

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HADİS ANABİLİM DALI

**HADİS USÛLÜ İLMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ
HİCRÎ İLK İİ ASIR**



Doktora Tezi

Abdullah ÇELİK

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Bünyamin ERUL

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HADİS ANABİLİM DALI

**HADİS USÛLÜ İLMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ
HİCRÎ İLK İİ ASIR**

Doktora Tezi

Abdullah ÇELİK

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Bünyamin ERUL

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(HADİS BİLİM DALI)

HADİS USÛLÜ İLMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

HİCRÎ İLK İİİ ASIR

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi : 18/10/2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Abdullah ÇELİK

İmzası

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IX
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ	XII
I. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	XII
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	XIII
III. KAYNAKLAR.....	XIV

BİRİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK HADİS USÛLÜ ÖNCESİ DÖNEM

I. PEYGAMBER DÖNEMİNDE HADİS	2
A. Kur'an-ı Kerim'de Haber ve Nakli.....	4
B. Hz. Peygamber'in Dilinde Haber Nakli ve Hadis Kavramı.....	8
II. SAHÂBE DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ	12
A. Hadis, Sünnet ve Rivayeti.....	14
1. Lafzen Rivayet.....	16
2. Mana ile Rivayet.....	17
B. Hadis Rivayetinde Tesebbüt.....	20
1. İstişhâd.....	20
2. İstidrâk.....	24
3. İstihlâf.....	27
4. Rihle.....	28
5. Hadis Müzâkeresi	29
6. Hadis Yazımı	31
7. Ravi Araştırması ve Bununla ilgili Kullandıkları Lafızlar.....	
C. Zabt Kusurları.....	36
1. Hıfz Kusuru	39
2. İdrâc.....	41
3. Kalb	43
4. İztrâb.....	44
5. Hatalı Ref'	46
6. Sahâbe Mürselleri	49
7. Sahâbe Tedlisi	51
III. TÂBİÛN DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ	54
A. Tâbiûn Dönemi Hadis Usûlü Tenkitçileri.....	57
B. Hadislerin Yazımı ve Tashîf.....	59
C. Hadis Tahammül İstılahları	64

1. Semâ ve Arz.....	64
2. İ'lâm.....	69
3. Vasiyyet	70
4. Vicâde	71
D. Hadis, Sünnet ve Eser Kavramları	73
E. Sahîh Hadis.....	77
F. Senedde İttisâl	80
G. Hatalı Ref'	83
H. Râvîlerin Zabtıyla İlgili Değerlendirmeler	89
İ. Cerh ve Ta'dil	92
1. Yalancı Olmak	95
2. Ehl-i Bid'atten Olmak.....	96
3. Devlet Başkanına Yakınlık	101
4. Çok konuşma	102
J. Tâbiûn Döneminde Hadis Usûlü Kavramlarındaki Lügat-İstılah İlişkisi	102
IV. TEBEÜ'T-TÂBİİN DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ.....	106
A. Hadis Usûlü Konuları	110
1. Sünnet	110
2. Marûf	111
3. Zayıf.....	111
4. Mua'llel.....	112
5. Ferd/ Ziyadetü's-Sika/Münker/Şaz	114
6. Mürsel	115
7. Müdelles	115

İKİNCİ BÖLÜM

HİCRÎ III. ASIRDA HADİS USÛLÜ

I. Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler	118
A. Şâfiî'nin er-Risâle'si.....	119
1. Eserin Değindiği Hadis Usûlü Konuları	120
B. Müslim'in Sahîhi'nin Mukaddimesi	126
1. Hadis Usûlü Konuları	126
C. Ebû Dâvud'un Risâle ilâ Ehli Mekke'si	133
1. Muhtevası	134
2. Değindiği Hadis Usûlü Konuları	135
D. Tirmizî'nin el-İlelû's-Sağîr'i	138
1. Hadis ilmindeki Yeri.....	138
2. Değindiği Hadis Usûlü Konuları	140
a. Ravi Değerlendirmeleri	140
b. Tahammül ve Edâ Yolları	141

i. Manen rivayet:	141
ii. Arz Yoluyla Rivayet	141
iii. İcâzet Yoluyla Rivayet:	141
c. Hadis Konuları	142
II. İlel ve Tarih Kaynakları	144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUTEKADDİMÜN HADİŞÇİLERE GÖRE HADİS USÛLÜ KAVRAMLARI

I. Hadis-Sünnet’le İlgili Kavramlar	151
A. Hadis (الحديث) Sünnet (السنة)	151
B. Merfû (المرفوع)	156
C. Mevkûf (الموقوف)	157
D. Maktû (المقطوع)	158
II. Sıhhat Bakımından Hadisler	159
A. Sahîh Hadis (الصحيح)	162
B. Hasen Hadis (الحسن)	167
C. Marûf/Meşhûr Hadis (المعروف والمشهور)	174
D. Ferd/ Garîb/Haberu’l-Vâhid (الفرد والغريب وخبر الواحد)	182
1. Ferd	182
2. Garîb	188
3. Haberu’l-Vâhid	189
E. Ziyadetü’s-Sika (زيادة الثقة)	191
F. Zayıf Hadis (الضعيف)	197
1. Zayıf Hadis Rivayeti	199
2. Zayıf Hadisle Amel	201
G. Muallal Hadis (المعلل)	203
1. İleti Oluşturan Sebepler	205
a. Muhalefet	206
b. Teferrüd	207
c. Ravi Kaynaklı Durumlar	207
H. Münker ve Şâz Hadis (المنكر والشاذ)	209
1. Münker	209
a. Ravilerle ilgili Kullanımı	210
i. Teferrüd Eden Raviler:	210
ii. Zayıf Raviler	210
iii. Metrûk Raviler	210
b. Mervî ile İlgili Kullanımı	211
i. Zayıf Ravinin Sika Ravilere Muhalefeti	211
ii. Ravinin Teferrüd Ettiği Hadis	211
iii. Mevzu Hadis	212

2.	Şâz	213
İ.	Manen Rivayet.....	215
1.	Manen Rivayeti Kabul Edenler.....	216
2.	Manen Rivayeti Caiz Görmeyenler.....	218
III.	İttisal ve İnkıtaya Dair Kavramlar	221
A.	Muttasıl (المتصل)	221
B.	Munkatı (المنقطع).....	226
1.	İnkıtai' Tespit Etme Yöntemleri	227
a.	Ravilerin Farklı Yerlerde Yaşamaları	227
b.	Ravinin Hocasından Bir Aracı Yoluyla Rivayeti	227
c.	Ravinin Rivayetlerinin Genellikle Mürsel Olması.....	228
d.	Ravinin Rivayetlerinde Semâya delâlet Eden Lafızlar Kullanmaması	229
2.	İttisâl İçin Semâ Şartı.....	229
3.	Semânın Tespit Yolları	232
4.	Semâda Sarîh İfade Şartı.....	236
C.	Muan'an ve Müen'en (المعنعن والمؤنن).....	239
1.	Muan'an	239
a.	Muan'an Rivayetin Kabûlü	240
b.	Muan'an Hadiste Semâ Şartı	241
2.	Müen'en.....	242
D.	Mürsel (المرسل).....	246
1.	Kavramın Ortaya Çıkışı	246
2.	Mürsel Hadisin Değeri.....	251
E.	Müdelles (المدلس).....	252
1.	Tedlisin Hükmü	256
2.	Müdellesin durumu.....	258
	SONUÇ.....	262
	EK – 1: İLK NESİLLERİN ZAMAN ARALIĞI	271
	KAYNAKÇA	272
	ÖZET	292
	ABSTRACT	293

