rasûlüllah'a (s.a) varıncaya kadar seleften nakilde bulunmuştur. İlim bu şekilde günümüz âlimlerine kadar gelmiştir. Bu yol, âlimler arasında ilmin nakil aracı olmuştur. 2- Allah diğer münzel kitapların aksine, Kur'an'ın olduğu gibi muhafaza edilmesini buyurmuştur. 3- Bu ümmetin her mü'minine, yaşı genç dahi olsa, tevhîd ve akaid bilgilerinin sorulması, onun sözünün dinlenmesi ve fikrinin alınması lütfedilmiştir.

⁶⁹³ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 132.

⁶⁹⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 457.

⁶⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

⁶⁹⁶ “استضعفه” bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a.

⁶⁹⁷ “استضعفه” şeklinde geçmektedir. Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 619, vrk. 115/b.

Ancak metnin siyak ve sibakına “استضعفه” kelimesini daha uygundur.

⁶⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a-b.

Hâlbuki geçmiş ümmetlerde bu, sadece Ahbâr, Kıssîs ve Ruhbân diye adlandırılan din adamlarına has bir özellik kılınmıştı.⁶⁹⁹ Mekkî'nin, kitabın hacminin artmaması için isnadları hazfettiği tahmin edilmektedir. Ancak gerek burada naklettiğimiz, gerekse başka yerlerde zikrettiğimiz ifadelerinden onun, hem ricâl bilgisine sahip olduğu, hem de isnadın öneminin farkında olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte, ilimleri “Selefin bildiği ilimler ve muhdes olanlar.” diye ikiye ayıran Mekkî, “Hadislerin tarîklerini ve zayıf râvîlerin illetlerini araştırmak, âsârı (veya hadisleri) nakledenlerin zayıflığını ortaya çıkarmak” sözüyle Cerh ta'dîl ilminin selef/sahabe ve tâbiûn döneminde bilinmediğini ve sonradan ortaya çıkmış muhdes bir ilim olduğunu iddia etmektedir.⁷⁰⁰ Yine o, hadislerin sıhhatini tespit işini, daha önceki (muhtemelen) bazı sûfî âlimlere uyararak gıybet olarak görmekte ve râvîleri taz'îf işinin niyet halis dahi olsa kişinin ne lehine ne de aleyhine yarayacağını ifade ederek, bu işle işigali boş iş olarak görmektedir. Cerh ve ta'dîl âlimlerinin bu ilimle kendilerini oyaladıklarını, râvîler hakkında ileri geri konuştuklarını, hata ve sürçmelerin ardına düşerek bid'at ehline kapı açtıklarını ve onların sünnete yaptıkları bu tenkidler yüzünden hevâ ehlinin sünneti reddedip onun yerine rey ve kıyasa yöneldiklerini belirterek, cerh ta'dîl âlimlerini sert biçimde eleştirmektedir.⁷⁰¹

Mekkî'nin cerh ta'dîl konusunda itiraz ettiği bir diğer konu, bazı hafız (muhaddislerin) cerhte cüretkâr davranarak haddi aşmaları meselesidir. Ona göre, hakkında ileri geri konuşulan daha faziletli olabileceği gibi, o kişi derece bakımından âlim billâh nezdinde daha üstün de olabilir. O, böyle durumda cerhin cerh edene döneceği kanaatindedir. Ayrıca o, marifet ehlinin olan bu şahısların hadis rivâyeti konusunda farklı metotlarının olduğunu söyleyerek, hadis ehlinin bunları tenkit etmeye haklarının olmadığını iddia etmektedir.⁷⁰²

Hadislerin muhafazasında önemli bir yer tutan Cerh ta'dîl ilmi, Mekkî'nin zannettiği gibi muhdes yani selef döneminden sonra ortaya çıkmış değildir.⁷⁰³ Nitekim kendisi de isnad sistemini, Allah'ın bu ümmet için diğer ümmetlerden üstün tuttuğu üç hususiyetten biri olarak gördü halde, aynı eserinin bir başka yerinde onu tenkit etmesi anlaşılır değildir. Onun bu aşırı tenkidleri, ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü Mekkî'nin Cerh ta'dîl ilmi hakkındaki farklı ifadelerinden, görüşlerinin net olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak, ilk devirden itibaren

⁶⁹⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 279-280. Ayrıca bkz. Saklan, *Kâtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 83; “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakış”, *SÜİFD*, yıl. 1996, sy. 6, s. 102-103.

⁷⁰⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 339.

⁷⁰¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 363. (Özetlenerek alınmıştır.)

⁷⁰² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 361-362.

⁷⁰³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmed Naim, *Tecrîd Mukaddimesi*, I, 352 vd.; Eren, *Ricâl Bilgisi*, s. 327-394.

Cerh ta'dil ilminin temel prensipleri hakkında, hadisçiler arasında ittifakın bulunmayışı düşünülmektedir. Nitekim o, bazı Ashab-ı hadis'in zayıf kabul ettiği birisini, diğer bazılarının kuvvetli gördüğünü, bazısının cerh ve zemmettiğini bir diğerinin övdüğünü veya adaletli saydığını, böyle olunca da kişi hakkında verilen hükümlerde ittifakın bulunmadığını ileri sürerek cerh ve ta'dilin izâfiliğine vurgu yapmaktadır.⁷⁰⁴ Ancak tüm bunlara rağmen, bu ilim, Ahmed b. Hanbel'in Ebû Türâb en-Nahşebî'ye verdiği cevapta olduğu gibi⁷⁰⁵, nasihattir, gıybet değil.

Hakîm et-Tirmizî, isnadlardaki râvîlerin temel özelliklerini kullanılan ıstıhlardan hareket ederek açıklamak suretiyle dolaylı da olsa ricâl tartışmalarına girmektedir. O, muhaddisleri, önce *ruât* ve *ruvât*, daha sonra da *müeddûn* ve *nâkılûn* olmak üzere dörde ayırmaktadır. Yine o, muhaddislerin kullandıkları ıstıhlalar arasında pek rastlanmayan *ruât*⁷⁰⁶-*ruvât* ve *müeddûn-nâkılûn* kavramlarını bir hadis terimi gibi ele almakta ve aralarındaki nüansa işaret etmektedir.

Mekkî de, Hakîm'de olduğu gibi bu ıstıhaları ayrı-ayrı anlamlarda kullanmaktadır. O, Allah'tan başkası için ilim öğrenen ve O'ndan başkası için fikhî hıfzedenin ulemâyâ göre âlim olamayacağını, bunların isimlerinin *râvî*, *vât* (*belleyen*), *hâmil* ve *nâkil* olabileceğini ileri sürmektedir.⁷⁰⁷

Zikredilen bu ricâl bilgilerinden ayrı olarak Hakîm, *ruât* ile *ruvât*⁷⁰⁸ arasındaki farkı açıklarken, önce *ruât* sonra *ruvât* kavramı hakkında şu bilgileri vermektedir:

Ruât

“*Ruât*, udûl (merdıyyîn)⁷⁰⁹ güvenilir (sika) ve hidayet önderleri imamlardan Rasûlüllah'ın (s.a) hadislerini duyan (semâ') ve aktaran⁷¹⁰ bir topluluktur.”⁷¹¹ diyen Hakîm,

⁷⁰⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 361.

⁷⁰⁵ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XII, 316; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, XXXX, 342; Zehebî, *Târîh*, XVIII, 351.

⁷⁰⁶ *er-Râi* çoğulu *er-ruât*, çoban, hâmi, ihtimam eden, efendi, vâli ve yönetici demektir. Kavram burada dirâyet, tedebbür ve tafakkuh eden kişiler anlamında kullanılmaktadır. Nitekim konunun sonunda zikredilen hadiste Rasûlüllah'ın (s.a) “*Âlimlerin himmeti riâyettir, sefihlerin himmeti ise rivâyettir.*” buyurduğunu nakledilmektedir. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/b. Hadisin başka rivâyetinde riâyet yerine dirâyet geçmektedir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 75. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 356'da kelimeyi zikredilen üç sözcük ile izah etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi'*, I, 88'de kelimeyi, Allah'ın kişiyi amelîne göre hesaba çekeceği ve ona göre karşılık vereceği olarak izah ederken İbn Kayyim, *Medâric*, II, 60'da hüküm ve amelin gereği ile amel etmek olarak açıklamaktadır.

⁷⁰⁷ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 323.

⁷⁰⁸ Müstensih, eseri istinsah ederken, başlıkta *ruât* yerine *vuât* yazarak hata yapmıştır. Çünkü *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b'de *ruvâtın* özellikleri izah edilirken *ruvât* kelimesi kullanılmaktadır. Başlık dışında metin içinde hiçbir yerde *vuât* kelimesi geçmemektedir. Doğrusu da bu olmalıdır. Nitekim eserin müntehab nüshası olan nda da *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a'da da *ruvât* kelimesi kullanılmaktadır.

ruât olan hadisçiler için, râvîlerde *âdil* (*merdî*) *sika* ve *imam* (*eimmetü'l-hüdâ*) olma vasıflarını aramakla birlikte, hadisin *semâ'* yoluyla alınmış olmasını da şart koşmaktadır. Onun aradığı birinci koşul, râvîde aranan *adalet* vasfına, ikinci koşul ise hadis öğrenim yollarının en muteberi sayılan *semâ'*a delâlet etmektedir.

Hakîm'e göre, ruât hadisçilerin rivâyetlere karşı görevleri, sağlam kaynaklardan almakla bitmemektedir. Onların hadislerden hüküm çıkarmak (istinbat-istibtan), manalarını keşfetmek, çeşitli te'villeri araştırarak zâhiri bâtına çevirmek onların riâyet yani dirâyetlerindedir.⁷¹² Böylece ruât olan hadisçiler, hadislerden hüküm çıkarmak, kapalı manaları keşfederek yorumlar yapmak ve zâhir manaların ötesinde bâtınî manalara nüfuz ederek dirâyetlerini ortaya koymak zorundadır. O, *ruât* için ileri sürdüğü ilkeleri, iki ayet tefsiri ve bir hadis şerhi ile vuzuha kavuşturarak, aynı zamanda onların dile de vâkıf olmaları gerektiğinin altını çizmektedir.⁷¹³

Hakîm, bu açıklamalardan sonra *ruât* hadisçilerin gayelerini, hadislerin manalarını gizleyen örtüyü açmak/keşfetmek ve güzel te'vili aramak olarak açıklamakta, taleplerinin Allah rızası ve riâyetlerinin yani ihtimamlarının da ümmetin dinini korumak olduğunu söylemektedir.⁷¹⁴ O, *ruât* olan hadisçilerin kim ve ne gibi hususiyetleri bulunduğunu ortaya koyduktan sonra *ruvât* olan hadisçilerin vasıflarını açıklamaktadır.

Ruvât

Hakîm, *ruvât* olan hadisçileri şöyle tarif etmektedir: “*Ruvât*, isnadları ve isnadların vehiclerini sevk ederler, rivâyetleri nakledenleri (en-nakkâlûn) ve aktaranları (el-hamale) ise, kendi istekleri doğrultusunda seçerler ki, onların bu maksatları ne ilme, ne de ondan bir şeyler istifade etmeye dayanmaktadır. Onlar, nâsîh ve mensûha, âmm ve hâssa ve te'vilin muamallıklarına vâkıf değildirlen. Aksine onlar, kitâbet ve hıfza önem verirler. Zikre ihtiyaç duyduklarında ise, hadisin bâblarına, isnadlarına ve râvîlerin tarîklerine yer verirler. Sonra bunun

⁷⁰⁹ Metinde geçen *el-merdiyyîn* kelimesi, Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109'da (فإن أدوا عن المرضيين وهم العدول) el-udûl olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla *merdiyyîn* kelimesi *udûl* anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 18.

⁷¹⁰ Metinde *fe veûhâ* geçmekte, ancak siyak sibak dikkate alındığında *fe raevhâ* olmalıdır. Nitekim *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a'da da *fe raevhâ* şeklinde geçmektedir.

⁷¹¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a. Krş. için bkz. Ahmed Abdurrahîm, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*, s. 49.

⁷¹² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁷¹³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a-55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a-66/b.

⁷¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b. *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b.

dışındaki hiçbir şeye iltifat etmezler. Böylece ilmi tamamladıklarını sanırlar. Onlardan birine ‘bu hadisin manası ne’ diye sorulduğunda kesinlikle şaşırırlar.’⁷¹⁵ Daha sonra o, bir kısım *ruvâta*, buna benzer bir şey ile kendisinin itiraz ettiğini ve onları karanlık bir denizde yolunu kaybetmiş/şaşırmış bulduğunu belirtmektedir.⁷¹⁶

Hakîm’in haklılık payı olmakla birlikte, *ruvât* olan hadisçilerin, hadislere katkı ve gayretlerini küçümsemesi doğru değildir. Onların hem hadislerin sened ve tarîklerini, hem de metinlerini korumaya aşırı titizlik göstermeleri, hatta kimi muhaddislerin kendilerini sadece bu işe hasretmeleri, hadislerin kayıt altına alınarak muhafaza edilmesinde büyük katkı sağlamıştır. Bugün onların sayesinde haberler zapt edilmekle kalmamış, bir rivâyetin pek çok tarîki bile ayrı-ayrı nakledilebilmiştir. Onun kendi ifadesinden de anlaşıldığı üzere tenkidleri, hadisleri sadece nakletme ile yetinen bazı ilk devir *ruvât* muhaddislere yöneliktir. Yoksa bu eleştirileri tüm râvîlere/hadisçilere şamil tutmak doğru değildir. Çünkü gerek satır aralarından, gerekse diğer eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, o ismini vermediği kimi muhaddis ve fakîhlere yer-yer göndermeler yapmaktadır.

Hakîm, eleştirdiği bazı *ruvât* hadisçilere örnek olarak kendisi ile onlardan biri arasında geçen şu tartışmayı aktarmaktadır. Onlardan birine, “Muhakkak ki sen, namaza başladığında ‘*Sübhâneke Allahümme ve bihamdik ve tebârekesmük ve teâlâ ceddük*’ dersin. Çünkü Rasûlüllah’dan (s.a) böyle rivâyet edilmiştir. Akabinde isnadlarına ve tarîklerine yer verirsin ve sen namazda bu kelimeler ile Rabbine dua edersin. Öyleyse söylediğin ‘tebârekesmüke’ nin manası nedir? diye sorar. Muhatap ‘hâzâ mine’l-bereke’ demekle yetinir. Bunun üzerine Hakîm ona, ‘bâreke’ ve ‘tebâreke’ kavillerindeki ‘bâreke’ Onun dışındakiler için ‘tebâreke’ ise Onun kendisi için kullanılır, öyleyse ‘yetebârekü’ Onun kendisi için nasıl olur? der. Muhatap ise, o anda susar kalır. Hakîm, ‘bu *ruvât*ın ellerinde kelam ve saçma sözlerden⁷¹⁷ başka bir şey yoktur. Yine ellerinde ilmin kabuğundan başka bir şey yoktur. Amma öz (lübâb) *ruvât*ın elindedir. Kabuktan değil de özden faydalanma onların elindedir’ der. Sonra ona, ‘Allah’ın kendisine hamd ile tesbihi’ emrettiğini söyler. Tekrar ona, namazın başında okuduğun *sübhâneke Allahümme ve bihamdik*’deki tesbih ile hamdin nasıl olacağını sorar ve onun dağarcığında saçma sözlerden başka bir şey bulamadığını belirtir. Hakîm sözünün devamında, ‘Onlar dini

⁷¹⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku’s-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b-67/a.

⁷¹⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a; *el-Furûku’s-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/a.

⁷¹⁷ Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a’da bu tabir *zü’l-keâm* olarak geçmektedir. Oysa *el-Furûku’s-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/a’da ise, *zervü’l-keâm* olarak geçmektedir. İkincisinin anlama daha uygun olduğu düşünülmektedir.

emirlerde bu derecede kaybolmuş ve şaşkın iseler, (dünyevi işlerde halleri) nasıldır?’ dedikten sonra, ‘Kaldı ki, sen buna (namazda) gece-gündüz beş kez muhtaçsın’ der. Hakîm *ruât* ile *ruvât* arasındaki farkı şu hadisi delil getirerek bitirmektedir: Ömer b. Ebî Ömer, Kâmil b. Talha, Abbâd b. Abdissamed, Enes b. Malik kanalıyla o da Rasûlüllah’ın (s.a) “*Âlimlerin himmeti riâyet (dirâyet), sefihlerin himmeti ise rivâyettir*”⁷¹⁸.⁷¹⁹ buyurduğunu nakletmektedir.

Hakîm’in ifadelerinden hareketle genel bir değerlendirme yapacak olursak, ona göre *ruât* olan hadisçilerin sorumluluğunun hadisi alıp aktarmakla bitmediğini, hüküm çıkarma, manaları keşfetme ve muhtemel anlamları da vermeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ona göre, *ruât* olan muhaddisler, hadis kritiği (ricâl tenkidi) ile hadisleri yorumlama ve anlamayı birleştiren kişilerdir. Diğer bir ifadeyle, hem isnadı, hem de metnin muhtemel anlamlarının ötesindeki incelikleri bilmektir.

Hakîm, *ruvât* olan kimi hadisçileri, sadece hadislerin çeşitli tarîklerini toplamakla uğraştıkları için eleştirmektedir. Onları, isnaddaki râvîleri kendi istekleri doğrultusunda değerlendirip ilmi davranmadıklarını ve onlardan faydalanmayı düşünmediklerini belirterek tenkit etmektedir. *Ruvât*ın isnaddaki râvîlerle meşgul olarak ömür geçirdiklerini, buna mukabil bilmeleri gereken nâsih ve mensûh, âmm ve hâss ile te’vilin muammalıklarından mahrum olduklarını belirterek hadislerin manaları üzerinde durmadıklarını, yollarını kaybettiklerini ve şaşkın olduklarını kabul etmektedir. Manadan ziyade kitâbet ve hıfza önem verdiklerini ihtiyaç duyduklarında ise isnad ve vecihleri hakkında bilgiler verdiklerini belirtmektedir. Bu yaptıkları ile ilmin bittiğini zannettiklerini ve mana üzerinde düşünmediklerini iddia etmektedir.

Hakîm’e göre bazı hadis râvîleri (*ruvât*), ilmin sadece dış tarafıyla yani kabuğuyla ilgilendikleri için künhüne vâkıf olamadıkları gibi, onlar dini tefakkuha da sahip değillerdir. Diğer bir ifadeyle *ruvât*, lafız ve manaların zâhirinden bâtınına, lafızların arka planına veya görünen anlamlarının ötesine inememektedir. Bu sebeple o, *ruât*ı öz (lübâb) ve *özden faydala-*

⁷¹⁸ Haberi izah eden Münâvî, *er-Rivâye* kavramını, râvînin hocalarından mücerred olarak hadis telakki etmesi ve manasını düşünmeden hıfzı olarak açıklaması olarak açıklamaktadır. Râvîlerin bu tutumunu kitaba benzeterek في العرب تقول في العرف في قلبك خير من ألف في كتبك، وقالوا: لا خير في علم لا يعبر معك الوادي ولا يخبر بك النادي eleştirmektedir. Bkz. Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, VI, 356.

⁷¹⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a; *el-Furûku’s-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/a-67/b. Haber; *merfû’*, Muaz b. Cebel ve Enes b. Malik’den *mevkûf* ve Hasan el-Basrî’den *mürsel* olarak ilave ve değişik lafızlarla nakledilmektedir. Âlimler *mevkûf* rivâyetinin *merfû*’dan daha evla olduğunu bildirmektedirler. Bkz. Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 270; Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi’*, I, 88; *İktidâü’l-İlm*, s. 35; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 64; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 75; Şatûbî, *Muvâfakât*, I, 64; Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, VI, 356; Elbânî, *ed-Daife ve’l-Mevdûa*, V, 288’de ne *merfû*’ ne *mevkûf* bilakis mevzu olduğunu iddia etmektedir. Ancak Elbânî’nin hadisin diğer tarîklerini incelenmeden, acele hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

nanlar olarak nitelerken, *ruvâtı* da ilmin kabuğuyla uğraşanlar, yolunu kaybetmiş ve şaşırmişler olarak görmektedir.

Hakîm'in muhaddislere göre değişiklik arz eden cerh ve ta'dîl kriterlerini, keyfilik ya da hevâ ve heveslere göre bir değerlendirme olarak görmesine katılmak zordur. Çünkü râvîlerin adalet ve zaptına yönelik yapılan tenkidler bu konuda otorite kabul edilen âlimlerce yapılmışsa dikkate alınmıştır. Yoksa her söylenen mutlak doğru olarak kabul edilmiş değildir. Kaldı ki, cerh-ta'dîl âlimleri bile usul âlimleri tarafından (değerlendirmelerine göre) derecelendirilmişlerdir. Onun bu tenkidlerinin, ismini vermediği bazı kişilere yönelik olduğu tahmin edilmektedir. Dahası bu kişilerin kendi sözlerini çarpıtan, fikirlerine karşı çıkan ve Tirmizî'den sürülmesine sebep olan âlimler olduğu düşünülmektedir. Onun dediğinin aksine, râvîler hakkında var olan görecelilik âlimlere büyük bir imkân ve esneklik sağlamaktadır. Hadislerin isnad zincirlerinde sika imamlar olduğu gibi, zayıflar da olabilir. Bu durum, hadis ile amele engel teşkil etmemektedir.

*Ruvât'*ı tenkit konusunda örnek olarak *namazdaki tesbihi* ele alması, Müslümanların en dikkatli oldukları ya da olmaları gerektiği bir mevzuda halleri böyle olursa, dünyevi işlerdeki halleri, kararları ve râvîler hakkında söyledikleri haydi-haydi tartışmalıdır diyerek eleştiri yapmaktadır. Ricâl bilgilerinin ve değerlendirmelerini hafife alarak yanlış yapmaktadır.

Hammâd'ın sadece bir *râvî* olduğunu açıklamak için ona *er-Râviye* denildiğini belirtir⁷²⁰ Mekkî de, ince anlayışa (fıkıh) sahip olmayan, anlamaya fazla önem vermeyen ve sadece *rivâyet ve kitâbet* ile uğraşanlara *râvî* denildiğine dikkat çekmektedir.

Mekkî, kendi zamanında, işlerin iyice karıştığını kelamcılarının *ulemâ* olarak anılmaya, kıssacıların *ârifler* olarak isimlendirilmeye ve *ruvât* ile *nâkılûn*un ise din hakkında fıkıh ve yakîn hakkında basirete sahip olmadıkları halde âlimlerden sayıldıklarına dikkat çekerek yakınmaktadır.⁷²¹ O, *ruvât*ın dini, fıkıh derecesinde bilmediklerini sadece rivâyet ile ilgilendikleri halde *ulemâ* sınıfından sayıldıklarını belirtmektedir.

Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'ini şerh eden ve Hakîm'den de istifade eden İbn Kayyim, *riâyet* konusunu açıklarken, ilim ve amelin mertebelerini: *Rivâyet*, mücerred nakil ve mervînin aktarılması (haml), *dirâyet*, mervînin anlaşılması ve manasının akledilmesi, *riâyet*, öğrendiğinin mucibince amel etmektir. O, *Nakilcilerin* himmetinin (amaçlarının) *rivâyet*, *ule-*

⁷²⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 323.

⁷²¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 325.

mânın himmetinin (niyetlerinin) *dirâyet* ve *âriflerin* himmetinin (gayelerinin) de *riâyet* olduğunu zikretmektedir.⁷²²

Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûkun* sonraki bölümlerinden birinde haberleri edâ edenler (*müeddûn*) ile nakledenler (*nâkılûn*) arasındaki farkı izah ederken önce *müeddûn*, sonra *nâkılûn* kavramı hakkında bilgi vermektedir.

Müeddûn

Hakîm'e göre, *müeddî* olan hadisçi, vatanlarından çok uzaklarda dahi sıdk, emânet ve haber nakliyle (husnü'l-edâ') bilinen, hidayet önderleri imamların yolunu tutan, biri olmakla birlikte, Rasûlüllah'ın (s.a) haberlerini, sünnetini ve şeriatın tefsirini de bu imamlardan öğrenen (hamale anhüm) bir hadisçidir. İşte bu müeddûn hadisçiler, *ricâle karşı hem seçici veya ihtiyatlı, hem de (nakledilen) kelâmı (inceleyerek) tenkit eder.*⁷²³ Ona göre *müeddûn* olan hadisçiler, her yerde *sadakat* ve *emânet* vasfına sahip ve rivâyet ile meşgul olan *maruf* imamların yolundan gitmelidir. O, Nebî'in (s.a) hadis ve sünnetleri ile birlikte şeriatın yorumunu da, bu özelliklere sahip imamlardan almalı Ehl-i bid'at'ten almamalıdır. Bundan başka onlar, hem isnadı hem metni tenkit ederek almalıdırlar. Ancak aşağıda başka bir eserinden nakledilecek olan ifadeler ile buradakiler kısmen çelişmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, ileride müstakil olarak ele alınacak olan *ulemâ*, *hukemâ* ve *küberâ* hadisinin devamında, helâl ve haram âlimlerinin (*ulemâ*) büyük bir tehlike içerisinde olduklarını ifade ettikten sonra, onları, haberleri *edâ edenler (müeddûn)* ve *tefakkuh edenler* şeklinde iki sınıfa ayırmaktadır:

Haberleri edâ edenler (müeddûn): Haberleri edâ eden hadisçilerde, edânın ötesinde onlardan istinbat edebilecek güç yoktur. Fıkıh veya tefakkuh bilgisi olmadan onların haberlerden bir hüküm çıkartması veya halka fetva vermesi caiz değildir. Çünkü hadislerin nâsîh ve mensûhu, âmm ve hâssı olduğu gibi, te'vili muğlak veya kapsamlı olanları vardır. Yine onlardan *sâbit* (sahîh ve hasen) olanı veya olmayanı vardır. Çünkü ona, acelecilerin/konuyu önemsemeyenlerin rivâyeti (*rivâyetu's-sebak*) (kötü râvîler=ruvâtu's-sû'⁷²⁴), işi daraltanlar, dini sıkıntıya sokanlar ve işine gelen tarafını nakledenler⁷²⁵ karışmış olabilir. Durum böyle olunca,

⁷²² Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 60.

⁷²³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 81/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 96/b-97/a. Ayrıca lafzın kullanımı için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, III, Ahmed 610, s. 348. Krş. için bkz. Ahmed Abdurrahîm, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*, s. 49.

⁷²⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 108.

⁷²⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b'de "Ehlü kibâde ve akkâdu'd-dîn" şeklinde geçen ibare, aynı müellifin *Tabâiu'n-Nufûs* adlı eserinde (s. 108) "Ehlü

hadis râvîleri de edâ/nakil bakımından büyük bir tehlike içerisindedirler.⁷²⁶ Çünkü bu, Allah'ın şart koştuğu, şehâdet konusunu da ilgilendirmektedir. Ayrıca Rasûlüllah'ın (s.a) haberlerinin, *ehlü'r-ridâ* dışındakilerden kabulü makbul değildir. Velew ki onlar, *âdil* olan *merdâilerden* rivâyet etmiş olsunlar. Zira onların hâssı âmmdan, nâsihi mensûhtan temyiz edebilecek ve sözcüklerin manalarını fehmedebilecek bilgileri bulunmamaktadır. Bu konularda cahil olanlar ise, Kur'an (*tenzil*) konusunda haydi-haydi cahildirler. Bunlar onların ilmi vasıflarıdır. Onlar ulemâ sınıfından değildirler, fakat haberleri kendilerinden sonrakilere taşıyanlar ve nakledenlerdir (*hamele-nakkâlun*). Daha sonra Hakîm mezkûr âlimlerin, verdikleri kararları herhangi bir yakîne incelettirme gücüne sahip olmadıkları için, onların büyük bir tehlike içerisinde olduklarına, birinin re'y ile içtihadıyla, diğerrinin edâ ile imtihan edildiklerine dikkat çekmektedir. Müteakiben Ehl-i edâ, sıdk ve incelemeye, nakil ve rivâyette delile (nâkılûn –nakale- olan râvîlerin güvenilirliklerinin tahkikine)⁷²⁷ muhtaçtır [Onlar, manayı değiştiren lafızları değiştirmekten de kaçınmalıdır. Sonra Hz. Peygamber'e yalan isnad etme konusunda vârid olan hadisleri zikrederek uyarıda bulunmaktadır.⁷²⁸] der.⁷²⁹

Hakîm, *müeddûn olan hadisçileri*, daha önce zikredilen ifadelerinde, hadisçilikleri noktasından ele almıştı. Burada ise, helal-haram yani fihhi bilgileri bağlamında ele aldığı gibi, hadisçilikleri yönünden tekrar ele almaktadır. Ancak onun, daha önce verdiği bilgiler ile burada verdiği bilgiler arasında kısmen tezada düştüğü görülmektedir. Şöyle ki, burada o, mezkûr hadisçilerin, ağır sorumluluk sahibi olduklarını ifade etmektedir. Yaşamında pek çok sıkıntılar çeken Hakîm'in, bunları, memleketindeki bir kısım hadisçiler yüzünden çektiği, satır aralarındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu sebeple, bazı hadisçiler hakkındaki olumlu kanaatlerinin bilahare değişmiş olduğu ön görülmektedir.

İlim ehlini, beş sınıfa ayıran *Edebü'l-Mulûk* müellifi, Ashâbu'l-hadis'i tanımlarken onları, Nebî'in (s.a) mübarek ağzından çıkan lafızları ezberleyenler ve ondan âsârı (hadisleri) edâ edenler (*müeddûn*) vs. olarak söz etmektedir.⁷³⁰ Anlaşılan o ki, *Edebü'l-Mulûk* sahibi, *müeddûnu* Ashâbu'l-hadis'in bir özelliği olarak görmektedir.

kimâdi'd-dîn" şeklinde geçmektedir. Bu farklılığın muhakkikin okuma hatasından kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

⁷²⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 108'de ise *hadis râvîleri* yerine *yalanlar rivâyet ettiler* ifadesi geçmektedir. Bunun muhakkikin okuma hatasından kaynaklandığı tahmin edilmektedir.

⁷²⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109'da böyle geçmektedir.

⁷²⁸ Bu ilave, Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109-110'dan yapılmıştır.

⁷²⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b-29/a. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 108-110.

⁷³⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 2-3.

Hakîm K. *Furûk*'ta, *müeddûn*un kim olduğunu açıkladıktan sonra *nâkılûn*un özelliklerini ortaya koymaktadır.

Nâkılûn

Nâkılûn, haberlerin isnadlarını sevk eden, vecih ve tarîklerinin sayılarını hıfzeden bir gruptur. Onlar ömür boyu bununla meşgul olup hadislerin manalarına yönelmezler, bilakis maksatları, isnad ve tarîklerdir. Şayet onlardan birinden, dini konular hakkında basit bir şey istense, ona cevap vermek için konuşmaya teveccüh etmez. Çünkü onlar kaybolmuşlar ve tembellik içindedirler.⁷³¹ Hakîm'in *ruvâtta* yaptığı gibi, eleştirdiği bu grupla da, bazı hadisçileri kastettiği anlaşılmaktadır. Fakat her iki grup da hadislerin manaları yerine isnadlarını ezberlemeye odaklanmışlardır. Hâkim'in bu tespitlerine kısmen katılmakla birlikte, onun hadisçiler arasındaki farklı yöneliş ve amaçları, göz önünde bulundurarak değerlendirme yapması gerektiği düşünülmektedir.

Mekkî, beş gruba ayırarak eleştirdiği âlimlerin beşinci zümresini *Sâhib-i hadis ile eser ve haberlerin rivâyetini nakleden* olarak sınıflandırmaktadır. Bu grubun özelliği, kendilerine bir şey sorulduğunda teslimiyet göstermek ve hadisin emrine olduğu gibi uyarak araştırmaktır. Bunlar, naklettikleri haberlerin manalarının özelliklerini görebilecek durumda değildirler. Bunlar, sadece ilmi *rivâyet*, eser ve haberi *nakil* ederler. Haber verdiklerini habersiz haber verirler ve naklettiklerinde ise fıkıh (ince anlayış) yoktur.⁷³² Bu sözleriyle Mekkî, *ruvât* ve *nâkılûn* olan hadisçilerin naklettikleri hadis, eser ve haberlerin manalarını bilmediklerini, ince anlayış sahibi olmadıklarını, araştırmadan hadisin emrine teslim olduklarını ve sadece duyduklarını aktaran bir râvî olduklarını iddia etmektedir.

Mekkî, Zührî'nin "*Bana geniş ilim sahibi biri olan falan, tahdîs etti (haddesenî).*" dediğini *âlim* demediğini belirtmektedir. Ardından da Mâlik b. Enes'in, tahdîs ettiklerini idrak edemeyen ve kendilerine sorulan sorularda güven vermeyen, âbid, duası makbul ve yağmur duasına davet edilen bazı tâbiînden hadis almadığını haber vermektedir.⁷³³ O, hadis rivâyeti ile uğraşan ile âlimi birbirinden ayırarak *âlimin* rivâyet ettiği metinlerin anlamına vâkif olmakla birlikte, hüküm çıkarabilecek güçte olduklarına işaret etmektedir.

Yukarıda da değinildiği üzere Mekkî, zamanında işlerin iyice karıştığını, kelamcılarının *ulemâ* olarak anılmaya, kıssacıların *ârifler* olarak isimlendirilmeye ve *ruvât* ile *nâkılûn*un ise

⁷³¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 81/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 97/a. Krş. için bkz. Ahmed Abdurrahîm, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*, s. 49.

⁷³² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 299.

⁷³³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 299-300.

din, fıkıh ve yakîn hakkında basirete sahip olmadıkları halde *ulemâ* olarak sayıldıklarına dikkat çekerek yakınmaktadır.⁷³⁴ O, *ruvât* ile *nâkılûnun*, hadislerin nakline önem verdiklerini, metinlerin anlama boyutuyla ilgilenmediklerini zikretmektedir.

Vâî, Hâmil

Rasûlullah (s.a)'in sünnetini nakledenin (nâkil) faziletini müstakil bir başlık altında işleyen Râmehurmuzî⁷³⁵, Nebî (s.a)'in *nâkil* ile *vâî*yi birbirinden ayırdığını ve *vâî* olanın faziletine ileride tekrar zikredilecek olan "*Nice fıkıh taşıyıcısı vardır...*" hadisinin delâlet ettiğini belirtmektedir.⁷³⁶ Onun kısmen çağdaşı sayılabilecek olan Mekkî de böyle bir ayrıma giderek, Allah'tan başkası için ilim öğrenen ve O'ndan başkası için fıkıh belleyen ulemâyâ göre âlim olmadığını, bunların isimlerinin *râvî*, *vâî* (*belleyen*), *hâmil* ve *nâkil* olabileceğini ifade etmektedir.⁷³⁷ Mekkî'nin Râmehurmuzî'nin aksine, *vâî* kelimesini olumsuz anlamda yani sadece "ezberleyen" ne anlama geldiğini bilmeyen "aktarıcı" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak onun kelimeyi, konuyla ilgili meşhur hadisi naklettiği yerlerde, "anlayıp belleyen, tefakkuh eden" anlamında da kullandığı görülmektedir. Anlaşılan o ki âlimler, kullandıkları tabirler farklı da olsa, hadisleri mutlak olarak nakledenler ile dirâyet sahiplerini birbirinden ayırmışlar ayırmışlardır.

Konunun başından buraya kadar, râvîlerin haberler karşısındaki tutum ve davranışlarına göre yapılan tasnifler ele alınmıştır. Şimdi sıra, tetkik edilen eserlerdeki ricâl bilgilerini incelemeye gelmiştir.

Hakîm, toplumda bilahare fitnelerin zuhuru, dünyaya aşırı meyiller sonucu önce yakîninin kaybedildiğini, sonra sıdkın kaybolduğunu ve fesadın galip geldiğini, ilmin kabzedildiğini ve âlimlerin bir kısmının ilmin zâhiri kısmını tefakkuh ile yetindiklerini, diğer bir kısmının ise, haberlerin senedlerini, vecihlerini, râvîlerini, ricâlinin tenkidi ve yapılan hataları ezberlediklerini tenkit etmektedir. Ayrıca nakilci hadisçileri, hadislerin mana ve lafızlarını kaçırdıkları için de eleştirmektedir. Öte yandan o, bu tür hadisçilerin, bir kelime değişikliği ile umumi manası değişen pek çok hadisin inceliklerini göremediklerini, tefakkuhu (ince anlayışı) ihmal ettiklerini, sadece ricâl tenkidine ve *filan an filan* diyerek *ğarîbe* yöneldiklerini, sonra da tezyif ettikleri hadisleri rivâyet ettiklerini ve bütün bunları da yalnız dünya ehline karşı güzel görünmek için yaptıklarını iddia etmektedir. Hadisçilerin bir kısmının diğer bir kısmına hased

⁷³⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 325.

⁷³⁵ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 163-174.

⁷³⁶ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 169.

⁷³⁷ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 323.

ve ta'n ateşleri yaktıklarını ve sadece hadis ile ilgilendiklerini iddia ettikten sonra, fukahâyı eleştirmeye geçmektedir. Onları sadece fihhi meselelerle ilgilenmekle eleştirmekte ve onların elde ettikleri usûlü'd-dîn meselelerinin bini bulmadığını belirterek yaptıkları işleri azımsamakta ve onları Allah'a kulluğa giden yolda engel olarak görmektedir. Müteakiben muhaddisleri, günlerini hadislerin isnadlarını süslemek, isnadların sevki, babların tasnifi, ricâlin tezyifi ve muhaddislerin isimlerini ezberlemekten hoşlandıkları için eleştirmektedir. Onları, belde-
sindeki hocadan aldığı bir hadisi, şehir-şehir dolaşıp başka tarîklerden de işitmek için diyar-
diyar dolaşarak adeta ömürlerini boşa harcadıklarını imâ etmektedir.⁷³⁸

Hakîm'in eleştirilerinde mübalağalı ve âlimlerin ricâl değerlendirmelerini tenkitte de de aşırı olduğu dikkati çekmektedir. Bununla birlikte onun hadisçiler ile fikhîçileri, ameli ihmal ettikleri için eleştirdiği tahmin edilmektedir. Bundan başka onun asıl sorununun, hadisçilere nazaran biraz fazla tesahül gösterdiği *mana rivâyeti* ve bazen *hadisleri anlamada* aşırı yorumlama ile alakalı olmalıdır. Muhtemelen bu iki sebepten dolayı devrin muhaddisleri tarafından tenkit edilmekteydi. Hatta Tirmizî'den sürülmeyle sonuçlanan olaylarda, hakkında dedikodu üreten, iftirada bulunan, dirâyet/riâyet, tefekkür ve tetkik yoksunu bu tür âlimler de rol almış olabilir. Her şeye rağmen hadisçiler bu tenkidleri hak etmemektedir.

Hakîm'in kullandığı dört ıstılah birbirleriyle mukayese edildiğinde, *ruât* ile *müeddûn*, *ruvât* ile de *nâkılûn* anlamlarının birbirlerine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, *müeddûn* olan hadisçilerin derecesi *ruât*tan, *nâkılûn* olan hadisçilerin derecesi de *ruvât*tan düşük olduğu görülmektedir. Onun *en-nakkâlûn* ile *el-hamaleyi* de birbirinden ayırdığı ön görülmektedir.⁷³⁹

Hakîm, ruât-ruvât ve müeddûn-nâkılûn (nakkâlûn), hamale ıstılahlarını kullanmaktadır. O, âdil-merdî⁷⁴⁰, kabûl-makbûl⁷⁴¹, sika⁷⁴², tesebbüt⁷⁴³, sıdk⁷⁴⁴, emânet⁷⁴⁵, eimmetü'l-hüdâ⁷⁴⁶,

⁷³⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 7/b-8/a.

⁷³⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b.

⁷⁴⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109 (فإن أدوا عن المرضيين وهم العدل); *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁷⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109.

⁷⁴² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁷⁴³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109.

⁷⁴⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 29/a; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109.

⁷⁴⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 81/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 96/b.

ehlü'r-ridâ⁷⁴⁷ ve husnü'l-edâ⁷⁴⁸ tabirlerini *ta'dîl lafzı* olarak kullanmaktadır. Onun *rivâyetü's-sebak* (acelecilerin rivâyeti, aceleye getirerek önemsemeyenlerin rivâyeti), *ehlü kibâde* (iş daraltanlar) ve *akkâdü'd-dîn* (dini içinden çıkılmaz hale sokanlar, dinin işine gelen tarafını alanlar)⁷⁴⁹ tabirlerini de *cerh lafzı* olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Gülâbâdî'nin de Hakîm et-Tirmizî gibi *radî* kelimesini *ta'dîl lafzı* olarak kullandığı düşünülmektedir.⁷⁵⁰ Sicillî, tâbiünden olan *ehlü'r-ridâ*,⁷⁵¹ ve *âdâbu's-selefi'l-merdiyyîn (âdil)*⁷⁵² *el-ulemâü'l-merdiyyîn*⁷⁵³ ifadelerini kullanmaktadır. Bu tespitlerden sonra, şimdi ricâl bilgisinin devamı niteliğinde olan ve isnadlarda râvîler hakkında zikredilen ricâl bilgilerinden bahsedilecektir.

İsnadlarda Verilen Ricâl Bilgileri

Tabakât, terâcim, cerh-ta'dîl kitaplarına ilave olarak, haberlerin senedlerinde de çeşitli ricâl bilgileri verilmektedir. Bu sebeple burada, H. IV-V. asırlarda yaşamış muhaddis sûfilerin eserlerinde zikrettikleri isnadlardaki ricâle dair bilgilerden çeşitli örneklerle verilmekle birlikte, varsa cerh-ta'dîl ile ilgili değerlendirmelerden misaller sunulacaktır. Ardından kitapları incelenen muhaddis sûfilerin Ricâl ilmi ile ilgili telif ettikleri eserlerin tetkik edilenlerinden ricâl bilgisi misalleri sunulacaktır.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, bir hadisin isnadında geçen Ebû Seleme'nin el-Muğîre b. Müslim el-Horasânî olduğunu belirterek, zaman-zaman ricâl hakkında bilgi vermektedir.⁷⁵⁴

Tûsî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *kitabında* sahâbi el-Leclâc'ın künyesinin Ebû Kesîr olarak geçtiğini haber vererek⁷⁵⁵ bazen ricâl bilgilerine temas etmektedir. O, hocası Ahmed b.

⁷⁴⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁷⁴⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109.

⁷⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 81/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 96/b.

⁷⁴⁹ Tabirler, Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b'de bu şekilde geçmektedir. Ancak bu tabirler, Hakîm et-Tirmizî'nin *Tabâiu'n-Nufûs*'unun muhakkikleri Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Seyyid el-Cümeylî tarafından sırasıyla *ruvâtü's-sû'* ve *ehlü kimâdi'd-dîn* şeklinde yazılmış ve Veliyyüddin nüshasında geçen üçüncü tabir ise hiç yazılmamıştır. Yapılan tahkik dikkatli bir şekilde incelendiğinde bunun nüsha farklılığından ziyade muhakkik yuvarlaması olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. s. 108.

⁷⁵⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 179/a-b.

⁷⁵¹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 49.

⁷⁵² Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 18. Metinde geçen *el-merdiyyîn* kelimesini, Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b ve *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109'da (فإن أدوا عن)

المرضيين وهم العدول el-udûl anlamında kullanmaktadır.

⁷⁵³ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 106.

⁷⁵⁴ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 67-68, 69.

⁷⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 190.

Muhammed b. Sâlim'den Basra'da⁷⁵⁶, hocası Dukkî ve Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer et-Tûsî'den Şam'da⁷⁵⁷, Ömer Malafî'den Antakya'da⁷⁵⁸ hadis dinlediğini, Ahmed b. Muhammed b. Sâlim'in hocası Sehl b. Abdillâh'ın altmış yıl sohbetinde bulunduğunu⁷⁵⁹ zikretmektedir.

Gülâbâdî, Ebû'l-Fadl Ali b. el-Hasen b. Ahmed'den Serahs'ta,⁷⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Mehruveyh er-Râzî'den Rey'de,⁷⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Bağdadî'den Semerkant'ta,⁷⁶² Muhammed el-Himmânî'den Kûfe'de,⁷⁶³ Yahyâ b. Sâlih es-Sehmî'den Mısır'da⁷⁶⁴ hadis dinlemiştir. Buların dışında isnadlarda, râvîlerin lakap ve nispetleri ile 'Serahs camiinin imamı' türünden bilgiler de verilmektedir.⁷⁶⁵

Hargûşî, Mâlinî, Ebû Nuaym ve Herevî genellikle nakilleri isnadlı olarak vermekte ve bu münasebetle hocaları hakkında birkaç kelimelik bilgiler zikretmektedirler. Verilen bilgilerde, hocalarının ilgili rivâyeti, kimden hangi yolla, nerede ve ne zaman dinlediğinin yanı sıra, hocalarının kimliğini tavih eden lakap ve nispetler de bulunmaktadır.

Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*'da, hocası Ebû'l-Vefâ' Temmâm b. Abdillâh es-Sikillî'den *ahbaranâ* sîgasıyla Mısır'da aldığını ve onun da Cafer b. el-Fadl b. el-Furât el-Vezîr'in *mevlâsı* olduğunu haber vermektedir.⁷⁶⁶ Yine *şerîf* olan hocası Ebû Muhammed, Abdullâh b. Yahya b. Tâhir b. Yahya el-Huseynî'den *ahbaranâ* sîgasıyla *Medînetü'r-Rasûl*'de hadisi aldığını bildirmektedir.⁷⁶⁷ Asrının imamı olan hocası Ebû'l-Velîd'den 347 yılında dinlediği hadisi *haddesenâ* sîgası ile aldığını nakletmektedir.⁷⁶⁸ Hocası Ebû Abdillâh'dan hadisi, 359 senesinde hacı olarak geldiğinde dinlediklerini belirtmektedir.⁷⁶⁹ Hocası *Kâfur vezîri* Ebû'l-Fadl, Cafer b. el-Fadl'dan *Mekke'de Mescid-i haramda Kâbe'nin hizasında* hadis dinlediklerini zikretmektedir.⁷⁷⁰ Hocası Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Harun el-İsbehânî'den de *Mekke'de mescid-i haramda Kâbe'nin hizasında* hadis dinlediklerini zikretmektedir.⁷⁷¹

⁷⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 71, 162, 259.

⁷⁵⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 231, 271.

⁷⁵⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 332, 341.

⁷⁵⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 235.

⁷⁶⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 48-51.

⁷⁶¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 66-67; *Maâni'l-Ahbâr*, Carullah, vrk. 73/b, 206/b.

⁷⁶² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 157/a, Carullah, vrk. 89/a.

⁷⁶³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 267/a, Carullah, vrk. 143/a.

⁷⁶⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 157/a, Carullah, vrk. 89/a.

⁷⁶⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 37, 42, 48, 52, 57, 58, 66, 177, 229 vd.

⁷⁶⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 365.

⁷⁶⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 443; III, 377.

⁷⁶⁸ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 393.

⁷⁶⁹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 61.

⁷⁷⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 121, 201, 459.

⁷⁷¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 193.

Tehzîbu'l-Esrâr'da zikredilen ilk hadisin isnadı, *ahberanâ* Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Musa eş-Şîrâzî *bi Mekke kâle ahberanâ* el-imam ez-zâhid Ebû Sa'd *kâle ahberanâ* Ebû'l-Hüseyin Zeyd b. Abdillâh el-Balûtî *bi'l-Ekvâh min ardi'l-Ürdün...* şeklindedir.⁷⁷² İsnaddan anlaşıldığına göre, Hargûşî hadisi öğrencilerine Mekke'de nakletmiş, kendileri ise hocasından onu, Ürdün topraklarındaki bir kulübede almışlardır. Eserde isnadlı aktarılan rivâyetlerde öğrencilerinin onun *vâizlik* vasfına sürekli dikkat çektikleri gibi, değişik ricâl bilgileri de verilmektedir.⁷⁷³

Sülemî eserlerinde zikrettiği isnadlarda hanım sûflerin maruf isimleri, kimin sohbetlerine katıldıkları, nerelere seyahat ettikleri ve yer bilgileri⁷⁷⁴ ile birlikte, bir yerde, *semi'tü's-sika* diyerek hadisi aldığı hocasının güvenilir biri olduğuna⁷⁷⁵ işaret ederek, bir takım ricâl bilgileri vermektedir. Yine o, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin isnadlı hadis rivâyet ettiğini ve *sika* olduğunu haber vermektedir.⁷⁷⁶ Hocası Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed eş-Şa'rânî, hocası ve anne dedesi Ebû Amr İsmail b. Nüceyd, hocası Ebû'l-Kâsım İbrahim en-Nasrâbâzî ile Ebû'l-Hasan es-Sayrafi'nin çok hadis yazdıklarını/dinlediklerini, rivâyet ettiklerini, senedli naklettiklerini ve *sika* olduklarını belirtmektedir.⁷⁷⁷

Mâlînî, *Erbâin*'de hocası Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Muhammed el-Bezzâz'dan naklettiği ilk hadisi, hocasının *kendilerine Bağdat'ta haber verdiğini*⁷⁷⁸, hocası Ebû Bekir Ahmed b. Ali'nin *sufî* olduğunu ve *kendisinden Şam'da hadis dinlediğini* (semi'tü)⁷⁷⁹, hocası Ebû'l-Kasım Abdurrezzak b. Ahmed'in *kendilerine Mısır'da haber verdiğini*⁷⁸⁰, hocası Ebû Ali el-Hüseyin b. Ali'nin *sufî* olduğunu ve *kendisinden Mısır'da hadis dinlediğini* (semi'tü)⁷⁸¹, hocası Ebû Ali el-Hasan b. Ca'fer'in *kendilerine Musul'da haber verdiğini*⁷⁸², hocası Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Mekkî'nin *kendilerine Âmul'da haber verdiğini*⁷⁸³, hocası Ebû

⁷⁷² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 7.

⁷⁷³ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 24, 94, 108, 144, 187, 230, 236, 246, 311, 320, 364, 373, 399, 413, 491, 524, 547 vd.

⁷⁷⁴ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 30, 46, 61, 69, 85, 87, 91, 96, 106, 109, 110, 115, 116, 117, 119 vd.

⁷⁷⁵ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 108.

⁷⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 427.

⁷⁷⁷ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 451, 454, 484, 501.

⁷⁷⁸ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 78.

⁷⁷⁹ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 105.

⁷⁸⁰ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 118.

⁷⁸¹ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 140.

⁷⁸² Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 177.

⁷⁸³ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 187.

Abdillah Muhammed b. Abdilah el-Bağdâdî'den *Remle'de hadis dinlediğini* (semi'tü)⁷⁸⁴ bildirmektedir. Mâlînî, benzer bilgileri senedin esnasında da vermektedir.⁷⁸⁵

Mâlînî hocaları, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed'in *zâhid*⁷⁸⁶, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer'in *hâfiz*⁷⁸⁷, Ebû Bekir Muhammed b. Halef'in *fakîh*⁷⁸⁸, Ebû'l-Vezîr Ali b. İsmail'in *sufî*⁷⁸⁹, Ebû Ahmed Abdullah *İbn Adî*'in *hâfiz*⁷⁹⁰, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasan'ın *Ca'ferî*⁷⁹¹, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Muharremî'nin *sûfî*⁷⁹², Ebû't-Tayyib el-Abbâs b. Ahmed el-Hâşimî'nin *sufî* olduğunu ve *ez-Zekkâk'ın arkadaşı*⁷⁹³, Ebû'l-Fadl el-Abbâs b. Ahmed'in *şair ve sûfî*⁷⁹⁴ olduğunu belirtmektedir. Mâlînî, benzer bilgileri senedin esnasında da vermektedir.⁷⁹⁵ Mâlînî'nin hocası Ebû Ali el-Hasan b. Ca'fer, Muhammed b. Ayyâş'ın sûfî meşâyihın büyüklerinden biri olduğunu zikretmektedir.⁷⁹⁶

Mâlînî, kendi hocaları aracılığıyla isnadlı olarak ileri gelen sûfî meşâyihın gün, ay, yıl olarak vefat tarihleri, hangi vakit vefat ettikleri ve ne zaman-nereye defnedildikleri hakkında bilgi varsa vermektedir.⁷⁹⁷ Mâlînî'nin *Erbaîn*'de zikrettiği rivâyetlerin isnadlarında, nispetlere özellikle dikkat ettiği görülmektedir. O, hocaları vasıtasıyla kendilerinden hadis ve sözler naklettiği ileri gelen sûfîlerin vefat tarihlerini hadisin sonunda isnadlı olarak vermektedir.

Ebû Nuaym, *Emâlî*'de isnadlı olarak zikrettiği ikinci hadisin akabinde isnaddaki Safvân b. Süleym hakkında bilgiler vermektedir. O, ed-Darâverdî dışında Safvân'dan hadis rivâyet eden muteber birini bilmediğini, Safvân b. Süleym'in (132/749) Medineli bir tâbî ve âbidlerden olduğunu, Humeyd b. Abdurrahman'ın mevlâsı ve künyesinin de Ebû Abdillah olduğunu bildirmektedir.⁷⁹⁸ Dördüncü hadisin isnadında geçen Ebû'n-Nu'mân el-Ensârî'nin isminin Abdurrahman b. Nu'mân olduğunu bizlere haber vermektedir.⁷⁹⁹ Ebû Nuaym, beşinci hadisin sonunda hadisin *bu lafızla garîb* olduğunu bildirdikten sonra, hadisi sadece Hallâd es-

⁷⁸⁴ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 226. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 117, 172, 175, 191, 193, 195.

⁷⁸⁵ Örnekler için bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 164, 196, 223.

⁷⁸⁶ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 80.

⁷⁸⁷ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 81.

⁷⁸⁸ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 84.

⁷⁸⁹ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 95.

⁷⁹⁰ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 107.

⁷⁹¹ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 107.

⁷⁹² Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 165.

⁷⁹³ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 207. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 186, 188, 196, 217, 219, 223.

⁷⁹⁴ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 209.

⁷⁹⁵ Örnekler için bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 95, 98, 104, 118, 168, 175, 194, 223.

⁷⁹⁶ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 177.

⁷⁹⁷ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 81, 86, 96, 114, 119, 183, 190, 192, 194-195, 201, 213.

⁷⁹⁸ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 33.

⁷⁹⁹ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 36.

Saffâr'ın naklettiğini ve onun isminin Hallâd b. Müslim el-Kûfi, künyesinin de Ebû Müslim ve *garîbu'l-hadis* biri olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁰ Yine müzik dinleme ile ilgili başka bir nakil olan on üçüncü rivâyetin isnadında geçen ve İkrime'nin öğrencisi Hüseyin'in, Hüseyin b. Abdillâh b. Ubeydillâh b. Abbâs olduğunu bildirmektedir.⁸⁰¹ *Emâlî*'den verilen bu örnekler, *Hilye, K. ed-Duafâ'* gibi eserlerin müellifi Ebû Nuaym'ın ricâl bilgisi birikimini ve konuya verdiği önemi göstermektedir.

Herevî, hocası Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Tırâzî'nin kendilerine *Nisâbûr*'da *hadis rivâyet ettiğini* (haddesenâ)⁸⁰², bir başka yerde ise, aynı hocasını *edîb* olarak nitelendirmekte ve yine kendilerine *Nisâbûr*'da bu sefer *lafzen rivâyet ettiğini* (haddesenâ) bildirmektedir.⁸⁰³ Hocası Abdulcebbar b. Muhammed el-Cerrâhî'nin *cerrâh* olduğunu⁸⁰⁴ ve üç hocasının da imam olduklarını ifade etmektedir.⁸⁰⁵ Hocası Muhammed b. Ali b. Abdillâh *el-Mü'zen*'nin *Tûs*'ta kendilerine haber verdiğini bildirmektedir.⁸⁰⁶ Hocası Ebû Hâtîm Ahmed b. el-Hasan *el-Bezzâr el-Fakîh es-Sünnî*'nin kendilerine *Rey*'de haber verdiğini zikretmektedir.⁸⁰⁷ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de birinci mertebenin manası hakkında naklettiği hadisin isnadında geçen Muhammed b. Bişr'in *el-Abdî*, Ömer b. Râşid'in *el-Yemânî*, Muhammed b. Yusuf'un *el-Firyâbî*, Bişr b. Râfî'in *el-Yemânî*, *Necrân ehlinin imamı ve müftisi*, Ebû Abdillâh'ın *İbn ammi Ebî Hüreyre* olduğunu, zikretmektedir.⁸⁰⁸ Yine o, gurbete çıkma ve müşahedeyi elde etme manaları ile ilgili olarak naklettiği hadislerin isnadlarında, râvîler hakkında onların (sûfîlikleri) lakapları, nispetleri ve nerede hadis aldıkları ile alâkalı ricâl bilgileri vermektedir.⁸⁰⁹

Hargûşî (406/1015), Hz. Peygamber'in (s.a) rüyada görülmesi konusunda *semi'tü's-sika* diyerek hadisi aldığı hocasının ismini zikretmeden onun adalet ve zapt sıfatlarına haiz biri olduğuna dikkat çekmektedir.⁸¹⁰ O, kimi râvîlerin, *emîn ve sika* râvîlerden naklettiklerini bildirmek suretiyle rivâyetinin güvenilirlik durumuna işaret etmektedir.⁸¹¹

⁸⁰⁰ Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 42.

⁸⁰¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Emâlî*, s. 65.

⁸⁰² Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 39.

⁸⁰³ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 43.

⁸⁰⁴ Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 82/a; (matbu), s. 46.

⁸⁰⁵ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a, 83/b; (matbu), s. 52, 53, 61.

⁸⁰⁶ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 83/a; (matbu), s. 56. Ancak bazıları, başka âlimler için de kullanılan el-Mü'zen lakabını yanlışlıkla el-Müezzin olarak okumaktadırlar. Bunun yanlış olduğu düşünülmektedir.

⁸⁰⁷ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 85/b; (matbu), s. 92.

⁸⁰⁸ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 5.

⁸⁰⁹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 6.

⁸¹⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 216.

⁸¹¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, VI, 126.

“Benden size hoşunuza giden ve tuhaf olmayan bir hadis nakledildiğinde onu söylememiş olsam dahi söylemişimdir...” hadisinin iki ayrı veçhini veren Herevî, haberin/hadisın bir illetini bilmediğini ve bütün râvîlerinin *sika* olduğunu ve isnadının da muttasıl olduğunu⁸¹², başka bir yerde semâ’ sabit ise, Bakıyye’nin *sika* olduğunu⁸¹³ bildirmektedir.

Ancak usul âlimleri, seneddeki râvînin *sika* gibi ta’dîl lafzıyla dahi olsa ismini zikretmeyerek müphem bırakılmasını caiz görmemektedirler. Usulcülere göre, *sikanın* isim zikretmeyerek hocasının *sika* olduğunu söylemekle yetinmesi, sahîh kavle göre şeyhini ta’dîle yetmez. Diğer bir kavle göre ise, böyle demesi ta’dîl için kâfîdir.⁸¹⁴ Şu da var ki, usul prensiplerinin yerleşmesinden sonra hocanın isminin müphem bırakılması hoş karşılanmamıştır.⁸¹⁵

Herevî, Muhammed b. Mîsar es-Sağânî hakkında cerhin 5. veya 6. mertebesinde bulunduğu anlamına gelen *fihî lîn* değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁸¹⁶ O, bir hadisin isnadındaki râvîlerin, ta’dîlin 3 veya 5. mertebesinde bulduklarını ifade eden *sadûk* değerlendirmesinde bulunmaktadır.⁸¹⁷ Yine isnadda geçen Târik b. Şihâb’ın Hz. Peygamber’e eriştiğini haber vererek, onun sahabi olduğunu ifade etmektedir.⁸¹⁸ Yine o, *ihtilattan önce* Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen’in isnadıyla hadis nakletmektedir.⁸¹⁹

Görüldüğü gibi ilk dönem sûfîleri isnadlı zikrettikleri haberlerde, râvîlerin lakap, sıfât, nispet bilgileri yanı sıra, râvîler hakkında cerh-ta’dîl değerlendirmeleri dahi verilmektedirler. Anlaşılan o ki, dönemin sûfîleri, hadis öğrenirken rical ve cerh-ta’dîl bilgilerini de öğrenmişler fakat eserlerinde nadiren kullanmışlardır. Bunun ardından şimdi de, ilk devir sûfîlerin ricâle dair telif ettikleri eserlerden bir nebze söz edilecektir.

Ricâl İlmi ile İlgili Eserler

Meşhur muhaddis sûfîler arasında da, ricâl âlimleri gibi ricâle dair eser telif edenler çıkmıştır. Başta Sülemî olmak üzere bazı sûfîler, ricâle ilgili çeşitli eserler kaleme alarak bu ilim dalına katkıda bulunmuşlardır.

Ricâl ilmi ile ilgili çeşitli eserler telif eden Sülemî’nin (412/1021) bu alandaki birikimi, sûfiyyenin bu ilme sıcak bakmadığı tezinin yanlışlığını ortaya koyacak niteliktedir. Onun

⁸¹² Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 266-271.

⁸¹³ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 123. Diğer örnekler için bkz. IV, 345, 396, 401.

⁸¹⁴ Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-Hadis*, s. 110-111; İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuhbe*, s. 98-99. Ayrıca bkz. Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 376-380.

⁸¹⁵ Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 22.

⁸¹⁶ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, III, 227.

⁸¹⁷ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, I, 407. Diğer örnekler için bkz. II, 359, 404; III, 78.

⁸¹⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, I, 286.

⁸¹⁹ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, I, 327; IV, 173.

başta *Tabakâtü's-Sûfiyye*'si ki, 103 sûfînin hâl tercümesi ele alınmış ve hadis nakleden muhaddis sûfîlerin hadislerinden senedli örnekler verilmiştir. O, eserinde biyografisini zikrettiği sûfîlerin hikmetli sözlerinden, umumiyetle isnadlı olmak üzere misaller de zikretmiştir. Sülemî'nin kayıp olan *Târîhu's-Sûfiyye* adlı eserinde hocaları hakkında bilgi verdiği tahmin edilmektedir. Ancak Massignon'un Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1070) *Târîhu Bağdâd*'ından Sülemî'nin isnadlı olarak *Hüseyn b. Mansûr Hallâc*'ın hayatı hakkında verdiği bilgilerden derleme eser ile söz konusu eserin farklı olduğu düşünülmektedir. Çünkü Massignon'un derlediği eser, sadece Hallâc biyografisi ile alakalıdır.⁸²⁰ Oysa onun derlemeye verdiği isim, Tasavvuf Tarihi ile ilgilidir.

Sülemî'nin *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât* isimli kitabı ki, bilebildiğimiz kadarıyla alanında ilk ve benzersiz tek eserdir. Burada ise, üç mükerrerle birlikte 84 hanım sûfînin biyografisi ve genellikle isnadlı olmak üzere çeşitli sözleri verilmiştir. Bununla birlikte eserde, zikredilen 81 hanım sûfîden 33'ünün evli olduğu anlaşılakta⁸²¹, hanım sûfîlerin nesep, lakap, sıfat⁸²²; baba, anne, kız, torun, kardeş, kız kardeş gibi akrabalık yakınlık dereceleri⁸²³ hakkında bilgiler zikredilmiştir. Yine pek çoklarının en çok etkilendikleri manevi müşidleri ile olan ilişkisinin ya baba, ya akraba ya da hemşehri ilişkisi olduğu görülmektedir.⁸²⁴

Sülemî'nin bunların dışında ricâlle ilgili önemli bir diğer kitabı da hocası Dârakutnî'ye arkadaşları gibi kendisinin de râvîler hakkında sorduğu sorulardır. Bu eserin adı, *Suâlâtü Ebî Abdîrrahman es-Sülemî li'd-Dârakutnî*'dir. O bu çalışmasında, 479 râvî hakkında bilgi almak için hocasına sormuş ve râvîler eserde alfabetik sıraya göre sıralanmış olup, son tarafta künyeleri ile maruf olanlar zikredilmiştir. Ancak eser bittikten sonra Sülemî'nin Dârakutnî ile başka hocalarından duyduğu birtakım olaylar ile bazı râvîler hakkında bilgiler verilmektedir.⁸²⁵ Hocasının kanaatine katılmadığı bazı bilgilerde kendi görüşlerini serdetmektedir.⁸²⁶ Eserde bazen Dârakutnî dışında başka hocalarından dinlediği bilgilere de yer verilmektedir.⁸²⁷ Bu çalışmasında, sadece 13 hadis kullanılmıştır. Kitapta sorulan sorulara alınan cevaplar, râvîlerin tamamen cerh ve ta'dîl durumlarına yöneliktir. Râvîlerin *sika*, *zayıf*, *sahîhu'l-hadîs*, *kezzâb*, *nispet*, *doğum ve vefat tarihleri* gibi her türlü ricâl bilgisine yer verilmiştir. Ancak tüm

⁸²⁰ Bkz. Sülemî, *Târîhu's-Sûfiyye*, (Haz. Louis Massignon, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde), s. 301-309.

⁸²¹ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 41, 53, 73, 90, 100, 121, 124 vd.

⁸²² Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 33, 42, 57, 59, 64, 73, 80, 86, 106, 111, 114, 119, 122, 124 vd.

⁸²³ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 36, 37, 41, 45, 51, 75, 88, 89, 109, 124 vd.

⁸²⁴ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 27-28, 35, 38, 71, 78, 111, 116, 118 vd.

⁸²⁵ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 152-156.

⁸²⁶ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 105, 109, 110.

⁸²⁷ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 132, 133, 134.

bilgiler, bütün râvîler için aynı oranda zikredilmemiştir. Eserde bazen daha önceki imamların kişiler hakkında söyledikleri sözlere de yer verilmiştir. Râvîlerin zâhid vs. olup olmadıkları hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Buradan Sülemî'nin hocası Dârakutnî'ye sûfluk özelliği bulunanları sormak gibi bir sınırlamaya gitmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Sülemî'nin yukarıda zikredilen eserlerinde, biyografisini zikrettiği râvîlerin hadislerinden varsa bir iki örnek sunmaya dikkat ettiği görülmektedir. Ancak bundan *Suâlât* istisnadır. Çünkü onda pek hadis zikredilmemiştir.

Sülemî, sultanın huzurunda fukahâ ve âlimlerle gerçekleştirilen Hallâc'ın hüküm duruşması hakkında varit olan haberde “Bu zındıkların sözüdür.” cümlesini fukahâyâ nispet eden nakilcinin *meçhul biri olduğunu, sözünün makbul olmadığını* ve fukahânın Hallâc'ın katli emrini, burada zikredilen “burhan” gerekçesinden dolayı değil de başka bir ferman ile verdiklerini belirtmektedir.⁸²⁸

Ebû Nuaym'ın *Kitâbü'd-Duafâ*'sı, hicri dördüncü yüz yılın sonu ve beşinci yüz yılın başlarında cerh ve ta'dîl ilmi ıstılahları konusunda telif edilmiş önemli kitaplardan biri sayılmaktadır. O, kendi görüşleri yanı sıra, bilhassa Ali b. el-Medînî, Yahya b. Maîn ve Buhârî gibi geçmiş âlimlerin râvîler hakkındaki kanaatlerini de derleyerek kendisinden sonra yazılmış olan eserlere örnek olmuştur. Eserde 289 mecrûh râvî, alfabetik sıraya göre verilmiştir.

Ebû Nuaym, haberlerin sahîh ile sakîmini birbirinden ayırabilecek her akıllı (muhaddisin) bu bilgiyi öğrenmeye gayret sarf etmesi gerektiğini ve sünneti ile şeriatı, âdil (merdî)⁸²⁹ tarîkler vasıtasıyla hidayet önderleri imamlardan almaları gerektiğinin altını çizmektedir. O, bu duruma erişebilmenin yolunun, ancak râvîleri bilmek, onların hallerini dinlerini araştırmak, onların doğruluk ile yalancılıklarını, vukûf ile zaptlarını, zayıflık ile vehim ve hatalarını tetkik edip ortaya koymakla olacağını belirtmektedir. Ardından da Allah'ın, ilim ehlini farklı derecelerde yarattığını ve bazısını bazısına üstün kıldığını haber vermektedir.⁸³⁰ O, bu sözleriyle Allah'ın, ricâl bilgisini her âlim kuluna nasip etmediğini ve bazı özel kullarına lütfettiğini ifade etmektedir. Ayrıca eserinin mukaddimesinde, önde gelen ve büyük (muhaddislerin) cerh ve ta'dîl ile illel ve tarihte râvîlerin hallerini eksiklik, ta'dîl, cerh, taz'îf açılarından temyiz ettiklerini belirtmektedir. Ardından bu işi bilen imamların râvîler hakkındaki görüşlerinin bilgileri nispetinde değişiklik arz ettiğini ifade ederek, Ebân b. Ayyâş örneğini verdikten sonra,

⁸²⁸ Bkz. Sülemî, *Târîhu's-Sûfiyye*, (Haz. Louis Massignon, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde), s. 305.

⁸²⁹ Hakîm et-Tirmizî, bu tabirle daha önce de geçtiği gibi *âdil* râvîleri kastetmektedir.

⁸³⁰ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 45.

şehadetleri sakıt mecrûh râvîlerin isimlerini zikrettiğini belirtmektedir.⁸³¹ Yine o, Ebû Hanife'nin çok hata yaptığını ve vehimlerinin olduğunu iddia etmektedir.⁸³²

Ebû Nuaym, bu eserinde isimlerini zikrettiği râvîlerin çoğundan hadis rivâyet etmenin ve onların hadisleriyle ihticac etmenin caiz olmadığını açıkça ifade etmektedir. O, ancak onları tanımak ve *i'tibar* için hadislerinin yazılabileceğini haber vermektedir.⁸³³ Ebû Nuaym, eserde *münkeru'l-hadîs*, *daîf*, *daîfen daîfen*, *kezzâb*, *vaddâ'*, *lâ şey'e*, *lâ yüsâvî şey'en*, *leyse bi şey'*, *lâ yükteb hadîsuh*, *ahâdîs mevzua*, *vehim*, *sâkitu'l-hadîs* gibi cerh lafızları kullanarak bazen râvîlerin cerh sebeplerini de açıklamaktadır. O, râvîler hakkında *şeyhun sikatun kesîru'l-hadîs*, *sikatun me'mûnun*, *şeyhun sebtun sadûkun*, *sikatun deyyinun*, *azîzu'l-hadîs*, *şeyhun lâ be'se bih* gibi ta'dîl lafızları kullanmaktadır.

“Size iki önemli şey (*sekaleyni*) bırakıyorum. Onlar Allah'ın Kitab'ı ve *itratım*, *Ehl-i beyt'im*...”⁸³⁴ hadisinin muhtelif tarîklerini nakleden Hakîm, haberin *Kûfelilerin* naklettiği bir hadis olduğunu, râvîlerinin cumhurunun ise Kûfe ehlinen olduğunu ve onların bu gibi haberlerle *müttehem* olduklarını ifade ederek Süfyan, Şa'bî, Alkame gibi otorite imamların bunlardan hariç tutulması gerektiğini zikretmektedir. O, Kûfeli *imamların* dışındakilerin *mestur* şeyleri bilemediklerini, imam ve delil olmadıklarını, rivâyetlerinin de kabul edilenlerden olmadığını belirterek onları, müfteri bir topluluk olmakla, bu tür haberler yaymakla, tartışmakla ve Ehl-i beyt evlatlarını fitneye düşürmekle suçlamaktadır. Sonra onların uydurdukları, ‘Batan güneşi Hz. Peygamber'in (s.a) dua ederek geri getirmesi’ ve ‘Nebîz’ haberlerini isnadlı olarak naklederek açıkça ortaya koymaktadır. Ancak isnadlarda geçen Fudayl'ın, Hz. Ali'den naklettiği ve ondan da Ehl-i Şam ve Hicazlıların aldıkları hadislerin makbul olduğunu belirtmektedir. Devamında *sekaleyn* hadisinin *itrat* ve *Ehl-i beyt* lafızlarının olmadığı isnadlı bir metnini zikretmekte ve onun *daha doğru* ve *doğruya daha yakın olduğunu* söylemektedir. Ardından hadisi metin tenkidine tâbi tutarak eleştirmektedir.⁸³⁵ Ancak tüm bu açıklamalara rağmen o, ‘Şayet hadis mahfuzsa’ diyerek ihtiyatı elden bırakmamaktadır.⁸³⁶

Hakîm'in Kûfelilerin hadis uydurma faaliyetleri hakkındaki kanaatini ondan yıllar önce yaşamış âlimler ifade etmişlerdir. Nitekim Zührî'nin (124/742) “Ey Iraklılar! Hadis bizden

⁸³¹ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 53-55.

⁸³² Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 154.

⁸³³ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ'*, s. 170.

⁸³⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve Itratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b.

⁸³⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve Itratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b-189/a.

⁸³⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve Itratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/b.

bir karış çıkıyor, sizde ise bir zirâ'ya dönüşüyor.” dediği nakledilmektedir.⁸³⁷ Yine adamın biri İmam Mâlik'e (179/795) “Ey Ebâ Abdillah! Kapıda yetmiş gün bekledim, ancak altmış hadis yazabildim.” deyince O, “Altmış hadis!” diyerek bunun çok olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine adam “Bazen biz Kûfe ve Irak'da, bir mecliste altmış hadis yazıyorduk.” şeklinde cevap verince, İmam Mâlik “Nasıl, gece basılıp gündüz harcanan darphanenin bulunduğu Irak mı?” karşılığını vermiştir.⁸³⁸ Muhaddisler tarafından dile getirilen bu tür ifadeleri genelleme gerekmektedir. Çünkü yukarıda da görüldüğü üzere, daha önceleri Iraklılar hakkında olumsuz düşünen Zührî'ye “Kûfe'de, Benî Esed'in mevlası A'meş'in 4000 hadis rivâyet ettiği”... söylenip rivâyet ettiği hadislerden örnekler verildiğinde... “Vallahi! İşte ilim budur. Irak'ta bu derece hadis bilen birinin olduğunu düşünemezdim.” cevabını vermiştir.⁸³⁹ Ayrıca Hakîm de Kûfe'de otorite hadisçilerin bulunduğu bahsetmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, isnadlı olarak Yusuf b. Mâhek'in “Muaviye'nin Rasûlüllah'dan (s.a) az hadis aldığı için konuştuğunda ‘*Nebî'den (s.a) işittim*’ ifadesini az kullandığını” bildirmektedir.⁸⁴⁰

Bu kısım hakkında muhtasar bir değerlendirme yapmak gerekirse, muhaddis sûfîlerin konunun başında Ricâl ilmi ile Cerh ta'dîl ilmi hakkında verdikleri bilgiler ve yaptıkları değerlendirmeler, onların bu ilmi bildiklerini ve meselelerinden haberdar olduklarını göstermektedir.

Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî, Sicillî, Mekkî gibi diğer muhaddis sûfîlerin, ruât-ruvât ve müeddûn-nâkılûn (nakkâlûn), hamale ıstılahlarını birbirinden tefrik ederek kullandıkları ve müeddûn olan hadisçilerin derecesinin ruâtтан, nâkılûn olan hadisçilerin derecesinin de ruvâtтан düşük olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak ruât ile müeddûnun ruvât ile de nâkılûnun anlamlarının birbirlerine yakın olduğu görülmektedir.

Muhaddis sûfîlerin bilinen ıstılahlar dışında, kısmen kendilerine has bir takım cerh-ta'dîl lafızları istimal ettikleri tespit edilmiştir. Onların *âdil-merdî*, *radî*, *kabûl-makbûl*, *ceyyidü'l-hadîs*, *fîhi lîn*, *emîn*, *sadûk*, *sika*, *tesebbüt*, *sıdk*, *emânet*, *eimmetü'l-hüdâ*, *ehlü'r-rıdâ*, *husnü'l-edâ*, *âdâbu's-selefi'l-merdıyyîn (âdil)*, *el-ulemâü'l-merdıyyîn* lafızlarını **ta'dîl lafızları** olarak kullandıkları, *rivâyetü's-sebak* (acelecilerin rivâyeti, aceleye getirerek önemsemeyenlerin rivâyeti), *ehlü kibâde* (işî daraltanlar) ve *akkâdü'd-dîn* (dini içinden çıkılmaz

⁸³⁷ Zehebî, *Siyer*, V, 344.

⁸³⁸ Zehebî, *Siyer*, VIII, 114.

⁸³⁹ Bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 34.

⁸⁴⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 32/b.

hale sokanlar, dinin işine gelen tarafını alanlar) lafızlarını da **cerh lafızları** olarak istimal ettikleri anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi, haberlerin isnadlarında, râvîlerin lakap, sıfât, nispet bilgileri yanı sıra, râvîler hakkında cerh-ta'dîl değerlendirmeleri de verilmektedir.

Mekkî, Cerh ta'dîl ilmini, muhdes yani selef döneminden sonra ortaya çıkmış bir ilim olarak görmektedir. Sünnetin korunmasında önemli bir görev üstlenmiş olan bu ilmi onun bu şekilde değerlendirmesi haksız bir eleştiridir. Zira kendisi de isnad sistemini, Allah'ın bu ümmet için diğer ümmetlerinden üstün tuttuğu üç hususiyetten biri olarak gördüğünü söylediği halde, aynı eserinin bir başka yerinde aşırı tenkit etmesi anlaşılır değildir. Onun bu aşırı tenkidleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü bu bilgiler, Mekkî'nin Cerh ta'dîl ilmi hakkındaki görüşlerinin tam net olmadığına işaret etmektedir.

Muhaddis sūfîlerin gerek telif ettikleri kitaplardan, gerekse isnadlarda verdikleri bilgilerden, Ricâl ilmi hakkında birikim sahibi oldukları görülmektedir. Takyit etmeden sūfîlerin Ricâl ilmine soğuk baktıklarını iddia etmenin gerçeği yansıtmayan, genel bir yaklaşım olduğu gözükmemektedir. En azından incelenen ilk devir sūfî âlimlerinin, Ricâl ilmi konusuna, muhaddislerden pek farklı bakmadıkları ve ona önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bundan başka Hakîm gibi diğer sūfîlerin de isnadı, oldukça mahir bir şekilde kullandıkları, usul ve furû'u iyi bildikleri, ortaya koydukları eserlerden açıkça görülmektedir.

İlk devir muhaddis sūfîlerin, Hadis Usulü mükteşebatlarını ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümde, onların ricâl birikimleri incelendikten sonra, sıra onların Hadis ilimlerinden Muhtelifü'l-hadis hakkındaki birikimlerine işarete gelmiştir. Burada da diğer konularda yaptığımız gibi, önce Hadis ilmindeki ilgili tanım verilecek, daha sonra da örneklerle sūfî muhaddislerin usulü incelenmeye devam edilecektir.

B. MUHTELİFÜ'L-HADİS İLMİ

Muhtelifü'l-hadis, iki hadisin mana yönünden zâhîren birbirine zıt olarak vârid olması halinde, aralarında cem ve telif yapılması yahut iki hadisten birinin tercihiyle diğerinin terki ve tercih olunanla amel edilmesidir. Hadis ilminin en mühim konularından biri kabul edilen bu ilim dalında, ilk kitabın İmam Şâfiî tarafından telif edildiği kabul edilmektedir.⁸⁴¹ Aslında Şâfiî, Rasûlüllah'dan (s.a) birbirini nakzeden hadisler vârid olmadığını açıklamıştır.⁸⁴² Mevzu

⁸⁴¹ Konuyla ilgili İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*'i, Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*'ı, İ. Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaf Yolları ve Çözüm Yolları* isimli çalışmalar bunlardan birkaçıdır.

⁸⁴² Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 210 vd.

ile alakalı olarak İbn Huzeyme (311/923) de “Birbirine zıt iki hadisin var olduğunu bilmiyorum. Her kimde böyle bir hadis var ise, getirsin aralarımı telif edeyim.” demiştir.⁸⁴³

Muhaddis sūfîlerden Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât* adlı eserinde tamamen mevzuyla alakalı pek çok farklı veya tezat hadisleri ele alarak ihtilafları çözmeye çalışmakla birlikte fıkhi ihtilaflara da yer vermektedir. Örneğin, suya veya durgun ya da akan suya bevl⁸⁴⁴, kibleye dönük bevl⁸⁴⁵, rukyenin nehyi⁸⁴⁶, muska takma⁸⁴⁷, şarkı söyleme ve dinlemenin nehyi⁸⁴⁸, saç boyama⁸⁴⁹ bunlardan birkaçıdır.

Mekkî, âsârın (hadislerin) ihtilâfı halinde, Kur’an’a müracaat edilmesi gerektiği kanaatindedir. Örneğin o, kâfirlerin kıyamet gününde hesaba çekilip çekilmeyeceği probleminde, insanların anlaşmazlığa düştüklerini zikrettikten sonra, fikrini şöyle açıklamaktadır: “Bu konuda âsâr (hadisler) ihtilaf etmiştir. Bazısı hesaba çekileceklerine delalet eder ve bu görüşte olanlar bunlarla istidlal ederler. Kimisi de kâfirlerin hesaba çekilmeyeceklerine işaret eder ve hesaba çekileceklerini inkâr edenler de bu hadislerle ihticac ederler. İhtilaf anında ancak Allah’ın Kitabı’na müracaat edilir. Çünkü şifa ondadır. Onun ile müstağni kalınır.” Daha sonra o, konuyla ilgili ayetler ile kendi görüşünü zikretmektedir.⁸⁵⁰ Yine o, iki yerde Hz. Peygamber’in (s.a) fiillerinde olduğu gibi sözlerinde de masum olduğunu ve sözünün başı ile sonunun çelişmeyeceği gibi, bunun caiz de olamayacağını ve öncekinin sonradan gelene hamledilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁸⁵¹

Gülâbâdî, ru’yetullah konusunda vârid olan ihtilâflı haberleri kısaca ele alarak bu haberler ışığında üç ayrı görüşün ortaya çıktığını belirttikten sonra Allah’ın dünyada görülmeyeceği noktasında, haberleri bir nevi *cem* etmektedir.⁸⁵² Bundan başka o, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) Miraç hâdisesinde, Hz. Musa’ya kabrinde namaz kılarak uğraması, sonra da Onunla semâda karşılaşması şeklindeki rivâyetler arasındaki müşkile dikkat çekerek meseleyi şöyle çözmektedir: Allah Rasûlü (s.a) , Hz. Musa’yı önce kabrinde ziyaret etmiş, sonra Nebî’den (s.a) önce Hz. Musa altıncı semâyâ yükseltilmiş ve ikisi, bu sefer orada da karşılaştırılmıştır.⁸⁵³ Bunları,

⁸⁴³ Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, s. 432-433.

⁸⁴⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a-186/b; (matbu) s. 8-9.

⁸⁴⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/b; (matbu) s. 11-12.

⁸⁴⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 189/a-189/b; (matbu) s. 26-27.

⁸⁴⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 189/b; (matbu) s. 27-28.

⁸⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 196/a-197/a; (matbu) s. 54-59.

⁸⁴⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 206/a-207/a; (matbu) s. 100-104.

⁸⁵⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 324.

⁸⁵¹ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 532; II, 405.

⁸⁵² Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 43-44.

⁸⁵³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 336-338.

delil getirerek anlatan Gülâbâdî, problemler gibi gözükten iki hadis arasını *cem ve telif* yaparak bulmaktadır.

Konuyu kısaca değerlendirmek gerekirse, ilk devir sûfîler de hadisçiler gibi, hadisler arasında görülen ihtilafları: 1) Allah'ın Kitabı'na müracaat ederek. 2) Allah Rasûlü'nün (s.a) fiillerinde olduğu gibi sözlerinde de masum olduğunu ve sözünün çelişemeyeceğini ve öncekinin sonradan gelene hamledilmesi gerektiğini ifade ederek. 3) Problemler rivâyetlerin aralarını cem ve telif ederek çözerler.

İlk dönem muhaddis sûfîlerin eserlerindeki Muhtelifü'l-hadis bilgileri, tespit edilebildiği kadarıyla, ortaya konduktan sonra, şimdi çalışmaya, Hadis ilimleri kısmının son başlığı olan Müslüman âlimlerin ilim talebi için yaptıkları seyahatlerle devam edilecektir.

C. İLMİ SEYAHATLER

Hadis talebi için yapılan seyahatler (rıhletler), özellikle muhaddislerin takip ettikleri bir yoldur. Sahabe devrinde başlayan ilim yolculukları, tâbîn neslinde ve sonrasında genişleyerek devam etmiştir. İlmî seyahatler, özellikle âli isnad ve semâ' ile hadis hafızlarıyla buluşmak ve onlarla hadisleri müzakere etmek için yapılmıştır.⁸⁵⁴ Muhaddislerin, filologlardan sûfîlere diğerk bütün âlimler tarafından takip edildikleri, kendi amaçları doğrultusunda yaptıkları rıhletler, isnad sistemi vb. uygulamalardan anlaşılmaktadır.