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
ATAÜSBE	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
bnt.	: Bint
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi
EÜSBE	: Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırmamız
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
sy	: Sayı
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
UÜSBE	: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
vd.	: Ve devamı
v.dğr.	: Ve diğerleri
Y.L.	: Yüksek Lisans
yy.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

İslâm Dininin en önemli iki temel kaynağından birini teşkil eden hadis, İslâm kültürünün şekillenmesinde şüphesiz önemli bir konuma sahiptir. Bundan dolayı İslâm tarihi boyunca hadisin sıhhat ve sübutunu tespit için sürekli bir çaba sarf edilmiştir. Şurası bir gerçektir ki, asla giden yol usûlden geçer. Bu nedenle hadisçiler, sünnetin doğru bir şekilde tespiti için birtakım usûl ve metotlar geliştirmişler ve bunları da olabildiğince işletmeye çalışmışlardır. Hadisin günümüze kadar ulaşmasında en önemli faktör olma vasfını taşıyan hadis usûlü ilmi her zaman önemini korumuştur.

Hadis usûlü, Hz. Peygamber'e ait bilgilerin aslına uygun nakli ile ona ait olanla olmayanı ayırt etme amacıyla konulan prensipleri belirleyip bunlarla ilgili terimleri konu edinen bir ilimdir. Sözü edilen prensipler, büyük çoğunluğu rivayet döneminde olmak üzere, tarihî süreçte ihtiyaca göre belirlenmiş, uygulanmış ve geliştirilmiştir. Ayrıca hadis ile ilgili rivayet prensiplerini ve oluşan kavramları doğru olarak kavrayabilmek onların tarihi süreç içindeki gelişimlerini dikkate almayı gerektirmektedir.

Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbi'în döneminde başlayan hadisleri koruma çabaları hicri III. asırda literatürleşmeye başlamış ve kıymetli birçok eser telif edilmiştir. Bu arada siyasi gelişmelerle doğru orantılı olarak hadis uydurmacılığı başlamıştır. Bunun üzerine birçok hadis münekkidi bir takım kurallar tespit ederek bu faliyetin önüne geçmek istemişlerdir. İşte böyle bir ortamda kurallar yazıya geçirilmeye başlamış, fakat tam olarak, İslam ilimlerinin tasnifi gerçekleşmediğinden, müstakil eserler ortaya çıkmamıştır. İlk müstakil hadis usûlü eserinin hicri IV. asırda yazıldığı kabul edilecek olursa bu zaman diliminden önce hadis usûlü konularının, genellikle ilel kitapları, risaleler ve mukaddimeler arasına serpiştirildiği görülür.

İslami ilimler gelişimini tamamlarken bu evrede atlanan ince ayrıntılar aslında bu ilimlerin gelişim seyrini de değiştirmiştir. Hadis usûlü ilmi ilk dönemde birçok hadis ilimleriyle birlikte anılırken daha sonra, anlam daralması, yüzeysellik ve toptancılıkla karşı karşıya kalmıştır. Biz bu çalışmamızda, ilk dönem hadis usûlünün tarihi oluşumunu izleyerek mütekaddimûn hadisçilerin hadis usûlü kavramlarına yükledikleri anlamları ortaya çıkarmaya çalışacağız. Gerçekte hadis

usûlü, tam anlamıyla hadis tenkidinin olgunlaştığı bir ilim dalıdır. Fakat bunun için sadece son dönem usûlcülerinin ıstılahlarıyla değil, belki mütekaddim âlimlerin ıstılahlarıyla hadis usûlünü yeniden değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla ilk dönem hadis tenkidi faaliyeti için kullanılan kavramları, tenkitçi hadisçilerin pratiğine başvurarak tek tek analiz etmek çok daha faydalı olacaktır. Hadis usûlünün ilk kaynaklarını ele alırken Ali b. el-Medinî, Yahya b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel, Ebu Hâtim, Buhari, Müslim, Ebu Dâvud ve Tirmizî gibi hadis tenkitçilerini esas almak durumundayız.

Hadis Usûlü ilmi, diğer ilim dalları gibi, tedrici bir gelişim seyri izlemiştir. Bu yüzden hadis araştırmalarında mütekaddim ve müteahhir âlimlerin hadis araştırmalarındaki metod farklılığını göz ardı etmemek gerekir. Aksi takdirde bu, hadis usûlünü anlamada yapılacak en büyük yanlış olacaktır. Bu yanlış bizi, anakronizme yani mütekaddim hadisçilerin kullandığı terimleri müteahhir hadisçilerin gözüyle anlamaya ve yorumlamaya yahut müteahhir hadisçilerin metinlerini mütekaddim hadisçilerin ıstılahlarıyla tefsir etmeye götürecektir ki bu da hadis ilmine yapılmış en büyük haksızlık olacaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sistematik hadis usûlü öncesi dönem ele alınmıştır. Burada peygamber, sahâbe ve Tâbiûn döneminin hadis usûlü kavramlarına nasıl zemin oluşturdukları incelenmiştir. İkinci bölümde hadis usûlüne kaynaklık etmiş önemli eserler ve değindikleri konular tetkik edilmiştir. Üçüncü bölümde ise mütekaddimûn hadisçilerin sıhhât ve ittisâl açısından kullandıkları hadis usûlü konuları ve ıstılahların tarihsel seyri ve değişimine dikkat çekilmiştir.

Doktora tezimizin danışmanlığıyla bizleri onurlandıran ve bu süreçte yardım ve desteklerini hiç esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Bünyamin Erul'a gönül borcumu ifade etmek isterim. Araştırmam boyunca rehberlikleriyle katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Enbiya Yıldırım ve Prof. Dr. Mehmet Özdemir hocalarıma da teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmamızın hadis alanına mütevazı bir katkı sağlamasını ve yeni araştırmalara ufuk açmasını Cenabı Mevla'dan niyaz ederim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Bu çalışmada hadis usûlü ilminin hicrî ilk üç asırda gerçekleştirmiş olduğu gelişim seyri ele alınacaktır. Bunun için Hz. Peygamber'le başlayarak sahâbe ve Tâbiûnla devam eden hadis tenkidi incelenecek ve sonraki nesillerde gelişecek olan hadis usûlüne kaynaklık etmiş uygulamalar tetkik edilecektir.

Hicrî üçüncü asrın hadis usûlü anlayışına dair tablo çizilirken kullanılan temel veriler, genellikle, dönemin münekkitlerine ait açıklamalarla sonraki dönem âlimlerinin yaptıkları bazı tespitlerdir. Böylece ilk münekkitlerin ortaya koydukları ilkelere, sonraki dönem âlimlerinin ne derece bağlı kaldıklarının tespiti mümkün olacaktır. Ayrıca ilk dönem hadis tenkitçilerinin hadislerin doğruluğu hususunda kullanmış oldukları kavramların tespiti, hadis usûlü ilminin gelişim seyrini tüm yönleriyle anlamamıza yardımcı olacaktır. Üstelik sonraki nesil hadis usûlcülerinin kullandıkları kavramların ilk neslin kastetmiş olduğu çerçeveden ne derece uzaklaşıp uzaklaşmadığı analiz edilmeye çalışılacaktır.

Bir diğer önemli konu, H. III. asırda yazılan ve hadis usûlüne kaynaklık eden eserler ile değindikleri ıstılahların tespit edilmesidir. Bu tespit muteahhirûn dönemi hadis usûlcülerinin bu kaynaklardan ne kadar istifade ettiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Çalışmanın bir diğer konusu ise mutekaddimûn hadisçilerin kullandıkları hadis ıstılahlarının ne zaman ortaya çıktıkları ve delâlet ettikleri manaların tespit edilmesidir. Çünkü bir lafız, münekkitler tarafından farklı bir manaya delâlet etmek üzere kullanılabilir. İşte bu ıstılahların özellikleri ile kapsamını tespit etmek ileriki dönemlerde bu kavramlarda meydana gelecek daralma ve genişlemeyi anlamamıza fayda sağlayacaktır.

Araştırmamızda genel olarak hadis ekolüne yakın kaynakları esas aldık. Bunların arasından da hadis usûlü, ilel, ricâl ve tabakât kitaplarına öncelik verdik. Özellikle fıkıh yönüyle tanınan hadisçilerin görüşleri için ise fıkıh usûlü kaynaklarına müracat edilmiştir. Araştırma kapsamında belli bir coğrafya sınırlaması ise olmamıştır.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Hicrî ilk üç asrın hadis usûlü açısından incelenmesi, yapılacak tespitlerdeki hata oranlarının en aza düşürülmesi adına dönemin hadis tenkitçilerine ait bütün hadis usûlü kavramlarının değerlendirmelerinin saptanmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla araştırmaya öncelikle geniş bir literatür taranarak başlanmıştır. Gerek dönemin münekkitlerinin hadis usûlü metotlarına dair yaptıkları açıklamalar gerekse sonraki dönem âlimlerinin hicrî ilk III asırdaki hadis tenkidine dair tespitleri, tarama neticesiyle elde edilen verilerle mukâyese edilerek ele alınmıştır.

Çalışmamızın ana eksenini, hadis usûlüne kaynak olabilecek rivayetler ile ilgili eserlerin tetkik edilmesidir. İlk müstakil hadis usûlü eserinin oluşumuna kadar olan evredeki hadis tenkit metotlarına kaynaklık etmiş eserler, ilk dönem hadis bilginlerinin hadise yaklaşım tarzları ve hüküm verirken kullandıkları eserler incelenecektir.

Söz konusu dönemde oluşan hadis usûlü kavramlarının delâlet ettiği manaları tespit ederken bazı zorluklar yaşanmıştır. Bu da temelde iki nedenden kaynaklanmaktadır:

1. İlk dönem hadis tenkitçileri hadis usûlü kavramlarını lügat anlamından esinlenerek farklı anlamlarda kullanmışlar ve bu hususta her hadisçi özel tecrübelerinden kaynaklanan farklı metotlar takip etmişlerdir. Müteahhirûnun ise bazen ıstılahın genel kullanımını ortaya koymuşlar ve bir ıstılahın münekkitler tarafından farklı manalara delâlet etmek üzere kullanıldığı gerçeğini göz ardı ettikleri görülmektedir.

2. İlk dönem hadis usûlcülüğünün hangi zaman diliminde sona erdiğinin tam olarak tespit edilememesi. Birçok hadisçi ilk hadis usûlü eserini *el-Muhaddisu'l-Fâsıl'la* başlatmış ve gelişim dönemindeki hadis usûlü eserlerindeki görüşlerin ilk dönem hadis tenkitçilerinin kullanımıyla aynı olduğunu savunmuştur.

Çalışmada hadis usûlü kavramlarının manaları tespit edilirken, öncelikle İlk dönem hadis tenkitçisinin ıstılahı hangi anlamda kullandığına işâret eden yardımcı bir verinin olup olmadığı araştırılmıştır. Ayrıca araştırmaya konu olan ıstılahı aynı münekkidin farklı anlamlarda kullanıp kullanmadığı tespit edilmiş ve ıstılahın sözlük anlamı ile kullanıldığı bağlam da dikkate alınmıştır.

Muteahhirûn tarafından mutekaddimûn ulamaya yapılan bir takım atıflar, görüşler ve tespitler, o âlimlerin bize ulaşan eserlerinde bulunamamıştır. Bu durum, ya ilgili eserlerin günümüze gelememiş olmasıyla yahut bazı görüşlerin selef âlimlere nispet edilebilmiş olma ihtimaliyle izah edilebilir.

Çalışmamızda hadis usûlü ve ilel eserlerinin ilgili konuları taranmış ve âlimlerin ihtilaf ettikleri noktalar tespit edilmiştir. Bu noktada belli kavramlar üzerine yoğunlaşılarak sonuca ulaşmak hedeflenmiştir.

III. KAYNAKLAR

Çalışmamız hadis usûlü gibi geniş bir alanı kapsadığı için *Hadis Usûlü, İlel, Ricâl, Tabakât, Tarîh, Cerh ve Ta'dil*, kitapları temel kaynaklarımız oluşturmaktadır. Konunun hadis alanında bir araştırma olması hasebiyle birincil kaynaklar referans alınarak erken dönem eserlerinin incelenmesine özen gösterilmiştir. Temel hadis eserleri ile hadis şerhleri büyük oranda istifade edilen ve müracaat edilen eserlerdendir. Bunun dışında, *Tarih, Kelam ve Usûlu'l-Fıkıh* kaynaklarından da istifade edilmiştir. Ayrıca çağdaş çalışmalardan ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilmiştir.

Sahâbe ve tâbiîn hadis anlayışları üzerine müstakil çalışmalar yapılmış olmasına rağmen Tebeu't-tâbiîn hadis usûlü anlayışı kişilere ve ekollere özel, parçacı bir anlayışla ele alınmıştır. Bu durum ele alınacak hadis usûlü kavramlarının tek tek ilk dönem kaynaklarından ve sonraki hadis usûlü eserlerinden tarama zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.