Diğerk âlimler gibi sûfîler de *rıhleti* üstatlarına yaklaşmak için kullanmışlardır. Ama onlardan farklı olarak, kısa sürede rıhletin sınırlayıcı ufkunu görmüşlerdir. Onların tespitine göre, rıhlet insani bilginin sadece bir yönüne zâhirine götürebilir. Fakat sûfîler kendilerini, bilinen nedenlerin dışında bâtının çözülmesine yönelik bir ilmin taşıyıcıları olarak görmektedir. Sûfîliği ilmi'l-bâtın olarak tanımlamaları da buradan kaynaklanmaktadır... Zâhidler ve sûfîler kendi göçebelik kavramlarını, Kur'an'daki toplu *sâihûn* kişiliği üzerinde düşünerek biçimlendirmişlerdir.⁸⁵⁵ Ancak müellifin sûfîlerin rıhleleri konusundaki değerlendirmelerinin doğruyu yansıtmadığı hatta sathî olduğu onların bizatihi kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

İlk devir muhaddis sûfîlerin seyahate çıkma âdâbını anlatan Tûsî, dolaşmak, diyar görmek ve rızık talep etmek için sefere çıkmanın sûfîlerin âdâbına uygun olmadığını zikrettikten sonra, onların hacc, cihad, hocalarla görüşme, sıla-i rahim, haksızlığı önleme, ilim talebi, hâllerinin ilimleri konusunda kendilerinden bir şeyler istifade edecekleri kimselerle görüşme

⁸⁵⁴ Bkz. Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 321-322.

⁸⁵⁵ Touati, *İslam ve Seyahat*, s. 152.

veya mübarek mekanları ziyaret amacıyla sefere çıktıklarını belirtmektedir.⁸⁵⁶ Mekkî'nin naklettiğine göre Dârânî, “Kişi hadis talep ettiğinde, evlendiğinde veya *geçim temini için sefere çıktığında* dünyaya bağımlı olmuştur.” demektedir.⁸⁵⁷ Kur'an ve sünnete muvafakata önem veren Dârânî'nin meseleyi niyetin sahîh olup olmadığı bağlamında ele aldığı düşünülmektedir.

İmam Şâfiî'ye “İhtiyacın olmadığı halde neden bastonu elinden düşürmüyorsun?” diye sorulur. O da “Yolcu olduğumu hatırlamam” için diye cevap verir. Vatandan uzak kalma konusunda da şu şiiri söyler:

“Yüce gayeler uğruna vatandan uzaklaş ve seyahat et! Seyahatlerin beş faydası vardır: Üzüntünün dağılması, maişet, ilim, âdâb ve ahlâk sahibi ile sohbet kazanımı...”⁸⁵⁸

Bişr b. el-Hâris'e (227/841) “*el-Hâfi*” lakabının ilim yolunda “yalın ayak” yürümekten dolayı verildiği gelen bilgiler arasındadır.⁸⁵⁹

İlim talebini bir başlık altında ele alan Hakîm et-Tirmizî, ilmi seyahati, dolaşmayı isteme, ülkeleri gezme, beldesinin âlimlerini terk etme, hadis aldığı/görüştüğü hocalarla akranlarından ayrışma veya farklı olmak isteme olarak görmekte ve bu işi yapanı da yarın ‘filanla filan bize hadis tahdis etti.’ desin diye yaptığını imâ etmektedir. O, rihlet sahibinin bu sayede, halk nezdinde şirin gözüktüğünü, isnadların vecihlerini istediğini, emsallerinin elde edemedikleri hadislere yöneldiğini iddia etmektedir. Amacına eriştiğinde ise, onu dünyanın yutuverdiğini belirterek, ancak derlediği hadisleri tefakkuh etmeye başladığında, onların ona müjdelere sunmaya başlayacağını ve faydasını göreceğini ifade etmektedir.⁸⁶⁰ Hakîm'in burada, mücerret hadis derleyen, belki de hadis derlemiş desinler diye seyahate çıkan bazı hadisçileri eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, hadisin rivâyeti ile birlikte dirâyetinin de önemli olduğunu ve asıl dirâyete önem verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Hakîm bir başka eserinde, ilim talebinde hırslı olmanın övgüye layık olduğunu ve onun ilmiyle birlikte kalbiyle de gayb âlemine terakki edeceğini ve yakınlık derecesine ulaşacağını belirtmektedir.⁸⁶¹ O, kişinin ilmiyle birlikte manevi olarak mertebesinin yükselebileceğinden söz ederek ilim ile manevi yükselme arasında tersliğin olmadığını ifade etmektedir.

⁸⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 251.

⁸⁵⁷ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 274, 319.

⁸⁵⁸ Şâfiî, *Dîvân*, haz. Muhammed Abdurrahim, s. 193; Sülemî, *Kelâmü's-Şâfiî fi't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 176. Konuyla ilgili diğer şiirler için bkz. Şâfiî, *Dîvân*, haz. Muhammed Abdurrahim, s. 151, 297, 378.

⁸⁵⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, IV, 600; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 60.

⁸⁶⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 49.

⁸⁶¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), IV, 6.

Edebü'l-Mulûk sahibi, sûfiyenin seyahatlerini bir başlık altında incelemekte ve onların ilim talebi, meşâyih ile buluşma gibi sebeplerle seyahat ettiklerini haber vererek, konuyla ilgili ayet ve hadis zikretmekte ve sûflerden örnekler vermektedir.⁸⁶²

Sicillî Ebû'l-Kâsım (380/990), şâzz haberleri ve ihtilafları takip eden öğrencinin haktan boş ve öğrendiğinden de çok istifade edemeyeceğini belirtmektedir.⁸⁶³ Yine o, edeple ilim talebini *birrin* aslı olarak görmektedir.⁸⁶⁴ O, bazı ilim ehlinin “Adama tek bir hadis ulaşırdı, o da onu talep için günlerce yürürdü.” dediklerini naklettikten sonra, “*İlim, Çin’de dahi olsa onu arayıp bulunuz.*”⁸⁶⁵ haberini delil olarak zikretmektedir. Sicillî, hadisin devamında, aslında Çin’de din için gerekli ilmin olmadığını, lakin bu hadisin rihlet ve hadis talebi için gayret sarf etmeyi teşvik ettiğini belirtmektedir. Ardından Beni İsrail’den bir adamın bin fersahlık bir mesafedeki hikmeti almak için gittiğini, ancak gittiği adamın vefat ettiğini öğrendiğinde çok üzüldüğünü ve bunun üzerine Allah’ın da ona ölen adam suretinde bir melek gönderdiğini ve istediği hikmeti ona aktardığını haber vermektedir.⁸⁶⁶ Metinden anlaşıldığı üzere, ilim talebi için rihlet, bizden önce İsrail oğulları döneminde de varmış.

Hakîm, genç yaşlarında kendi memleketindeki hocalardan ilmu’l-âsâr (nakli ilimler) ve ilmu’r-re’y’i (akli ilimler) tahsil ettikten sonra, 27 yaşlarında hac için çıktığı yolculukta, Irak (Bağdat) ve Basra’da kalarak oradaki zamanın muhaddislerinden hadis dinlediğini, kendi biyografisinin bir bölümünü anlattığı eserinde zikretmektedir.⁸⁶⁷

Tûsî ve Mekkî, sûfîlerin sefer âdâbını bir başlık altında ele alarak anlatmaktadırlar.⁸⁶⁸ Bundan başka o, hocası Dükkî’nin Muhammed b. Ali el-Kettânî’ye bir hikâyeye sormak için Şam’dan Hicaz’a gittiğini haber vermektedir.⁸⁶⁹

Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*’ın 52. hadisini Ebû Nasr Muhammed el-Muttavvî, el-Mervezî’den (329/941) nakletmektedir.⁸⁷⁰ Bu zât sadece Bağdat ile Merv’de hadis okutmuş olup Merv’de vefat etmiştir.⁸⁷¹ Öyle olunca ondan büyük ihtimalle Merv’de hadis almıştır.

⁸⁶² Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 58-59.

⁸⁶³ Sicillî, *Envâr*, s. 19.

⁸⁶⁴ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 26.

⁸⁶⁵ Bkz. Ukaylî, *Duâfâ*, II, 230; İbn Hibbân İbn, *Mecrûhîn*, I, 382; İbn Adî, *Kâmil*, I, 177 (İsnadının bâtil olduğunu zikretmektedir.); IV, 118; Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, II, 253 (Metninin meşhur, pek çok tarikten rivâyet edilmesine rağmen tüm isnadlarının zayıf olduğunu belirtmektedir.); Hatîb el-Bağdâdî, *Rihle*, s. 72, 75, 76; Şevkânî, *Fevâid*, s. 272; Elbânî, *ed-Daîfe ve’l-Mevdûa*, I, 600.

⁸⁶⁶ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 99.

⁸⁶⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, (Thk. Osman İsmail, *Hatmü’l-Evliyâ* içinde), s. 14; “Büdüvvü Şe’n”, (Almanca çev. Radtke ve yazması), *Oriens*, 34 (1994), s. 244-245.

⁸⁶⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 250-252; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 423-430.

⁸⁶⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 236.

⁸⁷⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 162.

⁸⁷¹ Hakkında bilgi için bkz. Sem’ânî, *Ensâb*, V, 327; Zehebî, *Siyer*, XV, 80-81.

Yine o, Ebû'l-Fadl Ali'den Serahs'ta,⁸⁷² Ebû Bekir Muhammed er-Râzî'den Rey'de,⁸⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Bağdadî'den Semerkant'ta,⁸⁷⁴ Muhammed el-Himmânî'den Kûfe'de,⁸⁷⁵ Yahyâ b. Sâlih es-Sehmî'den Mısır'da⁸⁷⁶ hadis dinlemiştir. Gezdiği coğrafyanın Mâverâünnehr'den Mısır'a kadar uzanması Şam ve Hicaz bölgesinde de bulunmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

“*Seyahat edenler.*” (Tevbe, 112) ayetinin, *ilim talebi için seyahat edenler* şeklinde tefsir edildiğini ifade eden Mekkî, ardından konuyla alakalı âlimlerin rihletlerinden örnekler vermektedir.⁸⁷⁷

Hargûşî'nin isnadını verdiği rivâyetler, onun seyahatleri hakkında ipuçları vermektedir. O, Mekke, Ürdün, Mısır, Bağdat, Saydâ', Tinnîs'e, Fustat, İskenderiye, Beytül-Makdis, Ard-ı Kenân, Tüster vs. yerlerde ilim talep etmiştir.⁸⁷⁸ Ayrıca o eserinde sûfîlerin sefer hallerini ve âdâbını anlatan iki bâb açmıştır.⁸⁷⁹ Kaynaklarda Mâlînî'nin de ilim talebi, hoca ve hafızlarla görüşmek için çok seyahat edenlerden biri olduğu yazılıdır.

Sülemî, iradenin başlangıcında seyahat ve sefere çıkmanın sûfîlerin âdâbından olduğunu belirterek Bişr el-Hâfî'nin “Seyahat ediniz. Çünkü suyun tadı akınca güzelleşir. Durduğunda ise tadı bozulur ve sararır.”⁸⁸⁰ sözünü nakletmektedir.

İslam âlimlerinin ilmi seyahatleri incelendiğinde, Mâverâünnehr ilim merkezlerinden Hicaz, Şam ve Mısır'a oradan Mağrib'e oldukça geniş bir coğrafyayı kapsadığı görülmektedir. Âlimler büyük-küçük onlarca ilim şehrini, aşk ve şevkle ilim almak, hadis dinlemek için dolaşmışlardır.

İslam âlimlerinin ilim için yaptıkları seyahatler, hicri dördüncü asırda kitaplardan hadis rivâyetinin caizliği fikrinin gelişmesi⁸⁸¹ ve beşinci asırda da Nizâmiye Medrese'sinin açılmasıyla birlikte artık yavaş-yavaş terk edilmeye başlanmıştır.

İlmi seyahatler konusunda verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, sûfîler de diğer âlimler gibi rihlet yapmışlardır. Onların verdiği bilgilerden şu sonuçlar elde edilmektedir: İyi ni-

⁸⁷² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 48–51.

⁸⁷³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 66–67; *Maâni'l-Ahbâr*, Carullah, vrk. 73/b, 206/b.

⁸⁷⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 157/a, vrk. Carullah, vrk. 89/a.

⁸⁷⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 267/a, Carullah, vrk. 143/a.

⁸⁷⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 157/a, Carullah, vrk. 89/a.

⁸⁷⁷ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 424.

⁸⁷⁸ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 7, 68, 89, 107, 125, 143, 280, 405, 413, 469, 491, 548 vd.

⁸⁷⁹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 273-279.

⁸⁸⁰ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 16. Sûfîlerin sefer âdâbı hakkındaki görüşleri için bkz. 20, 23, 25, 39.

⁸⁸¹ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 46.

yetle sıla-i rahim yapılmalıdır. İlim talebi, meşayih ile görüşme, edeple ilim talebi gibi doğru amaçlar için seyahate çıkılmalıdır. Ayrıca İlim talebi için gayret sarf edilmelidir. Bunlara ila-ve olarak, ilim talebi için seyahat, daha önceki ümmetlerde de varmış.

Muhaddis sūfîlerin *ricâl bilgisi* kısmı hakkında, genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, onların tetkik edilen kitaplarda, ricâl ile cerh-ta'dîle dair verdikleri bilgiler ile isnadlarda zikrettikleri çeşitli bilgilerden ve ricâl ile ilgili telif ettikleri kitaplardan Ricâl ilmi hakkında yeterince birikim sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Takyit etmeden sūfîlerin Ricâl ilmine soğuk baktıklarını iddia etmenin gerçeği yansıtmayan genel bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. En azından incelenen ilk devir sūfî âlimlerin, Ricâl ilmine, bazı tenkit edilecek noktalar olmasına rağmen muhaddislerden pek farklı bakmadıkları ve ona değer verdikleri gözükmektedir.

İlk devir sūfîler de muhaddisler gibi, hadisler arasında görülen ihtilafları Muhtelifü'l-hadis ilmi kriterleri doğrultusunda çözdükleri tespit edilmiştir. Ayrıca ilk dönem sūfîleri de diğer âlimler gibi, sūfî olsun olmasın meşayih ile görüşme, büyüklerin âdâbından istifade etme, ilim talebi gibi amaçlar uğruna rihletler yapmışlardır. Çalışmadan edinilen intibaya göre, muhaddis sūfîlerin burada zikredilen Hadis ilimleri dışında diğer Hadis ilimlerinden de haberdar oldukları anlaşılmaktadır.

Muhaddis sūfîlerin gerçekleştirdikleri ilmi seyahatler hakkında bilgi verdikten sonra, bölümün son kısmına gelinmiştir. Burada, muhaddis sūfîlerin Hadis Usulü ve ilimleri birikimlerini yansıtmaya, kendilerinin telif ettikleri eser türleri ile muhaddislerin kaleme aldıkları kitaplar arasında görülen benzerliklerden dolayı, iki tarafın ortak kitap türleri, karşılaştırmalı olarak ortaya konarak devam edilecektir.

III. SŪFİLER ile MUHADDİSLER TARAFINDAN YAZILAN ESERLER ARASINDA GÖRÜLEN “KİTÂBİYÂT TÜRLERİ AÇISINDAN” BENZERLİK

İslam kültür tarihi incelendiğinde, Kur'an-ı Kerim'in yazılıp çoğaltılması dışında hadisçilerin Rasûlüllah'ın (s.a) vefatının ardından çok geçmeden eser telif etmeye başladıkları ve zamanın ihtiyaçlarına göre de edebiyat türlerini geliştirdiklerini görülmektedir.⁸⁸² Hadis tarihi irdelendiğinde genellikle hadislerin iki temel tasnif sistemine göre sınıflandırıldığı bilinmektedir. Hadislerin, onları nakleden sahâbi râvîlerin isimlerine göre sıralanmasına *ale'r-ricâl*, konularına göre tasnifine ise *ale'l-ebvâb* tasnif denilmektedir. Bununla birlikte bu iki

⁸⁸² Hadis Edebiyatının oluşumu hakkında geniş bilgi için Ömer Özpınar'ın *Hadis Edebiyatının Oluşumu* adlı matbu çalışmasına bakılabilir.

tasnifin yanı sıra, musanniflerin amaçlarına ve zamanın ihtiyaçlarına göre daha başka sistemler de geliştirilmiştir.

Hadis literatürünün tarih boyunca dinamik bir yapıda olduğu tarihi bir gerçektir. Hadis musannefâtının köklü, sistemli, ve çok yönlü olması diğer İslam ilimlerine etki ederek onlara öncülük etmiş olmalıdır. Bu nedenle Hadis ilmine dair kaleme alınan kitaplar, diğer tüm ilimlere örnek olmuş gibidir. Kimi çağdaş araştırmacılar bu etkilemeyi olumsuz olarak görseler de,⁸⁸³ aslına bakılacak olursa Hadis ilimlerinin geliştirdiği metot sadece İslam ilimlerini değil, diğer ilim dallarını da etkilemiştir. İsnad sistemiyle diğer bir ifadeyle hoca-öğrenci ilişkisi kıstasıyla, rivâyet ilimlerini muhafaza altına aldığı gibi, diğer ilimlere de örnek olarak hoca-öğrenci ilişkisini öne çıkarmış ve ilim ahlâkının gelişmesine vesile olmuştur. Öte yandan ilimlerin belirli bir disiplin çerçevesinde gelişmesine öncülük ederek dünya ilim tarihine de örnek olmuştur.

Hadis edebiyatı ile diğer İslami ilimlere ait literatür arasında yapılacak olan mukayeseli bir araştırma, hadis ile diğer ilimler arasındaki kitâbiyât türü benzerliğini açıklığa kavuşturacaktır. Burada, sadece hadis ile tasavvuf literatürü arasında özlü bir karşılaştırma yapılacak ve diğer İslam ilimlerine girilmeyecektir. Bu benzerlik, sûfilik vasfı olan âlimlerin eserleri ile hadis edebiyatı karşılaştırılarak başlıklar altında türlere göre örneklerle ortaya konulacaktır. Bu araştırma, bir bibliyografya çalışması olmadığı için iki ilim dalı arasındaki benzeşmeyi ortaya koyacak kadar eser verilerek bir fikir verilmeye çalışılacaktır. Genellikle hicri dört ile beşinci yüzyılda yaşamış muhaddis sûflilerin eserlerinden örnekler yanı sıra hadisçilerden de örnekler verilecektir. Şimdi araştırmaya, her iki literatürün etkileşimini göstermek için hadis şerh çalışmalarından başlanarak devam edilecektir.

A. HADİS ŞERHLERİ

İslam yazılı kültürü incelendiğinde şerh geleneğinin de, biraz gecikmeyle yazılı kültürle başladığı ve bilâhare yaygın olarak görülen bir tür olduğu dikkati çekmektedir. Şerh, İslam kültür, miras ve geleneğinin nesilden nesile transferinde en önemli aktarım aracı olmuştur. Şerh edebiyatı, oldukça geniş sınırlara sahip İslam dünyasında ortak akıl, şuur ve düşüncenin oluşmasını sağlayan mühim vasıtalarından biri olmuş ve hâlâ olmaya da devam etmektedir.

İslam'ın ilk günlerinden beri nasları doğru anlama, üzerinde çok durulan bir konu olagelmiştir. Bu sebeple İslam âlimleri, metinleri doğru anlama üzerinde ciddi ciddi durarak eserler kaleme almışlardır. Bu eserler içerisinde, şerh literatürü ve geleneğinin öne çıktığı

⁸⁸³ Bkz. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 46-47.

görülmektedir. Anlaşılan o ki, şerh geleneği zaman ve şartların ortaya çıkardığı bir ihtiyaçtan neşet etmiştir. Bu edebiyat, ilk örneklerini hadisle vermiş olmakla birlikte, Hadis ilmi ile sınırlı kalmayarak bütün İslam ilimlerini hatta önemsenen pek çok eseri de içine alarak genişlemiştir. Dolayısıyla şerh edebiyatı, İslam kültüründe çok mühim bir yere ve muazzam bir edebiyata sahiptir.

Âlimler, hadislerin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve izaha muhtaç kısımlarını açıklamak için hadis şerhleri hazırlamışlardır. Hadislerdeki garîb ve nadir kullanılan kelimeleri açıklayan *Garîbu'l-hadis* çalışmaları, hiç şüphesiz hadisleri anlamaya yönelik yapılan ilk şerh örnekleri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmalar, H. III. asrın ilk çeyreğinde başlamış ve zamanla hacimleri genişleyerek devam etmiştir.

Daha sonraları, Hattâbî'nin (388/998) önce Sünen-i Ebû Dâvûd ardından Sahîh-i Buhârî üzerine yazdığı *Meâlimu's-Sünen* ve *A'lâmu's-Sünen*'ini görmekteyiz. Mevcut verilere göre, şerh edebiyatının ilk örneklerinin bu eserler olduğu kabul edilmektedir.⁸⁸⁴ Aslında Ebû Ahmed Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerâbisî el-Hâkim el-Kebîr'in (378/988) *Şerhu'l-Câmi'es-Sahîh li'l-Buhârî* adlı eseri ismen tespit edilen en eski şerhtir.⁸⁸⁵ İlk dönem sûfîlerin eserleri incelendiğinde, onların da hadisçiler gibi hadislerin şerhine erken başladıkları görülmektedir.

Muhaddis sûfî Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl*'ü hadis şerh tarihi açısından sûfîlere ait sistematik ilk şerh örneği sayılabilir. Onun *Menhiyyât* gibi diğer eserlerinde de dağınık vaziyette hadis şerhleri bulmak mümkündür. Ancak sûfîler tarafından hadislerin şerhi işi, sistematik tarzda olmasa da, daha öncesine de götürülebilir. Hakîm'nin ardından muhaddis sûfîlerce hadislerin şerhi işi devam etmiştir. Onu bilebildiğimiz kadarıyla Gülâbâdî (380/990), *Maâni'l-Ahbâr* ile takip etmiştir. Tûsî'nin (378/988) *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*'u ile Mekkî'nin (386/996) *Kûtu'l-Kulûb* adlı eseri ilk iki eserden farklıdır. Diğerleri gibi tam bir hadis şerhi değildir. Bir kırk hadis derlemesi olan Mâlînî (412/1021) *Kitâbü'l-Erbâin*'inde de yer-yer şerhler bulunmaktadır.

Kûtu'l-Kulûb, içerik açısından Nevevî'nin *Riyâzu's-Sâlihîn*'ine oldukça benzemektedir. Her ikisi de gündelik hayatta bir Müslüman için ihtiyaç duyulan konuları ele almış bir başucu kitabıdır. Şerh edebiyatı hakkında yapılan bu mukayesenin ardından şimdi de ricâl kitâbiyatı karşılaştırmasına geçilecektir.

⁸⁸⁴ Bkz. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 168.

⁸⁸⁵ Hâkim el-Kebîr'in eserleri için bkz. Güler, *Hadis İlimleri*, s. 76, 144, 175, 214, 255; Ayrıca bkz. Sönmez, "Hâkim el-Kebîr", *DİA*, XV, 188.

B. RİCÂL EDEBİYATI

Ricâl edebiyatı, isnadlarda geçen râvîlerin güvenilirlik prensipleri ve durumları hakkında bilgiler ihtiva etmektedir. Hadislerin sıhhatini tespitte, râvî, kimlik ve cerh-ta'dîl durumlarına ait bilgiler oldukça önemli yer tutmaktadır. Elde edilen bilgiler ışığında, râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilip edilemeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu literatür, Târîhu'r-ruvât, Tabakât/Terâcim, Esmâu'r-ricâl, Nakdü'r-ricâl, Sikât, Duafâ', Ensâb, Lakap, Esmâ ve Künâ, Müttefik-Müfterik, Mu'cem ve Meşyahat, Rivâyetü'l-ekâbir ani's-sagîr, Vefayât gibi geniş bir kitâbiyâtı içine almaktadır.⁸⁸⁶ İlmî temel esasları başlangıçta sözlü olarak uygulanırken daha sonra Leys b. Sa'd (175/791) ve Abdullah b. el-Mübârek'in (181/797) eserleriyle birlikte yazılı hale dönüşmeye başlamış ve zamanla daha da sistematikleşerek muazzam bir müdevvenata kavuşmuştur. Ricâl edebiyatına, sûfi âlimlerin yaptıkları katkılar dikkate alındığında, râvî değerlendirmelerine hepsinin gıybet veya dedi-kodu gözüyle bakmadıkları anlaşılmaktadır. Girizgâhın ardından tespit edilen eserler, değerlendirme yapılmadan ismen zikredilecektir.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (341/952) *Tabakâtü'n-Nüssâk* adlı eseri. Kayıp olan bu eserden Ebû Nuaym ve Zehebi istifade etmiştir. Ayrıca onun *Târîhu Basra* adlı eserinden de söz edilmektedir.

Muhammed b. Dâvûd b. Süleyman (342/953), *Ahbâru's-Sûfiyye ve'z-Zühhâd* (kayıp).

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyya (396/1006) *Târîhu's-Sûfiyye* (kayıp).

Bu üç *Tabakât* kitabı hâlihazırda kayıptır. Ancak Sülemî ve Ebû Nuaym bunlardan istifade etmiş olmalılar.

Sülemî (412/1021), *Târîhu's-Sûfiyye*, (Louis Massignon'un Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd'*ında Sülemî'nin isnadlı olarak Hüseyin b. Mansûr Hallâc'ın hayatı hakkında verdiği bilgilerden derleme) (matbu), *Tabakâtü's-Sûfiyye* (matbu), *Suâlâtü Ebî Abdîrrahman es-Sülemî li'd-Dârakutnî* (matbu), *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât* (matbu). *Tabakâtü's-Sûfiyye* konusunda ilk eser telif eden Sülemî değildir. Bu mevzuda ondan önce telif yapanlar olmuştur. O da bu eserlerden istifade etmiş olmalıdır. Ancak şu da var ki, Sülemî'nin faydalandığı eserlerden hiçbiri bugün elimize ulaşmamıştır.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Konu hakkında geniş bilgi için Mehmet Eren'in *Hadis İlmînde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* adlı doktora çalışmasına bakılabilir.

⁸⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, (Thk. muk. Nureddin), s. 50.

Ebû Bekir el-Âcurrî (360/970), *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Muhammed Ali el-Umerî'nin tahkikiyle üç cilt halinde basılmıştır (Medine 1406).⁸⁸⁸

Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârakutnî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Muvaffak b. Abdillâh'ın tahkikiyle basılmıştır (Riyad 1984).

Ebû Nuaym (430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (matbu), *Mu'cemu's-Şuyûh*⁸⁸⁹, *Suâlâtü Ebî Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî*⁸⁹⁰, *Zikru Ahbâri İsbehân* (matbu), *Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe*, Muhammed Râzî b. Hâcc Osman'ın tahkikiyle basılmıştır (Medine 1988), *Tesmiyetü Mâ İntehâ İleynâ Mine'r-Ruvât an Ebî Nuaym el-Fadl b. Dükeyn Âliyen*, Abdullâh b. Yusuf'un tahkikiyle basılmıştır (Riyad 1409), *Tesmiyetü Mâ İntehâ İleynâ Mine'r-Ruvât an Saîd b. Mansûr Âliyen*, Abdullâh b. Yusuf'un tahkikiyle basılmıştır (Riyad 1409), *ed-Duafâ'*, Faruk Hammâde'nin tahkikiyle basılmıştır. Ziriklî, Ebû Nuaym'ın *Tabakâtü'l-Muhaddisîn ve'r-Ruvât* adında bir eserinin ismini zikretmektedir.⁸⁹¹

Kuşeyrî (465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (matbu).

Muhaddisler ile sûfler arasında görülen ricâl edebiyatı benzerliğinin açıklığa kavuşmasının ardından karşılıklı benzeşmeye kırk hadis mecmuaları ile devam edilecektir.

C. KIRK HADİS MECMUALARI

Erbaûnlar, Kur'an'ın faziletleri, İslam'ın şartları, zikir, ilim, siyaset, cihad, zühd, ahlâk ahkâm hatta tasavvuf gibi çok çeşitli konularda derlenmişlerdir.⁸⁹² Hadislerin seçimi tamamen müellifin kendi ilgi ve alakasına bağlıdır. Bu edebiyatın Hz. Peygamber'in kırk hadis hıfzeden kişiyi cennetle müjdelemesi hadisine atfen ortaya çıktığı yaygın olarak kabul edilmiştir. Kırk hadis edebiyatı, hadis kitâbiyatının hâlâ eser veren en dinamik türlerinden biridir.

İlk *erbaûn* müellifi olarak bilinen Abdullâh b. el-Mübârek'dir (181/797).

Ebû Bekir el-Âcurrî (360/970), *el-Erbaûne Hadisen Elletî Hasse en-Nebiyu sallallâhu aleyhi ve sellem Alâ Hıfzihâ*, Ali Hasan Ali tarafından basılmıştır (Beyrut 1409).

Gülâbâdî (380/990), *Kitâbü'l-Erbaûn* (kayıp).

⁸⁸⁸ Güler, *Hadis İlimleri*, s. 245. Ayrıca eser, Abdülaziz b. Ahmed tarafından mastır tezi olarak çalışılmıştır (el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1412).

⁸⁸⁹ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1735; Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 283.

⁸⁹⁰ Bkz. Muhammed b. Tâhir el-Makdîsî'nin *Etrâfu'l-Ğarâib*'inden naklen, Hâkim en-Nîsâbûrî, *Suâlât*, (Thk. muk. Muvaffak), s. 65.

⁸⁹¹ Bkz. Ziriklî, *A'lâm*, I, 157.

⁸⁹² Geniş bilgi için bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 192-212; Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 33-55; Güler, *Hadis İlimleri*, s. 183-191; Ayrıca Karahan'ın *Kırk Hadis* çalışmasına da bakılabilir.

Sülemî (412/1021), *Kitâbü'l-Erbaîn fi't-Tasavvuf*. Eser, Haydarâbât'ta Matbaatü Mec-lisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmânî tarafından 1950'de basılmıştır. Ancak kitabın başında ne mu-kaddime, ne de muhakkik bulunmaktadır.

Mâlînî (412/1021), *Kitâbü'l-Erbaîn fi Şuyûhi's-Sûfiyye*. Kitap, Âmir Hasan Sabrî tara-fından tahkik edilerek basılmıştır (Beyrut 1997).

Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsbehânî (418/1027), *Kitâbü Şerhi'l-Erbaîn Hadî-sen fi't-Tasavvuf* (kayıp).

Ebû Nuaym (430/1038), *Kitâbü'l-Erbaîn Alâ Mezhebi'l-Muhakkikîn Mine'l-Mutasavvife*⁸⁹³, *Erbeûne Hadîsen Alâ Mezhebi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*⁸⁹⁴.

Beyhakî (458/1065), *Kitâbü'l-Erbaîn*. 40 bâb içinde 100 ahlâkî hadis ihtiva eden eser, *el-Erbaûn es-Suğrâ el-Muharrace fî Ahvâli Ibâdillâhi Teâlâ ve Ahlâkühim* adıyla Muhammed Nur el-Merâğî tarafından tahkik edilerek yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1401). Aynı isimle eser, Ebû Hâcer Muham-med Zağlûl'un tahkikiyle tekrar basılmıştır (Beyrut 1407). Ayrıca eser, *Kitâbü'l-Erbaîn es-Suğrâ* adıyla Ebû İshak el-Eserî'nin tahriciyle 1988'de Beyrut'ta da basılmıştır.⁸⁹⁵

Kuşeyrî (465/1072), *Erbaûne Hadîs*⁸⁹⁶.

Herevî (481/1089), *Kitâbü'l-Erbaîn fî Delâili't-Tevhîd*. Eser, Ali b. Muhammed b. Nâ-sır el-Fukayhî tarafından tahkik edilmiş ve basılmıştır (Medine 1984/1404).

Hadisçiler ile muhaddis sûfîler arasındaki kırk hadis edebiyatı etkileşiminden söz et-tikten sonra sıra, âdâb, ahlâk ve zühd kitapları etkileşimine gelmiştir.

D. ÂDÂB, AHLÂK ve ZÜHD KİTAPLARI

Bu tür eserler, Nebî (s.a) ve ashâbı ile Peygamberler, âlimler ve sûfîlerin zühd ve ah-lâka dair sözlerini ve örnek ahlâklarını bir araya getirmektedir. İlk devirden itibaren hem ha-disçiler hem de sûfîler tarafından âdâb çalışmaları kaleme alınmıştır. Bu teliflerde bol-bol ayet ve rivâyet malzemesinin kullanılması dikkat çekicidir.

Burada âdâb, amelu'l-yevmi ve'l-leyle, ezkâr, zühd ve sûfîlere ait seyr-u sülûk kitapla-rı gibi her türlü ahlâk ve âdâb ile ilgili konuları içeren eserler bir arada ele alınacaktır.⁸⁹⁷

⁸⁹³ İbn Hayr İşbîlî, *Fihrist*, s. 158; Ebû Nuaym, *Duafâ'*, (Thk. muk. Hammâde), s.18; Kettânî, *Risâle*, (Özbek) s.194, 365. Rabat'ta bir, Zâhiriyye'de iki nüshası bulunmaktadır.

⁸⁹⁴ İbn Hayr İşbîlî, *Fihrist*, s. 158; Ebû Nuaym, *Duafâ'*, (Thk. muk. Hammâde), s.18.

⁸⁹⁵ Kettânî, *Risâle*, (Özbek) s.194; Güler, *Hadis İlimleri*, s. 185.

⁸⁹⁶ Zâhiriyye, Garret, Berlin Brill kütüphanelerinde yazması bulunmaktadır. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek) s.203.

Abdullah b. el-Mübârek (181/797), *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rakâik* (matbu).

Esed b. Musa (212/827), *Kitâbü'z-Zühd* (matbu).

Bişr b. el-Hâris el-Hâfî (227/841), *Kitâbü't-Tasavvuf* ya da *Kitâbü'z-Zühd*.

Ahmed b. Hanbel (241/855), *Kitâbü'z-Zühd* (matbu).

Buhârî (256/870), *el-Edebü'l-Müfred* (matbu).

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), *Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk* (matbu).

Nesâî, (303/915), *Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyle* (matbu).

Âcurrî (360/970), *Kitâbü'z-Zühd*.

Sülemî (412/1021), *Kitâbü'z-Zühd, Âdâbu's-Suhbe, Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*.

Ebû Mansûr Ma'mer b. Ahmed el-İsbehânî (418/1027), *Kitâbü Şerhi'l-Ezkâr* (yazma).

Ebû Nuaym (430/1038), *Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyle*.⁸⁹⁸

Beyhakî (458/1066), *Kitâbü'z-Zühdi'l-Kebîr* (matbu).

Kitâbü Edebi'l-Mulûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf (matbu), müellif tam olarak bilinmeyen eserin Ali b. Ca'fer b. Dâvûd es-Siravânî es-Sağîr'e (396/1005) ait olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁹⁹

Burada sadece benzerliği göstermek için örnek bazı çalışmalar zikredilmiştir. Yoksa daha pek çok eserin ismini vermek mümkündür. Şimdi ise karşılıklı benzeşme emsâlü'l-hadis bağlamında ortaya konulacaktır.

E. EMSÂLÜ'L-HADİS LİTERATÜRÜ

Emsâlü'l-hadis eserleri, misal vererek anlatma diğer bir ifadeyle darb-ı mesel, insanların anlayamadıkları veya anlamakta güçlük çektikleri/çekecekleri bazı şeyleri kendi anlayabilecekleri tarzda örnekler vererek onları anlatmaktadır. Allah'ın (c.c) Kur'an-ı Kerim'de kullandığı anlatım yöntemlerinden biri olan bu metodu, Nebî (s.a) de dini insanlara daha iyi ve kolay kavratmak için kullanmıştır. Hadislerde geçen bu benzetmeleri derleyen eserlere, *emsâlü'l-hadis* denilmektedir.

Bilebildiğimiz kadarıyla bu alanda ilk eseri Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm el-Herevî (224/838) *Kitâbü'l-Emsâl* isimli eseriyle vermiştir. Ardından İmam Tirmizî'nin (279/892)

⁸⁹⁷ Kitabiyat hakkında geniş bilgi için bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 62-84; Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, s. 17-29.

⁸⁹⁸ Ebû Nuaym, *Duafâ'*, (Thk. muk. Hammâde), s.18.

⁸⁹⁹ Eserin müellifinin tetkiki için bkz. *Edebü'l-Mulûk*, (Almanca thk. muk. Radtke), s. 16-20.

Câmi'inin bir bölümünü görmekteyiz. Daha sonra ise, Hakîm et-Tirmizî'nin (295,310/907,922 civ.) *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*'si ile Ebû Arûbe el-Harrânî es-Sülemî'nin (318/930) *Kitâbü'l-Emsâl ve'l-Evâil* adlı eserleri gelmektedir. Onları Râmehurmuzî, Hasan b. Abdirrahmân (360/970), *Kitâbü Emsâli'l-Hadîs* (matbu) ve diğer kaynaklar takip etmiştir.⁹⁰⁰ Ardından Hargûşî, (406/1015), *Mâ Darabe Rasûlüllah (s.a) mine'l-Emsâl*'ı (*Şerefü'l-Mustafâ*'nın bir bölümü, V, 153-233) ile Sülemî (412/1021), *Emsâlü'l-Kur'an*'ı zikredilebilir.⁹⁰¹ Her iki grup arasındaki emsâlü'l-hadis karşılaştırmasının ardından çalışmaya emâlî ve mecâlîs kitaplarıyla devam edilecektir.

F. EMÂLÎ-MECÂLİS ESERLERİ

İmlâ kelimesinin çoğulu olan *emâlî*, *mecâlîs* denilen toplantılarda yazmak, dikte etmek, yazdırmak manasına gelmektedir. Emâlî, ağırlıklı olarak camilerde bununla birlikte ev veya saraylarda kurulan meclislerde, hadisten fıkha sadece temel İslam ilimleri değil, şiir, Arap dili ve edebiyatı ile diğer felsefi ilimlerde dâhil icra edilen dersler ve ilmi müzakerelerin yapıldığı toplantılardır. Ancak imlâ meclislerinin camilerde yapılması daha hoş karşılanmıştır. Bu tarz bir eğitim ve öğretim metodu ilk dönemlerde çokça yapılmış, fakat sonraları hâfızların vefatıyla birlikte azalmakla kalmamış ilim ve âlimlerin kaybolmasıyla birlikte son bulmuştur.

Hadis ıstılahı olarak *imlâ*, bir hadis şeyhinin hadis dinlemek ve yazmak üzere etrafında toplanan talebelere *imlâ* yoluyla hadis yazdırmasıdır. İmlâ yoluyla meydana gelen eserlere *imlâ* veya *emâlî* adı verilmektedir. Hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan *imlâ* yöntemi, meclislerin kalabalık olması ve cami dışına taşması sonucu, hocaların seslerini cemaate duyurabilmeleri için bir veya birkaç *müstemlî* (bir nevi hoparlör) bulundurmalarını zorunlu hale getirmiştir. Bu sistemin ehemmiyetine binaen *imlâ* kaideleri ile *müstemlîde* aranan şartlar ve buna bağlı mevzulara dair eserler zuhur etmiştir. Hâkim kanaate göre *imlâ* yoluyla yapılan nakil, en mükemmel rivâyet şeklidir.⁹⁰² Bu sahada tarih boyunca pek çok eser verilmiştir. Burada bir fikir vermesi bakımından sadece H. IV-V. asırlarda yaşamış ve bu sahada eser vermiş bazı sūfîlerin adları verilecektir.

Ebû Arûbe Hüseyin b. Muhammed es-Sülemî (318/930), *el-Emâlî*⁹⁰³ (kayıp).

Ebû Bekir Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Bağdâdî el-Katî (368/978), *el-Emâlî*⁹⁰⁴.

⁹⁰⁰ Diğer eserler için bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 77-78.

⁹⁰¹ Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 61.

⁹⁰² Geniş bilgi ve bibliyografya için bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 339-352; Okiç, *Hadis Usulü*, s. 152-157, 160-162; Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, s. 263; Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 51, 75-76; Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 74, 161-162; Güler, *Hadis İlimleri*, s. 169-174.

⁹⁰³ Güler, *Hadis İlimleri*, s. 169.

Ebû Abdillâh Ahmed *İbn Ata* b. Ahmed er-Rûzbârî *el-Ademî* (369/979), *el-Emâlî*⁹⁰⁵.

Gülâbâdî (380/990), *Emâlî fî'l-Hadîs* veya *Emâlî Ebû Bekir*⁹⁰⁶ (kayıp).

Ebû'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekerîya en-Nehrevânî el-Kâdî (390/1000), *el-Celîsü's-Sâlihu'l-Kâfî ve'l-Enîsu's-Nâsihu's-Şâfî*⁹⁰⁷ (*Kitâbü'l-Enîs ve'l-Celîs*).

Ebû Abdillâh İbn Mende el-Abdî el-İsbehânî (395/1004) *el-Emâlî*⁹⁰⁸.

Sülemî (412/1021), *el-Emâlî*⁹⁰⁹.

Ebû Nuaym (430/1038), *Meclis min Emâlî Ebî Nuaym el-İsbehânî*. Sâid b. Ömer Ğâzî tarafından tahkik edilen eser Tanta 1410'da basılmıştır.

Ebû Abdillâh el-Kudâî (454/1062), *el-Emâlî*⁹¹⁰.

Kuşeyrî (465/1072), *el-Emâlî*⁹¹¹.

Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed ed-Dımeşkî el-Kettânî es-Sûfî (466/1073), *el-Emâlî*⁹¹².

Anlaşılan o ki, sûfîler de dâhil hemen-hemen tüm maruf âlimlerin *emâlî* çalışmaları bulunmaktadır. Yapılan bu tespitin akabinde, hadis literatüründe pek dikkat çekilmeyen bir tür olan evâmîr ve nevâhî kitaplarına dikkat çekilecektir.

G. EVÂMİR ve NEVÂHÎ KİTÂBİYATI

Hadisler, konularına göre musannef, câmi' ve sünen gibi değişik sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur. Hadislerin *emir ve nehiy* ifade edenler şeklinde tasnifi de aslında oldukça eskidir. Ancak Hadis ilimleri literatürü incelendiğinde bu tür tasnife pek de dikkat çekilmediği görülecektir. Bu türün ilk ve tek örneği olarak İbn Hıbbân'ın (354/965) *Kitâbü't-Tekâsîm ve'l-Envâ'* adlı eseri diğer adıyla *Sahîh*'i bilinmektedir. Oysa ondan yıllar önce yaşayan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (283/896) *Risâletü'l-Menhiyyât*⁹¹³ ile Hakîm et-Tirmizî de *Menhiyyât* adlı

⁹⁰⁴ Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 341.

⁹⁰⁵ Yazması: Zâhiriyye, mecmû'a nr. 26, vrk. 208/a-217/b. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 343.

⁹⁰⁶ Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 163; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Türkçe thk. muk. Karapınar), s. 73.

⁹⁰⁷ Muhammed Mersî el-Hûlî tahkikiyle iki cilt halinde Beyrut 1983 tarihinde basılmıştır. Yazma bir nüshası: Ezher Ktp. Edeb blm. nr. 16584, toplam 131 varak.

⁹⁰⁸ Yazmaları: Zâhiriyye, mecmû'a nr. 35/3, vrk. 24/a-52/b; mecmû'a nr. 56/9, vrk. 177/a-180/a. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 340.

⁹⁰⁹ Yazmaları: Köprülü, nr. 1584/6, vrk. 46/a-48/b; Chester Beatty, hadis nr. 3495, vrk. 46-54. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 350.

⁹¹⁰ Güler, *Hadis İlimleri*, s. 172.

⁹¹¹ Yazması: Zâhiriyye, hadis nr. 443, vrk. 107-118. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 351.

⁹¹² Yazması: Zâhiriyye, mecmû'a nr. 110, vrk. 62-66. Bkz. Kettânî, *Risâle*, (Özbek), s. 350.

⁹¹³ Tek yazma nüshası, Tahran, Hukuk Fakültesi, nr. 251c'de bulunmaktadır. Bkz. Böwering, *The Mystical Vision*, s. 17.

eserleriyle bu türe ait telifler ortaya koymuşlardır. Hakîm, söz konusu eserinde hadisleri, *emir ve nehiy* ifade edenler diye ikiye ayırarak *nehyi* de tekrar *te'dîb ve tahrîm* ifade edenler olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁹¹⁴ İbn Hıbbân'ın *Sahîh*'inin mevcut baskısı İbn Balaban tertibi olup eserin orijinal tasnifi değildir. Oysa kaynakların verdiği bilgiye göre o, kendine ait orijinal tasnifinde hadisleri *evâmir, nevâhî, ibâdât ve ef'âlü'n-Nebî* diye dört ana gruba ayırmıştır. Eserin İbn Hıbbân tarafından tasnif edilmiş orijinal nüshası kayıptır.⁹¹⁵ Daha sonra fakîh ve usulcü olan el-Hüseyin b. el-Mübârek b. Yusuf el-Mevsîlî (742/1341) *el-Evâmir ve'n-Nevâhî*⁹¹⁶ adlı eseriyle bu tarzda hadisleri tasnif etmiştir. Kütüb-i sitte'den seçilen bu eser, hadisleri önce *evâmir ve nevâhî* diye iki ana gruba ayırmakta, sonra ise, her grup altında alfabetik sıraya göre dizilen konular içinde hadisler zikredilmektedir. Bunlardan başka *terğîb ve terhîb* türünde yazılmış eserler, bu türün kısmen değişikliğe uğramış şekli olarak kabul edilebilir. Münzirî'nin (656/1258) *et-Terğîb ve't-Terhîb* adlı eserinde olduğu gibi.

Görülen o ki, mevcut verilere göre hadisleri *emir ve nehiy* ifade edenler diye ilk defa ikiye ayıran İbn Hıbbân değil, Tüsterî ile Hakîm et-Tirmizî'dir. İbn Hıbbân hadisleri bu şekilde tasnif etme fikrini Hakîm'den almış olabilir. Aslında yapılacak olan detaylı bir inceleme ile, bu türe göre eserler vermiş daha başka âlimler de tespit edilebilir. Hatta varsa Hakîm'den öncesine ait çalışmalar bile ortaya çıkarılabilir. Bu hadis edebiyatını türlerine göre inceleyerek ortaya koyma, ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için, burada, bu kadarıyla yetinilmiştir.

Hadis kitâbiyatının göz ardı edilmiş, evâmir ve nevâhî türünde verilen eserlerde de, hadisçiler ile muhaddis sûfîler arasında bir benzerlik görülmektedir. Şimdi hem Hadis Usulünün hem de ilk devir sûfîlerin telif ettikleri eser türleri ile muhaddislerin kaleme aldıkları kitaplar arasında görülen benzerlikler kısmının sonuncusu olan, reddiye kitapları ile birinci bölüm sona erdirilecektir.

H. REDDİYELER

Reddiye kitapları, İslam müdevvenatının her alanında eser verilen genel nitelikli bir türüdür. İslam ilimlerinde akideden tasavvufa, hadisten fıkha, edebiyattan şiire, dinler tarihinden mezheplere bütün ilimlerde reddiyeler telif edilmiştir. Bu yönüyle çok zengin bir birikime sahip olan İslam dini, ilk devirden itibaren günümüze kadar devam eden devasa bir reddiye

⁹¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b; (matbu) s. 5-6.

⁹¹⁵ Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Hadis Emekli Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Ali Sönmez'in parça-parça ve dağınık halde dünya kütüphanelerinde bulunan nüshaları elde ederek İbn Hıbbân'a ait orijinal nüshayı hazırladığı ve yakınlarda biteceği haberi alınmıştır. Eserin kısa değerlendirmesi için bkz. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 69-73.

⁹¹⁶ Hüseyin b. el-Mübârek b. Yusuf el-Mevsîlî, *el-Evâmir ve'n-Nevâhî*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfîf, I. bs. Beyrut 1998.

geleneğine sahiptir. İslam ilimleri içinde reddiye kültürü, oldukça canlı ve dinamik bir tür olarak fikri canlılığa ve tahammüle işaret ettiği gibi, farklı kanaatlere sahip olanların yüzyıllardır toplumda varlığını koruyabildiğinin de mühim bir göstergesidir.

Ahmed b. Hanbel, *er-Reddü ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*.

Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'r-Reddi ale'r-Râfida*, adlı risalesi, Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, bu *Mecmû'anın* 83/b-87/a arasındadır. Eser Ahmet Suphi Furat tarafından neşredilmiştir. Şarkiyat Mecmû'ası, yıl. 1966, sy. VI, s. 37-46.

Hakîm et-Tirmizî, *er-Reddü ale'l-Muattıla*, İskenderiye Belediyesi Ktp. Fünûnun Mütenevvia, nr. 3585/3, (nr. 145), 70-125 varak, H. 593 yılında istinsah edilmiş.⁹¹⁷

Ebü Nuaym el-İsbehânî (430/1038), *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Redd ale'r-Râfida*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, Medine 2004.

Ebü İsmail Herevî (481/1089), *Kitâbü'l-Fârûk*, *Kitâbü'l-Kaderiyye*, *Kitâbü Tekfiri'l-Cehmiyye* adlı eserleri.⁹¹⁸

İki grup arasında yapılan kitâbiyât mukayesesi, bunlardan başka *tefsir* ve *tıp* kitapları gibi daha başka alanlarda da yapılabilir. Ancak karşılaştırma, fikir vermesi bakımından ele alındığı için bu kadarıyla yetinilmiştir. Konu müstakil bir araştırma mevzuu olarak daha geniş ve tahlilli bir şekilde yeniden ele alınmalıdır. Şu kadar ki, yapılan bu basit araştırmadan, muhaddis sûfîlerin telif ettikleri eserler ile hadisçilerin kaleme aldıkları kitaplar arasında, edebiyat türü bakımından bir benzerliğin olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bizlere, İslam yazılı kültür tarihinde hadisçilerden etkilenen ilim dalları arasında sûfîlerin de olduğunu göstermektedir.

Böylece tezin birinci bölümünü oluşturan *Hadis Usulü ve İlimleri Açısından Muhaddis Sûfîler* tamamlanmış bulunmaktadır. Buraya kadar H. IV-V. asırlarda yaşamış sûfîlerin Hadis Usulü ve ilimleri birikimleri, klasik Hadis Usulü çerçevesinde yansıtılmaya çalışılmıştır. Onların her ne kadar telif ettikleri müstakil usul kitapları olmasa da, eserlerinde Hadis Usulü prensiplerini kullandıkları görülmektedir. Bölümün başından beri yapılan tespitlerden de anlaşıldığı üzere, eserleri tetkik edilen sûfîler, sadece hadis, Hadis Usulü ve ilimleri öğrenmekle kalmamışlar Hadis ilminin meselelerinden de haberdar olmuşlardır.

⁹¹⁷ Brockelmann, *GAL*, I, 216, nr. 1c; Sezgin, *GAS*, c. I, cüz. II, s. 149, nr. 29; Hakîm et-Tirmizî, "Büdüvvü Şe'n", (Thk. muk. Muhammad Halid), *IS*, (1965) IV:3, s. 323.

⁹¹⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 230; IV, 339; V, 129, 133.

Hadis Usulü ve İlimleri Açısından Muhaddis Sûfîler başlıklı birinci bölüm, H. IV-V./M. X-XI. asırlarda yaşamış meşhur muhaddis sûfîlerin bazı eserleri tetkik edilerek şu şekilde sınıflandırılmıştır:

Birinci kısım, Hadis Usulü: Hadis rivâyeti, Hadis çeşitleri, Hadis öğretim usulleri, Sûfîlere isnad edilen hadis alma yolları ve bazı hadis problemlerine bakış alt başlıkları halinde tetkik edilmiştir. Bu alt başlıkların her biri tekrar başlıklandırılmıştır.

İkinci kısım, Hadis ilimleri: Ricâl bilgisi, Muhtelifü'l-hadis ilmi ve ilmi seyahatler alt başlıkları şeklinde incelenmiştir. Bu alt başlıkların her biri tekrar başlıklandırılmıştır.

Üçüncü kısım, Sûfîler ile muhaddisler tarafından yazılan eserler arasında görülen “Kitâbiyât türleri açısından” benzerlik: Hadis şerhleri, Ricâl edebiyatı, Kırk hadis mecmuaları, Adâb, ahlâk ve zühd kitapları, Emsâlü'l-hadis kitapları, Emâlî-mecâlis kitapları, Evâmîr ve nevâhî kitapları ve Reddiye kitapları alt başlıkları şeklinde irdelenmiştir. Ayrıca ilgili başlıkların ardından daima konularla alakalı değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu tespitlerden hareketle, meşhur sûfîlerin Hadis, Hadis Usulü ve İlimleri birikimi olduğu, muhaddislerden farklı olarak kendilerine ait yaygın bir takım usullerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bundan başka onların eserlerindeki sahîh hadis oranının çok zayıf ve mevzu habere oranla oldukça fazla olduğu, gerek incelen kitapların yapılan tahrîçlerinden gerekse bizlerin tecrübe ve incelemelerinden görülmüştür.

Araştırmanın *Hadis Usulü ve İlimleri Açısından Muhaddis Sûfîler* başlıklı birinci bölümünün hedefi, H. IV-V. asırlarda yaşamış muhaddis sûfîlerin zihni arka planlarında var olan usul ve ilimleri nosyonlarını ortaya koymak idi. İlk dönem sûfîlerin hadisleri anlamalarına temel dayanak teşkil eden usul müktesebatları burada neticelendirilerek tezin ikinci bölümü olan *Muhaddis Sûfîlerin Hadisleri Anlama Yöntemleri* tespit edilmeye çalışılacaktır. Üç kısma taksim edilen bu bölümde, önce muhaddis sûfîlerin hadisleri anlamalarında etkili olan ilim, âlim, rızık ve kişisel mizaçları ortaya konmaya çalışılacaktır. Sonra onların anlamaya verdikleri önemi yansıtan yaklaşımları, anlama ipuçlarını veren ıstılahları ve hadis şerhinde kullandıkları kaynakları vuzuha kavuşturulacaktır. Son olarak ise, zâhirî, işârî ve bâtınî yorumun neliği ile muhaddis sûfîlerin hadis şerh örneklerinden bir demet sunulup bu üç yaklaşımın mukayesesi ve işârî hadis şerhinin şartları maddeler halinde sıralanacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHADDİS SÛFÎLERİN HADİSLERİ ANLAMA YÖNTEMLERİ

İKİNCİ BÖLÜM

MUHADDİS SÛFİLERİN HADİSLERİ ANLAMA YÖNTEMLERİ

Başlıktan da anlaşılacağı üzere, çalışmanın ikinci bölümü, muhaddis sûfilerin hadisleri anlamadaki yöntemleridir. Buradaki anlama yöntemlerinden kasıt, ilk dönem sûfilerin hadisleri nasıl şerh ettikleri, şerh ederken hangi kaynakları kullandıkları, muhaddislerden farklı olarak kendilerine mahsus usullerinin olup olmadığı, hadisleri yorumlarken nelere dikkat ettikleri ve diğer şârihlerden farklı taraflarının bulunup bulunmadığıdır. Yoksa bugün ilk etapta akla gelen hermeneutik prensipleri değildir. Burada ilk devir kaynaklardan hareketle anlama usulleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, anlama yöntemlerine önce, muhaddis sûfilerin hadisleri anlamada etkili olan bazı anlayışları, tespit edilmeye çalışılacaktır.

I. MUHADDİS SÛFİLERİN HADİSLERİ ANLAMALARINDA ETKİLİ OLAN BAZI ANLAYIŞLAR

İlim ve Ulemâ Anlayışları

Sûfilere özel bir ilim verilip verilmediği meselesi baştan beri tartışıla gelmiş bir konudur. Aslında bu tartışmayı, sadece sûfilere indirgemek yerine Allah'ın bazı kullarına özel bir bilgi verip vermediği noktasında ele almak icap etmektedir. Her ne kadar âlimlerden bazıları, şer'i ilimlerde özel bir durumu kabul etmese de, ashab içerisinde Hz. Ömer'in muhaddes yani ilhâm/keşfe mazhar olduğu, Hz. Ali ve Huzeyfe gibi bazı sahabilerin özel ilimle donatıldığı rivâyetleri bunun aksini doğrulamaktadır.¹ Ancak bazı kullara özel bilginin verilmesi meselesi, beraberinde kime, ne tür bir ilim verildiği tartışmasını doğurmuştur.

Abdullah b. el-Mübârek, "Biz ilmi dünya için talep etmiştik. İlim bize, dünyayı terk ettikten sonra miras kaldı."² diyerek, ilmin kutsal bir değer olduğuna, geçici şeylerle değiştiremeyeceğine dikkat çekmektedir.

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, kişi, öncelikli olarak taharet, namaz, oruç ve takva gibi kendisinin yerine getirmesi gerekli olan amellerle ilgili ilmi talep etmelidir.³ Yine o, ilmin isimlerden ibaret olduğunu, ilmin aslının da yirmi sekiz harften müteşekkil alfabe olduğunu, ilk ortaya çıkan ilmin Allah'ın isimleri, ilk ismin de Allah olduğunu ve sonradan bütün isimlerin ona nispet edildiğini haber vererek⁴ isim ile harfler arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 38, 396, 425, 456.

² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 526.

³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Keyfiyyetü's-Sülûk*, s. 41.

⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmü'l-Evliyâ*, s. 114; Yirmi sekiz harf için ayrıca bkz. *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 27; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 310-313.

Hakîm *ilimleri*, helal-haram, hikmet ve marifet olarak üçe ayırmaktadır. Ardından “*Ey Ebâ Cuhayfe! Ulemâya sor, hukemâ ile dostluk et ve büyüklerle düşüp kalk.*” hadisinden hareketle *âlimleri*, *ulemâ*, *hukemâ* ve *küberâ* şeklinde üç kısma ayırmaktadır.⁵ Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, helal ve haramla ilgilenenler *ulemâ*, şeriat yoluna oradan cennete, hikmet ile ilgilenenler *hukemâ*, şeriattaki ihlâs yoluna oradan yakınlık (kurbet) menzillerine, marifet ile ilgilenenler *küberâ*, marifet ilmi ve en üst hikmet âlimleri olup Allah’a giden nezahet ve saflık yoluna iletirler. O, konunun devamında, iki türlü hikmetten bahsettikten sonra, ilmin de, *ilmullah* ve *ilim bi emrillah* şeklinde ikiye ayrıldığını ve her ilmin bir hikmetinin olduğunu ve ilmin zâhir, hikmetin de onun bâtını olduğunu belirtmektedir. Âlim bi emrillah olanların insanlar için helal ile haram arasında bir set oluşturduklarını belirtmektedir.⁶

Hakîm başka bir eserinde, ulemâyı kendilerine uyulan yıldızlara benzeterek⁷ Hz. Peygamber’in (s.a), ashabı için yaptığı teşbihe gönderme yapmaktadır. Diğer bir kitabında ise, kendisine soru soranlara, “Allah senin dinde fikhını artırsın. Çünkü bu dinin ilimleri, menzilleri, müntesiplerinin mertebeleri ve ilim ehlinin de dereceleri vardır.”⁸ diyerek kişinin fıkıh (ince anlayış) birikimi ile dini ilimler, menziller ve ilim ehlinin dereceleri arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çekmektedir.

O, dilcileri, *dil âlimleri* ve *dilbilim* âlimleri şeklinde ikiye ayırmaktadır. Biri, Arap dilini zâhirde bilen *dil âlimleri*, diğeri ise, dilin esasını bilen, dili çekip çeviren, manalarla harfleri telif eden ve kelimenin ilk ortaya çıkışı ile mana arasındaki ilişkiyi kuran *dilbilim âlimleridir*. Dolayısıyla dilbilim âlimleri, hükümlerin zâhirlerinin ötesine geçip işin bâtını inebilen ve arka planları görebilen kimselerdir.⁹

Edebü’l-Mulûk sahibi, ilmin ve âlimin önemine değindikten sonra, ilim ehlini, fukahâ, Ashâbu’l-hadis, kurrâ’, müfessirler ve dilbilimciler olmak üzere beş gruba ayırmaktadır. O, ilim ehlinin ilk ortaya çıkanların fukahâ olduğunu ve onların dinin imamları olduklarını, kan davalarına ve hükmü olmayan meselelere (furûc) hükmettiklerini ifade ederek *fukahâyı* en üst mertebede görmektedir. *Ashâbu’l-hadis*’i, hadislere verdikleri manalarda kendilerine güvenilen, Nebî’in (s.a) lafızlarını ezberleyen ve ondan âsârı (hadisleri) sevk edenler olarak görmektedir. Ardından ilim ehlinin tamamının bir asıldâ icma’ etseler dahi, şekilde ayrılığa düştükle-

⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 6/b; *Envâu’l-Ulûm*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 27/b-28/a; *Tabâiu’n-Nufûs*, s. 106-107.

⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 6/b-7/a. Krş. için bkz. *İlmu’l-Evliyâ*, s. 148.

⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 45.

⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 34.

⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Halku’l-Âdemî ve Fehmühü’l-Kur’ân ve Amelühü bih*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 199/b.

rini zikrederek onların sadece bir ilimde ihtisaslaştıklarını ve ilimlerini kullanmakta kusurlu davrandıklarını belirterek ehl-i ilmi eleştirmektedir.¹⁰ Ayrıca o, bu taksimin dışında âlimi, dünya ve âhiret âlimi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre *dünya âlimi*, kıyılı kâlla uğraşır. *Âhiret âlimi* ise Kur'an'ı düşünür, helali helal, haramı da haram yapar, muhkem ile amel, müteşabihe ise iman eder. Âhiret âlimi, Allah'ın ayetlerini daima tefekkür eder, geceleri uykusuz gündüzleri susuz kalır. İşte fıkıhın hakikati budur. Ancak fukahâdan bu özelliklere sahip az kimse bulunmaktadır.¹¹ Ardından ise kurrâ', müfessirler, dilbilimciler ve yaşadığı asrın âlimlerini, yeme-içme, giyinme, ahlâk, dini nezahet, ilme ve sünnete muhalefet başta olmak üzere çeşitli açılardan eleştirmeye devam etmektedir.¹²

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, müridler için yazdığı el kitabında, müridin nefsi, ilim öğrenmeyi talep ettiğinde, en üstün veya yüce sayılan, kişinin yeme ve giyinmesini ıslah eden zühd ve vera' ilmine yönelmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.¹³ Buradan ilk etapta onun, ilim öğrenmeyi nefsin isteği olarak gördüğü ve *önce zühd* ile *vera'* ilminin öğrenilmesi gerektiğini önerdiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık pek çok ileri gelen sûfînin, öncelikli olarak temel dini ilimleri öğrenmeyi, ardından tasavvufa yönelmeyi tavsiye ettiği bilinmektedir. Ancak Şîrâzî'nin eserinin sonundaki tavsiyesine bakıldığında, onun da diğer sûfîlerden farklı düşünmediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, o, mübtedi sûfîlere, *Ashab-ı hadis'in metoduna sarılmayı, onların fakîh olanlarından (ilim) almayı, âsârı (hadisleri) ile ilgilenmeyi, görüşlerini talep etmeyi ve araştırmayı, rivâyetlerinden sahîh olanları keşfetmeyi ve ahvalini benimsemeyi* tavsiye etmektedir.¹⁴ Ayrıca onun *ulemâ*, *fukahâ* ve *hukemâyı* birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır.¹⁵ Bütün bu bilgiler birleştirildiğinde, Şîrâzî'nin *Edebü'l-Mulûk* sahibinin tersine, Ashab-ı hadis'i en üst mertebede âlimler olarak gördüğü ve diğerlerini onların alt gruplarından saydığı anlaşılmaktadır.

Lüma' sahibine göre, sûfiyye, ulemâ ve fukahâyı birbirinden ayırarak onların vehbî değil kesbî olarak elde ettikleri ilimle, Allah'ın dinine yaptıkları katkıları açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Rasûlüllah'dan (s.a) hadler, ahkâm ve ibâdetler mevzularında rivâyet olunan farz ve sünnetler ki bunlar, emir, nehiy, müstehap, ruhsatlar ve genişlik ile ilgili usûlü'd-dîn konularından olup ulemâ ve fukahâ tarafından hem tedvin edilmiş, hem de devamlı kullanılmıştır. Ayrıca onlar, Allah'ın dininin hudutlarını muhafaza eden, sünnetlere sımsıkı sarılan,

¹⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 2-3.

¹¹ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 3.

¹² Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 4-6.

¹³ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 453.

¹⁴ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 485.

¹⁵ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 479, 483.

Allah'ın dinine yardım eden, insanların dinlerini koruyan ve onlar için helal ile haramı, hak ile bâtını birbirinden ayıran imamlardır. Ulemâ ve fukahâ, Allah'ın yeryüzündeki hüccet ve davetçileridirler. Ulemâ ve fukahâ dışında Allah'ın daha özel bir takım kulları vardır ki, onların diğerlerinden farkı, dinin genel hükümlerine ilave olarak Hz. Peygamber'in (s.a) her yönüyle tüm sünnetlerine biraz daha sıkı sarılmaya çalışmalarıdır.¹⁶

Tûsî, *fenâ ile bekânın* muvahhid bir kulun sıfatları olduğunu belirterek başlangıçta ilmin bekâsıyla cehaletin fenâ, itaatın bekâsıyla ma'siyetin fenâ, zikrin bekâsıyla gafletin fenâ, kulun daha önce öğrendiği ilimde Allah Teâlâ'nın yardımını görme bekâsı için hareketlerini görmekte fenâ olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Burada *fenâ ile bekâ* kavramlarının ilk devirde hangi anlama geldiğine ışık tutulmaktadır.

Bunlarla birlikte Tûsî'ye göre şer'î ilimler dört çeşittir: 1- İlmü'r-rivâyet, âsâr ve Ahbâr ilmi olup sikâtın (güvenilir râvîlerin) sikâttan naklettikleri ilimdir. 2- Dirâyet ilmi, fıkıh ve ahkâm ilmi olup ulemâ ve fukahâ arasında mütedavel ilimdir. 3- Kıyas ilmi ise, nazar ve muhaliflere karşı delil getirme ilmidir. Cedel ilmi denilen bu ilim, bid'at ve dalâlet ehline karşı dini, delilleriyle ispat eden bir ilimdir. 4- İlimlerin en yüce ve şerefli olan hakâik ve münâzelât ilmi ile muâmelât ve mücâhedât ilmidir. Yani itaatlerde ihlaslı, bütün yönleriyle Allah'a müteveccih olması ve tüm vakitlerde Ona boyun eğmedir. Ardından o, "Bu ilimlerden birinde hata yapan yanlısını ilgili ilim dalına sorar. Diğer ilim dalındakine sormaz. Ayrıca hakâik ehlinden birinde, zikredilen ilimlerin hepsinin bulunması mümkünken, diğerleri için bu pek mümkün değildir. Çünkü hakâik ilmi bütün ilimlerin semeresi ve nihai noktasıdır. Sûfîler diğer ilimleri inkâr etmezken, onlar sûfîlerin ilimlerini inkâr etmektedirler."¹⁸ diyerek kısmen çelişkiye düşmektedir. Onun *hakâik ilmini, ilimlerin en yüce ve şerefli* olarak nitelemesi ve onlara çok özel bir makam veya ilim tahsis etmesi tenkit edilmektedir.

Gülâbâdî, *âlim* kelimesi mutlak olarak kullanıldığında bununla *fukahânın* kastedildiği, mutlak *ilim* ibaresiyle de *fıkıh* ilminin kastedildiğini belirtmektedir. Diğer ilimler, Kelam, Kur'an, Hadis, Lügat ilmi şeklinde mukayyed olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde o, ulemâ sözcüğü mutlak olarak kullanıldığında bundan fukahânın kastedildiğini, diğerlerininse kelamcılarının, müfessirlerin, dilcilerin sözü şeklinde mukayyed olarak kullanıldığını zikretmektedir.¹⁹

Mekkî, zâhir âlimlerinin, farklı delillerden dolayı kendilerine bir mesele veya müşkül geldiğinde, ilmullah ehline sorduklarını belirterek, örnek olarak İmam Şâfî, Ahmed b. Hanbel

¹⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 132-133.

¹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 284.

¹⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 456-457.

¹⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 143.

ve Yahya b. Maîn'i göstermektedir.²⁰ Yine o eserinin başka bir yerinde de, dini konularda ortaya çıkan müşküllerde âlimin bilgisine ihtiyaç duyulduğunu ve gönülleri rahatsız eden şüphelerin giderilmesinde ise âriflere ihtiyaç olduğunu²¹ belirterek, kısmen de olsa ihtisasın önemine işaret etmekle birlikte, âlim ile ârif birlikteliğine dikkat çekerek toplumsal bir ihtiyacı tespit etmektedir.

O, ilimleri dokuza ayırmakta ve bunlardan dördünün sahabe ve tâbiîn nezdinde bilinen sünnetlerden olduğunu, beşinin ise muhdes olup selef döneminde bilinmediğini belirtmektedir. Ona göre selef bildiği dört ilim dalı şunlardır: 1. İlmü'l-imân, 2. İlmü'l-Kur'ân, 3. İlmü's-sünen ve'l-asâr ve 4. İlmü'l-fetâvâ ve'l-ahkâmıdır. Muhdes olan beş ilim dalı da şunlardır: 1. Nahiv ve Arûz, 2. İlmü'l-mekâyis, 3. İlmü'l-cedel fi'l-fikh, 4. İlmü'l-ma'kûl bi'n-nazar, 5. İlmü ileli'l-hadîs ve hadislerin tarîklerini, zayıf râvilerin illetlerini araştırmak, âsârı (hadisleri) nakledenlerin zayıflığını ortaya çıkarmak. Daha sonra muhdes olan bu ilimlerin ehli için ilim olabileceğini ve sahibinin de o ilmi sadece kendi ashabına duyurabileceğini ifade etmektedir.²² Yine o, ilmullah, iman ve yakîn ilimlerinin, ahkâm ve hüküm verme ilimlerinden daha üstün olduğunu söyleyerek bir ayırım yapmaktadır.²³

Âlimleri *dünya ve âhiret âlimleri* olarak iki ana gruba ayıran Mekkî, dünya âlimlerinin yönetici ve sultanlarla haşredileceğini belirterek, seleften bir zatın, "Âlimler Enbiya zümresiyle, kadılar ise sultanlarla birlikte haşredilecektir." sözünü nakletmektedir.²⁴ Mekkî'nin âlimlerden kastının âhiret âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. O, zamanında, cahillerin, *kıssacıları* ulemâ, *faziletten yoksunları* fazilet erbabı olarak görmelerini eleştirerek, mütekaddimûnun takip ettiği yola aykırı davranıldığından söz etmektedir.²⁵

Sicillî'ye göre âlimler, *hüccet, mihcâc ve mahcûc* olmak üzere üçe ayrılmakta ve üçünün de, *âlim billah, âlim bi emrillah* ve *âlim bi eyyâmillah* olduklarını haber vermektedir.²⁶ Yine o, ulemânın vacibi istemesini farz, hukemânın ziyadeyi talep etmesini ise sünnet olarak görmektedir.²⁷ Sicillî, Allah'ın ulemâ ve siddîkları, cahillerin örneğini yalanlamak, dalalet ve inkâr ehlini Peygamberlik ve tevhid için tekzip etmek üzere, üsve-i hasene ve model insanlar kıldığını belirtmektedir.²⁸ O, "Âlimlerin ilmi alınmalı, amellerinden ise sakınılmalıdır."

²⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 321-322.

²¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 297.

²² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 339.

²³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 319.

²⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 321.

²⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 339.

²⁶ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 50-51, 154-155.

²⁷ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 68.

²⁸ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 19.

sözyle âlimin ilmi ile ameli çeliştiğinde ilminin alınması, amelinin ise terk edilmesinin kas-
tedildiğini haber vermektedir.²⁹

Mekkî de Enbiyanın varisleri olan âlimleri, Allah'ın dininde vera' sahibi, dünyanın fu-
zuli nimetlerine karşı zahid, hevâ ve re'y ilmiyle değil, yakîn ve kudret ilmiyle konuşan, şüp-
he ve re'ylere susmayan âlimler olarak tanımlamaktadır.³⁰

Hargûşî, Hayru'n-Nessâc'ın (322/934) "*Cem*, ehl-i ilmin üzerinde içtima ettiği, *tefrika*
ise üzerinde ihtilaf ettikleri şeydir." sözünü naklederek farklı bir tanımlama yapmaktadır.³¹

Sülemî, İbrahim Havvâs'ın "İlim rivâyet çokluğu ile değildir. Gerçek âlim, az ilim sa-
hibi olsa dahi ilme tâbi olan, onunla amel eden ve Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetlerine uyan-
dır."³² veciz sözünü naklederek ilim, âlim ve amel birlikteliğine dikkat çekmektedir. Yine o,
Uneyze el-Bağdâdiyye'nin "İlim korkuyu, marifet heybeti miras bırakır." dediğini nakletmek-
tedir.³³ Ayrıca Muhammed b. Fadl'ın (319/931) "İlimler üçtür: İlim billah, ilim minellah ve
ilim maallah. İlim billah, Allah'ın sıfat ve özellikleri bilgisidir (marifet). İlim minellah, zâhir-
bâtın, helal-haram, ahkâmda emir-nehiy ilmidir. İlim maallah ise, havf ile racâ' ve mahabbet
ile şevk ilmidir."³⁴ dediğini söylemektedir.

İlim ve hâl erbabını üçe ayıran Sülemî, birinci tabakayı, ahkâm ilimleriyle iştilgal eden
zâhir âlimleri, mesâil ve ihtilaf erbabı olarak tanımlamaktadır. Onların şeriatın esası ile usu-
lü'd-dîni koruduklarını, Kitap ve sünnet ile muamelatın tashihini ve takyidini yaptıklarını be-
lirtmektedir. Bu sayede onların şeriat âlimleri ve dinin imamları olduklarını zikretmektedir.
Devamında ikinci tabakanın havâss, üçüncü tabakanın ise melâmetiyye olduğunu ifade etmek-
tedir.³⁵

Sülemî, "*İlim sahiplerinin şahadeti*" (Âli İmran, 18) ayetinden hareketle ilim sahiple-
rini dört gruba ayırmaktadır. Bu tabakalardan ikisi, zâhir ehlinden olan Ashâbu'l-hadis ve
fukahâ, diğer ikisi de bâtın ehlinden olan muamelât ehli ve hakikatler erbabıdır. Bunlardan
Ashâbu'l-hadis, haber naklederler. Fukahâ, haberlerin hüküm, anlam, nâsih-mensûh ve müc-
mel-mufassalını açıklarlar. Muamelât ehli, zühd yoluna sülûk ederek mücâhede ve fiilleri tas-
hîh ederler. Hakikatler erbabı ise, tevhidin hakikatlerine dalarlar, tecridsiz tefride işaret eder-

²⁹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletü Alellah*, s. 106.

³⁰ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 358.

³¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 407.

³² Sülemî, *Tabakât*, s. 285.

³³ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 118.

³⁴ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 215.

³⁵ Bkz. Sülemî, *Melâmetiyye*, (Thk. Affî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 402-403.

ler ve hâllerin manalarından bahsederler. İşte bunlara Sûfiyye adı verilmiştir. Âlimlerden başka bir tabaka daha vardır ki bunlara da nispet âlimleri denilmektedir.³⁶

Konuyu kısaca değerlendirmek gerekirse, muhaddis sûflere göre, kişi, *kendisinin yerine getirmesi gerekli olan amellerle ilgili ilmi öncelikli olarak öğrenmelidir*. Onlara göre, Hz. Ömer, Ali ve Huzeyfe (r.a) gibi bazı sahabilere özel ilim verildiği gibi Allah'ın veli kullarına da bir takım şeyler verilmiştir. Ancak verilen bu ilmin neliği tartışma konusu olmakla birlikte, ilk devir sûflerin, bu konuda, arada bazen eleştirilecek yönleri olsa da genel olarak aşırılığın olduğunu söylemek zordur.

Onlar ilim, âlim ve amel birlikteliğine dikkat çekmekle birlikte, pek çok ileri gelen sûfî, müridlere öncelikli olarak temel dini ilimleri öğrenmeyi, sonra tasavvufa yönelmeyi tavsiye etmektedir.

Hakîm, ilmi, şeriat, hikmet ve marifet olmak üzere üçe ayırırken daha farklı şekilde ayıranlar da bulunmaktadır. Yine o, âlimleri, ulemâ, hukemâ ve küberâ olmak üzere üçe ayırmıştır. Ancak daha değişik tasnifler de söz konusudur. Kimi fukahâyı, kimi de Ashabü'l-hadis'i en üst mertebede görmektedir.

Şer'î ilimleri dörde ayıran Tûsî, dördüncü sınıfın hakâik ilmi olduğunu belirtmektedir. Ona göre *hakâik ilmi, ilimlerin en yüce ve şerefli sidir*. Onun hakâik âlimlerine çok özel bir makam veya ilim tahsis etmesi eleştirilmektedir. Yukarıda da görüldüğü üzere ilk devir sûfleri, ilim ve âlimleri bunlardan başka şekilde de sınıflandırmışlardır.

Muhaddis sûflerin ilim ve âlim anlayışları muhtasar olarak zikredildikten sonra, onların ilme gösterdikleri ihtimam ile ilgili görüşleri ele alınacaktır.

İlme Verdikleri Önem

Dini konularda belirli düzeyde ilim sahibi olmayan cahil bir kişinin, yolunu şaşırması ve yalpalaması muhakkaktır. Bu sebeple İslam âlimleri gibi sûfî âlimler de müridler için ilmi önemsedikleri, hatta şart koştukları görülecektir.

Nitekim Abdullah b. el-Mübârek, “Sen ne zamana kadar hadis ve ilim talebinde bulunacaksın?” diye soran birisine, o, “Bilmiyorum belki içinde kurtuluşumun olduğu henüz işitmediğim kelimeyi öğreninceye kadar.” diye cevap verir.³⁷

Ebû Amr ez-Zeccâcî, “İlimlerden bir ilim konusunda konuşan bir hocanın meclisinde oturduğunda idrarın sıkışsa, bulunduğu yere bevletsen dahi bu senin için yerinden ayrılmam-

³⁶ Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî* içinde), s. 155-156.

³⁷ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 532.

dan daha hayırlıdır. Çünkü idrar, su ile yıkanır. Fakat kalkıp gittiğinde şeyhin, kaçırıldığın kelâmını bir daha elde edemezsin.”³⁸ sözüyle ilim öğrenmenin önemine ve onun için her türlü sıkıntıya katlanılması gerektiğine bir örnektir.

Hakîm, ilim kişiye az fayda sağladığında, kişi az bir ücret karşılığında ondan menfaat elde ederek Allah’a itaatten yüz çevirir. İlim, şeriatın ikâmesi, nefsin tedibi, ıslahı ve cehaletten menedilmesi, ahkâm-ı diyniyyenin hududu ve dinin zâhirinin temel dayanağının bilinmesini öğretir. Allah o kişiye bâtin ilmi ile kalp ilmini keşfettirdiğinde ilmin ona faydası artar ve büyür. İşte bu da faydalı ilimdir (İlmü’n-nâfi’),³⁹ diyerek ilmin önemine, niçin öğrenilmesi gerektiğine ve faydalı ilmin ne olduğuna ışık tutmaktadır. O bu fikrini doğrular nitelikte, ilim talebinde hırslı olmanın övgüye layık olduğunu ve ilim sahibinin ilmiyle birlikte kalbiyle de gayb âlemine terakki edeceğini ve yakınlık derecesine ulaşacağını belirterek ilmin manevi yükselişe engel olmadığını ifade etmektedir.⁴⁰

Edebü’l-Mulûk sahibi, âlimlerin ihtilaflarının normal olduğunun altını çizdikten sonra, ilimlerin ihtilafının, yüceliğinden ve çokluğundan kaynaklandığını, ilmin ehlini dünya ile âhirette yüceltip sevap kazandırdığını haber vererek ilmin ve âlimin kutsiyetine işaret etmektedir.⁴¹

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd* adlı eserinde her başlıktan sonra konuya ilim ile başlayarak müridin eğitiminde ilim-amel ilişkisinin önemini vurgulamakta ve kuru bir ilim anlayışının aksine ilim-amel bütünlüğüne dikkat çekmektedir. Onun bu şekilde meseleleri ele alışı, ilim anlayışının hadisleri anlamaya etkisine ipucu vermektedir.⁴² O, müride ihlâslı bir şekilde bildiği ilmi yaymayı, anladığını izhar etmeyi ve onu dünya malı ile makam ve mevki karşılığında sunmamayı tavsiye ettikten sonra, Allah ve Rasûlü’nün din ile dünyayı talep edenleri zemmettiklerini ve dini kullanarak dünyayı talep edenleri uyardığını belirterek konuyla alakalı ayet ve hadisleri sevk etmektedir.⁴³ O, buna örnek olarak, öğrettiği sureler karşılığında kendisine yay hediye edilen birine, *Rasûl-i Ekrem’in (s.a) o yayın kendisi için ateşten bir yay olduğunu* ifade ettiği bir hadisi ve Süfyan es-Sevrî (161/777) ile İbrahim b. Edhem (163/779) arasında hadis meclisinde geçen konuyla alakalı bir olayı anlatmaktadır.⁴⁴ Pek çok âlim ve sûfînin de dikkat çektiği gibi o da, ilim ve din ile dünya menfaati elde etmeye karşıdır. Ayrıca

³⁸ Bkz. Tûsî, *Lîma’*, s. 241.

³⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 49.

⁴⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, (matbu), IV, 6.

⁴¹ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 1-2.

⁴² Örnek için bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 450-472.

⁴³ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 461-462.

⁴⁴ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 470.

o, ilim öğrenmede ihlas sahibi olmayı ve onu dünya malı karşılığında satmamayı tavsiye ederek aynı zamanda ilmin kutsallığına da vurgu yapmaktadır.

Tûsî (378/988), Allah'ın seçtiği bir takım kullarına ilim ve anlayış (fehim) taksim ettiğini belirttiikten sonra, her bilinen bir ilim veya anlaşılan bir şey (mefhûm), ya Allah'ın kitabında, Ya Rasûlallah'ın (s.a) hadisinde ya da ilhâm olunan Allah'ın velî kullarının kalplerinde mevcut olduğunu bildirmektedir.⁴⁵ Anlaşılan o ki, Tûsî Allah'ın bazı kullarına bir takım şeyleri ilhâm ettiği kanaatini taşımaktadır.

İlimlerin çeşitlerinin çok olduğunu ifade eden Tûsî, *dini ilimleri*, Kur'an ilmi, sünnetler ve beyân ilmi ile imanın hakikatleri ilmi şeklinde üçe ayırmaktadır. O, bu ilimlerin Ashab-ı hadis, fukahâ ve sûfiyye arasında mütedavil olduğunu ve *dini ilimlerin* tamamının Kitâbullah'ın ayetleri, Rasûlullah'ın (s.a) haberleri ve Allah'ın velî kullarının kalbine gelen keşif-hikmetler dışına çıkamayacağını zikrettikten sonra, bu yaklaşımının aslını, *iman (Cibril) hadisine* dayandırmaktadır.⁴⁶ Ancak Tûsî'nin bu üçlü tasnifi ile *Cibril hadisindeki* İslam, iman ve ihsanı birebir örtüştürmek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte bunlardan *ih-san* ile rahat bir bağlantı kurulabilirken diğer ikisi için bunu söylemek zordur. Onlar için ancak delâlet edebileceği söylenebilir. Dolayısıyla aralarında doğrudan bir bağlantı kurma zorlamadır. Yine bu taksimde, Kur'an ilminin karşılığına denk gelen âlim grubu zikredilmemiştir. Tûsî'nin Kur'an ilmini ayrıcalıklı gördüğü, belki de herkesin bilmesini gerekli gördüğü için böyle bir şey yaptığı düşünülebilir.

Tûsî'ye göre, "Her kimin dinin usul, furû', hukuk, hakikatler, zâhiri ve bâtni hudut ve hükümlerinde bir müşkülü olursa Ashab-ı hadis, Fukahâ ve Sûfiyyeden birine baş vurması gerekmektedir. Çünkü onlar, ilim, amel, hakikat ve hâl yönünden şeklen donanımlı oldukları gibi, mana bakımından da ilim, amel makam ve makâl, fehim, mekân ve fıkıh açısından da yetkindirler. Bu şekilde bilenler âlim, bilmeyenler ise cahildirler." Binaenaleyh zikredilen bütün yönlerle mütekâmil birini bulmak mümkün olmasa da sayılan üç sınıftan her birinin yeri ve önemi vardır.⁴⁷ Her sınıf, kendi âlimini yetiştirdiği gibi masannefâtını da telif etmiştir. Bu sebeple her âlim sınıfı, kendi ilimleriyle ilgili bir problemle karşılaştığında başka ilim dalına müracaat etmez.⁴⁸ Buradan Tûsî'nin ihtisasa saygı duyduğu ve olması gereken âlim profi-lini çizdiği anlaşılmaktadır.