Türkiye'de ve Arap dünyasında hicrî ilk üç asırda hadis usûlü ilmi hakkında bütüncül akademik bir çalışma bulunmamaktadır.

Hadis usûlü ilminin tarihî süreciyle alakalı, Acâc el-Hatîb, *es-Sünneti Kable't-Tedvîn ve Usûlü'l-Hadis Ulûmuhû ve Mustalahuhû* adlı eserleri Ahmet Yücel'in, *Hadis Tarihi* ve *Hadis Usûlü Tarihine Giriş* eserlerinden, Juynboll'un, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* ve Mehmed Said Hatiboğlu'nun, *Hadis Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı doktora çalışmasından faydalandık.

Sahâbenin hadis usûlüne kaynaklık eden uygulamaları hususunda, Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* adlı doktora çalışmaları, Hacı Musa Bağcı'nın, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama*

ve Nakletme Sorunu: *Hadis Metodolojisiinde Sahâbenin Zabtı*, Abdulvahap Özsoy'un, *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, adlı doktora tezi başlıca müracaat ettiğimiz eserler arasındadır.

Tâbiûn dönemini ise Arif Ulu'nun *Tâbiûnin Sünnet Anlayışı* ve Halil İbrahim Turhan'ın *Hicrî İlk İki Asırda Ricâl Tenkîdi* adlı doktora çalışmalarını esas alarak inceledik.

Ülkemizde konumuza en yakın yapılan çalışma Ahmet Yücel'in, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk III Asır)* adlı doktora tezidir. Bu çalışmada hadislerin tahammül, edâ ve ravi ile ilgili istilahlarını ilk kullanımlarına sınırlı bir şekilde değinilmiş ama mervî ile ilgili istilahlar oldukça sınırlı kalmıştır. Hicrî III. asırda bazı hadis usûlü kavramlarının gelişimiyle ilgili birçok çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan en çok istifade ettiklerimizi şöyle sıralayabiliriz; Şaban Çiftçi, *İmam Şâfi'nin er-Risale'si ve Hadis İlmi*, (Y.L.Tezi) Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif metodu*; Abdurrahman Kurt, *Sahîh-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Y. L. Tezi), Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*; Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfu-Mevkûf İlişkisi*, Muhittin Düzenli, *Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusu*, Mustafa Macit Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, Yusuf Suiçmez, *Sahâbe ve Tâbiûn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti*. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yöntünden Değeri*.

Arap dünyasında ise konumuza en yakın çalışma, Muhammed İsâm İdû'nun, *Neş'etu İlmi'l-Mustalah ve'l-Haddü'l-Fâsıl beyne'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin* adlı doktora tezidir. Araştırmacı bu çalışmasında mütekaddimûn ve müteahhirûn kavramlarını ve zamansal sınırlarını uzun uzadıya ele almış ve ilk döneme ait, sikânın ziyadesi, mürsel, sahîh ve hadis illetlerine kısaca değinmiştir. Döneme ait eserlerden sadece Müslim'in Mukaddimesine örnek olarak kısaca değinmiştir. Hicrî III. Asır alimlerinin hadis usûlü yaklaşımlarıyla ilgili, Abdulkadir Mustafa'nın, *eş-Şâz ve'l-Münker ve Ziyâdetü's-Sika*, Hâtim b. Ârif el-Avni'nin, *el-Menhecü'l-Mukterah li-Fehmi'l-Mustalah*, Hamza Abdullah Melibarî'nin, *Nazaratun Cedide fî Ulûmi'l-Hadis* ve İbrahim Mulâhim'in ise, *el-İttisâl ve'l-İnkita'* adlı eserlerinden faydalandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK HADİS USÛLÜ ÖNCESİ DÖNEM

I. PEYGAMBER DÖNEMİNDE HADİS

Allah Teâlâ insanı bilgi edinmeye eğilimli ve bilgiye aç olarak yaratmış; onu bu özelliği ile diğer varlık türlerinden ayırmıştır. Bilgi ise akıl, haber-i sadık ve sağlam duyu organları ile tespit edilebilir.¹ Buradaki haber-i sâdık (doğru haber) ifadesi konu açısından önemli bir husustur.

İnsanoğlu tabîi olarak doğru bilgiye ulaşmak için vesileler aramaktadır. Hz. Peygamber veya sahâbeden nakledilen bilgileri tahkîk ve tashîh faaliyeti de bu bilgilerin doğduğu andan itibaren başlamıştır. Bir söz Hz. Peygamber’in ağzından çıkar çıkmaz iletişim faaliyetine konu olmakta, bu bilgiyi duyan sahâbîler, o esnada orada bulunmayan aile efradı, arkadaşları vs. üçüncü şahıslara bu bilgiyi aktarma durumunda kalmaktaydılar. Böyle olunca nakledilen bu bilgiyi tenkîd ve tashîh faaliyeti, işte bu aşamada başlamaktadır. Babanzade Ahmed Nâim’in ifadesiyle; “İsnâdın ve nakd-i ricâlin başlangıcı ne Buhârî’nin, ne de Muhammed b. İshâk’ın zamanı değil belki قال رسول الله / Rasûlullah şöyle buyurdu” denilmeye başlandığı gün olmuştur.”²

Hadis tenkîdinin ortaya çıkarıp gelişmesini sağlayan etkenlerin başında doğru bilgiyi elde etme arzusu gelmektedir. Öncelikle haberi getiren kişiyi (râvî) sorgulamak şeklinde kendini göstermiştir. Hz. Peygamber’in risalet görevinin başlangıcının anlatıldığı rivâyetlerde bu husus açıkça görülmektedir. Bu rivâyetlere göre Hz. Peygamber “*En yakın akrabalarını uyar*”³ âyeti inince Safâ tepesine çıkmış; Kureyş halkını etrafında toplamış ve onlara hitap etmiştir. Konuşmasının başında kendisinin güvenilir bir kişi olduğunu ortaya koymak için; “Ne dersiniz? Ben size “Şu dağın arkasından bir takım atlılar çıkacak” diye haber versem, sizler beni doğrular mısınız?” şeklinde bir soru sormuş, onlar da; “Biz senin yalan söylediğini görmedik” karşılığını vermişlerdir. Bunun akabinde Hz.

¹ Nûreddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, (Çev. Bekr Topaloğlu), DİB. Yay. Ankara 1998, s. 55-57.

² Babanzade, Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, DİB. Yay. Ankara 1987, I,79.

³ eş-Şuarâ, 26/214.

Peygamber onlara İslâm'ı tebliğ etmiştir.⁴ Bu rivâyet göstermektedir ki, İslâm öncesi Arap toplumunda da insanlar kendilerine ulaşan haberde öncelikle haber veren kişinin güvenilir olup olmadığına bakmaktadırlar. Çünkü Hz. Peygamber onlara bilgi aktarımında bulunmadan önce, kendisinin güvenilir bir kişi olduğuna işaret etmek suretiyle vereceği haberin kabul edilmesi gerektiğini ihsas etmiştir. Dolayısıyla insanların neyin söylendiğinden önce kimin söylediğine baktıkları hususu Kureyş toplumu için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Bu sorgulama işi bilimsel bir sorgulama olmasa da, insanların günlük tecrübeleri ışığında geliştirmiş oldukları doğal bir yapı arz etmektedir.