⁴⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 17.

⁴⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 22.

⁴⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 23.

⁴⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 38, 457.

Gülâbâdî, *Taarruf*'ta, eser vererek tasavvufa katkı sağlayan meşhur sûfîlerin vehbî ve kesbî ilimleri bir araya getirdiklerini hadis dinlediklerini, fıkıh, kelam, dil ve Kur'an ilimlerini tahsil ettiklerini haber vermektedir.⁴⁹ Yine o, sûfîlere göre, amellerin en üstününün kulun görevi ile ilgili zâhiri ve bâtını ilimlerin tahsili olduğunu belirterek onların sünnet ve âsârı en çok talep edenler olduklarını ifade etmektedir.⁵⁰

Mekkî, hadis nakli ile uğraşanları *âlim* olarak görmemekte ve âlimleri, ince anlayışa sahip, hadislerden hüküm çıkarmaya muktedir ve naklettiklerinin ne anlama geldiğini bilen kişiler olarak görmektedir. Selef âlimlerinden bazılarının âlimlerin ihtilaflarını bilmeyen kimsenin ilmini ilim saymadıklarını hatta bazılarına göre fetva vermesinin bile helal olmayacağını söylemektedir.⁵¹ Yine o, hâllerin en güzeli, zâhir ilmi ile hadis kitaplarına vâkıf olmaktır, der. Çünkü bunlar ibadet ve ilmin asıllarını oluşturmaktadır. Üstelik bundan dolayı "Usulü kaybettikleri için vusulden mahrum edildiler." denildiğini hatırlatmakta ve usulden maksadın hadis kitapları, eser ve sünnetler olduğunu zikretmektedir.⁵²

Sicillî, Hz. Peygamber'in (s.a), ilmin anlaşılması zor/muğlak olanının (garibini), ehli dışındakilere yayılması konusunda (ümmetini) uyardığını ve Allah Teâlâ'nın (bu anlaşılması zor konuların) açıklamasını, âlimlere yüklediğini belirtmektedir.⁵³ Mekkî ise, sözü yedi kısma ayırarak bunların sadece birinin ilim olduğunu geri kalanının boş ve lüzumsuz olduğunu ifade etmektedir. O ilmin yedinci kısmının *zemedilmemiş ilim* olduğunu ifade ederek ona şöyle açıklama getirmektedir: "*İlim*, Kur'an ve sünnet nassı ile bu ikisinin delalet ettikleri veya bunlardan istinbat edilen hüküm yahut da bu ikisinde ismi ve manası bulunan söz ve fiildir. Te'vile gelince icma'nın dışına çıkmadıkça ilme dâhildir. İstinbat da Kitab'a dayalı ve mücmel kendisine şahitlik ettiği ve de nass nefyetmediği müddetçe ilimdir."⁵⁴ Yine o, hakîm birinin "İlim arttıkça kelâm azalır."⁵⁵ sözünü naklederek ilim ile konuşmanın ters orantılı olduğunu ve ilim arttıkça kişinin haddini bileceğini haber vermektedir.

Mâlinî, Ebû'l-Hasan Bünân b. Muhammed el-Hammâl'ın (316/928) Muhammed b. Yakub b. el-Feracî'yi (270/883) görmeye gittiğini ve onu *ilim evinde* otururken bulduğunu belirtmektedir.⁵⁶ el-Feracî Mâlinî'nin kendisi aracılığıyla hadis naklettiği sûfî meşâyih'ten biridir. Yine o, Muhammed b. Mansur Tûsî'nin (254/868) "Müsafir yolculuğa çıktığında dört

⁴⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 33.

⁵⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 58.

⁵¹ Bkz. bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 299-300.

⁵² Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 322.

⁵³ Sicillî, *Envâr*, s. 20.

⁵⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 340.

⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 289.

⁵⁶ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 102.

şeye ihtiyaç duyar: Kendisini *idare edecek ilim*, ünsiyet ettirecek zikir, koruyacak verâ', taşıyacak yakîndir. Şayet durumu böyle olursa dirilerden mi yoksa ölüler arasında mı olduğu ona tasa vermez.” dediğini bildirmektedir.⁵⁷

Sülemî, ilmin zâhirinin gereklerini terk ederek bir takım olağanüstü iddialarda ve hâllerde bulunmayı nefsin ayıplarından saymakta ve tedavisinin de ilme sınıksız sarılmak olduğunu ifade etmektedir. Devamında ise, konuyla ilgili ayet ve hadisler zikrederek⁵⁸ bir takım iddia sahiplerinin ki bunların sûfîler olduğu anlaşılmakta, ilme ve dine ters düşen tavırlarına itibar edilmemesi gerektiğinin altını çizerek ilmin esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Herevî *Menâzilü's-Sâirîn*'de on kısma ayırdığı *bidâyâtın* birinci *yakaza* (uyanıklık) bâbını tekrar üçe ayırmakta ve üçüncü olarak ele aldığı “Günlerde ziyade ve noksanlığın bilinmesine dikkat etmenin” şu üç şey ile düzelebileceğini belirtmektedir: a) *dinleyerek ilim alma* (semâ' yoluyla), b) ilâhî dokunulmazlık sebep/illetlerine icabet etme, c) sâlihlerle sohbet. Bunların hepsine birden sahip olmak alışkanlıkları terk etmekle mümkündür.⁵⁹ Yani sâlik amellerinin eksik veya fazla olup olmadığını, önce bizzat hocanın ağzından işiterek (sema') elde ettiği ilim ile öğrenir. (Ki, bu sadece bir ilim alma eylemi değildir. Bilakis hocanın güzel ahlâkından da dolaylı olarak bir şeyler öğrenmedir. Bu sebeple İslam geleneğinde hocanın bizatihi ağzından işiterek alma ve aynı ortamı paylaşma önemlidir.) Sonra kendisine haram ile helâlî gösteren birine kulak vererek sâlih insanlarla dostluğu öğrenir.

Herevî'nin *teslîm* aşamasının ikinci derecesinde zikrettiği “İlmi *hâle*, niyeti keşfe ve resmi hakîkate teslim etmektir.”⁶⁰ sözü de düşündürücüdür. Nitekim İbn Kayyim da şerhte bu cümlemin anlamı üzerinde durmuştur. O, *ilmi hâle teslîm*den maksadın hâli ilme hakem kılmak olmadığını ve yazarı bundan tenzih ettiğini belirttikten sonra, bununla ilmin zâhiri suretleri üzerinde durmaktansa manalarına, bâtınî hakikatlerine ve asıl kast olunan semerelerine ulaşmayı amaçladığını belirtmektedir. Bilahare İbn Kayyim, “Sahîh ilim sahîh hâle teslim olur. Çünkü hâlin gücü (sultan) ilmin gücünden daha fazladır.”⁶¹ diyerek konuya açıklık getirmektedir. Yine Herevî daha önce *tehzîb* mertebesinin ikincisi olan *hâlin tehzîbi* derecesini, *hâlin ilme meyletmemesi...* şeklinde açıklamaktadır.⁶² İbn Kayyim bu cümlemin izahında, *hâlin eğilimini*, övülen ve yerilen olmak üzere ikiye ayırarak *ilim-hâl* ilişkisine açıklık getirmek-

⁵⁷ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 108; Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfîyye*, (Thk. Kohlberg), s. 25-26. İlim ve âlimle alakalı diğer sözler için bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 125, 146, 157.

⁵⁸ Bkz. Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 102.

⁵⁹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 8-9.

⁶⁰ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 37.

⁶¹ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 150-151; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, (Türkçe çev.), II, 134.

⁶² Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 32. O, konuyu s. 51 ve 82'de farklı bir bağlamda tekrar ele almaktadır.

tedir.⁶³ Herevî'nin eserinin tamamı incelendiğinde İbn Kayyim'in yorumunun doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, daima ilmi ön plana çıkarmakta, hemen-hemen her mertebenin ilimle bağlantısına temas ederek ilmin önemini vurgulamakta ve ilimsiz seyr-u sülûk olamayacağını, kişinin kendisini kontrol edemeyeceğini imâ etmektedir.

Herevî, ilmi, delille ispatlanabilen ve cehaleti ortadan kaldıran şey olarak tanımlamaktadır.⁶⁴ İbn Kayyim bu izahla Herevî'nin ilmin, kendisinden önceki belirtisinin delil ile ispatlanabilmesine, sonraki emaresinin ise cehaleti yok etmesine işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁵ Daha sonra Herevî, *ilmi*, *celî*, *hafî* ve *ledünnî* olmak üzere üçe ayırmaktadır. *İlm-i celîyi*, görmekle veya *sahîh* olarak yayılan haber veyahut eski tecrübenin sıhhati ile edilen ilim olarak açıklamaktadır.⁶⁶ İbn Kayyim bununla onun, gizli olmayan *zâhir* ilmi kastettiğini ve görmeyle vuku bulan *göz* ilmi, *işitmeye* dayanan haber ilmi, *akla* dayanan tecrübe ilmi türlerine referans yaptığını düşünmektedir. Devamında ise bu görme, duyma ve akıl yönteminin ilim öğrenme usullerinden üçü olduğunu ve daha başka yöntemlerin de bulunduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

İlm-i hafî'yi, "Hâlis riyâzat suyuyla, arınmış bedenlerin⁶⁸ (tohumların) pak esrarlarında büyür." şeklinde izah eden Herevî⁶⁹, *ilm-i hafîyi* elde edebilecek kişilerin, riyâzatının ihlaslı olması, bedenlerinin helal rızkla doyurulmuş olması ve ruhlarının yani sırlarının maddi-manevi her türlü kirden uzak olması gerektiğini şart koşmaktadır.

İlm-i ledünnî'yi ise, *isnadını vucûdu, idrakini görme (ayân) ve sıfatının da hükmü olduğunu* belirtmektedir. Ayrıca onunla *ğayb* arasında hicab da olmadığını zikretmektedir.⁷⁰ Ona göre bu ilmin dayanağı yani *isnadı* varlığıdır. İdraki, *bizatihi* görüp müşahede etmedir. *Vasfı* ise hükmüdür.

Herevî, *hayat* mertebesini işlerken birinci hayat hakkında, "Cehalet ölüm, ilim hayattır. Bunun korku, ümit ve muhabbet olmak üzere de üç nefesi vardır." der.⁷¹ O, cehaleti beden canlı olsalar dahi cahil insanlar için bir ölüm olarak görmektedir. İlim ile kalp ve ruh, cehaletten kurtularak canlı hale gelir. Aksi halde her ikisi de diri dahi olsa ölüdür. Öyleyse canlı olarak varlığımızın en önemli göstergesi, Allah'a kulluğa ışık tutan ilimdir.

⁶³ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 99-101. Herevî konuyu farklı bir bağlamda tekrar ele aldığı için İbn Kayyim da tekrar ele almaktadır. Bkz. II, 260-261.

⁶⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 61.

⁶⁵ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 471.

⁶⁶ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 61.

⁶⁷ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 471-472; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, (Türkçe çev.), II, 368.

⁶⁸ *Menâzilü's-Sâirîn*'in bazı nüshaları ile İbn Kayyim'in, *Medâric*'inde, II, 472'de bu şekildedir. Bizce de bu tercih anlama daha uygundur.

⁶⁹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 61.

⁷⁰ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 62. İbn Kayyim'in izah ve uyarıları için ayrıca bkz. *Medâric*, II, 475-477.

⁷¹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 95.

Hargûşî'nin kitabının son bölümü olan şefaât konusunu Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin "İlim amel edildiğinde şefaât edici, zayı edildiğinde ise hasımdır."⁷² sözüyle bitirmesi oldukça anlamlıdır.

Her âlim gibi meşhur sûfîlere nazarında da hadisleri anlamada birincil etkiye sahip ilmin önemi konusunu kısaca değerlendirmek gerekirse, ileri gelen pek çok sûfinin temel dini ilimleri öğrenmeyi, seyr-u sülûka önceledikleri anlaşılmaktadır. İlk dönem sûfîleri, müridin eğitiminde ilim-amel ilişkisinin önemini vurgulamakta ve kuru bir ilim anlayışının aksine ilim-amel bütünlüğüne dikkat çekmektedirler. Genellikle onlar diğer İslam âlimleri gibi, ilim ve din ile dünya menfaati elde etmeye karşı olmakla birlikte, ilim öğrenmede ihlâs sahibi olmayı ve onu dünya malı karşılığında satmamayı tavsiye etmektedirler. Ayrıca onlar, ilmi hâle, niyeti keşfe ve resmi hakîkate teslim etmeyi de önermektedirler. Bunda başka ilme öncelik verme anlayışına sahip ilk devir sûfî âlimleri, Kur'an ile hadisleri, bu bakış açısı ve çerçevesinde değerlendirmektedirler. Onların akl-ı selim ile kabulü zor telakkî ve tefsirleri dikkati çekmemektedir.

Sûfîlerin ilme verdikleri önemi kısaca açıklığa kavuşturduktan sonra, onların ayet ve hadisleri anlamada üçüncü olarak önemli bir etkiye sahip, dünya ve âhiret eksenli kazanç anlayışlarının hangi yönde olduğunun muhtasar olarak ortaya konmasına gelmiştir.

Dünya ve Âhiret Eksenli Kazanç Anlayışları

Gerek Kur'an'da gerekse Rasûlüllah'ın (s.a) sünnetinde, dünya ile âhiret arasında denge kurma vurgusu öne çıkmasına rağmen, iki dünya arasında bu düzen bir türlü sağlanamamış ve hep sorun olmuştur. Zühd veya manevi hayat taraftarları âhireti, dünyaya nazaran daha fazla yeğlemişlerdir. Diğer âlimlerde ise bu eğilim, dünya yönündedir. Ancak tüm bunlara rağmen, denge ve aşırılığın ne olduğu sürekli tartışıla gelmiştir.

Dünya, kahir Müslümanlar nezdinde olduğu gibi, ilk devir sûfîler nezdinde de Allah'a giden yol üzerinde tehlikeli bir tuzak olarak görülmüştür. Bu sebeple dünya, ihtiyaç duyulunca uğranılan ayak yolu, leş, gübre yığını, domuz, köpek vb. şeylere benzetilerek hakkında hoş gitmeyen sözlerle dillendirilmiştir.⁷³ Ne var ki, ilk dönem sûfîlerinin ekseriyeti diğer âlimler gibi dünyanın mutlak kötülüğünden ziyade geçiciliğinden söz etmişlerdir. Dolayısıyla aşağıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, genel olarak sûfîlerin yaklaşımında, dünyadan asgari ihtiyaçları görece kadarıyla faydalanma fikrinin ağır bastığı görülmektedir.

⁷² Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, VI, 188.

⁷³ Bkz. Mekki, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 495-498.

“*Kişi, elinin kazancından daha temiz bir şey yememiştir.*” hadisi hakkında, “Öyleyse biz kazanç tarafından köle edilmişiz.” diyen bir adama, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Sâlim, *kesbin* Rasûlüllah'ın (s.a) sünneti olduğunu, *tevekkülün* ise, Onun hâli olduğunu, söylemektedir.⁷⁴ Nitekim Sehl b. Abdillâh da “Kim elle kazanmaya (iktisâb) karşı çıkarsa, sünnete karşı gelmiştir. Kim de tevekküle karşı çıkarsa, imana karşı çıkmıştır.”⁷⁵ diyerek dengeye işaret etmektedir.

Cüneyd el-Bağdâdî de “*Kesb*, kuyudan su çekmek ve hurma toplamak gibidir.”⁷⁶ der. “Tevekkül ehli için sadece sünnete ittiba ederek mal kazanmak doğru olur.”⁷⁷ diyen Sehl b. Abdillâh, bir başka sözünde “Kim beni kesbden dolayı ta'n ederse, o sünneti ayıplamıştır. Kim de sünneti ta'n ederse, imanını ayıplamıştır.” demektedir.⁷⁸

Amr b. Osman el-Mekkî'ye (297/909) göre, “*Güçlü mü'min zayıf mü'minden daha hayırlıdır.*” hadisi, kazanarak, çalışarak (tekessüb) bir şeyler elde ettikten sonra tevekkül etme manasına gelmektedir.⁷⁹

Edebü'l-Mulûk müellifi, sûfiyenin mesleğini, ticareti terk olarak zikretmektedir. “Kendilerini ne ticaretin, ne de alış-verişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoymadığı erkekler.” (Nûr, 37) ayetinden hareketle sûfilerin ticaret ve geçim kazanmayı terk ettiklerini belirtmektedir. Çünkü para kazanma ve ticaret, mubah ve nafilendir, farz değildir. İbadet ve zühdü tercih ise daha efdaldir. Fakat onun bu yaklaşımla yakîn ve tevekkülü güçlü olan sûfileri kastettiği anlaşılmaktadır.⁸⁰

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, müridler için yazdığı el kitabında onlara, kesbi (geçim temini) ve mesleği terk etmemeyi ve maişetlerini temin etmeyi tavsiye etmektedir. O, nefis konusunda üst dereceye ulaşmayanların, tevekküle ve fakirliğe yönelmelerinin doğru olmayacağını belirterek, helal yollardan kazancı Rasûlüllah'ın (s.a), ulemâ, fukahâ ve hukemânın tavsiye ettiğini ve onların tamah, hırs ve dilencilığe karşı olduklarını ifade etmektedir. Ardından geçimini kazanmayı terk eden birinin hangi vadede helak olacağını bilinmediğini belirterek onu uyarılmaktadır.⁸¹ Ayrıca o, daha önce de zikredildiği gibi, ilim ve din ile dünya menfaati elde etmeye karşıdır.⁸²

⁷⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 162, 259, 524; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 321; Sülemî, *Tabakât*, s. 414.

⁷⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 259.

⁷⁶ Tûsî, *Lüma'*, s. 259.

⁷⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 85.

⁷⁸ Tûsî, *Lüma'*, s. 259.

⁷⁹ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 99-100.

⁸⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 40.

⁸¹ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 482-483.

⁸² Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 470.

Lüma'da yer-yer *kesb* ile ilgili rivâyetler ele alınarak, ya değerlendirmeler nakledilmekte ya da yapılmaktadır.⁸³ Bundan başka zekât bölümü ile kesb ve sebeplere sarılma bâbında da konunun önemine binaen mesele müstakil olarak ele alınmaktadır.⁸⁴ Farzları vaktinde edâdan alıkoymadıkça ve rızkını çalışmasına bağlı görmedikçe el emeğiyle çalışmak *kesbin* âdâbına uygundur.⁸⁵ Tevekkülü elden bırakmamak ve kesbe güvenmemek koşuluyla, şartlarına uygun olduğu sürece herkesin elinin emeğini yemesi mubahtır. Hâllerine güvenip oturanlar ve yeme-içmeyi tamamen terk edenler (savm-ı visâl) yanılmışlardır.⁸⁶

Tûsî gibi Gülâbâdî de sûfîlerin meşru olmak kaydıyla çalışarak geçimlerini sağlamaları konusunda icma'nın bulunduğunu, bakmakla mükellef oldukları kimselerin geçimlerini sağlamalarının ise farz olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Mekkî, 41. faslı tamamen fakirlikle ilgili meselelere ayırmıştır. O, fakirliğin faziletlerinden bahsettiği gibi, dünyada ihtiyaç fazlası mal biriktirmemek gerektiğinin de altını çizmektedir.⁸⁸ Ancak konu, tevekkül ve kesb ile birlikte düşünüldüğünde, Mekkî'nin de dengeli bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. O, tevekkülü sağlam olan birinin kazanç peşinde koşmasının makamını sarsmayacağını açıkça ifade etmekte ve geçim için el emeğini tavsiye etmektedir.⁸⁹

Hargûşî, Ehl-i Irak ile Horasan arasında kesb konusunda ihtilaf başlığı altında, *kesb* konusunu işlerken Peygamberlerin meslekleri hakkında bilgi verip, onların da ellerinin emeği ile geçimlerini sağladıklarını ifade etmekte ve sûfîleri, çalışmaya başkalarına muhtaç olmaya teşvik etmektedir.⁹⁰

Tevekkül-kesb alakasına değinen Sülemî, öncelikle kesbin gerekliliğini, tevekkülün ise arzu edilen ileri düzey bir hâl olduğunu zikretmektedir.⁹¹ Yine o, kazanarak geçim sağlamayı (kesb) sûfîlerin âdâbından olarak gördüğünü, dilenmeyi de yerdüğünü sık-sık vurgulamaktadır.⁹² Kazancı (kesbi) terk edip oturarak tevekkül etmeyi nefsin ayıplarından biri olarak

⁸³ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 162-163.

⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 210-215, 259-261, 524.

⁸⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 260.

⁸⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 524.

⁸⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 85.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 398-422.

⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 3-40.

⁹⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 324.

⁹¹ Bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 29.

⁹² Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 18, 19-20, 56.

gören Sülemî, tedavisinin kendi elinin emeğini yemek olduğunu ve tevekkülün bâtında olacağını ifade etmektedir.⁹³

Hakîm et-Tirmizî, *kesb* meselesini değişik eserlerinde ele aldığı gibi, Şam Zâhiriyye 104 numaralı *Mecmû'ada Kitâbü Beyâni'l-Kesb* (109/a-123/a) adlı müstakil risalesinde de ele almıştır.⁹⁴

Kişilerin dünya ve âhîret tasavvurları, bakış açıları, onların fikir ve anlam dünyalarında önemli etkiye sahiptir. Bu sebeple muhaddis sûfîlerin dünya ve âhîret algıları/beklentileri Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetini anlamada etkili olmuştur. Onlara ait eserlerden elde edilen sonuca göre, onların dünya ile âhîret arasında bir denge kurdukları, büsbütün dünyayı göz ardı etmedikleri, sadece dünya ile aralarına mesafe koydukları anlaşılmaktadır. Onlar genellikle kesbi yermeyizler, tersine geçimini sağlayacak kadar rızk kazanmayı gerekli görürler. Bunu tevekküle aykırı görmeyip tevekkülün de bu şekilde olduğunu açıklamaktadırlar. Tevekkül ve rızk konularında dengeli izahlar yapmaktadırlar. Onlar birilerine muhtaç olmama, yük olmama, kendi ihtiyacını kendin görme fikrini savunmaktalar ve tavsiye etmektedirler. İlk dönem sûfîlerine göre dünya, Allah'a giden yolda geçici uğrak yeri olup asgari olanla geçinme mekânıdır. Fânî olduğu için zâhid onunla ilgili kaygıya düşmemelidir. Diğer âlimler gibi, onlar da dünyanın mutlak kötülüğünden ziyade, geçiciliğinden söz etmektedirler. Sûfîlerin dünya ve âhîret eksenli kazanç anlayışları ortaya konulduktan sonra, onların birikimlerinin oluşumunda, çevrenin, kendi mizaçlarının ve aldıkları eğitim ve öğretimin katkısı hakkında birkaç cümle söz edilecektir. Devamında ise bölümün asıl konusuna geçilecektir.

Kişisel Mizaçları ve Özel İlişkileri

Her insan kendi yaşadığı çevredeki kültürünün içinde doğar ve yaşadığı ortam veya ortamlardan elde ettikleri oranında kültürlü olur. Bunda, başta aile olmak üzere, o bölgenin insanları, âlimleri ve kültürel birikimleri etkilidir. Bunlar bireyin doğuştan getirdikleri fitri özelliklerle birleşerek fertte bir yapı oluşturur. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a) bazı ashâbı hakkındaki sözleri, onların mizaçları hakkında ipuçları vermektedir. Örneğin Hz. Ömer'in keşfe muttali olması (muhaddes), Hz. Ali'ye özel ilmin verilmesi, Berâ b. Âzib'in zâhid olması ve yemininin kabul edilmesi, Hârîse'nin hakikat yolculuğu, Vâbîsa'nın kalbinin hakka aşinalığı,

⁹³ Bkz. Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 101. Diğer eserlerinde kesbi tavsiye için bkz. Sülemî, *Melâmetiyye*, (Thk. Afîfî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 417; *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 512-513; *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 197.

⁹⁴ Radtke, *al-Hakîm at-Tirmizî*, s. 52.

Üveys Karânî'ye şefaât izninin verileceği, Talk b. Habîb'in huşu ehlinden olması bunlardan bazılarıdır.⁹⁵

İlk devir sûfilerin, sonraki dönemlerde ortaya çıkan Allah ve Rasûlü ile özel irtibatlarının var olup olmadığı tartışıla gelmiştir. Bu meyanda sûfilerin, Allah ve Rasûlü ile özel irtibatları olduğuna dair yaygın bir kanaat söz konusu olduğu için, incelenen eserlerde konuyla ilgili ipuçları olup olmadığına özellikle dikkat edilmiştir. Sûfilerin Rasûl-i Ekrem (s.a) anlayışlarını ayetlerden deliller getirerek ortaya koymaya çalışan Tûsî, onların da Ehl-i sünnet âlimleri gibi, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) bütün insanlığa gönderildiğine, Onun insanları doğru yola ilettiğine, hevâ ve hevesinden konuşmadığına inandıklarını belirttikten sonra, Onun bizlere Kitab'ı ve *isabetli olan hikmeti* (Cuma, 2'deki) yani sünnetini, âdâbını, ahlâkını, ef'âlini, ahvâlini ve hakikatini öğrettiğini, insanlara kendisine indirileni tebliğ ettiğini, tüm insanlığın Ona inanmasının zorunlu olduğunu, mü'minlerin Onun yüce ahlâkına uyması gerektiğini zikrederek değişik açılardan nübüvvet anlayışlarını ortaya koymaktadır.⁹⁶ Sûfiyyeye mensup bir âlim olan Tûsî'nin tespitlerine göre, sûfilerin Peygamber anlayışları ile diğer âlimlerin Peygamber anlayışları arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Onlar da Cuma, 2. ayette geçen *hikmet* kelimesini diğer âlimler gibi Rasûlüllah'ın (s.a) sünneti olarak yorumlamaktadırlar.

Enbiya (a.s), nübüvvet desteği, risâlet gücü ve vahiy nurları ile eğitildikleri için şeyler onları cezp etmez. Onların böyle bir ortamda var olmaları başkaları içindir. Oradaki mevcudiyetleri onların hakukları içindir. Yoksa kendi nefisleri için değil.⁹⁷ *Lüma*'da, Allah Rasûlü'nün (s.a) Kur'an'da zikredilen üstünlükleri ile hadislerde zikredilen üstünlükleri incelendiğinde⁹⁸, sûfilerin Rasûlüllah (s.a) ile irtibatlarının devam ettiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Muhaddis sûfilerin baştan beri yazılanlarla birlikte biyografilerinden anlaşıldığı üzere, çocukluklarından itibaren dini ilimleri, dönemin yetkin hocalarından aldıkları dikkati çekmektedir. Ayrıca onlar, sadece tasavvufu değil, şer'i ilimlerle de ilgilenmişlerdir. Her şeyden önce Arapça eğitim düzeylerinin oldukça iyi olduğu eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Genellikle büyük sûfiler, müridlerine, seyr-u sülûkta, önce şer'i ilimleri yani ilim öğrenmeyi, sonra tasavvufa yönelmeyi tavsiye etmektedirler. İlk devir sûfilerin, ilim-amel, kesb-tevekkül ve dünya-âhiret arasında dengeyi kurmayı göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca muhaddis sûfilerin Allah ve Rasûlü ile zaman-zaman irtibata geçtiklerine dair pek bilgi tespit

⁹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 30, 34, 38, 71.

⁹⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 130-133 vd. Ayrıca bkz. Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-İel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 36/b.

⁹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 142.

⁹⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 153-165.

edilemediği gibi onların diğer Müslümanlar ve âlimlerden çok farklı olmadıkları, sadece kalp ve ruh hâli bakımından daha hassas oldukları görülmektedir.

Çalışmanın anlama yöntemleri ile ilgili olarak, muhaddis sûfîlerin hadisleri anlamalarında etkili olabilecek bazı anlayışları ortaya koyduktan sonra, şimdi onların hadisleri anlamaya verdikleri önem ve zihni arka planlarında bulunduğu tespit edilen anlama ile ilgili istihlahlar ve kaynaklarına değinilecektir.

II. MUHADDİS SÛFİLERİN HADİSLERİ ANLAMAYA VERDİKLERİ ÖNEM, ANLAMA ile İLGİLİ İSTİLAHLAR ve KAYNAKLARI

İbn Kayyim (751/1351), sûfîlerin ifadelerinde istiareler vardır. Onlar, hâssı kastederek âmm ifadeler kullanırlar. Bir söz söyleyip o sözün işareti ile hakiki manasının dışında, kendilerinden başka hiçbir zümrenin lisanında olmayan bir mana kastedebilirler. Bunun için “Bizler işaret ashabıyız, ifade ashabı değiliz. İşaret bizim, ifade bizden başkalarınınındır” derler. Bazen mühlidlerin kullandıkları ifadeleri kullanırlar ve bununla da fasit manayı kastetmezler. Bu da iki zümre için fitne olmuştur. Bir zümre, onların ifadelerinin zâhirine takılır ve sûfîlerin bidatçı ve sapık olduklarını iddia eder. Öteki zümre ise, sûfîlerin gaye ve maksatlarına bakar ve bu ifadeleri doğru, işaretleri sahîh kabul eder. Hakk’a aykırı olanı da kim olursa olsun reddeder.⁹⁹ Döneminde veya bir öncesinde yaşayan sûfîlerin ifadeleri hakkında bir değerlendirme yaptığı tahmin edilen İbn Kayyim’in bu tespitleri, tarafımızdan incelenen H. IV-V. asırlar sûfîlere ait eserlerde yaygın olarak kullanılan bir anlatım üslubu olmamakla birlikte, onların kullandıkları kelime ve kavramlara dikkat edilmesi açısından önemlidir. Böyle bir girizgâhın ardından çalışmaya sûfîlerin hadisleri anlamaya verdikleri önem ile devam edilecektir.

A. HADİSLERİ ANLAMAYA VERDİKLERİ ÖNEM-KİTAP ve SÛNNETE İTTİBA

Dinin temel iki dayanağından biri olan hadis, ilk günden beri âlimlerin doğru hüküm çıkarabilmek için kafa yordukları bir kaynaktır. Sûfî olsun veya olmasın âlimlerin murad-ı Nebîyi tespit etme çabaları aynı zamanda farklı görüş ve anlayış sahiplerinin zuhur etmesi demektir. Daha Hz. Peygamber hayattayken bu anlayış farklılıklarının ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Sahîh olsun zayıf olsun eserlerinde binlerce hadis kullanan ilk devir sûfîleri, sünnete önem vermekle kalmamışlar zâhirî anlayışın yanı sıra, manevî/işârî anlayışı da geliştirmişlerdir.

Nitekim Hakîm et-Tirmizî’nin başta *Nevâdiru’l-Usûl* olmak üzere *K. Menhiyyât*, *K. Furûk* vd. eserlerinde hadisleri anlamaya verdiği önemi göstermektedir. O, sürekli anlamaya

⁹⁹ İbn Kayyim, *Medâric*, III, 330-331; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, (Türkçe çev.), III, 289.

vurgu yapmakta ve bu sebeple anlamaya önem vermeyen hadisçileri de eleştirmektedir. Yine o, *ruvât* olan hadisçileri sadece rivâyet, kitâbet ve hıfız ile yetinmelerinden dolayı eleştirmektedir. Oysa ona göre, metnin ne anlama geldiği, en az isnadları kadar belki de daha fazla mühimdir. O, bir metni anlamak için nâsih-mensûh ve âmm-hâss gibi gerekli alt disiplinlerden de haberdar olmak gerektiğinin altını çizmektedir. Yine o, *ruvâta* bir hadisin manası sorulduğunda onların şaşkınlıklarını ve ilmi, senedlerin sevkinden ibaret sandıklarını belirterek, bu tip hadisçilerin yollarını kaybetmiş şaşkınlık olduklarını iddia etmektedir.¹⁰⁰

Cüneyd el-Bağdâdî de “Bizim bu ilmimiz, Kitap ve sünnet(e) ile korunmuştur (bağlıdır). Kur’an ezberlemeyen, hadis yazmayan ‘ve fıkıh öğrenmeyen’ kimselere tâbi olunmaz.” (Başka bir rivâyette) “Çünkü bizim bu ilmimiz/yolumuz (mezhebimiz) Kitap ve sünnet ile mukayyettir/bağlıdır.”¹⁰¹ demektedir.

Tûsî’ye göre, sûfîlerden *dirâyet ve anlayış (fehîm)* bakımından *fukahâ ve Ashab-ı hadis*’in mertebesine ulaşamayanlar ve ilim bakımından onların ihata ettiklerini ihata edemeyenler, ahkâm-ı şer’iyye ve hudud-i İslamiyye konularında her hangi bir müşkülle karşılaştıklarında onlara müracaat ederler. Ulemânın icma’ ettikleri konularda sûfîler de icma’ ederler. İhtilaf ettikleri konularda ise, ihtiyatlı olmak için en güzel, evla ve mükemmel olanı tercih ederler.¹⁰² Bu ifadeleriyle Tûsî, sûfîlerin yeterli olmadıkları mevzularda, konunun uzmanına başvurmalarını tavsiye ederek doğru bir ilkenin altını çizmektedir.

Sûfîlerin bir kısmı, “*Ameller niyetlere göredir.*”¹⁰³ hadisinin, ilmi konulardan otuz konuyla ilişkisinin bulunduğunu ve bunun da hüküm çıkarma (istinbat) yeteneği ile alakalı olduğunu belirtmektedirler.¹⁰⁴

Sicillî’ye göre, *evliyâullah* Kitap, sünnet, gizlide ve açıkta ihlâs, bollukta ve sıkıntıda sadakat ve zâhirin bâtına muvafakati hariç hikmet miras bırakmamıştır,¹⁰⁵ demektedir. O, Kur’an’ı imam, sünneti delil, Allah’ı sığınak, Rasûl-i Ekrem’i (s.a) hüccet, helâli azık ve iyileri dost edinen kimseyi, amellerinin yarın onu Firdevs cennetine götüreceğini belirttiikten sonra, sahabe’ye (r.a) tâbi olmada, onların icma’ ettiklerini almada, nizaya düştükleri meselelerde suskun kalmada vs. selamet olduğunu haber vermektedir.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b-56/a; *el-Furûku’s-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b-67/a.

¹⁰¹ Bkz. Hafîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 251; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 80; İbnü’l-Cevzî, *Telbîsu İblis*, s. 208. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 144; Kuşeyrî, *Risâle*, (Uludağ), s. 104; Attar, *Tezkira*, (Uludağ), s. 440-441.

¹⁰² Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 28.

¹⁰³ Buhârî, *Bed’ü’l-Vahy*, 1; Müslim, *İmâret*, 155; Ebû Dâvûd, *Talak*, 11.

¹⁰⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 149.

¹⁰⁵ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 144.

¹⁰⁶ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 114.

Herevî, muamelât bölümünde ele aldığı *istikamet* mertebesinin birinci derecesinde, sünnetin gösterdiği yola muhalefet etmeden, ihlâs sınırını aşmadan ve ilmin çizdiği sınırın dışına çıkmadan dengeli olmaya çalışmaktan bahsetmektedir.¹⁰⁷ Daha önce pek çok âlimin üzerinde durduğu gibi Herevî de amellerde, ifrat ve tefrite gitmeden ihlâslı bir şekilde sünnete uygun davranılması gerektiğinin altını çizmektedir. Ancak tüm bunlar ilim olmadan ve gayret sarf etmeden gerçekleşmeyeceği gibi, istikamet düzgün olup olmadığının ölçüsü de bunlara bağlıdır.

Mevzu hakkında bizlerin vardığı sonucu yıllar öncesinden dile getiren İbn Atâullah (709/1309), sûfiyenin ayet ve hadisler üzerine yaptıkları yorumların, Allah ve Rasûlü'nün sözlerini zâhirinden saptırmak olmadığını bildirir. Çünkü 'ayet ve hadislerin manaları sadece budur' deselerdi o zaman saptırma olurdu. Hâlbuki onlar böyle söylememişler, bilakis zâhirî anlamları aynen kabul edip, ayrıca Allah'ın kendilerine bahsettiği anlamları da dile getirmişlerdir, der.¹⁰⁸ İlk devir sûfilere ait bu tür ifadeler, daha da artırılabilir. Ancak bunlar bir fikir vermesi açısından yeterlidir. Burada yeri gelmişken muhaddis sûfilerin hadisleri anlamada önemle üzerinde durdukları ***Kur'an ve sünnete muvafakat ve ittiba ile hadislerle istişhad*** meselesi üzerinde bir nebze durulacaktır.

Şimdi sûfilerin Kur'an ve sünnete muvafakatleri ile hadisle amel ve sünnete bağlılık ve ittiba gibi konulardaki tavırları incelenerek, konuyla ilgili nakillerden bir demet sunulacaktır. İlk devir sûfileri, İslamın emirlerini titizlikle yerine getirmeye çalışmış, sürekli Allah'ı zikretmiş ve Kur'an ile sünnet çizgisinin dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir.

Ebû Nuaym, Cafer es-Sadık'ın (148/765) "Kim Rasûlün zâhirine göre yaşarsa o, sünnete tâbidir. Kim de bâtınına göre yaşarsa o da sûfidir." sözünü zikrettikten sonra, onun Rasûlün bâtını ile temiz ahlâkını ve âhireti tercihini kastettiğini belirtmektedir. Kim Allah Rasûlü'nün ahlâkıyla ahlâklanır, onun tercih ettiğini tercih eder, rağbet ettiğine rağbet eder, kaçındığından kaçınır ve çağrısını kabul ederse tasadan arınmış, belirsizlik ve kederden kurtulmuş olur. Kim de Onun yol ve tavrından vazgeçer, nefsinin ve şehvetinin hükmüne güvenir, karnı ve cinsi arzusu için çalışırsa tasavvuftan yoksun olmuş, cehalete koşmuş ve tehlikeli işlere dalmış olur.¹⁰⁹ der. Ebû Nuaym, sûfilerin yaşantılarının Rasûlüllah'ın (s.a) ahlâkına diğer bir ifadeyle sünnetine uygun olması gerektiğine dikkati çekmektedir.

¹⁰⁷ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 33.

¹⁰⁸ Bkz. Süyûtî, *İtkân*, II, 236, 237; Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği", *AAD*, yıl. 1 (2001), sy. 1, s. 30.

¹⁰⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 20-21.

Mahabbetin ne olduğu kendisine sorulan Süfyan b. Uyeyne (198/813) “Mahabbet, Rasûl-i Ekrem’e (s.a) ittibadır.”¹¹⁰ diye cevap vererek sünnetin önemini vurgulamaktadır.

Dârânî (215/830): “Çoğu kere hakikat kalbime kırk gün gelir de, Kitap ve sünnetten iki şahit olmaksızın onun kalbime girmesine izin veremem.”¹¹¹ der. Vüheyb b. el-Verd de: “Hadislere ve âdâba baktık, kalpleri inceltmede ve hüznü celbetmede Kur’an tilaveti ve tedebbüründen daha etkili bir şey bulamadık.” der.¹¹²

Mâlînî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî'l-Verd el-Âbid'in (263/876) “İnsanların he-lâki iki sınırdadır. Biri *nâfile ibadetler ile işigal ederek farzları terk*, diğeri ise kalple uyuşmaksızın uzuvların amelidir. Muhakkak ki onlar usulü kaybettikleri için vuslattan alı konuldular.” sözünü nakletmektedir.¹¹³

Hakîm et-Tirmizî, zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat bütünlüğünü vurguladıktan sonra, Müslüman, mü'min, sâlih, ârif, Allah'ın Kitab'ına ve Rasûlünün sünnetine inanan, şeriata sarılan ve onunla amel eden, Rasûlüllah'a (s.a) uyan, Ona tâbi olan ve Onun ashabının ileri gelenlerinden faydalanan bir kimseye Allah'ın bir takım şeyleri muttali kılacağını ifade etmektedir.¹¹⁴ Ayrıca üsve-i hasenenin Allah'ın Kitab'ına ve Peygamber'inin sünnetine ittiba olduğunu ifade ettikten sonra, Hulefâ-i râşidîn'in sünnetlerini de buna dâhil ederek¹¹⁵ açığı genişletmektedir. Şu da var ki, Allah'a davet eden davetçilerin yaptıklarının Muhammed'e (s.a) tâbi olmadıkça bir anlamının olmadığını belirttikten sonra, Enbiya ile evliya arasındaki farktan söz ederek¹¹⁶ bir takım uyarılarda bulunmaktadır.

Yusuf b. el-Hüseyin'in (304/916) anlattığına göre, onun yanında kalan irade ehlinde bir genç, Kur'an okumayı ihmal ederek *hadis (öğrenmeye)* yönelmiş. Rüyasında gördüğü bir zât kendisine ‘Eğer bana eziyet vermek istemiyorsan kitabımdan neden uzaklaştın? Yoksa ondaki latif hitabımı düşünmüyor musun?’ der.¹¹⁷ Burada anlatılan rüyada, Kur'an ve sünnet öğreniminde dengeli olmaya dikkat çekilmektedir.

Ebû Osman el-Hîrî (298/910), “Kimin Allah'la sohbeti düzgün olursa, Kitab'ını düşünene-düşüne okur, ayetlerini bütün sözlere tercih eder ve O'nun âdâb, emir ve hitaplarına tâbi olur. Kimin de Rasûl-i Ekrem (s.a) ile sohbeti doğru olursa, Onun ahlâkına sünnetlerine, âdâ-

¹¹⁰ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 38.

¹¹¹ Tûsî, *Lüma'*, s. 146; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 341.

¹¹² Tûsî, *Lüma'*, s. 125.

¹¹³ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 105.

¹¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 53.

¹¹⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 273.

¹¹⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelîmete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 5/a-5/b. Diğeri örnekler için bkz. *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 82, 84.

¹¹⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 154.

bına, şemâiline uyar ve Onun sünnetlerini kılavuz yapar. Aynı şekilde evliyâullah ile sohbetleri iyi olanlar da onların sîretlerine ve yollarına ittiba ederler, âdâbı ile edeplenirler ve gittikleri yoldan giderler. Bu mertebeden aşağıya düşen kişi ise helak olanlardandır.”¹¹⁸ der. Yine o, “Sünnete sımsıkı sarılmak, kulu hâllerin en üst mertebesine ulaştırır.”¹¹⁹ diyerek her iki sözünde de Kur’an ve sünnete tâbi olmanın gerekliliğinden bahsetmektedir.

Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, “Rasûlullah’ın (s.a) sünneti Kitâbullah’ı açıklamak ve Allah’ın (c.c) muradına işaret etmek için gelmiştir.”¹²⁰ diyerek Hz. Peygamber’in (s.a) tebyin vasfına dikkat çekmektedir.

Edebü’l-Mulûk sahibi, bütün âlimleri eleştirdikten sonra, zamanında, Kitap ve sünnete mukabele sonucu, ne zâhiren ne bâtinen, ne gizli ne açık Kitap ve sünnete sarılan tasavvuf ehlinde bir topluluk göremediğini, ancak iyice tahkik ettikten sonra, onların hareketlerinin Kitap ve sünnete muvafık olduğunu anladığını belirtmektedir.¹²¹ Ancak onun sûfiyyeyi övgüde biraz aşırı gittiği görülse de¹²² ardından sûfîleri de sadık olanlar ve yalancı olanlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, onları tekrar üç tabakaya ayırması¹²³ onları da eleştirilerinden nasiptar ettiğine işaret etmektedir. Müellif bu eserde, sûfiyyeye ait ıstılahların diğer bir ifadeyle yaşam tarzının Kur’an ve sünnete muvafık olduğunu göstermek için konuları ayet ve hadislerden istişhad ederek işlemekte ve sık-sık Kur’an ve sünnete muvafakattan söz etmektedir.¹²⁴ Ona göre sûfîler, ince işaretler ve zâhiri ibareler konusunda insanlar içinde Kitap ve sünnete en sıkı sarılanlardır.¹²⁵ Müellif kitabının sonuç kısmında, zâhirde birbirlerinden farklı olan fıkıh, hadis, tefsir ve âdâb ilimlerinin sahiplerinin tamamının bir alanda mütehassıs olduklarını ve hepsinin de Kur’an ve sünnet yolunda olduklarını belirterek açıklamalarına devam etmektedir.¹²⁶

Bâyezid el-Bistâmî (262/875) “Şayet adamın biri suyun üzerine seccade serse ve havada bağdaş kurup otursa, emir ve nehiy konusunda nasıl davrandığını görmedikçe ona aldırma-¹²⁷ uyarısında bulunmaktadır. Ebû’l-Kâsım en-Nasrâbâzî’ye (366/976) göre tasavvufun aslı, Kitap ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid’atları terk etmek, meşâyihâ saygı göstermek gibi ahlâki meziyetlerdir.¹²⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh ez-Zekkâk es-Sağîr (359/969),

¹¹⁸ Sülemî, *Fütüvvet*, s. 31-32. Diğer örnekler için bkz. s. 71, 112.

¹¹⁹ Bkz. Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, IV, 385.

¹²⁰ Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 45.

¹²¹ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 6.

¹²² Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 8-9.

¹²³ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 10.

¹²⁴ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 5-12, 13, 15, 17, 21, 26-27, 28-29, 30-31, 34-35, 40-41, 45, 47, 50-51, 55, 63, 69, 72-73.

¹²⁵ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 70-71.

¹²⁶ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 72-73.

¹²⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 400.

¹²⁸ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 488.

Beni İsrail çölündeydim. Kalbime hakikat ilminin şeriat ilmine muhalif olduğu düşüncesi geldi. O esnada, ümmüğüaylan ağaçlarının birinin altında bir kişi, “Ey Ebâ Bekir! Şeriatı muhalif her hakikat küfürdür.” diye bağırıştır.¹²⁹ Bu bağlamda Harrâz da “Şeriatı tâbi olmayan her hakikat küfürdür.”¹³⁰ sözüyle hakikatin şeriatı bağı olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Tûsî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin: “Kitap ve sünnetin şehadet etmediği her vecd bâtıldır.”¹³¹ dediğini nakletmektedir. İbn Teymiyye de Sülemî'nin anne dedesi, hocası ve muhaddis-sûfî Ebû Amr İsmail b. Nuceyd Sülemî'nin (366/976) “Kitap ve sünnetin doğruluğuna şehadet etmediği her vecd bâtıldır.”¹³² sözünü nakletmektedir. Vecd ehlinin, vecdlerinin sıhhatinin ölçüsünün Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlüllah'ın (s.a) sünneti olduğu vurgulanarak şeriatı muhalif davranışlar serdedildiğinde bunun bâtıl olduğu itiraf edilmektedir.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, eserinin başında müridlere, zamanının dinine güvenilir ve sünneti bilen bir hakîmine yönelmelerini tavsiye ettikten sonra, Allah'ın tevhidini bilme ile birlikte, Rasûl-i Ekrem'i (s.a) tasdiki önermektedir.¹³³ Görüldüğü gibi o, müridlere, Allah ve Rasûlünü kabul etmeyi birincil şart olarak koşturmuştur.

Tûsî (378/988), *Lüma*'nın ilk bâbında sûfiler hakkında ileri sürülen beş ayrı yaklaşımı ele almakta ve bunlardan hangisinin Kitap, sünnet, sahabe ve tâbiîn ile sâlihlerin gösterdikleri usule uygun olduğunu, Kitap ve sünnetten deliller getirerek vuzuha kavuşturmaya çalışacağını belirttiikten sonra, *tasavvufun dini ilimlerden biri olduğunu* açıklamaktadır. Allah'ın, dinin esasını koyduğunu, mü'minlere kalpleriyle Kitab'ına sımsıkı sarılmayı emrettiğini ve onlardan şüpheyi izale ettiğini belirtmektedir.¹³⁴

Tûsî, “Rasûlüllah'a (s.a) uyma ve Onun örneği” bölümünde sûfilerin Nebî'ye (s.a) ittibanı, muvafakatlarını ve anlamalarını, Onun ahlâk, ef'âl ve ahvâline dair misaller vererek Allah'ın ümmet için mubah kıldığı ruhsatlarda Ona uymalarını ve meşâyihin Hz. Peygamber'e uyma mevzuunda söylediklerini ve özelliklerini genişçe açıklığa kavuşturmaktadır.¹³⁵

Tûsî, Kur'an'a uyan fakat Rasûlüllah'ın (s.a) sünnetlerine uymayan kimse Kur'an'a muhalif olduğu gibi, ona tâbi de değildir. Çünkü Kur'an'a mutabaat ve uyma, üsve-i hasene olan Nebî'in (s.a) ahlâk, ef'âl, ahvâl, emirler, nehiyeler, mendub, terğîb ve terhîb konularında

¹²⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 286; Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 231; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, 150; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 344; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, V, 266.

¹³⁰ *Edebü'l-Mulûk*, s. 72.

¹³¹ Tûsî, *Lüma*, s. 146, 376. Konu hakkındaki başka sözü için bkz. s. 87.

¹³² İbn Teymiyye, *Furkân*, s. 73.

¹³³ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 444.

¹³⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 21. Konuyla ilgili diğer tavsiyeler için bkz. s. 83.

¹³⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 130-146.

aksine delil bulunmadıkça Ondan *sahîh* olarak sadır olanlara tâbi olmayı gerektirir. Dörtten fazla evlenmenin Allah Rasûlü dışında kimseye helal olmaması, savm-i visâlin ümmet için haram oluşu örneklerinde olduğu gibi.¹³⁶

Rasûl-i Ekrem (s.a) kıyamete kadar bütün insanlığın imamıdır, önderidir.¹³⁷ İnsanlar Kitab'a muvafakat ve Rasûl-i Ekrem'in sünnetine uyma konusunda üç kısımdır: 1- Ruhsat, mubah, te'vil ve genişliği tercih edenler, 2- Farzlar, sünnetler, hadler ve ahkâm ilmini kabul edenler, 3- Bunları sağlamlaştıran, kendisini cahillikten kurtaracak ahkâm-ı dînîyeyi bilen, sonra ahvâl, a'mâl, mekârim-i ahlâk, yüce duygulara, hukuki gerçeklere, tahkik ve sıdka bağlananlardır.¹³⁸

Gülâbâdî, Allah'ın emrine teslim, Rasûlüllah'a (s.a) boyun eğme, Onu bilinen ve bilinmeyen şeylerde tasdik, Ona (s.a) iman ve Allah ile Rasûlüne itirazı terk gerektiğini söyleyerek, Kur'an ve sünnete uymaya dikkati çekmektedir.¹³⁹

Sicillî (380/990), eserlerinde özellikle Kur'an ve sünnete ittibayı farklı boyutlarıyla muhtelif yerlerde ele alarak ikisini dinin asılları olarak gördüğünün altını çizmektedir.¹⁴⁰ O, Kur'an ve sünnetin bâtıla karşı hakkın şahitleri olduğunu belirttikten sonra, *evliyâullahın* Allah'a giden yolda kulları temel iki kaynak olan Kitap ve sünnete yönlendirdiklerini ve bunları terk edenin sapıtacağını, takip edenin ise memnun kalacağını, onlardan yüz çevirenin helak olacağını, onlarla amel edenin ise, kurtuluşa ereceğini zikretmektedir.¹⁴¹ Yine o, Kitap, sünnet, icma' veya *merdî (âdil)* selevin âdâbından bir asıla dayandırılmayan her fetva ile delâletin uygulanamayacağını ve bunlar üzerine hüccetin de ikâme edilemeyeceğini söylemektedir.¹⁴²

Sicillî, çağdaşı (ehlü'l-vakt) olan pek çok kişinin, ya ilim yolunda nefsin görünmesi ya da amel yolunda bir takım *makam* iddialarında bulunması sebebiyle kalplerinin keşfinden dolayı sapıttıkları tespitinde bulduktan sonra onlara, Allah'a sığınmayı, Kur'an ve sünnete, sahabenin âdâbına ve tâbiînden olan ehlü'r-rıdâya sarılmayı tavsiye etmektedir.¹⁴³ Yine o, Allah'a i'tisam, Kitap'ına sarılma, Rasûlüllah'ın (s.a) sünneti ile evliyâullahın mahabbetine

¹³⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 132.

¹³⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 141.

¹³⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 143.

¹³⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 330.

¹⁴⁰ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 10. Diğer örnekler için bkz. *Envâr*, s. 76, 127, 129, 210-211; *ed-Delâletu Alellah*, s. 26, 30, 106, 139, 151.

¹⁴¹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 12. Benzeri yaklaşımı için bkz. *Envâr*, s. 12.

¹⁴² Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 18.

¹⁴³ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 49. Benzeri yaklaşımı için bkz. *Envâr*, s. 47.

ittibanın gerekliliğinden söz etmektedir.¹⁴⁴ Ona göre, Allah'ın veli kulları da örnek alınması gerekenlerdendir.

Ebû Hafs İbn Şâhîn (385/995), sûfiyyeden bir grubun, ilimle meşgul olmayı tembellik olarak gördüklerini ve “*Bizim ilmimiz vasıtasızdır.*” dediklerini belirttikten sonra, “Mütেকaddimûn sûfîlerin Kur’an, fıkıh, hadis ve tefsirde yetkili birer âlim olduklarını fakat onların tembelliği yeğlediklerini” haber vermektedir.¹⁴⁵

Mekkî, Hz. Peygamber'in (s.a) hadisinden *sahîh* olarak gelenlerin hepsinin kabul edilmesinin, iman gereği olduğunu, Nebî'ye (s.a) itaatın ve emirlerine riayetini farz olduğunu belirttikten sonra bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Allah Teâlâ, Rasûlüne itaati imanın şartlarından kılmış ve Ona (s.a) itaati kendine itaat ile birleştirmiştir. Nitekim Allah, ‘*Siz gerçekten inanan insanlar iseniz, Allah’a ve Rasûlüne itaat edin.*’ (Enfâl,1) buyurmuştur. Bundan başka Allah rahmet için, takvayı olduğu gibi Rasûlüne itaati de şart koşmuş ve bu meyanda ‘*Rasûle itaat edin! Umulur ki, merhamet edirsiniz.*’ (Nûr, 56) buyurmuştur.” O, bunun dışında Allah (c.c)nun (Nûr, 63; Âli İmrân, 28; Enfâl, 24) ayetleriyle ümmeti Nebî'in (s.a) emrine karşı gelmekten sakındırdığını, Ona (s.a) icabet etme konusunda ayrı bir makam verdiğini ve Onu (s.a) mübalağa ve medih ile vasıfta Zâtı'na bedel kıldığını belirtmektedir.¹⁴⁶

Mekkî, “Allah Rasûlü, Ebû Saîd Râfi b. el-Muallâ'yı namaz kılariken çağırır. O da, gayb makamında Allah'ın huzurunda durmasının daha faziletli olduğunu zannederek Hz. Peygamber'in çağırısına hemen cevap vermez ve selam verdikten sonra Ona gelir. Bunun üzerine Rasûl-i Ekrem (s.a) ona: Allah, ‘*Ey iman edenler, size hayat verecek şeylere çağırdıkları zaman Allah’a ve Rasûlüne icabet edin*’ (Enfâl, 24) buyurduğu halde niçin cevap vermiyorsunuz?” der. Mekkî, hadisten çıkarılabilecek bazı hükümleri naklettikten sonra, *herhangi bir konuda bir haber vârid olduğunda, sünnet ve icma' onu tahsis etmediği müddetçe, onun koyduğu hükmün umuma (külliye) şâmil olduğunu*¹⁴⁷ belirterek sünnetin bağlayıcılığı karşısındaki tavrını ortaya koymaktadır. Bir başka yerde de “Mücmel olarak vârid olan haberin, sünnet tahsis edinceye kadar umuma şâmil olacağını ve o şekilde amel edileceğini” ifade etmektedir.¹⁴⁸

Hargûşî, Nebî'in (s.a) ahlâk ve âdâbının sıfatlarını anlattığı ana bölümde “*ve mine's-sünne*” diyerek çeşitli sünnetleri sıralamaktadır. Ona göre, saç taramak, koku sürmek, temiz olarak geceleme, uykudan uyanınca dua etmek, on iki rekât gece namazı kılmak ve imkânlar

¹⁴⁴ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 133.

¹⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 393, 390.

¹⁴⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 262.

¹⁴⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 187.

¹⁴⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 188.

ölçüsünde fazileti benimsemek sünnettir. Yine o, mescid ve meclis âdâbından yeme-içme âdâbına, su kabının ağzını kırarak veya eğerek su içmenin sünnete muhalifliğinden hacamat yaptırmaya, ilmi ketmetmemeye, bir yere girmeden önce selam vererek izin istemeye, istişare etmeye ve hüznü birini gördüğümüzde ona halini sormaya varıncaya kadar pek çok sünneti sıralamaktadır.¹⁴⁹ *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde de, Rasûlüllah'ın (s.a) ashabında, sûfiyye için güzel örneklerin bulunduğunu, onlara tâbi olunması gerektiğini bir bâbda ele alarak, özellikle Hulefâ-i râşidîn'den örnekler vererek neden uyulması gerektiğini ortaya koyduktan sonra¹⁵⁰, onların faziletlerini zikreder ve fiillerini de sünnet olarak niteler.¹⁵¹

Sülemî'nin naklettiğine göre, Dımeşk zâhidelerinden Mü'mine bnt. Buhlûl'a, yaşadığı hâlleri nasıl elde ettiği sorulur o, "Allah'ın emrine ve Rasûlünün sünnetine ittiba, Müslümanların haklarını üstün görme ve sâlih ile iyilerin hizmetinde bulunma." şeklinde cevap verir.¹⁵² Sülemî, Nîsabur ehlinden olan Fahraveyh bnt. Ali'nin "Herkim, sebebi, Rabbinin emirlerine itaat etmeden ve Rasûl-i Ekrem'in (s.a) sünnetine uymadan Rabbine ulaşma aracı kılırsa, Ona giden yolda hata yapmıştır."¹⁵³ dediğini nakletmektedir. Şeriatın âdâbına göre muameleyi düzeltmek ve sünnetlere sarılmak, sahibini hakaik ehlinin yüksek makamlarına ulaştırır,¹⁵⁴ sözüyle, hakikat ilminin yolunun şeriat ve sünnete ittibadan geçtiğinin altını çizmektedir. Sülemî, Allah'ın evliyayı, zâhir ve bâtın âdâbıyla süslendiğini, onların zâhirlerini Nebî'in (s.a) sünnetlerine tâbi, bâtınlarını ise kendisini murakabe ve müşâhade kıldığını belirtmektedir.¹⁵⁵ O, nefsin ayıplarından birinin, itaatten lezzet almama olduğunu belirtmekte ve sebepleri arasında sünnetlerden bir sünnetin terkini de zikretmektedir. Devamında ayıpların tedavisini, nefsin ihlası istemesi, fiillerde sünnete sarılmak ve işlerin sonuçlarının düzgün olması için başlangıçlarını tashih etmek olarak açıklamaktadır.¹⁵⁶

Sülemî, sûfiyyenin âdâbından birinin de kendilerini, sünnetleri ve farzları ihmale yol açar endişesiyle, nefislerini az olsun çok olsun edebin tüm kurallarına uygun hareket ettirmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷ O, Allah ve Rasûlü'nün (s.a) ahkâmından cahil olan, hâlleri sünnete aykırı olan ile ahlâk ve âdâbı, Kitap ve sünnetin mucibince olmayan kimselerin sûfi

¹⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 404-566; V, 124.

¹⁵⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 227-232.

¹⁵¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 234-235.

¹⁵² Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 34.

¹⁵³ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 81.

¹⁵⁴ Bkz. Sülemî, "al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika", *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 223, Arapça s. 230.

¹⁵⁵ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 1.

¹⁵⁶ Bkz. Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 75.

¹⁵⁷ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 14. Ayrıca bkz. 13.

olamayacağını belirtmektedir.¹⁵⁸ Yine o, Yezdâniyâr'ın verâ' nedir sorusuna, “Verâ', Kitap ve sünnete tâbi olmak, şeriatın âdâbıyla edeplenmek, te'villerle ruhsatlar aramayı terk etmektir.”¹⁵⁹ şeklinde cevap verdiğini zikretmektedir.

Ebû Nuaym, *Kitâbü'd-Duafâ*'sının girişinde, usûl-i hakkın Kitap, sünnet ve icma-ı ümmet olmak üzere üçe ayrıldığını, Kur'an'ın mü'min ile mü'minelere sünnetin emir ve nehyetiklerini kabul etmeyi emrettiğini, Allah ve Rasûlüne itaati zorunlu kıldığını ve Hulefâ-i râşidîn'in sünnetine de uyulması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁶⁰

Herevî, *makam ve hâller* konusunda kendisinden önce isim zikretmeksizin bir takım çalışmaların yapıldığını belirterek onları birer cümle ile değerlendirmektedir. Sûfî âlimlerin genelinin seyr-u sülûkta, binaların temeller üzerine inşa edildiği gibi bidâyet sahîh olmadıkça nihâyetin sahîh olmayacağı konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Bidâyetin tashîhi, ihlas müşahedesi üzere emri ikâme etme, *sünnete tâbi olma*, korku müşahedesi üzere nehyi ta'zim, harama riâyet vesairedir.¹⁶¹ Bidâyetin sahîhliğini emir, nehy ve haramlara riâyet ile Hz. Peygamber'in sünnetine uygun davranma olarak açıklaması, onun nassları referans almayı öne çıkardığını göstermektedir. O, i'tisâm mertebesini, Allah'ın ipine sarılmak Ona itaati muhafaza etmek ve emrini gözetmek olarak ele alarak üç dereceye ayırmaktadır.¹⁶² Ahlâk bölümünün *tevâzu'* mertebesinde din için tevazuu açıklarken, akıl ile naklin birbirine ters düşmeyeceğini, bir bilgidен (delil) dolayı dinin itham edilemeyeceğini¹⁶³ ve ikisi arasında terslik görülemeyeceğini ifade ederek, döneminin bazı filozof ve kelamcılarına çatmaktadır. Nass ile aklın çatışmayacağını, çatıştıranların art niyetli olduğunu, istikamet sahibi olmadıklarını belirtmektedir.

Herevî, Rasûlüllah'dan (s.a) merfû olan haberlerden sonra bile, bazı ilim ehlinin özellikle de kelamcıların hadislere teslim yerine sırt çevirdiklerini iddia ederek, şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve Allah'ın her devirde dinini savunacak olan âlimlerin bulunacağını haber vermektedir.¹⁶⁴ Eser baştan sona muarızlarına özellikle de kelamcılara karşı, nakillerle aşırı derecede sünneti savunmaktadır.

¹⁵⁸ Bkz. Sülemî, *Menâhîcu'l-Ârifîn*, (Thk. Kohlberg), s. 150.

¹⁵⁹ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 54. Sülemî'nin Kitap ve sünnete ittiba hakkındaki görüşleri için bkz. Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 68, 104; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsar-i Sülemî II* içinde), s. 120; *Menâhîcu'l-Ârifîn*, (Thk. Kohlberg), s. 148, 150; *Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 134, 135; *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 206.

¹⁶⁰ Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 44-48.

¹⁶¹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 3-4.

¹⁶² Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 16.

¹⁶³ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 47. Sünnete uymakla ilgili diğer örnek için bkz. s. 72.

¹⁶⁴ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, III, 271.

Zehebî'nin naklettiğine göre, Sülemî (412/1021) "Tasavvufun aslını, Kitap ve sünnete sarılma, hevâ ve bid'atları terk, meşâyihâ hürmet ve saygı, insanların mazeretlerini görme ve evrâda devam etmektir."¹⁶⁵ şeklinde tarif etmektedir.

Tûsî, sûfiyenin Rasûlüllah (s.a) hakkında söylediklerini, "O (s.a) biricik kuldur. Hiçbir kimse Ona has kılınan tüm özellikleri idrak edemez." sözünün özet biçimde ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁶

Buraya kadar zikredilenlerden hareketle, sûfîlerin hadisleri anlamaya verdikleri önemi ve Kur'an ile sünnete uygunluğu muhtasar olarak değerlendirdiğimizde, tetkik edilen eserlerde binlerce hadis kullanan ilk dönem sûfîleri, Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetini zâhir bâtın bütünlüğü çerçevesinde anlamaya özen göstermektedirler. Sûfîler, amel ve hâllerin, zâhir ve bâtının, vecdin, hakikat ve ahlâkın Kur'an ve hadise uygunluğunu önemsemektedirler. Onların tasavvufî hayatın Kur'an ve sünnete uygunluğunu öne çıkartmaları, kendilerine yöneltilen eleştirilere karşı savunma refleksi içerisinde olduklarına işaret edebilir. Bid'atlara karşı hassas olan ilk devir sûfîleri, seyr-u sülûkta, ayet ve hadislere uygunluk şartını aramaktadırlar. Ayrıca sûfîler, verilen fetvaların Kur'an ve hadise uygunluğunu da zaruri görmektedirler. Onlar, Kur'an, sünnet, sahabe, tâbiîn, evliyâullah, ve ehlü'r-ridâya tâbi olmayı ve ilim öğrenmeyi tavsiye etmektedirler. Son olarak hevâ ve bid'atları terk ederek, sahîh hadisleri kabulü imanın gereği olarak görmektedirler. Tüm bu ifadelerden, diğer âlimler gibi sûfîlerin de, Nebî'in (s.a) hadislerini dinin ikinci kaynağı olarak gördüklerini, amel, ibadet ve itaatlerde sünnete uygunluğu şart koştuklarını görmekteyiz. Şimdi sıra, muhaddis sûfîlerin zihni arka planlarında var olan ve hadisleri anlama yöntemlerinde başvurdukları, hadisleri anlama ile ilgili ıstılahları ortaya koymaya gelmiştir.

B. HADİSLERİ ANLAMA ile İLGİLİ İSTİLAHLAR

Tefsircilerden hadisçilere, fıkıhçılardan sûfîlere, pek çok âlimin kullandıkları anlamaya delalet eden ıstılahlar, İslam âlimlerinin müşterek dil kullanımı ve ortak aklına işaret etmektedir. Riâyet/dirâyet-rivâyet, fakîh-tefakkuh, va'y-fehim, istinbat, keşf-tefsir-te'vil, işaret vb. kavramlar, eserleri incelenen sûfîler penceresinden ele alınarak tetkik edilecektir. Konuya öncelikli olarak riâyet, dirâyet ve rivâyet ıstılahlarından başlanacaktır.

¹⁶⁵ Zehebî, *Siyer*, XVII, 249.

¹⁶⁶ Bkz. Tûsî, *Lîma'*, s. 514.

1. RÎÂYET/DİRÂYET-RİVÂYET

Hadisleri anlama ilgili önemli kavramlardan biri olan dirâyetü'l-hadîs, Fıkhu'l-hadis veya Ehl-i hadis ve eser ile Ehl-i rey tartışmaları, aynı zamanda rivâyet-dirâyet/riâyete farkı ile de ilgilidir. Âlimler arasındaki bu tartışmalar yeni olmayıp Hicri ilk asra kadar gitmektedir. Rivâyet-dirâyet tartışmaları incelendiğinde, bu ayırımı bizzat Nebî'in (s.a) dikkat çektiği görülmektedir.

Hakîm *ruât* ile *ruvât* arasındaki farkı açıklarken bu tartışmalara katılmış¹⁶⁷ ve mevzuu *العلماء همتهم الرعاية، والسفهاء همتهم الرواية* “Âlimlerin himmeti riâyete (dirâyet), sefihlerin himmeti ise rivâyettir.”¹⁶⁸ hadisiyle bitirerek *ruât*tan kastının hadiste geçen *ulemâ'* ve *ruvât*tan kastının da *süfehâ'* olduğunu dolaylı olarak ifade etmektedir. Hadisin tahricinden anlaşıldığına göre *riâyete* kelimesi dirâyet anlamında kullanılmaktadır. Hakîm, kendisinin hangi sınıfa müntesip olduğunu açıkça belirtmese de, onun açıklamalarından kendisini *ruât* yani *ulemâ'* sınıfından gördüğü anlaşılmaktadır.

Hadisçileri, temelde salt hadis nakli ile uğraşanlar ve râvî ile mervînin durumlarını her yönüyle araştıranlar diye ikiye ayıran bu tartışmalar, bizlere muhaddis el-A'meş'in (148/765) Ebû Hanife'ye (veya Ebû Yusuf'a) hitaben ve ona iltifat için söylediği “Sizler doktorsunuz, bizler eczacıyız.”¹⁶⁹ sözünü hatırlatmaktadır. Ancak buradan hareketle ulemâyı fukahâdan ibaret saymak ve bütün hadisçileri de eczacı gibi kabul etmek doğru değildir. Çünkü bu yaklaşımın arkasında hadisçileri küçümsemeye yatmaktadır. Oysa hadis tarihi incelendiğinde, sadece rivâyete uğraşan hadisçilerin yanı sıra, her iki donanımı da güçlü olan pek çok muhaddis bulunmaktadır.

Hicri ilk asırlarda muhaddislere karşı başlayan bu eleştiriler, ilk günden itibaren karşılıksız kalmamıştır. Nitekim Râmehurmuzî (360/970), *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî* adlı eserinde, isminden de anlaşılacağı üzere, yöneltilen bu tenkidlere baştan beri verilen cevapları kendi perspektifinden ele almıştır. O, kaleme aldığı bu eserde, hadisçilere yapılan haksızlığı ortaya koymakla kalmamış bilakis muhaddislerin bir kısmının rivâyet ile birlikte dirâyet sahibi olduklarını da ortaya koymuştur. Bu bağlamda o, rivâyet ile dirâyeti cem eden

¹⁶⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a-56/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a-67/b.

¹⁶⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 56/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 67/b. Haberin tahric ve değerlendirmesi daha önce yapılmıştır.

¹⁶⁹ Değişik lafızlar için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, II, 163-164; *Nasihatü Ehlî'l-Hadis*, s. 44-45; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, II, 131; Zehebî, *Tezkira*, III, 997; Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, I, 21.

âlimlerin fazileti¹⁷⁰ ile rivâyet ile dirâyeti ilminin Ehl-i hadis'e mahsus olduğunu¹⁷¹ müstakil başlıklar altında işlemiştir. Bu konuyu, bilahare Hattâbî (388/998), Hâkim en-Nisâbü'rî (405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), İbn Abdilberr (463/1070) gibi daha pek çok âlim eserlerinde geniş bir şekilde ele almışlardır.¹⁷²

Şer'î ilimleri dörde ayıran Tûsî, *rivâyet ilmini*, âsâr ve ahbâr ilmiyle genişletmekte ve güvenilir râvîlerin güvenilir râvîlerden naklettikleri ilim olarak tarif etmektedir. *Dirâyet ilmini* ise, fıkıh ve ahkâm ilmi olarak izah etmekte ve ulemâ ile fukahâ arasında geçerli bir ilim olduğunu söylemektedir. Yine o, hakâik ehlinin rivâyet, dirâyet ve kıyas-nazar/cedel ilmine vâkıf olduklarını onların ise, ilimlerin en yüce ve şerefli olan hakâik ilmine vâkıf olmadıklarını ve sûfîlerin diğer ilimleri inkâr etmediklerini onlarınsa, sûfîlerin ilimlerini inkâr ettiklerini iddia etmektedir.¹⁷³ Ancak Tûsî'nin bu iddialarına katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca onun gibi birinin bu tarz ifadeleri temkinle karşılanmalıdır.

Tûsî'nin Ashab-ı hadis hakkında bilgi verirken onların hadis rivâyeti için yaptıkları katkılar ve geliştirdikleri usullerden bahsetmesi sanki onların sadece hadisin *rivâyet* boyutuyla ilgilendiklerini imâ etmektedir. Diğer taraftan fukahâyı işlerken, onların Ashab-ı hadis'in ortaya koydukları usulü kabul etmelerinin yanı sıra hadisleri anlama, hüküm çıkarma, ince anlayış ve *fikhu'l-hadis* bakımından onlardan üstün olduklarını zikretmesi, fukahâyı da *dirâyet ehli* olarak gördüğüne işaret etmektedir.¹⁷⁴ Nitekim ona göre *şeriat (fıkıh) ilmi*, rivâyet ve dirâyet manalarını cem eden bir isim ve ilim olduğu için aynı zamanda zâhir ve bâtın amellere davet eden bir ilimdir.¹⁷⁵

Mekkî'nin Hasan el-Basrî'den naklettiğine göre, “Şüphesiz ki Allah Teâlâ rivâyet sahibine önem vermez. O ancak fehim/anlayış ve dirâyet sahibine önem verir.” Yine o, “Eğer bir kişiye akıl sorumluluk yüklemese rivâyet ettiği hadislerin çokluğu ona fayda vermez.”¹⁷⁶ Mekkî, Hammâd'ın bir *râvî* olduğunu açıklamak için *er-Râviye* denildiğini, isminin sonundaki “ha”nın ise, allâme ve nessâbe kelimelerinde olduğu gibi mübalağa için konulduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷ Onun da rivâyet sahibini yalnızca nakilci, dirâyet sahibini ise tefakkuh sahibi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

¹⁷⁰ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 238-266.

¹⁷¹ Bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 312-329.

¹⁷² Konu hakkında yapılan modern çalışmalardan bazıları şunlardır: Çakan, “Dirâyetü'l-Hadis”, *DİA*, IX, 366-367; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 58-76, 98-110; Güler, “Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İLAM*, yıl. 1996, c. I, sy. 2, s. 113-131.

¹⁷³ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 456-457.

¹⁷⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 24-27. Ayrıca benzer ipuçları için bkz. s. 132.

¹⁷⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 43.

¹⁷⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 324.

¹⁷⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 323.

Sülemî, şeriat ilmi *rivâyet ilmidir*. Kim onu sünnet yolunda kullanmağa çalışırsa Allah onu dirâyet ilmine ulaştırır ki o hakikat ilmidir.¹⁷⁸ Sülemî'ye göre, dirâyet ilminin yolu rivâyet ilminden, diğer bir ifadeyle hakikat ilminin yolu şeriat ilminden geçmektedir. Yine ona göre, şeriat ilmi rivâyet içindir. Hakikat ilmi ise hidayet içindir.¹⁷⁹ Ayrıca o, daha önce de ifade edildiği gibi, İbrahim Havvâs'ın "İlim *rivâyet* çokluğu ile değildir. Gerçek âlim, az ilim sahibi olsa dahi ilme tâbi olan, onunla amel eden ve Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetlerine uyandır."¹⁸⁰ sözünü naklederek rivâyetle birlikte amelin de mutlaka olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Herevî, eserinin muamelât bölümünün birinci mertebesinde *riâyet* mevzuunu ele almaktadır. O, *riâyeti* "inayet ile korumak" olarak tanımladıktan sonra amellere, hâllere ve vakitlere riâyet olmak üzere üç dereceye ayırmaktadır. O, *amellere riâyeti*, yapılan amellerin küçümsenmesi kaydıyla çoğaltılması, onların azlığına-çokluğuna bakmaksızın yerine getirilmesi ve onların icrasını, süslenmesi biçiminde değil de ilmin gerektirdiği şekilde olmalı diye açıklamaktadır. *Hâllere riâyeti* ise, kişinin kendi gayretini ikiyüzlü, yakîni bilgisini övünme¹⁸¹ hâlini iddia ve asılsız sayması olarak anlatmaktadır. *Vakitlere riâyeti* de, her adımda durması, sonra attığı adımda resminden arınmak suretiyle kaybolması ve daha sonra da saflığının şahitliğini unutması şeklinde izah etmektedir.¹⁸²

Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'ini şerheden ve Hakîm'den de istifade eden İbn Kayyim, *riâyet* konusunu açıklarken, ilim ve amelin mertebelerini: *rivâyet*, mücerred nakil ve mervînin aktarılması (haml); *dirâyet*, mervînin anlaşılması ve manasının akledilmesi; *riâyet*, öğrendiğinin mucibince amel etmektir. O, *Nakilcilerin* himmetinin *rivâye*, *ulemânın* himmetinin *dirâye* ve *âriflerin* himmetinin de *riâye* olduğunu zikretmektedir.¹⁸³

Netice olarak dirâyet ile riâyet, eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi, farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Kısaca dirâyet, haberlerin manalarının anlaşılmaya çalışılması ve hükümler çıkartılması ameliyesidir. Bununla da ekseriyetle fukahânın kastedildiği anlaşılmaktadır. Rivâyet ise, hadisi, tefekkür ve tedebbür etmeden sadece nakletmektir. Ancak bütün hadisçileri mutlak anlamda bir nakilci olarak görmek, hadis tarihi göz önünde bulundurulduğunda, büyük bir haksızlık ve onların yaptıkları hizmetleri görmezlikten gelmektir. Şimdi de anlama ile ilgili istilahlardan fakîh ile tefakkuh ele alınacaktır.

¹⁷⁸ Bkz. Sülemî, "al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika", *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 223, Arapça s. 230.

¹⁷⁹ Bkz. Sülemî, "al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika", *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 231.

¹⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, s. 285.

¹⁸¹ İbn Kayyim, teşebbu' kelimesini kişinin sahip olmadığı bir şey ile övünmesi olarak izah etmektedir. Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 63.

¹⁸² Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 28-29.

¹⁸³ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 60.

2. FAKÎH-TEFAKKUH

Fıkıh, fakîh ve tefakkuh kavramları kelime kökü ve terim olarak doğrudan anlama ile ilgilidirler. İnce anlayış, meselenin künhüne varma gibi anlamlara gelen kelime, daha sonra bir ilim dalına dönüşmüştür. İlk dönem sūfîlerin, aşağıda da görüleceği üzere bu tabirleri, ıstılah anlamları yanı sıra, nassları ince bir anlayışla fehmetmek olarak da kullandıkları görülmektedir. Bu da onların bu kavramları, doğrudan anlamayla alakalı olarak kullandıklarına işaret etmektedir.

Hakîm'in naklettiğine göre, "Sen Kur'an'ın pek çok veçhini görmedikçe/fark edemedikçe fıkıhın tamamını *tefakkuh* edemezsin."¹⁸⁴ diyen Ebû'd-Derdâ, tefakkuh sahibi olabilmenin şartını açıklamıştır.

Hasan el-Basrî'ye, âdâb öğrenen insanların sayısının arttığı, bunlardan dünyada en faydalı, âhirete ise en iyi ulaştırıcı olanın hangisi olduğu sorulduğunda o, dinde ince anlayıştır (tefakkuh). Çünkü o, tâliplerin kalplerini dine çevirir. Dünyaya karşı zâhid olma ise, seni âlemlerin Rabbine yaklaştırır. Onun senin üzerindeki haklarını bilmekse imanın kemalini bir araya getirir, şeklinde cevap verir.¹⁸⁵ Hasan el-Basrî, burada önce *tefakkuh* sonra *zühd* daha sonra da *marifetin* öğrenilmesi gerektiğinin altını çizerek mühim bir ölçü ortaya koymaktadır. O, adeta dıştan içe doğru giderek derunileşen bir usul önermektedir. Ancak bu usulün başında tefakkuh olmalıdır. Bununla o, yaşadığı dönemde bilinmesi gereken temel dini bilgilerin yani şeriatın öncelikle herkes tarafından öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Onun bu noktaya vurgusu, sadece bu sözünde değil diğer sözlerinde de dikkati çekmektedir.

Daha önce Hakîm et-Tirmizî'ye (295,310/907,922 civ.) göre *müeddûn* başlığı altında haberleri, *edâ edenler (müeddûn)* şeklinde birinci kısmı işlenen helâl ve haram âlimlerinin (*ulemâ*) burada ikinci kısmı, yani haberleri *tefakkuh edenler* işlenecektir.

Hakîm'e göre, helal ve haram âlimlerinin ikincisi, haberleri tefakkuh ve tedebbür edenlerdir. Onlar, haberlerin manalarını araştıran, nâsîh ve mensûhunu bilen, lafızların farklı manalarını tetkik eden, hatta bir harf değişimi ile mana değişikliğini bile bilen, istinbat yeteneğine ve furû'un usul üzerine olan mikyaslarına muktedir, Kur'an (tenzîl) ve sünnetin, insanlara kendi re'yları ile icihad ederek hüküm verme yetkisini verdiği âlimlerdir. Daha sonra Hakîm, bu iki sınıf âlimlerin verdikleri kararları, herhangi bir yakîne incelettirme gücüne sa-

¹⁸⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 4/b; *Halku'l-Âdemî ve Fehmühü'l-Kur'ân ve Amelühü bih*, (mecnû'a), Bâyezîd Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 196/a-196/b; *Risâle fi Halki'l-Âdemî*, s. 64.

¹⁸⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 194; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 219. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 77.

hip olmadıkları için onların büyük bir tehlike içerisinde olduklarına, birinin re'y ile içtihadıyla, diğersinin edâ ile imtihan edildiklerine dikkat çekmektedir. Ehl-i istinbat ve içtihad ise, zeki, Allah'ın nuru ile dolmuş veya cilalanmış bir kalbe, ahlâki zafiyetlerden arınmış ve dünya şehvetlerinden afif bir nefse muhtaçtır. Ta ki hakkı idrak edebilsin.¹⁸⁶ Hakîm, içtihad eden âlimlerin sorumluluklarının çok büyük olduğunu, her şeyden önce Allah'a karşı sorumlu olduklarını hatırlatarak, fakîhleri uyarmakta ve daha dikkatli olmaya davet etmektedir. Bir başka eserinde ise, büyük ihtimalle fukahâyı kastederek onları gaflet ehli olarak nitelemektedir.¹⁸⁷

Hakîm et-Tirmizî, usûlü'd-dîn ve furû'unda fakîh olandan söz ettikten sonra, her furû'da fakîh olanın usûlde fakîh olmadığını belirtmektedir. O, fıkıhın ahkâm ilminde çok olduğunu ve tefakkuh ile fakîh olanın fıkıhın ve ilmin taşıyıcısı olduğunu belirtmektedir. Ona göre fıkıh, ilmin ismidir. Filan tefakkuh ediyor (yete fakkaahu) ve öğreniyor (yete allemu) denilir. Oysa hakikatte fıkıha gelince o, *kalbin fikhıdır* (fikhu'l-kalb). Nitekim Hz. Peygamber (s.a), "*Nice fikh taşıyıcıları vardır ki, onların fikhi yoktur. Yine nice fikh taşıyıcıları da vardır ki, onlar kendilerinden daha fakîh olanlara taşırlar.*"¹⁸⁸ buyurmuştur.¹⁸⁹ Yine ona göre fakîh, (ince anlayış sahibi), Allah ve Rasûlü'nün muradını anlayan kimsedir.¹⁹⁰ Anlaşılan o ki, Hakîm, *kalbi fikh* (bâtın) ile diğers fakîhleri birbirinden ayırarak *kalbin fikhını* (fikhu'l-kalb) ve fıkıh bilgisinden ziyade ince anlayış ve tefakkuh sahibi âlimleri önemsemektedir. Fıkıhın fakîhten geldiğini ifade eden Hakîm, fıkıhın münazara-müzakere, müdarese ve ahkâmın hüccetini fehmetmekle gerçekleşeceğini ve zıddının tehayyür ve şüphe olduğunu zikretmektedir.¹⁹¹ O, "Kitap ve İtrata sarılmak" konusunu işlerken Ehl-i beyt'in ismet vasıflarının olmadığını sadece Nebîlerin (a.s) bu sığata sahip olduklarını ifade ettikten sonra, nasıl bir hüküm neshedilerek ortadan kaldırılırsa *ıtratin* (Ehl-i beyt) da örnek olma vasıflarının böylece terk edilerek kaldırıldığını belirtmektedir. Yine o, Allah'ın etnik köken ile soya bakmaksızın, içlerinden ilim ve fıkıh sahibi olan âlim fukahâyı tazmin ettiğini ve bizlerin de onlara uyması gerektiğini söylemekte ve "*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Rasûle ve sizden olan emir sahibine itaat edin.*" (Nisa, 59) ayetini delil getirmektedir.¹⁹² Devamında *emrin* içimizden geldiğini, Kitap ve sünnetten anlayanların şeriatın emri doğrultusunda ilme binaen ihtiyaçlara göre yorum yaptıklarını zikretmektedir. Ashâbın da ayette geçen *emir sahiplerini, fukahâ ve ulemâ*

¹⁸⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b-29/a; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 109-110.

¹⁸⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 20, 31.

¹⁸⁸ Ebû Dâvûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18, Menâsik, 76.

¹⁸⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 77.

¹⁹⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 86.

¹⁹¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, "el-Akl ve'l-Hevâ", *ŞM*, yıl. 1964, sy. 5, s. 122-123.