Bir defasında Hz. Peygamber namazı eksik kıldırınca, Zü'l-yedeyn⁵ isimli sahâbî namazın kısalıp kısalmadığını sormuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber diğer sahâbeye sorarak Zü'l-yedeyn'in söylediğinin doğruluğunu tahkik etmiştir.⁶ Hz. Peygamber'in bu gibi tahkikleri sahâbeye güvensizlikten değil belki namazı kısaltıp kısaltmadığından emin olmak içindir.

Diğer taraftan özellikle çok önemli haberlerin tenkîd ve tashîhi için asıl kaynağa yönelik sorgulama faaliyeti de bir başka fitrî tavidir. Bu durumda haberi getirenin güvenilir olup olmamasına bakılmaksızın haberin kaynağına ulaşma çabası ön plana çıkmaktadır. Sahâbe de Hz. Peygamber daha hayatta iken kendilerine ondan ulaşan bilgiyi teyit etme gerekliliği hissetmiş ve bizzat Peygamber'e gelerek gerçeği öğrenmişlerdir.⁷ Nitekim hanımlarını boşadığı haberini duyan Hz. Ömer gidip durumu Peygambere sormuş ve kendisine iletilen naklin hatalı olduğunu tespit etmiştir.⁸ Dımâm b. Sa'lebe Rasûlullah'a gelerek “ Ey

⁴ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001, Tefsîr, Sûretu's-Şuarâ, 2 .

⁵ İsmnin el-Hirbâk, künyesinin de Ebû Uryân olduğu kaydedilir. Bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Ma'rifetu's-Sahâbe*, Thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1998, II, 1029.

⁶ Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn, *Kitâbu't-Temyîz* (el-A'zâmî'nin Menhecu'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn adlı eserinin sonunda), Mektebetu'l-Kevser, el-Memleketu'l Arabiyyetu'l-Suûdiyye 1990, s.182-183; a.mlf., *Sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Mesâcid, 97 (I, 403); Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'aş, *Sünenü Ebî Dâvud*, Thk. Kemâl Yusûf el-Hût, Müessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye-Dâru'l-Cinân, Beyrut, Salât, 195.

⁷ Yücel, Ahmet “*Hadis Usûlü Tarihine Giriş*” Kutupıydızı Yay. İstanbul, s.35

⁸ Buhârî, Mezalim, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1995, XXII, 391; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Hasan Abdulmunim Çelebi), Beyrut 2001.VIII, 280.

Muhammed! Elçin bize geldi ve Allah'ın seni Rasûl olarak gönderdiğini, mallarımızdan zekât vermemiz ve yılda bir ay oruç tutmamız gerektiğini söylediğini haber verdi. Doğru mu?" diye sormuş, araştırması sonucunda gönderilen elçinin doğru söylediğini bizzat Hz. Peygamberden öğrenmiştir.⁹

Hız. Peygamber'in hayatında haber nakli için takip edilecek prensipler ve yöntemler öncelikle Kur'an-ı Kerim ve Hız. Peygamber'in kendi açıklamalarıyla belirlenmiştir.

A. Kur'an-ı Kerim'de Haber ve Nakli

Kur'an ile şekillenen İslam kültüründe haber alma yöntemleri bütünüyle ahlak temellidir. Nitekim Kur'an'da "Haber" kelimesinin semantiğine bakıldığında, bunun her yönüyle işlendiği görülür. Kur'an'da haberin ve haberleşmenin kavramsal çerçevesini nebe'/enbâ, kıssa/kasas, esâtîr, haber/ahbâr ve hadis/ehâdis kelimeleri oluşturur. Bu çerçevede sıdk, kizb, hak ve yakîn kelimeleri ise haberin ve haber verenin niteliği ile ilgili temel mefhumlar olarak zikredilir. Bütün bunlardan anlaşılan, haberin gerçeği ve doğruyu yansıtır olması; haber verenin de doğru söylüyor olmasıdır ki, bu da haberleşmenin ahlakî bir temele sahip olması anlamına gelir.¹⁰

Sahâbe arasında rivayet kültürünün gelişmesinde en temel etken, Kur'an'ın doğruluk, içtenlik ve hakikate ulaşmak yönündeki temel mesajlarıdır. Kur'an-ı Kerim bu gerçeğe pek çok ayetle işaret eder. Mesela Allah Teâlâ "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."¹¹ buyurarak, mesnetsiz söz ve iddiaların, doğrulanmayan, tahmine dayanan beyanların araştırılıp gerçekliğinden emin olunmadan kabul edilmemesini istemekte, binaenaleyh bu davranışın büyük bir sorumluluk ve vebal olduğunu söylemektedir.

İnkarcıların Kur'an-ı Kerîm'e önceki milletlere ait rivayetler anlamına gelen "esâtîrü'l-evvelîn" ismini kullanmalarına karşılık verdiği ve bu iddia sahiplerini tefekküre davet ettiği görülmektedir. Bu kavram Kur'an'da dokuz

⁹ Buhârî, İlim,6; Nesâî, Sıyâm,1.

¹⁰ Özafşar, Mehmet Emin "İslam İlim Geleneğinde Haber Mefhumu", Diyanet Avrupa Aylık Dergi, Nisan 2003, s. 7-8.

¹¹ İsrâ,17/36.

yerde geçmektedir. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Kur'an'ı Hz. Peygamber'in uydurduğunu, bu konuda başkalarının da kendisine yardım ettiğini öne süren inkârcılar çok defa Kur'an'ın tamamına, bazen de insanların âhirette diriltilecekleri haberine “eskilerin efsaneleri” nazarıyla bakmışlardır. Bu şekilde düşünenlerin hakikati anlamaları için gerekli açıklamalar yapılmış, Kur'an-ı Kerîm'i yeryüzüne ve göklere ait bütün sırları bilen Allah'ın indirdiği anlatılarak iddia sahipleri onun muhtevasını incelemeye davet edilmiştir.¹² Kur'an-ı Kerîm bu uyarılarıyla, uydurulmuş sözler ve hurafelerin hiçbir değerinin olmadığına dikkat çekmektedir.¹³ Kur'an'ın inkarcıların bu ithamlarına şiddetle karşılık vermesi Kur'an'da haber anlayışının ne kadar hassas olduğuna bir örnektir.