¹⁹² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 259.

olarak tefsir ettiklerini nakletmektedir.¹⁹³ O, ayette zikredilen Ulu'l-emrin, ince anlayış sahibi fukahâ ve ulemâ olduklarını belirterek onlara itaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Edebü'l-Mulûk müellifi, ilim ehlini beş sınıfa ayırdıktan sonra birinci sırada fukahâyı tanımlamaktadır. O, ilim ehlinen ilk ortaya çıkanların fukahâ olduğunu iddia etmektedir. Onların dinin önderleri olduklarını, kan davalarına ve hükmü olmayan meselelere (furûc) hükmettiklerini ve insanlara Allah'ın ahkâmının hakikati ile fetva verdiklerini belirtmektedir.¹⁹⁴ İlim ehlinin üst mertebesinde olan fukahâ, insanların ihtiyacı olan mevzularda fetva veren ilmi bir sınıftır. Bilahare fukahânın büyük çoğunluğunun ilmin ruhsatlarına sarıldıklarını, mal topladıklarını, riyasete kalkıştıklarını, şehvetlere tâbi olduklarını, dünyaya daldıklarını ve fikhın hakikatlerinde gaflete düştüklerini belirterek onları eleştirmektedir.¹⁹⁵ Ona göre tefakkuh, nefsin ayıplarını kontrol etmektir.¹⁹⁶ Yine o, müridin, Allah Rasûlü'nden (s.a) vârid olan haberleri incelemesi ve onları tefakkuh etmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁷

Ulemâyı üçe ayıran Tûsî, *fukahâyı* ikinci sınıfta ele almaktadır. O, *fukahânın* Ashab-ı hadis'in ilimlerini kabul etmekle birlikte, onların ilimlerinin mana ve usulleri konusunda onlarla ittifak ettikleri için Ashab-ı hadis'ten üstün sayıldıklarını belirtmektedir. Fukahâyı Ashab-ı hadis'ten ayıran diğer özellikleri, hadisleri anlama ve hüküm çıkartmada ince anlayış (fıkhu'l-hadis), hükümlerin tertibinde dikkatli görüş serdetme ve dinin sınırları ve şer'i usuller konularında derinlemesine tetkik, nâsihi mensûhtan, usulü furû'dan, hâssı âmmdan Kitap, sünnet, icma' ve kıyas ile ayırma şeklinde sıraladıktan sonra, onların dini, her türlü muhaliflere karşı delillerle savunarak fikir ürettiklerini, Kur'an ve sünnete sınıksız sarıldıklarını ve çeşitli dini meselelere (müşköllere) çözüm getirmek için çaba sarf ettiklerini söylemektedir.¹⁹⁸

İmran el-Minkarî (135/752) bir gün Hasan el-Basrî'ye, söylediği bir şey hakkında "Ey Ebû Saîd! Ama fakîhler böyle demiyorlar" der. Bunun üzerine Hasan el-Basrî: "*Sana yazıklar olsun! Sen hiç fakîh gördün mü? Fakîh dediğin, dünyaya karşı zâhid/isteksiz, âhirete karşı arzulu, dinin emir(ler)ine karşı basiretli, Rabbine ibadette devamlı olan kimsedir.*"¹⁹⁹ şeklinde karşılık verir. Tûsî, bu rivâyetin benzerini "Sûfiyyenin fakîhlere itirazları" başlığı altında nak-

¹⁹³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 95/a; (matbu), I, 260.

¹⁹⁴ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 2-3.

¹⁹⁵ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 3.

¹⁹⁶ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 3.

¹⁹⁷ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 20.

¹⁹⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 26-27.

¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 327; Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 29. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 77.

lettikten sonra, tasavvufî hâl ve makamların ahkâm konularından aşağı kalır bir tarafının olmadığını belirtmektedir.²⁰⁰

Sicillî'ye göre, Kitap ve sünnet, fıkıhın aslıdır. Fukahâ ise, üç çeşit olup bunların dışına çıkanlar fakîh değildir: Dinin şeriatını bilen âlim, din ile ihtilafı bilen âlim ve usuller üzerine istinbatı inşa eden âlimdir.²⁰¹ Ayrıca ona göre, insanlara, hudut, ahkâm, uzuvların bâtının ıslahı ve esrâr konularında dinin zâhiriyle *fetva verenler (fakîhler)* için Kitap, sünnet, âlimlerin sözleri, âdâb, maânî ve temyiz ile basiret sahibi şeyler, dinde takva gibi fetva mesuliyetini artıran bir takım vasıfların olması gerekmektedir.²⁰² Devamında vera ile ilme ittiba, amel, haşyet, yumuşaklık gibi adil imamların vasıflarını zikrettikten sonra, Kitap, sünnet, icma' veya *merdî/مرضی (âdil)* olan selefîn âdâbından bir asıla dayandırılmayan her fetva ile delâletin uygulanamayacağını ve bunlar üzerine hüccetin de ikâme edilemeyeceğini söylemektedir.²⁰³

Mekkî, fakîh ile âlim tanımı yaparak aralarındaki farkı da ortaya koymaktadır. *Fakîh*, o kimsedir ki, başkasının sözüyle değil, kendi ilim ve kalbinin fıkıhıyla fakîhtir.²⁰⁴ tanımını naklederek *fakîhin*, kendisinin dışındakilerin görüşlerini *nakleden* değil, kendi kanaatlerini ortaya koyan kişi olduğunu kabul etmektedir. Başkasının varlığıyla değil, kendi varlığıyla var olandır. Selefîn *âlim* tanımını ise, “Başkasının ilmiyle değil de kendi ilmiyle müstağni olan” olarak yapmaktadır. Müteakiben, başkasının ilmiyle âlim olan her âlim, sadece tamamını kuşattığında âlim olur. Tamamı ise, ulemâdır.²⁰⁵ Kısacası âlim, tek bir hocanı yani âlimin ya da mezhebin ilmiyle yetinen değil bütün hocalardan, âlimlerden istifade edendir. Başka bir yerde ise âlimin, ince anlayış (fıkıh) sahibi, hadislerden hüküm çıkarmaya muktedir ve naklettiklerinin anlamını bilme özelliğine vurgu yaparak selef âlimlerinin sözlerini nakletmektedir.²⁰⁶

Mekkî, eserinin başka bir yerinde kalbi fıkıhtan söz etmektedir. O, “*Müftiler sana fetva vermiş olsalar dahi sen fetvayı kalbine danış.*”²⁰⁷ hadisinden hareketle, Rasûlüllah'ın (s.a) müftinin verdiği fetvaya rağmen bir de kalbine danışmasını tavsiye etmesini, *kalbin fakîh* (fakîhu'l-kalb) olmasına bağlamakta ve aksinin Onun (s.a) tarafından söylenmesinin caiz olmayacağına dikkat çekmektedir. Bu sebeple, kalbi fıkıh diğer fakîhin verdiği fetvadan üstündür. Sonuç itibarıyla fıkıh kalbin sıfatlarından biridir.²⁰⁸ Fıkıh hâimleri, ilimleriyle amel et-

²⁰⁰ Tûsî, *Lüma'*, s. 36.

²⁰¹ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 163.

²⁰² Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 17.

²⁰³ Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 18.

²⁰⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 323.

²⁰⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 323.

²⁰⁶ Bkz. bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 299-300.

²⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 228; Dârimî, *Sünen*, *Buyu'*, 2.

²⁰⁸ Bkz. bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 310.

medikleri sürece *fakîhu'l-kalb* olamaz. Böyle biri, kendine ulaşan ilmi, iyice anladığında ve onunla amel ettiğinde kendisinden daha fakih olan birine taşıyabilir.²⁰⁹

İlim sahiplerini dört gruba ayıran Sülemî, ilk ikisini, zâhir ehlinden olan Ashâbu'l-hadis ve fukahâ, diğer ikisini de bâtın ehlinden olan muamelât ehli ve hakikatler erbabı olarak zikretmektedir. Bunlardan *fukahâyı*, haberlerin ahkâmı, beyanı, nâsîh ile mensûhu ve mücmel ile mufassalıyla amel edenler olarak tanımlamaktadır.²¹⁰

Muhaddis sûfîler, fıkıh, fakîh ve tefakkuh tabirlerini ıstılah anlamı yanı sıra, kelime anlamında da istimal etmektedirler. Onlar bu kelimeleri, nassları anlamayla alakalı olarak dinde ince anlayış, iyice anlama ve kavrama, bir şeyi iyice tefekkür etme ve ayrıntılara girerek anlama manalarında kullanmaktadırlar. İlk dönem sûfîlerin üzerinde durdukları, önce *tefakkuh* yani temel dini bilgilerin iyice anlaşılması ve herkes tarafından öğrenilmesi, sonra *zühd*, daha sonra da *marifetin* tedris edilmesidir. Görülen o ki, onlarda tedriste, dıştan içe doğru giderek derunleşen bir sıralama söz konusudur. Hakîm ile Mekkî'nin fıkıhı, *kalbi fıkıh* ile diğer fakîhler şeklinde birbirinden ayırması ve *kalbin fikhını* (fıkhu'l-kalb) önemsemesi, kalbin sesine kulak vermesi dikkat çekicidir. Buna bâtınî fıkıh da denebilir. Fakîh ve tefakkuh kavramlarının ardından sıra, anlamayla ilgili ıstılahlardan üçüncüsü olan fehim ile va'ye gelmiştir.

3. FEHM-VA'Y

Fehm, bir şeyi bilmek, akletmek ve anlamaktır. İbn Manzûr'a göre, *fehmi*: "Bir şeyi kalp ile bilmendir. Bir şeyi akletmek, bilmek ve çabuk anlamaktır."²¹¹ Cürcânî'ye göre ise, "Muhatabın sözünden manayı tasavvur etmektir."²¹² Doğrudan nassları anlama ile ilgili olan bu tabirleri meşhur sûfîler de istimal etmektedirler.

Hakîm *fehmin* fehîmden geldiğini, kalbin feragati, Allah'a kendisini fehmettirinceye kadar yalvarma ve dünya ve âhiret işlerinden anlayan biriyle karşılıklı konuşma, münazara ve müzakere etme şeklinde üç şeyde söz konusu olduğundan bahsetmiştir. Fehimin zıddının ve him olduğunu ve alametinin de şu üç şey olduğunu haber vermektedir: Birincisi, tehlikeden korunmuş çünkü fehim korur. İkincisi, kızmaz çünkü o, her şeyin aslını fehimiyile bilir ve tefekkür eder. Üçüncüsü, Allah'ın işlerine şaşırılmaz çünkü Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilir.²¹³ Burada Hakîm, fehimin fonksiyonlarının neler olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir.

²⁰⁹ Bkz. bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 296.

²¹⁰ Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 155-156.

²¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 459.

²¹² Bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 217.

²¹³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, "el-Akl ve'l-Hevâ", *ŞM*, yıl. 1964, sy. 5, s. 120.

Mekkî'ye göre, *fıkıh* ile *fehîm* aynı manaya gelen iki isimdir. Çünkü Araplar, *fakihtü* fiili ile *fehîmtü* fiilini aynı anlamda kullanmaktadırlar. Nitekim Allah Teâlâ da *fehîmi* (anlamayı), ilim ve hikmetten üstün tuttuğu gibi *ifhâmı* (anlatmayı) da hüküm ve ahkâmıdan üstün tutmuştur.²¹⁴

Tûsî, *fukahânın* *fehîm/anlayış* sahibi özelliklerinden söz etmektedir.²¹⁵ Ayrıca o, ilim ehlinin *derin anlayış (fehîm) ehlinin ilminin* Kur'an'ın yol gösterdiği en doğru yol olan tedebbür, tefekkür, teyakkuz, tezekkür ve Kur'an'ı okurken duyulacak huzuru kalp ile gerçekleştireceğini ayetlerle delillendirmektedir.²¹⁶ O, Kur'an'ı inceden inceye anlama (fehîm) yöntemlerini ortaya koyduktan sonra, bazı işârî tefsir prensiplerini özetlemektedir.²¹⁷

Mekkî Hasan el-Basrî'nin "Şüphesiz ki Allah Teâlâ rivâyet sahibine önem vermez. O ancak *fehîm/anlayış* ve dirâyet sahibine önem verir."²¹⁸ dediğini nakletmektedir.

Mâlinî, Muhammed b. Ebî'l-Verd'in (263/876) "*Fehîmin olmadığı kalbin üzerinde örtüler vardır. Fehîm mü'mini tekebbür ve günahlara karşı muhafaza etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ "Yeryüzünde haksız yere böbürleneni ayetlerimizden uzaklaştıracağız."* (Araf, 146) buyurmuştur, sözünü nakletmektedir.²¹⁹

Va'y, söz vb. ezberlemek, anlamak (fehmetmek) ve kabul etmek, bilgiyi bir kaba koymak, bellek, kavramak, anlayıp bellektir. İbn Manzûr, "Kalbin bir şeyi ezberlemesi (bellemesi), koruması", bir şeyi veya hadisi ezberlemektir. *Ev'â* ise, daha iyi ezberleyen, anlayan demektir.²²⁰

Zührî, "*Falanca ilmin kabıdır (viâ'). Bana geniş ilim sahibi biri olan falan, rivâyet etti.*" derdi. O kişinin âlim olduğunu söylemezdi.²²¹ Anlaşılan o ki, Zührî, *âlimler* ile *vuâtı* birbirinden ayırmaktadır. O, sadece hadis ezberi ile uğraşana *vâî (râvî)*, rivâyetin ne anlama geldiğini ve fıkını bilene ise, âlim demektir. Nitekim bu konuda Allah Rasûlü'nün "*Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, fakîh değildir. Yine nice fıkıh taşıyıcısı fıkı kendinden daha fakîh olan kimseye taşır.*"²²² sözü bulunmaktadır.²²³

²¹⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 311.

²¹⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 26.

²¹⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 106-107.

²¹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 126-129.

²¹⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 324.

²¹⁹ Bkz. Mâlinî, *Erbaîn*, s. 104-105.

²²⁰ Bkz. Râğîb, *Müfredât*, s. 877; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 396.

²²¹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 323.

²²² Ebû Dâvûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18, Menâsik, 76.

²²³ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 323. Ayrıca bkz. *Kûtu'l-Kulûb*, I, 296.

Daha önce temas edildiği gibi Mekkî, Allah'tan başkası için ilim öğrenen ve Ondan başkası adına fikhî hıfzedenin ulemâ nezdinde âlim olmadığını, bunların isimlerinin *râvî*, *vâî* (*belleyen*), *hâmil* ve *nâkil* olabileceğini belirtmektedir.²²⁴ Onun burada zikredilen *vâî* kelimesini, menfi anlamda yani sadece “belleyen” ne anlama geldiğini bilmeyen “aktarıcı” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak onun terimi, konuyla ilgili meşhur hadisi naklettiği yerlerde *anlayıp belleyen* anlamında da kullandığı görülmektedir.

Bazı sûfîlerin fıkıh ile fehimi aynı manada kullandıkları görülmekle birlikte fehimi, bir şeyi daha çabuk ve iyi kavrama anlamında da istimal etmektedirler. Bu tanımla fehim, fıkıhtan daha derinlemesine bir anlama gelmektedir. Vâî, sadece rivâyeti ezberleyen, hıfz eden olup onun ne anlama geldiğini bilmeyen kişidir. Çünkü metnin anlamlarını vâîler değil âlimler bilmektedir. Muhaddis sûfîlerin sünneti anlama ve kavramadaki arka planlarını yansıtan bu tabirler ele alındıktan sonra sıra, anlamayla ilgili önemli istilahlardan biri olan istinbata gelmiştir.

4. İSTİNBAT

İstinbat, Kur'an ve sünnete dayanarak hüküm çıkarmaktır. Daha önce de bahsedildiği üzere, sözü yedi kısma ayıran Mekkî, bunlardan sadece birinin ilim olduğunu geri kalanının boş ve lüzumsuz olduğunu belirtmektedir. İlmin yedinci kısmı olan *zemedilmemiş ilim*, Kur'an ve sünnet nassı ile bu ikisinin delalet ettiklerinin veya bunlardan *istinbat* edilen hüküm ya da bu ikisinde ismi ve manası bulunan söz ve fiildir. *İstinbat*, Kitâb'a dayalı ve mücmel kendisine şahitlik ettiği ve nass nefyetmediği müddetçe ilimdir.²²⁵ Burada istinbatın tanımını yapan Mekkî, onun nasslara dayalı olma, mücmelin şahitlik etmesi ve nassın nefyetmemesi şeklinde üç şartını sıralamaktadır.

Fakîh ile *kalbi fıkıh* (*fikhu'l-kalb-bâtın*) arasındaki farklılığı anlatan Hakîm et-Tirmizî, iki fikhî cem edenin büyüklüğünden bahsettikten sonra, *ahkâmda fikhin istinbatını*, sünnetin muvafakati ve şeriatın ikâmesine bağlı meselelerin istinbatı olarak açıklamaktadır. *İlmin bâtınındaki fikhin istinbatını* ise, hakikatin muvafakati ve Rubûbiyyetin müşahedesine ait havâtırın istinbatı olarak izah etmektedir. Ona göre, ikisinin arasındaki faziletin ziyadesi, zâhir ve bâtındaki bir mananın istinbatında Allah Teâlâ'nın indirdiği bir işarette açığa çıkmakta ve onun zâhirinin bir *hüküm*, zâhirinin altındaki bâtınî ibarenin de, bir *işaret ve ilim* gerektirmektedir. *Fakîhin* Allah Teâlâ'nın hüccetine muvafık olarak istinbat ettiğini, *hakîmin* ise, Al-

²²⁴ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 323. Ayrıca bkz. *Kâtu'l-Kulûb*, I, 296.

²²⁵ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 340.

lah'ın muradına muvafık olarak istinbat ettiğini belirtmektedir.²²⁶ Ayrıca o, *ruât* ile *ruvât* muhaddisler arasındaki farklılıklara dikkat çekerken *ruât*'ın hadislerden *istinbat/istibtan* etme özelliğinden de bahsetmektedir.²²⁷

Lüma'nın istinbat (müstenbatât) bölümünün “Sûfîlerin Kur'an ve hadisi anlamada ve yorumlamada sahîh istinbat yöntemi” konusunda Tûsî, *müstenbatât* “Muhakkik âlimlerden fehim ehlinin, zâhiren ve bâtinen Allah'ın (c.c) Kitab'ına muvafakat etmek ve zâhiren ve bâtinen Rasûlüllah'a (s.a) tâbi olmak suretiyle yaptıkları istinbat ve onların zâhir ile bâtınlarıyla amel etmektir.”²²⁸ şeklinde tanımlamaktadır.

Kur'an, hadis ve diğer kaynaklarda istinbatın ilmi dayanağının olduğunu belirten Tûsî, buna örnek olarak Hz. Peygamber'in (s.a) kendisiyle oturan bir grup sahabeye sorduğu “*Hangi ağaç Ademoğluna benzer?*”²²⁹ hadisini delil göstermektedir. İfadelerden anlaşıldığına göre Abdullah b. Ömer dışında kimse konu hakkında bir fikir beyan edememiş. O da yaşça oradakilerin en küçüğü olduğu için sesini çıkartmamıştır. Tüm anlatılanların sonucu olarak Tûsî'ye göre, *istinbat* Allah'ın, gaybından kalplere açtığı miktarda gerçekleşmektedir.²³⁰

Tûsî, “Kur'an'ı anlama (fehim), işârî olarak yorumlama (işâret) ve istinbat yapmada isabet edenin vasfı ile Onu yanlış anlayanın ve hata yapanın vasfı” mevzuunu işlerken sûfîlerin Kur'an'dan hüküm çıkarma ve anlama (fehim) konusundaki görüşlerinden doğru olanını “Allah'ın geride bıraktığını öne çıkarmama, öne çıkardığını da geride bırakmama, Rubûbiyyeti münazaa etmeme, ubûdiyyet dışına çıkmama ve kelâmını tahrif etmeme.” şeklinde açıklamaktadır. Ardından da *sûfîler tarafından yapılan bazı yanlış tefsir örneklerini zikrederek yapılan hatalı izahları eleştirmektedir*. Sonra da müdellel bir şekilde *kendisine göre doğru olan yorumları vermektedir*.²³¹ O bir nevi sûfîler ile âlimler arasında hakemlik görevi yapmaktadır. Tûsî, bu tabiri sık-sık nasslardan “hüküm çıkarmak” anlamında kullanmaktadır.²³²

İstinbatın daha önce tanımını yapan Mekkî, zühdün mahiyeti hakkında Kur'an ve sünnetten istinbat edilen ayet ve hadisleri zikrederek deliller getirmektedir.²³³ Yine o, İbn Ab-

²²⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 78-79.

²²⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

²²⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 147.

²²⁹ Buhârî, *Et'ime*, 46; Müslim, *Münâfikûn*, 64.

²³⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 165.

²³¹ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 126-129, 179.

²³² Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 31, 118, 119-120, 126.

²³³ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 504-506.

bâs'ın (r.a) “Azl, küçük cinayettir.” sözü hakkında “Bu sünnetten yapılan güzel bir *istinbattır.*” der.²³⁴ Ona göre *sukûf icma'*, istinbat ve istidlâlin kaynaklarıdır.²³⁵

Sülemî, şariat ilminin semâ' (dinleyerek hadis alma) ve istinbat ile olduğunu, hakikat ilmininse vahiy ve ilhâmla gerçekleştiğini belirterek birinin kesbî ötekinin vehbî olduğunu söylemektedir.²³⁶

Kimlerin istinbat yapabileceklerini açıklayan Sicillî, Kitap ve sünnetteki muhkemden müteşâbihi, emir ve nehiyelerdeki nâsihi mensûhtan, terğîbi terhîbden, hâssı âmmdan ayrabilenlerin istinbat yapması ve onların ahkâmın ince meseleleri hakkında konuşmaları caizdir, der.²³⁷

Kur'an ve sünnetlerden yapılan istinbatlar (müstenbatât) başlığı altında istinbat tanımı yapmadan, Hargûşî, kısa kısa sûfîlerin Kur'an ve sünnetten yaptıkları istinbatları yani tefsir ve yorumları zikretmektedir.²³⁸

Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma ve ne anlama geldiğini ortaya koyma manasında kullanılan istinbat, nassa ya da sükutî icmâ'a dayanmalı, mücmel bir hüküm şahitlik etmeli ve nass nefyetmemeli şeklinde üç şarta dayandırılmaktadır. İstinbat, Allah'ın, gaybından kalplere verdiği kadarıyla gerçekleşmektedir. Hadisleri anlamayla ilişkili görülen kavramlardan beşincisi tefsir, te'vil ve keşf olarak tespit edilmiştir.

5. TEFSİR-TE'VİL-KEŞF

Yorum anlamında müteradif olarak da kullanılan üç kavram, burada yorum ile olan ilişkilerine müteallik kullanım örnekleri verilerek, ilk devir sûfîlerdeki anlamları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sözün yedi kısmından sadece birinin ilim olduğunu belirten Mekkî, onun yedinci kısmının *zemedilmemiş ilim* olduğunu ifade etmektedir. Ona göre söz konusu *ilim*, Kur'an ve sünnet nassı ile bu ikisinin delalet ettikleri veya bunlardan istinbat edilen hüküm ya da bu ikisinde ismi ve manası bulunan söz ve fiildir. *Te'vile* gelince o, icma'nın dışına çıkmadıkça ilme dâhildir. İstinbat da Kitâb'a dayalı ve mücmel kendisine şahitlik ettiği ve de nass nefyetmediği müddetçe ilimdir.²³⁹ Görüldüğü üzere te'vil, icma'nın dışına çıkmadıkça, istinbatı

²³⁴ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 522.

²³⁵ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 433.

²³⁶ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 231.

²³⁷ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 137-138.

²³⁸ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 200-215.

²³⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 340.

da Kitâb'a dayalı ve mücmel kendisine şahitlik ettiği ve de nass nefyetmediği müddetçe ilim ifade etmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, *el-fesru* kelimesi ile *es-sefru* kelimesinin aynı manaya geldiğini haber verdikten sonra, evlerinden dışarıya (uzaklara) çıktıkları için *sefr* denilmiştir, der. Yine o, Kur'an'ın açıklanması (fesru'l-Kurân), manalarının keşfi (yani tefsiri) ve izahıdır, dedikten sonra, Kur'an'ın tefsirini ulemâ lügatle; hukemâ, lügat ilmi, zâhirî hikmet ve bâtinî hikmetle bilir, der ve bunların ehl-i tefsir olduğunu, dışındakilerin ise aciz öğrenciler olduklarını söyler.²⁴⁰ Hakîm burada keşf kelimesini Kur'an tefsiri anlamında kullanmaktadır.

Hakîm, ruât hadisçilerin özelliklerini açıklarken onların hadisleri sika râvîlerden almalarını yeterli görmemektedir. Aynı zamanda varsa hadislerin kapalı manalarını keşfetmeleri, muhtemel anlamları üzerinde durmaları, zâhirî anlamın ötesine geçerek bâtinî anlamları da göz önünde bulundurmaları gerektiğini belirterek onların riâyet yani dirâyet sahibi olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴¹

Hakîm et-Tirmizî, sûfnin ateşten kurtulmak için kendisine örnek alması gereken vasfı, "Kur'an'ın ayetlerine ve sünnete tâbi olmak, âlimlerin icma'ına ve Hakk'ın işaretleri olan keşfe ittiba etmektir."²⁴² şeklinde sıralamaktadır. Onun keşfi, Cenab-ı Hakk'ın bahsettiği işaretler olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hakîm'in keşf, keşfü'l-ğitâ', te'vil, tefsir istilahlarını zaman-zaman müteradif olarak kullandığı görülmektedir. O, kelimeyi sözlük anlamında kullandığı gibi²⁴³ te'vil ve tefsir kelimesini şerh anlamında da kullanmaktadır.²⁴⁴

Sicillî Ebû'l-Kâsım (380/990), insanların pek çoğunun ya *te'vil*, ya fasit istekler (el-emânî), ya *hâl* iddiaları ya da *yalan zanlar* sebebiyle sapıttıklarını ve Allah'ın (c.c) gaybına kimseyi muttali kılmadığını, ancak ilminden uyarmak, i'tizar, ibret, hatırlatmak ve hüccet maksadıyla izhar etmek istediklerinin bundan istisna tutulduğunu belirtmektedir.²⁴⁵

²⁴⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 8/b; *Halku'l-Âdemî ve Fehmühü'l-Kur'ân ve Amelühü bih*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 199/a; Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Risâle fî Halki'l-Âdemî*, s. 78-79.

²⁴¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

²⁴² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ma'rifetü'l-Esrâr*, (mecmû'a), Kastamonu Ktp. nr. 2713, vrk. 137/b-138/a.

²⁴³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 68/b.

²⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 124; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 81/b; (matbu), I, 168, 237, 257, 411; II, 70; IV, 122, 159 vd.; *Mes'ele, fî'l-Îmân ve'l-İhsân ve'l-İslâm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 88/b; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 137/a, 149/a; *Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî"*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 69; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 136; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/b, 196/a; (matbu) s. 10, 55; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 84; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 394; *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 194.

²⁴⁵ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 44.

Gülâbâdî'nin mahabbet konusunda zikrettiği, “Allah bir kulunu sevdiğinde onun sevgisini her şeye hatta cansız varlıklara bile yerleştirir.” hadisinin açıklamasında ‘şayet hadisin te’vili lafzın zâhirine hamledilirse, o zaman mana malul ve nakıs olur.’ ifadesinde te’vil kelimesini şerh anlamında kullanmıştır.²⁴⁶

Mekkî, Ahmed b. Hanbel’in tek kişinin rivâyet ettiği hadisin kabulü ve onunla amel ile ilgili olarak ‘Hadisin te’vili ümmetin icma’ının dışına çıkmamalıdır.’²⁴⁷ dediğini belirtmektedir. Burada te’vil şerh anlamında kullanılmıştır.

Hattâbî, kendisinden Ebû Dâvûd’un *Sünen*’ini tefsir etmeyi isteyenlerin, rivâyetlerin zâhirini, ilmin bâtını ve rivâyetlerin dirâyetini öğrenmek için hadislerin görünmeyen, kapalı fıkhi manalarını ortaya çıkarmayı (keşf) da istediklerini belirtmektedir.²⁴⁸ O da keşfi kelime anlamı bağlamında kullanmıştır. Bir nevi tefsir, te’vil veya şerh anlamında kullanılmıştır. Metinlerin ilk etapta fark edilemeyen manalarının açığa çıkartılmasıdır.

Hargûşî, *tefsir* lafzını *şerh* anlamında kullanmaktadır.²⁴⁹

Keşf, keşfü’l-ğitâ’, te’vil ve tefsir ıstılahları, müteradif olarak kullandığı gibi sözlük anlamında da kullanılmaktadır. Te’vil ve tefsir kelimeleri, de şerh manasında ele alınmaktadır. Keşif ile elde edilen bilgi, Allah’ın bir lütfu görülerek bir ayırma gidilmektedir. Oysa tefsir ile te’vil dâhil akla gelen tüm bilgiler, Allah’ın bir lütfudur. Sûfiyenin bu ve benzeri kavramlarla kendilerine vehbedilen bilgileri, ayırtırmak için bu ıstılahı kullandığı düşünülmektedir. Te’vilde, icma’ın kabul ettiği anlamın dışına çıkmamak gerekmektedir. Çünkü te’vilin saptırma ve saptırmayama bulunduğu gibi, zâhiri ve bâtını da bulunmaktadır. Bu kısa değerlendirmenin ardından sıra, anlamayla ilgili bir başka terim olan işârete gelmiştir.

6. İŞÂRET İLMİ

İşâret, sözlükte “Bir şeye, özellikle parmak ve elle veya kafa, kaş ve göz ile işaret etmek, göstermek, imâ etmektir. Birine fikir danışmaktır.”²⁵⁰ *Remiz*, işaret demektir. Remiz de, lafi ağızda gevelemek, ne dediği belli olmamaktır. Gözler, kaşlar, dudaklar ve ağız ile işaret ve imâ etmektir. Bir maksadı üstü kapalı olarak ifade etmektir.²⁵¹ *İşâret*, (nutuk olmaksızın) kendisinden konuşma anlaşılabilir bir şeyle telmih, işaret veya imâ etmektir. Bu yönüyle kelime, mananın anlaşıldığı nutkun müteradifidir. *Nassın işâreti* ise, “Sözün tertibinden ortaya çıkan

²⁴⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 5. Diğer örnekler için bkz. 137, 347, 348 vd.

²⁴⁷ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 362. Diğer örnek için bkz. II, 517.

²⁴⁸ Hattâbî, *Meâlimu’s-Sünen*, I, 3.

²⁴⁹ Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 476.

²⁵⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 434. Ayrıca bkz. Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşâri Yorum”, *SDÜİFD*, yıl. 2004/2, sy. 13, s. 16-18.

²⁵¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 536.

fakat lügat bakımından kast olunmayan ve nassın da amaçlamadığı ameldir.” Zâhir manaya ilave olarak nassın ayrıca işaret ettiği anlamdır.²⁵²

Tûsî, “*Bildikleri ile amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir.*”²⁵³ rivâyetinden hareketle öğretilecek olan ilmi, *işâret ilmi* olarak anlamaktadır.²⁵⁴ *İşâret*, Allah’ın “*Tebârekellezî*” (Furkan, 1) ayetindeki *ellezî* lafzı gibidir. Ki o, kinâyedir. Kinâyeye de letâfetiyle işârete benzer. İşâreti ise, ancak ilim ehlinde olan büyükler idrak edebilirler.²⁵⁵ der.

Ebû Bekir el-Vâsıtî’ye (320/932’den sonra) göre, bu ümmet içerisinde sûfiyenin *işâret lisanı* ile ilk defa konuşan Hz. Ebû Bekir’dir. Tûsî, onun bu sözünün dayanağının, bir savaş için ordunun hazırlanmasında, malının tamamını infak ederek, çoluk çocuğuna Allah ve Rasûlü’nü bırakmasının delil olduğunu ifade ettikten sonra, onun daha başka işâretlerinin de bulunduğunu belirtmektedir.²⁵⁶

Ebû Ali Rûzbârî (322/933), “Bizim bu ilmimiz işârettir. İbâreye dönüştüğünde değeri gider.” der. Ebû Bekir eş-Şiblî’ye ibâre ile işâret arasındaki fark sorulduğunda o, “İbâre, ilmin lisanıdır. İşâret ise, kesbî bilginin tâbî olduğu vehbî marifet ve esrardır.” cevabını verir.²⁵⁷ İşâret ilmi hakkında verilen bu kısa bilginin ardından sıra, zâhirî ve bâtinî ilim hakkında muhaddis sûfîlerin kanaatlerine temasa gelmiştir.

7. ZÂHİRÎ-BÂTİNÎ İLİM

Nassları anlamayı kökten etkilemiş olan zâhirî ve bâtinî ilim, tarih boyunca sık sık tartışıldığı ve gündeme getirildiği görülmektedir.

Ashabın fonksiyon ve özelliklerinden hareketle, “Zâhir ve bâtin manalarıyla onlara uymak hidayete götürür.” diyen Tûsî’ye göre, sahabe’nin özellikleri de dikkate alındığında *zâhir*in ulemâ ve fukahâ nezdindeki meşhur anlamı, hudut, ahkâm ve helal-haram ilmidir. *Bâtin* ise, Rasûlüllah’ın (s.a) Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e (r.a) uyma tavsiyesi ile ele alınarak, konuyla ilgili önemli bir mikyasa sunulmaktadır.²⁵⁸ Bu iki kavram, sahabe’nin yaşantıları ile zühd özellikleri göz önüne alınmadan kavranamayacak ve kriterleri ortaya konulamayacaktır.

İlmi yedi kısma taksim eden Hakîm, ilmin iki veçhinden söz ederek zâhir ilminin karşılıksız/ücretsiz, bâtin ilminin ise *isabet yoluyla* bir değer karşılığında elde edilebileceğini ve

²⁵² Bkz. Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 43; Münâvî, *Ta’ârîf*, s. 65-66.

²⁵³ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 147; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 163; Şevkânî, *Fevâid*, s. 286.

²⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 147.

²⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 294.

²⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 168-169.

²⁵⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 239, 296, 414; Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 346.

²⁵⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 166-167.

onun değerinin de güçlü çaba ve gayretle doğruluğa isabet olduğunu belirtmektedir. Onun cretsiz ilimle, nefsin meşakkatsiz ve araştırmadan öğrendiği iman ve beden gibi fitri bilgileri, ücretli ilimle ise, çalışarak, tedris görerek, gayret sarf ederek ve meşakkatlere katlanarak elde edilen bilgileri kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ârifin söz konusu *isabetten* muradının, Rabbin emrinin takdisi olduğunu da ifade etmektedir.²⁵⁹

Gülâbâdî, zâhir ve bâtın kavramlarını, daima fonksiyonları bağlamında kullanmakta ve insanın ii ile dışı, kalbin zâhiri ile bâtını vasıflarının veya amellerinin birlikteliğine dikkat çekmektedir.²⁶⁰ Kısacası ona göre, zâhir ile bâtın daima uyum içinde olmalıdır. Ayrıca onun hadisleri yorumlarken lafızların zâhiri ile bâtını arasında da uyuma, dikkat ettiği anlaşılmaktadır.²⁶¹

Mekkî, seyr-u slktan önce zâhir ilmi ile hadisin usul ve fur'unun öğrenilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.²⁶² Yine o, eskiden zâhir âlimlerine mftiler dendiğini de haber vererek buradaki mftilerin, fıkhu'l-kalb sahipleri olduklarının üzerinde durmaktadır.²⁶³

Daha önce de zikredilen Cafer es-Sadık'ın (148/765) "Kim Rasln *zâhirine* göre yaşarsa, o sünnete tâbidir. Kim de *bâtımına* göre yaşarsa, o da *sfîdir*." sözünü nakleden Eb Nuaym, Cafer'in Rasln bâtını ile Onun temiz ahlâkını ve âhireti tercihi kastettiğini belirtmektedir.²⁶⁴

Hâris el-Muhâsibî (243/857) "Kim bâtın için gayret sarf ederse, Allah ona zâhirinde güzel muameleyi vâris kılar. Kimin de bâtınî gayretiyle, zâhirindeki muamelesi güzel olursa, Allah ona, kendisine hidayeti nasip eder." dedikten sonra "*Ama biz(im uğrumuzda) cihad edenleri biz, elbette yollarımıza iletiriz.*" (Ankebut, 69) ayetinde olduğu gibi²⁶⁵ herkese çabasına göre karşılık verileceğini ifade etmektedir.

Znnn el-Mısırî (245/859), "Ârifin marifet nuru, vera'nının nurunu sndrmemelidir. Ârif, zâhirî bir hükümle çelişen bâtın ilmine inanmamalıdır. Allah'tan kendisine gelen ikramların (kerametlerin) okluğu, onu Allah'ın haram perdelerini yırtmaya sevk etmemelidir."²⁶⁶ demektedir.

²⁵⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmu'l-Evliyâ*, s. 119.

²⁶⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 43, 67, 97, 111, 113, 137.

²⁶¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 5.

²⁶² Bkz. Mekkî, *Ktu'l-Kulb*, I, 322.

²⁶³ Bkz. bkz. Mekkî, *Ktu'l-Kulb*, I, 310.

²⁶⁴ Eb Nuaym, *Hilye*, I, 20-21.

²⁶⁵ Bkz. Hargşî, *Tehzbu'l-Esrâr*, s. 537.

²⁶⁶ Bkz. Tsî, *Lüma'*, s. 551; Ayrıca bkz. Tsî, *Lüma'*, (Yılmaz), s. 436.

Serî es-Sakatî (257/870), “Sûfî, marifetinin nurunu vera’ nuru ile söndürmez. İlmin zâhiriyle çelişen bâtını ile konuşmaz. Gördüğü kerâmetler onu, haramlar örtüsünü yırtmaya sevk etmez.”²⁶⁷ diyerek hakiki sûfinin sözlerinin ilmin zâhiri ile çatışmayacağını açıkça ifade etmektedir. Harrâz da “Zâhire muhalif olan her bâtın, bâtıdır.”²⁶⁸ diyerek bâtının zâhire muvafık olması gerektiğini ifade etmektedir.

Hakîm’e göre hikmet, işlerin bâtını, ilimse, işlerin zâhirdir. Bundan dolayı Rasûlüllah (s.a): “Zâhir ve bâtını olmayan hiçbir ayet yoktur.”²⁶⁹ buyurmuştur, der. Devamında, her bir kelimenin iki anlamının olduğunu birinin dünya işleri, diğerininse âhiret işleri ile alakasının bulunduğunu belirtmektedir.²⁷⁰ O, hukemânın, bâtın âlimleri olduklarını ve zâhir âlimlerinin akıllarının aciz kaldıkları bazı şeylere, onların nail olduklarını belirterek, zâhir ulemâsını (fukahâ) “suyun üzerinde yürüme”, “yerin dürülmesi” gibi bazı hususlardaki rivâyetleri/kerametleri inkar etmekle eleştirmekte ve Allah’ın kullarına bir takım şeyleri bildirebileceğini savunmaktadır. Ardından zâhir âlimlerinin, Allah’ı bildiklerini ancak hakka’l-marifet derecesinde, Ona nail olamadıkları için bazı şeyleri anlamakta aciz kaldıklarını ve onlarda dünya şehveti ile riyaset sevgisi gibi hususların bulunduğunu zikretmektedir.²⁷¹ Yine o, “Canla başla başlamanın alameti, bâtının sıhhati için gayret sarf etmek ve yönelmektir.” dedikten sonra, “Zâhirî ameller çoktur. Bâtının sıhhati ise azîzdır.” der.²⁷² Hakîm, onlara “*Kitap ve hikmeti öğretiyor.*” (Cuma, 2) ayetinde zikredilen *Kitap*’ı zâhir ilmi, *hikmeti* de bâtın ilmi olarak açıklamaktadır.²⁷³

Ebû Osman el-Hîrî’nin vefatı yaklaşınca, oğlu Ebû Bekir üstünü başını yırtmaya başlar. Bu esnada Ebû Osman gözlerini açar ve “Zâhirde sünnete muhalefet, kalbin bâtınındaki bir riyadandır.”²⁷⁴ diyerek oğlunu uyarmaktadır.

Ebû Yakub Sûsî, “Bütün ilmin esası, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Bâtın ilmi, Allah’ın bütün kullarına hüccetidir. Zâhirî ilimler de bâtından çıkarılmıştır. Zâhire uyma-

²⁶⁷ Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 8.

²⁶⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, (Uludağ), s. 114.

²⁶⁹ Benzer lafızlar için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 445; İbn Hıbbân, *Sahih*, I, 276; Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 4/b; *Halku’l-Âdemî ve Fehmühü’l-Kur’ân ve Ameliühü bih*, (mecnû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 196/a; *İlmu’l-Evliyâ*, s. 139.

²⁷⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 4/b.

²⁷¹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 122-123; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 80/b-81/b; (matbu), I, 234. Krş. için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 82-83; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 393.

²⁷² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, “Mekru’n-Nefs”, *MMMA*, yıl. 1974, c. XX, sy. 2, s. 152.

²⁷³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü’l-İlel fi’l-Emri ve’n-Nehy*, (mecnû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 36/b; *İlmu’l-Evliyâ*, s. 139.

²⁷⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 554; Herevî, *Zemmü’l-Kelâm*, IV, 382.

yan her bâtin, bâtıdır. Bâtna uymayan her zâhir de bâtıdır.”²⁷⁵ diyerek bir zâhir-bâtin birlik-teliğinden söz etmektedir.

Edebü'l-Mulûk müellifi, zühdün sûfiyyenin hakikati olduğunu ve zâhir ile bâtinin da bu olduğunu belirtmektedir. Ona göre, zühdün zâhiri, dünya ve lezzetlerinden yüz çevirme ile şerhlerinden ve sebeplerinden kaçınmaktır. Zühdün bâtını ise, istekleri soyutlama ve kalbi tecrit etmektir.²⁷⁶ Müellif, sûfiyyeye ait ilimleri, bâtin ilmi olarak tespit ettikten sonra, onu da: Allah ile evliyası arasında vasıtasız sır olan ilhâm ilmi, yani ledünnî veya mahsus ilim şeklinde tanımlamaktadır. Ardından zâhir ilmini kullanana, Allah'ın vehbî olarak bâtin ilmi ile sır ilmini vereceğini ifade etmektedir. Ona göre, bu vasıflardaki sûfilerin ilmi, en üstün ilimdir.²⁷⁷ Zâhir ilmi, tedris, hıfız, kitabet ve kesb ile gayret sarf edilerek elde edilir. Bâtin ilmi, zâhir ilminin gerçekleştirilmesi, istimal ve ihlâsıyla miras olarak verilir. Sır ilmine gelince o, vehbîdir.²⁷⁸

İbn Hafîf eş-Şîrâzî *İktisâd* adlı eserinde müridin, tövbesinin tashîhinde, Allah'a hem zâhiren hem de bâtinen dönmesi gerektiğini ifade ettikten sonra, bâtını açık olsun gizli olsun, kötü muhalefetlere pişmanlık olarak görmektedir.²⁷⁹

Tûsî, eserinde bâtinî ilmi müstakil bir başlık altında ele alarak zâhir âlimlerinden bir grubun “Kitap ve sünnetin getirdiği zâhirî şariat ilminden başka ilmi tanımayız ve sizin bâtin veya tasavvuf ilmi dediğiniz şeyin bir anlamı yoktur.” dediklerini naklederek konuya giriş yapmakta ve bâtinî ilmin varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre, şariat ilmi, rivâyet ve dirâyeti birleştiren ve zâhir ile bâtin amellere davet eden bir ilimdir. Öyleyse ilimde, zâhir ile bâtını birbirinden ayırmak caiz değildir. Çünkü ilim, icra ve izhar edilmeyip kalpte olduğu sürece bâtinîdir. Ne zaman ki, dil ile açığa vurulur işte o zaman zâhir olur. İlim, ister zâhir ister bâtin olsun kişiyi, bâtin ve zâhir amellere delalet ve davet eden şariat ilmidir. O, dış organlarla yapılan taharet, namaz, zekât gibi ibadetler ile hadler, talak, boşanma gibi ahkâma müteallik işleri zâhirî ameller olarak zikretmektedir. Kalp ile yapılan tasdik, iman, yakîn, sıdk, ihlas, vecd, hüzn gibi hâl ve makamlara müteallik işleri ise, bâtinî ameller olarak kabul etmektedir.²⁸⁰

²⁷⁵ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 231.

²⁷⁶ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 16.

²⁷⁷ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 34-35.

²⁷⁸ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 35.

²⁷⁹ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 448.

²⁸⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 43-44.

Tûsî, Cibril hadisinden hareket ederek dinde, İslam, iman ve ihsan, diğer bir ifadeyle zâhir, bâtın ve hakikat şeklinde giderek derinleşen bir anlam bulunduğunu göstermeye çalışarak *İslam*'ın zâhir, *imanın* zâhir ve bâtın, *ihsanın* ise zâhir ve bâtının hakikati olarak tavih etmektedir. Bununla birlikte onun, Ashab-ı hadis, fukahâ ve sûfiyye şeklinde tasnif ettiği ulemâyı da zâhirden bâtın ve hakikate doğru giderek derinleşen bir özelliğe sahip gruplar olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²⁸¹

Zâhir ve bâtın amellerden her birine özgü bir ilim, fıkıh, beyan, fehim, hakikat ve vecd vardır. Bunlardan her birinin sahîh olduğuna delalet eden ayet ve hadisler mevcuttur. Bunları bilen âlim, bilmeyen de cahildir. Aslında *zâhir bâtından, bâtın da zâhirden müstağni kalamaz*. İlmin, Kur'an'ın, Rasûlullah'ın (s.a) hadislerinin ve İslam'ın hem zâhiri hem de bâtını vardır.²⁸²

Bâtın ilminin aslının, Cibril hadisindeki ihsan, Abdullah b. Abbâs'ın Allah'ın hukukunu koruma ile ilgili naklettiği rivâyet, Vâbisa'nın günah ile birrin neliği konusundaki hadisi ve Nu'man b. Beşîr'in helal ile haramın belli olması ile ilgili haberlere dayandığı söylenmektedir.²⁸³ Ki bu dört hadis de maruf ve meşhur hadislerdendir. Bu rivâyetlerin bâtın ilmine delaleti bizce tartışmalıdır. Hâlbuki bu hadislerin dışında bâtın ile daha fazla ilgi kurulabilecek başka nakiller bulunmaktadır.

Zâhir ehlinin ihtilaf ettiği gibi, bâtın ehli de ihtilaf etmektedir. Ancak “Zâhir ehlinin ihtilafı yanlış ve hatalı hükme götürürken, bâtın ilimde ihtilaf, yanlışta götürmez. Çünkü bâtın ilim, faziletler, güzellikler, yücelikler, hâller, ahlâk, makamlar ve mertebeler demektir.” Binaenaleyh “Âlimlerin zâhir ilminde ihtilafı, Allah tarafından bahşedilen bir rahmettir.” denilmektedir. Çünkü hükmünde isabet eden, hata edeni reddederek muhalifin hatasını insanlara açıklamaktadır. Aynı şekilde, hakikat ehlinin ihtilafı da Allah'ın lütfettiği bir rahmettir. Çünkü onların her biri vakti kadar konuşmakta, hâli ölçüsünde cevap vermekte ve vecdi derecesinde işarette bulunmaktadır.²⁸⁴ Anlaşılan o ki Tûsî, zâhir ve bâtın âlimlerin ihtilaflarını, gerçeklerin daha iyi ortaya çıkmasını sağlayan bir lütuf olarak görmekte ve hüküm veren âlimlerin toplumsal sorumluluklarının daha fazla olduğunu ifade etmektedir.

Gülâbâdî'nin haber verdiğine göre, bazı sûfîler “İslam zâhir, iman ise bâtındır.”²⁸⁵ demektedirler. Benzer yaklaşıma sahip olan Sicillî de zâhirde olan İslam'ı emirlere ittiba, nehiylerden içtinap re'y ile sünnete itirazı terk ve ümmetin icma' ettiği şeyleri almak şeklinde

²⁸¹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 22-28.

²⁸² Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 44.

²⁸³ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 143.

²⁸⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 150.

²⁸⁵ Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 83.

ayırmaktadır. İmanın aslı olan bâtını ise, Allah'ın va'dini ve va'dini tasdik ki o da sıdktır. Farz, sünnet ve nakilden Allah için olanı ayırmak ki, o da ihlâstır. Allah'tan korkmak ve Allah'ın affında ümit var olmak olarak izah etmektedir.²⁸⁶

Sicillî, şeriatın ve örneğin dışında olan her ilim ve hikmet, yanıltma, hata ve cahili istinbattır, dedikten sonra usulde, zâhiri olmayan her hikmet ve ilmin bâtınının bâtıl, zâhirinin ise, imandan olduğunu belirtmektedir.²⁸⁷ Bununla birlikte o, zâhir, İslam'ın sınırları dairesinde imani tasdik ile ayakta durabilir. Zâhir ile bâtının mükemmelliği de ihsan iledir, der. Bundan başka o, zâhir ile bâtın arasındaki uyuma da önem vermektedir.²⁸⁸

Mekkî, zâhir ve bâtın ilim ile dünya ve âhret âlimleri arasında farkın bulunduğundan bahseder. Ayrıca marifet ehlinin zâhir ulemâsına üstünlüğünden de söz etmektedir.²⁸⁹ O, “İlim talep etmek farzdır.” hadisinin şerhi konusunda her iki cenaha mensup âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra, bir kısım zâhir ehlinin hadisi, kendi bilgilerine göre yorumladıklarını, bâtın ehlinin de kendi ilimlerine göre te'vil ettiklerini ifade etmektedir. Sonra kasmle, zâhir ve bâtın ilimlerinin, iman ve İslam ilişkisi ile beden ve kalp birlikteliğinde olduğu gibi, birinin diğerinden müstağni kalamayacağı iki ilim olduğunu belirtmektedir.²⁹⁰ Zâhir ilmi, dünya mülkünden, bâtın ilmi ise, melekût ilmindendir. Biri dünyevi ihtiyaçlara binaen dünya ilmiyken, diğeri uhrevi ihtiyaçlara binaen âhret ilmidir. Yine zâhir ilminin hazinesi dil iken, bâtın ilminin kapısı kalptir. Dolayısıyla birinin diğerine olan üstünlüğü de bu noktalardan kaynaklanmaktadır.²⁹¹ Âriflerden biri “Zâhir ilmi hüküm, bâtın ilmi ise hâkimdir. Hâkim gelip hükme-dinceye kadar hüküm belli değildir.”²⁹² demiştir.

“Kur'an'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır.” Mekkî, bu haberin İbn Mesud'dan nakledildiğini ve bazı râvîlerin merfû olarak da rivâyet ettiklerini, kendilerine ise müsned olarak sevk edildiğini belirttikten sonra, Kur'an'ın zâhirin Arapça bilenlere, bâtının yakîn ehline, haddinin (sınırının) zâhir ehline ve matla'mın (zirvesinin) ise eşraf ehli olan ârif, muhib ve hâiflere mahsus olduğunu söylemektedir.²⁹³

²⁸⁶ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 78.

²⁸⁷ Sicillî, *Envâr*, s. 108.

²⁸⁸ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 211.

²⁸⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 262.

²⁹⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 264.

²⁹¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 318, 321.

²⁹² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 321.

²⁹³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 107.

Sülemî, “Şeriat ilmini, zâhir ilim erbabı olan şeriat âlimleri bilir. Hakikat ilmini, Allah’ı bilen âlimler bilir ki, o bâtnî ilimdir.”²⁹⁴ değerlendirmesi yapmaktadır. Dolayısıyla ona göre, şeriat ilmi zâhirî ilim, hakikat ilmi ise, bâtnî ilimdir. Yine o, şeriat ilmi, zâhirî şeylerin âdâbına mahsustur. Hakikat ilmi, bâtnî müşâhede içindir, der.²⁹⁵ Ayrıca o, zâhire ait ilimlerde nasıl erbabına müracaat edilirse, bâtna ait ilimlerde de erbabına müracaat edilir. Bâtn ilminin semeresi, zâhir ilmin kabul ve onun âdâbına riayetden meydana gelir,²⁹⁶ der. Anlaşılan, iki ilmi, birbirinden ayırlamayan iki parça olarak görmekte ve birbirlerini tamamladıklarını ifade etmektedir. Sülemî, sûfîlerin âdâbından birinin zâhir ve bâtn ilmini tashih etmektir, dedikten sonra Yahya b. Muaz’ın “Zâhir ilmi yola girmektir, bâtn ilmi de yoldaki menzillerin âdâbıdır.”²⁹⁷ sözünü zikrederek, zâhir ile bâtn ilminin birlikteliğine dikkat çekmektedir. O, zâhirî ahkâm ile hükmetmeyen sûfînin bâtnî ahkâmı güzelleştirmede başarılı olamayacağını ileri sürmektedir.²⁹⁸

İlim sahiplerini dört sınıfa ayıran Sülemî, bunlardan *Ashâbu’l-hadis* ve *fukahâdan* meydana gelen ilk iki tabakayı, *zâhir ehlinden*, muamelât ehli ve hakikatler erbabından müteşekkil diğer iki tabakayı da *bâtn ehlinden* saymaktadır.²⁹⁹

Mâlînî, Sehl b. Abdillâh’ın (283/896) “Zâhirî konularda hareket ve sükunet için kendisine tâbi olunacak bir imamı olmayan herkes, sonra bâtna tâbi olursa kesilir (işî biter).”³⁰⁰ dediğini nakletmektedir. Muhammed b. Yusuf el-Bennâ (286/899) tâbilerine: “Eğer başıma bir şey gelir de ölürsem Ebû Ca’fer Ahmed b. Ca’fer el-Kattân’a tâbi olun. Çünkü o ashâbı içerisinde zâhirî ilimleri en iyi bilendir.”³⁰¹ diye tavsiyede bulunmaktadır.

Herevî *Menâzilü’s-Sâirîn*’de *bidâyâtın* beşinci tefekkür bâbında tevhidin kendisi üzerinde (aynü’t-tevhîd) düşünmeyi, inkâr denizine dalma olarak görmekte ve bundan *keşfîn ziyasına* tutunan ile *zâhir ilme* sarılandan başka kimsenin kurtulamayacağını belirtmektedir.³⁰² Burada zâhirî ilmin aksi bâtnî ilmi kullanmadığı gibi keşifle de Allah’tan insanın kalbine düşen parıltılar, sezgiler, ilhâm kastedilmiş olmalıdır. Dolayısıyla insanın amel ile hâli, zâhir ilmüne uygun olmalıdır.

²⁹⁴ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a wa’l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 221, Arapça s. 226.

²⁹⁵ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a wa’l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 230.

²⁹⁶ Bkz. Sülemî, “al-Fark Bayna İlmi’ş-Şari’a wa’l-Hakika”, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 218, (*Hakâiku’t-Tefsîr*’den naklen).

²⁹⁷ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi’s-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 48. Diğer izah için bkz. s. 59-60.

²⁹⁸ Bkz. Sülemî, *Menâhicu’l-Ârifîn*, (Thk. Kohlberg), s. 150.

²⁹⁹ Bkz. Sülemî, *Sülûkü’l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis’atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 155.

³⁰⁰ Bkz. Mâlînî, *Erbâin*, s. 183.

³⁰¹ Mâlînî, *Erbâin*, s. 205-206.

³⁰² Bkz. Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 14.

Zâhir ilmi ile bâtın ilminin birbirinden müstağni kalamayacağını ifade eden Hakîm et-Tirmizî, bunun sebebini, iki ilimden biri şeriatın beyanı ki o da Allah'ın kullarına bir hüccetidir. Ötekini ise, hakikatin beyanı şeklinde açıklamakta ve kalp ile nefsin imarının bu ikisinin bir arada bulunması ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Ardından takvanın önemine işaret ettikten sonra, “Kim ilmi zâhir ile sakınır ve bâtın ilmini inkâr ederse o *münafıktır*. Kim de ilmi bâtın ile sakınır ve şeriatı ikâme edeceği zâhir ilmini öğrenmez ve inkâr ederse o da *zındıktır*. Böyle birinin ilmi de bâtında hakikat olmayıp, şeytanın iğva ettiği vesveselerdir.”³⁰³ diyerek, dinin zâhirinin ve temel dayanağının şeriat ilmi ile, bâtınının ise hakikat ilmi ile ıslah olacağını belirtmek suretiyle zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat birlikteliğinin altını çizmektedir.

Konu hakkında elde edilen veriler özetle değerlendirildiğinde, âlimler ile sûfler arasında, ayet ve hadisleri anlamada en çok tartışma konusu olan, “nassların bir zâhirî bir de bâtınî yorumu” olduğu fikrinin, taraflar arasında daima tenkit konusu olduğu görülmektedir. Çünkü bu yaklaşım farkı, Kur'an ve sünneti anlamayı kökten etki eden bir metot farkı olarak değerlendirilmiştir.

Ulemâ ve fukahâyâ göre zâhir ilmi, helal, haram, ahkâm vs. ilmidir. Bâtın ilmi ise, muhaddes yani ilhâm ilmidir. İlk dönem sûfleri, gerek metinleri yorumlarken lafızların, gerekse insanla alakalı diğer şeylerin zâhir ve bâtın ile uyum içinde olması gerektiğini söylemektedirler. Tetkik edilen dönemden önce, müfti denilen zâhir âlimlerinden kasıt fakîhlerdir. Ayrıca Rasûlüllah'ın (s.a) zâhirine uymak onun sünnetine, bâtınına uymak ise ahlâkına tâbi olmaktır. Zâhirî ilim ile bâtınî ilim, birbirleriyle çelişmemeli, tersine uyumlu olmalıdır. Yine zâhirî ilim, tedris ve kesble, bâtınî ilim ise zâhirî ilmin gerçekleştirilmesiyle miras olarak verilir.

Konuyla alakalı olarak bidatçi sûfleri tenkit eden, usul âlimi Hanbelî İbn Akîl (513/1119), “İslam bâtınıyye ile zâhiriyye taifeleri arasında helak oldu. Ehl-i bâtın, şeriatın zâhirini burhansız tefsirleriyle ihmal etti. ... Ehl-i zâhir de, te'vil gerektiğinde her şeyin zâhirini aldı. ... Şer'i delillerden bir delilin doğrulamadığı her bâtını reddederiz.” değerlendirmesini yapmaktadır.³⁰⁴ Bu sözüyle o, bâtınıyye ile zâhiriyyenin düştükleri yanlışlığa dikkat çekmektedir. Onun tasavvufa yönelttiği tenkitler incelendiğinde, sûfler dâhil pek çok âlimin karşı çıktığı gulattan olan bâtınî fırkalar olduğu anlaşılmaktadır.

Dış organlarla yapılan ameller zâhirî, kalp ile yapılan ameller ise bâtınîdir. Hikmet işlerin bâtını, ilimse zâhiridir. Bâtın âlimleri hukemâ, zâhir âlimleri ise, fukahâdır. Zâhir ilmi

³⁰³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 52-53.

³⁰⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 132.

dünyevi, bâtın ilmi ise uhrevidir. Şeriat ilmi zâhirî, hakikat ilmiyse bâtınîdir. Zâhirî ilim ile bâtınî ilim, birbirini tamamlamaktadır. Ayrıca amel ile hâl daima zâhirî ilme uygun olmalıdır.

İlk devir sûfî âlimleri nezdinde, zâhirî ile bâtınî ilim ayrımının bugün ifade edildiği kadar keskin ve birbirinden ayrı olmadığı ve aşırılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis âlimlerin ekseriyetinin her iki birikime de sahip buldukları görülmektedir. Hadisleri anlama ile ilgili ıstıhlardan zâhir ilmi ile bâtın ilmi kavramlarının ardından sıra anlamayla ilgili ıstıhlardan nâsîh ile mensûha gelmiştir.

8. NÂSİH-MENSÛH

Nâsîh ve mensûh, hadislerden hüküm çıkarabilmek ve manalarını anlamayabilmek için, gerekli olan ilimlerden biri olarak kabul edilir.

Hakîm, Allah'ın Kitab'ı ve ıtrata (Ehl-i beyt) sarılma konusunda nasıl Allah'ın Kitab'ının nâsîh ve mensûhu varsa yahut daha önce emredilen bir hüküm mensûh olabiliyorsa, *ıtrâtın* (Ehl-i beyt) da ismet sıfatına haiz olmadığını, bu sığata yalnız Peygamberlerin sahip olduğunu ifade ederek, onların mahzurları olduğunda, örnek olma vasıflarının ortadan kalktığını belirtmektedir.³⁰⁵ Kur'an'ın bile mensûh hükmü olduğuna göre, körü körüne ıtrata itaatın doğru olamayacağı söylenmektedir. Onun ifade ettiğine göre, Allah, dinini fer'i ve ahkâmıyla birlikte, yirmi üç senede tamamlamıştır. Ancak ahkâmından bir kısmını bir kısmıyla neshetmiştir. Ama iman, marifet ve tevhidin neshi caiz olmadığı gibi değiştirilemez de.³⁰⁶ Hakîm, neshi ahkâm ile sınırlandırmış iman, marifet ve tevhid konularında caiz görmemiştir. Hakîm'e göre, *ruât* olan bir hadisçi, nâsîh ve mensûh gibi anlama ile ilgili ilimlerden de haberdar olmalıdır³⁰⁷ Yine o, *ruvât*³⁰⁸ ve *müeddün*³⁰⁹ olan hadisçileri, nâsîh ve mensûh ile te'vilin inceliklerine vâkıf olmadıkları için eleştirmektedir.

Gülâbâdî, Hz. İsa'nın (a.s) nüzulü ile ilgili mevzuda Onun Nebî ve rasûl olduğunu ancak şeriatının Hz. Peygamber (s.a) tarafından neshedildiğini keza Hz. Musa dahi gelecek olsa onun şeriatının da mensûh olduğunu ve Ehl-i eser ile ekser Ehl-i nazar'ın bunda icma' ettiklerini kabul ederek, nüzul ile şeriatın mensûh olmasını birbirinden ayırmaktadır.³¹⁰ Mekkî de

³⁰⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 95/a; (matbu), I, 260.

³⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 61.

³⁰⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

³⁰⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b-67/a.

³⁰⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b.

³¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 211/b, 270/a-270/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 144/b.

Allah'ın kelâmında olduğu gibi Rasûlüllah'ın (s.a) hadislerinin de nâsîh ve mensûhun olduğunu ifade etmektedir.³¹¹

İlim sahiplerini dört gruba ayıran Sülemî, *fukahâyı*, haberlerin ahkâmı, beyanı, *nâsîh ile mensûhu* ve mücmel ile mufassalıyla amel edenler olarak tanımlamaktadır.³¹² Nassları anlamayla ilgili ilimlerden olan nâsîh ve mensûh, hadislerin manalarını anlamak ve onlardan hüküm çıkarabilmek için gerekli olarak görülmektedir. Hadisleri anlamayla ilgili ıstılahların sonuncusu olarak sûfîlerin, âmm ile hâss hakkındaki kanaatleri açıklığa kavuşturulacaktır.

9. ÂMM-HÂSS

Âlimlerce, hadislerin manalarının boyutlarını anlayabilmek ve delalet ettiği hükümlerin sınırlarını bilebilmek için âmm ve hâss bilgisi gerekli görülmektedir.

Hakîm, *ruâtta*n olan bir hadisçinin, âmm-hass ve nâsîh-mensûh gibi anlama ile ilgili ilimlerden haberdar olması gerektiğini söylemektedir.³¹³ Yine o, *ruvât*³¹⁴ ve *müeddûn*³¹⁵ olan hadisçileri de nâsîh ve mensûha, âmm ve hâssa ve te'vilin inceliklerine vâkıf olmadıkları için tenkit etmektedir.

Mekkî, Allah'ın kelâmında olduğu gibi Rasûlüllah'ın (s.a) hadislerinin de hâss ile âmmının olduğunu belirtmektedir.³¹⁶ Yine o, herhangi bir konuda bir haber vârid olduğunda, sünnet ve icma' onu tahsis etmediği müddetçe, onun koyduğu hükmün umuma şâmil olduğunu kabul etmektedir.³¹⁷ Bir başka yerde, "Mücmel olarak vârid olan haberin, sünnet tahsis edinceye kadar umuma şâmil olacağını ve o şekilde amel edileceğini" ifade etmektedir.³¹⁸ Sülemî'ye göre, şeriat ilmi âmmdır, hakikat ilmi ise hâssdir.³¹⁹ Yani şeriat ilmi, tüm insanlara şâmil, hakikat ilmi ise belirli bir gruba mahsustur.

Çalışmanın, hadisleri anlama ile ilgili ıstılahları hakkında kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, diğer âlimler gibi muhaddis sûfîlerin de nassları anlamayla ilgili pek çok ıstılahı müşterek olarak kullandıkları görülmektedir. Ayrıca tespit edilen bu terimlerin, onların nassları anlamada, zihni arka planlarını yansıttığı gibi, mantık ve bakış açılarını da yansıttığı

³¹¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 526.

³¹² Bkz. Sülemî, *Sülûkü'l-Ârifîn*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî* içinde), s. 155-156.

³¹³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

³¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b-67/a.

³¹⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezîd Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 28/b.

³¹⁶ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 526.

³¹⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 187.

³¹⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 188.

³¹⁹ Bkz. Sülemî, "al-Fark Bayna İlmi'ş-Şari'a wa'l-Hakika", *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Türkçe s. 224, Arapça s. 230.

düşünölmektedir. Sûfîler, muhaddisler gibi *dirâyeti*, hadislerin manalarını anlama ve hüküm çıkarma, *rivâyeti* ise hadisleri sadece nakletme olarak görmekteödirler. Onlar, *fikh*, *fakîh* ve *tefakkuh* tabirlerini nassları, iyice anlama ve kavrama ile dinde ince anlayış manalarında kullanmaktadırlar. Hakîm ile Mekkî ise fikhî, *kalbi fikh* ve diğer *fakîhler* şeklinde birbirinden ayırarak kalbin fikhını önemsemekteödirler. *Fehimi*, bir şeyi daha çabuk ve iyi kavrama *vâyi* ise, mücerret rivâyeti ezberleyen, hıfz eden anlamında istimal etmekteödirler. *İstinbatı*, Kur'an ve sünnetten hüküm çıkarma olarak anlamaktadırlar. *Keşf*, *keşfü'l-ğütâ*, *te'vil* ve *tefsir* ıstılahlarını, yakın anlamlı olarak daha ziyade sözlük anlamında kullanmakla birlikte, ayrıca *te'vil* ve *tefsir* kelimelerini şerh manasında da istimal etmekteödirler. Onlar, *zâhirî* ve *bâtınî ilim* ayırımı yapmakla birlikte, her iki birikime de sahip bulunmaktadırlar. *Nâsîh* ve *mensûh* ile *âmm* ve *hâss* ıstılahlarını umumi anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır. İlk devir sûfîlerin hadisleri anlamayla ilgili ıstılahları incelendikten sonra, onların hadisleri anlamada başvurdukları kaynaklar ortaya konulacaktır.

C. HADİSLERİ YORUMLAMADA KULLANDIKLARI KAYNAKLAR

İlk devir muhaddis sûfîlerin eserlerinde, ayetleri tefsir ile hadisleri şerh ederken, görüşlerini serdederken ve ele aldıkları konuları açıklarken kullandıkları temel kaynaklar, verilen bilgiler ile yapılan yorumların isabetli ve makbul olabilmesi için mühimdir. Burada tespit edilecek olan kaynaklar, onların hem hadisleri nasıl anladıklarını ve izahlarını neye dayandırdıklarını, hem de alt yapılarının neler olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla verilen materyaller, bir taraftan hadisleri anlama ipuçlarını yansıtırken, diğer taraftan eserlerinin malzeme dökümünü yansıtmaktadır. Bunun yanı sıra, onların bilgi birikim ve kültürlerini de ortaya koymaktadır.

Muhaddis sûfîlerin de diğer âlimler gibi, eserlerinde müracaat ettikleri temel kaynak, Kur'an-ı Kerim'dir. Bu sebeple hadisleri anlamada kullanılan dayanaklara önce Kur'an ile başlanacaktır.

1. KUR'AN

İslam âlimlerinin her türlü konuyu ele alırken asıl başvuru kaynağı hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Onlar, bir konuda görüş bildirirken veya bir şeyler kaleme alırken mutlaka bir ayet veya hadisten delil getirme zorunluluğunu duymaktadırlar. Böylece fikirlerinin Kur'an ve sünnete dayandığını ve onlara ters düşmediğini göstermek istemektedirler.

İlk dönem sûfîlerinin Kur'an birikimlerinin küçümsenemeyecek kadar iyi olduğu ortaya koydukları eserlerden anlaşılmaktadır. Sûfîler, diğer âlimler gibi, Kur'an ilimlerine de katkı sağlamışlardır. Onlar, ayetleri, zâhirî anlamlarından da istifade ederek zâhirî ve işârî olarak

tefsir etmişlerdir. Ancak Kur'an'ı, bâtinî olarak tefsir eden sûflerle işârî olarak tefsir eden sûfler birbirinden ayrılmalıdır. Bunlardan ilki, metne, dile ve selef âlimlerine bağlı kalarak tefsir yaparken, ikincisi genellikle mesnedsiz olarak tefsir yapmaktadır.

Bütün âlimlerin eserlerinde olduğu gibi, ilk devir sûflere ait kitaplarda da, ayetlerin açıklamalarında, Kur'an-sünnet bütünlüğü dikkati çekmektedir. Onlar, çalışmalarında konulara bağlı kalmaksızın duruma göre, ayetleri zikretmekle kalmayıp, gerek gördüklerinde ayetlerin sebep-i nüzulünü, tefsirini ve kelime anlamlarını vermektedirler. Ayetlerin Hz. Peygamber'in (s.a) hadisleri ile tefsirini, müfessirler gibi sûfler de yeri geldiğinde yapmışlar ve kıraat farklılıklarına işaret etmişlerdir. Eserleri incelendiğinde sûfî meşâyihin Kur'an ve ilimlerine vâkıf oldukları anlaşılmaktadır. Burada onların dikkati çeken bazı ayet tefsirlerinden örnekler verilecektir.

“*Sana Allah yolunda ne vereceklerini soruyorlar. De ki: Af*” (Bakara, 219) Hakîm, “af” kelimesini *fazlalık* yani, kendi ve ailesinin ihtiyaçlarından fazlası olarak tefsir etmektedir.³²⁰ Yakub'un (a.s) oğulları Hz. Yusuf'suz babalarının huzuruna vardıklarında, O “*Ve yüzünü onlardan çevirdi de: Ey Yusuf üzerindeki tasam.*” (Yusuf, 84) der. ayette geçen “eseîâ” kelimesinin üzerinde Hakîm oldukça fazla durmaktadır.³²¹

Hakîm, eserinin Kur'an'da anlatılan emsâlleri anlattığı bölümünde, münafığın misalinin anlatıldığı ayeti, seleften bazı âlimlerin de açıklamalarıyla genişçe tefsir etmektedir.³²² Hurûf-u mukâta'a hakkında bilgiler nakleden Hakîm³²³, Kur'an'ın anlaşılmasına ve tefsirini bilmeyenin ümmiliğine yer-yer vurgu yapmaktadır.³²⁴

Eserinde Rasûl-i Ekrem'in (s.a) yasakladığı fiilleri, illet, sebep ve varsa tearuz yönleriyle açıklayan Hakîm, meseleleri hadislerden sonra, ayetlerden de sık deliller getirerek Kur'an ve sünnet beraberliğini öne çıkartmaktadır.³²⁵

“*Gökten bir su indirdi de dereler kendi ölçüsünce çağlayıp aktı.*” (Ra'd, 17) ayetinde gökten indirilen suyun Kur'an olduğunu ve suyun Kur'an'a benzetildiğini belirtmektedir.³²⁶ “*Biz senin göğsünü açmadık mı?*” (İnşirah, 1) ayetini Hakîm, Allah, Hz. Peygamber'in (s.a) göğsünü açmakla İslam'ın hak nurlarını lütfettiğini, hatta bâtılı yapabilme gücünden dolayı

³²⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. I, s. 135; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 88/b; *Emsâl*, s. 78.

³²¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 191/a-191/b; (matbu) s. 34-36.

³²² Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 5-6, 7-9.

³²³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Mes'ele fi't-Takvâ*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 18/b-19/a.

³²⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 66, 73, 130-131.

³²⁵ Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b-186/a, 195/a; (matbu) s. 6-7, 50.

³²⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 19.

Onun göğsünün daraldığını ifade etmektedir.³²⁷ Ayrıca o, Hz. Adem ile iblis arasında geçen hâdiseleri ayetlerden hareketle ve isrâiliyattan da faydalanarak genişçe ele almaktadır.³²⁸ Yine o, İbn Abbas'tan imamlara muhalif olarak nakledilen Kur'an tefsirlerini, ulemânın kerih gördüğünü haber vererek bu tür rivâyetlere karşı çıkmaktadır.³²⁹

Hakîm et-Tirmizî, İbn Abbas'ın “*Vemâ erselnâ min kablike min rasûlin ve lâ nebiyyin.*” (Hacc, 52) ayetini (*ve lâ muhaddesin*) ilavesiyle okuduğunu haber vermektedir.³³⁰ Hakîm, İbn Abbas'ın (*ve lâ muhaddesin*) ibaresinin tilavetinin “*Âdem oğlunun iki vadi dolusu altunu olsa üçüncüsünü ister.*” ile *recm* ayetleri gibi daha başka ayetlerin tilavetlerinin terk edildiğini iddia ettiğini nakletmektedir.³³¹ İbn Abbas'ın farklı okuduğu ayeti zikrederek, kıraat farklılığına da işaret etmektedir.³³² Yine o, ayetlerin sebeplerinin hususiliğinin, hükümlerinin umumiliğine engel teşkil etmeyeceğini belirterek konuyu, bir örnekle açıklamaktadır.³³³ Ayrıca o, bazen hadislerin sebab-i nüzulü hakkında da bilgi vermektedir.³³⁴ O, hadisleri şerh ederken ayetlerle istişhad ettiği gibi, ayetleri tefsir ederken hadislerle de istişhad etmektedir. Böylece Kur'an ve sünnet beraberliğini göz önünde bulundurmaktadır.³³⁵

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (341/952), “*Allah kullarına rızkı bolladıysaydı, yeryüzünde azarlardı.*” (Şûrâ, 27) ayetinin Ashab-ı suffe hakkında nazil olduğunu ve onların ‘şayet bizim olsaydı dünyayı temenni ederdik’ dediklerini naklederek, ayetin sebebi nüzulü hakkında bilgi vermektedir.³³⁶ Ayrıca onun konuları, ayet ve hadislerden istişhad ederek işlemesi, Kur'an ve sünnet birlikteliğine örnek niteliktedir.³³⁷

Edebü'l-Mulûk'te, Kitap ile sünnet bütünlüğünün örnekleri pek çoktur.³³⁸ Müellif, “*Yaptıklarını hazır bulmuşlardır.*” (Kehf, 49) ayetini vecd bağlamında ele alarak ikiye ayırdı-

³²⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 42. Diğer örnekler için bkz. s. 37, 43, 48, 59-59, 53-55, 84, 90, 91.

³²⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ğavru'l-Umûr*, s. 42-60. Eserde bol bol ayet tefsirleri yapılmıştır. Örnek için bkz. s. 72-82, 106-107.

³²⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 26.

³³⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Halku'l-Âdemî ve Fehmühü'l-Kur'ân ve Amelühü bih*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 200/a; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 10/a; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 50; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 351.

³³¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 50; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 351.

³³² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 294; *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 5/b.

³³³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 200-201.

³³⁴ Örnek için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 202/a; (matbu) s. 82.

³³⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 160-161, 204, 296 vd. Diğer örnekler için bkz. *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 61, 63, 64, 65, 69 vd.; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 47; “er-Redd ale'r-Râfida”, *ŞM*, yıl. 1966, sy. 6, s. 39-42; *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 260; II, 216, 266 vd.; *es-Salâtü ve Makâsîduhâ*, s. 34, 35, 51, 53.

³³⁶ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 66.

³³⁷ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 44-45, 53, 66-67, 69-70.

³³⁸ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 10-13, 18, 30, 40, 42, 45, 47, 66.

ğı vecdin ikincisinin *karşılaşma vecdi* olduğunu zikrederek ayetin manasının, *karşılaştılar ve şahit* oldular manasında olduğunu belirtmektedir.³³⁹

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, İbn Abbâs'ın “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (Zâriyât, 56) ayetini ‘ancak beni tanısnlar’ şeklinde tefsir ettiğini haber vermektedir.³⁴⁰ Onun, ayet ve hadis birlikteliğine önem verdiği, konuları işleme üslubundan anlaşılabilir ve ayetleri de işârî olarak tefsir ettiği görülmektedir.³⁴¹

Tûsî Lüma’da, “Sûfîlerin Kur’an anlayışı ve ittibalı”³⁴² ile “Kur’an ve hadisi anlamada sûfîlerin sahîh hüküm çıkarmaları ve yorumlamaları”³⁴³ bölümlerinde, hem kendisinin hem de bazı sûfîlerin Kur’an ve sünnet anlayışlarından bazı işârî yorum örnekleri vermektedir. O, ilimlerin idrak ettiği, anlayışların anladığı işaret ve tabirle anlatılanların hepsinin Kur’an’ın başında bulunan *Bismillah* ve *el-hamdülillah* kelimelerinden istihraç edildiğini belirterek işârî yorum yapmaktadır.³⁴⁴ Bu bölümlerin dışında, diğer konularda da mevzuyla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Örneğin Âli İmrân, 18. ayette geçen “*Adaletle şahitlik eden ilim sahipleri*”ni Tûsî, “*Âlimler, Peygamberlerin vârisleridir.*” hadisini istişhad getirerek açıklamakta ve onların da Allah’ın Kitab’ına sarılanlar, Rasûlullah’a (s.a) uyma konusunda gayretli olanlar, sahabe ve tâbiînün yolundan gidenler ve muttakî ve sâlih Allah dostlarının yolundan gidenler olarak tavsif etmektedir. Ardından da ilim sahiplerini, *Ashab-ı hadis, fukahâ* ve *sûfiyye* olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır.³⁴⁵ Tûsî, Allah’ın nihayeti olmadığı gibi, kelâmının da nihayetinin olmadığını ve Allah’ın velî kullarının, Onun (c.c) bildirdikleri oranda onu anladıklarını söylemektedir.³⁴⁶

Gülâbâdî, Hz. Musa’nın (a.s) kendi canını almaya gelen ölüm meleğinin gözünü çıkartması olayının anlatıldığı hadisi³⁴⁷ şerh ederken müteşâbih ayet ve hadisler meselesinden sonra, Allah’ın Kitab’ında bu hadise (şerhini yaptığı) benzer bir nassın olduğunu haber vermektedir. Ardından konuyla alakalı Kur’an’da anlatılan kıssalardan ve ayetlerden deliller getirerek tefsir yapmakta ve hadislerle bağlantılarını kurmaktadır.³⁴⁸ Böylece Kur’an ve sünnet birlikteliğine dikkat çekmektedir. Bu bilgiler, onun Kur’an ve sünnet birikimine de işaret etmek-

³³⁹ Bkz. *Edebü’l-Mulûk*, s. 69.

³⁴⁰ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 444.

³⁴¹ Örnek için bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 445, 44, 447, 454, 455, 456 vd.

³⁴² Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 105-129.

³⁴³ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 147-165.

³⁴⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 124-125.

³⁴⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 22. Diğer örnekler için bkz. s. 25, 36, 37, 84, 86, 124-125, 127, 147-148, 153-157, 166, 194, 371.

³⁴⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 107.

³⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

³⁴⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 180/a-181/b vd.

tedir.³⁴⁹ Bunun yanı sıra o, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde şerhini yaptığı hadislerde, ayet hadis beraberliğini daima göz önünde bulundurmaktadır.³⁵⁰ Onun gerekli gördüğünde bazen ayetlerin kıraat farklılıklarına işaret ettiği de olmuştur.³⁵¹

Gülâbâdî, “*Başıma musibet geldi.*” (Enbiya, 83) ayetini Ebû Amr ed-Dımeşkî'nin (320/932) ‘Beni sabırlı kıl. Zira sen merhamet edenlerin en merhametlisisin.’ şeklinde tefsir ettiğini haber vermektedir.³⁵² Hargûşî de bu ayette geçen *ed-Durru* kelimesinin burada, *alakanın kesilmesi korkusu* anlamına geldiğini söylemektedir.³⁵³

“*Yeryüzünde haksız yere büyükenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım.*” ayetini (Araf, 146) Sicillî, Süfyan'ın ‘Onları Kur'an'ın fehiminden mahrum edeceğim.’ şeklinde tefsir ettiğini naklettikten sonra, Allah'ın veli kullarına sayılamayacak kadar Kur'an'ı ince anlamaya pınarları taksim ettiğini zikretmektedir.³⁵⁴

Mekkî, Kur'an'ı makamlı okumanın, kıraat farklılıklarına aşırı önem vermenin selef arasında olmadığını, sonradan ortaya çıktığını iddia etmektedir.³⁵⁵ Bununla birlikte eserinde yer-yer kıraat farklılıklarına da yer vermektedir.³⁵⁶

“*Dünya hayatı âhiretin yanında meta'dan başka bir şey değildir.*” (Ra'd, 26) ayetinde geçen *meta'* kelimesini Mekkî, *leş* olarak tefsir ederek Esmâ'î'den naklen bazı Arapların bozulan ve kokan ete *meta'* (*leş*) dediklerini bildirmektedir.³⁵⁷

“*Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var.*” (Yunus, 26) ayeti ile ilgili olarak Mekkî ile Herevî'nin naklettiklerine göre, Rasûl-i Ekrem, bu ayette geçen *el-husnâ* kelimesinin anlamını cennet, *ez-zîyâde* kelimesinin anlamını ise, Allah'ın (a.c) veçhine bakmak (Allah'ı görmek) olarak tefsir etmişlerdir.³⁵⁸ *el-Envâr* isimli eserinde dört hadis zikreden Sicillî, birkaç tane de ayet kullanmıştır.³⁵⁹

Hargûşî (406/1015), “*Çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götürdü.*” (İsra, 1) ayetiyle Allah'ın, Mescid-i Aksâ'nın çevresindeki su ve ağaçları kastettiğini belirtmekte-

³⁴⁹ Diğer örnekler için bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 69, 86.

³⁵⁰ Örnek için bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 2, 20, 40, 155, 233, 263, 331, 374 vd.

³⁵¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 36, 301.

³⁵² Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 95. Diğer örnekler için bkz. s. 40-41 50-51, 52-53, 95, 105,135.

³⁵³ Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 140.

³⁵⁴ Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 22-23. Diğer örnekler için bkz. s. 36, 46, 47, 57, 60, 84, 100, 120, 121.

³⁵⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 337.

³⁵⁶ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 22; II, 528.

³⁵⁷ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 496. Diğer ayet-hadis ilişkisi örnekleri için bkz. I, 402, 418, 432, 433 vd.

³⁵⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 257; Herevî, *Erbâin*, s. 85. Benzer görüş için bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 42.

³⁵⁹ Bkz. Sicillî, *Envâr*, s. 36, 50, 81, 155, 221.

dir.³⁶⁰ O kitabında, Hz. Peygamber'in yaptığı savaşlara, nâzil olan ayetler ve sebab-i nüzulleri ile birlikte genişçe yer vermektedir.³⁶¹ Yine o, Kur'an'da Nebî'in (s.a) şerefi ile ilgili ayetleri bir bölüm halinde ele almakla kalmamış³⁶² Onun (s.a) fazileti³⁶³ ve diğer Peygamberlere üstünlüğü³⁶⁴ ile ilgili ayetleri de uzun uzadıya ele almaktadır. Hargûşî'nin bazen ayetlerin *kıraat farklılıklarına* işaret ettiği de görülmektedir.³⁶⁵ O, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde, ayetleri kısa da olsa tefsir ederek, ayet-hadis ilişkisi ve bütünlüğüne dair ipuçları vermektedir.³⁶⁶

Sülemî, *Zikru'n-Nisve*'sinde hanım sûflerin bazı ayetler hakkındaki tefsirlerini de nakletmektedir.³⁶⁷ O, *Fütüvvet*'i işlerken zaman-zaman konuyu ayet ve hadisten istişhad ederek ele almaktadır.³⁶⁸ Yine o, isnadlı olarak Âsım el-Ahval'in "*Bizi doğru yola ilet*" (Fatiha, 6) ayetini Ebû'l-Âliye'ye sorduğunu, onun da: "Rasûlüllah (s.a), Ebû Bekir, Ömer ve Hasan (r.a) olduklarını" haber verdiğini³⁶⁹ zikretmektedir.

Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinden çıkarılan *Tefsîru İmâm Cafer Sâdık*, *Tefsîru İbn Atâ* ve *Tefsîru Ebî'l-Hüseyn en- Nûrî* (Haz. Paul Nwyia) ve *Tefsîru Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc* (Haz. Lois Massignon) adlı derlemeler, onun tefsiri hakkında yeterince bilgi vermektedir.³⁷⁰

Mâlinî, *Erbain*'inde birkaç ayet, ayet tefsiri ve sebab-i nüzul bilgisi vermektedir.³⁷¹ Ebû Nuaym, *Kitâbü'd-Duafâ*'sının girişinde, sadece bir ayetin sebab-i nüzulünü nakletmektedir.³⁷²

Herevî, "...Bir kitap yahut bir bilgi kalıntısı..." (Ahkâf, 4) ayetini Matar İbn Tahmân el-Horasânî (125/742 veya 129/756)'nin *hadis isnadı* şeklinde tefsir ettiğini belirtmektedir.³⁷³ O, *Zemmü'l-Kelâm* adlı eserinde, pek çok ayeti Nebî (s.a), sahabe ve daha sonrakilerin nasıl

³⁶⁰ Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 150. Değişik örnekler için bkz. II, 140, 167-168, 248, 420; III, 14, 89, 181, 390; V, 70, 153, 365, 406, 484; VI, 24, 101 vd.

³⁶¹ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, III, 25-26, 30-33, 64, 65.

³⁶² Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 93-188.

³⁶³ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 218-264.

³⁶⁴ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 283-327.

³⁶⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 105.

³⁶⁶ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 71, 124, 156, 200-215, 377-378.

³⁶⁷ Bkz. Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 43, 53, 62, 101, 115, 119-120; *Tabakât*, s. 446 vd.; *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 71, 106 vd.; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 69, 92; *Nesîmü'l-Ervâh*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 169; *Kelâmü's-Şâfiî fî't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 177; *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 475.

³⁶⁸ Bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 10, 31, 49, 87, 89, 112.

³⁶⁹ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 114.

³⁷⁰ Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde), s. 5-292.

³⁷¹ Bkz. Mâlinî, *Erbain*, s. 91, 105, 113, 124-125, 127, 177, 187.

³⁷² Bkz. Ebû Nuaym, *Duafâ*, s. 48.

³⁷³ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 197.

tefsir ettiklerini nakletmekle birlikte, bazen sebab-i nüzul bilgisi de vermektedir.³⁷⁴ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de ele aldığı *yüz mertebeye*, ilgi kurduğu ayetle başlamakla birlikte mevzuları işlerken de pek çok ayet kullanmaktadır.³⁷⁵ Kullanılan ayetler ile konu başlıkları arasında kurulan irtibatlar, onun ayetleri nasıl anladığına ışık tutmakla birlikte, yaptığı kısa açıklamalar da ayetleri nasıl tefsir ettiğine delâlet etmektedir. Yine o, tezekkür safhasında, tefekkürün semeresinin, *Kur'an'ı tefekkür ve tedebbür etmek* dâhil üç hasletle elde edileceğini belirtmektedir.³⁷⁶ Ayrıca o, *surûr* kelimesinin Kur'an'da iki yerde geçtiğini³⁷⁷ ve *vucûd* kelimesinin ise birkaç yerde sarîh bir biçimde zikredildiğini³⁷⁸ haber vermektedir.

Burada sadece örnek olarak verilen bu bilgiler, ilk devir sûfîlerin Kur'an ve ilimleri hakkındaki bilgi ve birikimlerinin, Kur'an kültür ve alt yapılarının oldukça iyi olduğunu göstermektedir. Bu konuda diğer âlimlerden pek farklı olmadıkları anlaşılmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, Sülemî ve Herevî gibi bazı sûfîlerin tefsirlerinin olması, onların aynı zamanda müfessir olduklarının delilidir. Müstakil tefsir kitabı olmayanların ise, Kur'an ve ilimlerine en az bir müfessir kadar vâkıf oldukları anlaşılmaktadır. Onların verilen örnek tefsirlerinde de görüldüğü üzere, ayetleri zâhirî ve işârî olarak yorumlamaktadırlar. Onlardaki hâkim üslup, işârî tefsir olsa da, zaman-zaman bâtınî izahlar yaptıkları da görülmektedir.

Pek çok âlim gibi muhaddis sûfîlerin de eserlerinde ele aldıkları konuları, ayet ve hadisleri kullanarak onlardan delil getirerek açıkladıkları görülmektedir. Böylece onlar da fikirlerinin temel dayanaklarının Kur'an ve sünnet olduğunu ve nasslara ters düşmediğini göstermek istemektedirler. Ayrıca Kur'an'ın hadisle tefsiri ve hadisin Kur'an ile şerhine örnekler içeren söz konusu eserler, ayet-hadis ilişkisi ve bütünlüğüne dair ipuçları da vermektedirler.

Sûfîlerin hadisleri yorumlarken kullandıkları diğer bir kaynak, dinin ikinci temel dayanağı olarak kabul edilen sünnet ile alakalı bilgilere yer verilecektir.

2. SÜNNET

İlk dönem sûfîlerin hadis ve usulü birikimleri, çalışmanın başından beri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onlar eserlerinde, Hadis Usulü bilgileri yanı sıra isnadlı olsun veya olmasın yüzlerce hadis/haber kullanmaktadırlar. Diğer âlimler gibi sûfîler de çalışmalarında Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetine müracaat etmektedirler. Onların Hadis Usulü müktesebatları ile kullandıkları hadislerin envanterleri daha önce, birinci bölümde orta-

³⁷⁴ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, I, 285; II, 63, 64, 65; IV, 58, 91, 93, 345, 379-380 vd.

³⁷⁵ Örnekler için bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 5, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 32, 41, 68, 86 vd.

³⁷⁶ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 15.

³⁷⁷ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 84.

³⁷⁸ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 107.

ya konulmuştur. Yorum örnekleri, ileride “Muhaddis Sûfîlerin Hadis Yorumlarından Bazı Örnekler” kısmında müstakil olarak işlenecektir. Burada ise, sadece tetkik edilen eserlerdeki hadis veya sünnet hakkında doğrudan verdikleri bilgilere yer verilecektir.

Sülemî, Bâyezid el-Bistâmî'nin “Sünnet, dünyayı terk etmektir. Farz, Mevlâ ile sohbet. Çünkü sünnetin hepsi dünyanın terkine, Kitâb'ın tamamı ise Mevlâ ile sohbe delalet etmektedir. Her kim sünnet ile farzı öğrenirse mükemmelleşmiştir.”³⁷⁹ sözünü sevk ederek onun bu görüşüne katıldığını veya en azından karşı çıkmadığını göstermektedir.

Hakîm, namazda farz, sünnet, tetavvu' ve vaciplerin neler olduğu mevzuunda bu kavramların tanımlarını ve aralarındaki farklılıkları şöyle izah etmektedir: Her şeyin sünneti vardır. Namaz, ameller, fiiller, kavî gibi şeylerde sünnet diye isimlendirilmiş olanlar sünnettir. Öyleyse *sünnet*, Nebî'in (s.a) yaptığı, ashabına, ihvanına ve tüm ümmetine emrettiği, *Allah'ın da münzel vahiy ile katından karşılığında sevap verdiği*dir. Bu da Rasûl-i Ekrem'in (s.a) ümmeti için sünnettir. *Tetavvu'*, Rasûlüllah'ın (s.a) ümmetine emretmeyip bizatihi kendisinin tetavvu' kıldıklarıdır. Mesela Arafat ve Âşûrâ orucu, duhâ namazı gibi ameller, Nebî'in (s.a) ümmetine emretmeyip tetavvu' kıldıklarıdır ki, bu ameller güzel olup yapmayana herhangi bir şey terettüp etmez. Ancak *kim bir sünneti terk ederse günah işlemiş olur*. Çünkü o, Rasûlüllah'ın (s.a) emrini terk etmiş demektir. Kim de Onun emrini terk ederse büyük bir günah işlemiş olur. Zira Allah Onun emir ve yasaklarına uyulmasını emretmiştir. Tetavvu' da ise, kişiye herhangi bir günah iktiza etmez. *Vacip* ise, Nebî'in (s.a) bizzat kendisinin yaptığı sonra yapılmasını vacip kıldığı amellerdir. Vacipler, günah ve sevap bakımından farzlar gibidir. *Vacip*, Hz Peygamber'in başlattığı ve bizatihi yaptığı, sonra Allah'ın onun aynısını, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) yapmasının ve emretmesinin ardından, emretmesidir. Mesela, vitir namazı gibi. Ayrıca farzın başlangıcı, Allah katından olup Allah'ın emrinden sonra Nebî'in (s.a) uygulamasıdır. Farz, Allah Rasûlü'nün (s.a) fiiline sebkat etmiştir. Vacip ise, Allah'ın emrinden önce Rasûlüllah'ın (s.a) uygulaması olup Allah'ın emri Onu takip etmiştir.³⁸⁰

Sahabeden dokuz grubun Rasûlüllah'dan (s.a) birbirlerine ilave yaparak nehiyler naklettiğini haber veren Hakîm et-Tirmizî, Hz. Peygamber'in (s.a) yasakladığı fiillerin değişiklik arz ettiğini belirttikten sonra, nehiyleri *te'dîb ve tahrîm* şeklinde ikiye ayırarak Onun ancak hakk olan şeyleri yasakladığını ve Ona (s.a) icabet ve ittibanın ayetle sabit olduğunu ifade ederek³⁸¹ Nebî'in (s.a) de yasaklama yetkisinin bulunduğunu hatırlatmaktadır.

³⁷⁹ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 74.

³⁸⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 142/b-143/a.

³⁸¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b; (matbu) s. 5-6.

Sâlim b. Abdillâh babasının “Sünnet, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) yaptığı ve emrettiği; tetavvu’, yaptığı fakat emretmediği; vacip, yaptığı sonra Allah’ın emrettiği; farz ise, Allah’ın Rasûlüne ve tüm kullarına emrettiği fiillerdir.” dediğini nakletmektedir.³⁸²

Hakîm’in verdiği bilgiler değerlendirildiğinde öncelikle onun Hanefiler gibi bir taksim yaptığı görülmektedir. Sonra sünneti muhaddisler gibi tanımlamaktadır. *Sünnet*, Rasûl-i Ekrem (s.a) yaptığı (fiili) ve emrettiği daha sonra Allah’ın uygun gördüğü ve karşılığında sevap verdiği amellerdir. Sünneti terk günahdır. Dahası Allah’ın elçisinin emrine itaatsizlik sebebiyle büyük bir günahdır. Çünkü Ona itaati Allah emretmiştir. Dolayısıyla bu muhalefet aynı zamanda Allah’a itaatsizliktir. *Tetavvu’*, Rasûlüllah’ın (s.a) emretmeyip tetavvu’ kıldığı yani güzel gördüğü fiiller olup yapılmaması durumunda ceza-günah gerektirmeyen amellerdir. *Vacip*, Nebî’in (s.a) yaptığı sonra yapılmasını vacip kıldığı ve Allah’ın da bilahare vacipliğini onaylayarak emrettiği fiillerdir. Farz, her yönüyle Allah’ın emri olup sonra Rasûlüllah’ın (s.a) uyguladığı amellerdir.

Vacibi ilk başlatan Allah Rasûlü (s.a) olup, sonra Allah tarafından onaylanmıştır. Farzı ise, ilk başlatan Allah, sonra Nebî (s.a) uygulamıştır. Dolayısıyla farzda, Allah’ın emri Hz. Peygamber’in (s.a) fiiline sebkât etmişken, vacipte durum bunun tersinedir. Sünnetin ilk uygulayıcısı Nebî (s.a) olup sonra Allah’ın uygun gördüğü fiillerdir. Tetavvu’un da ilk başlatıcısı Allah Rasûlü’dür. Onun sünnetin ifade ettiği değer konusundaki kanaatleri, pek çok muhaddis ve Hanefî âlimle mutabıktır.

Mekkî, *sünnet* kelimesinin *tarîk* (yol) kelimesi için kullanılan isimlerden bir isim ve en sağlam yola verilen bir ad olduğunu açıkladıktan sonra, *tarîk*, *tarîka*; sünen, sünnet ve hüccet, muhaccet denildiğini belirtmektedir.³⁸³ Yine o, “Allah Teâlâ’nın bizlere bahşetmiş olduğu sünnet nimeti, İslâm nimeti gibidir. Onun bize Rasûlüllah (s.a) ile nimette bulunması marifetiyle in’amda bulunması gibidir. Çünkü Ona itaat etmeyi Zâtı’na itaat etmekle birlikte zikretmiştir. Bundan dolayı Azîz Kitâbı’nın tefsiri, Hz. Peygamber’in sünnetine muhtaçtır.”³⁸⁴ Mekkî’ye göre sünnet, İslâm nimetidir. Rasûlüllah’a itaat Allah’a itaat gibidir. Bu nedenle Kur’an’ın tefsiri için sünnete ihtiyaç vardır.

Bişr b. el-Hâris “Sünnet İslâm’dır. İslâm da sünnettir.”³⁸⁵ diyerek sünnetin din olduğunu ifade etmektedir. Sehl b. Abdillâh da “Sünnet, Nebî (s.a) ve ashabının üzerinde bulunduk-

³⁸² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-Salât*, (mecnû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 143/a.

³⁸³ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 282.

³⁸⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 258. Ayrıca bkz. Saklan, “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *SÜİFD*, yıl. 1996, sy. 6, s. 94-95.

³⁸⁵ Berihârî, *Şerhu’s-Sünne*, s. 59.

ları şeydir. Sünnetin evveli dünya hayatından elini çekmektir. Çünkü onlar, zahid idiler.”³⁸⁶ demektedir. Sehl de muhaddisler gibi ahabın sünnetinin de sünnet olduğu fikrini savunmaktadır.

Cüneyd el-Bağdâdî’ye farz ve sünnetin ne olduğu sorulduğunda o, “*Sünnet*, dünyayı terk, farz ise, Mevlâ ile iyi ilişkide olmaktır.”³⁸⁷ şeklinde bir tanım yapmaktadır.

Muhaddisler gibi sûfîler de, sünnetin hem tanımını yapmışlar hem de ne olduğunu ifade etmişlerdir. Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre, ilk dönem sûfîleri hadisleri, 1- ayet tefsirinde, 2- hadis şerhinde şevâhid, 3- lügatte istişhad, 4- fıkhi hüküm istinbatında, 5- sûfî ve âlimlerin görüşlerini destek, 6- kendi görüşlerini destek, 7- bazı kavramların izahında kullanılmaktadırlar. Onlar muhaddisler kadar olmasa da hadislerin sahîh olmasına dikkat etmekle birlikte, zayıf hatta bazen mevzu haber kullanmışlardır. İlk devir sûfîlerin tezin genelinden de anlaşılacağı üzere, kitaplarında, Hadis Usulü prensiplerinin büyük bir kısmını kullandıklarının tespiti onların usul eğitimi aldıklarına işaret etmektedir. Onlar kitaplarında ele aldıkları konuları işlerken Kur’an’ın sonra hadisi delil olarak kullanmakla birlikte, yorumladıkları hadisleri, ayetlerin yanı sıra hadislerle de izah etmektedirler. Son olarak sûfîler de sünneti, dinin ikinci kaynağı olarak kabul etmektedirler. Ayrıca her âlim gibi onu, kendi fikirlerinin esas dayanaklarından biri olarak görmektedirler. Sünnet ile ilgili açıklamaların ardından sıra, mütekaddimûn sûfîlerin kaynaklarından, sahabe ve tâbiîn sözlerini ele almaya gelmiştir.

3. SAHABE ve TÂBİİN SÖZLERİ

Sahabe kavillerinin yani mevkûf hadisin bununla birlikte tâbiînin sözlerinin yani mak-tû hadisin, Kur’an ve sünnetten sonra tetkik edilen eserlerde delil olarak kullanılması, İslam âlimlerinin genelinin başvurduğu bir yöntemdir.

Hakîm et-Tirmizî, İbnü’l-A’râbî, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Tûsî, Gülâbâdî, Sicillî, Mekkî, vs. eserleri tetkik edilen muhaddis sûfîlerin eserlerinde yüzlerce sahabe, tâbiîn ve etbau’t-tâbiînin sözleriyle istişhad edilmektedir. Örnek vermek gerekirse, rivâyet ağırlıklı telif edilen *Lüma*’da Tûsî³⁸⁸ ve Hargûşî³⁸⁹, pek çok sahabi, tabiîn ve etbau’t-tâbiînin sözlerini istişhad olarak kullanılmaktadırlar.

³⁸⁶ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 285.

³⁸⁷ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 538.

³⁸⁸ Örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 42, 70, 96, 151, 171, 185-193, 236, 332, 397, 458, 501, 539 vd.

³⁸⁹ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, I, 133, 158, 160, 163, 242; II, 11, 150, 226, 253, 283, 339, 421, 462; III, 89, 145, 463; IV, 131, 388; V, 93, 290, 411, 437, 475 vd.

Hargûşî, eserinin son tarafında bir bölümü, tüm sureler hakkında vârid olan her türlü mervî bilgiye tahsis etmiştir.³⁹⁰ *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserlerinde de özellikle Hz. Ali'den olmak üzere pek çok sahâbi, tâbîîn ve etbau't-tâbîînden bol-bol nakillerde bulunmaktadır.³⁹¹

Mâlînî, Hz. Ali'nin Rasûlüllah'dan (s.a) sonra insanların en faziletliilerinin Ebû Bekir, Ömer ve Osman (r.a) olduđu³⁹² sözünü sevk etmekle birlikte, sadece bir yerde tâbîînden nakilde bulunmaktadır.³⁹³

Herevî, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den (s.a) rivâyet ettiği “*Allah Teâla, arkadaşını öldürüp de ikisi de cennete giren iki adama güldü.*” haberinin manası hakkında Zührî ve İbn Uyeyne'nin “Bir müşrik bir Müslüman'ı öldürdü, sonra müşrik Müslüman oldu ve daha sonra o da öldü.” dediklerini haber vermektedir.³⁹⁴

İlk devir sûfilerin, eserlerinde, gerek konuları izah ederken gerekse hadisleri yorumlarken mevkûf ve maktû haberleri, fazla kullanmaları dikkati çekmektedir. Böyle yapmakla onlar, ortaya attıkları düşüncelerin temel dayanaklarının Kur'an ve sünnetten sonra, sahabe ve tâbîîne dayandığını ifade etmeye çalışmaktadırlar.

Mütেকaddimûn sûfilerin eserlerinde ve hadislerin izahında delil olarak zikrettikleri dördüncü kaynak, Peygamberlere ait sözler ile isrâîliyattır.

4. PEYGAMBERLERE AİT SÖZLER VE İSRÂİLİYAT

İslam, insanlığa gönderilen ilâhî dinlerin yaşandığı ve bilindiği bir coğrafyaya gönderilmiş bir dindir. Bu sebeple bölgede yaşayan Araplar üzerinde, önceki din ve kültürlerin etkisi hiç şüphesiz olmuştur. Dolayısıyla İslami kaynaklarda önceki Peygamber ve ümmetlere ait pek çok bilgi bulunmaktadır. İslam âlimlerine göre büyük ölçüde tahrifata uğramış bu bilgiler içerisinde, geçmiş Peygamberlerin ismetine halel getirmeyecek doğru bilgiler bulunduğu gibi, yanlış ve hurafeler de bulunmaktadır. Kur'an'da zikredilen veya zikredilmeyen tarihi olaylar, kısas-ı enbiyâ ve geçmiş ümmetlere ait efsanelerin İslami eserlerde kullanımı, tarihte olduğu gibi bugün de tartışılan ve âlimlerin görüş ayrılığına düştüğü bir konudur. Âlimler, kabul edenler, etmeyenler ve belirli şartlarla cevaz verenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Genel kanaate göre, rivâyet edilen bu bilgiler, İslam dininin ruhuna aykırı bir şeyler içermiyorsa

³⁹⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, VI, 136-184.

³⁹¹ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 28, 35, 36, 41, 57, 80, 86, 109, 152, 155, 185, 216, 267, 329, 339, 474, 475, 479, 503, 505, 527, 528, 543 vd.

³⁹² Bkz. Mâlînî, *Erbain*, s. 155, 191.

³⁹³ Bkz. Mâlînî, *Erbain*, s. 135.

³⁹⁴ Bkz. Herevî, *Erbain*, (matbu), s. 76-77.

kullanılmasında bir sakınca görülmemektedir. Çünkü bunların içerisinde İslami kaynaklarda açıklanmayan, tafsilatı verilmeyen açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır.

Kaynaklarda *isrâiliyat* olarak ele alınan mevzu, büyük oranda Yahudi, kısmen Hıristiyan kaynaklarından nakledilen “efsane, kıssa, olay veya bilgi” olarak tanımlanmaktadır. Ancak tanımın Mecûsîlik, Sâbiîlik gibi diğer din ve kültürlerden gelen rivâyetleri kapsayacak şekilde genişletilmesi uygun görülmektedir. Bu isrâili bilgiler, güvenilirlikleri konusunda ittifak bulunmayan râvîler tarafından ve büyük ölçüde tefsir, kısas-ı enbiyâ, tarih ve hadis kitapları yoluyla literatüre girmiştir.³⁹⁵ Ancak hadis kaynaklarında yer alan isrâiliyatın sened ve metin açısından cerh ve ta’dîle tâbi tutulması halinde sahîh olanla olmayanlar ayırt edilebilir. Bu sebeple muhaddisler, isrâili rivâyetler konusunda diğer âlimlere nazaran daha duyarlı davranmışlardır.³⁹⁶ Diğer İslami kaynaklarda olduğu gibi, sûfilere ait eserlerde de geçmiş Peygamberlere ait sözler, hâdiseler, kıssalar ve tarihi olaylar nakledilmektedir. Bunlar, bazen isnadlı bazen isnadsız bazen de doğrudan mukaddes kitaplardan nakledilmektedir.

Hakîm, Hz. Adem’in (a.s) yeryüzüne indirilişi hikayesini İbn Abbas’dan nakledilen isrâiliyat bilgisi ile açıklamaktadır.³⁹⁷ Hz. Yahyâ’ya (a.s) Allah’ın kavmine emretmesi için verdiği beş emri zikretmektedir.³⁹⁸ Bunun dışında o, *Kara’tü fi’t-Tevrât, Mâlik b. Dînâr fî mâ yahkî ani’t-Tevrât/el-İncîl* veya *vecedtü fi ba’di’l-kütüb*³⁹⁹, *Vehb b. Münebbih ennehü kâle “Kara’tü fi suhuî İbrâhîm”*⁴⁰⁰, *Kâle Vehb b. Münebbih “Kara’tü nîfen ve seb’îne kitâben münzelen felem ekra’ kitâben ecelle mine’l-Kur’ân.”*⁴⁰¹ gibi lafızlarla risalet öncesi kitaplardan nakiller yapmaktadır.⁴⁰² Dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve yaratışı ile ilgili uzunca

³⁹⁵ Bkz. Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 195-196.

³⁹⁶ Bkz. Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 197. Konu hakkında geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Hatiboğlu, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 195-199; Birişik, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 199-202. Ayrıca konuyla alakalı Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 686 s. (İstanbul 2006), adında yayınlanmış bir doktora tezi hazırlamıştır.

³⁹⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 16-17.

³⁹⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 43-44.

³⁹⁹ Buradaki “bazı kitaplar” ifadesi ile geçmiş ilâhî kaynaklı kitaplar kastedilmekle birlikte, eski kültürlerle ait kitaplar da kastedilmiş olabilir.

⁴⁰⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Halku’l-İnsan ve Tefâvütü’l-Akl Hasebe Tâkati’l-Âdemiyîn*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 181/a.

⁴⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, *Halku’l-Âdemî ve Fehmühü’l-Kur’ân ve Amelühü bih*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 196/a.

⁴⁰² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 71, 232; *Tefsîru’l-Kur’ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 8/b; *Halku’l-Âdemî ve Fehmühü’l-Kur’ân ve Amelühü bih*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 199/a; Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Risâle fî Halki’l-Âdemî*, s. 77; *İsbâtü’l-İlâl fî’l-Emri ve’n-Nehy*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 55/a; *Kitâbü’s-Salât*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 131/b; *Halku’l-Âdemî ve Fehmühü’l-Kur’ân ve Amelühü bih*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 196/a; *Menâzilü’l-Kurbe*, (matbu), s. 68; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 55, 56, 94, 141; *İlmü’l-Evliyâ*, s. 168; *Tabâiu’n-Nufûs*, s. 63; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 197/a, 201/b; (matbu) s. 59, 79; *Sîretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 128; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 440.

bir haber nakletmektedir.⁴⁰³ Burada örnek olarak yapılan atıflardan da anlaşılacağı üzere, Hakîm'in çalışmalarında Peygamberler sözleri ile isrâiliyat nakli dikkati çekmektedir.⁴⁰⁴ Eserleri onun isrâili bilgilerden haberdar olduğunu göstermektedir.

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd* adlı eserinde isrâiliyat bağlamında sadece bir yerde Hz. İsa'nın sözünü nakletmiştir.⁴⁰⁵ *Edebü'l-Mulûk* sahibi Hz. Dâvûd, Musa, Zekeriya, İsa'nın (a.s) sözlerini nakletmekle birlikte, bazı kıssalar da rivâyet etmektedir.⁴⁰⁶ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Hz. Dâvûd, Zekeriya, İsa (a.s) gibi bazı Peygamberlere ait sözler sevk etmektedir.⁴⁰⁷

Tûsî, Hz. Zekeriya, Musa (a.s) ile Hızır kıssasını ve Süleyman (a.s) ile ilgili bazı haberleri naklederek, onları açıklamalarında delil olarak kullanmaktadır.⁴⁰⁸ Sicillî, *belâğânî, ve câe fî'l-haber, lekad belâğânâ fî ba'di'l-kütüb* gibi ifadelerle geçmiş Peygamberlere ait pek çok sözle birlikte bir takım olaylar nakletmektedir.⁴⁰⁹ Gülâbâdî, Hz. Yusuf ile Züleyha arasında geçen olayları mahabbet çerçevesinde ele almaktadır.⁴¹⁰ O, şeytanın Hz. İsa'yı yanıltmak ve vesvese vermek için sarf ettiği uğraşı anlatan uzun konuşmayı haber vermektedir.⁴¹¹ Ayrıca Hz. Dâvûd, Musa Nuh, Lût, Zekeriya, İsa'nın (a.s) sözlerini zikretmektedir.⁴¹²

Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserlerinde Hz. Adem, Dâvûd, Süleyman, Musa, İsa (a.s) gibi Peygamberlere ait sözlerle birlikte pek çok isrâiliyat nakletmektedirler.⁴¹³ Bunun dışında *Kara'tü fî't-Tevrât, Ehlü's-Sind ve'l-Hind, Kara'tü fî ba'di'l-Kütüb, Mektûb fî't-Tevrât, Mektûb fî ba'di Kütübillah, Mektûb fî'l-İncil, Kara'tü/raeytü fî*

⁴⁰³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Mes'ele fî't-Takvâ*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 14/a. Krş. için bkz. *Menâzilü'l-Kurbe*, (matbu), s. 57-58.

⁴⁰⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 70, 74. Diğer bazı örnekler için bkz. s. 63, 145, 154, 245, 306 vd.; *Beyânü'l-Fark*, s. 63; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 47, 57, 61; *Mes'ele fî't-Takvâ*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 12/a-12/b, 17/b, 19/a; *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 68/b-69/a, 70/b, 92/a-92/b, 128/a; *İsbâtü'l-İl el fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 47/a, 54/a; *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 145/b, 147/a, 150/b; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 34, 91; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 122, 125, 139; *Ğavru'l-Umûr*, s. 44; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 85, 96; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 187/a, 191/a, 191/b-192/a, 194/a, 208/a; (matbu) s. 13, 34, 35-36, 45, 109; *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 28, 79, 133; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 317, 388, 445; *Ehlü Serahs* (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 145; *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 172.

⁴⁰⁵ Bkz. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, *Zühd*, s. 72-73.

⁴⁰⁶ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 19, 20, 21, 29, 31, 46, 47, 60.

⁴⁰⁷ Bkz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 450, 457, 463.

⁴⁰⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 77, 476-477, 484, 508, 535-536.

⁴⁰⁹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 36, 37, 52, 55, 56, 59, 77, 78, 86, 101, 103, 112, 121, 132-133, 135, 139 vd.

⁴¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 4-5.

⁴¹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 324-325.

⁴¹² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 32, 52, 56, 191, 278, 309.

⁴¹³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, (Türkçe çev. Tan), I, 59; II, 80, 117, 196, 233, 391; III, 56, 187, 242, 274; IV, 35, 153, 223, 225, 292 vd.; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 29, 35, 41, 42, 45, 49, 50, 51, 54, 56, 63, 75, 84, 95, 114, 137, 152, 268, 315, 404, 463, 529 vd.

*ba'di'l-Kütübi'l-Münzele, Vecedü fi ba'di Kütübillah*⁴¹⁴ tabirleriyle geçmiş ümmetlere ait kitaplardan bol-bol nakillerde bulunmaktadır.

Hargûşî, Nebî'in (s.a) daha önce gönderilen kitaplarda övülmesini, hem kendisinin hem de ümmetinin faziletinin açıklanması konusunda nakletmektedir. O, geçmiş Peygamberlere ait kıssalardan nakiller yapmakta ve özellikle Hz. Musa'ya (a.s) verilen levhalar ile ilgili kıssayı yer-yer Tevrat'tan da nakiller yaparak geniş bir şekilde anlatmaktadır.⁴¹⁵ O, Hz. İsa (a.s), Dâvûd (a.s), Musa (a.s) ve İbrahim'e (a.s) kadar pek çok Peygamberin sözlerini nakletmekle birlikte⁴¹⁶, Mi'rac hâdisesinde Hz. Peygamber (s.a) ile diğer Peygamberler arasında geçen diyalogları da zikretmektedir.⁴¹⁷ Hz. Adem'in (a.s) yer yüzüne inişini ve haccını nakleden⁴¹⁸ Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ* adlı eserinde, sık-sık Peygamberlere ait söz ve kıssalardan bahsetmektedir.

Her iki eserinde de her türlü isrâiliyatı nakleden Hargûşî'nin isrâiliyat birikiminin iyi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde adeta ayet ve hadis gibi baştan sona çok rahat isrâiliyata dair haberleri nakletmesi kendisinin tenkit edilmesine sebep olmaktadır. Sülemî de eserlerinde Peygamberlere ait söz, kıssa ve hâdiselerle ilgili bilgiler rivâyet etmektedir. Örnek vermek gerekirse, Sülemî sık-sık Hz. İsa'nın sözlerini aktarmaktadır.⁴¹⁹

Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de Hz. Süleyman ve Hz. Musa'nın (a.s) başlarından geçen hâdiselere muhtasar bir şekilde atıf yapmaktadır.⁴²⁰ Örneğin o, Allah'ın Hz. Adem'i (a.s) kendi eli ile yaratması konusunda, Nebî'den (s.a) Hz. Adem (a.s) ile Hz. Musa (a.s) arasında geçen bir münakaşada Hz. Musa'nın (a.s) Hz. Adem'e (a.s): “*Sen Allah'ın kendi eli ile yarattığıydın. Seni cennetine yerleştirmiştir.*” dediğini nakletmektedir.⁴²¹ Ayrıca değişik bir isnadla, aynı olayda geçen konuşmaların farklı içeriği biraz daha uzunca Allah'ın yazı yazması konusunda tekrar zikredilmiştir.⁴²²

⁴¹⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 192, 280, 300, 381, 476; II, 83, 346, 351, 588 vd.; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 42, 44, 45, 52, 125, 131, 339, 340, 341, 487, 535, 540 vd.

⁴¹⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 158-180. Tevrat'tan başka nakil için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 257.

⁴¹⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 163-165, 166-168, 169, 174, 176, 177; II, 66, 235-236, 265 vd.

⁴¹⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 141-144.

⁴¹⁸ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 265.

⁴¹⁹ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Süfîyye*, (Thk. Kohlberg), s. 35, 57; *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 90; *Nesîmü'l-Ervâh*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 167; *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 473, 481, 499.

⁴²⁰ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 58, 59. Diğer örnekler için bkz. s. 72, 74, 75.

⁴²¹ Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 84/a; (matbu), s. 69-70.

⁴²² Bkz. Herevî, *Erbâin*, (mecmû'a), TSMK, Revan blm. nr. 510, vrk. 84/a; (matbu), s. 73.

İslam, ilâhî menşeli bir din olan Yahudilik ve Hristiyanlık ile pek çok Peygamberin (a.s) gönderildiği ve bilindiği bir coğrafyaya gönderilmiş bir dindir. Bu sebeple geçmiş dinlere ve Peygamberlere ait bilgileri içeren haberler, Abdullah b. Selâm (43/663), Abdullah b. Amr b. Âs (65/674), Abdullah b. Abbâs (68/687) gibi sahabiler ile Kâ'bu'l-Ahbâr (32/652), Vehb b. Münebbih (114/732), Mâlik b. Dînâr (127/745) gibi tâbîler tarafından İslam kültürüne aktarılmıştır. Ancak İslam'da, geçmiş din ve kültürlerle ait inanç, tatbikat ve hükümler, Kur'an ve sünnet esaslarına göre değerlendirilmekle birlikte, hadis münekkitler tarafından da tenkit edilerek süzgeçten geçirilmiştir.

Muhaddis sûfîlerin, ele aldıkları konuları açıklarken, ayet ve hadisleri yorumlarken ve kendi görüşlerini delillendirirken isrâîli haberler ile önceki Peygamberlere (a.s) ait sözleri, tatbikatları sık-sık kullandıkları tespit edilmiştir. Onların ayet, hadis, sahabe ve tâbî'n sözleri gibi Peygamberler (a.s) sözleri ile isrâîliyat bilgilerini çok fazla kullanmaları eleştirilmektedir. Hâlbuki biraz daha dikkatli davranmış olsalardı, daha isabetli olurdu. Kısa değerlendirmenin ardından, sûfîlerin eserlerinde ele aldıkları mevzular ile ayet ve hadisleri açıklarken kullandıkları önemli kaynaklardan biri olan ve onların Arap dili ve edebiyatına vâkıf olduklarına da ışık tutan şiir konusu ele alınacaktır.

5. ŞİİR

Her biri iyi bir şair olan ilk dönem sûfîleri, manevi olarak yaşadıkları hâl ve hisleri dışa vurmaktan çekinmeyerek duygularını bazen şiir, bazen de düzyazı olarak açığa vurmuşlardır. Bu sebeple onlar eserlerinde kendilerine veya başka meşâyîha ait şiirleri, ya fikirlerini desteklemek ya da kelimeleri açıklamak veyahut ta yorum yapmak için sıklıkla zikretmektedirler. Nitekim Hakîm⁴²³ ve Tûsî⁴²⁴, yer-yer şiirler zikrederek konulara açıklık getirmekle birlikte, bölümün birinde ilk devir sûfîlerden şerh etmeden şiir demeti sunmaktadır.⁴²⁵ *Edebü'l-Mulûk* müellifi ise sadece bir tane şiiri delil olarak kullanmıştır.⁴²⁶

Gülâbâdî'nin *Maâni'l-Ahbâr*'da, şerh ettiği hadisleri izah ederken şiirler nakletmesi, istişhad için şiiri delil getirmesi, ayrıca *recez* ve *nazım* gibi edebi tabirleri kullanması onun bu ilim dallarında da bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, hacimli olmamasına rağmen *Taarruf* adlı eserinde de zaman-zaman şiirle istişhad etmektedir.⁴²⁷

⁴²³ Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 148; *İlmu'l-Evliyâ*, s. 145; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 95; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 196/b; (matbu) s. 57.

⁴²⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 77.

⁴²⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 318-327. Diğer örnekler için bkz. 84, 128, 172, 196, 210, 246, 283, 304, 425, 494, 503.

⁴²⁶ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 32.

⁴²⁷ Örnekler için bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 26, 63, 89, 95, 105, 107, 113, 127, 138, 157 vd.

Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*'ta konuları izah ederken yer-yer şiirler kullanmaktadır.⁴²⁸ *Şerefü'l-Mustafâ* ile *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserlerinde pek yorum yapmayan Hargûşî, kullandığı şiirleri, kelime istişhadı için getirmemekle birlikte konuyu açıklamak için sık-sık zikretmektedir.⁴²⁹ Bir yerde de bâbı kendi şiiriyle bitirmektedir.⁴³⁰ Yine o, *Tehzîbu'l-Esrâr*'ın son tarafında, ilk devir sûfîlerin şiirlerinden örnekler vermekle birlikte⁴³¹ nadiren de olsa isnadlı şiirler nakletmektedir.⁴³²

Zikru'n-Nisve adlı eserinde dört şiir nakleden⁴³³ Sülemî, *Fütüvvet* adlı eserinde ise, isnadlı isnadsız pek çok şiir kullanmaktadır.⁴³⁴

Yirmi ikinci ve otuzuncu hadisten sonra şiir nakleden⁴³⁵ Mâlinî, şair hocası Abbâs b. eş-Şâir tarihiyle hem hadis, hem isnadsız şiir sevk etmektedir.⁴³⁶ Ebû Nuaym'ın on sekizinci rivâyet olarak isnadlı şiir naklettiği görülmektedir.⁴³⁷

Şair Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserinde *sâliklerin mertebelerini* muhtasar olarak nazım üslubunda nesir ile yazarak şiirdeki otoritesini ortaya koymuş ve az da olsa, *Zemmü'l-Kelâm*'da şiir kullanmıştır.⁴³⁸

Burada verilen örneklerin de ortaya koyduğu gibi, ilk devir sûfîleri, eserlerinde şiiri diğer âlimlerden farksız kullanmaktadırlar. Onlar şiiri, hadis ve ayetleri izah etmek, konulara açıklık getirmek ve istişhad için zikretmektedirler. Tetkik edilen eserler, onların oldukça iyi şiir birikimine sahip olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca pek çok sûfînin, kendi şiirleri de mevcuttur. İlk devir sûfîlerin şiir ile alakaları ortaya konulduktan sonra, onların Arap diline

⁴²⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 78, 296, 311, 316, 324, 327, 426; II, 114, 117, 125, 297, 316, 444, 485, 505 vd.

⁴²⁹ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, I, 123-126, 231-232, 397; II, 135; III, 523; IV, 20; V, 118, 246-248; VI, 116 vd.; *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 5, 20, 47-48, 54, 60, 82, 188, 270, 311, 374, 453, 562 vd.

⁴³⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, V, 118.

⁴³¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 512-524.

⁴³² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 134, 512, 514.

⁴³³ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 38, 46, 84, 86.

⁴³⁴ Örnekler için bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 43-44, 51, 55, 67, 68, 81, 83, 95, 99, 107, 110 vd. Diğer eserlerindeki şiir örnekleri için bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 21, 44, 60, 166, 167, 168, 169, 205, 235, 264, 341, 447, 470, 500 vd.; *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 29, 36, 58-59; *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 87, 93; *Târîhu's-Sûfiyye*, (Haz. Louis Massignon, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde), s. 306-307; *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 17, 21, 22; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 66, 67, 75, 79-80, 100-101, 117, 126 vd.; *Nesimü'l-Ervâh*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 163, 164, 165, 169 vd.; *Kelâmü's-Şâfiî fi't-Tasavvuf*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 178, 181-182, 185, 194-195, 204-205 vd.; *Melâmetiyye*, (Thk. Afîfî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 409, 433; *Sifâtü'z-Zâkirîn*, (Thk. Ebû Mahfûz, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 447, 448, 454; *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 468, 469, 472, 511 vd.; *Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye*, (Thk. Ateş, *Tis'atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî* içinde), s. 137-139.

⁴³⁵ Bkz. Mâlinî, *Erbâin*, s. 173, 195.

⁴³⁶ Bkz. Mâlinî, *Erbâin*, s. 209-213. Diğer şiir örneği için bkz. s. 215.

⁴³⁷ Ebû Nuaym, *Emâlî*, 76.

⁴³⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 275; IV, 112, 182, 220, 310; V, 152 vd.

vâkîf oldukları ile ilgili bazı örnekler verilerek dile hakimiyetleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

6. ARAP DİLİ

Üç harfli köklere dayanan Arap dilinin yapısı, neredeyse matematik olarak kurallarla sayısız sözcük türetmeye elverişlidir. Bu, basit bir geometrik örnekten, karmaşık, çok köşeli yıldızlara ya da bir çiçek motifinden karmaşık bir dantelaya dönüşen Arabesk bir yapıya benzetilebilir. Dilin bu sonsuz olanaklarıyla oynamaktan zevk alma eğilimi, Arap şairlerinin ve düzyazı yazarlarının üslubunu büyük ölçüde etkilemiştir. Sûflere ait sözlerin çoğunda benzer bir amaçla dile oynandığı görülür.⁴³⁹ Diğer âlimler gibi sûfler de zengin Arapçaya yeni boyutlar katarak daha zengin hale getirmişlerdir. İlk sûflerin yazılarında yalnızca anlatım zenginliği değil, aynı zamanda tasavvufi tecrübeden süzülüp gelen düşünsel bir derinlik de görülür.⁴⁴⁰ Onlar bilhassa Arapçanın soyut boyutunun gelişmesine de katkı sağlamışlardır. Hiç şüphesiz Kur'an ve sünneti doğru anlamada Arap dilinin önemi büyüktür. Dolayısıyla kişi Arap dilini çok iyi bilmeli ki, sağlam ve dayanıklı bir fikir ileri sürebilsin. Bu sebeple ilk devir sûflerinin, pek çok hususiyetlerinin yanı sıra, dil zevkine sahip iyi bir dilci oldukları görülmektedir. Nitekim Gülâbâdî, eser telif eden sûflerin isimlerini zikrettikten sonra onların Arap dili yanı sıra Kur'an, Hadis, Kelam ve Fıkıh ilimlerini de öğrendiklerini haber vermektedir.⁴⁴¹

Salat kelimesinin Farsça *namâc* diye isimlendirilmesinin sebebini bir başlık altında açıklayan Hakîm, *salat* kelimesinin Farsça'da *namac* olduğunu ve rivâyete göre, Süryanca *Namâc* isimli meleğin Hz. Adem yaratıldığında ona ilk secde eden olduğu ve diğerlerinin de onu takip ettiği için bu ismi aldığını ve 'kulun nefsinin Allah'a arz etmesi veya huzurunda kıyamda durması' anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ardından *namac* ile *numayc* kelimelerinin manalarının bir olduğunu haber vererek kelimelerin etimolojileri hakkında bilgiler vermektedir. O, kelimenin aslının Farsça değil Süryanca olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴² O, *ursun* *urs* diye isimlendirilmesini orada envai çeşit yemeğin bir araya gelmesi ve her birinin ayrı ayrı lezzetinin olması olarak açıklamakta ve namaz ile arasında bağlantı kurmaktadır.⁴⁴³ Bunun dışında o, *dârullah* olarak nitelediği namaz ile *ursullaha* Onun velimesine ve ziyafetine

⁴³⁹ Bkz. Schimmel, İslamın Mistik Boyutları, s. 29.

⁴⁴⁰ Bkz. Schimmel, İslamın Mistik Boyutları, s. 48.

⁴⁴¹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 33.

⁴⁴² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 143/b-144/a. Namaz kelimesi hakkında bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 152/b-153/a.

⁴⁴³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 25. Kavram hakkında bilgi için bkz. 39-40.

giriş olarak söz etmektedir. O, namazda yapılan hareketler ile *urs* (düğün/evlilik) arasında ilişki kurarak meseleyi kısaca izah etmektedir.⁴⁴⁴

İki çeşit cennet ve derecelerinden söz eden hadisi nakleden Hakîm et-Tirmizî, *Adn* cennetinin Rûm dilinde *Ferâdis* olduğunu ve Arapların *Firdevs* şeklinde Arapçalaştırdıklarını belirterek⁴⁴⁵ *Firdevs* kelimesinin kökenine işaret etmektedir. Yine o, şükür kelimesini izah ederken “*Şükür*, bir şeyin açılması, örtünün kaldırılması”. dedikten sonra, lügat anlamını vermekte ve ona göre şükür, kalp gözünün görünceye kadar açılmasıdır.⁴⁴⁶ *Akıl*, kelimesi üzerinde duran Hakîm, onun hakkında genişçe bilgi vermektedir.⁴⁴⁷ Hakîm, *takva* kelimesinin aslının *vakvâ* olduğunu ve *vakâ yakî vikâyet*’ten iftiâl bâbına geçişte *vav*’ın *tâ*’e dönüştüğünü ve bundan dolayı da *takvâ* dendiğini, ancak kelimenin aslında *ivtekâ yevtakî*’den geldiğini ve *vav*’ın da *tâ*’de idğam edildiğini belirterek kelimenin sarf (morfoloji) yönünden uğradığı değişiklik hakkında bilgi vermektedir.⁴⁴⁸ Bunun yanı sıra o, örnekler verdikten sonra, *lafız olarak birbirine yakın olan pek çok kelimenin mana bakımından birbirlerine benzediklerini* ifade etmesi⁴⁴⁹, onun dile hakimiyetine ışık tutmaktadır.

Hakîm, *âdem* kelimesinin birleşme, bağ (vasl) demek olduğunu lügatta ise, *âdemenî* yani beni birleştirdi, bir araya getirdi, denildiğini belirtmektedir. Bundan dolayı *el-idâm* (katık) *idâm* diye isimlendirilmiştir. Çünkü katık ile ekmek birleştirilir. O, Allah’ın Adem’i (a.s) eliyle yarattığını ve ona *vuslat* “*ba*”si birleştirdiğini belirttikten sonra Allah’ın ‘*halektü biyedî*’ dediğini ve *banın vasl* için olduğunu belirtmektedir. O, Allah’ın bundan dolayı Adem’e Adem dediğini, çocuklarına da âdemiyyun dediğini zikretmektedir.⁴⁵⁰ Böylece o, *âdem* kelimesinin ne anlama geldiğini izah etmektedir. Ayrıca o, *el-ism* kelimesinin aslının ne olduğu harflerinin ne anlama geldiğini ve anlamının ne olduğu hakkında malumat verdiği gibi daha sonra isim ile müsemma arasındaki ilişkiden de söz etmektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 19-20. Ayrıca konuyla alakalı olarak onun Paris, 5018 numaralı mecmû’asında (vrk. 110/b-113/a arası) müstakil *Ursu’l-Muvahhidîn* risalesi bulunmaktadır.

⁴⁴⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İllâhe İllallah*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 2/a.

⁴⁴⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Mes’eletü’ş-Şükr*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 11/a.

⁴⁴⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 74-76.

⁴⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Mes’ele fi’t-Takvâ*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 19/b. Dilbilgisinden faydalanılarak yapılan açıklamalar için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Halku’l-İnsan ve Tefâvütü’l-Akl Hasebe Tâkatü’l-Âdemiyyîn*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 179/b; *Riyâdatü’n-Nefs*, s. 67; *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 19-20, 115, 121; *İlmu’l-Evliyâ*, s. 116-117; *Sîretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 16, 42; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 136, 342.

⁴⁴⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmu’l-Evliyâ*, s. 116.

⁴⁵⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 261. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Mes’eletü Halki’l-Âdemî*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 24/a; *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 203/a-203/b; (matbu) s. 84.

⁴⁵¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmu’l-Evliyâ*, s. 113-114, 117-118.

“Gerçek şu ki, bazen bir anlık sehiv ile dalgınlık, gevşeklik, perdelenme (*leyuğânu*) kalbime çöker ve ben Allah’a günde yüz defa istiğfar ederim.”⁴⁵² Hakîm, metinde geçen el-ma’fret kelimesinin örtü (ğitâ’), perde/örtü (*sitr*) anlamına geldiğini ifade etmekte ve lügatte *ğafertü’s-şey’e* yani örttüm şeklinde kullanıldığını, bundan dolayı kafayı kapattığı için miğferin *miğfer* diye adlandırıldığını belirtmekte ve hadisi *mağfîret* ile *sitr* ilişkisi bağlamında delillerle izah etmektedir.⁴⁵³

Tûsî, ayetleri işârî olarak tefsir ederken gerekli gördüğünde ayetlerde geçen bazı kelimelerin ne anlama geldiklerinin üzerinde de durmaktadır. En’am, 38. ayeti ele alırken ayette geçen *min şey* kelimesinin manasının *din ilmi*, Allah ile kulları arasındaki *ahvâl ilmi* ve benzeri olduğunu, İsrâ, 9. ayetteki *akvam* kelimesinin *asvab* anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁵⁴ Nisa, 83. ayette zikredilen *ulu’l-emrden* maksadın *ilim ehli* olduğunu, özellikle de hüküm çıkarma (istinbat) kudretinde olanlar olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁵ İsrâ, 1. ayetin tefsirinde de miraç muhaliflerine cevaben, eğer miraç sadece rûh ile olmuş olsaydı, ayette *esrâ biabdihî* buyrulmazdı diyerek *abd* isminin *rûh ve cesed* sahibi olanlar için kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁵⁶

Tûsî, “*Ashâbım yıldızlar gibidir...*”⁴⁵⁷ hadisinin açıklamasında, metinde geçen *necm* kelimesinin Kur’an’da da kullanıldığını belirterek onun *kevâkib* içinden bir yıldız olduğunu ve büyüklüğü, ışık ve aydınlığının çokluğu sebebiyle karada ve denizde insanlara yol gösterdiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a) sahabileri, *kevâkibe* değil de *necme* benzetmesinin nedeni de budur. Çünkü *kevâkib* yol gösterici özelliği olmayan bir yıldızdır. Böylece o, ashâbın kendisinden sonrakilere yol gösterici olduklarını ve bu özelliğin sadece onlara mahsus olmadığını, zâhir ile bâtin âlimlerinin de böyle bir vasıflarının olduğunu imâ etmektedir.⁴⁵⁸

Fakir kelimesinin iştikakı omurga kemiği anlamına gelen *fikâru’z-zahr*dır. *Fikâr*, sırtın düz durmasını sağlayan omurga kemiğidir. Bu kemik kırıldığında ve zayıfladığında, kendisini dik tutacak başka şeylere ihtiyaç hisseden kimselere, zayıflık ve kendisini dik tutacak

⁴⁵² Müslim, Zikir, 41; Ebû Dâvûd, Vitr, 26; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 4; (matbu), II, 133; Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 419-420.

⁴⁵³ Geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl* TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 4; (matbu), II, 133. Diğer kelime örnekleri için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 18.

⁴⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 72.

⁴⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 148.

⁴⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 156.

⁴⁵⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, (matbu), II, 200; Tûsî, *Lüma’*, s. 166; Sülemî, *Âdâbu’s-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 120; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni’l-İlm*, II, 90-91, -o isnadının sahîh olmadığını bildirmektedir-; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 132; Hadis hakkında değerlendirmeler için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 342-343.

⁴⁵⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 166.

desteklere muhtaç olmaları sebebiyle *fakir* denilmiştir.⁴⁵⁹ Bu izahlarıyla Tûsî, *fakir* kelimesinin yaygın olarak bilinen “yoksul, malı olmayan kişi” anlamı dışındaki manasına işaret etmektedir. *Edebü'l-Mulûk* sahibi, kelimenin dışsal ve içsel manaları hakkında hadislerden istişhad ederek bilgiler vermektedir.⁴⁶⁰ Gülâbâdî'ye göre *fakir*: 1) Malı, geçimini sağlayacak imkânları ve elinde emlaki olmayan kişidir. 2) İlmi olmayan, cahil ki en büyük fakirlik budur. 3) Âhîret fakirliği ki bu da apaçık hüsrandır. Müellif, kısa açıklamalardan sonra bunları örnekler vererek daha da geniş ele almıştır.⁴⁶¹

Edebü'l-Mulûk sahibi, Arapçada sabrın, nefsin istek ve alışkanlıklarını hapsetmek demek olduğunu haber vermekte ve hususi mü'minin ilimle birlikte bir takım isteklerine karşı koyabileceğini ve kendini sınırlandırabileceğini söylemektedir.⁴⁶² O, Arap dilinde vecdin iki örneği vardır, der. Biri *vecedte izâ melekte* (sahip olduğunda elde ettin), diğeri ise, *vecedte izâ lakîte ve şehidte* (karşılaştığında veya şahit olduğunda bulmuşsun)dur. Birincisi mülkiyet vecdi, diğeri ise, karşılaşma vecdidir. Ayrıca o konuyla ilgili ayetlerle istişhad etmektedir.⁴⁶³

“Ölüye evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.” hadisini çeşitli açılardan yorumlayan Gülâbâdî, dil bilgisi açısından da yorumlamaktadır. O, şayet haberin lafzı mutabıkça usulün ona şahitlik edeceğini ifade ettikten sonra, hadisin dil açısından manasının şöyle olacağını ifade etmektedir: “Evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.” yani ölüye yaşarken eziyet veren kimse hâlâ yaşıyorsa, kabrinde de ona eziyet verir. Bu durumda metinde geçen *mâ* edatı isim manasına gelir, *kâne* fiili ise, ifadede muzmar olur. Bu durumda sanki Rasûlüllah şöyle demek istemiştir: “Ölüye evinde eziyet veren kimse, ona kabrinde de eziyet verir.”⁴⁶⁴ Ayrıca o, *Kur'an* kelimesinin lügat ve ıstılah anlamının ne olduğunu, mahluk mu değil mi meseleleri ile izah etmektedir.⁴⁶⁵

Gülâbâdî, “*Sahur yapınız. Çünkü sahurda bereket vardır.*”⁴⁶⁶ hadisindeki *bereketin ziyade* anlamına geldiğini belirtmekte ve naslardan hareketle sahurda ziyadenin anlamlarını vermektedir. Bundan başka o, *ruhsatın bereket* oluşu hakkındaki nasları zikrederek konunun üzerinde kısaca durmaktadır.⁴⁶⁷ O, açıklamalarında, kelime bilgisi yanı sıra bazen dilbilgisi

⁴⁵⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 214.

⁴⁶⁰ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 14-15.

⁴⁶¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 191-192.

⁴⁶² Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 23, 43.

⁴⁶³ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 69.

⁴⁶⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 145/a-b.

⁴⁶⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 41.

⁴⁶⁶ Buhârî, Savm, 20; Tirmizî, Savm, 17; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 257.

⁴⁶⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 257-261. Diğeri kelime örnekler için bkz. s. 62, 65, 83, 113, 169, 224, 233, 339-340, 346.

inceliklerinden de faydalanmıştır.⁴⁶⁸ Bunun dışında müstesnâ, mecaz, Ehlü'l-lüğa, Ashabu'l-meânî gibi terimleri kullanması, onun dil düzeyine daha fazla işaret etmektedir.⁴⁶⁹

Mekkî, nahiv ve Arapça ilimlerinde derinleşmenin selef arasında olmadığını sonradan ortaya çıktığını ve seleften birinin 'Nahiv, kalpteki huşuyu götürür.' dediğini ve bu ilimle insanların birbirlerinin kusurlarını aramaya kalktıklarını söyleyerek⁴⁷⁰ nahiv ilmine mesafeli durmaktadır.

Mekkî, "Bu kavme ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamıyorlar. Sana gelen her iyilik Allah'tandır. Sana gelen her kötülük de kendindedir." (Nisa, 78-79) ayetlerini Kaderiye fırkasının, Arapçanın inceliklerine vâkıf olmadıklarından dolayı (yanlış anladıklarını) ve helak olduklarını belirtmektedir. Devamında ise İbn Abbâs'ın Kur'an'ın anlaşılmasında Arapçanın önemine vurgu yapan "Kur'an'dan bir şey size karmaşık geldiğinde, çözümünü Arap kelamında arayınız." sözünü naklederek⁴⁷¹ nassları anlamada Arap dilini iyi bilmenin önemine işaret etmektedir.

Bir başka yerde Mukatil b. Süleyman'ın (150/767) Arap dilini derinlemesine bilmediğinden dolayı, "Suçlulara günahlarından sorulmaz." (Kasas, 78) ayetindeki "hüm" zamirini daha önce zikredilen Kârûn ve avenesi ile geçmiş devirdeki suçlulara atfederek ayetin yorumunda hata yaptığını belirtmesi⁴⁷² Mekkî'nin dile vukûfunu göstermektedir.

"Sana biat edenler muhakkak Allah'a biat etmektedirler." (Feth, 10) ayetiyle Allah'ın Rasûlüllah'ı (s.a) en güzel biçimde methettiğini ve faziletini en açık şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bu ayette Allah, lafızda Onu kendisinden bedel kıldığı gibi, hükümde de makamı yerine koymuştur. Bundan dolayı kendisiyle Onun (s.a) arasına *teşbih kafi* olan *Keennemâ* ile mülkiyet ifade eden *Lâmı* koymayarak *Lillâhi Teâlâ* buyurmamıştır. Bu Rubûbiyet makamı, Hz. Peygamber (s.a) dışında yaratılmışlar arasında hiçbir kimseye verilmemiştir.⁴⁷³ Ayrıca o, (Mücadele, 11)'de geçen *vavın* dilcilere göre atıf değil, medih ifade ettiğini delilleriyle anlatmaktadır.⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 2, 12, 19, 30, 51, 104, 123, 242.

⁴⁶⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 19, 23, 30, 32, 185, 186.

⁴⁷⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 337. Ayrıca bkz. I, 319.

⁴⁷¹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 111.

⁴⁷² Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 326.

⁴⁷³ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 262.

⁴⁷⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 278. Diğer örnekler için bkz. I, 42, 60-61, 98, 240, 261, 282, 356, 442; II, 105, 191, 293, 497.

Değişik anlamlara gelen *sefer* kelimesinin sefer diye isimlendirilmesinin sebeplerinden biri de *insanların ahlâkını ortaya çıkarmasıdır*.⁴⁷⁵ Tûsî'nin zaman-zaman gramer inceliklerinden de faydalandığı görülmektedir.⁴⁷⁶

İstiğfar kelimesinin manası sorulan Muhammed b. Ali el-Kettânî (322/933), istiğfarın tövbe anlamına geldiğini ve tövbenin de altı anlamının bulunduğunu söylemektedir.⁴⁷⁷

Mâlînî'nin *Erbaîn*'inde, ayette geçen bir kelimenin manasını açıklamaktadır.⁴⁷⁸ Az da olsa bazı kelimelerin açıklamalarını yapan⁴⁷⁹ Hargûşî, *habîb* ile *halîl* arasındaki farkı ayet ve rivâyetlerle tahlil ederek ortaya koymaktadır.⁴⁸⁰

Sûfiyyeye ait ıstılahları, imkân dâhilinde Kur'an ve sünnetten deliller getirerek açıklamaya çalışan Hargûşî, ıstılahların hem lügat hem de terim anlamlarını vermektedir.⁴⁸¹ Yine o, *dünya* kelimesinin anlamı ve kapsamı konusunda ihtilafın olduğunu ifade ederek yapılan değişik tanımları nakletmektedir.⁴⁸² Sülemî, *mahabbet* kelimesini değişik açılardan ele alarak tahlil etmektedir.⁴⁸³ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de zikrettiği bir ayette geçen kelimenin anlamını zikretmektedir.⁴⁸⁴ Ayrıca zikredilen mertebelerin ıstılahlarını da izah etmektedir.⁴⁸⁵

Klasik İslam âlimleri gibi sûfîlerin de Arapça öğrenimine önem verdikleri ve iyi bir Arapça tahsilinden sonra tefsir, hadis, fıkıh gibi diğer İslam ilimleri eğitimini aldıkları anlaşılmaktadır. Yukarıda örnek olarak verilen bilgiler dahi onların Arap diline iyi vâkıf olduklarını ortaya koyacak niteliktedir. Muhaddis sûfîler gerek ayet, gerek hadis, gerekse ele aldıkları konuları açıklarken hem Arap dil kurallarından hem de kelime bilgisinden istifade etmektedirler. Sûfîlerin düşüncelerini temellendirirken Arapça grameri ile kelimelerin etimolojinden de faydalanmaları, onların mesnedli olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca yürüttükleri fikirlerin bir delilinin olduğunu göstermektedir. Bu konuyu burada noktalarken sıra, sûfîlerin hadisleri yorumlamada kullandıkları başka bir kaynak olan, hikmetli sözler mevzusuna gelmiştir.

⁴⁷⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 227, 252, 526. Diğer örnekler için bkz. s. 108, 112, 113, 116-117, 120, 122, 124, 142, 166, 283, 422, 453. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 423.

⁴⁷⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 124-125, 163, 216, 413.

⁴⁷⁷ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 83-84.

⁴⁷⁸ Bkz. Mâlînî, *Erbaîn*, s. 187.

⁴⁷⁹ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 225.

⁴⁸⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 293-299. Ayrıca bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 478.

⁴⁸¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 456-460.

⁴⁸² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 510-511.

⁴⁸³ Bkz. Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, (Thk. Hüseyin Emin, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 467-468.

⁴⁸⁴ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 25, 32, 39, 67.

⁴⁸⁵ Örnekler için bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 17, 33, 43, 61, 82, 107 vd.

7. HİKMETLİ SÖZLER

Çalışmada kullanılan sûfîlere ait eserlerde, âlim olsun veya olmasın, sûfîlik özelliği bulunsun veya bulunmasın değişik vasıflara sahip büyüklere ait birçok söz kullanılmaktadır. İşte bu sözlerin hepsi ile darb-ı meseller ve atasözleri hikmetli sözler olarak değerlendirilmektedir. İncelenen eserlerde fakîhlerin sözlerine konu gereği olsa gerek diğerlerine nazaran az yer verilmektedir. Ancak gerek burada ele alınan, gerekse alınmayan pek çok sûfî âlimin, fıkıh ilmi dâhil İslam ilimlerine vâkıf olduğu onların tercüme-i hallerinden de anlaşılmaktadır. Ne var ki, Hakîm et-Tirmizî ile Gülâbâdî'nin eserlerinde, daha önce yaşamış sûfîlerin sözlerinden ziyade kendi yorumları daha çok dikkati çekmektedir.

Hakîm, ile Sülemî mezkûr eserlerinde, *Lüma'*, *İktisâd*, *Edebü'l-Mulûk* ve *Tehzîbu'l-Esrâr*'da Cafer es-Sadık, İbrahim b. Edhem, Râbiatü'l-Adeviyye, İbnü's-Semmâk, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Serî es-Sakatî, Yahya b. Muaz, Bâyezid el-Bistâmî, Sehl b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Muhammed el-Murtaiş, Ebû Bekir eş-Şiblî gibi daha pek çok hakîmin hikmetli sözleri nakledilmektedir.⁴⁸⁶ Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ* adlı eserinde Süfyan b. Uyeyne'den Şâfiî'ye, Serî es-Sakatî'den hakîmlere pek çok âlim ve sûfînin sözlerini sevk etmektedir.⁴⁸⁷

Mâlinî, *Erbaîn* adlı eserinde her hadisten sonra sûfî meşâyihâ ait isnadlı yüz elli dört söz rivâyet etmektedir.⁴⁸⁸ Ebû Nuaym, on sekizinci rivâyette isnadlı olarak Yahya b. Muaz'ın iki sözünü zikretmektedir.⁴⁸⁹

Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin kul ile Hakk arasında nur ve zulmetten müteşekkil yüz makamın bulunduğu sözünü naklederek makâmât mevzuuna başlamaktadır.⁴⁹⁰ Bunun dışında Cüneyd el-Bağdâdî ve başkalarının da sözlerini kullanmaktadır.⁴⁹¹

Muhtasar olarak konu hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse, ilk devir sûfîleri, eserlerinde başta meşhur sûfîler olmak üzere pek çok âlimin uygun gördükleri sözlerini kullanmışlardır. Eserlerin içeriğinin de etkisi olsa gerek, mezkûr kitaplarda, fukahâyâ ait sözlerle, sûfîlere kıyasla az rastlanmaktadır. Bunun fukahâ ile aralarında var olan anlaşmazlıktan kaynaklandığı düşünülmektedir. Hikmetli sözler hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, şimdi

⁴⁸⁶ Örnekler için bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 45, 66, 102, 144, 196, 274, 328, 376, 423, 478, 515, 545; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 28, 40, 58, 76, 117, 147, 237, 287, 297, 299, 338, 360, 467, 506, 534 vd.

⁴⁸⁷ Örnekler için bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 282, 283, 284; IV, 279, 564.

⁴⁸⁸ Örnekler için Mâlinî'nin *Erbaîn*'ine bakılabilir.

⁴⁸⁹ Ebû Nuaym, *Emâlî*, 75.

⁴⁹⁰ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 2.

⁴⁹¹ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 3.

muhaddis sūfilerin incelenen eserlerinde, konuları daha iyi anlaşılır hale getirmek için zikrettikleri tarihi olaylar ve coğrafya ile ilgili verdikleri bilgilerden örnekler sunulacaktır.

8. TARİH ve COĞRAFYA

Tarihi veya coğrafi bilgilerden örnek verme, hemen-hemen her türlü eserde rastlanılan ve vazgeçilmeyen bir yöntemdir. Benzer konuların izahında insanlık tecrübesi göz ardı edilemediği için, burada örnek olması bakımından sadece bazı misaller zikredilecektir.

Hasan el-Basrî, “Dünya ta’n, ayıplama yurdu, ikâmet yurdu değil. Çünkü Adem (a.s) oraya cezalandırılmak üzere indirilmiştir. Allah’ın mükâfatını idrak edemeyenler onu mükâfat zannederler. Allah’ın cezasını anlayamayanlar ise onu ceza sanırlar.”⁴⁹² Bu sözü nakleden Hargûşî’nin Hz. Adem’in yer yüzüne cezalandırılmak üzere indirildiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Hakîm, Mûte savaşında Hz. Cafer’in (r.a) 70 küsur mızrak darbesi aldığını belirtmektedir.⁴⁹³ Yine o, Sehm kabilesinden Büreyde’nin Hz. Peygamber (s.a) Medine’ye hicret için yola çıktığında Onu bulup geri getirmek için peşine düştüğünde Müslüman olması olayını anlatmaktadır.⁴⁹⁴ Ayrıca o, Hz. İbrahim’in (a.s) Kabe’yi sekînet hâli zuhur edince, inşa ettiğini belirtmektedir.⁴⁹⁵

Eserinde sık-sık tarihi olaylara yer veren Gülâbâdî, Yakub’un (a.s) muttali olduğu şeye Hz. Yusuf’un kardeşlerinin seksen yıl sonra muttali olduklarını haber vererek, Hz. Yusuf’u kardeşlerinin tekrar seksen sene sonra fark ettiklerini bildirmektedir. Ardından Hâriciler ile Hz. Ali arasındaki hâdiselere değinmektedir.⁴⁹⁶ Verilen bu tarihe göre, Yakub (a.s) 120 yıl veya daha fazla yaşamış olmalıdır. Ayrıca İbn İshâk’a (151/768) varan bir senedle Abdulmuttalib’in zemzem kuyusunu buluşu olayını anlatmaktadır.⁴⁹⁷ Bundan başka Gülâbâdî, Fâris b. Hüseyin’in *Hübeyr senesinde* yani Karmatîlerin hacc yolunu kesip yolcuları öldürdükleri (311/923) yıl, onların ellerinden kurtulup kaçtığını bir müddet sonra olay yerine tekrar geldiğini ve yaralıları gördüğünü anlatmaktadır.⁴⁹⁸

⁴⁹² Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 505.

⁴⁹³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu’n-Nufûs*, s. 89.

⁴⁹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 189/b-190//a; (matbu) s. 29.

⁴⁹⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Şiretü’l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 49; *Hatmü’l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 350.

⁴⁹⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 255/b-256/a; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 138/a.

⁴⁹⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 269/a.

⁴⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 148-149.

“Size Yemenliler geldi. Onların kalpleri daha yumuşak, gönülleri daha naziktir. İman ve hikmet Yemen’dedir. Küfrün başı doğudadır.”⁴⁹⁹ Gülâbâdî, hadisin “Küfrün başı doğudadır.” kısmını şerh ederken onu, İslam’da Irak ve Mâverâünnehir gibi doğu bölgelerinde ilk devirlerde zuhur eden fitnelerle açıkladıktan sonra, hadisten muradın imanın zıddı olan küfür olabileceğini ve bunun da deccâln ortaya çıkışı sayılabileceğini, çünkü rivâyetlere göre onun Türklerin yurdundan çıkacağına zikredildiğini söylemektedir.⁵⁰⁰

Mekkî, Allah’ın bu ümmete mahsus kıldığı üç özellikten birinin Levh-i mahfuz’dan indirilen Allah’ın Kitab’ının muhafazası olduğunu belirtmektedir. O, ümmetin Kitab’ı bakarak okuduğunu ve bizim Kitab’ımız dışında Allah’ın inzal buyurduğu hiçbir kitabın tamamının hıfzedilmediğini⁵⁰¹ belirterek bundan, Bâbil kralı Buhtunnasr⁵⁰² Beyt-i Makdis’i yakıp yıktığı zaman, Tevrat’ın da tamamını yaktırdıktan sonra, Allah Teâlâ’nın kendisine Tevrat’ı ilhâm ettiği Üzeyir’in (a.s) istisna kılındığını haber vermektedir. Nitekim bir grup Yahudi/Yahudi bir kabile, Üzeyir’in (a.s) bu özelliğinden dolayı onun, Allah’ın oğlu olduğunu iddia etmiştir. Hâşâ! Yüce Allah bundan münezzeh olup Tevrat’ın tamamını ezberleme hususundan dolayı Üzeyir’i (a.s) tek ve özel kılmıştır.⁵⁰³ Yine Firavun, Cemel Vakası, İfk hâdisesi, Kaf dağı efsanesi gibi tarihi olayları nakletmektedir.⁵⁰⁴

Hargûşî, bi’setten önce Kâbe’nin yıkılma girişiminden Nemrud’un helakine, Fil vaka-sından Rasûlüllah’ın (s.a) nübüvvetinin emarelerine, Hz. Adem’in Mekke vadisine inişine ve Hz. İsmail’in zemzem suyunu bulması hâdisesine kadar pek çok tarihi olayı anlatmaktadır.⁵⁰⁵ O, Makam-ı İbrahim bölgesinde medfun Peygamberleri isimleriyle, Kâbe’nin etrafında medfun olanları ise, isim vermeden üç yüz olarak zikretmektedir.⁵⁰⁶ Kâbe ile ilgili her türlü teknik bilgiden, uğradığı sel baskınlarına bilgiler vermektedir.⁵⁰⁷ Hz. İsmail’in kurban edilmesi kıssasından Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm’ın Kâbe’de (r.a) şehid edilmesi hâdisesine çeşitli olayları nakletmektedir.⁵⁰⁸

⁴⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252; Buhârî, *Meğâzî*, 70; Müslim, *İman*, 90; Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 139; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 95.

⁵⁰⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 100.

⁵⁰¹ Bu özellik dâhil ümmete has kılınan hususiyetlerle ilgili nakledilen isrâili haberler için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, (matbu), I, 354-355.

⁵⁰² Buhtunnasr (Nebukadrezzar/Nebukanezzar), milattan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti’ni ortadan kaldırarak Kudüs’ü ve Süleyman Mâbedi’ni yakıp yıkan Bâbil kralıdır. Bilgi için bkz. Harman, “Buhtunnasr”, *DİA*, VI, 380-381.

⁵⁰³ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 279.

⁵⁰⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, (Türkçe çev. Tan), II, 29, 33, 55, 277, 408; III, 49, 86, 229, 358 vd.

⁵⁰⁵ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, I, 93-105, 109-112, 181-187; II, 224, 230-231, 215-217.

⁵⁰⁶ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, II, 204, 235.

⁵⁰⁷ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, II, 235-236, 285, 286, 287, 288-290, 292-294, 301-303.

⁵⁰⁸ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, II, 313, 315-340.

Hargûşî, hacc zamanı dışında Mina'da gecelediğini, sivrisinek yüzünden uyuyamadığını ve civarda yaşayanların söylediğine göre, haşerelerin hacc mevsiminde azaldığını bildirmektedir.⁵⁰⁹ O, zemzem suyunun Ebû Kubeys suyu ile karıştığını ve ona galip geldiğini belirttikten sonra, Ebû Kubeys suyunun Zemzem suyuna galebe geldiğinde, Zemzem suyunun tuz oranının arttığını, Zemzem suyu ona galebe geldiğinde ise, tatlılık oranının arttığını haber vermektedir.⁵¹⁰ Ayrıca Mescid-i Haram'ın kapılarının sayısı ve Mina ile Müzdelife arasındaki mesafe hakkında da bilgi de vermektedir.⁵¹¹ Allah'ın 124000 Nebî gönderdiğini, bunlardan 313'ünün hem rasûl, hem Nebî olduğunu, Nebînin risâlet sahibi olmadığını bildirmektedir.⁵¹² Yine o, Mısır'da Mescid'in yakıldığı sene Ebû Muhammed el-Ezdî'den hadis dinlediğini ifade ederek, Mısır'da o yıl bir caminin yakıldığını dolaylı olarak haber vererek, tarihi bir olaya tanıklık ettiğini ifade etmektedir.⁵¹³ Ayrıca Hz. Ömer zamanında bir depremin olduğunu ve onun, esasıyla yere vurması üzerine depremin durduğunu zikretmektedir.⁵¹⁴

Sülemî, *Suâlât* adlı eserinin sonunda, bazı hocalarından dinlediği olayları nakletmektedir.⁵¹⁵ Herevî, İshak b. İbrahim'in biyografisi hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, onun 30000 dirhemlik borcuyla ilgili olayı anlatmaktadır.⁵¹⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*'de *sekînet* mertebesine, İsrâil oğullarına tabutta verilen sekînet ile başlamaktadır.⁵¹⁷ Ayrıca o, Târân'ın Kızıldeniz'de bir yer olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁸

Pek çok âlimin eserinde olduğu gibi, sûfîlerin eserlerinde de zikredilen bazı tarihi veya coğrafi bilgiler, anlatılan konuları daha iyi izah etmek için kullanılmaktadır. Hadisleri anlamada kullanılan kaynaklar başlığının son konusu olarak, ilk devir sûfîlerin eserlerinde isim vererek zikrettikleri yazılı eserler ele alınacaktır.

⁵⁰⁹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 307.

⁵¹⁰ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 227.

⁵¹¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, II, 301-303, 314.

⁵¹² Bkz. Hargûşî, *Şerefü'l-Mustafâ*, IV, 118.

⁵¹³ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 305.

⁵¹⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 389. Diğer tarihi olaylar için bkz. s. 172, 246, 298, 306, 389.

⁵¹⁵ Bkz. Sülemî, *Suâlât*, s. 152-156.

⁵¹⁶ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 341-342. Başka bilgiler için bkz. V, 112, 138.

⁵¹⁷ Bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, s. 67. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), I, 354-355.

⁵¹⁸ Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, IV, 281.

9. YAZILI KAYNAKLAR

Burada son olarak muhaddis sūfîlerin eserlerinde kullandıkları kaynaklardan isim vererek zikrettikleri, gerek kendi, gerekse başkalarının eserleri hakkında bilgi verilecektir.

Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*⁵¹⁹, *Kitâbü'l-Usûl*⁵²⁰, *Ğavru'l-Umûr*⁵²¹, *Ursu'l-Muvahhidîn*⁵²², *Kitâbü'l-Hacc*⁵²³, *İlmu'l-Evliyâ*⁵²⁴, *Kitâbü'l-Evliyâ*⁵²⁵, *Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ*⁵²⁶, *Kitâbü'l-Furûk*⁵²⁷, *Kitâbü Sıfati'l-Kulûb ve Menâzilihâ*⁵²⁸, *Kitâbü's-Salât*⁵²⁹ *Kitâbü'l-Ulûm*⁵³⁰, *Kitâbü'l-Ilel*⁵³¹, *Riyâdatü'n-Nefs*⁵³² adlı kendi eserlerine atıf yapmaktadır. Ayrıca onun bir hadisin Buhârî'de zühd bâbında zikredildiğini belirtmesi, onun Sahîh'inin elinde olduğuna işaret edebilir.⁵³³

Edebü'l-Mulûk sahibi, kendisinin semâ' (raks) ile ilgili müstakil bir kitabının olduğunu belirtmektedir.⁵³⁴ Onun zikrettiğine göre, İbrahim b. Edhem (163/779) Süfyan es-Sevrî'ye (161/777) (r.a), rivâyet etmek üzere kendilerine biraz hadis getirip nakletmesi için birini gönderir. Süfyan, içinde *kitaplarının bulunduğu bir çantayı* alarak İbrahim ve arkadaşlarına getirir...⁵³⁵ Buradan hadislerin ilk yazılı kaynaklarının azımsanamayacak miktarda olduğu anlaşılmaktadır.

Rasûlüllah'ın (s.a) günde yetmiş defa istiğfar ettiği ile ilgili hadisi şerh eden Gülâbâdî, yetmiş sayısının kesinlik mi kesret mi ifade ettiği meselesini ele alarak sayılar üzerinde uzunca durmakta ve Muhammed b. Musa'nın *Kitâbü'l-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı eserini zikrederek

⁵¹⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 211/b; (matbu) s. 124.

⁵²⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Ehlü Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 156. Ancak bu kitabın onun *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eseri olduğu tahmin edilmektedir.

⁵²¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 73; es-Salâtü ve Makâsıduhâ, s. 93.

⁵²² Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa, vrk. 106/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 129/b.

⁵²³ Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 56/a; *İsbâtü'l-Ilel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 43/a; *K. Furûk*, Vahîdpaşa, vrk. 107/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 130/b.

⁵²⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 34/a, 35/b, 61/a; *İsbâtü'l-Ilel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 43/a, 46/b, 47/a.

⁵²⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 191/a, 195/a; (matbu) s. 34, 51.

⁵²⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Ehlü Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 138; *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 172.

⁵²⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 79/a.

⁵²⁸ Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-Ilel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 36/a.

⁵²⁹ Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-Ilel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 59/a.

⁵³⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 30.

⁵³¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 202/a, 213/a; (matbu) s. 81, 129.

⁵³² Hakîm et-Tirmizî, *Ehlü Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 138.

⁵³³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 63.

⁵³⁴ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 68.

⁵³⁵ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 28.

ondan istifade ettiği ifade etmektedir.⁵³⁶ Gülâbâdî'nin *Taarruf*'unda kitap ve risâle yazarak işâret ve muâmele ilmine katkı sağlayanların isim listesi verilmiştir.⁵³⁷ O, Ebû'l-Hasan b. Ebî Zerr'in *Minhâcu'd-Dîn* isimli eserinden Şiblî'ye ait bir şiir nakletmekte, başka bir yerde ise, Ebû'l-Abbâs b. Atâ'nın *Kitâbü Avdeti's-Sıfât ve Bed'ihâ* adlı eserinden bahsetmektedir.⁵³⁸

Mekkî, hocasının arkadaşlarından biri hakkında, şu hâdiseyi nakleder: “Ondan ender duyduğumuz ferd (hadislerin yazılı olduğu kitaplar) hariç, onun tahdîs etmediği hadislerin yazılı olduğu, *on küsur sandık dolusu kitabını* toprağa gömdük. Merhum şöyle derdi: Hadis nakletmeye iştahlanıyordum. Eğer hadis rivâyet arzusu benden zail olsaydı, naklederdim. Kırk yıldır nefsimle bu hususta mücadele ediyorum.”⁵³⁹ Aynı olay kaynaklarda Bısr b. el-Hâris için de anlatılmaktadır.⁵⁴⁰ On küsur sandık dolusu hadis kitabı, bir sûfî için az değildir. Demek ki, nakletmeseler de onlar, arasında da hadis yazımı yaygınmış. Ayrıca Mekkî, kendisine ait *Müsnedü'l-Elf* adlı eserine atıf yapmakta⁵⁴¹ ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (341/952) *Tabakâtu'n-Nussâk*'ı⁵⁴² ile Dâvud'un *Kitâbü'l-Amel*'inden⁵⁴³ bahsetmektedir.

Mekkî'nin naklettiğine göre, imam Şâfiî, ölüm hastalığında yatarken yerine halef olarak Ebû Ya'kub el-Bûtî'yi seçer. Bûtî de, bilahare Mısır'ın kenar mahallesi olan Buta'da inzivaya çekilir ve burada, Rebî' b. Süleyman'a nispet edilen ve onun bilinen *Kitâbü'l-Ümm*'ü tasnif eder. Hâlbuki bu kitabın tasnifi tamamen Ebû Ya'kub el-Bûtî'ye aittir. Fakat o, kendi adını, kitabın hiçbir yerinde zikretmemiş ve sonra kitabı Rebî'e vermiştir. Rebî' de bir takım ilaveler yaparak kitabın yayılmasına sebep olmuş ve kitap ona mal edilmiştir. Kitabın yayılmasının ardından Bûtî, Kur'an mahluk mudur, değil midir, sorgusundan sonra hapsedilir.⁵⁴⁴

Hargûşî (406/1015), imam Şâfiî'ye ait bir *kitaptan* nefis ile dünya arasındaki ilişkiyi anlatan iki beyitlik bir şiir nakletmektedir.⁵⁴⁵ Yine o, *Tehzîbu'l-Esrâr*'da iki beyitlik bir şiiri Abdullah b. Abbâs'ın Tâif'deki mezar taşında yazılı olduğunu haber vermektedir.⁵⁴⁶

Sülemî, kendisinin yazdığı *Kitâbü'z-Zühd*⁵⁴⁷, *Mes'eletü's-Semâ*⁵⁴⁸, *Kitâbü Şerhi'l-Ahvâl*⁵⁴⁹, *Kitâbü'z-Zehra*⁵⁵⁰ adlı eserlerine atıf yapmaktadır. Pek çok âlim gibi Sülemî de ilk

⁵³⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 177/a-177/b; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 98/a-99/a.

⁵³⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 30-33.

⁵³⁸ Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 87-88, 128.

⁵³⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 319.

⁵⁴⁰ Bkz. Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 158.

⁵⁴¹ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 133.

⁵⁴² Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 330.

⁵⁴³ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 313.

⁵⁴⁴ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 471.

⁵⁴⁵ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 519.

⁵⁴⁶ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 119.

⁵⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, s. 3.

sûfî tabakât kitabı olarak kabul edilen Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *et-Tabakât (Tabakâtu'n-Nussâk)* adlı eserinden istifade ettiğini zikretmektedir.⁵⁵¹ Ayrıca o, Ebû Ahmed Ruveym'in *Delîlü'l-Ârifîn* isimli kitabını da gördüğünü söylemektedir.⁵⁵²

Mâlîni'nin naklettiğine göre, Bişr b. el-Hâris'in arkadaşı âbid Ebû Muhammed Feth el-Mevsilî (220/835), İsa b. Yunus'tan birlikte dinledikleri gusül hadisinde şüphelenir. Şüphesini gidermek için Bişr'in yanına gelir. O da kalkıp *kitap sandığını incelemeye başlar ve yaprakların arasından bir defter çıkararak* o hadisi isnadıyla okur. Bitirdikten sonra Feth el-Mevsilî, "Onu benden dinle ki hata yapmayayım." der. Bunun üzerine o, okurken Bişr de onu defterden takip eder ve aynı hadisi isnadıyla birlikte okuyup bitirirler. Sonra Feth el-Mevsilî "Onu ezberledim." der.⁵⁵³ Buradan Bişr b. el-Hâris'in, bir sandık dolusu defter ve kağıtlara yazılmış hadislerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Tûsî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin (297/909) *Kitâbü'l-Müşâhede* adlı eserinden nakilde⁵⁵⁴ bulunmakta ve onun *hurûf ilmîne* dair eserinden söz etmektedir.⁵⁵⁵ O, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *kitabında* sahabi el-Leclâc'ın künyesinin Ebû Kesîr olarak geçtiğini haber vermektedir.⁵⁵⁶ Cüneyd'in duasını onun *Kitabu'l-Münâcât* adlı eserinden nakletmektedir.⁵⁵⁷ Eserin vecd bölümünü Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Kiâbu'l-Vecd* adlı eserinden muhtasar olarak naklettiğini açıkça söylemektedir.⁵⁵⁸ Ayrıca Harrâz'ın *Kitâbü's-Sırr* adlı eserinden bahsetmektedir.⁵⁵⁹ Hem *Lüma'* hem de *Tehzîbu'l-Esrâr* sahibi, sahabe, tabiîn ve sûfîlerin karşılıklı mektuplaşmalarından bol-bol örnekler vermektedirler.⁵⁶⁰ Sicillî, *ed-Delâletu Alellah* adlı eserinde *Câmiu A'lâmi'd-Diyâne* isimli eserine atıf yapmaktadır.⁵⁶¹

Herevî, kendisinin *Kitâbü'l-Fârûk*, *Kitâbü Menâkıbi Ahmed b. Hanbel*, *Kitâbü'l-Kaderiyye*, *Kitâbü Tekfîri'l-Cehmiyye* adlı eserlerine atıf yapmaktadır.⁵⁶²

Âlimlerin uzun uğraşlar sonucu derledikleri bazı hadis kitaplarını imha ettikleri gelen bilgiler arasındadır.⁵⁶³ Kimi sûfîlerin hadis rivâyetinden vazgeçerek, kendilerini zühd ve iba-

⁵⁴⁸ Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 15, 20, 22.