Kur'an, günlük hayatta haberi doğru aktarmanın önemine değinirken, aslında bilgi aktarımının ilkelerini de öğretmektedir. İnsan, duyduğu her haberi olduğu gibi kabullenmek ve aktarmak suretiyle ciddi sorunlara sebep olabilir. Bu yüzden Kur'an, muhataplarından kendilerine ulaşan haberi tetkik ve tenkit etmelerini,¹⁴ haberi getireni sorgulamalarını ister. Konuyla ilgili ayet-i kerime şudur: “*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*”¹⁵ Âyetin Arapça metninde geçen “فَتَبَيَّنُوا” ifadesi, Medineli kıraat âlimlerinin çoğu tarafından “فَتَثَبَّتُوا” şeklinde rivâyet edilmiştir. Tefsircilere göre; “فَتَبَيَّنُوا” ifadesi “İşin doğrusu ortaya çıkana kadar bekleyin!”, “فَتَثَبَّتُوا” ifadesi ise “İşin aslını araştırın!” anlamındadır.¹⁶

فَتَثَبَّتُوا kelimesi hadis usûlünde kullanılan ıstılahların gelişimine de etki etmiş ve güvenilir râvîleri nitelemek için aynı kökten türetilmiş olan sebt “ثَبَّتَ” ifadesi¹⁷ kullanılmıştır.¹⁸

¹² el-Mü'minûn 23/81-89; el-Furkân 25/5-6).

¹³ Gölcük, Şerafettin, “Esâtîr” DİA, XI, 359-360

¹⁴ Bkz. Yıldırım, Enbiya Hadiste Metin Tenkidi, s. 81-84.

¹⁵ Hucurât, 49/6.

¹⁶ Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000, XXII, 286; Tâhir b. Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2000, XXVI, 193. Ayrıca bkz. Ahmed b. Abdirrahmân es-Suvyân, Nahve Menheci Şer'iiyyin Fî Telakki'l-Ahbar ve Rivâyâtiha, Dâru's-Selîm, Riyâd 2000, s. 41 vd.

¹⁷ Bkz. Aydınlı, Abdullah Hadîs Istılahları Sözlüğü, s. 277.

Hadis usûlünde güvenilir bir hadis râvîsinde olmaması gereken vasıflardan olan ve “fısku’r-râvî” şeklinde ifade edilen tenkîd noktası bu âyete dayandırılmaktadır.¹⁹ İlgili âyet çerçevesinde dikkat çeken bir başka husus ise, bu âyetin rivâyetleri tahkikte en başta râvînin değerlendirilmesine dikkat çekmesidir. Çünkü âyette vurgu yapılan temel nokta râvînin fasık olmasıdır.²⁰ Buradan hareketle Kur’an-ı Kerîm, haberlerin değerlendirilmesinde ilk önce haberi getiren kişinin ele alınması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir.

Kur’an’da haber mefhumu işlenirken şahitlik konusuna da değinmek gerekir. Zira ‘haberdar olmadıkları bir olay hakkında diğerlerini bilgilendirme anlamına gelen şahitlik sadece Kur’an’ın nazil olduğu dönemde değil, ileriki asırlarda da önemini yitirmeyecek ve hadis naklinde tartışılmaz bir değer taşıyacaktır. “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun.”²¹ emri, genel bir ilkeye işaret etmektedir. Öyle ki, inanan insan, kendisinin, anne babasının ve en yakınlarının aleyhinde bile olsa şahitlik ederken dürüstlükten ve adaletten ayrılmamak zorundadır.²² Bu sebeple şahitliklerle ilgili âyetler aslında rivâyetlerin değerlendirilmesinde de göz önüne alınan kriterleri ihtiva etmektedir. Zira rivâyet halkasının ilkinin oluşturan sahâbe nezdinde hadis rivâyeti, aslında bir nevi şahitliktir. Çünkü hadisi nakleden kişi Hz. Peygamber’in söylediği bir söze, yaptığı bir eyleme veya bir onayına şahit olduğunu ifade etmiş bulunmaktadır. Bu açıdan Kur’an-ı Kerîm’e bakılınca bilgi nakledecek olan kişinin/şahidin âdil olmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Dünyevî bir meselede bile, bilgi aktaran kişilerin âdil olmaları isteniyorsa; kıyamete kadar

¹⁸ Burada dikkatleri çeken bir başka önemli husus da sahâbe ve tâbî’ûn dönemlerinde hadîs rivâyetinin merkezi pozisyonunda olan ve Dâru’s-Sünne diye tavsif edilen Medîne’de yaygın olan kıraaata göre “فَتَثْبُتُوا” kelimesinin âyetin aslında yer almış olmasıdır. Zira bu vakıa âyetlerin, dolayısıyla Kur’an’ın hadîs ilminin şekillenmesindeki etkisini açıkça göstermektedir. Ayrıca bu âyet hadîste tessebbüte dair kaleme alınan eserlerde de delil olarak kullanılmıştır. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve’t-Tadîl*, Dâru İhyâ’i’t Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1952, II, 4, 5, 6.

¹⁹ Muhyiddin Ebû Zekerîyya en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-Teysîr li-Ma’rifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr*, Thk. Muhammed Osmân el-Haşî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1985, s. 48; es-Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1997, III, 985.

²⁰ Bkz. Müslim, *Mukaddime*, 1 (I, 7).

²¹ Mâide, 5/8.

²² Nisâ, 4/135.

bütün Müslümanları ilgilendirecek olan dinî bir hususta bilgi aktaran râvînin âdil olması daha zorunlu olmalıdır.²³ Bir çok hadis usûlü eseri rivayet ve şهادeti aynı kategoride ele alsa da el-Karâfî (ö.684/1286) gibi kimi âlimler bu iki kavram arasında ayırım yapmışlardır.²⁴

İslâm tarihinde en önemli olaylardan birisi olan İfk hâdisesinde de Kur'an-ı Kerim haberi getiren kişilerin, sözlerinin işitildiği anda reddedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İlgili âyetlerde bu iftirayı atanların ashâb arasından bir grup olduğu ifade edilerek²⁵ onların ashâb tarafından tanındığına, işaret edilmiştir. Dolayısıyla “*Onu işittiğiniz zaman inanan erkek ve kadınların: Bu, apaçık bir iftirâdır demeleri gerekmez miydi?*”²⁶ âyetiyle de münafıkların getirdiği bu yalan haberin ilk başta reddedilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ifade bir başka bakış açısına göre ise, nakledilen rivâyetlerin metinlerinin de dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak daha sonraki dönemlerde teşekkül eden “dirâyetu'l-hadis”in temelini atmıştır.²⁷ Nûr suresinin on birinci âyetinde²⁸ bu iftirayı atanların toplum tarafından bilindiğine işaret edilerek, haberin ricâl tenkîdi açısından geçersiz olduğu; on altıncı âyette ise: “*Onu işittiğiniz zaman, bunu konuşmamız bize yakışmaz, hâşâ, bu, büyük bir iftiradır, demeniz gerekmez miydi?*”²⁹ ifadeleriyle de haberin içeriğinin kabulünün mümkün olmadığı açıkça ortaya konulmaktadır. Böylece herhangi bir rivâyet değerlendirilirken takip edilmesi gereken yöntem uygulamalı olarak tâlim edilmiş olmaktadır.³⁰ Buna göre

²³ Hasan Fevzî Hasan es-Saîdî, *el-Menhecu'n-Nakdî inde'l-Mutekaddimîn ve Eseru Tebâyuni'l-Menhec*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatu Ayn Şems Kulliyetu't-Terbiye Kısmu'l-Luğati'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001, s. 71.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. el-Karâfî, *el-Furûk, âlem'ul-Kütüb*, Beyrut ts. I, 4-16.

²⁵ Nur, 24/11.

²⁶ Nur, 24/17.

²⁷ Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâmî Tenkîd Zihniyeti ve Hadîs Tenkîdinin Doğuşu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1962, s. 21.

²⁸ Ayetin meali şu şekildedir: *O yalan haberi getir(ip ortaya at)anlar, içinizden bir topluluktur. Siz, onu sizin için şer sanmayın. Tersine o, sizin için hayırdır. Onlardan her kişi işlediği günâh'ın cezâsını görecektir. Onlardan o(yala)nın en büyüğünü idâre edene de büyük bir azâb vardır.*

²⁹ en-Nur, 24/16.

³⁰ İfk hâdisesiyle ilgili olarak bkz. el-Buhârî, *Şehâdât* 15 (III, 173); Ali Mahmûd Reşvân, *Hadîsu'l-İfk Mine'l-Manzûri'l-İ'lâmî*, International Press, Ysz. 1994; Fayda, Mustafa, “İfk Hâdisesi”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 507-509; Kara, Seyfullah, “İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar” *A.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı:15, Erzurum 2001, s. 345 vd.; Aksu, Ali,

hem haberi getiren kişilere hem de haberin içeriğine bakıp bir tenkîd faaliyeti yürütülmelidir.³¹

Sonuç olarak zikredilen Kur'an ayetlerinden hareketle nakledilen bilgilere karşı yapılacak ilk iş haberi aktaran kişinin incelenmesi diğeri ise haberin muhtevasının Kur'an'ın temel prensiplerine uygunluğunun dikkate alınmasıdır. Kur'an'ın haberciye ve habere verdiği önemden sonra dinin ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in haberlere bakışını ele alalım.

B. Hz. Peygamber'in Dilinde Haber Nakli ve Hadis Kavramı

Allah Rasûlü'nden önce var olan ve onun risâleti döneminde de yaygın olarak varlığını koruyan şifahî nakil yöntemi, hadislerin yazıya geçirilmesine kadar en etkili bilgi edinme yolu olmaya devam etmiştir. Kendisine Cibrîl vasıtasıyla gökten sabah ve akşam haber taşındığını bildiren³² ve haberdar edildiği hususları insanlığa eksiksiz aktarmakla görevli olan bir peygamber için elbette “haber” mefhumu son derece önemlidir.

Hadis sözcüğünün “Peygamber sözü” anlamında terimleşeceğine dair ilk işaretleri Asr-ı Saadette bulmak mümkündür. Allah Rasûlü bizzat kendi sözleri için hadis tabirini kullanmış, Ebû Hüreyre'nin, kıyamet gününde kendisinin şefaatine ilk önce kimin nail olacağını sorması üzerine “*Ebû Hüreyre! Hadise olan merakını bildiğim için bu hadis hakkında ilk soruyu senin soracağını tahmin ediyordum!*” buyurmuştur.³³ Ancak buradaki “hadis” kelimesinin, ıstılâhî anlamdan ziyade, söz veya konu manasına gelecek şekilde lugavî anlamda kullanılmış olabileceği de dikkate alınmalıdır. Benzer şekilde Allah Rasûlü'ne gelerek kendilerine eğitim için özel bir zaman dilimi ayırmasını rica eden hanım sahâbî, hadis kelimesini kullanmıştır. İlgili hadis: “*Ya Rasûllah! (Biz dinleme fırsatı bulamıyoruz ama) erkekler senin hadisini rahatça dinleyebiliyor. Bize de*

“İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)”, *Sivas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII(1), Sivas 2004, s. 1-21.

³¹ Özsoy, Abdulvahap *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (basılmamış doktora tezi, 2011), ATAÜSBE, ss.9-15.

³² Buhârî, *Megâzî*, 58; İbn Hanbel, III, 4.

³³ Buhârî, *İlim*, 33; Rikâk, 51.

kendiliğinden bir gün ayır da o gün sana gelelim, Allah'ın sana öğrettiklerinden bizlere öğret."³⁴

Bu kullanımların mana ile rivayet esnasında değişerek bize ulaşmış olması da mümkündür. Nitekim *"Bizden bir şey işitip de onu işittiği gibi nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın."* Hadisinin Tirmizî'nin Câmi'inde yer alan metninde "şey'en" kelimesi kullanılırken,³⁵ Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde³⁶ ise "hadisen" ifadesi kullanılmıştır.

Adı ister haber ister hadis olsun, sözlü anlatımların dinin öğrenilmesi esnasında kilit görev gördüğü anlaşılmaktadır. Risalet öncesi yaşantısından beri "Muhammedü'l-Emîn" olarak tanınan Allah Rasûlü, söz ile yaydığı bu dinin korunmasında öncelikle sözün korunmasına dikkat etmiş, sözlü kültürle yoğrulan insanlara sözün değerini, özellikle de peygamber sözünün önemini kavratmıştır. Tetkik ve tenkitte bulunmak suretiyle habere karşı ihtiyatlı bir tutum geliştirmeyi de öğretmiştir.³⁷ Bu noktada O, doğru sözlü olmayı emretmiş, sözü olduğu gibi nakletmeye teşvik etmiş, sözü tahrif edeni veya uydurana tehdide varan biçimlerde uyarılmış, sözün emanet olduğuna dair bir bilinç geliştirmiş ve şahitlik müessesesini sağlam temellere oturtmuştur. *"Allah, bizden herhangi bir şeyi işiten ve işittiği gibi de tebliğ edip başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Çünkü tebliğ edilen kişi, benden işiterek tebliğ edenden daha anlayışlı ve kavrayışlı olabilir."*³⁸ buyuran bir peygamber, elbette sadece konuşmakla kalmamış, söylediklerini korumak için de çabalamıştır.

Hz. Peygamberin hayatı incelendiğinde O'nun etrafında olup biten hâdiselerin farkında, yalandan kesinlikle uzak, meseleleri dikkatle tetkik eden bir insan olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber her fırsatta doğruluğu emretmiş ve her zaman yalandan sakındırmıştır. O şöyle demektedir: *"Doğruluk insanı iyiliğe, iyilik de Cennete yönlendirir. İnsan doğruluk ede ede nihâyet bu seciyesiyle siddik olur. Yalancılık da insanı fucûra, fucûr şerre, şerr de Cehenneme götürür. İnsan yalancılık ede ede nihâyet Allah katında bir yalancı*

³⁴ Buhârî, İ'tisâm, 9; Müslim, Birr ve Sıla, 152.

³⁵ Tirmizî, İlim, 7.