⁵⁴⁹ Sülemî, *Semâ'*, (Thk. Nasrullah Pürcevâdî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 24.

⁵⁵⁰ Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 100.

⁵⁵¹ Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 36.

⁵⁵² Sülemî, *Melâmetiyye*, (Thk. Afîfî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 423.

⁵⁵³ Bkz. Mâlîni, *Erbaîn*, s. 199-200.

⁵⁵⁴ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 101.

⁵⁵⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 499.

⁵⁵⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 190.

⁵⁵⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 329.

⁵⁵⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 383, 385, 389.

⁵⁵⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 499.

⁵⁶⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 305-317; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 542-550.

⁵⁶¹ Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 26.

⁵⁶² Bkz. Herevî, *Zemmü'l-Kelâm*, II, 230; III, 295, 332; IV, 336, 339; V, 129, 133.

deteye vermelerine rağmen, onlardan günümüze kadar ulaşan eser sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

İkinci bölümün, muhaddis sūfîlerin hadisleri anlamaya verdikleri önem, anlama ile ilgili ıstılahlar ve kaynakları kısmından anlaşıldığına göre, muhaddis sūfîlerin hepsinin, Kur'an ve sünnete son derece önem verdikleri ve yaşadıkları manevi hayatın dinin iki temel kaynağına dayandığını, vurguladıkları görülmektedir. Ayrıca hadisleri anlamada kullandıkları ıstılahlar başlıkları altında, her ne kadar konuların tamamıyla ilgili olarak hepsinden veriler bulunmasa da, onların zihni arka planlarında, bunların bilindiği, hatta burada zikredilenlerden daha fazlasının olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, mütekaddimûndan olan sūfîlerin, gerek hadisleri anlamada, gerekse ele aldıkları konuları işlerken, eserlerinde başvurdukları kaynakların zengin olduğu ve diğer âlimlerle paralellik arz ettiği gözükmemektedir. Bu da onların iyi eğitim aldıklarına, sağlam bir birikime ve ilmi alt yapıya sahip olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca tezin başından buraya kadar olan kısmın da gösterdiği gibi muhaddis sūfîler, tuttukları yolun İslam'ın dışında bir yol olmadığına, aksine Allah Rasûlü'ne (s.a) kadar dayandığına işaret etmektedirler.

Şimdi muhaddis sūfîlerin, zâhirî, işârî ve bâtinî yorum esasları ve hadis yorumlarından seçilen bazı örneklerle, onların anlama yöntemleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

III. ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ ve BÂTİNÎ YORUM ve MUHADDİS SŪFİLERİN HADİS YORUMLARINDAN ÖRNEKLER

İşârî yorum yapan sūfîlerin en temel dayanakları, metinlerdeki cümle ve kelimelerdir. Metinlerdeki kelimelerin işârî yoruma imkân sunup sunmamasıdır. Onlar, manevî yoruma mesnet teşkil eden kelimelerde, adeta bir dilci gibi ayet, hadis, şiir, Arap atasözleri ve kelamı kibarlardan istişhad etmektedirler. Dolayısıyla işârî yorum yapan veya yapmak isteyen bir sūfî, aynı zamanda dil ve şiir zevkine sahip iyi bir dilci olmak zorundadır.

A. HADİSTE ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ ve BÂTİNÎ YORUM

Zâhir ve bâtin tabirlerinin Rasûl-i Ekrem tarafından kullanıldığına işaret eden deliller bulunmakta olup, iki ıstılahın ondan sonra da âlimler tarafından kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. İlk devir sūfîleri de bu ıstılahları kullanmaya devam etmişlerdir. Bunların yanı sıra, işârî tabirinin ne zamandan beri kullanılmaya başlandığı bilinmemekle birlikte, pek çok ilim dalının ıstılahında olduğu gibi, işârî tabirinin de ayrıştırılmadan bâtin tabirinin içinde uzun süre müdemiç olarak kullanılmaya devam ettiği düşünülmektedir.

⁵⁶³ Aydınlı, *Tasavvuf ve Hadis*, s. 158.

İşârî sözcüğü ile “sembolik, remzi, imâ ve işâret yoluyla söylenmek istenen veya imâ ve işâret yoluyla insanın kalbine birdenbire doğuveren bilgi türü” kastedilmektedir.⁵⁶⁴ Böylece sûfîlerin nasları yorumlamada kendilerine has bir ifade tarzından söz etmek mümkündür.

Kur’an ayetleri nasıl *sembollerle/işârî yolla* tefsir edilerek ona rûhânî anlamlar uygun görülmüş ve böyle bir sistem geliştirilmişse, hadislerin de zâhir/dış anlamları yanında, insanları rûhânî yönden terbiye edip gelişmelerini sağlayacak açıklamaların yapılması yolu da hemen ilk asırda başlamış bir ilim/fikir daha doğrusu, manevi açıdan doyurucu bir sülûk ve terbiye hareketidir.⁵⁶⁵ Dolayısıyla *işârî hadis yorumu*, *zâhirî hadis yorumu* gibi Rasûl-i Ekrem’in (s.a) vefatının ardından ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve daha sonra da sistemli olarak günümüze kadar devam etmiştir.

Mevcut veriler, işârî şerh çalışmalarının zâhirî şerh çalışmalarından daha erken başladığını göstermektedir. Bunun yanında, daha geç başladığı düşünülen zâhirî şerh çalışmalarının sebebinin, fukahânın bu konuda yaptıklarının yeterli olarak görülmesi ve bu ihtiyacı karşılamış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Sûfîler bu durumu yeterli görmemiş olacaklar ki, böyle bir yorum tarzına yönelmiş ve ihtiyaç hissetmişlerdir.

Hadisin zâhiri, mücerred Arapça mefhumudur. Bâtını da, metinlerdeki lafız ve terkiplerin arkasında kastedilen manadır. Buna göre, *hadis fehminin dayandığı Arapça manaların hepsi zâhirî manaya girmektedir*. Bunun yanı sıra, beyânî ve edebî meseleler de hadisin zâhirinden ayrılmamaktadır.⁵⁶⁶ Ancak buradaki bâtıdan maksat, metinlerin arka planda, anlatım özellikleri açısından imkan verdiği işârî anlamlar olmalıdır. Binaenaleyh “İşârî tefsirde önemli olan, şüphesiz cümlenin dil bakımından o manaya elverişli olup olmamasıdır. Ayrıca cümlenin çevresindeki ifadelerin bu tür bir anlayış yöneltmesine uygun olup olmaması, siyâk ve sibâk ile tutarlılığı, işârî tefsirin güçlü olmasında, hatta meşru bir açıklama olmasında lüzumlu şartlardır.”⁵⁶⁷ Hal böyleyken bazıları, aradaki bu nüansı, bilerek veya bilmeyerek birbirine karıştırmaktadırlar. Oysa ileride verilecek yorum örneklerinden de anlaşılacağı üzere, *bâtınî tefsir* ile *işârî tefsir* arasında metni aşırı zorlama noktasında ciddi bir farklılık bulunmaktadır. Bu sebeple, iki deyimden birbirinden ayırıştırılarak kullanılması daha isabetli gözükmektedir. Bundan başka bu karışıklığın pek çok kavramda olduğu gibi, istilahların ince ayrımlarının dikkate alınmaması ve tam yerleşmemesinden kaynaklandığı da düşünülmektedir.

⁵⁶⁴ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî”, (SDÜ, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu’nda sunulan bildiri), s. 2.

⁵⁶⁵ Bkz. Koçkuzu, “Hadislerde İşârî Tefsir Yolu”, (yayımlanmamış araştırma), s. 2.

⁵⁶⁶ Bkz. Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 24.

⁵⁶⁷ Bkz. Koçkuzu, “Hadislerde İşârî Tefsir Yolu”, (yayımlanmamış araştırma), s. 3.

Hakîm et-Tirmizî'ye göre, ruât olan bir hadisçi, sağlam isnadlarla gelen hadisleri seçtikten sonra, onlardan hüküm çıkarmak, manalarını keşfetmek, çok yönlü te'viller yapmak, zâhirî anlamın ötesinde bâtinî anlamlar vermek suretiyle dirâyetini ortaya koymalıdır. Ayrıca âmm-hass ve nâsih-mensûh gibi anlama ile ilgili ilimlerden de haberdar olmalıdır.⁵⁶⁸ O, arzu edilen belki de olması gereken bir hadisçi profili çizmektedir. Bu niteliklere sahip olmayan ruvât hadisçileri de eleştirmektedir.

Hakîm, bazen alfabenin bir harfinden dolayı bile mananın değişebildiğini belirtmekte ve abdest ayetinde⁵⁶⁹ yüzü saçların olduğu yere kadar yıkarken başın bir kısmını mesh etmenin yeterli olmasının “*Fağsilû vucûhekim...*” ve “*Vemsehû biru'ûseküm...*” deki “be” harfinden kaynaklandığını belirtmektedir. Örnek verdiği ikinci ayet ise, “*Ellezîne hüm an salâtihim sâhûn*”⁵⁷⁰ ayetidir. “an salâtihim”in “fî salâtihim” değil de “an salâtihim” olmasını, “onların namazlarını namaz vakti çıkıncaya kadar namazı terk etmeleri” olarak izah etmekte ve “an” ile mananın değiştiğini bildirmektedir.⁵⁷¹ Üçüncü olarak ise, “*Mü'minin haline şaşarım, Allah onun lehine hükümden başka hüküm vermez*”⁵⁷² hadisini misal getirmektedir. Şerhte Allah Rasûlü'nün bununla mahbup ve mekruhları kastettiğini yoksa hayır ve şerri kastetmediğini çünkü şerrin “kadâ aleyh” veya “kudiye aleyh” olduğunu belirtmektedir. Hakîm, “Kadâ leh”i yani mü'minin lehine hükmü, mahbup ve mekruh işlerde tedbir olarak izah ederek “*(Allah mü'mine) verdiği şükreder, imtihan ettiğinde ise sabreder.*”⁵⁷³ hadisini zikretmektedir.⁵⁷⁴ Böylece nasslardan nasıl anlam çıkarılacağını ve nelere dikkat edilmesi gerektiğini gösteren Hakîm, aynı zamanda ruât olan muhaddisin, Arap diline de iyi vâkıf olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Mekkî, “*İlim talep etmek farzdır.*” hadisinin şerhinde, bir kısım zâhir ehlinin haberi, kendi bilgilerine göre yorumladıklarını, bâtin ehlinin de kendi ilimlerine göre te'vil ettiklerini ifade etmektedir. Sonra zâhir ve bâtin ilimlerinin, iman ve İslam ilişkisi ile beden ve kalp birlikteliğinde olduğu gibi, birinin diğerinden müstağni kalamayacağı iki ilim olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁵

⁵⁶⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a.

⁵⁶⁹ Maide, 6.

⁵⁷⁰ Mâûn, 5.

⁵⁷¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a-55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a-66/b.

⁵⁷² Benzer lafızlarla bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 24; İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 507.

⁵⁷³ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 206

⁵⁷⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b.

⁵⁷⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 264.

Yukarıda zikredilen birkaç prensip, her ne kadar ruât olan hadisçiler için vaz edilmiş olsa da ileride de görüleceği gibi, zihni arka planda, muhaddis sûfîlerin de bu prensiplere sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Yapılan tespitlere göre, zâhirî, işârî ve bâtinî yorumların tanım olarak birbirlerinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu sebeple bu üç yorum türünün birbirlerinden ayrılmasının ilmi verilere daha uygun olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla zâhirî şerhi bâtinî şerhten ayrı olarak ele almak gerekmektedir. Hadiste işârî, zâhirî ve bâtinî yorum hakkında kısa bilgi verdikten sonra, sıra muhaddis sûfîlerin hadis yorumlarından seçilen bazı örnekleri vermeye gelmiştir.

B. MUHADDİS SÛFİLERİN HADİS YORUMLARINDAN BAZI ÖRNEKLER

İlk devir muhaddis sûfîlerin hadis yorumlarından örnekler seçilirken, öncelikli olarak farklı müelliflerden ve çeşitli eserlerden olmasına özen gösterilmiştir. Tetkik edilen müelliflerin, pek çok şerh örneklerinden, mümkün mertebe hadise bakış açılarını yansıtan, kısmen ilginç veya değişik yorumları tercih edilmiştir. Farklı müelliflerin, aynı hadis hakkındaki yorumları, aynı hadise bakış açılarını ortaya koymak ve varsa farklılıklarını tespit etmek için misal olarak zikredilmiştir. Nitekim onların aynı hadisi, başka açılardan ele aldıkları görülmüş, hatta bazen biri, hadisin bir kısmını, öteki de diğer kısmını yorumlamıştır. Yaygın olarak bilinen yorumlar, pek tercih edilmemiştir. Tetkik edilen eserlerden misaller verilirken şerhlerin zâhirî, işârî ve bâtinî olmasına dikkat edildiği gibi, kelime tahlili, gramer incelikleri gibi bir takım özellikler de göz önünde bulundurulmuştur. Muhaddis sûfîlerin kitaplarından yorum için zikredilen hadislerde, onların nasıl yorumladıkları esas alındığı için, hadislerin sıhhat durumlarına, tarafımızdan işaret edilmemiş, sadece temel kaynaklardaki yerlerine atıf yapılmıştır.

Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî veya diğerlerinin bazen şerh edilen hadise, istişhad ya da açıklama için getirdikleri hadisin şerhine dalıp, asıl hadisi unuttukları da görülmektedir. Bu nedenle kimi zaman asıl konunun dağıtıldığı dikkati çekmektedir. Sanki asıl şerh edilmesi gereken hadis unutulmuş veya ikinci plana atılmıştır. Kimileyin sona doğru asıl metne dönülerek bağlantı kurulmaya çalışılmışsa da bu yeterli olmamıştır. Yalnız bu durum, sadece sûfîlere mahsus olmayıp diğer şârihlerde de bazen benzer sorunlar gözükmektedir.

Burada örnek şerhler verilirken, metinlerin tamamı tercüme edilmemiş aksine ihtisar edilerek içerik yansıtılmaya özen gösterilmiştir. Konulara istişhad için getirilen ayet, hadis, sahabe ve tâbîîn sözleri vb. kaynaklar gerekli görüldüğünde verilmiştir. Ayrıca konu birliği olan hadis şerhleri, bir başlık altında toplanıp numaralandırılarak, verilmiştir.

1. İlim

1) Tûsî, “*Sana indirileni tebliğ et*” (Maide, 67) ayetinden sonra, “*Şayet sizler benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız –ve yataklarınızda yatamazdınız.*”⁵⁷⁶ hadisini zikrederek yorumlamaktadır. Daha sonra hadisi tekrar ele alarak sûflerin hadisi nasıl anladıklarını açıklamaktadır.⁵⁷⁷ Zikredilen hadiste Allah Rasûlü (s.a), ashabın bilmesi gereken fakat bilmedikleri bir ilme sahip olsaydı, onu mutlaka onlara tebliğ ederdi. Yok, bu ilim, ashabın sorması caiz olan ilimlerden olsaydı, onu da mutlaka ashab sorardı. Bununla birlikte bu ilim, ashabın bildikleri bir ilim olsaydı Hz. Peygamber “*Bildiğimi bilseydiniz.*” buyurmazdı. Yine, Nebî (s.a) onların bilmedikleri bu ilme güç yetirebileceklerini bilseydi, onlara mutlaka öğretirdi. Şayet bu ilim, insanlar tarafından bilinen bir ilim olsaydı, onlar (ashab), Rasûlüllah (s.a) “*Bildiğimi bilseydiniz.*” dedikten sonra onlar kesinlikle “*bildik*” derlerdi. Çünkü Allah Rasûlü’nün risâletinin hakikati ve Allah’ın Ona has kıldığı ilim, dağlara konsaydı onlar erirdi. Ancak O, ashabına daima kaldıracabilecekleri kadarını bildirmiştir. Nitekim Allah Teâlâ “*Bil ki, Allah’tan başka ilah yoktur.*” (Muhammed, 19) ve “*Rabbim! İlmimi artır, de.*” (Taha, 114) buyurmuştur. Konuyla ilgili olarak yine Allah Rasûlü’nün “*Ben sizin Allah’ı en iyi bileninizim.*”⁵⁷⁸ ve “*Bildiğimi bilseydiniz.*” buyurması ile, Rasûlüllah (s.a), akılların idrak edemeyecekleri, ince anlayışların ulaşamayacakları ve insanların tamamının ilminin aciz kaldığı, işaret olarak yalnız kendisine tahsis edilen manalardan bir manaya işaret etmektedir. Tûsî’ye göre Allah, Rasûlüne üç çeşit ilim vermiştir. 1- Hâss ve âmma bildirilen hudud, emir ve nehiy ilmi. 2- Hz. Ömer, Ali ve Huzeyfe gibi sahabenin bir kısmına tahsis edilmiş ilim. 3- Sahabeden hiç kimsenin bilmediği sadece Rasûl-i Ekrem’e (s.a) has kılınmış ilim. Ki bu da “*Bildiğimi bilseydiniz.*” ifadesinde işaret edilen ilimdir. Bundan dolayı Tûsî sözünün devamında, “*Birinin bütün ilimleri ihata ettiğini zannederek hâssın yaşadıkları hâlleri yaşamadan kendi görüşleriyle onların kelâmında hata araması, onları tekfir etmesi ve zındıklıkla suçlaması doğru değildir.*”⁵⁷⁹ değerlendirmesini yapmaktadır.

İzahlardan anlaşıldığına göre, bir Peygamber olarak Rasûlüllah’a (a.s) tahsis edilen bu bilgi(ler), Onun ashabına bildirmekle yükümlü olduğu bir bilgi olsaydı, bunu risâletin bir gereği olarak onlara bildirmek zorundaydı. Yok, eğer bu bilgi, ashabın sorması caiz olan bir bilgi olsaydı, onlar da dinin gereği olarak bunu kesinlikle Ona sorarlardı. *Öyleyse Nebî’ye (s.a) dinin özü dışında ümmete tebliğ etmekle sorumlu olmadığı bir ilim verilmiştir.* Nitekim rivâyetlere göre, Hz. Ömer, Ali ve Huzeyfe (r.a) gibi bazı sahabilere, bir takım özel bilgiler

⁵⁷⁶ Buhârî, Kusûf, 2; Müslim, Salât, 112; Tûsî, *Lüma’*, s. 38, 159, 455.

⁵⁷⁷ Yapılan yorumlar birleştirilerek verilmiştir.

⁵⁷⁸ Buhârî, Nikah, 1.

⁵⁷⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 455-456 ve s. 38, 159. Diğer şerh örnekleri için bkz. s. 158-165.

verilmiştir. Buna karşılık Ashab-ı hadis, fukahâ ve sûfiyye arasında *sabit olan ilmin din ilmi olduğu da açıkça ifade edilmektedir*.⁵⁸⁰ Dolayısıyla ümmet arasında *asıl olan yani esas olan ya da olması gereken ilim din ilmidir*. Allah'ın bazı kullarına vehben verdiği bir takım bilgileri, Peygamber (s.a) ile ashaba verileden ayırmak lazımdır. Burada Tûsî'nin son sözüne katılmak pek mümkün değildir. Çünkü yine kendi ifadesiyle, *asıl olan din yani şeriat ilmidir*. Dinin temel prensiplerine muhalif bir hâl görüldüğünde, kim, hangi mertebede olursa olsun ulemânın tenkit etmesi dini bir vecibedir.

2) *“Bildiğiyle amel edene Allah bilmediğini vâris kılar.”*⁵⁸¹ Sicillî, hadisin kendilerine göre manasının, Kitap'a muvafık hikmetin varlığını, sünnete muvafık fıkıhın isabetini ve evliyaya verilenleri (vehbî) tasdik etmek olduğunu açıklamaktadır.⁵⁸²

3) *“İlim talep etmek her Müslüman üzerine farzdır.”*⁵⁸³ Mekkî, bu hadisi değişik açılardan ele alarak uzunca şerhini yapmaktadır. Şerh usulüne de işaret eden yorumlar burada kısaltılarak verilecektir.

Sehl b. Abdillah, bununla hâl ilmini kastetmiştir. Buna göre kulun dünya ve âhirette Allah ile arasındakini bilmesidir. Âriflerden biri, hadiste kastedilen marifet ilmini talep etmektedir, demiştir. Şam âlimlerinden birisi de, hadisin manasının ihlâs ilmi ile nefsin afet ve vesvesesi ile düşmanın hile ve tuzaklarının bilinmesini kastetmiştir. Basralılardan bir grup âlime göre, kalplerin ilmini ve tehlikelerin bilgisini talep etmek farzdır. Şamlı âbidlere göre, Allah Rasûlü burada, helal ilmini talep etmenin farz olduğunu kastetmiştir. Marifet ehlinde bir gruba göre, bâtın ilmini talep farzdır. Onlara göre bu talep, avamın dışında ehl-i kulûba hastır. Bazı Basralı âbidlere göre, talep edilmesi gereken ilim iman ilmidir. Seleften bazılarına göre, tevhid, emir ve nehyin asıllarını ve helal ile haram arasındaki farkın bilinmesidir. Kûfelilere göre, alış-veriş, nikâh ve talak ilimleridir. Bir grup âlime göre ise, Rasûlüllah'ın (s.a) muradı, müşkil ve müteşâbih nassları talep etmektir.⁵⁸⁴

Mekkî, hadisin manası hakkında âlimlerin kanaatlerini isimler dahi vererek naklettikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Tüm bunlar hadisin manası hakkında âlimlerin söylemiş oldukları sözlerdir. Bunları her bir taifenin mezhepleri hakkındaki mevcut bilgilerimize dayanarak naklettik. Her söz ile ihticac ettik. Tüm bu görüşler güzeldir ve haberin manasını anlatmaktadır. Hepsi haberin tefsirinde lafız itibariyle farklılık arz etse de, mana

⁵⁸⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 38.

⁵⁸¹ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 94-95; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 15.

⁵⁸² Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 94-95.

⁵⁸³ İbn Mâce, Mukaddime, 17; Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 262. Ayrıca bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 106/a.

⁵⁸⁴ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 262-264. Ayrıca bkz. Saklan, *Kûtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 128-130.

itibariyle aşağı yukarı aynıdır. Sadece zâhir ehli hadisi bildiklerine göre hamletmiş, bâtin ehli ise ilimlerine göre te'vil etmiştir. Yemin olsun ki, zâhir ve bâtin birbirine bağlı ve cisimle kalp gibi birinin diğerinden vazgeçemediği, iman-İslam mesabesinde birinin diğerinden müstağni kalamadığı iki ilimdir... Allah en iyisini bilir, bizce bu haberin hakiki manası, yani talep edilmesi gereken ilim İslam'ın üzerine bina edildiği beş farz ilmidir. Çünkü Müslüman'a bunlardan başkası farz olmadığı gibi amel de sadece bunların bilinmesiyle sahih olur.”⁵⁸⁵ Mekkî daha sonra kendi görüşünün doğruluğunu ispat için çeşitli yorumlar yapmıştır.

Hadisi, *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserinde konu başlığı yapan Gülâbâdî, hemen onun ardından “*Melekler, kanatlarını ilim talebelerine, taleplerinden razı oldukları için indirirler/gererler.*”⁵⁸⁶ haberini sevk eder ve şerhte de sadece bu hadisteki “kanatlarını indirirler/gererler” kısmını açıklar. O, bu ifadeyi melekler, ilim ehline tevazu gösterirler ve boyun eğgerler olarak açıklamaktadır. İlim sahibine tevazu göstermeyi, Hz. Adem örneği ile destekleyerek şerh eden müellif, ilim ve ehlinin önemini vurgulamaktadır.⁵⁸⁷

4) Dini ilimler tasnifini *iman (Cibril) hadisine* dayandırarak Kur'an ilmi, sünnetler ve beyân ilmi ile imanın hakikatleri ilmi şeklinde yapan Tûsî, *İslam, iman ve ihsanı*, zâhir, bâtin ve hakikat olarak açtıktan sonra İslam'ı zâhir, imanı zâhir ve bâtin, ihsanı ise zâhir ve bâtinin hakikati olarak izah etmektedir. Burada onun imanı, hem zâhir hem bâtin olarak görmesi diğer bazı sûfilerden ayrılcı bir özelliktir. Ayrıca o, ihsan mertebesini, diğer ikisinin fevkinde *zâhir ve bâtinin hakikati* olarak ele almasının sebebini, “*İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da O seni görüyor.*” hadisine bağlamakta ve Cebrail'in (a.s) da Nebî'in (s.a) bu yaklaşımını tasdiklediğini söylemektedir. İlim amele, amel de ihlâsa bağlıdır. İhlâs ise, kulun ilim ve ameliyle Allah'ın rızasını dilemesidir. O, Ashab-ı hadis, fukahâ ve sûfiyenin ilim ve amel konusunda farklı oldukları gibi, hedef ve dereceleri bakımından da aralarında üstünlük bulunduğunu, üç ayet ve bir hadisle delillendirmektedir.⁵⁸⁸

Amr b. Osman'ın (297/909) Cibril hadisi şerhini, kendi kitabından okuduğunu belirten Tûsî, onun “*Sanki sen Onu görüyormuşsun*” sözünün manası hakkında şu değerlendirmeleri yaptığını söylemektedir: “İki şey arasında bir şey, yani rü'yet ile yakîn arasında bir şeydir.” Allah Rasûlü (s.a) bu hadisi, bizzat gözle görme anlamında söylemediği gibi rü'yetin yakîn sıfatını da reddetmemiştir. İmanın hakikatlerinin nihayetlerinden bir nihayete delalet eden bir misaldir. Eğer *Hârise haberi* doğru ise onun talep ettiği hakikat de budur. Hadiste geçen “*Ke*

⁵⁸⁵ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 264-265. Ayrıca bkz. Saklan, *Kûtu'l-Kulûb Hadisleri*, s. 130-131.

⁵⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 240; Tirmizî, *Daavât*, 99; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 106/a.

⁵⁸⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 106/a-106/b.

⁵⁸⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 22-23.

enne” “*enne*” manasında olmadığı gibi “*en*” manasına da değildir. Fakat o, kalbin huzur bulunduğu sırada hayalin (müşâhede) galip geldiği ve gaybın ötesine yakın olduğu için rü’yet manasına daha yakındır, dediğini haber vermektedir.⁵⁸⁹

Hakîm, Cibril hadisindeki *İslam*’ı ilim ve amelin cem edilmesi, *imanı* da kalpte karar kılmış ilim olarak görmektedir. O, havâsstan olan ehl-i imanın Rasûlüllah’ın (s.a) hadislerinden pek çok incelik ve faydalar elde ettiklerini, avâmın ise bunları bilemediklerini belirtmektedir. *İhsan* ise, sadece Allah’ın müşâhede ile mukayyettir. Ya kul Rabbini kalbiyle müşâhede eder, ya da kalbiyle Allah’ı görmek suretiyle müşâhede eder.⁵⁹⁰

5) Rasûlüllah (s.a) “*İlmi ücret karşılığında satmaktan nehyetmiştir.*”⁵⁹¹ İlim Allah’ın nebilerine gönderdiği dinidir, diyen Hakîm, dünya malı karşılığında onun satılamayacağını ve Allah’ın kendilerine kitap verilenlerden onu teybin edeceklerine, gizlemeyeceklerine dair söz aldığını ancak onların ilmi sattıkları için Allah’ın onları “*Fakat onlar verdikleri sözü sırtlarının ardına attılar ve ona karşılık birkaç para (dünyalık) aldılar. Ne kötü şey satın alıyorlar.*” (Âli İmran, 187) buyurarak yediğini haber vermektedir. Devamında Tevrat’ta ‘*Ücretsiz öğretilmiş gibi ücretsiz öğret.*’ (عَلِّمَ بَعْدًا كَمَا عَلَّمْتَ بَعْدًا) denildiğini ve Hz. Peygamber’e de, “*De ki: Ben sizden buna karşı bir ücret istemiyorum. Ve ben yapmacık davrananlardan değilim.*” (Sad, 86) buyrulduğunu zikretmektedir. Ardından, Allah’ın ilim ve vahiy nimeti verdiği (Peygamberler), hiçbir kimseye öğrendiklerini dünya metaı karşılığı vermesini buyurmadığını belirterek, daha sonra rasûllerin takipçileri olan âlimlerin de aynı hükme tâbi olduklarını belirtmektedir. Sonra o, Hasan el-Basrî’nin kendisine ‘Bu senin için bu fiyata olur.’ diyerek iltimas geçmek isteyen bir esnafa onun: ‘Ben dirhemimle (paramla) satın almaya geldim yoksa dinimle değil.’ diyerek cevap verdiğini haber vermektedir.⁵⁹² Anlaşılan o ki, pek çok âlim gibi, Hakîm de ücret karşılığı ilim öğretilmesine karşı çıkanlardandır.

2. Ulemâ, Hukemâ, Kuberâ

“*Ey Ebâ Cuhayfe! Ulemaya sor, hukemâ ile dostluk et ve büyüklerle düşüp kalk.*”⁵⁹³

Hakîm, helal ve haram ile ilgilenen âlimler, seni şeriat yoluna oradan cennete, hikmet ile uğraşan âlimler, seni şeriattaki ihlâs yoluna oradan yakınlık (kurbet) menzillerine götürürler.

⁵⁸⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 163.

⁵⁹⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 67-68.

⁵⁹¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 197/a; (matbu) s. 59; Taberânî, *Evsât*, VIII, 92 (benzer bir haber); Şevkânî, *Fevâid*, s. 277.

⁵⁹² Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 197/a; (matbu) s. 59.

⁵⁹³ Taberânî, *Kebîr*, XXII, 125, 133; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 334, 338; Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 6/b; *Envâu'l-Ulûm*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 27/b; *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 106-107; *Tefsîru'l-Kur'an*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 119/b; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 138.

Büyüklerle (küberâ) gelince, onlar marifet ilmi âlimleri olup seni Allah'a karşı nezahet ve saf-
lık yoluna iletirler, der. *Ulemâyâ* soru sorma, sana helal ile haramı öğretir. *Hukemâ* ile dostluk
ilişkisi/oturup kalkma ise, sana hikmetin esrarını, dahası bu sayede kölelikten kurtularak Al-
lah'a yakınlaşmış bir kul olur ve böylece yakınlık (kurbet) menzillerine erişmiş olursun. Bü-
yüklerle düşüp kalkma (*küberâ*), sendeki gizli hastalıkları yok eder. Çünkü nefis topraklı ve
şehvetlidir. Ona basit bir sultanlık versen büyüklenir ve cebbarlaşır. Allah'tan yüz çevirterek
isteklerine boyun eğdirir. Asıl büyükler ise, tam bunların tersine yakınlık (kurbet) menzilleri-
ne oradan kurtuluş meclislerine kadar yükseltirler.⁵⁹⁴

Ulemâyâ soru sorma, ahkâm ve hududunda marifetullahı güçlendirir ki, bu da büyük
bir iştir. *Hukemâ* ile dostluk ilişkisi/oturup kalkma, sana hikmetin esrarını, nefsin gayıplarının
ilmini ve vera'nın incelikleri gibi bir takım hususiyetleri muttali kılar. Şayet onlarla oturmaz-
san dost olamazsın. Onlarla aranda dostluk kurulursa kalp, emanet bir binek ve hikmeti bul-
muş olur. Büyüklerle düşüp kalkma (*küberâ*), sendeki gizli hastalıkları yok eder. Onlar bu
sayede kibriyâullah karşısında büyüdü, izzetullah karşısında izzetli oldular.⁵⁹⁵

Büyüklerle düşüp kalkmak kişiyi derece bakımından yükseltir diyen Hakîm'e göre, *bü-
yükler* (küberâ) (Allah'ın) kabzasında oldukları için O'nunla konuşur, akleder, görür, iştir ve
tutarlar. Küberânın en büyüğü Muhammed'dir (s.a). Küberânın kalbi Allah'ın azameti ile do-
lu, cilası ile cilalı ve mahabbetiyle kaplıdır, dedikten sonra sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a)
arkadaşlık yaptığını, şemailini, sünnetlerini ve rehberliğini Ondan öğrendiklerini belirtmekte-
dir.⁵⁹⁶ Görüldüğü gibi Hakîm, bu eserinde, küberânın Allah'ın yedi emanında olduklarını ve
Rasûl-i Ekrem'in (s.a) küberânın en büyüğü olduğunu ifade etmektedir.

Tûsî de Muhammed b. Musa el-Ferğânî'ye Nebî'in (s.a) Ebû Cuhayfe'ye söylediği
“*Ey Ebâ Cuhayfe! Ulemâyâ sor, hukemâ ile dostluk et ve büyüklerle düşüp kalk*” hadisinin
manasını sorar. O da *ulemâyâ* helal ve haramı sor, sıdk, safa ve ihlas yoluna giren *hukemâ* ile
dostluk et. Allah ile ilgili konuşan, Onun rubûbiyyetine işaret eden ve Onun kurbunun nuru ile
bakan *büyüklerle* düşüp kalk.⁵⁹⁷

Hadisin farklı bir veçhini nakleden Gülâbâdî, *büyüklerle düşüp kalkma* (*küberâ*)yı tec-
rübeli yaşlı hocalar olarak yorumlamış. Onların hiddetlerinin sakinleştiği akıllarının ve ahlâk-
larının olgunlaştığı için tecrübe ile hükmettiklerini söylemektedir. Binaenaleyh kim onlarla

⁵⁹⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Envâu'l-Ulûm*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 27/b-28/a;
Tabâiu'n-Nufûs, s. 106-107.

⁵⁹⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770,
vrk. 6/b.

⁵⁹⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, BYEK, Burdur Yazmaları blm. nr. 143, vrk. 119/b-120/a.

⁵⁹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 164.

oturup kalkarsa edeplerinden edeplenir, deneyimlerinden istifade eder, onların sükuneti ve vakarları kendileriyle düşüp kalkanları korur. Çünkü Allah Rasûlü “*Bereket sizin büyüklerinizle beraberdir.*”⁵⁹⁸ buyurmuştur.

Büyüklerle düşüp kalkmak, yaşça büyük olmasalar dahi, hâl bakımından büyük, dinde belirli bir mertebesi olan ve Allah katında belirli bir makamı olanlar, demektir. Gülâbâdî’ye göre, hâl bakımından büyük olanlar verâset ilmini dirâset ilmiyle cem ederler. Verâset ilmi, dirâset ilmiyle amel etme şartına bağlanmıştır ki, o da çalışılarak elde edilen (iktisâb) bir ilimdir. Çalışarak (iktisâb) elde edilen ilimle amel edene, Allah bilmediğini öğretir ki, o da ilhâm ve firâset ilmidir. O, *Hârise hadisini* zikrettikten sonra, bildiğiyle amel edenin kalbini, Allah nurlandırır ve ona *gayb hâllerinden* pek çoğunu keşfettirir, der. Ancak *ahkâm (hususlarında) veya dışında, Kur’an, hadis, dinin ahkâmı gibi konularda keşf yoluyla değil de çalışmak ve öğrenmek suretiyle bilgi elde edilebileceğini* açıkça bildirmektedir.⁵⁹⁹

Hadisin *büyüklerle düşüp kalkma* kısmını genişçe şerh eden Gülâbâdî, *hukemâ ile dostluk et* ibaresini sadece şu cümlelerle şerh etmiştir: *Hukemânın* aralarına gir, kaynaş ve sürekli onlarla beraber ol. Çünkü *hakîm*, sözlerinde isabetli, fiillerine itina gösteren ve hâllerinde güvenilirdir. Dolayısıyla onların aralarına karışanlar, güzel ahlâk ve sözlerinden istifade ederler.

Gülâbâdî, hadisin son kısmı olan *ulemaya sor* cümlesinin Rasûlüllah’dan (s.a), kişi ile Allah ve kişi ile yaratılmışlar arasındaki işleri mükemmel yapma ve düzeltme konusunda bir tenbih olduğunu ifade etmektedir. Burada sanki ilmi, amelin önüne geçirme tavsiye edilmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber (s.a) bu sözüyle, daima âlim ol, demek istemiştir. Ayrıca o, âlim kelimesi mutlak olarak kullanıldığında bununla fukahânın kastedildiği, mutlak ilim ibaresiyle de fıkıh ilminin kastedildiğini belirtmektedir. Diğer ilimler, Kelam, Kur’an, Hadis Lügat ilmi şeklinde mukayyed olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde ulemâ mutlak olarak kullanıldığında bundan fukahânın kastedildiğini, diğerlerininse kelamcılarının, müfessirlerin, dilcilerin sözü şeklinde mukayyed olarak kullanıldığını zikretmektedir.⁶⁰⁰

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), *küberânın* fonksiyonlarına ışık tutarken Tûsî ile özellikle Gülâbâdî kim olduklarına açıklık getirmektedir.

⁵⁹⁸ İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 319; Taberânî, *Evsat*, IX, 16.

⁵⁹⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 138-141.

⁶⁰⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 143.

3. Oruç

1) “*Oruç bana aittir. Onun mükâfatını ben veririm.*”⁶⁰¹ Tûsî tüm ibadetler Ona kulluk için yapılırken oruca diğer ibadetlerden farklı bir özellik verilmesini iki şekilde açıklamaktadır: 1- Bütün farz ibadetler, insanlar dışarıdan baktıklarında onların anlayabilecekleri şekilde yerine getirilirken oruç bunlardan istisna tutulmuştur. Oruç dış organların hareketi olmaksızın yapılan bir ibadettir. Bu sebeple Allah Teâlâ “*Oruç benim içindir.*” buyurmuştur. 2- “*Benim içindir.*” (*Lî*) sözcüğünün anlamı “*Samediyet benim içindir.*” demektir. *Samed*, yeme-içmeye ihtiyacı bulunmayan, demektir. “*Onun mükâfatını ben veririm.*” Allah bütün iyilik yapanlara, oruç tutanlar hariç, birden ona, ondan yedi yüze kadar mükâfat vereceğini va’d etmiştir. Oruç tutanlar sabır ehlidir. Allah “*Ancak sabredenlere mükâfatlarını hesapsız verecektir.*” (Zümer, 10) Bu ayetle oruç, hasenat ve sevabı sayılı ibadetler arasından çıkmıştır. Çünkü oruç, nefsin alışageldiği şeylerin yokluğuna sabretmesi, organların şehvet ve isteklerinden alıkonulması demektir.⁶⁰²

Gülâbâdî, Allah’ın *orucu kendi nefesine izafe etmesini* önce, kulun insanların kendisine imrenerek bakmaları sebebiyle riyaya düşmesinin mümkün olduğu için *riya ve gösteriştten uzak olması* anlamında yorumlamıştır. Sonra, Allah’ın “*Yedirmesi kendisinin yememesi*” (En’am, 14) ayetinden hareketle sanki oruçlu, Allah’a mahsus sıfatlarından bir sıfat ile layık olduğu kadarıyla vasıflandırılmıştır, şeklinde şerh etmiştir.⁶⁰³

Onun mükâfatını ben veririm. Allah, Rubûbiyyetin keremi bana aittir, kulluğun istihkakına değil, demek istemiştir. Ayrıca O (c.c), insanın yeme özelliği olduğu halde, kendisinin onun yemesine engel olduğunu, çünkü sadece kendisinin bir şeyler yemeyip içmediğini oysa ki kulun buna kendisi sebebiyle katlandığını belirterek, bu ameli de kendisinin ecirlendireceğini buyurmaktadır. Bununla birlikte, sadece Allah’ın bizatihi kendisinin mükâfat vereceği ifade edilmektedir.⁶⁰⁴ Gülâbâdî’nin Tûsî’den farklı olarak hadisin iki ayrı anlamına dikkat çekmesi, hadisin ortaya çıkarılan manalarını zenginleştirmiştir.

Gülâbâdî, *Onun mükâfatını ben veririm*’in başka anlamının, Allah’ın kendi zâtına bakma şerefini, kendisinin lütfettiğini yoksa kulun bunu, amelleri karşılığında hak etmediğini belirtmektedir.⁶⁰⁵ Ancak bu son yorumun hadisin siyak ve sibakiyla pek uyummadığı için

⁶⁰¹ Bkz. Buhârî, Savm, 2; Tûsî, *Lüma*, s. 216. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 313; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 87.

⁶⁰² Bkz. Tûsî, *Lüma*, s. 216. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma*, (Yılmaz), s. 168.

⁶⁰³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 87-88.

⁶⁰⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 88-89.

⁶⁰⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 91.

bâtunî yorum sayılabileceği düşünülmektedir. Çünkü şerh ile metin arasında bir karine bulunmamaktadır. Bununla birlikte bağlantı olsa olsa, kula lütfedilecek en büyük mükâfatın Allah'ı görme şerefi olduğu olabilir.

2) “*Oruç kalkandır (el-Cünne).*”⁶⁰⁶ Hz. Peygamber bu hadiste *herhangi bir şeye kalkandır* demeyerek mutlak ifade kullanmıştır. Öyleyse bunun anlamı, oruç âhirette cehennem ateşine karşı kalkandır. Çünkü oruç oruçluyu, insanları cehenneme çağıran şeytan, nefis, hevâ, dünya ve şehvet gibi düşman oklarından koruyan bir kalkandır.⁶⁰⁷

Gülâbâdî, oruç, dünyada günahlara ve bayağılıklara karşı insanlara kalkandır, dedikten sonra hadislerden örnekler vermiştir. O, cehennem ateşinin abdest uzuvlarına yol bulamadığı gibi, oruç kalkan olduğu için oruçluya da yol bulamayacağını belirterek⁶⁰⁸ orucun ne derece önemli bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır.

Gülâbâdî, “*Oruç kalkandır.*” hadisinin manasını, “Oruç, Allah dışındakiler ile arasında bir perde” olarak da açıklamaktadır. O Allah'ın kudsî bir hadiste “*Oruç benim içindir. Onun mükâfatını ben veririm.*” buyurduğunu ve büyük sûfîlerden birinin de bu hadisi “Orucun mükâfatını ben veririm” şeklinde izah ettiğini söylemektedir. Yine o, Ebû'l-Hasan b. Ebû Zerr'in bu hadisi, “Oruç tutana mükâfat olarak marifetimi (marifetullah) veririm.” şeklinde yorumladığını ve onun “Mükâfat olarak bunun yettiğini ve hiçbir şeyin marifetin derecesine erişemeyeceği gibi, ona denk de olamayacağını” dediğini, belirtmektedir.⁶⁰⁹

Ebû'l-Hasan el-Hasanî el-Hemedânî de, hadisin “*Oruç benimdir, bana aittir.*” kısmını, tamah edenlerin tamahını boşa çıkarmak olarak yorumlamakta ve düşmanın (şeytanın) da, orucu ifsat etmeye tamah ettiğini, oysaki Allah'a ait olan bir şeyi bozmaya düşmanın tamah edemeyeceğini belirtmektedir. Yine o, nefsin tamahını, tutulan oruçla nefsin kendini beğendiğini, hâlbuki nefis sadece kendisine ait olanla kendisini beğenebileceğini ifade etmektedir.⁶¹⁰

Gülâbâdî son olarak oruçta Allah'ın rızasını talep ve nefsin yeme-içme ve cinsel ilişki gibi şehvete dayalı isteklerinden yüz çevirme manasının bulunduğunu belirtmektedir. Bu hazzardan uzaklaşmanın kişiyi Allah'a vuslata götürdüğü için Onun, “*Oruç benimdir.*” dediğini ve bu mananın namaz ve oruç dışında hiçbir farz ibadette bulunmadığını söylemektedir.⁶¹¹

⁶⁰⁶ Buhârî, Savm, 2; Müslim, Savm, 161; Tûsî, *Lüma'*, s. 217; Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 143; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 92.

⁶⁰⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 217. Ayrıca bkz. Tûsî, *Lüma'*, (Yılmaz), s. 169.

⁶⁰⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 92-93.

⁶⁰⁹ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 143.

⁶¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 143.

⁶¹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 93.

“*Oruç benimdir. Onun mükâfatını ben veririm.*” Hakîm et-Tirmizî, “Her ne kadar tüm ameller Allah’a aitse de, oruç ameller arasında Allah’ın kendine nispet etmesiyle özel bir yere sahiptir.” der. Çünkü oruç, erkân-ı amelden olmadığı gibi sevabını da Allah’tan başka kimse bilmez. Dahası hafaza melekleri dahi bunu bilmezler ve muttali olamazlar. Onlara orucun mükâfatı, miktarı ve sevabı gizlidir. Onun sevabını Allah’tan başka kimse bilmez.⁶¹² Mekkî de, orucun yalan, gıybet veya günahlarla ihlal edilmedikçe kalkan, örtü (*cünne*) olduğunu söylemektedir.⁶¹³

3) Daha önce kelime bilgisi açısından ele alınan “*Sahur yapınız. Çünkü sahurda bereket vardır.*”⁶¹⁴ hadisi hakkında Gülâbâdî, bereketin “ziyade” anlamına geldiğini ve “sahurda ziyadenin” birden fazla anlama gelebileceğini belirtmektedir. O, haberin yorumlarını şöyle sıralamaktadır: a) Yarınki oruca güç kazandırmak ki, bu konuda rivâyetler bulunmaktadır. b) Oruç tutmak isteyen yemek ve içmenin mübah olması ki, bidayette oruç tutan uyuduğunda, yemek yemesi haram idi ve sonra Allah bu ümmet için fecir doğuncaya kadar helal kıldı. Böylece oruç geceleri uyuduktan sonra sahurda yeme-içmenin helal olması bu ümmet için mübahlığa bir ziyadedir. Bereket ibaha üzerine ziyadedir. c) Ömre yani hayata ziyadedir. Çünkü ömür, uyku ve uyanıklıktır. Uyku ölüm, uyanıklık ise canlı olma halidir. Sahur, uyanıklık hali olduğu için hayata yeme-içme açısından ziyadeliktir. İtaat etme açısından ziyadedir. Çünkü sahurda bir takım kulluk vazifeleri yapılmaktadır. Böylece sahur, kuvvetin artması, yeme-içmenin mübahlığı, ruhsatlar, hayat, yumuşaklık, itaat etme ve duaların makbul olduğu vakitlerin artması açılarından bir ziyadeliktir. d) Hesapsız sevap verildiği için berekettir. e) Sahur kurtuluş vaktidir. Sahurda erken davranmanın bereketi vardır.⁶¹⁵

4) “*Her şeyin bir zekâtı vardır. Şüphesiz ki bedeninin zekâtı oruçtur.*”⁶¹⁶ hadisi hakkında Gülâbâdî, -Kur’an’da da belirtildiği gibi- zekâtın malı temizlediğini, zekâtın, taharet ve tezkiye anlamına geldiğini belirtmektedir. Tezkiye bereket, artma ve ziyade olabileceği gibi, güzel ve sena da olabilir. O, Hz. Peygamber’in (s.a) “*Bu satışa, yemin ve yalan bulaşmış, onu sadaka ile temizleyin.*”⁶¹⁷ hadisinde buyurduğu gibi zekât ile malın temizlendiğini zikretmektedir. Gülâbâdî, zekât, malın sayısını azaltır dedikten sonra, *arttırırın* anlamını bereket olarak açıklarken, orucun bedene zayıflık verdiğini ancak *arttırırın* anlamının sevap olduğunu açıklamak-

⁶¹² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, (matbu), III, 108-109.

⁶¹³ Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 229.

⁶¹⁴ Buhârî, *Savm*, 20; Tirmizî, *Savm*, 17; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 257.

⁶¹⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 257-261.

⁶¹⁶ İbn Mâce, *Sıyam*, 44; Taberânî, *Kebîr*, VI, 193; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 89/b.

⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 6; Dâvûd, *Buyu’*, 1; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 89/b.

tadır. Ayrıca zekât, malın fazlalığını azalttığı gibi oruç da şehvet fazlalığı gibi bedenın fazlalıklarını azaltır ve nefis ile kalbin gücünü artırarak ahlâkı yüceltir. Bu sebeple bedenın zekâtı oruç olmuştur.⁶¹⁸

5) “(Hilali) gördüğünüzde Ramazan orucuna başlayınız. Tekrar gördüğünüzde bırakınız.”⁶¹⁹ Sülemî, Ebû Amr ed-Dımeşkî'nin bu rivâyet hakkında “Hadis, hâlin istikrarlılığına işaret etmektedir. Kısaca iftarla (Ramazanın bitimiyle) birlikte Haktan yüz çevirmeyiniz ve Ona oruçla yaklaşmayınız. Ta ki orucunuz iftarınız, iftarınız da orucunuz gibi olsun. Huzurunuzda bir süreklilik bulunsun.” dediğini, nakletmektedir.⁶²⁰ Görüldüğü gibi, Ebû Amr, hadisin şerhinde, oruç hâlinin Ramazan ayı ile sınırlı kalmaması gerektiğine ve devamlılığına dikkat çekmekle birlikte kulluğun sadece oruçla olmaması gerektiğinin altını da çizmektedir. Bu yaklaşım güzel olmakla birlikte, hadisin metninin buna işareti bulunmamaktadır. Bundan dolayı yorumu *bâtınî* olarak değerlendirmek mümkünken içeriğın *bâtınî* yorumla alakasının olmadığı da açıktır. Yorum, konu ile ilgili metinden bağımsız bir tavsiye niteliğindedir.

4. Rasûlullah'ın (s.a) “Ğayn”ı ve İstiğfar

“Gerçek şu ki, bazen bir anlık sehiv ile dalgınlık, gevşeklik, perdelenme (*leyuğânu*) kalbime çöker ve ben Allah'a günde yüz defa istiğfar ederim.”⁶²¹

Hadisi müfesser olarak zikreden Hakîm et-Tirmizî, hadisin şerhinde sadece *istiğfar* ile *sitr* (örtü) ilişkisi ve istiğfar üzerinde durmakta ve hadisin baş kısmına temas etmemektedir.⁶²²

Gülâbâdî, şerhe “ğayn” kelimesinin açıklamasıyla başlar. *Ğayn*: Kalbi saran bir şey olup onu örtüyle örter fakat onun görmesine engel olmaz ki o, gökyüzünde, güneşi neredeyse kapatan fakat ışığını engellemeyen şeffaf, ince bulut gibidir. O, sûfilerin ileri gelenlerinin hadisin manası ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in (s.a) durumu hakkında, iki ayrı kanaatlerinin olduğunu belirtmektedir. Sûfilerin bir kısmının, Allah Rasûlü'nün (s.a) bu halinin karmaşık ve aşağıya inme hali olduğu görüşünde olduklarını, diğer bir kısmınınsa, Nebî'in (s.a) kadrinin, bulunduğu halden daha üstün bir hale yükseltildiğine işaret ettiği kanaatinde olduklarını zikretmektedir. O, Nebî'in (s.a) derecesinin yükseltilmesi ile Allah'a karşı olan kusurlarını fark ettiği ve bunu da, istiğfarı gerektiren perdelenme olarak gördüğünü belirttikten sonra, Rasûl-i

⁶¹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 158/b-159/a; TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 104/b-105/a.

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 226; Buhârî, Savm, 11; Sülemî, *Tabakât*, s. 278.

⁶²⁰ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 278.

⁶²¹ Müslim, Zikir, 41; Ebû Dâvûd, Vitir, 26; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 4; (matbu), II, 133; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 305; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 419-420.

⁶²² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 4-6; Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 254/b-256/b; (matbu), II, 133-135.

Ekrem'in (s.a), yaratılmışlar arasında derece bakımından en üstün olduğuyla ilgili ayet ve haberler zikretmekte ve Onun yüceliğine-faziletine vurgu yapmaktadır. Gülâbâdî'ye göre, Hz. Peygamber'in (s.a) halinde düşme değil, aksine yükselme söz konusudur.

Onun, hadise getirdiği ikinci yorum: Allah Rasûlü'nün kalbini saran örtme halinin, ümmetin başına gelecek bir takım fitne ve olaylar sebebiyle, kendisini üzen fikir veya hâtırdır. İşte bu sıkıntılar, Nebî'in (s.a) ümmetine çok düşkün, merhametli ve şefkatli bir Peygamber olması sebebiyle Onun kalbinde perdelemeye dönüşmüştür. O, ümmetinin düşeceği bu duruma üzülmediği için her gün yüz defa istiğfar getirmiştir.

Üçüncü yorum: *Kalbi kaplayan bir anlık perdeleme*, Allah'ın kalpte meydana getirdiği sekînet hâlidir. Delili, Rasûlüllah'ın (s.a) bir hadisinde sekînetin ağzı kapattığını buyurmasıdır. Kalbi saran bu şeffaf-ince örtü (ğayn), örtü gibidir, dedikten sonra buna nass ve haberlerden dayanaklar getirmektedir. Daha sonra, kalbi kuşatan bu sekînet hâlinin okunan güzel Kur'an'ı dinleme (semâ') ile olabileceğine dikkat çekmektedir.⁶²³

Hadisi eserinde zikreden *Hargûşî*, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Cüneyd el-Bağdâdî, Harrâz gibi bazı sûfîlerin şu yorumlarını nakletmektedir:

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) ara vermeden sehiv yapmadan ve gaflete düşmeden sürekli zikir yapmayı sevdiğini, Onun günahlardan masum ve mahfuz olduğunu Onun Nebî de olsa, bir beşer olduğunu belirtmektedir. Ardından Allah'a zikirde bazen dikkatsizlik yapabileceğini ancak Onun gafil olmasının caiz olamayacağını belirttikten sonra beşer olması hasebiyle bazen ufak-tefek dalgınlıkları olabileceğini zikretmektedir. Çünkü mükemmellik Allah'a mahsustur. Rasûl-i Ekrem'in (s.a) dikkatsizlik yapabileceğini bundan dolayı da istiğfar ettiğini ve Onun gaflet, sehiv ve noksanlıktan koruduğunu söylemektedir.

Hadis hakkında Cüneyd el-Bağdâdî, Hz. Peygamber'in (s.a) her hâlükârda ziyadesiyle tedbirli olduğunu, makamının her daim yüce olduğunu, Peygamberlerin efendisi olduğunu ve en saygılı insan olduğunu belirttikten sonra, Onun bir *hâlden* diğer bir *hâle* nakledildiğini, bundan dolayı da istiğfar getirerek sıçradığını ve Allah'a sığındığını belirtmektedir. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre, bu hadiste yüce makam sahibi Allah Rasûlü'nün (s.a) bir *hâlden* diğer bir *hâle* geçişi anlatılmaktadır. Ayrıca bütün bu olanlar, son derece yüksek bir makamda gerçekleşmektedir.

Harrâz'a göre, Allah'ın bütün kullarına vacip kıldığı hakların büyüklüğü, Rasûl-i Ekrem'e keşfolunmuştur. Allah Rasûlü de, insanların bu görevleri uygulamada gaflete düşerek

⁶²³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 305-314.

gereği gibi, yerine getiremeyeceklerini anlamıştır. Dolayısıyla O (s.a) meseleye, bu noktadan bakmış olabileceği gibi istiğfarı da bu veçheden olabilir. Çünkü Onun *hâli* tam ve en yücedir.

Ebû Bekir b. Tâhir el-Ebherî, *el-ğayn* hakkında, Allah Teâlâ, Nebî sine (s.a) kendinden sonra ümmetinin içinde ihtilafın olacağına ve başlarına neler geleceğine muttali kılmış. Bunun üzerine O (s.a) vecde gelmiş ve bu sözü söylemiştir. O, gaflet görünce ümmeti için Allah'a istiğfar etmiştir.⁶²⁴ Hargûşî'nin hadis hakkında görüşlerini naklettiği sûfîlerin hiçbiri Hz. Peygamber (s.a) için *ğayn*ın olabileceğini kabul etmemektedirler.

5. Rasûlüllah'ın (s.a) unutturulması

Hakîm et-Tirmizî, "Allah Rasûlü'nün fitne ve fesattan korunarak ismet sıfatına haiz olduğunu ve evlatlığı, Zeyd b. Hârise'nin, eşi Zeynep bnt. Cahş'tan (r.a) boşanması ve Rasûlüllah (s.a) ile evlenmesinin dahi, hep Allah'ın istemesi ile, ümmete bazı şeyleri öğretme amacına müteallik olduğunu ifade etmektedir. Ardından, Allah'ın ibret veya tedbir veyahut kullarına bir takım şeyleri öğretmek için, Onun (s.a) kalbini evirip çevirdiğini ve *sünnet (dini kural) koymak için Onu sehve düşürdüğünü* belirtmektedir. Devamında ise, "*Şüphesiz ki ben sünnet (dini kural) koymak için unutturulurum.*"⁶²⁵ hadisini zikretmekte ve bunların Allah Rasûlü (s.a) için asli (daimi) değil, arızı (gelip geçici) şeyler olduğunu söylemektedir. Sonra da, Nebî'in (s.a) kalbinin dünya ve âhiret işleri içinde, hassas konumda bulunduğunu ve Allah'a yakınlık (kurbet) içinde olduğunu belirtmektedir. O, bu hâdiseleri Nebî (s.a) telakki ettiğini belirtmekte ve bu işlerin aslının, "*Gözümün nuru namaz kılındı.*" buyruğuna dayandığını zikretmektedir."⁶²⁶ Onun Rasûl-i Ekrem'in (s.a) unutmaya ve sehiv halini sürekli bir hâl olarak kabul etmediği ve Allah'ın kontrolünde geçici bir hâl olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

6. Göz nuru namaz

"*Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: kadınlar, güzel koku ve (gözümün nuru namaz kılındı).*"⁶²⁷ Hakîm, "*Gözümün nuru namaz.*" ifadesini namazda kimin gönlü ferahlarsa onun Allah'a yakınlık (kurbet) için Rabbine karşı içi rahatlar. Ondan birr ve ihsana nail olmaz. Yine, kimin namazda içi ferahlarsa o, mükâfatlandırılmıştır. Çünkü o, hükmetmiş farzını eda etmiştir. Böylece onun bugün gönlü rahatlamış, yarın da sevabıyla rahatlayacaktır.⁶²⁸ O, başka

⁶²⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 419-422. Diğer şerh örnekleri için bkz. s. 152, 162, 211, 212, 213, 214, 215, 328, 347-348, 476.

⁶²⁵ Mâlik, *Muwatta'*, Sehv, 225; Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 89.

⁶²⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 88-89.

⁶²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 128, 199; Nesâî, *İşrâtü'n-Nisâ*, 1; Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 169/b; *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 12; Sicillî, *ed-Delâletü Alellah*, s. 82 (Parantez içi Sicillî'de zikredilmemiştir).

⁶²⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 169/b.

bir eserinde hadisin bu kısmı hakkında Allah Rasûlü'nün (s.a) *bi's-salât* değil de *fi's-salât* buyurduğunu ve Onun Hz. Bilal'e "*Ey Bilal namazını kıl bizi sevindir.*"⁶²⁹ buyurduğunu naklettikten sonra, yani rahatlık onunladır. Makam-ı ravh da Onun huzurundadır. Kişinin Allah'a yönelerek nail olduğu şeyle gönlü ferahlar. Çünkü Allah'ın kula yönelmesi kulun Allah'a yönelmesine bağlıdır.⁶³¹ Yine o, kimin gönlü namazda ferahlarsa Rabbine kurbet için sevinir. Çünkü Ondan iyilik, ihsan ve şefkate nail olur. Kimin de gönlü namaz ile ferahlarsa o mükâfatlandırılmıştır. Çünkü o namazın ahkâmıyla hükmetmiş ve farzlarını eda etmiştir. Bu namaz sebebiyle bugün sevinçli yarın (kıyamet günü) ise sevabıyla sevinecektir.⁶³² Sülemî, Yusuf b. el-Hüseyn'in (304/916) Hz. Peygamber'in (s.a) Hz. Bilal'e "*Ey Bilal bizi sevindir.*" haberinin anlamı hakkında, dünya meşgaleleri ve sözlerinden bizi onunla rahatlat. Çünkü Nebî'in (s.a) gözünün nuru namazda idi.⁶³³ Yani mutluluğu sevinci namaz ile idi, dediğini haber vermektedir.

Gülâbâdî, *mine'd-dünya* ibaresinin manasının *fi'd-dünya* manasında olduğunu ve Rasûl-i Ekrem dünyada yaşadığı süre içerisinde kendisine bu üç şeyin sevdirdiği anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre bu üç şey dinidir, dünyevi değil. Ayrıca bunlar, Allah'a kullukta mükemmelliğin son noktasıdır.⁶³⁴ O, *gözümün nuru* ibaresinin mahabbetin en son sınırı olduğunu ve dünyada sadece Allah için kulluğun sevdirdiği anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶³⁵

Sicillî, Nebî'in (s.a) *bana sevdirdi* dediğini *sevdim* demediğini hatırlatarak *sevdirdi* denmesini şöyle açıklamaktadır: Bana girdirildi ki, ben de onu Rabbimin mahabbeti ile aldım, nefsimin hazzı ile değil. *Hubbibe* ile *ühubbu* arasında fark vardır. Nitekim "*Gözümün nuru namaz.*" buyurmuştur. Burada da dünya metayı denmemiştir. Çünkü Allah sevdiği veya seçtiği kulu için dünya ve ziynetlerinden razı olmaz. Lakin Allah merhameti ve hayat vermesi ile dünyada kullarına kismetlerini taksim etmiştir.⁶³⁶

⁶²⁹ "Erihnâ bihâ" yani *ezan oku* demek istemiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 700.

⁶³⁰ Ebû Dâvûd, *Edeb*, 78; Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 20; Taberânî, *Kebîr*, VI, 277; Sülemî, *Tabakât*, s. 191.

⁶³¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 19-21. Krş için bkz. *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 152.

⁶³² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 58-59.

⁶³³ Bkz. Sülemî, *Tabakât*, s. 191.

⁶³⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 12.

⁶³⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 18.

⁶³⁶ Bkz. Sicillî, *ed-Delâletu Alellah*, s. 82-83.

7. Tahiyât duası

Tahiyat duası hakkında Hasan el-Basrî ve başkalarından pek çok şerhin nakledildiğini belirten Hakîm, onların aslının olmadığını ve uydurma olduğunu sandığını belirtmektedir. O, yorumların, onların isimlerini kullanarak onlara atfedildiğini belirtmektedir. Sonra Hasan el-Basrî'den rivâyet edilen şu şerhi nakletmektedir: “et-Tehiyâtu lillah”, mülk Allah'ındır. “ves-salavât”, beş vakit farz namazdır. “vet-tayyibât”, Allah'tan başka bir ilâhın olmadığına şehadettir. “es-selâmü aleyke eyyühe'n-Nebî”, ey Nebî! Allah senin risaleti tebliğ ve ümmete nasihat ettiğine şahittir. “es-selâmü aleynâ”, Allah bizim risaleti kabul edip icabet ettiğimize şahittir.

Devamında şerh hakkında değerlendirme yapan Hakîm, bunun nispetinin doğru olmadığını ve te'vil bakımından da zayıf olduğunu belirterek, onun izahı, hem rivâyet hem de dirâyet bakımından zayıf gördüğü anlaşılmaktadır. “Et-tehiyyât” a mülk denmesine, hayat kelimesinden alınan “et-tehiyyat”ın nasıl mülk olacağı şeklinde karşı çıkmaktadır. “et-tehiyyât” kelimesinin cem' olduğunu, “es-salavât” ve “et-tayyibât” ile birlikte üçünün ihlasın şahadeti olduğunu ve üç kelimenin de tek/aynı olduğunu, ancak çoğul kalıbında ifade edildiğini söylemektedir. “es-selâmü aleyke eyyühe'n-Nebî”in Allah Nebî'ye (s.a) şahittir. O (s.a) “Allah sana şahittir.” şeklinde zikreder. Bizden hangi dua/davet Rasûlüllah'a (s.a) ulaştı ki, bizim için o yakınlık (kurbet) olsun? dedikten sonra, “Allah Ona şahittir.” sözü ile “ve rahmetullah ve berekâtuh” nasıl bağdaşır, der ve bunun muhal olduğunu ifade eder. “es-selâmü aleynâ ve alâ ibâdillâhis'sâlihîn” yani, Allah bizim risaleti kabul edip icabet ettiğimiz konusunda bize ve sâlih kullarına şahittir, yorumuna da, bunda ne olacak?⁶³⁷ sözüyle karşılık vererek eleştirmektedir. Böylece Hasan el-Basrî'nin sözü olarak nakledilen şerhi, metin yönünden tenkit etmektedir. Yapılan yorum incelendiğinde onun *bâtınî yoruma* örnek olabilecek özellikler içerdiği görülmektedir.

8. Saadet-sakal münasebeti

“Kişinin saadeti sakalının hafifliğindedir/kısalığındadır.”⁶³⁸ Mekkî, bu hadisi sakalın müstehapları konusunda sakalın kısaltılıp kısaltılmayacağı bağlamında ele almaktadır. O, bir kısım râvîlerin hadisi başka manada rivâyet ettiklerini, şayet *musahhaf*⁶³⁹ değilse (noktalama

⁶³⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 136-137. Bu eser, namazla ilgili çeşitli rivâyetlerin bir nevi şerhi gibidir.

⁶³⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 294; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, V, 296, 302; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 14.

⁶³⁹ Mekkî, tashîfin hadisin hangi kelimesinde olduğuna açıklık getirmemektedir. Hadis hakkında bilgi veren Münâvî, buradaki tashîfin *lihyetih* kelimesinde olduğunu ve Hatîb el-Bağdâdî'nin, Allah'ı çokça zikir etmek manasında *lihyeyh* şeklinde naklettiğini ve her ikisinin de sahîh olmadığı görüşünde olduğunu haber vermek-

veya harekelemede hata yapılmamışsa) bu mananın *garîb*⁶⁴⁰ olduğunu belirttikten sonra, onlara göre hadisten kastedilen mananın, *Kur'an tilaveti* olduğu ve kendisine göre bu mananın mahfuz olmadığını ifade etmektedir. Ardından sakal âdâbı ve bakımı ile ilgili bilgiler vermektedir.⁶⁴¹ Mekkî'nin de itiraz ettiği gibi hadisin metninin *Kur'an tilaveti* ile uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bu şerh, *hadiste bâtinî yorumu* misal olabilir. Çünkü yorumun metinle dil açısından hiçbir bağlantısı bulunmadığı gibi, herhangi bir delil de getirilmemektedir. Mekkî'nin bu hadisi, sakalın kısaltılabilmesi ve bakımın yapılması şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Hadisi konu başlığı yaparak şerh eden Gülâbâdî, metni sadece bir veçhesinden ele almaktadır. Hz. Aişe'den (r.a) mervî sakalın erkekler için ziynet olduğu hadisinden hareket ederek, hadisi ziynet ve onun sonucu olarak kişinin kendisini beğenmesi nokta-i nazarından ele alıp itidalli olmayı öğütlemektedir. O, Hz. Peygamber'in (s.a) kişiyi helak eden üç şeyden biri saydığı "*kendini beğenme*" hadisini zikrettikten sonra, ziynetin kişinin kendisini beğenmesine sebep olduğunu belirtmektedir. Kişinin ev, binek, libas gibi her şeyde itidalli olmasını, mübalağadan kaçınılması gerektiğinin ve hoş olmadığına altını çizmekte ve böbürlenmiş İsrail oğullarından birinin toprağa geçirilmek suretiyle başına gelenleri hatırlatmaktadır. Kendini beğenme duygusunun saadetin zıddı "*şekavet*" olduğunu söylemektedir. O, *sakalın hafifliğinde/kısalığında* ziynetin dengelisi vardır. Ziynetin dengelisinde ise, saadet vardır, dedikten sonra, *kendi nefsinin beğenmeden uzaklaşan* kişinin saadete ulaşabileceğini söylemektedir.⁶⁴² Burada Gülâbâdî'nin müdellel olarak hadisi bir yönden ele alarak *işârî yorum* yaptığı görülmektedir.

9. Hârise hadisi

Nebî (s.a) Hârise'e (r.a) "*Her hakkın bir hakikati vardır. Senin imanının hakikati nedir?*" diye sorduğunda, *ne ile cevap vermişti?* "*Nefsimi dünyadan esirgедim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim. Cennetliklerin birbirlerini karşılıklı ziyaret edişlerini görüyor gibiyim. Cehennemliklerin de Cehennemde birbirlerinin üzerlerine yıkılışlarını seyrediyor gibiyim.*" Nebî (s.a) bu cevap karşısında: "*Sen esirgenmişsin, ona sıkı sarıl. O, Allah'ın kalbini iman nuruyla nurlandırdığı bir kuldur.*"⁶⁴³

tedir. Geniş bilgi için bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 14-15. Ancak *lihyeyh* lafzının zâhirinde Kur'an okuma ve çok zikir etme anlamı olmayıp bâtinî olarak düşünüldüğünde bu anlamlar çıkarılabilir.

⁶⁴⁰ Burada *garîb* kelimesinin ıstılah değil sözcük manasında olduğu tahmin edilmektedir.

⁶⁴¹ Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II, 294-299.

⁶⁴² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 59.

⁶⁴³ Bkz. İbnü'l-Mübârek, *Zühd*, s. 106; Ma'mer b. Râşid, *Cami'* (Abdürrezzâk'ın *Musannef'i* içinde), XI, 129; Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü's-Salât*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 171/a; *Beyânü'l-*

Hakîm et-Tirmizî, Hârîse'nin dünyadan nefsinin esirgemesi sonucu, Allah'ın bir takım şeyleri ona keşfettiğini haber vermektedir.⁶⁴⁴ O, başka bir eserinde hadisi, *siddîklerin şahadeti* konusunda nakletmekte ve devamında Hârîse'nin şahadetini ve annesinin sevincini de anlattıktan sonra, hadisin imanın kalpte olduğunu ve göğüste şehvet ve günahlar sebebiyle tevbe edinceye kadar parlamadığını bildirdiğini zikretmektedir. Riyâzat ve mücâhede ile şehvetler kesilir, böylece nurlar, önce kalbe gelir arkasından sadırda parlar. Böylelikle kişi, *Allah'ın kalbini iman nuruyla nurlandırdığı bir kul* olur.⁶⁴⁵ O, Hârîse'nin tavsif edilen nurlarla, tevhidin nurunu kalbinin ortasında bulunan payandaya benzeterek⁶⁴⁶ ne kadar sağlam ve güçlü olduğuna işaret etmektedir.

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, hadisin bazı tariflerinde geçen “*Kim, Allah'ın kalbinde imanı nurlandırdığı bir kula bakmak isterse Hârîse'ye baksın.*” kısmını, nurlar ile kalpte açılım ve inşirah gerçekleşir, şeklinde yorumlamaktadır.⁶⁴⁷

Tûsî, bu hadisin ardından, “*En iyisini Allah bilir, hadis buna benzer lafızlarla rivâyet edilmiştir.*” diyerek ihtiyatlı davranmaktadır.⁶⁴⁸ Hârîse hadisi hakkında, Amr b. Osman'ın da “*şayet haber doğruysa*” dediği dikkati çekmektedir.⁶⁴⁹ Hakikat, kendisine iman ettiği zâtın önünde devamlı durmak suretiyle kalbin vâkıf olmasıdır. Bu sebeple Hârîse de “*keenni*” tabiri ile kalbinin müşâhedesini ve kendisine iman ettiği Allah Teâlâ'nın önünde devamlı vukûfunu ve huzurunda durmasını ifade etmektedir. Hatta sanki o gözün görmesidir.⁶⁵⁰

Gülâbâdî, Hârîse'nin (r.a) *Nefsimi dünyadan esirgediğinde* Allah'ın kalbini nurlandırdığını ve daha önce ona gaip olan şeylerin gözle görülür hale geldiğini haber vererek onun hakkında Rasûlüllah'ın (s.a) “*Kim, Allah'ın kalbini nurlandırdığı birine bakmak isterse Hârîse'ye baksın.*”⁶⁵¹ buyurduğunu haber vermektedir. Bu vasıflardan dolayı sûfilere *nûriyye* adının verildiğini belirtmektedir.⁶⁵² Gülâbâdî rivâyette geçen “*Sanki Rabbimin arşına açıkça bakıyor gibiyim.*” sözünün Hârîse'nin ru'yetinin gayba bittiği ve gayb ile arasındaki örtünün

Fark, s. 64; *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 59-60, (Hârîse'nin şahadetini de anlatan uzunca bir rivâyet.); *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 73, 210; Taberânî, *Kebîr*, III, 266-267; İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 445; Tûsî, *Lüma'*, s. 30, 143, 411, 544; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 11, 140-141, 332; Sicillî, *ed-Delâletü Alellah*, s. 37; Sülemî, *Erbaîn fi't-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 541; *Tabakât*, s. 158; *Cevâmiu Âdâbi's-Süfîyye*, (Thk. Kohlberg), s. 34; *Derecâtü'l-Muâmelât*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 488; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 273; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VI, 170; VII, 362-363; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 220, 221.

⁶⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 64.

⁶⁴⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, s. 59-60.

⁶⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî, *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, s. 210.

⁶⁴⁷ İbn Hafîf eş-Şîrâzî, *İktisâd*, s. 445.

⁶⁴⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 30.

⁶⁴⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 163.

⁶⁵⁰ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 413.

⁶⁵¹ Bkz. İbnü'l-Mübârek, *Zühd*, s. 106; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII, 363; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 221.

⁶⁵² Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 23.

kalktığı manasına geldiğini belirterek, onun yakîn mertebesinde olduğunu ve sırların müşâhedesi ile kalplerin mükâşefesine ulaştığını (ittisâl) ifade etmektedir.⁶⁵³ O, “*Nefsimi dünyadan esirgedim. Sanki Rabbinin arşına açıkça bakıyor gibiyim.*” ifadesiyle Hârîse’nin, âhîret ile dünyadan, Cabbâr ile ağıyardan fânî olduğunu, bu sayede de ona gayb olanın şâhid, şâhid olansınca gayb olduğunu ve böylece ikrar ettiği imanı müşâhede ve mükâşefe ettiğini belirtmektedir.⁶⁵⁴ Nebî (s.a), “*Sen esirgenmişsin, ona sıkı sarıl.*” cevabıyla Hârîse’ye sahip olduğun marifete sıkı sarıl ve ona devam et tavsiyesinde bulunarak ona amelin yolunu göstermiştir.⁶⁵⁵ Gülâbâdî, “*Nefsimi dünyadan esirgedim. Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz geçirdim. Sanki Rabbinin arşına açıkça bakıyor gibiyim.*” sözüyle dünyadan el etek çekmenin sonucu olarak, onun gayba ait *hâlleri* keşfettiğini haber vermektedir.⁶⁵⁶

Gülâbâdî, Hârîse hadisinin ardından, Allah’ın, bildiğiyle amel edenin kalbini, nurlandırdığını ve ona *gayb hâllerinden* pek çoğunu keşfettirdiğini belirtmektedir. Ancak *ahkâm* (hususlarında) veya dışında, *Kur’an, hadis, dinin ahkâmı gibi konularda keşf yoluyla değil de çalışmak ve öğrenmek suretiyle bilgi elde edilebileceğini* bildirmektedir.⁶⁵⁷

Mekkî bu hadisi, mevcut dünyanın geçiciliği ve âhîret hayatının arzulanması bağlamında ele almakla birlikte, Allah Rasûlü’nün bu hadisle dünya hayatında zühd sahibi olmayı, imanın hakikatini bilmek olarak takdim ettiğini ve bunu da yakînin müşâhedesine yaklaştırdığını belirtmektedir.⁶⁵⁸ O, bu hadisin imanın İslam’dan üstün olduğuna ve müminlerin her ne kadar bedenle yerine getirilen ibadetlerde eşit olsalar dahi imanda farklı derecelere sahip olduklarına ve imanın sınırının olmadığına işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁵⁹ Hadisi nakleden Sülemî, herhangi bir yorum yapmamaktadır.⁶⁶⁰

⁶⁵³ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 103, 108; Ayrıca bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, (Uludağ), s. 154, 160.

⁶⁵⁴ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 125, 127.

⁶⁵⁵ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 139.

⁶⁵⁶ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 140. Diğer yorum örneği için bkz. s. 76.

⁶⁵⁷ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 138-141.

⁶⁵⁸ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 195-196, 508, 548.

⁶⁵⁹ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 267.

⁶⁶⁰ Bkz. Sülemî, *Erbâin fi’t-Tasavvuf*, (*Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 541.

10. Sekaleyn hadisi

“Size iki önemli şey (*sekaleyni*) bırakıyorum. Onlar Allah’ın Kitab’ı ve *itratım*⁶⁶¹, *Ehl-i beyt’im*....”⁶⁶² Hakîm et-Tirmizî, haberin muhtelif tarîklerini naklettikten sonra, hadisi Kûfelilerden imam olmayan müfteri bir topluluğun naklettiğini belirterek, onları, bu tür haberler yaymakla, tartışmakla ve Ehl-i beyt evlatlarını fitneye düşürmekle suçlamaktadır. Onların hadis uydurduklarını, örneklerle ortaya koyduktan sonra, *sekaleyn* hadisini, içinde *itrat* ve *Ehl-i beyt* lafızlarının bulunmadığı bir metinle nakletmekte ve bunun daha doğru olduğunu iddia etmektedir. Hadisi *isnad* yönünden *tenkit* yaptıktan sonra, içinde *itrat* ve *Ehl-i beyt* geçen metinlerin *tuhaf olduğunu ve hoşa gitmediğini* zikrederek hadisi *metin* yönünden de *tenkit* etmektedir. Bununla birlikte o, Rasûlüllah’ın (s.a), ümmetine *Allah’ın Kitab’ı* ile *itratına* uymalarını ve ikisine sınıksız sarılmalarını tavsiye edemeyeceğini kabul etmektedir. *Allah’ın Kitab’ının* Onun (s.a) ahdi ve sözü olduğunu, Onun ise vefat ettiğini ve *itratının* da beş veya altı yaşlarındaki evlatlarından (torunlarında) sürdüğünü söylemektedir. Bunun yanı sıra, Hakîm, hangi dönemde onlara uymanın zaruri olduğunun belirsizliğine dikkat çekerek Nebî’in (s.a) en kıymetli evlatlarından Ali b. el-Hüseyn’in, tâbiîn âlimlerine devamlı gidip gelerek onlardan ilim öğrendiğini ve kendisini yetersiz bulduğu için kınadığını, ondan sonra Ebû Cafer Muhammed b. Ali’nin de öyle olduğunu belirterek, uyma zorunluluğunun olmadığına dikkat çekmektedir. Bundan başka, Hz. Peygamber (s.a) devrinde kendilerinden ilim alınan meşhur sahabenin, müteakiben tâbiîn âlimlerinin bulunduğunu, ümmetin de bunlar hakkında icma’ ettiklerini ve eğer ilmin merkezi *itrat* idiyse, ümmetin onları nasıl terk ettiğini hatırlatarak, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) Hz. Ebû Bekir, Ömer ve diğer bazı sahabilere uyulması yönündeki bazı hadislerini nakledip görüşlerini desteklemektedir.⁶⁶³

Hakîm yaptığı bunca değerlendirmelere rağmen, ‘*Şayet hadis mahfuzsa*’ diyerek ihtiyatlı davranmış ve hadisi şu şekilde şerh etmiştir: Ona göre, Allah Rasûlü (s.a) hadisle *itratı*, *Ehl-i beyt’i* korumayı, onların hukuklarına riayeti tavsiye etmektedir. Çünkü onlar, süzülmüş soydan gelen temiz ve güzel bir zürriyete sahip olmakla birlikte, Allah’ın gizlediği bir takım

⁶⁶¹ Hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz, “Ehl-i Sünnete Göre Ehl-i beyt’in Konumu –Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme-”, *MD*, yıl. 5 (2005), sy. 3, s. 357.

⁶⁶² Benzer rivâyetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 366-367; Müslim, *Fezâilü’s-Sahâbe*, 37; Tirmizî, *Menâkıb*, 31; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 94/b-96/b; (matbu), I, 258-259; *Tefsîru “İnnî Târikun fıkumü’s-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı”*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b; Taberânî, *Kebîr*, V, 154, 169, 170; *Âdâbu’s-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 120. Ayrıca Ehl-i beyt hakkında geniş değerlendirme için bkz. Varol, *Ehl-i Beyt*, s. 55-99; Yavuz, “Ehl-i Sünnete Göre Ehl-i beyt’in Konumu –Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme-”, *MD*, yıl. 5 (2005), sy. 3, s. 333-360.

⁶⁶³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru “İnnî Târikun fıkumü’s-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı”*, (mecmû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 188/b-189/b.

sırlara da sahiptirler. O, Rasûlüllah'ın (s.a) de bu soy arasında korunduğunu ve Onun, büyük bir saygınlığa sahip olduğunu zikrederek, Ehl-i beyt arasında, bu vasıflara sahip herkesin, yüceltmeye layık olduğunu ve bu durumda *ıtratın* da Allah'ın Kitab'ından ayrılamayabileceğini ifade etmektedir. Hakîm, hadiste geçen “*feyedillû*” kelimesini, onların dinden çıkacak kadar hevâ ve heveslerine dalmayacakları, şeklinde te'vil etmektedir. O, Beni İsrail'in 72 fırkaya ayrıldığını, ancak Allah'ın Kitab'ı ve *ıtratının* havza ulaşınca kadar Beni İsrail gibi birbirlerinden ayrılmayacaklarını zikretmektedir. Ardından onların, Allah'ın koruması sebebiyle hiziplere ayrılacak kadar şehvani şeylere dalmadıklarını belirtmektedir. *İtratın*, dönemi ne kadar her bölgede, şeriat ve sünnet çizgisinde devam ede geldiğini ve hâlâ onların ümmet arasında ayrıcalıklı ve saygın konumlarının devam ettiğini kabul etmektedir. Ancak *ıtratın*, dinde tefakkuh ve insanlar arasında çıkan olaylarda fetva verme, işlerinde soyutlandığını ifade etmektedir. Çünkü ümmet, ileri düzeyde bilgi gerektiren bu işlerde, nesebe bakmayarak sahabe ve tâbiîne başvurmuştur.

Hakîm, şayet bu hadis *mahfuz* ise diyerek, “Sapıtmış ve fitneye uğramış bir grup Râfızînin, hadisin te'vili ile dini yıkmaya meylettiklerini” ifade edip hadisin başka bir yorumuna geçmektedir. Hakîm, onların kendilerinin *ıtrattan* olduklarını iddia ederek kendilerine itaatin zorunlu ve Rasûlüllah'dan (s.a) sonra, itaatin nesilden nesle miras gibi, kendilerine geçtiğini ve bunun mecburi olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Yine onların (Nisa, 59) ayetini de delil getirerek, Hz. Ali'den itibaren *ulu'l-emrin* müselsel olarak Muhammed b. Cafer'e kadar geçtiğini ve ona itaatin ayetle sabit olduğunu iddia ettiklerini nakletmektedir. Sonra Hakîm, Râfızîlerin bu tür iddialarının yanlış olduğunu, sahabe devrinden bu tarafa ümmeti Muhammed ile İslam âlimlerinin bunu kabul etmediğini ve tüm bu savların temelsiz olduğunu açıklamaktadır.⁶⁶⁴

Hakîm, mezkûr hadisi farklı bir vecihle, *Nevâdiru'l-Usûl*'ün 50. aslı olan Allah'ın Kitab'ı ve *ıtrata* (Ehl-i beyt) sarılma mevzuunda da ele almaktadır. O, nasıl Allah'ın Kitabı'nın nâsih ve mensûhu varsa ve daha önce emredilen bir hüküm mensûh olabiliyorsa, *ıtratın* (Ehl-i beyt) mahzurları olduğunda, örnek olma vasıflarının ortadan kalktığını belirtmektedir. Ona göre, ismet özelliği yalnız Peygamberlere mahsus olup *ıtratı* kapsamamaktadır. Devamında ise, soy veya nesebin değil, ilmin esas alınması ve ulemâ ve fukahâyâ uyulması gerektiğinin altını çizmektedir. Ayrıca Râfızîlerin yukarıda delil olarak kullandıkları (Nisa, 59) ayette, zikredilen “emir sahiplerinin” ulemâ ve fukahâ olduğunu belirtmektedir.⁶⁶⁵ Burada

⁶⁶⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tefsîru “İnnî Târikun fikumü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratı”*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 189/b-190/a. Krş. için bkz. *Menâzilü'l-Kurbe*, (matbu), s. 93-98.

⁶⁶⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 94/b-95/b; (matbu), I, 259-260.

Hakîm, Şîi fırkaların iddialarına cevap vererek onların yanlış yolda olduklarını açıkça söylemekte ve körü körüne itaat yerine ilmin esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sülemî, ashab ve Ehl-i beyt ile sohbeti, onlara merhamet, onları tercih ve onlar hakkında güzel söz söyleme, *ahkâm ve sünnetler* konusunda sözlerini kabul etmek olarak açıkladıktan sonra bu hadisi zikretmektedir.⁶⁶⁶

11. Mü'minin kalbi

“Mü'minin *kalbi* Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Allah ona hidayet vermek istediğinde yayar ve doğru yolu bulur. Allah onu saptırmak istediğinde ise altını üstüne çevirir.”⁶⁶⁷ hadisini Hakîm, kalbin nuru, kişiyi gönlün basiretine ulaştırır. Böylece o nurlanır ve onun sayesinde sadr/göğüs aydınlanır. Şayet şehvetlerin dumanı, göğüs ve gönlü kuşatır ve kaplarsa, onlar bu dumandan içinde ışığı kaybolmuş lambanın olduğu eve dönüşürler. Hatta duman olurlar. Çünkü şehvetin şehvetle kuşatılmış ateşten kaynaklanan yangını vardır. Üstelik o, ateşten yaratılmış ve ateşin kapısına konulmuştur. Her Ademoğlunun karnında ateşin kokusu bulunur. O damarları dahası organları ve tüm bedeni sarar. Ateşin kokusuna benzetilen şehvet, ateş gibi hızlı şekilde bedenin tümünü sarar.⁶⁶⁸ Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın sıfatları ile de alakalı olan bu hadisi, o bağlamda ele almamakta ve zâhiri anlamına da değinmeyerek işârfî yorum yapmaktadır. O, hadisi şehvet ile kalp, gönül ve göğüs ilişkisi noktasında yorumlayarak insanı azgınlığa sevk eden organlara duygulara dikkat çekmektedir.

Arkasından “Sizce Yemenliler geldi. Onların kalpleri daha yumuşak, gönülleri daha naziktir. İman ve hikmet Yemen'dedir. Küfriün başı doğudadır.”⁶⁶⁹ hadisini zikrettikten sonra konuya şöyle devam etmektedir: Kalp yumuşaklıkla tavsif edilmiş. Kalp rahmet ile yumuşar. Çünkü rahmet ile mahluk nemlenir ve yumuşar. Dolayısıyla kalp rahmetten nasibini aldıça yumuşaklığı o oranda artar. Sonra da Allah'ın emirlerinde acizlik göstermesinden korkulur. Çünkü yumuşaklık nefsi tembelliğe sevk eder. Allah ona rahmetini verdiğiğinde nurundan bahşeder ve bu nur ile rahmetin rutubetine, yumuşaklığına inkişaf eder.⁶⁷⁰ diyerek kalbin önemine vurgu yapmaya devam eder.

⁶⁶⁶ Bkz. Sülemî, *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 120.

⁶⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 168; Müslim, *Kader*, 17; Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 138; İbn Hıbbân, *Sahîh*, III, 184.

⁶⁶⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 138-139.

⁶⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252; Buhârî, *Meğâzî*, 70; Müslim, *İman*, 90; Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 139; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 95.

⁶⁷⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Emsâl*, s. 139-140. Diğer şerh örneği için bkz. s. 160, 180-181, 183, 205-206, 207-208. Ayrıca bkz. *Be'yânü'l-Fark*, s. 94-95.

Gülâbâdî, Rasûlullah'ın (s.a) Yemenlileri kalpleri daha yumuşak, gönülleri daha nazik olarak tavsif etmesi yanı sıra iman ve hikmeti onlara nispet etmesi, imanın şefkat ve rikkat üzerine bina edildiğine işaret olabileceğini söyler. Hikmet, Allah'ın razı olduğu, sevdiği, kızmadığı ve kerih görmediği şeye kalp yumuşaklığı ile nail olarak isabet etmektir.

O, hadisin “*Küfrün başı doğudadır.*” kısmını açıklarken, İslam'da Cemel vakası, Hz. Osman'ın öldürülmesi, Sıffîn, Nehrevân, Hz. Hüseyin'in katli, İbnü'z-Zübeyir gibi ilk fitnelerin Irak ve Mâverâünnehir gibi doğu bölgelerinde ortaya çıktığını ifade ettikten sonra, hadisin bu kısmından maksadın imanın zıddı küfür olabileceğini ve bunun da deccâlin ortaya çıkışı ile izah edilebileceğini belirtmekte ve sebebini de, rivâyetlere göre onun Türklerin yurdundan (doğudan) çıkacağına zikredildiğini belirtmektedir.⁶⁷¹

12. Mü'minin şaşılacak hali

“*Mü'mine şaşarım, Allah onun hakkında hayırdan başka bir hüküm vermez.*”⁶⁷² Hakîm, Allah Rasûlü'nün bununla *mahbup ve mekruhları* kastettiğini yoksa *hayır ve şerri* kastetmediğini, çünkü şerrin işinin bittiğini belirtmektedir. “*Kadâ leh*”i yani mü'minin *lehine hükme* gelince, onu, mahbup ve mekruh işlerde tedbir olarak açıklamakta ve ardından “*(Allah mü'mine) verdiğinde şükreder, imtihan ettiği ise sabreder.*”⁶⁷³ hadisini zikretmektedir.⁶⁷⁴ O, hadisten hareketle mü'minin lehine olan şeylerin *mahbup ve mekruhar* olduğunu, aleyhine olan şeylerin ise, *hayır ve şerr* olduğunu ifade ederek, bir harfin bile anlamı değiştirdiğini göstermektedir.

13. Mü'min ve kâfirin dünyası

“*Dünya mü'minin hapishanesi kâfirin cennetidir.*”⁶⁷⁵ “Mahkûmun” der Hakîm, yegane hevesi dışarı çıkmaktır. Ayrıca o, dünyanın oyun, boş, aldatıcı, süs, övünme ve çoğaltma yeri kılındığını belirtmektedir.⁶⁷⁶ O, hadisin “*Dünya mü'minin hapishanesidir.*” kısmı hakkında, “Mü'min, imanının hakikati ile bu sığara sahip olmuştur. Böylece dünya onun için hapis olmuştur ki, o Allah'ın tutuklusudur. O, hayata doymuş, hatta sona erdirmiştir. Süre bittiğinde (Allah) onu hapsinden çıkarır ve bostanlarına, hapis sıkıntısından engin katına, kederinden

⁶⁷¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 100.

⁶⁷² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 117, 184; Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b; İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 507; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VII, 189.

⁶⁷³ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 206

⁶⁷⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b.

⁶⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 197, 323; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 18; Tirmizî, *Zühd*, 16; Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 69, 103; Sülemî, *Tabakât*, s. 17.

⁶⁷⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 69.

ferah ve süruruna, korkularının ürpertisinden güven ve civarındaki evine ve ağlamasından kutsal evindeki gülmesine koyar.⁶⁷⁷

Mesrur, mutlu ve neşeli olmayı nefsin ayıplarından gören Sülemî, kalbin tedavisinde dünyayı hapisane olarak görmekte ve orada neşeli olunamayacağını ve hapisanede rahat olunamayacağını zikretmektedir. Ardından bu hadisi kullanarak Müslüman'ın dünyadaki yaşamının tutuklular gibi olması gerektiğini dünyadan zevk alanları gibi olmaması gerektiğini söylemektedir.⁶⁷⁸

14. Akıllı kişi

“Akıllı kimse, nefsinin (Allah’a karşı) köleleştirip/boyun eğdirip (veya hesaba çekip), ölümden sonrası için çalışandır.”⁶⁷⁹ hadisi hakkında Hakîm, kim nefsinin hesaba çekerse o, farzları yerine getirmemeye ve Allah’ın emrettiklerinde kusurlu davranmaya razı olmaz, der. Ardından bu durumda olan kişinin, kötü bir fiili kendiliğinden unuttuğunu ve Allah’tan sevap umduğunu belirtir. Bundan dolayı Hz. Ömer’in ‘Hesaba çekilmeden evvel, nefislerinizi hesaba çekiniz ve tartınız.’ buyurduğunu zikreder. Hakîm, kim farzlarını tartarsa, onların hafifliğini/azlığını anlar. Çünkü onlar kalpteki nur eksikliği sebebiyle gizli kalır ve ancak nur çoğaldığında her yeri kaplar. Kulun her Rabbine yaklaştığında, kalbindeki nurunun daha da ağırlaşaacağını ve ameli arttıkça nurunun da artacağını haber vermektedir.⁶⁸⁰ Eserinin başka bir yerinde hadisi tekrar zikreden Hakîm, aklının hiddetine, fehiminin mütalaasına, ilminin derinliğine sahip çıkan ve nefsinin inceden inceye hesaba çeken kulun, zeki olduğunu belirtmektedir.⁶⁸¹

Hakîm, bu hadise işaret ederek akıllı kişiye yol açıldığında, onun sağa sola sapmadan Allah’a yürüdüğünü ve günahların şehvetlerinden kaçındıktan sonra haram olan şehvetlerden uzak durduğu gibi helal olan şehvetlerden de sakındığını haber vermektedir. Ardından bu durumda olan kişinin nefsinin, kendisi ile Rabbi arasındaki engel olarak gördüğünü belirtmektedir.⁶⁸²

⁶⁷⁷ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd*, s. 103.

⁶⁷⁸ Bkz. Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs*, (Thk. Kohlberg), s. 90-91.

⁶⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 124; Tirmizî, *Kıyamet*, 25; Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 40.

⁶⁸⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 40.

⁶⁸¹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Tabâiu'n-Nufûs*, s. 92.

⁶⁸² Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Sîretü'l-Evliyâ*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 12; *Hatmü'l-Evliyâ* (Thk. Osman İsmail), s. 130.

15. Kadınların akıl ve dinlerinin eksikliği

Günümüzde tartışma konusu olan ve *kadınların akıl ve din bakımından noksan oluşu*nu konu edinen hadis(ler), kadınları aşağıladığı, onların haklarını ihlal ettiği, İslam öncesi kültürlerden İslama geçtiği ve Kur'an'ın temel prensiplerine aykırı olduğu gibi gerekçelerle bazıları tarafından tenkit edilerek uydurma kabul edilmektedir.⁶⁸³ Bahse konu olan haber(ler) hakkında önce sûfîlerin hadisleri nasıl anladıkları ortaya konulacak ardından da konunun hassas oluşu sebebiyle bazı muhaddislerin yorumları verilerek kısaca değerlendirme yapılacaktır. *Kadının akıl ve din bakımından eksik oluşundan* söz eden rivâyetler, bir bayram günü Hz. Peygamberin bayram namazının ardından irad ettiği hutbe ve vaaz niteliğindedir. Söz konusu vaaz, hanımlara yönelik çeşitli nasihat ve tespitler içermektedir. Hadisler, onların onurlarını kırıcı ve incitici bir üslup içermemekle birlikte, onları bazı davranışlar konusunda uyarmaktadır.

Allah Rasûlü'nün bayram vaazından oluşan bahse konu olan hadis(ler), kısmen uzun sayılabilecek vasıftadır. Bu sebeple bazı muhaddis sûfîler, hadis(leri) eserlerinde takti' ederek kullanmışlar ve kısmen yorumlamışlardır.

İman bahsinde imanın artması ve eksilmesi tartışmalarına değinen Gülâbâdî, bazıları-
nın, ziyadeleşme ve eksilmenin zât (ayn) yönünden değil de, sıfat yönünden olduğunu ve ima-
nın aslı ile mâhiyetinin eksilmediğini söylediklerini belirtmektedir. Ardından Nebî'in (s.a)
"Bir çok erkek kemâle ermiştir. Kadınlardan ise, dördü hariç, kemâle eren yoktur. Bunlar:
Meryem, Fâtıma, Hatice ve Aişe (veya Asiye)dir (r.a)." ⁶⁸⁴ hadisini nakletmekte ve diğer kadın-
ların noksanlığının zât yönüyle değil, sıfat yönüyle olduğunu belirtmektedir. Devamında
Rasûlüllah'ın (s.a) bir başka hadisinde, kadınları "Akıllı ve dini noksan" diye nitelediğini ve
din yönünden eksik olmalarını da "Adet halinde namaz ve orucu terk etmeleriyle" ⁶⁸⁵ açıkladı-
ğını zikretmektedir. Dolayısıyla kadınların dinlerinin eksik olması zât değil, sıfat yönüyledir.

⁶⁸³ Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İAD*, yıl. 1991, c. V, sy. 4, s. 266, 269; Tuksal, *Kadın Karşısı Söylem*, s. 124-192; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 214-253. Kitabın eleştirisi için bkz. Köktaş, "Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın Adlı Kitabın Eleştirisi", *DAAD*, (Elektronik Dergi), yıl. 1 (2001), sy. 4. Hadislerin sened ve metin farklılıklarının incelenmesi ve değerlendirilmesi için bkz. Çakın, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi", *DA*, yıl. 1998, c. I, sy. 1, s. 5-30; Güler, *Kadın ve Aile*, s. 61-75; Güler, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir* (Bülten), yıl. 1998, sy. 2, s. 14-21; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 151-214.

⁶⁸⁴ Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 12; Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 81; Ayrıca bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, (Uludağ), s. 119.

⁶⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 67, 373; Buhârî, *Hayz*, 6, *Zekât*, 44; Müslim, *İman*, 132; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 15; Tirmizî, *İman*, 6; İbn Mâce, *Fiten*, 19; Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 81. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 59.

Sıfatlarda meydana gelen vasıflar geçicidir, asıl değildir. Gülâbâdî, sürekli polemik konusu yapılan *kadınların akıl ve dinlerinin eksikliği* hadisine farklı bir yorum getirmektedir.

Hakîm et-Tirmizî de söz konusu hadisin sadece “*Kadınlar akıl ve din bakımından eksiktirler.*” kısmını, sadrın nur ve zulmetinin artması ve eksilmesi bağlamında delil olarak zikretmektedir. O, hanımların *akıl ve din bakımından eksikliklerinin* hayız ve nifas günlerindeki arızı durumlarından kaynaklandığını belirterek bunun dinin *fer’i* ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁶ Hakîm’in hanımlara mahsus özel günleri, onların asli özelliği olarak görmemesinden hareketle, hanımların akıl ve din noksanlığını da, o günlere mahsus geçici bir durum olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kadınlar ve aile fertleriyle muaşereti sûfilerin âdâbından sayan Sülemî, Allah’ın *onları akıl ve din bakımından eksik yarattığını* belirterek onlara güzellikle muamele edilmesi gerektiğini belirtmektedir. O, Allah’ın hanımları din ve akıl yönünden eksik olacak şekilde yaratması hasebiyle, Allah’ın onları yükümlü tutmadığı şeyleri, onlardan talep etmenin doğru olmadığını zikretmektedir. Ardından o, şüphe yok ki Allah Teâlâ, kadınların dinlerinin noksanlığı sebebiyle iki kadının şahadetini tek erkeğin şahadetine denk kıldığını ifade ederek kendisine delil getirmektedir. Mezkur hadisin “*Dikkatli, tedbirli ve kendilerini kontrol edebilen erkeklerin akıllarını sizin kadar çelebilen, dini ve akli eksik kimse görmedim.*”⁶⁸⁷ kısmı ile “*Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de ehlime karşı, sizin en hayırlı olanınızdır.*”⁶⁸⁸ hadisini sevk etmektedir. Devamında ise, Hz. Ali’nin “*Kadının akli güzelliğidir. Erkeğin güzelliği ise aklıdır.*”⁶⁸⁹ sözünü nakletmektedir.⁶⁹⁰ Sülemî’nin ifadelerinden, onun, hanımların fitraten akıl ve din yönünden noksan olarak yaratıldıkları kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu noksanlıkların tüm hanımlara teşmil edilemeyeceğini ifade eden Aynî, hadislere dayanarak Hz. Meryem ile diğer hanımların bundan istisna olduklarını zikrettikten sonra, “Bir şeyin bütünü hakkında verilen bir hükmün o şeyi içine alan tüm fertler için geçerli olmasını gerektirmeyeceği” usulünü hatırlatmaktadır.⁶⁹¹ Bu da söz konusu ifadelerin genelleştirilemeyeceğine işaret etmektedir.

⁶⁸⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 59.

⁶⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 67, 373; Buhârî, Hayz, 6, Zekât, 44; Müslim, İman, 132; Ebû Dâvûd, Sünnet, 15; Tirmizî, İman, 6; İbn Mâce, Fiten, 19.

⁶⁸⁸ Dârimî, *Sünen*, Nikah, 55; Tirmizî, Menâkib, 64; İbn Mâce, Nikah, 50; İbn Hıbbân, *Sahih*, IX, 484, 491.

⁶⁸⁹ “عقل المرأة جمالها، وجمال الرجل عقله.”

⁶⁹⁰ Bkz. Sülemî, *Âdâbu’s-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 91.

⁶⁹¹ Bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, III, 403. Krş. Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 347.

Konuyla alakalı olarak Nevevî, “din bakımından eksiklik” nisbî keyfi bir durumdur. “Kâmil” olan, “ekmel”e (daha mükemmel olana) göre eksiktir. Hayız halinde olan kadın da, namazı terkle günah işlemez lâkin o, hayız halinde olmayan ve namaz kılan kadına nispetle eksiktir.”⁶⁹² değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre, namaz kılan kadın özel durumundan dolayı namaz kılamayana göre daha kâmindir.

Bazı muhaddislere göre “kadının akıl eksikliğinden” maksat, kadının şahitliği konusunda Allah’ın (Bakara, 282)’de de gerekçesini ifade ettiği gibi, kadının, başka bir kadının yardımını istemesi “zabtının azlığına” ima etmekle birlikte onun aklının da noksanlığına işaret etmektedir.⁶⁹³ Halbuki tanıklıkta asıl olan şahit olunan hâdiseyi olduğu gibi anlatabilmektir. “Bu yüzden, *aklı eksik kadınlar* cümlesinde yer alan eksikliğin, bizâtihi aklın kendisinde ve özünde değil de, aklın fonksiyonunda ve tezâhüründe olduğunu söylemek mümkündür.”⁶⁹⁴

Kadının aklının eksikliği, onun aklına itimat edilmeyeceği anlamına gelmemelidir. Çünkü pek çok meselede kadına danışıldığı, onunla istişare edildiği, verdiği bilgiye güvenildiği ve rivâyet ettiği hadisler kabul edildiği malumdur. Nitekim Zehebî’nin (748/1347) eserinin meçhul kadınlar kısmına, onların hadis rivâyetleri ile ilgili olarak “Kadınlardan töhmet altında tutulan veya terk edilen birisini tanımıyorum.”⁶⁹⁵ sözü ile başlaması bunu teyit etmektedir.

Sonuç olarak kadınların cehennemlik olduğuna, akıl ve dinlerinin noksan olduğuna dair haberlerin bağlamları, bizâtihi rivâyetler kendisinde geçmektedir. Bundan başka mezkur hadislerde, muhatapların tavırları dikkate alındığında, Hz. Peygamberin ifadelerinden onların anladıkları ile daha sonra anlaşılacakları arasında farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Bu da hadislerin anlaşılmasında, söylendiği ortam ile tarafların algılamalarının önemini göstermektedir. Buradan hareketle, bu tür hadislerin tahriçleri sonucu, rivâyet farklılıklarının da yardımı ile Allah Rasûlü’nün yaptığı konuşmanın tam metninin bağlamıyla beraber tespit edilmeye çalışılması, aynı zamanda sünneti anlama ve yorumlamada isabet sağlayacaktır.

⁶⁹² Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 485; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 347. Ayrıca bkz. Güler, *Kadın ve Aile*, s. 74.

⁶⁹³ Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 484; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 347. Krş. Nevevî, *Minhâc*, II, 67. Ayrıca bkz. Güler, *Kadın ve Aile*, s. 72; “Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?”, *Mehir* (Bülten), yıl. 1998, sy. 2, s. 19.

⁶⁹⁴ Güler, *Kadın ve Aile*, s. 72.

⁶⁹⁵ Zehebî, *Mîzân*, IV, 604; Güler, “Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?”, *Mehir* (Bülten), yıl. 1998, sy. 2, s. 19.

16. İnsanların birbirleriyle ülfeti

“Ruhlar askeri birlikler gibidirler. Onlardan birbiriye tanışanlar kaynaşır, ısınmayanlar da ayrılırlar.”⁶⁹⁶

Ebû Bekir el-Vâsıtî (320/932’den sonra) kendisine, hadisin sadece “Ruhlar askeri birlikler gibidirler.” kısmını soranlara, “Topluluk, birlik (*mücennede*), makamlar sayısınca muhtelifdir. Tövbe, vera’, zühd, fakr, sabr, rızâ, tevekkül ve benzeri makamlar örneğinde olduğu gibi.”⁶⁹⁷ der. *Kûtu’l-Kulûb*’de “Karşılaşmalar ve havayı koklarlar.” ilavesi bulunmaktadır. Mekkî, hadisin mezhep (yol) ve ahlâk bakımından kaynaşma veya kaynaşmama olarak yorumlandığını söylemektedir. O, hadisin başka târîkindeki ziyadeyi verdikten sonra, meşhur sebab-i nüzulünü zikreder. Mekkî’ye göre, iki insan arasındaki kaynaşma ve ayrışma dört şekilde tezahür eder: iki insan niyetlerinde denk, hâllerinde müşterek, ilimde yakınlık ve ahlâk bakımından müttelik olmaları ki uyum olsun. O, ruhların bu ikili özelliğinin yaratılıştan geldiğini ve onların uyum sağlayabilecekleri ruhları aradıklarını belirtmektedir. Yine o, Allah Rasûlü’nün kardeşlik ilanında bu hususa dikkat ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁸

Ruhların birbirleriyle tanışması konusunda “Şüphesiz ki ruhlar, bir günlük mesafeden hiç görmediği bir arkadaşıyla buluşur, bir araya gelir.”⁶⁹⁹ rivâyetini konu başlığı yaparak, şerh eden Hakîm et-Tirmizî, ruhların acayip özelliğe sahip olduklarını, onların semavi hafiflik özelliğinin bulunduğunu, ancak nefsin, şehvani zulmetle onları sarmaya başladığında ise ağırlaşmaya başladıklarını belirterek ruh ile insan fiilleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ardından Hakîm, Hz. Ömer ile Ebû Müslim el-Havlânî, el-Hâris b. Umeyra ile Selman el-Fârisî ve Üveys ile Heram b. Hayyan’ın daha önce hiç görüşmedikleri halde karşılaştıklarında ruhları sayesinde birbirlerini tanımaları örneklerini vermektedir. Ruhların birbirlerini tanıması gibi şeyleri, zâhir ehlinin vahiy yoluna hamlettiklerini, bâtın ehlinin ise, ruhlar yoluna hamlettiklerini belirtmektedir.⁷⁰⁰ O, hadisin değişik bir veçhini *kulağın çınlaması* başlığında (asl) tekrar zikretmekte ve “Şayet ruhlar, nefis ve şehvetleriyle meşgul olmasaydı, eşya varlığın kühü hakkında sahibine acayip şeyler aktarırdı.” demekte ve “Maalesef ruhların giydiği elbi-

⁶⁹⁶ Buhârî, Enbiya, 2; Müslim, Birr, 159, 160; Ebû Dâvûd, Edeb, 16; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 386; (matbu), IV, 175; *Edebü’l-Mulûk*, s. 49; Tûsî, *Lüma’*, s. 65; Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 485; Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, V, 204; Sülemî, *Âdâbu’s-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 65.

⁶⁹⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma’*, s. 65.

⁶⁹⁸ Bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, II, 485-489 (kısaltılarak).

⁶⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 175, 220; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 246/b; (matbu), II, 115.

⁷⁰⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl*, Köprülü Ktp. nr. 465, vrk. 246/b-247/b; (matbu), II, 115-116.

seler ile kirlendiğini, içtikleri dünya sevgisi kadehi ile de bulandığını ve hevâ ile karışarak ona meylettiğini.” zikretmektedir.⁷⁰¹

Edebü'l-Mulûk müellifi, ruhların birbirlerini tanıma işinin çok eski olduğunu ve bu ülfetin “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (A'râf, 172) ayetinde hatırlatılan ilk yaratılış hâdisesine kadar gittiğini haber vermektedir. Eser sahibi, ruhların ilk ülfet beslemeleri ve tanışmalarının orada gerçekleştiğini söylemektedir.⁷⁰²

17. Kur'an hakkında

1) “*Kim Kur'an hakkında kendi görüşüyle/re'yi ile bir şey söylerse (isabet etse dahi)*⁷⁰³ ecir alamaz. Şayet hata ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁷⁰⁴ Hakîm et-Tirmizî, hadisten kasıt, “Şehvetin bulandırdığı, karışık ve şehvet bulutlarının gölgelediği akıldır.” der. Böyle bir akıl tamamen bağımsızlaştığı ve delilsiz konuştuğu için konuştuğunda isabet de etse ecir alamaz. Bu sebeple bu durumda olan akla güvenilmez. Çünkü o Allah'a karşı engellenmiştir. Nitekim konuyla alakalı Allah Teâlâ “Ey Dâvûd! Şehvete bağımlı kalplerin akılları da bana karşı engellenmiştir.”^{705,706} Hakîm, Kur'an hakkında delilsiz, mesnedsiz, rasgele, aklına gelene göre konuşan ve dünya şehvetlerine dalmış insanların, bu hadisin muhatapları olduklarını haber vermektedir.

2) Muaz b. Cebel (r.a), Rasûlüllah'a (s.a) “*Senin dinlediğini bilseydim, daha neşeli okurdum.*” demiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) “*Kur'an'ı sesinizle güzelleştiriniz.*”⁷⁰⁷ buyurmuştur. Hadisin birinci anlamı: Rasûl-i Ekrem (s.a), Kur'an için sesi güzelleştirmeyi murat etmiştir. Kur'an'ın kıraatiyle sesi yükseltmektir. Kur'an'ı okurken sesi güzelleştirmek ve nağmeyi düzeltmektir. Çünkü Kur'an Allah'ın kelâmı olup mahluk değildir. O mahluk bir ses ve müktesep bir nağme ile güzelleştirilemez. İkinci manaya göre ise, “*Seslerinizi Kur'an ile güzelleştiriniz.*”⁷⁰⁸ şeklinde, takdim ve tehir vardır. Nitekim (Kehf, 1)'de olduğu gibi Kur'an'da da bunun örnekleri bulunmaktadır.⁷⁰⁹ Gülâbâdî, haşyet duyarak Kur'an okumanın kişinin sesini güzelleştireceğini ve Allah'a haşyetle kıraatın süsleneceğini belirtmektedir. Ay-

⁷⁰¹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, TSMK, III. Ahmed blm. nr. 610, c. II, s. 386-387; (matbu), IV, 175-178.

⁷⁰² Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 49.

⁷⁰³ Hadisin bazı tariflerinde bu ilave var. Bu şekli daha doğru olmalıdır.

⁷⁰⁴ Hadisin değişik lafızları için bkz. Tirmizî, Tefsir, 1; Taberânî, *Kebîr*, II, 163; V, 208; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, II, 422; Hakîm et-Tirmizî, *Halku'l-Âdemî ve Fehmühü'l-Kur'ân ve Amelühü bih*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 200/a.

⁷⁰⁵ Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 382.

⁷⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Halku'l-Âdemî ve Fehmühü'l-Kur'ân ve Amelühü bih*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 200/a.

⁷⁰⁷ Buhârî, Tevhid, 52; Ebû Dâvûd, Vitir, 20; Tûsî, *Lüma'*, s. 339; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 72.

⁷⁰⁸ Buhârî, Tevhid, 52.

⁷⁰⁹ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 339, 352.

rica o, kalpten haşyet duyarak Kur'an kıraatıyla seslerin güzelleştirilmesini tavsiye etmektedir.⁷¹⁰

18. Ölüye eziyet verme

“Ölüye evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.”⁷¹¹ hadisini Gülâbâdî, çeşitli açılardan yorumlamaktadır.

O, yaşayanların fiil ve sözlerinin ölüye Allah tarafından bir melek, alamet, delil veya Allah'ın dilediği bir şeyle ulaştırıldığını söylemektedir. Buna da kabir azabı ve rahatlığı hakkındaki sahîh rivâyetlerin delil olduğunu belirterek, ölüye kötü söz ve fiil bakımından eziyet verenin ezasının iletildiğini ifade etmektedir. O, bu hadisle, ölüler hakkında kötü söz söylemenin men edildiğini, ölülere küfretmenin nehyedildiğini ve hayatlarında onlara kötü gelen bir fiilin, öldüklerinde de kötü geldiğini bildirmektedir. Sonra bu durumun keyfiyetini bilmediklerini, ancak yakînen inandıklarını ifade ederek, Rasûlüllah'dan (s.a) gelen haberleri tasdik ve teslim etmek gerektiğini, işin keyfiyetini ise Allah'a havale etmenin doğru olacağını altını çizmektedir.

“Evinde eziyet veren şey, kabrinde de eziyet verir.” yani ölüye yaşarken eziyet veren kimse, hâlâ yaşıyorsa, kabrinde de ona eziyet verir. Bu durumda metinde geçen *mâ* edatı isim manasına gelir, *kâne* fiili ise, ifadede muzmar olur. Bu durumda sanki Allah Rasûlü (s.a) şöyle demek istemiştir: “Ölüye evinde eziyet veren kimse, ona kabrinde de eziyet verir.” Gülâbâdî, burada dil bilgisi inceliklerinden faydalanarak yorum yapmıştır.

Kişiyile görevli olan meleklerin de kişinin yaptığı kötülükler yüzünden eziyet gördüğünü hadisten delil getirerek ortaya koyduktan sonra, kişinin ölümünün ardından kabirde de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedir. O, “Allah'ı ve Rasûlünü incitenler var ya” (Ahzâb, 57) ayetinden hareketle, Allah'ın yasaklarından kaçınma ve masiyetleri işleme uyarısını yaptığını belirterek, sanki Allah: “Yaşarken Allah'a eziyet vermeyin, evliyâsına da, yoksa yapıp ettiklerinizle kabirlerinizde eziyet görürsünüz.”⁷¹² diyerek hadise yaptığı şerhi bitirmektedir.

⁷¹⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 72-73.

⁷¹¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 144/b; TSMK, III. Ahmed blm. nr. 538, vrk. 95/b-96/a; İbn Ebî Hâtim, *İlel*, I, 372; Deylemî, *Firdevs*, I, 199.

⁷¹² Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 144/b-146/a; Süleymaniye Ktp. Carullah blm. nr. 995, vrk. 82/b-83/a.

19. Ölümü hatırlama

“Lezzetleri kaçıran (ölümü) hatırlayınız. O (dünyalık) çokluğu anında hatırlandığında onu azaltır. (Dünya nimetleri) azlığında zikrolunduğunda ise onu artırır.”⁷¹³ Hakîm, ölüm hatırlandığında dünya nimetlerinin çokluğuna ve faniliğine karşı isteksiz olduğunu ve insanın gözünden düştüğünü zikrettikten sonra, ölümün ne zaman hangi saat ansızın geleceğinin bilinmemesinin insanı, dünyanın az nimetlerini çok olarak görmeyi öğrettiğini belirtmektedir. O, ölümün sevinçleri yok edeceğini, insanı gam ve kedere sevk edeceğini ifade etmektedir.⁷¹⁴ Yine ölümün insanı kendi kendisine kontrol etmesini sağladığını, nefsi ürküttüğünü ve bu sayede az olan nimetin çok görüldüğünü zikretmektedir. Ardından kişinin “Bu gece veya yarın öleceğim.” demeye başladığını ve böylece ölecek için, bunun çok olduğunu ve çoğun da onun nezdinde aza dönüştüğünü söylemektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a) “*Dünyada zühd kısa emeldir.*”⁷¹⁵ sözünde buyrulduğu gibi ölüm, insanın uzun emellerini kısaltmaktadır.⁷¹⁶

20. Dünya mel’undur

“*Dünya mel’undur. Allah’ı zikir ve Allah’ın sevdiği şeyler hariç onun içindekiler de mel’undur.*”⁷¹⁷ hadisin sadece bu kadarını ele alan Gülâbâdî’ye göre hadiste zikredilen *dünya* kelimesi, (Âli İmran, 14)’de de ifade edildiği gibi, nefsin zevk aldıkları ve şehvetleri anlamına gelmekte olup, dünyanın geçici nimetleri ve şaşaasıdır. Bununla birlikte orada baki kalmayı sevmektir ki, bu sebeple bu şeyler lanetlenmiştir. Öyleyse tüm bu istekler, Allah için değil, nefis ve şehvetleri içindir. Çünkü aslında dünya birinci hayattır. Onun bitiminde ölüm ve fanilik gelir ki, o da fani ve geçici olmayan bâkî âhiret hayatıdır. Ayrıca *Dünya mel’undur*un ikinci anlamı, dünyanın içindekileri terk etmek ve reddetmektir. Elhâsıl birinci hayattaki zevk, şehvet, dünyalıklar ve ayette zikredilenler mel’un olup terk, ret ve yüz çevrilemesi gerekmektedir. Araplara göre *el-la’n*, terk, mel’un ve metruk anlamlarına gelmektedir. *Dünya mel’undur* demek, Allah Teâlâ için olanlar istisna, her şeyin terk edilmesidir.⁷¹⁸

⁷¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 292; Tirmizî, *Zühd*, 26; Hakîm et-Tirmizî, *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 139, 153; Taberânî, *Kebîr*, III, 58.

⁷¹⁴ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 139.

⁷¹⁵ Ancak kaynaklarda bu haber Nebî’in (s.a) değil de Süfyan Sevrî’nin sözü olarak nakledilmektedir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 240; Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 20; Ebû Nuaym, *Hilye*, VI, 386.

⁷¹⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 153.

⁷¹⁷ Dârimî, *Mukaddime*, 32; Tirmizî, *Zühd*, 14; İbn Mâce, *Zühd*, 3; Hakîm et-Tirmizî, *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 160; Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 224; Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 212-213. Ayrıca bkz. Ebû Saîd İbnü’l-A’râbî, *Zühd*, s. 45-46.

⁷¹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni’l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 224-225.

Hakîm, hadisin ikinci kısmında geçen *zıkrullahı*, Allah'ı razı edecek tüm ameller ve itaatlerle Allah'a sığınan kişi olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla bu kişiler lanetten müstesnadır. Nice paralar var ki, onunla Allah'a isyan edilmektedir. İşte bu zemmedilmiş bir dünyadır. Böyle bir dünyaya sahip olanı, onun ziynetleri aldatmış ve tamahı da onu Allah'a isyan edinceye kadar bırakmamıştır. Bir başkası daha vardır ki o, nimetleri Allah rızası, doğru yolda infak ve Allah'a itaat olarak değerlendirmiştir. İşte bu da âhirettir. Bu kişi dünyada ona yönelik amel işlemiştir. (İsra, 18-19)'da buyrulduğu gibi, kâfirin düşkünlüğü, dünya ve nimetlerine olup âhiretten gaflettir. Mü'min ise, kâfirin tersine âhirete heves eder. Lakin dünya şehvet ve lezzetleri ile imtihan olur.⁷¹⁹

Hadis hakkında Sehl b. Abdillah, bu konumda Allah Teâlâ'yı zikir, haramdan el etek çekmektir (zühddür). Ki o bir haramla karşılaştığında Allah'ı zikreder ve Allah'ın kendisine bir işarete bulunduğunu (matla') bilir ve derhal o haramdan sakınır.⁷²⁰ şeklinde yorum yapmıştır. Görüldüğü gibi Gülâbâdî yorumda hadisin birinci kısmını yorumlarken Hakîm ile Hargûşî ikinci kısmını şerh etmiştir.

Münâvî de, "dünyaya lanet edilmesi"nden maksadın dünyanın zevkli şehvetleri ile tüm geçici nimetleri, dünyanın ziynetlerinden olan kadın ve çocuklar ile gümüş ve altın sevgisi ve orada ebedi kalmayı sevme arzusu olabileceğini belirtmektedir. *La'n*, terk demektir. Dünyanın geçici nimetleri, "...*Dünya onlarındır, âhiret ise bizimdir...*"⁷²¹ haberinde de belirtildiği üzere, peygamberler ve seçilmişler tarafından terk edilmiştir. O, "*Allah'ı zikir ve Allah'ın sevdiği şeyler hariç*" cümlesini, dünyada Allah'ın sevdiği şeyler olarak izah ettikten sonra, dünyada Allah'ı zikir ve Allah'ın sevdiği şeyler hariç her şeyin lanetlenmiş, (rahmetten) kovulmuş olduğunu belirtmektedir.⁷²²

⁷¹⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Ehli Serahs*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 160.

⁷²⁰ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 212-213.

⁷²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 139; Buhârî, Tefsir 384; Müslim, Talak 30.

⁷²² Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 549.

21. Nefsini bilen Rabbini bilir

Seleften bazılarının zikrettiği “*Kendini bilen Rabbini bilir.*”⁷²³ sözünün manasını Sülemî şu şekilde açıklamaktadır: Yani kul, kendini bilirken Rabbini bilemez. Ne zaman ki kendini unutursa, o zaman Rabbini bilir. Ebû Tûrab Nahşebî (245/859) ve Ebû Osman el-Hîrî (298/910) şöyle demişlerdir: “Allah’ın ahkâmını bilmeyen kimse Allah’ı bilemez. İnsan ancak Allah’ın emirlerini bilmekle marifetin esasına erer. Rabbini bilirse, Onun hükümlerini ve emirlerini bilir ve gücü yeterince onları tutar. Böylece onun üzerinde sıdk alâmetleri belirir, sonra sıdkta iyice meleke kazanır, sâdıklardan olur.” Sülemî, bu makamın gıpta edilecek makamlardan biri olduğunu bir hadise dayanarak ifade ettikten sonra, “Kul, Allah’ı bilme ve Onun hakkında ilim sahibi olma, Onu anlama, herkesten geçip Onunla kalma, Onunla cem olup Ondan başka her şeyden ayrılma hususunda sıdk makamında iyice yerleşirse, vuslat ve ittisal alanlarına girer. İşte orada Hakk’tan başka her şeyden sıyrıldığından ve Onunla birleştiğinden dolayı ona Hakka vasıl oldu denilir.” der.⁷²⁴

Sülemî, daha sonraki devirlerde sûfîler arasında Rasûlullah’ın (s.a) hadisi olarak bilinen bu sözün Hz. Peygamber’e (s.a) ait olmadığını ve seleften bir sûfîye ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yorumunu da makul olarak yapmaktadır.

22. Ayakta ayakkabı giymenin nehyi

Allah Rasûlü (s.a) “*Kişinin ayakta ayakkabı giymesini nehyetmiştir.*” ve “*Ben, devası olmayan bir hastalığa yakalanmasından korkarım.*”⁷²⁵ şeklinde açıklamıştır. Hakîm bu yasağın illetini, cesedin kişi üzerinde hakkı olduğu, ona güç yetiremeyeceği bir şey yüklenildiğinde kaldıramaması sonucu bir hastalığın meydana gelebileceği ve böylelikle ona zulmedilmiş olacağı şeklinde açıklamıştır. Çünkü insan bedeninin dik durması ancak iki ayak üzerinde durmakla mümkündür. Kişi, ayakta ayakkabı giymeye yeltendiğinde ve ayağını kaldırmaya güç yetirememesi durumunda bedeninin tüm yükü tek ayak üzerine biner ve damarlarına baskı

⁷²³ İbn Ebî’ d-Dünyâ, *Samt*, s. 274; Sülemî, *Derecâtü’s-Sâdikîn*, (Thk. Ateş, *Tis’atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî* içinde), s. 147; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 15; X, 205, 208; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 26, 301; İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, IX, 295-297; XVI, 349’da bazı insanların haberi Nebî’den (s.a) naklettiklerini, ancak Onun (s.a) sözü olmadığını, rivâyetin hadis kitaplarında geçmediğini ve isnadının da bilinmediğini haber vermektedir. Sonra “Sözün manası ister doğru, ister fasit olsun onunla ihticac edilemez.” değerlendirmesini yapmaktadır. İbn Kayyim, *Medâric*, I, 427’de rivâyetin Hz. Peygamber’e (s.a) ait olmadığını ve farklı lafızlarla isrâîlî bir eser olduğunu zikretmektedir. Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, I, 224; IV, 399; V, 49; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 1529’da Nevevî’nin, hadisin sâbit olmadığı değerlendirildiğini, İbn Teymiyye’nin *mevzu* dediğini, Ebû’l-Muzaffer İbnü’s-Sem’ânî’nin “*Merfû* olarak bilinmediği Yahya b. Muaz er-Râzî’nin sözü olarak nakledildiği” kanaatinde olduğunu haber vermektedir. Elbânî, *ed-Daîfe ve’l-Mevdûa*, I, 165-166’da “Aslı yoktur.” demektedir.

⁷²⁴ Bkz. Sülemî, *Derecâtü’s-Sâdikîn*, (Thk. Ateş, *Tis’atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî* içinde), s. 147.

⁷²⁵ Ma’mer b. Râşid, *Cami’* (Abdürrezzâk’ın *Musannef’i* içinde), XI, 166; Ebû Dâvûd, *Libas*, 44; Tirmizî, *Libas*, 35; Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b-186/a; (matbu) s. 7.

yapar. Damarlar sıkıştığında bir hastalığın zuhur etmesinden emin olunamaz. Çünkü onlar, kan ve havanın dolaştığı yerler olduğu için bir darbe esnasındaki daralma sonucu, kan ve hava dengesi bozulabilir. Böyle bir hastalık halinde bazen kanın pıhtılaşması sonucu kan akamaz ve giderek azalması neticesinde de oksijensizlikten bozulur. O, bu açıklamaların ardından insanın nefsinin tehlikeye atmaması ile ilgili üç ayet zikrederek mezkûr uyarılara dikkat edilmesini ve nefse zulmün insanlara zulüm gibi olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁶ Bu izahlardan Hakîm'in temel tıbbi bilgilere sahip bir âlim⁷²⁷ olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun hadisi işârî olarak değil de *zâhiri olarak yorumlaması* hatta manevî yoruma hiç girmemesi dikkati çekmektedir.

23. Banyoya bevlin nehyi

Rasûlüllah (s.a) "*Banyoya bevletmeyi nehyetmiştir.*"⁷²⁸ Hakîm, Hz. Peygamber'den banyoya bevletmenin insana vesvese verdiğiine dair hadis rivâyet edildiğini belirttiikten sonra, bu durumun, o günlerde toprağı gübreli olan şehir ile alakalı olduğunu belirtmektedir. O, böyle bir toprağa su döküldüğünde, banyo yapılan yerin çamurlaşarak pislendiğini, bevlediğinde ise çamura idrarın da karıştığını belirterek, bunun sonucunda insanda vesveselerin oluştuğunu zikretmektedir. Ardından, eğer banyo yapılan yer idrar birikmeyecek, şekilde yani akar şekilde kazılmış ise, vesveselerin insanın nefsinin yol bulamayacağını söylemektedir.⁷²⁹ Hadis işârî açıdan yorumlamaya müsait olduğu halde Hakîm, hadisi sadece *zâhiri açıdan yorumlamakta* ve idrarın insan bedenine bulaşması endişesi sebebiyle Allah Rasûlü'nün banyo yapılan yere bevletmeyi yasaklandığını ifade etmekte ve vesvesenin de bevlden kaynaklandığını söylemektedir.

24. Fakirlik az kalsın küfre yol açacaktı

"*Fakirlik az kalsın küfre yol açacaktı.*"⁷³⁰ (*Kâde'l-Fakru en yekûne küfra.*) Hargûşî, burada "*fakirlik*, muhtaç olmakla birlikte Allah'a karşı husumet beslemektir." dedikten sonra, hadisin manasının 'Allah hakkında fakirlik/marifette eksiklik/ilişkilerde ihmal nerdeyse küfür olayazdı.' (*Kâde'l-Fakru ani'llah en yekûne küfra.*) şeklinde yorumlandığını haber vermekte-

⁷²⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 185/b-186/a; (matbu) s. 7.

⁷²⁷ Diğer tıbbi izah için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 187/a; (matbu) s. 14.

⁷²⁸ Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 255, 256; Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a; (matbu) s. 8.

⁷²⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, Paris BN, nr. 5018, vrk. 186/a; (matbu) s. 8-9. Aslında *Menhiyyât* adlı eser baştan sona hadis şerhi niteliğine sahiptir.

⁷³⁰ Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 68; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 156; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 53, 109; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, V, 267.

dir.⁷³¹ Hargûşî, fakirlik-zenginlik konusunu işlerken sürekli fakirliği öven zenginliği yeren nakilleri zikretmektedir. Dolayısı ile mevzu, diğer eserlerde olduğu gibi dengeli olarak ele alınmamıştır.⁷³²

Yirmi ikinci hadiste bu rivâyeti şerh eden Gülâbâdî'ye göre, hadisten murat, imanın karşıtı olan inkâr değil, şükürün zıddı olan küfran-ı nimettir. Çünkü fakirlik Allah'a rucu' sebebi olduğu için Onun kula verdiği bir nimettir. "*Fakirlik az kalsın küfre yol açacaktı.*" Ne-fislere fakirlik, nimetinin tahammülü ağır geldiği için kişi, az kalsın onu inkâr edecekti. Ayrıca hadisten maksat, en büyük fakirlik olan ilmi fakirliktir. Çünkü cehâlet küfre en yakın şeydir.⁷³³ Görüldüğü gibi Gülâbâdî, fakirliği bir nimet olarak görmekte ve ona tahammül edilmesi gerektiğini söylemektedir. Onun hadise getirdiği ikinci yorum ise, ilmi cehâlettir.

Sülemî hadisi, Allah'tan başkasına ihtiyaç (el-fakr), az kalsın küfür olacaktı, şeklinde yorumlamaktadır. O, hakiki anlamda fakirin başkasına değil, yalnız Allah'a muhtaç olduğunu belirtmektedir. Fakirlik zenginliğin zıddıdır. Öyle ki, Allah Teâlâ kendisini zenginlikle, kullarını da fakirlikle hükmetmiştir. Ardından zenginliğin Allah için değişmesi, nasıl caiz değilse fakirliğin de kullar için değişmesi caiz değildir. Çünkü bu durum, kullarda Allah'a ihtiyaç sahibi olmayı artırır. Sülemî bunu özel fakirlik olarak görmekte ve umumi fakirliği ise dünyaya muhtaç olma olarak açıklamaktadır.⁷³⁴

25. Edeb-Terbiye

"Beni Allah terbiye etmiştir. Edebimi (dil ve lehçemi) güzel yapmıştır." "İnnellahe eddebenî feahsene **edebî**." "Beni Rabbim terbiye etti, terbiyemi güzel yaptı." "Eddebenî Rabbî feahsene **te'dîbî**."⁷³⁵

Tûsî üç yerde de hadisi edeb, mekârim-i ahlâk ve ahvâl bağlamında ele almıştır. O, Hz. Peygamber'in (s.a) Peygamberler arasında *edebîyle hususileştirildiğini*, değilse bütün Peygamberlerin Allah tarafından eğitildiğini belirterek, Allah Rasûlü'nün diğer Peygamberlerden üstün vasfına dikkat çekmektedir.⁷³⁶ Sülemî de haberi Tûsî gibi, edeb ve mekârim-i

⁷³¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 156.

⁷³² Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 151-163.

⁷³³ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 68-69.

⁷³⁴ Bkz. Sülemî, *Menâhîcu'l-Ârifîn*, (Thk. Kohlberg), s. 151. Ayrıca bkz. Sülemî, *Derecâtü'l-Muâmelât*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 482.

⁷³⁵ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 31, 194 (*edebî*), 134 (*te'dîbî*); Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 218 (*te'dîbî*); Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Süfîyye*, (Thk. Kohlberg), s. 3; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 126, her kitapta da hem *edebî* hem de *te'dîbî* şeklinde sevk edilmiştir; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, s. 1; İbn Teymiyye, *Mecmûa'tü'r-Rasâili'l-Kübrâ*, II, 336 (*te'dîbî*); Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, I, 224; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 70; Şevkânî, *Fevâid*, s. 327; Elbânî, *ed-Daîfe ve'l-Mevdûa*, I, 173; V, 207. İbn Teymiyye ile Şevkânî, sâbit (sahîh veya hasen) bir isnadının bilinmediğini; Münâvî ise, isnadının zayıf olduğunu haber vermektedir.

⁷³⁶ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 194.

ahlâk bâbında zikretmiştir.⁷³⁷ Hadisi, kitabının başında Sülemî kanalıyla Hz. Peygamber'den *edebî* lafzıyla nakleden Sem'ânî de, yüce ahlâk nokta-i nazarında değerlendirmektedir.⁷³⁸ Bu meyanda Sehl b. Abdillah'ın *edebi* sünnet olarak açıklaması câlib-i dikkattir.⁷³⁹ Sûfiyye tarafından *te'dîbî* lafzıyla sık kullanılan bu hadisin ilk devir sûfilere ait eserlerde her iki lafızla da geçtiği görülmektedir.⁷⁴⁰

İbn Asâkir, Rasûl-i Ekrem'in dilinin fesâhati ve telaffuzunun güzelliği konusunda zikrederek, alışlagelmişin dışında değerlendirmektedir. Yazar, Nebî'in (s.a) fesâhatinin kaynağı hakkında bilgiler verdikten sonra, "Allah'ın güzel yüzlü ve sesli olmayan bir Peygamber göndermediğini ve Nebî'in (s.a) de güzel yüzlü ve sesli olduğunu" belirten rivâyetleri sevk etmektedir. Sonra bu hadisle alakalı, şu haberi nakletmektedir: Hz. Ebû Bekir Rasûlüllah'a (s.a), 'Araplar arasında dolaştım. Onların fasih Arapçayla konuşanlarını dinledim. Fakat sizden daha fasih konuşan birini dinlemedim. Sizi kim yetiştirdi?' diye sorduğunda O (s.a): "*Beni Rabbim terbiye etti ve ben, Benî Sa'd yurdunda yetiştirildim.*"⁷⁴¹ buyurmuştur.

İbn Asâkir ile aynı bağlamda ele alan İbnü'l-Esîr, Rasûl-i Ekrem'i (s.a), Arapların dil bakımından en fasihi, beyan bakımından en açığı, nutuk bakımından en tatlısı, lafız bakımından en isabetlisi/uygunu, lehçe bakımından en anlaşılırı, hüccet bakımından en sağlamı, hitabet inceliklerini en iyi bilen ve doğru yollara en iyi işaret edeni olarak tavsif etmektedir. O, Allah Rasûlü'ne (s.a) verilen bu özellikleri İlâhi bir destek, semâvi bir lütuf, Rabbâni bir inayet, ruhâni bir riayet olarak görmektedir. Ardından Nebî'in (s.a) Benî Nehd heyeti ile konuşmasını dinleyen Ali b. Ebî Tâlib (r.a), aralarında geçen konuşmaların ekserisini anlayamayınca hayretler içerisinde kaldığını fark eden Rasûlüllah'ın (s.a): "*Beni Rabbim terbiye etti ve ben, Benî Sa'd yurdunda yetiştirdim.*" buyurduğu hadisini nakletmektedir. Allah Rasûlü (s.a) insanların kabile, dil, lehçe, şive, akli seviyesi vs. her türlü özelliklerine göre konuşabilen biriydi.⁷⁴²

Hadisin anlamı, sûfilere yorumladıkları "Hz. Peygamber'in (s.a) mekârim-i ahlâk ve ahvâline" de, muhaddislerin ele aldıkları "Onun (s.a) dilinin fesâhatine" de anlam olarak uygundur. Ancak tasavvufa esas teşkil ettiği iddia edilen bu hadisin ilk devir sûfilere hiç de öyle olmadığı, ona özel anlam yüklenmediği veya önem atfedilmediği görülmüştür. Dahası pek üzerinde durulmadığı gibi yorum da yapılmamıştır.

⁷³⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 31, 134; Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 3; *Âdâbu's-Suhbe*, (Thk. Kister, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II* içinde), s. 126.

⁷³⁸ Bkz. Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, s. 1.

⁷³⁹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 217.

⁷⁴⁰ Hadisin anlamı hakkında ayrıca bkz. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, I, 224.

⁷⁴¹ Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, IV, 6-7; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk*, I, 212.

⁷⁴² Bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 22.

26. Büyüklere saygı küçüklere şefkat

Sülemî, büyüklere saygı küçüklere şefkat âdâbında Hz. Peygamber'in (s.a) "*Küçüğümüze merhamet, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.*"⁷⁴³ hadisi hakkında, Nebî'in (s.a) küçük ve büyük demediğini, bilakis küçüğümüz ve büyüğümüz dediğini belirterek, sebebini şöyle izah etmektedir: "Onun küçüğümüz dediği, o kimsedir ki, büyüklerin, meşayihin ve hâl, ilim ve yaşça kendisinden büyük olanların nasihatini kabul eder. Büyüğümüz dediği de, o kimsedir ki, küçüğe doğru yolu gösterir ve ona şefkat ve merhametle nasihat eder."⁷⁴⁴

Aynı hadisi başka bir eserinde şerh eden Sülemî, Rasûl-i Ekrem'in (s.a) küçüğe merhamet ve büyüğe saygı buyurmadığını, bilakis onları kendisine izafe ettiğini belirtmiştir. Onun için irade yoluna giren her küçüğe acır, ona Hakkın yolunu işaret eder. İmamlar mertebesine ulaşan her büyüğe saygı gösterir. Söz ve fiillerinde Nebî'ye (s.a) muhalefet etmeyerek Ona güzelce uyar ve örnek alır. Şüphe yok ki, küçüğümüz, iradede tahkike eren, büyüğümüz de marifette tahkike erendir.⁷⁴⁵

27. Muhtelif konular

1) Cüneyd el-Bağdâdî, "*Allah kardeşim İsa'ya (a.s) rahmet etsin. Yakînini artırsaydı kesinlikle havada yürürdü.*"⁷⁴⁶ hadisinin, İsa'nın (a.s) yakîni sayesinde, suyun üzerinde yürüdüğü, Rasûlüllah'ın (s.a) ise, miraç gecesi İsa'nın (a.s) yakîninin daha fazlası ile havada yürüdüğü, manasına geldiğini ve "*Yakînini artırsaydı*" ifadesinin de, şayet verilmiş olan yakîni daha da artırılırdı kesinlikle havada yürürdü demek olduğunu belirtmektedir. Ardından hadisin aslında Rasûl-i Ekrem'in (s.a) kendi hâlinde haber verdiğini söylemektedir.⁷⁴⁷ Hadisi yakîn konusunu anlatırken zikreden Hakîm et-Tirmizî yorum yapmamaktadır.⁷⁴⁸

2) "*Katil miras alamaz.*"⁷⁴⁹ hadisinin illetini Hakîm, katilin akrabalık sebebiyle zaten alacağı miras hakkını, öldürme nedeniyle yok ettiği şeklinde açıklamaktadır. Çünkü katil bu cinayetiyle akrabalık ilişkisini tamamen ortadan kaldırmış ve bu hakkı hükümsüz kılmıştır.

⁷⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 257; II, 185; V, 328; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 58; Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Süfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 11; *Menâhucu'l-Ârifin*, (Thk. Kohlberg), s. 153.

⁷⁴⁴ Bkz. Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi's-Süfiyye*, (Thk. Kohlberg), s. 11.

⁷⁴⁵ Bkz. Sülemî, *Menâhucu'l-Ârifin*, (Thk. Kohlberg), s. 153.

⁷⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), III, 170; Tûsî, *Lüma'*, s. 161; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 156-157; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 97, 250; Deylemî, *Firdevs*, III, 363; Elbânî, *ed-Daîfe ve'l-Mevdûa*, IX, 347-349' da rivâyetin "münker ve isnadının zayıf" olduğunu belirtmektedir. O, Vühayb b. el-Verd el-Mekkî tarîkiyle Rasûlüllah'dan (s.a) rivâyet edilen haberin *munkatî'* olduğunu ve isnadının da *i'dâl* sebebiyle zayıf olduğunu haber vermektedir.

⁷⁴⁷ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 161.

⁷⁴⁸ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, (matbu), III, 170.

⁷⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49; Ebû Dâvûd, *Diyyât*, 20; Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecmû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 75/a.

Zira Allah, mirasları, ehilleri arasında yakınlık ilişkileri ve birbirlerine sağlam iple sınımsıkı sarılmaları sebebiyle kılmıştır. Akrabalık derecelerine göre de hisseleri paylaşmıştır. Bundan istifade etme ve men etme hükmünü de hikmetine binaen koymuştur.⁷⁵⁰

3) Mutasavvıflar, Rasûlullah'ın (s.a) “Zengin, güçlü ve sağlam kişilere sadaka helal olmaz.”⁷⁵¹ buyurmasından dolayı, zekât ve sadaka almayı kerih görmüşlerdir. Tûsî'ye göre de bu hadis-i şerifle sadaka, müzmin hasta, hasta ve sakatlara tahsis edilmiştir. Çünkü Allah (c.c) “Şüphesiz ki sadakalar fakirlere, miskinlere ... mahsustur.” (Tevbe, 60) buyurarak sadakayı fakirlik dışında bir şarta bağlamamıştır. Tusî, sadakayı “insanların kirleri” olduğundan dolayı almayı kerih gören fakirlerin düşüncelerine katılmamaktadır.⁷⁵² Ancak sûfîler arasında zenginlerin mallarını temiz görmeme fikrine katıldığı anlaşılan Gülâbâdî, bu konuda bir sûfînin sözünü nakletmektedir.⁷⁵³

4) Mâlinî, Amr b. Osman el-Mekkî (297/909) vasıtasıyla naklettiği “Güçlü mü'min zayıf mü'minden daha hayırlıdır. ... Şayet bir şeyi elinden çıkarırsan 'böyle takdir edildi, böyle oldu' de ve levden (keşkeden) de sakın. Çünkü onlar şeytanın amelinin anahtarıdır.”⁷⁵⁴ hadisi hakkında, Amr b. Osman'ın ‘Kazanarak (tekessüb) tevekkül etme manasına delalet ettiğini’ ve kazandıktan sonra, bir şeyi kaybedenlerin ‘Allah bunu irade etti ve takdir etti.’ dediklerini nakletmektedir.⁷⁵⁵ Ayrıca Hakîm, hasım birinin ahkâm konularında ehl-i tevhid ile ‘şayet şöyle olsaydı böyle olurdu’, ‘şöyle olsaydı böyle olmazdı’ şeklinde cedelleştirdiğini haber vererek bu hadisi zikretmekte⁷⁵⁶ ve onun bu konuda fukahâyı eleştirdiği anlaşılmaktadır.

5) Feth el-Mevsilî oğlunu kucağına alıp öptüğünde hâtiften bunu yeren bir ses işitir. Ondan sonra bir daha çocuklarını öpmez. Ona Hz. Peygamber'in (s.a) çocuklarını öptüğü ve öpmeyenlerden de merhametin alındığı hadisi⁷⁵⁷ hatırlatılınca, o bu kıyasın yanlış olduğunu ve Allah Rasûlü'nün (s.a) kıyamete kadar insanların imamı ve ismet sıfatına, nübüvvet gücüne ve risâlet nurlarına sahip olduğunu söylemektedir. Rasûlullah'ın (s.a) eşya ile alakasının haz boyutunda olmadığını ve bütün davranışlarının ümmetini te'dib için olduğunu, diğer insanlar

⁷⁵⁰ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İsbâtü'l-İlel fi'l-Emri ve'n-Nehy*, (mecnû'a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 75/a-75/b.

⁷⁵¹ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 24; Tûsî, *Lüma'*, s. 213.

⁷⁵² Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 213-214.

⁷⁵³ Bkz. Gülâbâdî, *Taarruf*, s. 96-97.

⁷⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 366, 370; Hakîm et-Tirmizî, *İlmu'l-Evliyâ*, s. 162; Mâlinî, *Erbâîn*, s. 99-100.

⁷⁵⁵ Bkz. Mâlinî, *Erbâîn*, s. 99-100.

⁷⁵⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *İlmu'l-Evliyâ*, s. 162.

⁷⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 228, 241, 269, 514; Buhârî, *Edeb*, 18; Müslim, *Fezâil*, 65; Tûsî, *Lüma'*, s. 265-266.

içinse bu durumun söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁷⁵⁸ Görüldüğü üzere Feth el-Mevsilî'nin gerekçeleri tatmin edici olmadığı gibi yeterli de değildir.

6) Gülâbâdî, isnadlı olarak Ebû Hüreyre'den (r.a) naklettiği rivâyetin ikinci tarîkine göre Rasûlüllah (s.a) “*Ölüm meleği Hz. Musa'nın canını almak için gelmişti. Fakat Hz. Musa (a.s), meleği öyle sert itti/vurdu ki gözünü çıkardı. Melek, durumu haber vermek üzere Rabbi-ne geri döndü –ki, Allah zaten ne yaptığını biliyordu-. Melek dedi ki: ‘Rabbim! Beni, ölmeyi istemeyen bir kullarından bir kuluna gönderdin de gözümü bu hale soktu’. Allah meleğin gözünü eski haline çevirdi ve şöyle buyurdu: ‘Ona tekrar git ve elini bir öküzün derisine (sırtına) koymasını ve elinin kapladığı yerin kılları sayısınca, -her bir kıla karşılık bir sene olmak üzere- yaşayacağını ve sonra da öleceğini söyle.’ durumu haber alan Hz. Musa (a.s): ‘Ya Rabbi! Eğer ölüm kaçınılmaz ise şimdi al, lâkin Beyt-i Makdis’te olmasını isterim!’ dedi. Allah Rasûlü: Kızıl kum tepesinin yanına gömüldü. Eğer onun yanında olsaydım, size mezarını gösterirdim.*”⁷⁵⁹ buyurmuştur. O, hadisin şerhinde, bu olayın Musa'nın (a.s) fiili olmadığını bilakis Allah'ın surette yarattığı bir fiili olduğunu ileri sürmektedir. Sebebini ise, meleğin yaratılışı ve tabiatı ile insaninkinin birbirinden farklı olduğunu belirterek, misallerle meseleyi açıklamaktadır.⁷⁶⁰ Onun müfesser hadisi şerh ederken, bazen başka konulara dalarak ana mevzuyu dağıttığı da görülmektedir. Burada da konu farklı mecralara çekilerek dağıtılmıştır.⁷⁶¹

7) Eserinde kendine ait pek yorumu bulunmayan Hargûşî'nin bazen kısa da olsa şerh yaptığı olmuştur. O, “*Pişmanlık tövbedir.*”⁷⁶² hadisinin manası hakkında, ‘Allah bilir’ O (c.c), geçmiş günahlardan dolayı, kalpte bir acı, elem, ızdırap ile onların terkinden dolayı da ileride sadık bir niyet miras bırakmaktadır. Nitekim Nebî (s.a) “*Günahundan tövbe eden günah işlemiş gibidir.*”⁷⁶³ buyurmuştur. Öyleyse o kişinin tövbesi, isyan etmeyen ve ma'siyete niyetlenmeyen Yahya'nın (a.s) tövbesi gibi hakiki olmuştur.⁷⁶⁴

8) “*Bir şeyi (aşırı) sevmen (gözü) kör, (kulağı) sağır eder.*”⁷⁶⁵ hadisi hakkında Cüneyd el-Bağdâdî, dünyayı sevmen seni âhireti sevmen noktasında kör ve sağır yapar, şeklinde yorumlamıştır.⁷⁶⁶ Mekkî: “Hevâ, hakka karşı kör ederken, şehvet de nasihat ve doğruluğa karşı

⁷⁵⁸ Bkz. Tûsî, *Lüma'*, s. 265-266.

⁷⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 269, 315, 351; Buhârî, *Enbiya*, 32; Müslim, *Fezâil*, 157; Nesâî, *Cenâiz*, 121; Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-179/a.

⁷⁶⁰ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 182/a-182/b.

⁷⁶¹ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. nr. 1075/A, vrk. 178/b-184/b.

⁷⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 376, 423, 433; İbn Mâce, *Zühd*, 30; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 84.

⁷⁶³ İbn Mâce, *Zühd*, 30; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 85.

⁷⁶⁴ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 519.

⁷⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 194, VI, 450; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 116; Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 211; Sülemî, *Zikru'n-Nisve*, s. 107; *Derecâtü'l-Muâmelât*, (Thk. Ahmed Tâhirî, *Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I* içinde) s. 491.

⁷⁶⁶ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 211.

sağır eder.” der. Böylece Allah’ı sevdiğinde Ona bakarsın, Ona baktığında ise, başkasını göremez olursun. Ona yöneldiğinde Ona kulak verirsın, Ona kulak verdiğinde başkasına kulak veremez olursun. Eğer seni severse, kulağın, gözün, kalbin, elin, yardımcın ve destekçin olur. Ona dua ettiğinde sana icabet eder, istediğinde verir, Ona karşı samimi ve içten davrandığında O da sana karşı samimi olur.⁷⁶⁷

9) “*Rızkım, kılıcımın (mızrağımın) altında verildi (kılındı).*”⁷⁶⁸ hadisi hakkında Şiblî, Onun (s.a) kılıcı Allah Teâlâ idi. Zülfikar’a gelince o bir demir parçasıdır, demektedir.⁷⁶⁹ Kısa da olsa bu izah *bâtinî yorumu* örnek olabilecek niteliktedir.

Buhârî’nin muallak olarak rivâyet ettiği bu hadisi şârihler, mızrağın faziletine, ganime-tin geçmiş peygamber ve ümmetlerin aksine bu ümmet için helal kılındığına işaret olarak yorumlamışlardır. Bundan başka mızrak ile sancak arasında ilişki kurarak açıklama yapmışlardır. Kimi âlimler de, kazancın en efdalinin bu yolla elde edilen olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁷⁰

10) Mekkî, fakirliğin faziletlerinden bahsederken, Allah Rasûlü’nün (s.a) Hz. Aişe’ye (r.a) yaptığı “*Bana kavuşmak istersen, fakirler gibi yaşa! Zenginlerle oturmaktan sakın! Bir elbiseyi (iyice yıpranıp) yamayncaya kadar çıkarıp atma.*”⁷⁷¹ vasiyetinin ardından Nebî’in (s.a) fakirlere, “*Bu Allah’ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir.*”⁷⁷² buyruğunun manasından, zenginlerin fakirlerden üstün görüldüğünün sanıldığını ve bu sonucun, hadisin ilk kısmını düşünmeden bir vehimle çıkarılabileceğini belirtmektedir. O, bu ifadenin, Allah Rasûlü’nün (s.a) sözünün ilk kısmını “Şöyle-şöyle deyiniz.” şeklinde teyit ettiğini zikrettikten sonra, “Gerçek şu ki, sizi sizden önceki biri geçemeyeceği gibi, sizden sonraki biri de size erişemeyecektir.” diyerek Rasûlullah’ın (s.a) yanlışı nasıl düzelttiğini ortaya koymaktadır. Mekkî, zenginlerin hadisi bu şekilde yorumlamaları sonucu fakirlerin üzüldüğünü ve bunun üzerine Hz. Peygamber’in (s.a) “*İşin aslı size söylediğim gibidir. Sizi sizden önceki biri geçemeyecektir.*”⁷⁷³ buyurduğunu belirtmektedir. Sonra Allah Rasûlü’nün sözünün ilk kısmı ile son kısmının çelişmediğini, bunun caiz olamayacağını ve hadisin zâhirine hamledilerek ‘Zenginlik Allah Teâlâ’nın dünyada bir lütfu olup âhirette bu lütuf sebebiyle fakirlere her hangi bir üstünlüğü olmayacaktır.’ şeklinde te’vil edilebileceğini ifade etmektedir. O, ancak hadisin ilk kıs-

⁷⁶⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, I, 221.

⁷⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 50, 92; Buhârî, *Cihad*, 88 (سيفي =kılıcı yerine رمحي =mızrağım şeklinde geçmektedir.); Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 212.

⁷⁶⁹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu’l-Esrâr*, s. 212. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 375.

⁷⁷⁰ İbn Batâl, *Şerhu’l-Buhârî*, V, 102-103; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 116; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, IV, 268; Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, V, 100.

⁷⁷¹ Tirmizî, *Libas*, 38; Mekkî, *Kâtu’l-Kulûb*, II, 404-405; Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, V, 157.

⁷⁷² Taberânî, *Kebîr*, V, 278; *Sağîr*, II, 72.

⁷⁷³ Benzer lafızlar için bkz. Tirmizî, *Salat*, 302.

mının zenginlerin faziletlerine işaret edebileceğini, ancak bunun da Allah'ın dünyada zenginlik olarak verdiği bir üstünlük olduğunu; bu durumun onlara, âhirette fakirlerden daha üstün bir makam verileceği anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.⁷⁷⁴

11) “*Kulun yediği en helal rızık elinin emeğidir.*”⁷⁷⁵ Edebü'l-Mulûk sahibi, Şiblî'ye bu hadisin sorulduğunu ve onun “Kul ellerini açıp Allah'a dua ettiğinde, onun için Allah Teâlâ ile iştigal, kesbden daha evla ve yaptığı ticarettten daha özgürdür. Ancak bu, kişinin yakîn ve tevekkülünde güçlü olması şartına bağlıdır. Allah katında olan daha hayırlı olup O kulunu hiç ummadığı bir yerden rızıklandırır.” şeklinde yorum yaptığını haber vermektedir.⁷⁷⁶ Mekkî ise, bu hadisi müteahhir sûfîlerin ihtiyaç halinde el açmaktır, şeklinde yorumladıklarını ve kendisinin bu yorumdan beri' olduğunu ifade ederek, yapılan yoruma katılmadığını ifade etmektedir.⁷⁷⁷ O, zaman-zaman katılmadığı ve yanlış bulduğu yorumları açıkça söylemektedir.⁷⁷⁸

12) “*Veren el yücedir, verilen el ise aşağıdadır.*”⁷⁷⁹ hadisi hakkında Mekkî, veren el fakir, verilen el ise zengindir, der. Ayrıca o yapılan bağışın hakikati bakımından âhiret nasiplerinden biri olduğunu ve verenin de ondan verdiğini belirtmektedir. O, bu durumda verenin fakir, verilenin ise zengin olduğunu hadisten daha iki delil getirerek ortaya koymaktadır.⁷⁸⁰

13) “*Kişinin niyeti amelinden daha hayırlıdır.*”⁷⁸¹ Mekkî, hadisin on ayrı veçhini sırasıyla naklettikten sonra hadisin bir veçhinde takdim ve tehir bulunduğunu belirtmektedir. Yani, mü'minin niyeti de onun hayırlı amellerinden olup niyet kalbi amellerdendir. O, hadis hakkında söylenen bu görüşlerin hepsinin doğruluğunu ve hepsinin de niyet için geçerli hususlar olduğunu ifade edip konuyu değişik açılardan ele alarak işlemeye devam etmektedir.⁷⁸²

14) “*Kıyafette mütevazilik/sadelik (bezazet) imandandır.*”⁷⁸³ Mekkî, hadisin giysi bakımından (diğer insanlara) yakın olmak olarak yorumlandığını ifade ettikten sonra konuyu açıklayıcı olarak: “*Kim imkânı olduğu halde Allah'a karşı tevazuundan dolayı güzel bir elbiseyi terk ederse, Allah Teâlâ onu iman elbiselerinden dilediğini giymekte muhayyer kılar.*”⁷⁸⁴

⁷⁷⁴ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 404-405. Ayrıca bkz. I, 532.

⁷⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 31, 42, 127; Buhârî, *Buyu'*, 15; Nesâî, *Buyu'*, 1. Ayrıca bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 40; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 426.

⁷⁷⁶ Bkz. *Edebü'l-Mulûk*, s. 40.

⁷⁷⁷ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 426.

⁷⁷⁸ Katılmadığı diğer yorumlar için bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 353; II, 268, 428.

⁷⁷⁹ Mâlik, *Muwatta'*, Sadaka, 8; Müslim, *Zekât*, 94; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 28; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 415.

⁷⁸⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 415.

⁷⁸¹ Taberânî, *Kebîr*, VI, 185; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 329; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, V, 343.

⁷⁸² Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, II, 329-338.

⁷⁸³ Ebû Dâvûd, *Tereccül*, 1; İbn Mâce, *Zühd*, 40; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 520.

⁷⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 438, 439; Tirmizî, *Kıyamet*, 39; Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 520.

hadisini zikretmektedir. Ardından giyimde mütevazi olmayla ilgili pek çok rivâyet sevk etmektedir.⁷⁸⁵

15) “*Herkesin hicreti, hicret ettiği şeydir.*”⁷⁸⁶ Sülemî, bu hadisi fütüvvetin gereklerinden biri olan sır ve kalp ile Allah’a hicret etmek konusunda Tamestânî’nin sözü içerisinde zikretmektedir. O, konuya “*Ona Lût inandı ve ‘Ben Rabbime hicret ediciyim’ dedi.*” (Ankebût, 26) ayetiyle giriş yapar. Ardından Ebû Bekir et-Tamestânî’nin “Bizden kim Kitap ve sünnet ile dostluk kurar, nefsinden, insanlardan ve dünyadan uzak durarak Allah’a sırrıyla ve kalbiyle hicret eder, hicretinde de sadakat olmak şartı yanı sıra kendisinden hicret ettiği şeylere de tekrar dönmekle koşuluyla fütüvvette ulaşacağı yere ulaşır. Çünkü Rasûlüllah (s.a) “*Herkesin hicreti, hicret ettiği şeydir.*”⁷⁸⁷ buyurmaktadır. dediğini nakletmektedir. Buradan, Sülemî’nin mezkur hadisi, nefsin isteklerinden, günahlardan, kötülüklerden, insanlardan ve dünya nimetlerinden yüz çevirerek, Kitap ve sünnetle ilişkiyi de güçlendirerek Allah’a sırrıyla ve kalbiye hicret etmek, yönelmek olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.

16) “*Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.*”⁷⁸⁸ Hakîm bu hadisi sünneti ikiye ayırarak şerh etmektedir. Biri, Nebî’in (s.a) ümmetine değil kendine has sünnetler. Duhâ namazı ve evlilik örneklerinde olduğu gibi. Diğeri ise, Hz. Peygamber’in (s.a), ümmetine rahmet ve şefkat olarak sünnet kıldıklarıdır ki, kim onları üstün tutarsa hidayete erer kim de onlardan uzak durursa dosdoğru yoldan sapıtır. Rasûlüllah’ın (s.a) uyarılarından Onun celâleti, heybeti ve hürmeti sebebiyle korkmalıdır. Onun sünnetine rağbet etmeli ve Onu sevmeli, çünkü Allah sevgisi, Allah ve Rasûlü’nü sevmeyi gerektirir.⁷⁸⁹

17) Hargûşî (406/1015), Mücahid’in “*Zemzem suyu, ne niyetle içilirse onadır.*”⁷⁹⁰ hadisini, şifa niyetiyle içersen Allah şifa verir, susuzluğunu gidermek için içersen Allah susuzluğunu giderir, açlık için içersen Allah açlığını giderir, şeklinde yorumladığını nakletmektedir.⁷⁹¹

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, hicri dördüncü ve beşinci asır muhaddis sûfîleri, Rasûl-i Ekrem’in (s.a) hadislerini şerh ederken genellikle, zâhirî ve işârî yorum tarzını tercih etmişlerdir. Onların az da olsa bâtinî yoruma kaydıkları görülmektedir. Bâtinî

⁷⁸⁵ Diğer yorum örnekleri için bkz. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, I, 133, 245, 266-267, 291, 348-349, 349-352, 399, 523; II, 13, 105, 437, 520.

⁷⁸⁶ Buhârî, *İtk*, 6; Müslim, *İmâret*, 45; Sülemî, *Fütüvvet*, s. 31.

⁷⁸⁷ Bkz. Sülemî, *Fütüvvet*, s. 31.

⁷⁸⁸ Buhârî, *Nikah*, I; Müslim, *Nikah*, I; Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-Salât*, (mecnû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 151/b.

⁷⁸⁹ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü’s-Salât*, (mecnû’a), Bâyezid Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 151/b.

⁷⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 357, 372; İbn Mâce, *Menâsik*, 78; Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, II, 224; Beyhakî, *Şuabu’l-Îmân*, III, 481.

⁷⁹¹ Bkz. Hargûşî, *Şerefü’l-Mustafâ*, II, 224.

te'villerin az olması, muhaddis sūfîlerin Allah Rasûlü'nün (s.a) hadislerini anlamadaki istikametlerinin muhaddislerle aynı yönde olduğunu göstermektedir. Bundan başka muhaddisler ile muhaddis sūfîler arasında, aşırı farklılığın olmadığı da anlaşılmaktadır. Aralarındaki en temel farkın, sūfîlerin ahkâm hadisleri dâhil olmak üzere hadislere, genellikle işârî yönden yaklaşımları olduğu söylenebilir.

Her şeye rağmen mütekaddimûn sūfî âlimlerin, işârî yorum yaparken muhaddislerin metodundan pek farklı olmadıkları, ancak onlar aynı metotla zâhirî yorum yaparken bunlar işârî yorum yapmaktadırlar. Ayrıca burada zaman darlığı sebebiyle bâtinî yorum yapan sūfîlere değinilmemiştir. O konunun müstakil olarak çalışılması gerektiği düşünülmektedir.

Lümâ', *Tehzîbu'l-Esrâr ve Kâtu'l-Kulûb* bir hadis kitabı veya şerhi olmayıp tasavvuf ile alakalı kitaplardandır. Onların müellifleri, konuları izah ederken hadis kullanmışlar ve yer yer de yorumlamışlardır. Fakat bir hadisi ele alıp baştan sona yorumlama örnekleri öyle çok fazla değildir. Bununla birlikte hadisi hangi başlık altında zikretmeleri, bazen bir iki cümle yorum yapmaları, onların hadisleri nasıl anladıklarının ipuçlarını vermektedir. Bu sebeple ilk devir sūfîlere ait eserler, herhangi bir hadis mecmuasına yapılmış şerh çalışmalarına benzemektedir. Ele alınan konuların izahında istişhad için getirilen hadislerin anlaşılmasına yardımcı olunmak amacıyla zaman-zaman açıklamalar yapılmıştır. Bununla birlikte ilk dönem sūfîlerin de diğer muhaddisler gibi hadisleri yorumlarken veya konuları işlerken ayet, hadis, haber, âlim ve sūfîlerin sözleri, Arap dili ve grameri vs. kullanmışlardır. Ayrıca onların kimi zaman hataları düzeltmeleri, tercihlerde bulunmaları, delil getirmeyi ön planda tutmaları, usul prensiplerini kullanmaları, diğer İslam ilimleri ile geçmiş Peygamber ve ümmetlere ait bilgilerden istifade etmeleri ilmi kişiliklerini yansıtmaktadır. Onlar, ayetleri tefsir, hadisleri şerh ederken zâhirî mana ile birlikte manevî/işârî anlam da vermektedirler.

Nevâdiru'l-Usûl, *Maâni'l-Ahbâr ve Kitâbü'l-Menhiyyât* gibi kitaplar diğer eserlerden farklıdır. Çünkü bunlar diğerlerinin tersine müstakil birer hadis şerhi çalışması gibidir. Bu tespitlerin ardından, artık sona yaklaşan çalışmada, buraya kadar elde edilen bilgilerden hareketle zâhirî, işârî ve bâtinî yorumun esasları maddeler halinde tespit edilerek kısaca karşılaştırılacaktır.

C. ZÂHİRÎ, İŞÂRÎ ve BÂTİNÎ YORUM USULLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

*İşârî tefsir*de niyet, halis olup aşırı zorlama yoktur.⁷⁹² *Zâhirî tefsir*de olduğu gibi dayanaklı olması hasebiyle zâhirî mana ile bağdaştırılması mümkündür. Eserleri tetkik edilen sûfîler, hadislerin *zâhirî yorumunu* inkar etmemekle birlikte yer-yer onu da kullanmaktadırlar. Ancak onlar ekseriyetle manevî/işârî yorumunu tercih etmektedirler. Fakat hadislerdeki işârî manayı çıkarabilmek için kişinin yalnızca Arapça bilmesi yeterli değildir. Ayrıca Allah'ın insana vereceği bir ilhâma, bir keşfe, bir parılıya, bir basirete, bir fikre de ihtiyaç vardır. Keşf, genellikle belli riyâzat ve mücâhede sonucu, bir takım kabiliyet ve melekelere iyice geliştirilmesi ve rûhî bazı güçlerin meydana çıkartılmasıdır. Keşf, perdenin açılması ve yükselmesi suretiyle bazı şeylere muttali' olmak, gizli bir takım hususların zâhir ve açık hâle gelmesi, gayb olan şeylerin meşhud olmasıdır. Ani aydınlanma ile bazı örtülü ve karanlık şeylerin ortaya çıkmasıdır.⁷⁹³

Koçkuzu'nun da ifade ettiği gibi, *bâtınî tefsir* ile *işârî tefsir* ekolünü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü verilen bazı yorum örneklerinden de görüleceği üzere, *bâtınî tefsir*, kasıtlı olup onda art niyetli tavır sezilmektedir. Hükümler/izahlar ise, istenilen anlama zorla ve mesnedsiz olarak çekilmek suretiyle hükümsüz kılınmaktadır.⁷⁹⁴ Böylece nasslar asıl gaye ve hedeflerinden saptırılmaktadır. Dolayısıyla *bâtınî tefsir*de, kötü niyetten, dini tahriften ve nefsin arzu ve isteklerinden söz etmek mümkündür.

Yukarıda zikredilen şerhlerden de anlaşılacağı gibi, *zâhirî* ve *işârî yorum*, hadis veya ayetin tefsirinde ekseriyetle nassa bağımlı iken, *bâtınî yorum* genellikle nasslara karşı kayıtsızdır. Ayrıca *bâtınî yorum*, nassların zâhirî manasını kabul etmeyip sûfînin riyâzat sonucu eriştiği manevi derecesin (hâlinin) yüksekliği ile doğrudan orantılıdır.

Nass ile yorum arasında bağlantı kurmaksızın metnin anlamını aşırı zorlama ya da metnin/metinlerin bütünlüğünü göz önünde bulundurmaksızın bir harf veya bir kelimededen hareket eden tefsir misallerine mezkur eserlerde rastlamak mümkündür. Ancak metinle yorum arasında ilgi kurulamayan bu tür yaklaşımları genelleştirmek ve sadece sûfîlere has bir yöntem olarak görmek pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü *bâtınî yorum* örneklerine, az da olsa hem işârî hem de zâhirî şerhlerde rastlanmaktadır. Dolayısıyla sûfî şârihlerde zâhirî yorum

⁷⁹² Bkz. Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı", (SDÜ, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri), s. 9-10.

⁷⁹³ Yılmaz, *Lüma'* çevirisi içindeki kendi yazıları s. 546.

⁷⁹⁴ Bkz. Koçkuzu, "Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı", (SDÜ, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri), s. 9.

olduğu gibi muhaddis şârihlerde de, işârî yorum bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, bâtinî yorumlar arasında, hem zâhirî hem de manevî yoruma tesadüf edilmektedir.

İbn Hacer, Aynî gibi muhaddis şârihlerin şerhlerinde, -şerh ettikleri eser gereği de olsa- ayet ve hadislerin, zâhirî, diğer bir ifadeyle fikhî yönü ağır basmaktadır. Ancak bununla birlikte, az da olsa onlarda da manevî yorum örneklerine rastlamak mümkündür. Buna mukabil muhaddis sûfî şârihlerde ise, işârî yorum yani manevî yön ağır basmakla birlikte, zâhirî ve fikhî yoruma da tesadüf etmek muhtemeldir. Ancak onların, ahkâm hadislerini dahi fikhî açıdan ziyade, ahlâki boyuttan ele aldıkları dikkati çekmektedir.

Muhaddis şârihler, genellikle muayyen bir eseri şerh etmişlerdir. Muhaddis sûfî şârihler ise, kendi derledikleri veya ellerinin altındaki mecmualardan belirli konulara göre seçerek tasnif ettikleri hadisleri şerh etmişlerdir. Her iki tarafta da kullanılan hadisler, ahkâm-dan imana, namazdan hacca, siyasetten eğitime hemen-hemen hayatın her alanını içine almaktadır. Sadece yaklaşımda farklılık dikkati çekmektedir. Dolayısıyla sûfîlerin sadece zühd ve ahlâkla ilgili rivâyetleri kullandıklarını ve şerh ettiklerini iddia etmek isabetli bir görüş olmaz.

Muhaddis şârihlerin şerh ettikleri eserlerdeki hadis sayısı belirli bir esere mahsus olduğu için oldukça fazladır. Buna karşılık muhaddis sûfî şârihler, kendi derledikleri hadisleri şerh ettikleri için şerh ettikleri hadis sayıları diğerlerine nazaran azdır.

Muhaddis şârihlerin şerh ettikleri eserler, genellikle muayyen ve güvenilir kitapların şerhleri oldukları için hadislerinin sıhhat durumları, kendilerine özgü derleme yapan muhaddis sûfîlerin hadislerinin sıhhat durumlarına nazaran daha sağlamdır. Buna, İslam âlimlerinin öncelikli olarak hüküm bildiren hadisleri iyi şekilde koruma altına almaları sebep olarak gösterilebilir. Buna karşılık onların ahkâm dışındaki rivâyetlere, onlara gösterdikleri ihtimamı göstermemeleri de başka bir sebep olarak zikredilebilir. Ayrıca terğîb-terhîb ve zühd gibi konularında zayıf hadisle amele cevaz vermeleri de mühim bir sebeptir.

Sûfîler şerh edecekleri hadisleri, genellikle birbirinden ya *hadîsun âhâr* veya *el-asl* ya da *el-fasl* ile ayırmaktadırlar. Bu durum, onların kendilerine mahsus metotlarının henüz oturmadığından kaynaklanabileceği gibi, az önce de temas edildiği üzere, belirli bir eseri şerh etmemelerinden de kaynaklanmış olabilir. Buna mukabil muhaddis şârihlerin, mevzuları kitab ve bâb başlıklarına göre tasnif edilmiş musannef bir eseri şerh ettikleri için bu bir kolaylık sağlamış olabilir. Diğer taraftan muhaddis şârihlerin eserlerinin ekseriyeti, sûfî şârihlerinkinden geç ortaya çıktığı için şerh metodu, o zamana kadar gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Bu sebeple onların eserleri, diğerlerine nazaran daha metodik bir şerh görünümündedir.

Şerh edebiyatının ilk örneklerinden olması hasebiyle olsa gerek, işârî şerhler, hacim itibariyle bir iki cildi geçmemektedir. Buna karşılık zâhirî şerhler, onlara nazaran daha hacimlidir.

Bu tespitler, her ekolün kendine özgü özelliklerinin olmadığı veya birbirinin aynı olduğu anlamına gelmemelidir. Özellikle kavramlar noktasında bir farklılaşmadan söz etmek mümkündür. Zâhirî yorumda fikhi, işârî yorumda tasavvufi, bâtinî yorumda ise felsefî tasavvufun kavramlarının öne çıktığı görülmektedir.

Gerek zâhirî, gerek işârî ve gerekse bâtinî yorum, nasslardan murad-ı ilâhî ve Nebî'yi anlamaya gayret sarf etmekle birlikte, nassların illet, sebep ve hikmetlerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Daha önce verilen örneklerden de görüldüğü üzere, muhaddisler ve dahi sûfîler, hem kitaplarında ele aldıkları konuları işlerken, hem de hadisleri yorumlarken konularla ilgili ayetleri kullanarak te'vil yapmaktadırlar. Bu da zâhir âlimlerde olduğu gibi, muhaddis sûfîlerin yaptıkları şerhlerde de Kur'an sünnet ilişkisinin önemli olduğunu göstermektedir. Bâtinî yorumda ise, yine yukarıda zikredilen bazı misallerde işaret edildiği gibi, bu ilişkinin, nassı aşırı zorlama ile ortaya konduğu müşahede edilmektedir.

Hadisleri zâhirî ve işârî olarak izah eden âlimler, temas edilen örneklerde olduğu gibi, şerh ettikleri hadisleri açıklarken Kur'an'dan başka, başta Hz. Peygamber'in (s.a) hadisleri olmak üzere, sünneti delil olarak sık-sık kullanmaktadırlar. Bu durum bazen öyle olmuş ki, adeta hadisin bir başka hadis ile şerhi şeklindedir. Bâtinî yorumda, hadislerden istişhad edilse dahi tefrite varan bağlantısız izahlar görülmektedir.

Zâhirî ile işârî yorum yapan âlimler, yorumlarında Arapça gramer ve sarf kuralları ile kelimelerin etimolojilerinden azami derecede istifade etmektedirler. Yorumlarını sağlam bir asla dayandırmaya gayret etmektedirler. Oysa bâtinî yorumun bu noktada, hassasiyet gösterdiğini söylemek pek mümkün değildir.⁷⁹⁵

İşârî yorumun ucu açık olup her zaman bâtinî yoruma kayma riski bulunmaktadır. Çünkü incelenen kaynaklarda, yukarıdaki örneklerden de görüleceği üzere bunun örnekleri mevcuttur.

Netice olarak zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki sınıf yorum yerine *zâhirî, işârî ve bâtinî*, şeklinde üç tür yorumdan/sistemden söz etmek mümkündür. Şimdi ise, son kısmına geline

⁷⁹⁵ Konuyla ilgili örnekler, "Hadisleri Yorumlamada Kullandıkları Kaynaklar" ile "Bazı Yorum Örnekleri" başlıkları altında verilmiştir. Ayrıca daha detaylı açıklamalar için atıfların işaret ettiği kaynaklara bakılabilir.

tezin baştan beri elde edilen verilerinden hareketle muhaddis sūfîlerin işârî hadis şerhinin şartları maddeler halinde tespit edilmeye çalışılacaktır.

D. İŞÂRÎ HADİS ŞERHİNİN ŞARTLARI

Sūfîler çalışmalarında, kendilerinin temel dayanaklarının ayet ve hadis yani şeriat olduğunu hemen her fırsatta ifade etmekle birlikte, bu iki kaynağı sık-sık kullanmaktadırlar.

İşârî hadis şerhinin şartlarını kısaca, lisan kuralları ve dinin genel hükümlerine uygunluk şeklinde ikiye ayırmak mümkün olmakla birlikte⁷⁹⁶ bu şartlar şöyle sıralanabilir:

1. Verilen manaların doğruluğuna, başka ayet ve hadisten destek olmalıdır.
2. Hükümler, Kur'an ve sünnete uygun olmalıdır.

İncelenen eselerde, *muvâfakatu'r-rasûl*, *vâfaka bi'l-kitâp ve's-sunne*, *ittibâu's-sünne*⁷⁹⁷ gibi ifadelerle sıklıkla rastlanılmaktadır.

3. Verilen manalar/hükümler, lafzın ve şeriatın zâhirine ve akla ters düşmemelidir.

Örneğin Gülâbâdî, mahabbet konusunda zikrettiği, “*Allah bir kulunu sevdiğinde onun sevgisini her şeye hatta cansız varlıklara bile yerleştirir.*” hadisinin açıklamasında ‘şayet hadisin te’vili lafzın zâhirine hamledilirse, o zaman mana malul ve nakıs olur.’ diyerek bazen hadisin, lafzın zâhirine göre yorumlanamayacağını ifade etmektedir.⁷⁹⁸

4. Yapılan yorumların mesnetli olabilmesi için ayet, hadis, şiir vs. deliller getirilerek önce gerekli görüldüğünde kelimelerin tahlili yapılmalıdır. Sūfîlerin, hadiste işârî yoruma işaret/karine/delil aramalarına yukarıda verilen misallere ilave olarak şu te’vil de zikredilebilir:

Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), isnadlı olarak naklettiği “*Kim ailesine aşure günü bolca ikramda bulunursa Allah da ona senenin diğer günlerinde bolca ikramda bulunur.*”⁷⁹⁹ hadisinin te’vilinde, bunun neden böyle olduğunu, nereden kaynaklanabileceğini araştırmış ve soruşturmuş Nuh’un (a.s) gemisinin aşure günü Cudi dağına oturması dışında bir şey bulamamıştır. Zira gemi karaya sağlam oturduğunda, onda Nuh’un (a.s) aile efradı ve her şeyden birer çift ile o gün gemide bulunanlar, Allah’ın fazlı ile sağ salim ve bereketle karaya iniş yapmışlar. O gün orada bulunanlar dünya hayatını devam ettirdiler ve böylece Allah onlara

⁷⁹⁶ Koçkuzu, “Hz. Peygamber’in (s.a) Mizâcî”, (SDÜ, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu’nda sunulan bildiri), s. 10.

⁷⁹⁷ Konuyla ilgili örnekler, tezin “Muhaddis Sūfîlerin Hadisleri Anlamaya Verdikleri Önem-Kitap ve Sünnete İttiba” kısmında verilmiştir.

⁷⁹⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, (Thk. Karapınar), s. 5.

⁷⁹⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 194; Taberânî, *Evsat*, X, 77; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, III, 365, 366.

selamet, bereket, esenlik ve bolluk ihsan etmiştir. O, aşure günü Nuh'un gemisinin Cudi dağına oturmasıyla Allah'ın gemideki canlılara hayat bahsettiğini, bereket, bolluk, sağlık ve afiyet lütfettiğini belirterek aşure günü ailesine bolca ikramda bulunana da aynı şekilde Allah'ın o günün hürmetine yıl boyu bolca lütufta bulunacağını⁸⁰⁰ ifade ederek iki hâdis arasında dolaylı bir alaka kurmaktadır. Aslında bu yaklaşımda rivâyetle alakalı doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim bunu kendisi de ifade etmektedir. Hakîm, hâdis ile haber arasında mutlaka ilgi kurmayı hedeflediği için zorlama yaparak bâtinî yoruma gitmiştir. Te'vil, *bâtinî şerhe* örnek olmakla birlikte *işarî yoruma* da örnek olabilir. Ancak hadiste dolaylı da olsa bir ilişkinin olduğu açıktır.

5. Kelime veya cümle, dil bakımından düşünülen manaya elverişli olmalıdır. Siyak ve sibakla birlikte, varsa sağlam sebep-i vürûd da tespit edilerek, hadisin zikredildiği ortam ile metnin anlamı ortaya konulmaya çalışılmalıdır.

Örneğin Hakîm, bazen alfabenin bir harfinden dolayı bile mananın değişebildiğini belirtmekte ve abdest ayetinde⁸⁰¹ yüzü saçların olduğu yere kadar yıkarken başın bir kısmını mesh etmenin yeterli olmasının "*Fağsilû vucûheküm...*" ve "*Vemsehû biru'ûseküm...*" deki "*be*" harfinden kaynaklandığını belirtmektedir. Örnek verdiği ikinci ayet ise, "*Ellezîne hümm an salâtihim sâhûn*"⁸⁰² ayetidir. "an salâtihim" in "fî salâtihim" değil de "an salâtihim" olmasını, "onların namazlarını namaz vakti çıkıncaya kadar namazı terk etmeleri" olarak izah etmekte ve "an" ile mananın değiştiğini bildirmektedir.⁸⁰³ Üçüncü olarak ise, "*Mü'minin haline şaşarım, Allah onun lehine hükümden başka hüküm vermez.*"⁸⁰⁴ hadisini misal getirmektedir. Şerhte Allah Rasûlü'nün bununla mahbup ve mekruhları kastettiğini yoksa hayır ve şerri kastetmediğini çünkü şerrin "kadâ aleyh" olduğunu belirtmektedir. Hakîm, "Kadâ leh"i yani mü'minin lehine hükmü, mahbup ve mekruh işlerde tedbir olarak izah ederek "*(Allah mü'mine) verdiğinde şükreder, imtihan ettiğinde ise sabreder.*"⁸⁰⁵ hadisini zikretmektedir.⁸⁰⁶ Ayrıca buradan çıkan sonuca göre o, hadislerdeki kapalı manaları keşf, zâhirden bâtına doğru yorum veya çeşitli te'viller yapabilmek için dile iyi vâkıf olmanın yanı sıra, nasların cümle ve gramatik yapılarının da uygun olması gerektiğini göstermektedir.

⁸⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Cevabu Kitabin mine'r-Reyy*, (Thk. Radtke, *Salâsatu Musannefât* içinde), s. 194-195.

⁸⁰¹ Maide, 6.

⁸⁰² Mâûn, 5

⁸⁰³ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/a-55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/a-66/b.

⁸⁰⁴ Benzer lafızlarla bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 24; İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 507.

⁸⁰⁵ Bkz. İbn Kayyim, *Medâric*, II, 206

⁸⁰⁶ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *K. Furûk*, Vahîdpaşa Ktp. nr. 2251, vrk. 55/b; *el-Furûku's-Sağîr*, MMK, nr. 3179, vrk. 66/b.

6. Hadisin te'vili ümmetin icma'mın dışına çıkmamalıdır.⁸⁰⁷ Mekkî, bu şartı tek kişinin rivâyet ettiği hadisin kabulünde ve amelinde Ahmed b. Hanbel'in sözünü naklederek zikretmektedir. Ancak bu şartı, Mekkî dışındaki Ehl-i sünnet vurgusunu öne çıkaran ilk devir sûfîlerin önemsedikleri anlaşılmaktadır.

7. Hadis, zâhirî şerhlerde olduğu gibi tek açıdan değil, değişik açılardan ele alınarak şerh edilmelili ve tek anlamda ısrar edilmemelidir.

Daha önce de zikredildiği gibi, İbn Atâullah (709/1309), sûfiyenin ayet ve hadisler üzerine yaptıkları yorumların, Allah ve Rasûlü'nün sözlerini zâhirinden saptırmak olmadığını bildirmektedir. Çünkü 'ayet ve hadislerin manaları sadece budur' deselerdi o zaman saptırma olurdu. Hâlbuki onlar böyle söylememişler, bilakis zâhirî anlamları aynen kabul edip, ayrıca Allah'ın kendilerine bahsettiği anlamları da dile getirmişlerdir, der.⁸⁰⁸

8. Hadis, ihtilaf konusu rivâyetlerden ise, mevzuyla alakalı diğer rivâyetler, Muhtelifü'l-hadis ilmi bağlamında ele alınarak çözülmeye çalışılmalıdır.⁸⁰⁹

9. Her zaman olduğu gibi, sonunda "En iyisini Allah bilir.", "İnşallah" ve "Başarı Allah'tandır." gibi ifadelerle ihtiyat elden bırakılmamalıdır.

İslam âlimlerinin temel vasıflarından biri olan ihtiyatlı olma prensibi, ilk devir sûfîlerin eserlerinde sıklıkla görülmektedir. Örnek olarak Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl* ve *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı ile Gülâbâdî'nin 223 hadisi şerh ettiği *Maâni'l-Ahbâr* adlı eserleri zikredilebilir. Bu eserler gibi daha pek çok eserde, 'En iyisini Allah bilir' ihtiyat cümlesine sık-sık rastlamak mümkündür. İbn Hafîf eş-Şîrâzî de *İktisâd* isimli eserinde her konuyu, 'Başarı Allah'tandır' diyerek bitirmektedir. Mekkî, "Bu eserde yazdığımız her şeyle ilgili olarak 'Allah en iyi bilen ve hükmedendir.' Onun ilmi öndedir..."⁸¹⁰ sözüyle peşinen Allah'a teslimiyet göstermiş ve ihtiyatı elden bırakmamıştır. Bir hadis hakkında kısaca yorum yapan Hargûşî, şerhe başlamadan önce 'Allah en iyisini bilir' vecizesi ile başlamaktadır.⁸¹¹

10. Metni zorlayan, haddi aşan hatta ilgisi olmayan, tamamen saptırıcı ve ilgisiz yorumlardan kaçınılmalıdır. Verilen mananın mutlaka metinle bir ilgi ve alakası bulunmalıdır.

Muhaddis sûfîlerin işârî hadis şerhinde aradıkları bu şartları tespit ettikten sonra, aslında sûfî olsun veya olmasın İslam âlimlerinin esas itibariyle aralarında pek farkın olmadığı

⁸⁰⁷ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 362.

⁸⁰⁸ Bkz. Süyûtî, *İtkân*, II, 236, 237; Eren, "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği", *AAD*, yıl. 1 (2001), sy. 1, s. 30.

⁸⁰⁹ Konuyla ilgili Hakîm et-Tirmizî'nin *Menhiyyât* adlı eserinde pek çok örnek bulunmaktadır. Diğer örnekler için çalışmanın *Muhtelifü'l-hadis ilmi* konusunun işlendiği kısma bakılabilir.

⁸¹⁰ Bkz. Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 364.

⁸¹¹ Bkz. Hargûşî, *Tehzîbu'l-Esrâr*, s. 84.

görülmektedir. Buradan hareketle, İslam âlimlerinin metinleri anlarken, metne bakış şekilleri oldukça önemlidir. Bu bakış şeklinin ayırıcı özelliği, metin ile aralarında özel bir ilişkinin ortaya çıkması ve bunun neticesinde ortaya çıkan şerh veya yorumun bir insan fiili olarak görülmesidir. Yani her metni, özellikle de ayet ve hadisleri, ayet ve hadisi söyleyenin yani Allah ve Rasûlü'nün bir fiili olarak algılayıp, kendileri karşısında bir fiilde bulunulduğundan hareketle bu fiile verilen bir karşılık olarak, yani, kendi yorumlarını da bir fiil olarak yapmalarıdır. Böyle olunca, ayet ve hadislerin yorumları, birer insan fiili olarak, bir fiilin taşıması gereken bütün özellikleri taşımaktadır. Kısaca ifade edecek olursak, ayet ve hadislerin naklinde, onlar hakkında, onları açıklamak veya başka bir amaçla söylenen her söz, bir insan fiili olarak kabul edilmekte, bu çerçevede insanın sorumlu olduğu ve mutlaka hesabını vereceği bir amel olarak algılanmaktadır. Bu işin bir yanısıdır.

Diğer yanı ise, bir fiilin taşıdığı bütün özellikleri göstermesine dikkat çekmektir. İnsan fiilinin ne gibi özellikleri vardır? Fiil, genellikle kasıtlı bir şekilde olup bitene bir müdahale etme veya yine kasıtlı bir şekilde müdahale etmemedir. O halde fiilde kasıt, fiilin ayırıcı bir hususiyetidir. (Başka özellikleri üzerinde de durulabilir). Soruyu hemen hadislerle ilgili bir hale getirebiliriz. Şöyle ki: Bir hadisin nakledilmesinde veya açıklanmasında veya yorumlanmasında... kasıt nedir? Bu üzerinde ciddi olarak durulması ve ayrı-ayrı ekollere, âlimlere hatta kişilere göre yanıtlanması gereken zor bir sorudur. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta da, Hz Peygamber'in (s.a), bizim kastettiğimiz manayı kastedip etmediğinin belirlenmesidir. Her şeye rağmen yapılan veya yapılacak olan bu yorum, çoğu kez gizli kalmaya ve izafi olmaya mahkûmdur. Çalışmayı burada Mekkî'nin rivâyet ettiği İbn Mesud'un (r.a) şu sözüyle noktalıyoruz:

Mekkî, İbn Mesud'un (r.a) *kendi görüşü ile hükmettiği zaman doğruların Allah'tan hata ve yanlışlıkların ise, kendisi ve şeytandan kaynaklandığını* dediğini nakletmekte ve kendisinin de bu konuda ona tâbi olduğunu belirtmektedir.⁸¹² Biz de burada sahabi İbn Mesud'a (r.a) tâbi olduğumuzu ve hata yapabileceğimizi itiraf ederek muvaffakiyetin yalnız Allah'tan olduğunu ifade ediyoruz.

⁸¹² Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, I, 359.

SONUÇ

Sûfiler, herhangi bir sınırlama yapılmaksızın hadis bilmemekle, sahîh hadisten ziyade, zayıf ve mevzu haber kullanmakla, eserlerinin bu nevi haberlerle dolu olduğu ve hadis uydurmakla suçlanmışlardır. Bunun yanı sıra onlar, Hadis Usulü yerine keşf, ilhâm ve rüya gibi kendilerine mahsus hadis kabul usullerinin bulunmasıyla ve hadisleri mesnedsiz olarak diledikleri gibi yorumlamakla itham edilmişlerdir.

İlk devir muhaddis sûfilerin eserleri, Hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, onların Hadis Usulü ve ilimlerini bildikleri ve hadisleri bu esaslara göre aldıkları görülmektedir. İncelediğimiz dönemdeki sûfiler, eserlerinde isnadı, muhaddisler kadar olmasa da başarılı kullanmışlardır. Muhaddislerin kullandıkları Hadis Usulü prensiplerini kullanmakla birlikte, onlar arasında, rüyada tahdîs, güzel ve hikmetli bir sözün hadis kabul edilmesi gibi tasvibi zor yöntemlere sıcak bakanlar da bulunmaktadır. Ancak onlar gibi bu usule sıcak bakan meşhur muhaddislerin olduğu da gelen haberler arasındadır. Hâlbuki bu kıstaslar, muhaddisler ve bazı muhaddis sûfiler arasında genel kabul görmemektedir.

Sûfilerin tenkit edildiği en önemli nokta, zayıf ve mevzu haber kullanmalarıdır. Onlar sahîh hadislerin yanı sıra zayıf hadisler de kullanmışlardır. Çünkü tergîb, terhîb, fezâil ve zühd gibi hususlarda zayıf hadisleri kullananlar sadece sûfiler değildir. Bu gibi konularda zayıf hadislerin kullanılacağı genel kabul gören bir anlayıştır. Görebildiğimiz kadarıyla eserlerinde kullandıkları mevzu haberler de, iddia edildiği kadar çok değildir.

Sûfilerin kullandıkları malzemenin içinde pek çok âlimin eserlerinde olduğu gibi sahîh, zayıf ve mevzu haberler bulunmaktadır. Fakat kullanılan hadislerin büyük çoğunluğunun sahîh olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda nihai söz, onların eserlerinde kullandıkları tüm rivâyet malzemesinin önce envanteri, akabinde de sıhhat durumları incelendikten sonra ortaya çıkacaktır. Çünkü örnek vermek gerekirse, Hakîm et-Tirmizî ve Sülemî'nin eserlerinde ekseriyeti isnadlı olmak üzere, on binden fazla hadis/haber kullanıldığı tahmin edilmektedir. İsnadsız olarak zikredilen hadislerin de diğer kitaplarda isnadlı olarak sevk edilmesi muhtemeldir.

Sufilerin eserlerinde zikrettikleri hadislerin durumlarının, eserlerin konusuna ve içeriğine göre değişiklik arz ettiği görülmüştür. Böylece müellifler hakkında karar verirken, bu durum göz önünde bulundurulmalı ve eğer müellifin günümüze kadar ulaşan eserleri varsa, onlar tetkik edilmeden kesin hüküm vermekten kaçınılmalıdır. Dolayısıyla incelenen kaynak sayısı arttıkça isabet oranı da, o nispetle artacaktır. Yukarıdan da anlaşıldığı üzere, Hakîm et-Tirmizî ile Sülemî gibi daha pek çok velud sûfi bulunmaktadır.

Hicri IV. ve V. asırlarda yaşamış bazı sūfîlerin ilim öğrenmeyi, hadis yazmayı hoş görmeyen sözleri bulunsa da, onların kahir ekseri ilimle uğraşmışlardır. Aslında muhaddisler arasında da bu tür eleştirilerin olduğu unutulmamalıdır. Sūfîler arasındaki bu sözlerin, görülen bir takım olumsuz örneklerden dolayı ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Kontrol amaçlı yapılan tetkikler sonucu, incelenen eserlerde, sūfîlerin rivâyetleri naklederken senedlerdeki tahammül ve edâ sîgalarını muhaddisler kadar dikkatli kullandıkları görülmüştür.

Tasavvufun bugün kullandığı ıstılahlar büyük ölçüde ilk devir sūfîlerin eserlerinde kullanılmaktadır. Yalnız ilk sūfîlerin kavramlara verdikleri anlamlar ile bugünkü kullanılan anlamlar arasında oldukça farklılıklar bulunmaktadır. Bu kavramlar, etimolojik ve semantik açıdan ilk devir kaynaklara inilerek yeniden ele alınmalıdır. Çünkü pek çok ıstılahın içi daha sonraları değişik şekillerde doldurulmuş ve bu da kavram kargaşası yanı sıra yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Hatta bazı modern çalışmalarda, bu anlam kaymalarına ve farklılaşmalarına dikkat edilmediği veya bilinmediği için ilk dönem müelliflere, kavramın bugünkü anlamları fatura edilmektedir. Bu büyük bir haksızlıktır. Aslında din, büyük ölçüde ıstılahlardan meydana gelmektedir. Onun için ıstılahlar yerli yerine oturtulmazsa ve doğru anlaşılmazsa büyük kargaşalar ortaya çıkacaktır.

Hadisleri almada, diğer muhaddislerden çok farklı olmayan sūfîler, hadislerin işârî yorumlanması yanında zâhirî, az da olsa bâtınî yorumlama ile diğer muhaddislerden kısmen ayrılmaktadırlar. Bu nedenle muhaddis sūfîlerin kendilerine özgü bir anlama yönteminden bahsetmek mümkündür.

Sūfîlerin Müslüman'ın *zühd, ahlâk ve irfan* yönüyle alakalı hadislere biraz daha fazla ilgi duydukları müşahede edilmektedir. Bununla birlikte, eserlerinde, sadece ahlâki konularla yetinmemişler *namaz, oruç, hacc, zekât, taharet, yeme-içme, zina gibi ahkâm konuları, iman, tövbe, israf, infak, ilim, imamet* gibi değişik mevzularda da rivâyetler kullanmış ve izahlar yapmışlardır. Ancak diğer şârihlerden farklı olarak ahkâm hadislerini ahlâki/işârî açıdan ele alarak yorumlamışlardır.

Hicri dördüncü ve beşinci asırlarda yaşamış bazı âlimlerin bir alandaki birikimi diğerlerine göre biraz fazla olabilir. Ancak onların ekseriyetinin müfessir, muhaddis, zâhid, sūfî, fakîh, mütekellim, tarihçi, dilci vs. oldukları görülmektedir. Bu da, onların altyapılarının sağlam, şer'î ilimlere vâkif ve çok yönlü olduklarının işaretidir. Son olarak bizde oluşan kanaate göre, eserleri tetkik edilen muhaddis sūfîlerin hadisçilikleri, Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî, Sülemî, Herevî, Mekkî, Hargûşî ve diğerleri şeklinde sıralanabilir.

Tasavvufun temel kaynaklarından bazılarını esas alarak yapılan bu çalışmada, diğer âlimler gibi ilk devir sûfî âlimlerinin de Kur'an ve sünnete vâkîf oldukları ve kendi devirlerinde şerîata muhalif hâl, hareket ve fikirlere karşı çıktıkları anlaşılmaktadır.

Meşhur eserleri istisna tutacak olursak, diğer klasik kaynaklar hakkında yapılan çalışmalar hâlâ eksiktir. Onun için klasik çalışmalara yönelmeli, onlar gün yüzüne çıkartılmalıdır. Pek çok yazma eser, bir yerlerde, tozlu raflarda hâlâ yazma olarak durmaktadır.

İlk devir tasavvuf kitaplarındaki haberlerin tümünün envanterleri ortaya konulmalı ve sıhhat durumları tespit edilmelidir. Bilahare sahabe, tâbiîn ve diğer âlim olan veya olmayanların sözleri bir araya getirilerek ontolojileri hazırlanmalıdır. Bu sözler, bütün mevcut eserler gözden geçirilerek bir ekip çalışmasıyla ortaya konmalı ki, düşünce sistemleri ortaya konulabilsin. Çünkü onlar, bütün yönleriyle ortaya konulmadığı için, her yöne çekilmektedirler. Malesef halen bölük pörçük, dağınık ve karışık bir algı bulunmaktadır.

Zâhirî, işârî ve bâtinî yorum, her birini temsil edebilecek eserlerden/şerhlerden hareket ederek müstakil bir çalışma halinde mukayeseli olarak ortaya konmalıdır ki aralarındaki farklılıklar daha net ve misallerle açıklığa kavuşturulabilsin.

Tabakat-terâcim literatüründe biyografileri zikredilen âlimler teker teker taranarak, onlardan zâhidlik veya sûfilik yönüne değinilenler tespit edilmelidir. Ardından âlimlerden zühd hayatı ile ilişkileri olanların envanteri ve oranı ortaya çıkartılmalıdır. Buna paralel olarak hadis uyduranların kaçta kaçının sûfî meşrep olduğu tespit edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

EL YAZMALARI

Ahmed b. Hanbel (241/855), *es-Selâset Ehâdîs elletî Ravâhâ'l-Îmâm Ahmed ani'n-Nebî (s.a) fî'l-Menâm*, (Mecmû'a içinde), Zâhiriye Ktp. nr. 59, vrk. 110/a-112/b.

el-Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb (380/990), *Maâni'l-Ahbâr*.

----- *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. III. Ahmed blm. Yazma nr. 538, İstanbul.

----- *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Fatih blm. Yazma nr. 697, İstanbul.

----- *Maâni'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktp. Carullah blm. Yazma nr. 995, İstanbul.

----- *Maâni'l-Ahbâr*, SÜİF Ktp. Yazma nr. 1075/A, Konya.

el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (295,310/907,922 civ.), *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*.

----- *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. III. Ahmed blm. Yazma nr. 610, İstanbul, isnadlı ve tam olan yazma, iki cilttir. I. cilt 196 varak olup 1-135. asıllardan meydana gelmektedir. II. cilt ise, 233 varak olup 136-290. asıllardan oluşmaktadır. Toplam 369 varak olan nüsha mikrofilmden bilgisayar ortamına aktarılırken 418 sayfa olarak numaralandırılmıştır.

----- *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, Topkapı Müzesi Saray Kütüphanesi III. Ahmed blm. Yazma nr. 670, İstanbul, H. 830 istinsah tarihli olan bu nüsha, isnadlı ve 258 varak olup 189 asıldan meydana gelmektedir. Asıl sayısından da ortaya koyduğu gibi nüsha nakıstır.

----- *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp. Köprülü blm. Yazma nr. 465, İstanbul, isnadlı olan yazma nüsha 440 varak, istinsah tarihi H. 1084, 239 asıl bulunmakta ve nakıstır.

----- *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp. Antalya Tekelioğlu blm. Yazma nr. 150, İstanbul, isnadsız olan nüsha 268 varak istinsah tarihi H. 1162, müstensih İsmail b. Hasan el-Bursevî, 291 asıl bulunmakta ve tamdır.

----- *Nevâdiru'l-Usûl fî Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, Elimizde evsafı belli olmayan, sık-sık takdim ve tehir yapılmış, oldukça kötü durumda olan, isnadlı ve nakıs bir nüsha daha bulunmaktadır. Çok kötü durumda olduğu için istifade etmek oldukça zordur.

----- *Tefsîrul-Kur'an*, Burdur Umumî Kütüphanesi, nr. 143, kitap şu anda Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Vrk. 138+I-III. istinsah tarihi H. 549 olup nesih ile yazılmıştır.

----- *Kitâbü'l-Furûk*, Kütahya Vahîdpaşa Ktp. Yazma nr. 2251 vrk. 1-119. (*K. Furûk*)

----- *Kitâbü'l-Furûki's-Sağîr (Müntehab mine'l-Furûk el-Kebîr)*, Konya Mevlana Müzesi Ktp. Yazma nr. 3179, vrk. 146. (el-Furûk es-Sağîr)

----- *Kitâbü'l-Menhiyyât*, Paris Bibliothèque Nationale, Yazma nr. 5018, yaprak 185b-212b, mecmû'a tamamı Hakîm'e ait 12 eserden oluşmaktadır.

Bâyezid Ktp. Veliyyüddin Efendi blm. Yazma nr. 770, İstanbul, 200 yaprak. **Mecmû'a** Hakîm'in aşağıdaki çeşitli kitap ve irili-ufaklı 34 adet çalışmasını içermektedir.

----- *İnne Kelimete Lâ İlâhe İllallah Lâzimetun li'l-Halk* (1/b-8/b)

----- *Menâzilü'l-Kurbe* (8/b-11/a)

- *Mes' eletü's-Şükr ale'l-Hakîka* (11/a-11/a)
- *Mes' ele fî't-Takvâ* (11/a-19/b)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh (rh): Süiltü hel li'l-Müstakîm Hubbu'l-ma'siye* (19/b-20/b)
- *Mes' ele fî Şerhi Kavlihi: el-Haşyetü mine'l-İlm billah ve'l-Havfu mine'l-Müşâhede* (20/b-22/a)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh (rh): Vecedtü'r-Rûh Mültekiyen ve Müneffesen fî Cemî'i'l-Cesed* (22/a-22/b)
- *Mes' eletü Halki'l-Âdemî* (22/b-27/a)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh (rh): el-Mîrâs* (27/a-27/a)
- *Envâu'l-Ulûm* (27/a-30/a)
- *Mes' ele fî's-Sımfayn: Ehlü'r-Re'y ve Ehlü'l-Hadîs* (30/a-31/b)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh (rh): Vecednâ Kavlehu: Lâ Ya'firu'z-Zunûbe illâ ente* (31/b-32/a)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh: Vatanu'l-Kulûb ve Mücemmea'hâ Indesmihillah* (32/a-32/b)
- *Mes' ele, Kâle Ebû Abdillâh (rh): el-Bükâü alâ Durûb* (32/b-34/a)
- *İsbâtü'l-İlel fî'l-Emri ve'n-Nehy* (34/a-83/b)
- *Kitâbü'r-Reddi ale'r-Râfida* (83/b-87/a)
- *Mes' ele, fî'l-Îmân ve'l-İhsân ve'l-İslâm* (87/a-90/a)
- *Şe'nü'l-Evliyâ' (Hatmü'l-Evliyâ')* (90/a-128/a, kullanılmadı)
- *Kitâbü's-Salât* (128/b-177/b)
- *Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebe Tâkati'l-Âdemiyyîn* (177/b-182/b)
- *Bâbun fî Şe'ni'n-Niyye* (182/b-183/b)
- *Bâbun fî'r-Rizk* (183/b-184/a)
- *Bâbun fî Beyâni'l-Müfredîn (el-Müfredîn/el-Müfridîn)* (184/a-188/b)
- *Bâbun fî Tefsîri Kavli Rasûlüllah (s.a) "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî"* (188/b-190/a) (Tefsîru "İnnî Târikun fikümü's-Sekaleyn: Kitâbullah ve İtratî")
- *Bâbun fî Tefâvütü'l-Ma'rife ve'l-Îmân ve't-Tevhîd vemâ Yüşbihu zâlik* (190/b-191/a)
- *Bâbun Âhâr fî's-Sıfât* (191/a-191/b)
- *Bâbun fî Kavliillahi Tebâreke ve Teâlâ: "Men Racâ Ğayra Fadlî ve Hâfe Ğayra Adlî Felyetlub Rabben Sivâye"* (191/b-192/b)
- *Bâbun fî Lezzeti't-Tâati min Eyyi Şey'in Teteşa'abu* (192/b-193/a)
- *Bâbun fî Tefsîri Hubbi'd-Dünya* (193/a-193/b)
- *Bâbun fî Hakîkati Bismillah* (193/b-193/b)
- *Bâbun fî'l-Hamd* (193/b-194/a)
- *Bâbun fî's-Sevâdi'l-A'zam* (194/a-194/b)
- *Bâbun fî Sıfati'l-Mü'min* (194/b-194/b)

----- *Halku'l-Âdemî ve Fehmuhu'l-Kur'ân ve Ameluhu bihi* (194/b-200/a)

----- *Ma'rifetü'l-Esrâr*, Kastamonu İl Halk Ktp. Yazma nr. 2713, vrk. 133/b-164/b, 209/a-220/a. (*Ma'rifetü'l-Esrâr*)

----- *Sıfatü'l-Kulûb*, Kastamonu İl Halk Ktp. nr. 2713, vrk. 220/a-226/a. (*Sıfatü'l-Kulûb*)

es-Sülemî, Ebû Abdırrahman Muhammed en-Nisâbü'rî (412/1021), *Suâlâtü Ebî Abdırrahman es-Sülemî li'd-Dârakutnî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. III. Ahmed blm. Yazma nr. 624, İstanbul, vrk. 156/a-173/a, büyük bir *Mecmû'a* içinde.

el-Herevî, Ebû İsmail Hâce Abdullah b. Muhammed b. Osman b. Mett el-Ensârî (481/1089), *Kitâbü'l-Erbain fî Delâilî't-Tevhîd*, tek yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan blm. Yazma nr. 510, vrk. 82/a-87/a, (*Mecmû'atü Resâil fî'l-Akâid* içinde) bulunmaktadır.

BASILI KAYNAKLAR

Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Ebû Bekir el-Hımyerî el-San'ânî (211/826), *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 1403, I-XI. (*Musannef*)

Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî el-Hanzalî (181/797), *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rakâik*, thk. tlk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut ts. (*Zühd*)

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1162/1652), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs amme's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, tlk. Ahmed el-Kallâş, VI. bs. Beyrut 1996, I-I. (*Keşfü'l-Hafâ*)

Afîfî, Ebû'l-A'lâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996. (*Manevî Hayat*)

Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*, Dâru's-Selam, I. bs. Kahire 1988. (*es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî*)

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1981, I-VI. (*Müsned*)

----- *Kitâbü'z-Zühd*, ts. (*Zühd*)

Ahmed Emîn (1954), *Zuhru'l-İslâm*, III. bs. Kahire 1962, I-IV. (*Zuhru'l-İslâm*)

Ahmed Naim (1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime)*, Ankara 1984, I-XII. (*Tecrîd Mukaddimesi*)

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İAD*, yıl. 1991, c. V, sy. 4, s. 260-270, Ankara 1991.

Aliyyu'l-Kârî, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Sultân (1014/1605), *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû' (el-Mevdû'âtu's-Suğrâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, V. bs. Beyrut 1994. (*Masnû'*)

Arberry, Arthur John (1969), *Tasavvuf – Müslüman Mistiklere Toplu Bakış-*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, I. bs. İstanbul 2004. (*Tasavvuf*)

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul, 2000. (*Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*)

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, İstanbul 1969. (*Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*)

----- *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara 1974. (*İşârî Tefsîr*)

el-Attar, Feridüddin (618/1221), *Tezkiratü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa 1984. (*Tezkira*)

Avcı, Seyit, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)*, Konya 2004. (*Bursevî Örneği*)

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986. (*Tasavvuf ve Hadis*)

----- *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987. (*Hadis Istılahları*)

el-Aynî, Mahmud b. Ahmed, (855/1451) *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, I. bs. Beyrut 2001, I-XXV. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. (*Umdetü'l-Kârî*)

el-Berîhârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef (329/940), *Kitâbü Şerhi's-Sünne*, thk. Muhammed Saîd Sâlim, I. bs. Dimâm 1408, Dâru İbni'l-Kayyim. (*Şerhu's-Sünne*)

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (458/1065), *Şuabu'l-Îmân*, thk. Besyûnî Zağlûl, I. bs. Beyrut 1410, I-VII. (*Şuabu'l-Îmân*)

----- *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Atâ', Mekke 1994, I-X. (*Sünenü'l-Kübrâ*)

Birişik, Abdülhamit, "İsrâiliyat", *DİA*, c. XXIII, s. 199-202, İstanbul 2001.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam –The Qur'ânic Hermeneutics of the Sûfî Sahl At-Tustarî (283/896)*, Berlin, New York 1980. (*The Mystical Vision*)

Brockelmann, Carl (1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1937, I-II. (*GAL*)

Budda, A. Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1935. (*Dinler Tarihi*)

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Câmiu'l-Musnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve Sünenih ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm, Beyrut ts. (*Sahîh*)

----- *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, III. bs. Beyrut 1989. (*Edebü'l-Müfred*)

Büchner, V. F. "Sâmânîler", *İA*, (MEB), c. X, s. 140-143, İstanbul 1964.

Canlı, Mustafa, *Hicrî İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, Kayseri 1998, (yayımlanmamış doktora tezi).

el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed (1338/1920), *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts. (*Tevcîh*)

el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, I. bs. Beyrut 1405. (*Ta'rîfât*)

Çakan, Lütfî, *Hadîs Edebiyâtı*, II. bs. İstanbul 1996. (*Hadîs Edebiyâtı*)

----- *Hadislerde Görülen İhtilaf Yolları ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982.

----- "Dirâyetü'l-Hadîs", *DİA*, c. IX, s. 366-367, İstanbul 1994.

Çakın, Kâmil, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi", *DA*, yıl. 1998, c. I, sy. 1, s. 5-30, Ankara 1998.

ed-Dârakutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer (385/995), *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî, Beyrut 1966, I-IV. (*Sünen*)

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (255/868), *es-Sünen*, Fevâz Ahmed Zümerli-Hâlidü's-Seb' el-Alemî, I. bs. Beyrut 1987, I-II. (*Sünen*)

ed-Deylemî, Ebû Şuca' Şeyrûye b. Şehridâr b. Şeyrûye, el-Hemedânî, (509/1115), *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Sâid b. Besyûnî Za'lûl, I. bs. Beyrut 1986, I-V. (*Firdevs*)

ed-Dümeynî, Misfer Ğaramullah, *Mekâyîsu İbni'l-Cevzî fî Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyad 1984. (*Mekâyîsu İbni'l-Cevzî*)

----- *Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünne*, Riyad 1984. (*Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünne*)

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981, I-V. (*Sünen*)

Ebû'l-Fadl el-Mukrî, *Ehâdis fî Zemmi'l-Kelâm ve Ehlih*, thk. Nâsır b. Abdirrahman, I. bs. Riyad 1996, I-V. (*Ehâdis fî Zemmi'l-Kelâm*)

Ebû Ğudde, Abdulfettâh (1997), Leknevî'nin *el-Ecvibetu'l-Fâzile'sine* yaptığı ta'likatı, çev. Hayatı Yılmaz, "Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine", *TD*, yıl. 2004, sy. 13, s. 469-492, Ankara 2004.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Esfiya*, Beyrut 1405, I-X. (*Hilye*)

----- *Meclis min Emâlî Ebî Nuaym el-İsbehânî*, thk. Sâid b. Ömer b. Ğâzî, I. bs. Tanta 1410, (el-Mektebetü'ş-Şâmile programından). (*Emâlî*)

----- *Kitâbü'd-Duafâ'*, thk. Faruk Hammâde, Mağrib 1405, Dâru's-Sekâfe ve ed-Dâru'l-Beydâ, (www.yasoob.com, Şubat 2006), yasoob sitesinden kullanılmıştır. (*Duafâ'*)

Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ahmed b. Ziyâd b. Bişr b. Dirhem (341/952), *ez-Zühd ve Sıfatü'z-Zâhidîn*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, I. bs. Tanta 1988. (*Zühd*)

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî (386/996), *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Mısır 1961, I-II. (*Kûtu'l-Kulûb*)

----- Dâru Sâdir baskısı, yy. ts. I-II.

----- *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1999, I-IV. (*Kûtu'l-Kulûb*)

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali et-Temîmî el-Mevsîlî (307/919), *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, I. bs. Dimeşk 1984, I-XIV. (*Müsned*)

el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn (1999), *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Da'ife ve'l-Mevdû'a ve Eseruhâ's-Seyyi' fî'l-Umme*, Riyad 1992, I-IV. (*ed-Da'ife ve'l-Mevdû'a*)

Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, I. bs. Konya 2001. (*Ricâl Bilgisi*)

----- "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği", *AAD*, yıl. 1 (2001), sy. 1, s. 25-61, Konya 2001.

Erkan, Arif, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul ts. (*Tasavvuf ve Tarikatlar*)

el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid (505/1111), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, I-IV. (*İhyâ*)

Goldziher, Ignaz (1910), "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev. Ömer Özsoy, *AÜİFD*, yıl. 1997, c. XXXVI, Ankara 1997.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, I. bs. Ankara 1997. (*Metodoloji Sorunu*)

el-Gülâbâdî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb (380/990), *Maâni'l-Ahbâr/Bahru'l-Fevâid -İlk 80 Varak*, thk. Fikret Karapınar, I. bs. Konya 1999. (*Maâni'l-Ahbâr*, Karapınar)

- *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, I. bs. Dımeşk 1986, Dâru'l-Eymân. (Taarruf)
- *et-Taarruf*, haz. ve çev. Süleyman Uludağ, (Kelâbâzî Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf), İstanbul 1992. (Taarruf, Uludağ)
- Güler, Zekeriya, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, III. bs. Konya 2005, (I. bs. Konya 1997). (Kadın ve Aile)
- *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya 2002. (Hadis İlimleri)
- “Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İLAM*, yıl. 1996, c. I, sy. 2, s. 113-131, İstanbul 1996.
- “Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?”, *Mehir* (Bülten), yıl. 1998, sy. 2, s. 14-21, Konya 1998.
- Güngör, Harun, “Maniheizm”, *EÜİFD*, yıl. 1988, sy. 5, Kayseri 1988.
- Hâce Muhammed Parsâ, Muhammed b. Muhammed el-Hafızî el-Buhârî (822/1419), *Faslu'l-Hitâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu, (Tevhîde Giriş), İstanbul 1988. (Faslu'l-Hitâb)
- el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (405/1014), *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbü'rî li'd-Dârakutnî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir, I. bs. Riyad 1984. (Suâlât)
- *Ma'rifet Ulûmi'l-Hadîs*, Kahire 1937. (Ma'rifet)
- el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (295,310/907,922 civ.), *Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehâdîsi'r-Rasûl*, thk. Ahmed Abdulhalim es-Sâyih, Kahire 1988, I-II. (Nevâdiru'l-Usûl)
- *Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965. (Hatmü'l-Evliyâ Osman İsmail)
- *Kitâbü Sîreti'l-Evliyâ*, (Diğer adı: *Kitâbü Hatmi'l-Evliyâ*, Salâsatu Musannafât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde), thk. Bernd Radtke, Beirut 1992. (Sîretü'l-Evliyâ Radtke)
- *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1975. İkinci thk. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1985. (Emsâl)
- *Kitâbü'l-Menhiyyât*, thk. Besyûnî Zağlûl, II. bs. Beyrut 1986. (Menhiyyât)
- Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb, thk. Nicholas Lawsen Heer, Kahire 1958. (Beyânü'l-Fark)
- *Cevâbu'l-Mesâili'llefi Seelehü Ehlü Serahs anhá*, (Salâsatu Musannafât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde), thk. Bernd Radtke, Beirut 1992. (Ehlü Serahs Radtke)
- *Cevâbu Kitâb mine'r-Re'y*, (Salâsatu Musannafât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde), thk. Bernd Radtke, Beirut 1992. (Kitâb mine'r-Re'y Radtke)
- *Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillâh*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, (Hatmü'l-Evliyâ içinde). (Büdüvvü Şe'n, Thk. Osman İsmail)
- “Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillâh”, thk. Muhammad Halid Mesud, (al-Hakîm al-Tirmidhî's Buduww Sha'n), *IS*, (1965) IV:3, s. 315-343. (“Büdüvvü Şe'n”, Thk. Muhammad Halid)
- “Büdüvvü Şe'ni Ebî Abdillâh”, Almanca çev. ve dipnot ilavelerle haz. Bernd Radtke, (Tirmidiana Minora), *Oriens*, 34 (1994), s. 242-298. (“Büdüvvü Şe'n”, Almanca çev. Radtke ve yazması)
- *İlmü'l-Evliyâ*, thk. Sâmi Nasr Lutfi, Mısır ts. (İlmü'l-Evliyâ)

----- *es-Salâtü ve Makâsıduhâ*, thk. Behîc Ğazzâvî, Dâru ihyâi'l-ulûm, II. bs. Beyrut 1991, (*es-Salâtü ve Makâsıduhâ*)

----- “Kitâbü'l-Akl ve'l-Hevâ”, thk. Ahmed Subhi Furat, (al-Hakîm at-Tirmizî ve Kitâb al-Aql wa'l-Hawâ), *ŞM*, c. V, s. 94-133, İstanbul 1964.

----- “Kitâbü'r-Redd ale'r-Râfida”, thk. Ahmed Subhi Furat, (al-Hakîm at-Tirmizî ve al-Radd ale'l- Râfıza Risâlesi), *ŞM*, c. VI, s. 23-46, İstanbul 1966.

----- *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-Ibâde*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, (thk. muk.), II. bs. Beyrut 1990. (*Menâzilü'l-Ubbâd*)

----- *Menâzilü'l-Kurbe*, thk. Hâlid Zahrî, I. bs. Rabât 2002. (*Menâzilü'l-Kurbe*)

----- *Tabâiu'n-Nufûs (el-Ekyâsu ve'l-Mu'terrûn)*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Seyyid el-Cümeylî, I. bs. Kahire 1989. (*Tabâiu'n-Nufûs*)

----- *Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, I. bs. Kahire 1993. (*Keyfiyyetü's-Sülûk*)

----- *Ğavru'l-Umûr*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Ahmed Abduh Avd, I. bs. Kahire 2002. (*Ğavru'l-Umûr*)

----- *Halku'l-İnsan ve Tefâvütü'l-Akl Hasebe Tâkati'l-Âdemiyyîn*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 177/b-182/b. (*Halku'l-İnsan*) *Mes'ele fî Halki'l-İnsan* adı ile thk. Hâlid Zahrî-Geneviève Gobillot I. bs. Beyrut 2005, (*Risâle fî Halki'l-Âdemî* ile birlikte). (*Mes'ele fî Halki'l-İnsan*)

----- *Halku'l-Âdemî ve Fehmuhu el-Kur'ân ve Ameluhu bihi*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin blm. nr. 770, vrk. 194/b-200/a. (*Halku'l-Âdemî*), *Risâle fî Halki'l-Âdemî*, adı ile thk. Hâlid Zahrî-Geneviève Gobillot, I. bs. Beyrut 2005, (*Mes'ele fî Halki'l-İnsan* ile birlikte). (*Risâle fî Halki'l-Âdemî*)

----- *Riyâdatü'n-Nefs*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut 2002. (*Riyâdatü'n-Nefs*)

----- “Mekru'n-Nefs”, thk. Abdulfettah Abdullah Bereke, *MMMA*, yıl. 1974, c. XX, sy. 2, Kahire 1974.

Hamza Abdullah el-Malîbârî (Malibor-Hindistan), *el-Muvâzenetü beyne'l-Mütekkaddimîn ve'l-Müteahhirîn fî Tashîhi'l-Ehâdîs ve Ta'lîlihâ*, II. bs. Beyrut 1995.

el-Hargûşî, Ebû Sa'd Abdulmelik b. Ebî Osman Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbü'rî, (406/1015), *Kitâbü Şerefi'l-Mustafâ (s.a) -Menâhilü's-Şifâ ve Menâhilü's-Safâ-* thk. Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî, I. bs. Mekke 2003, I-VI. (*Şerefü'l-Mustafâ*)

----- *Tehzîbu'l-Esrâr*, thk. Dr. İrfan Gündüz, (yayımlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 1990. (*Tehzîbu'l-Esrâr*)

Harman, Ömer Faruk, “Buhtunnasr”, *DİA*, c. VI, s. 380-381, İstanbul 1992.

Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, ofset bs. Beyrut ts. Dâru'l-Endelüs, I-IV. (*Târîh*)

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1070), *Kitâbü'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, müracaa: Abdulhalim Muhammed Abdulhalim-Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1990. (*Kifâye*)

----- *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara 1991. (*Şeref*)

----- *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, Riyad 1403, I-II. (*Câmi'*)

----- *İktidâü'l-İlmi'l-Amel*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, IV. bs. Beyrut 1397. (*İktidâü'l-İlm*)

----- *Kitâbü'l- Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. Âdil b. Yusuf el-Ğazâvî, I. bs. Riyad 1996, I-II. (*el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*)

----- *Nasîhatü Ehli'l-Hadîs*, thk. Abdulkerim Ahmed el-Verîkât, I. bs. Zerkâ' 1408. (*Nasîhatü Ehli'l-Hadîs*)

----- *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata', I. bs. Beyrut 1997, I-XIV. (*Târîh*)

----- *er-Rihle fî Talebi'l-Hadîs*, thk. Nûreddîn Itr, I. bs. Beyrut 1395, (*Rihle*)

Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *DİA*, c. XXIII, s. 195-199, İstanbul 2001.

el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, (388/998) *Meâlimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I. bs. Beyrut 1991, I-IV. (*Meâlimu's-Sünen*)

el-Herevî, Ebû İsmail Hâce Abdullah b. Muhammed b. Osman b. Mett el-Ensârî (481/1089), *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlih*, thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Ensârî, I. bs. Medine 1998/1419, I-V. (*Zemmü'l-Kelâm*)

----- *Kitâbü Menâzili's-Sâirîn*, thk. Fransızca muk. ve çev. S. De Laugier De Beaurecueil O.P. I. bs. Kahire 1962. (*Menâzilü's-Sâirîn*)

----- *Kitâbü'l-Erbaîn fî Delâili't-Tevhîd*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî, I. bs. Medine 1984/1404. (*Erbaîn*)

el-Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekir (807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Beyrut 1407, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, I-X. (*Mecmau'z-Zevâid*)

Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 2006. (*Yahudi Kültürü*)

Hitti, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I-IV. (*İslam Tarihi*)

el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî (470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, II. bs. İstanbul 1992. (*Keşfu'l-Mahcûb*)

İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî (365/976), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Yahya Muhtâr Ğazâvî, III. bs. Beyrut 1988, I-VII. (*Kâmil*)

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî (463/1070), *Câmiu Beyâni'-İlm ve Fadlih ve Mâ Yenbağî fî Rivâyetih ve Hamlih*, Beyrut ts. I-II. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. (*Câmiu Beyâni'l-İlm*)

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah ed-Dimeşkî (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Beyrut 1996, I-LXXIX. (*Târîhu Dimeşk*)

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsîr b. İbrahim, Riyad ts. I-X. Mektebetü'r-Rüşd. (*Şerhu'l-Buhârî*)

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed (597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut ts. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XVIII. (*Muntazam*)

----- *Kitâbü'l-Mevzûât Mine'l-Ehâdisi'l-Merfûât*, thk. Nureddin Boyacılar, I. bs. Riyad 1997, I-IV. (*Mevzûât*)

----- *Sifatü's-Safve*, thk. Mahmud Fâhûrî-Muhammed Ravvâs Kal'acî, IV. bs. Beyrut 1979, I-IV. (*Sifatü's-Safve*)

----- *Saydu'l-Hâtır*, Beyrut ts. el-Mektebetü'l-İlmiyye, (*Saydu'l-Hâtır*)

----- *Telbîsu İblîs*, thk. Seyyid el-Cümeylî, I. bs. Beyrut 1985. (*Telbîsu İblîs*)

İbn Dakîkî'l-İd, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali (702/1302), *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istulâh*, thk. Âmir Hasan Sabrî, I. bs. Beyrut 1996. (*İktirâh*)

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî'd-Dünyâ el-Bağdâdî (280, 281/893, 894), *es-Samt ve Âdâbü'l-Lisân*, thk. Ebû İshak el-Huveynî, I. bs. Beyrut 1410. (*Samt*)

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm Muhammed b. İdris er-Râzî (327/938), *İlelü İbn Ebî Hâtîm*, thk. Muhıbbüddîn el-Hatîb, 1405 Beyrut, c. I-II. (*İlel*)

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî (235/849), *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, I. bs. Riyad 1409, I-VII. (*Musannef*)

İbnül-Esîr, Ebû'l-Hasan Muhammed İzzüddîn, el-Cezerî (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1966, I-XIII. (*Kâmil*)

İbnül-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (606/1209), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Eser*, thk. Halîl Me'mûn Şîhan, I. bs. Beyrut 2001, Dâru'l-Ma'rife, I-II. (*Nihâye*)

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed (852/1448), *Şerhu'n-Nuhbe Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahu Ehli'l-Eser*, thk. Nûreddîn İtr, I. bs. Dımeşk 1992. (*Şerhu'n-Nuhbe*)

----- *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhıbbüddîn el-Hatîb, I. bs. Kahire 1986, I-XII. (*Hedyü's-Sârî*)

----- *Fethu'l-Bârî*, thk. tk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd, I. bs. Riyad 2001, I+I-XIII. (*Fethu'l-Bârî*)

----- *Lisânü'l-Mîzân*, ofset II. bs. Beyrut 1971, I-VII. (*Lisânü'l-Mîzân*)

İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Abdillâh (371/982), *Ibn Hafîf aş-Şîrazî und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitâb al-İqtisâd) –Biographische Studien-*, thk. ve Almanca çev. Florian Sobieroj, Beirut 1998. (*İqtisâd*)

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (808/1405), *Mukaddimetü ibn Haldun*, ofset bs. Bağdat ts. (*Mukaddime*)

----- *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çev. Süleyman Uludağ, III. bs. İstanbul 1998. (*Şifâu's-Sâil*)

----- *Târîhu İbn Haldun*, Beyrut 1971, Müessesetü'l-A'lemî, I-VII. (*Târîh*)

İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir (681/1282), *Vefeyâtü'l-Â'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut 1968. I-VIII. (*Vefeyât*)

İbn Hayr Ebû Bekir Muhammed b. Hayr el-İşbîlî (575/1179), *Fihrist mâ Ravâhu an Şuyûhîhî*, nşr. Franciscus Codera ve J. Ribera Tarrago, II. bs. Beyrut 1979. (*Fihrist*)

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Büstî (354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belebân*, thk. Şuyab el-Arnaût, II. bs. Beyrut 1993, I-XVIII. (*Sahîh*)

----- *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Halep ts. I-III. (*Mecrûhîn*)

İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdulhay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut 1979. (*Şezerât*)

İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1351), *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, II. bs. Beyrut 1973, I-III. (*Medâric*)

----- *Medâricü's-Sâlikîn*, çev. heyet, İstanbul 1990, I-III. (*Medâric*).

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire ts. I-XIV. (*Bidâye*)

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981, I-II. (*Sünen*)

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I. bs. Beyrut ts. I-XV. (*Lisânu'l-Arab*)

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Ebû'l-Ferâc Abdurrahman b. Şihâbuddin (795/1393), *ez-Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, I-IV. (*ez-Zeyl Alâ Tabakâti'l-Hanâbile*)

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd Ebû Abdillâh el-Basrî (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1968, I-VIII. (*Tabakât*)

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (643/1245), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nûruddîn İtr, Dîmeşk 1986. (*Ulûmu'l-Hadis*)

İbn Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye (728/1327), *Mecmûu'l-Fetâvâ*, der. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî ve oğlu, Riyad 1991, I-XXXVII. (*Mecmûu'l-Fetâvâ*)

----- *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Mısır 1322. (*Furkân*)

----- *el-İstikâmet*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, I. bs. Medine 1403, I-II. (*İstikâmet*)

----- *Mecmûa'tü'r-Rasâili'l-Kübrâ*, I. bs. Mısır 1323, I-II. (*Mecmûa'tü'r-Rasâili'l-Kübrâ*)

Kandemir, Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1975. (*Mevzû Hadisler*)

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1990. (*Tasavvuf ve Tarikatlar*)

Karahan, Abdulkadir, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadîs*, Ankara 1991. (*Kırk Hadîs*)

Karapınar, Fikret, "Hakîm et-Tirmizî ve Ona Ait Bir Mecmû'a", *MD*, yıl. 5 (2005), sy. 2, s. 229-243, Konya 2005.

el-Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn (1332/1914), *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behcet el-Bîtâr, takdîm Muhammed Reşîd Rızâ, I. baskıdan çoğaltılmış II. bs. Beyrut 1993. (*Kavâid*)

el-Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (923/1517), *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, VII. bs. Mısır 1323, I-XV. (*İrşâdü's-Sârî*)

Kâtib Çelebi, Hâcî Hâlîfe Mustafa b. Abdillâh (1067/1657), *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, İstanbul 1971, I-II. (*Keşfü'z-Zünûn*)

Keskin, Yusuf Ziya, *Ebû Nu'aym el-İsfahânî*, İstanbul 2003. (*Ebû Nu'aym*)

el-Kettânî, Muhammed b. Cafer (1927), *er-Risâletü'l-Mustatrafe*, İstanbul 1986. (*Risâle-Arapça*)

----- *Hadis Literatürü -er-Risâletü'l-Mustatrafe-* Dipnot ve ilavelerle çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994. (*Risâle-Özbek*)

Kinberg, Leah, "What is Meant by Zuhd", *SI*, 61 (1985), s. 27-44.

----- "Literal Dreams and Prophetic Hadiths in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation", *Der Islam*, 70 (1993), s. 279-300.

----- "Dreams as a Means to Evaluate Hadith", *JSAI*, 23 (1999), s. 79-99.

Kitâbü Edebi'l-Mulûk fî Beyâni Hakâiki't-Tasavvuf (Ein Handbuch zur Islamischen Mystik aus dem 4./10. Jahrhundert), (Müellifi IV./X. asırda yaşamış biri), dipnot ilavelerle haz. Bernd Radtke Beyrut 1991. (*Edebü'l-Mulûk*)

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, I. bs. Ankara 1992, Rehber Yayıncılık, (Kitabın asıl I. baskısı, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay. arasında *Hadis İstılahları* adıyla 1980 yılında Ankara'da yapılmıştır). (*Hadis Terimleri*)

Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhid'lerin İtikâd ve Teşri' Yönlelerinden Değeri*, Ankara 1988.

----- “Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı ve Hadiste İşâri Tefsir”, SDÜ, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda sunulan bildiri, Isparta 2001. (*Hz. Peygamber'in (s.a) Mizâcı*)

----- “Hadislerde İşâri Tefsir Yolu ve Sadreddin Konevi”, (yayımlanmamış araştırma). (*Hadislerde İşâri Tefsir Yolu*)

Köktaş, Yavuz, *İlk Dönem Süfîlerin Hadîsleri Anlama Çabaları –Hakîm Tirmizî'nin Yaklaşımı-*, Rize 2004.

----- “*Hadîs Temelli Kalıp Yargılarda Kadın Adlı Kitabın Eleştirisi*”, DAAD, (Elektronik Dergi), yıl. 1 (2001), sy. 4, Ekim-Aralık 2001.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, yy. ts. I-XX. (*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*)

el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin (465/1073), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerîf, Kahire 1989. (*Risâle*)

----- (*Kuşeyrî Risalesi*), haz. Süleyman Uludağ, I. bs. İstanbul 1978. (*Risâle-Uludağ*)

el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy (1304/1887), *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1364'ten ofset. (*Fevâid*)

----- *el-Ecvibetu'l-Fâzile li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, III. bs. Beyrut 1994. (*el-Ecvibetu'l-Fâzile*)

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Medenî (179/795) *Muvatta'*, (Yahyâ el-Leysî rivâyeti), thk. Muhammed Fuat Abdulbâkî, Mısır ts. I-II. (*Muvatta'*)

el-Mâlinî, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (412/1021), *Kitâbü'l-Erbâin fî Şuyûhi's-Sûfiyye*, thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1997. (*Erbâin*)

Mehmet Ali Aynî (1945), *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul 1992. (*Tasavvuf Tarihi*)

Meier, Fritz, “Ein Wichtiger Handschriftenfund zur Sufik”, *Oriens*, 20 (1967), Leiden 1969, s. 60-106.

Mez, Adam (1917), *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2000. (*Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*)

Mübârekpûrî, Ebû Ali Muhammed Abdurrahman (1353/1935), *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî (Mukaddime)*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, II. bs. Kahire 1963, I-II. (*Tuhfetu'l-Ahvezî, Mukaddime*)

el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mısır 1356, I-VI. (*Feyzu'l-Kadîr*)

----- *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Taârîf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, I. bs. Beyrut 1410. (*Taârîf*)

Münîruddîn Ahmed, *Târîhu't-Ta'lîm Inde'l-Müslimîn ve'l-Mekânetü'l-İctimâiyye li Ulemâihim Hatte'l-Karni'l-Hâmis el-Hicrî*, özetleyerek Arapçaya çev. Sâmi es-Sakâr, Riyad 1981. (*Târîhu't-Ta'lîm*)

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, İstanbul 1982, I-III. (*Sahîh*)

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (303/915), *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, IV. bs. Beyrut 1994, I-IX. (*Sünen*)

en-Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya Muhyiddîn (676/1277), *el-Minhâc fî Şerhi Müslim İbni'l-Haccâc*, II. bs. Beyrut 1972, I-XVIII. (*Minhâc*)

Okiç, Muhammed Tayyib (1977), *Hadis Usulü Ders Notları*, Ankara 1965. (*Hadis Usulü*)

Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005. (*Hadis Edebiyatının Oluşumu*)

Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara 1985. (*Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*)

----- *Hadis Araştırmaları (Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum)*, İstanbul ts. (*Hadis Araştırmaları*)

Racâ' Mustafa Huzeyyin, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Menhecuhu'l-hadîsî fî Nevâdiri'l-Usûl*, Kahire 1419/1998. (*el-Hakîm et-Tirmizî*)

Radtke, Bernd, al-Hakîm at-Tirmizî –Ein Islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts-, Freiburg 1980. (*al-Hakîm at-Tirmizî*)

Râġıb el-İsbehânî (425/1033), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, III. bs. Dimeşk 2002. (*Müfredât*)

er-Râmehurmuzî, Hasan b. Abdîrrahman (360/970), *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, III. bs. Beyrut 1984. (*el-Muhaddisu'l-Fâsıl*)

es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek (764/1363), *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Dârü'n-Neşr Franz, 1981, (www.alwaraq.com Ocak 2006), al-waraq sitesinden kullanılmıştır. Sayfa numaraları da ona göredir. (*Vâfî*)

Sakallı, Talat, *Rüya ve Hadis Rivâyeti*, Isparta 1994.

Saklan, Bilal, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadîslerin Hadîs Metodolojisi Açısından Değeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Konya 1989. (*Kûtu'l-Kulûb Hadisleri*)

----- *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*, (basılmamış araştırma) Konya 1991. (*Kelâbâzî ve Maâni'l-Ahbâr*)

----- *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis-Sûfîler ve Sûfî-Muhaddisler (H. IV./M. X. Asır)*, Konya 1997. (*Muhaddis-Sûfîler*)

----- *Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 1986. (*Mütevâtir Hadisler ve Meseleleri*)

----- “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı”, *SÜİFD*, yıl. 1996, sy. 6, s. 67-123, Konya 1996.

Savaş, Hamdi, *İslâm Tarihi II Emeviler ve Abbâsiler Devri*, II. bs. Kayseri 1995. (*İslâm Tarihi*)

Schimmel, Annemarie (2003), *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001. (*İslâmın Mistik Boyutları*)

----- *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, I. bs. İstanbul 2004. (*Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*)

es-Sehâvî, Şemsüddin b. Muhammed (902/1496), *Fethu'l-Muġîs Şerhu Elfiyyeti'l-Hadîs*, I. bs. Beyrut 1403, I-III. (*Fethu'l-Muġîs*)

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed et-Teymî, (562/1167), *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988, I-V. (*Ensâb*)

----- *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, thk. Max Weisfeiler, I. bs. Beyrut 1981. (*Edebü'l-İmlâ*)
Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârâbî*, I. bs. İstanbul 1997. (*İslâm Düşüncesinde Mârifet*)

Sezgin, M. Fuat, *Târîhu't-Türâs el-Arabî*, (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*), çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî-Fehmi Ebû'l-Fadl vd. I c. I. cüz. Riyad 1991, (Almanca I. bs. 1967). (*GAS*)

es-Siddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyâtü Târihi*, çev. Yûsuf Ziya Kavakçı, I. bs. İstanbul 1966. (*Hadis Edebiyâtı*)

es-Sicillî (Sikillî) Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Bekrî (380/990), *el-Envâr fî İlmi'l-Esrâr ve Makâmâtî'l-Ebrâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I. bs. Beyrut 2000. (*Envâr*)

----- *ed-Delâletu Alellah*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I. bs. Beyrut 2001. (*ed-Delâletu Alellah*)

Sönmez, Mehmet Ali, “Hâkim el-Kebîr”, *DİA*, c. XV, s. 188, İstanbul 1997.

es-Süyûtî, Celâlüddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekir (911/1505), *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevevî*, thk. İrfân el-Aşşâ' Hassûne, Beyrut 1993. (*Tedrîb*)

----- *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, İstanbul 1978, I-II. (*İtkân*)

----- *Târîhu'l-Hulefâ'*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mısır 1952. (*Târîhu'l-Hulefâ'*)

es-Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî (771/1369), *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hilv, ts. yy. I-X. (*Tabakât*)

es-Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed en-Nîsâbü'rî (412/1021), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, III. bs. Kahire 1997. (*Tabakât*)

----- *Suâlâtü Ebî Abdirrahman es-Sülemî li'd-Dârakutnî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. tlk. Mecdî Fethî es-Seyyid, I. bs. Tanta 1992. (*Suâlât*)

----- *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I. bs. Kahire 1993. (*Zikru'n-Nisve*)

----- *Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*, thk. Etan Kohlberg, Uyûbu'n-Nefs ve Mudâvâtuâ ile birlikte basılmıştır. Kudus 1976. (*Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye*)

----- *Uyûbu'n-Nefs ve Mudâvâtuâ*, thk. Etan Kohlberg, Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye ile birlikte basılmıştır. Kudus 1976. (*Uyûbu'n-Nefs*)

----- *Kitâbü'l-Fütüvve*, thk. Süleyman Ateş, Ankara 1977. (*Fütüvve*)

Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I, der. Nasrullah Pûrcevâdî, I. bs. İran 1369.

----- *Hakâiku't-Tefsîr, -Tefsîru İmâm Cafer Sâdık, Tefsîru İbn Atâ ve Tefsîru Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî* (haz. Paul Nwyia) ve *Tefsîru Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc* (haz. Lois Massignon)-, s. 5-292 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I içinde). (*Hakâiku't-Tefsîr*)

----- *Târîhu's-Sûfiyye*, haz. Louis Massignon, (Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd'*ında Sülemî'nin isnadlı olarak *Hüseyin b. Mansûr Hallâc*'ın hayatı hakkında verdiği bilgilerden derleme), s. 293-309 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I içinde). (*Târîhu's-Sûfiyye*)

----- *Derecâtu'l-Muâmelât*, thk. Ahmed Tâhirî Irâkî, s. 465-502 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî I içinde). (*Derecâtu'l-Muâmelât*)

İkinci thk. Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdirrahman es-Sülemî içinde) Ankara 1981.

Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II, der. Nasrullah Pûrcevâdî, I. bs. İran 1372.

----- *Kitâbü's-Semâ'*, thk. Nasrullah Pûrcevâdî, s. 1-30 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Semâ'*)

----- *Âdâbu's-Suhbe ve Husnu'l-Işre*, thk. M. J. Kister, s. 31-132 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Âdâbu's-Suhbe*)

İkinci thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, I. bs. Tanta-Mısır 1990.

----- *Menâhîcu'l-Ârifîn*, thk. Etan Kohlberg, s. 133-157 arası, (Mecmûa-i Sülemî II içinde). (*Menâhîcu'l-Ârifîn*)

İkinci thk. Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981.

----- *Kitâbü Nesîmi'l-Ervâh*, thk. Ahmed Tâhirî Irâkî, s. 159-170 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Nesîmü'l-Ervâh*)

İkinci thk. Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981.

----- *Kitâbü Kelâmi's-Şâfiî fî't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Tâhirî Irâkî s. 171-205 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Kelâmi's-Şâfiî fî't-Tasavvuf*)

----- *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve*, thk. Ebû'-Alâ' Afîfî, s. 335-439 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Melâmetiyye*)

----- *Mes'eletü Sıfâti'z-Zâkirîn ve'l-Mütefekkirîn*, thk. Ebû Mahfûz el-Kerîm Ma'sûmî, s. 441-456 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Sıfâti'z-Zâkirîn*)

----- *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf ve Hakîkatuhu*, thk. Hüseyin Emin, s. 457-531 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*)

İkinci thk. Süleyman Ateş, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981.

----- *Kitâbü'l-Erbâin fî't-Tasavvuf*, (Muhakkiki bilinmiyor), s. 533-551 arası, (Mecmûa-i Âsâr-i Sülemî II içinde). (*Erbâin fî't-Tasavvuf*)

----- *Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye*, thk. Süleyman Ateş, s. 131-139 arası, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981. (*Beyânu Ahvâli's-Sûfiyye*)

----- *Mes'eletü Derecâti's-Sâdikîn*, thk. Süleyman Ateş, s. 141-151 arası, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981. (*Derecâti's-Sâdikîn*)

----- *Kitâbü Sülûki'l-Ârifîn*, thk. Süleyman Ateş, s. 153-169 arası, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981. (*Sülûkü'l-Ârifîn*)

----- *Beyânu Zeleli'l-Fukarâ ve Mevâcibu Âdâbihim*, thk. Süleyman Ateş, s. 185-207 arası, (Tis'atu Kutub Li Ebî Abdîrrahman es-Sülemî içinde), Ankara 1981. (*Beyânu Zeleli'l-Fukarâ*)

----- "Zahir ve Batın İlmîne Dair Bir Eser" (al-Fark Bayna İlmi's-Şari'a wa'l-Hakika), thk. ve çev. Süleyman Ateş, *AÜİFD*, yıl. 1968, c. XVI, Ankara 1968.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (204/819), *Dîvânü'l-İmâmi's-Şâfiî*, haz. Muhammed Abdurrahim, Beyrut 2000. (*Dîvân*, haz. Muhammed Abdurrahim)

----- *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire, 1940. (*Risâle*)

eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa (790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûlü'l-Fıkh*, thk. Abdullah Dirâz, Beyrut ts. I-IV. (*Muvâfakât*)

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), *el-Fevâidü'l-Mecmû' fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimî, II. bs. Beyrut 1407/1987. (*Fevâid*)

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, yy. ts. I-XII. (*Tefsir*)

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/970), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. thr. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi, II. bs. Musul 1983, I-XXV. (*Kebîr*)

----- *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415, I-X. (*Evsat*)

----- *el-Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud, I. bs. Beyrut 1985, I-II. (*Sağîr*)

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, I. bs. Beyrut 1994, I-XVI. (*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*)

et-Tahhân, Mahmud, *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*, İskenderiye 1415. (*Teysîr*)

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1981, I-V. (*Sünen*)

Touati, Houari, *Ortaçağda İslam ve Seyahat –Bir Âlim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi-*, çev. Ali Berktaş, I. bs. İstanbul 2004. (*İslam ve Seyahat*)

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000. (*Kadın Karşıtı Söylem*)

Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971. (*Selçuklular ve İslâmiyet*)

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud-Tâha Abdalbâkî Surûr, Bağdat 1960. (*Lüma'*)

----- *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul 1997. (*Lüma'*, Yılmaz)

Uğur, Mücteba (2005), *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992. (*Hadis Terimleri*)

el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer el-Hicâzî (322/934), *ed-Duafâ el-Kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî I. bs. Beyrut 1984, I-IV. (*Duafâ*)

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis -Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Haberler-*, Konya 2002. (*Tasavvuf Kültüründe Hadis*)

“Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler” *SÜİFD*, yıl. 2000, sy. 10, s. 337-365.

Varol, M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt (Kavramsal Boyut)*, Konya 2004. (*Ehl-i Beyt*)

Yardım, Ali (2006), *Hadîs*, I. bs. İzmir 1984, I-II. (*Hadîs*)

Yavuz, Adil, “Ehl-i Sünnete Göre Ehl-i beyt'in Konumu –Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme-”, *MD*, yıl. 5 (2005), sy. 3, s. 333-360, Konya 2005.

Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Ankara 2001. (*Va'z Edebiyatında Hadisler*)

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000. (*Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*)

----- *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, Ankara 2005. (*Din, Dünyevîleşme ve Zühd*)

----- “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, yıl. 2004/2, sy. 13, s. 13-36.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, II. bs. İstanbul 2001. (*Hadis Problemleri*)

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevînin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul 1990. (*Tasavvufî Hadîs Şerhleri*)

----- *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul 1997. (*Tasavvuf ve Tarîkatlar*)

----- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *İslâm Tasavvufu -el-Lüma'-*, (Lüma' çevirisi içindeki kendi yazıları), İstanbul 1997.

ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el- Arnaût-Muhammed Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut 1981-1985, I-XXIII. (*Siyer*)

----- *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, ofset bs. Beyrut 1374, I-IV. (*Tezkira*)

----- *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut ts. I-IV. (*Mîzân*)

----- *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, II. bs. Beyrut 1997, I-XXXXIX. (*Târîh*)

----- *el-Iber fî Haberi men Ğaber*, thk. Besyûnî Zağlûl, Beyrut ts. I-IV. (*Iber*)

ez-Zeylâî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf (762/1361), *Nasbu'r-Râye li Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, III. bs. Beyrut 1987, I-IV. (*Nasbu'r-Râye*)

ez-Ziriklî, Hayruddîn (1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1984, I-VIII. (*A'lâm*)

FAYDALANILAN CD'LER

el-Mektebetü'l-Elfiyye li's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1.5 versiyon, Turath Şirketi, Amman 1999.

el-Mektebetü's-Şâmile, 1.0 versiyon.

ÖZET

MUHADDİS SUFİLERİN HADİS USULÜ VE HADİSLERİ ANLAMA YÖNTEMLERİ (H.IV.-V./M.X.-XI. ASIR)

Yazar: Fikret KARAPINAR

Tezde, H.IV.-V./M.X.-XI. asırlarda yaşamış Hakîm et-Tirmizî (295,310/907,922 civ.), Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (341/952), İbn Hafîf eş-Şîrâzî (371/982), Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (378/988), Ebû Bekir el-Gülâbâdî (Kelâbâzî) (380/990), Ebû'l-Kâsım es-Sicillî (Sikillî/Sicilyalı) (380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), Ebû Sa'd el-Hargûşî (406/1015), Ebû Abdırrahman es-Sülemî (412/1021), Ebû Sa'd el-Mâlînî (412/1021), Ebû Nuaym el-İsbehânî (430/1038) ve Ebû İsmail el-Herevî'nin (481/1089) bazı eserleri ile yazarı tespit edilememiş ancak dördüncü yüzyılda yazıldığı tahmin edilen bir çalışma, Hadis Usulü ve İlimleri ile hadisleri anlama yöntemleri açısından incelenmiştir.

Tezde seçilen müellifler, Maverâünnehir'den Irak ve Haremeyn'e diğer bir ifadeyle, Nişabur'dan İsfahan, Horasan, Buhârâ, Tirmiz, Herat, Bağdat ve Mekke'ye geniş bir yelpazeyi, kısacası coğrafik olarak farklı bölgeleri temsil edebilecek niteliktedir. Bu geniş bölge, hadisten tefsir, fıkıh ve kelama, bütün İslam ilimlerinin tedris edildiği önemli birer ilim merkezleri olmakla birlikte tasavvufun da merkezi durumundadır. Sınırları çizilen bu uçsuz bucaksız çevre, aynı zamanda İslam kültürünün de ortaya çıktığı alanlardır.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmanın giriş kısmında, H. IV.-V. asırlarla sınırlandırdığımız konunun, bu yüzyıllarda İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi, ilmi durum ile tasavvuf kültürü ve hadis-tasavvuf ilişkisi incelenen eserlerden hareketle kısaca ortaya konulmuştur. Birinci bölümde, tezin kapsamında zikredilen muhaddis sûfîlerin eserlerinde tespit edilen usul konuları, temel Hadis Usulü ve İlimleri kaynaklarının tasnifleri esas alınarak sınıflandırılmıştır. İlk devir muhaddis sûfîlerin eserleri, Hadis ilmi kriterleri açısından incelendiğinde, onların Hadis Usulü ve ilimlerini bildikleri ve hadisleri bu esaslara göre aldıkları görülmektedir. İkinci bölümde ise, ilk dönem muhaddis sûfîlerin hadisleri anlama yöntemleri, onların hadis yorumlarından çeşitli örnekler verilerek zâhirî, işârî ve bâtinî yorum prensipleri tespit edilip mukayese yapılmış ve ardından işârî şerhin şartları maddeler halinde sıralanmıştır. Hadisleri almada, diğer muhaddislerden çok farklı olmayan muhaddis sûfîler, hadislerin işârî yorumlanması yanında zâhirî, az da olsa bâtinî yorumlama ile diğer muhaddislerden kısmen ayrılmaktadırlar. Bu nüans sebebiyle, onların kendilerine özgü bir anlama yönteminden bahsetmek mümkündür.

ABSTRACT

ABSTRACT ḤADĪTH METHODOLOGY OF MUḤADDITH-ŞŪFĪ SCHOLARS AND THEIR METHODS OF UNDERSTANDING THE ḤADĪTHS

(IV.-V./X.-XI. CENTURIES)

Author: Fikret KARAPINAR

In this dissertation, the Hadith Methodology (usul al-hadith) and Hadith Sciences (ulum al-hadith) of some Xth and XIth century scholars and their viewpoint in understanding the hadiths are studied within some of their books. The hadith scholars have been studied such as: al-Hakim al-Tirmidhi (d. 295,310/907,922), Abu Said Ibn al-A'rabi (d. 341/952), Ibn Khafif al-Shiradhi (d. 371/982), Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi (d. 378/988), Abu Bakr al-Gulabadi (al-Kalabadhi) (d. 380/990), Abu'l-Kasim al-Sikilli (al-Sicily) (d. 380/990), Abu Talib al-Makki (d. 386/996), Abu Sa'd al-Kharqushi (d. 406/1015), Abu Abd al-Rahman al-Sulemi (d. 412/1021), Abu Sa'd al-Malini (d. 412/1021), Abu Nuaym al-Asbahani (d. 430/1038) and Abu Ismail al-Harawi al-Ansari (d. 481/1089). In addition, a book with an unknown author which is supposed to be written in the Xth century is also studied.

The scholars were chosen from different areas, from Transoxania to Iraq and Hedjaz, in other words from Nishabur to Ispahan, Khorasan, Bukhara, Tirmidh, Herat, Baghdad and Makkah, to represent a wide scope of the Islamic world. This huge area contains major scientific centers where Islamic sciences like hadith, tafsir, fiqh and kalam were studied. Those centers are also the major places for tasawwuf. This delimited area is also the region where the Islamic culture established.

This thesis consists of an introduction, two main parts and a conclusion. In the introduction, those topics are mentioned: The politic and scientific state of the Xth and XIth century Islamic world, the tasawwuf culture and the relation between tasawwuf and hadith in this period.

In the first part, the Hadith Methodology topics found in the books of aforementioned scholars are classified according to the classical classification of the Hadith sciences. When the early period Muhaddith Sufi's works are analyzed according to the rules of the hadith sciences we conclude that those scholars knew the hadith sciences and they quoted the hadiths according to the rules of the Hadith disciplines.

In the second part, the early period muhaddith sufi's methods of understanding the hadiths are studied by giving various examples of their interpretation of hadith. Their exegesis systems of hadith like zahiri (literal/outer), ishari (mystical/spiritual) and batini (esoteric/inner) interpretation was determined, compared and the conditions for using ishari tafsir method were listed.

The muhaddith sufi's don't differ in their hadith interpretation from the other muhaddiths but there are some difference in ishari interpretation and in the rarely used batini interpretation. Because of this difference it can be stated that the muhaddith sufi's have a proper understanding method.

ÖZGEÇMİŞ


1969 yılında Zonguldak/Devrek'te doğdu. İlkokulu Kozlukadı Köyü'nde (1980) tamamladıktan sonra Almanya'ya gitti. Ortaokulu Almanya/Hamm'da (1984) tamamladı. 1989'da Devrek İmam-Hatip Lisesi'nden 1994'te Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl mezun olduğu fakülteye Hadis ABD Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1995-1997 yılları arasında Ürdün/Amman'da ve 2003 senesinde 6 ay Almanya'da araştırmalarda bulundu. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 1999 senesinde *“Ebû Bekr el-Gülâbâdî (ö.380/990)nin Maâni'l-Ahbâr adlı eserinin ilk 80 varâğının tahkîki”* isimli tez ile yüksek lisansını bitirdi.




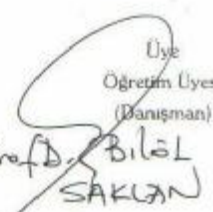
DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI


Öğrencinin	Adı Soyadı	FIKRET KARAPINAR
	Numarası	004144021002
Anabilim/Bilim Dalı		TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / HADİS
Danışman Öğr. Üyesinin Fakültesi		İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Sınavın	Tarihi	03/11/2006
	Günü	CUMA 11.00
	Süresi	90 dk.
KARAR		
<input checked="" type="checkbox"/> Oybirliği	<input type="checkbox"/> Salt çoğunluk	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Düzeltme <input type="checkbox"/> Red (*)


Selçuk Üniversitesi Lisansüstü Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan **Doktora Tez Savunma Sınavı** gerçekleştirilmiş ve adayın durumu bu tutanakta tespit edilmiştir.


Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL


Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Ali Osman KORKMAZ


Üye
Öğretim Üyesi
(Danışman)
Prof. Dr. Bilal SAKLAN


Üye
Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER


Üye
Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Binyamin ERUL

Madde 28-b) Jüri üyeleri söz konusu tezin kendilerine teslim edildiği tarihten itibaren en geç üç ay içinde toplanıp teze ilgili kişisel raporları incelerler. Tezin savunulabilir bulunması durumunda öğrenci, 45-90 dakika süreli olarak sınava alınır. Tez sınavı tez çalışmasının sözlü olarak sunulması ve bunu izleyen soru-cevap bölümünden oluşur.

c) Tez sınavının tamamlanmasından sonra jüri, tez hakkında salt çoğunlukla "Kabul", "Red" veya "Düzeltme" kararı verir. Bu karar, enstitü anabilim dalı başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde enstitüye tutanakla bildirilir.

d) Tezi reddedilen öğrencinin yükseköğretim kurumuyla ilişkisi kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tezi kabul edilmeyen öğrencinin yükseköğretim kurumu ile ilişkisi kesilir.

Not: Doktora sınavında başarı notu, 100 üzerinden en az 75'dir.