³⁶ İbn Hanbel, V/182.

³⁷ Bkz. Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 84.

³⁸ Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Sünne, 18; İbn Hanbel, V/182.

*diye yazılır.*³⁹ Müslümanları doğruluğa teşvik edip yalana karşı bu şekilde uyarmakla yetinmeyen Peygamber (s.a.v.), özelde ashabının, genelde ise kıyamete kadar bütün müminlerin yalana karşı uyanık olması gerektiğini istemektedir. Bu sebeple bir seferinde *“Kişiye günah olarak her duyduğu şeyi anlatması yeter”*⁴⁰ buyurmuştur. Dolayısıyla kişi her duyduğunu rivâyet etmemeli, ilk önce onu düşünmeli, doğru olup olmadığını araştırmalıdır. Yalan olduğu tespit edildikten sonra ise bu duruma uygun hareket edilmelidir. Müslim’in Mukaddime’sinde yer alan bir rivâyette Hz. Peygamber bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: *“Her kim yalan olduğu zannedilen bir sözü benden rivâyet ederse kendisi de yalancılardan biridir.”*⁴¹

Hz. Peygamber engin ferâseti ile kendisinden sonra meydana gelecek olan kargaşaya karşı ümmetini uyarma gereği hissederek şöyle demiştir: *“Kim benim adıma bile bile yalan bir söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın!”*⁴² Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu hadisi, gelecekte kendisi adına sözler uydurulacağına ve Müslümanların bunlara karşı uyanık olmalarının gerektiğine dair bir uyarıdır. Bu rivâyet, hadis tenkîd sisteminin temel referanslarından biri olmuş ve hadis tenkîdinin dinen vacip olduğuna delil olarak ileri sürülmüştür.⁴³ Bu ifadeler ilk önce sahâbenin, daha sonra ise tüm müslümanların hadis uydurma faaliyetlerine karşı uyanık olmalarını tavsiye etmektedir.

Hz. Peygamber insanların uymasını istediği öğretileri ilk olarak kendi hayatına aktarmıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber ashabını rivâyetleri tetkik etmeleri hususunda uyarmakla birlikte, kendi yaşantısında da ricâl tenkîdi denilebilecek uygulamalarda bulunmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber bazı ashabını övmüş⁴⁴ ve bazen de yermiştir. Hz. Hafsa’nın anlattığına göre Hz. Peygamber

³⁹ Buhârî, Edeb, 69.

⁴⁰ Müslim, Mukaddime 5; Ebû Dâvûd, Edeb 88.

⁴¹ Müslim, Mukaddime, s. 1.

⁴² el-Buhârî, Cenâiz 33 (II, 80); Müslim, Mukaddime 1 (I, 9). Hadisin tüm tariklerini bir araya toplayan eser için bkz. et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Cuz'un filhî Turuku Hadîsi Men Kezebe Aleyye Muteammiden*, thk. Muhammed b. Hasan el-Ğumârâ, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

⁴³ Buhârî, İlim 38

⁴⁴ Hadîs kitaplarının özellikle fedâil başlığı altında verdikleri bilgiler bu nevi değerlendirmelerden sayılabilir. Örneğin Buhârî'nin Kitâbu Fedâilî's-Sahâbe bölümü

Abdullah b. Ömer hakkında “*Abdullah salih biridir*” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁵

Sahâbe, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bazı kişiler hakkındaki düşüncesini sormaktaydı. Hz. Peygamber de bunlar hakkında yine ricâl tenkidinin temeli sayabileceğimiz değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hz. Âişe’nin anlattığına göre birtakım insanlar Rasûlullah’a (s.a.v.) kâhinleri sormuşlar, Hz. Peygamber de şu şekilde değerlendirmede bulunmuştur: “*Onlar bir şey değildir.*” sahâbîler: “Yâ Rasûlallah! Onlar bâzı vakitler gaybdan birşey söylüyorlar da bu şey gerçek oluyor?” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “*Bu haktan bir kelimedir ki, cinler onu (melekler birbirlerine söylerlerken kulak hırsızlığıyla) kaparlar da, artık onu tavuğun gıdaklaması gibi kendi kâhin dostlarının kulaklarının içine yüksek sesle söyler dururlar ve o (vahiyden çaldıkları) bir tek hak kelimenin içine yüzden fazla yalan karıştırırlar.*” buyurdu.⁴⁶ Bu rivâyette yer alan “*ليسوا بشيء*” şeklindeki “Onlar bir şey değildir”⁴⁷ ifadesi önemlidir. Zira bu ifade daha sonra cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından bir ıstılah olarak kullanılmıştır.⁴⁸

Hz. Peygamber kendisine ulaştırılan sözlerin zahiri deliller çerçevesinde değerlendirme anlayışındadır. Buna örnek de Usâme b. Zeyd b. Hârise (ö. 54/673) tarafından nakledilmektedir. Usâme b. Zeyd bir seriyyedeki görevinden ve meydana gelen bir hadiseden bahsetmektedir. Bu seriyyede Cüheyne kabilesi ile savaşılmıştır. Usâme, savaş esnasında bir adamı yakalamış tam öldürecekken adam Müslüman olduğunu ilan etmiş, ancak Usâme buna itibar etmeyerek adamı öldürmüştür. Bununla birlikte bu durumdan rahatsız olmuş ve olanları Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aktarmış, O da şöyle buyurmuştur: “Lâ ilahe illallah, dedi ve

muhtelif sahâbenin tadiline dair 81 babdan oluşmaktadır. Bkz. el-Buhârî, *Fedâilu’-Sahâbe*, 1-81 (V, 2-71).

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, II, 5; Buhârî, *Fedâilu’-s-Sahâbe*, 19.

⁴⁶ Buhârî, Edeb 117; Müslim, Selâm 123.

⁴⁷ Koçyiğit, Talat *Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992, s. 248.

⁴⁸ Bu ifade ez-Zehebî (ö.748/1347) ve es-Sehâvî (ö.902/1497) tarafından cerhin dördüncü, Irâkî’ye(ö.806/1404) göre ise üçüncü mertebesinde bulunan bir râvî için kullanılmaktadır (bkz. Aydınli, *Hadîs İstılahları*, s. 173). Örnek kullanım için bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Lisânu’l-Mîzân*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Beyrut 2006, V, 234. Ancak Alî b. el-Medînî bu ıstılahı farklı bir anlamda kullanmaktadır (Bkz. İkrâmullah İmdâdu’l-Hakk, *Ali b. el-Medînî ve Menhecuhu fî Nakdi’r-Ricâl*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut tsz., s. 582-583).

sen de onu öldürdün öyle mi!”. Usâme: “Yâ Rasûlallah, o bu sözü ancak silâhtan korktuğu için söyledi” demiştir. Peygamber (s.a.v.): “ Bârî kalbini yarsan da bu sözü doğru söyledi mi, söylemedi mi, bilseydin ya!” buyumuştur.⁴⁹ Bu rivâyette çok net olarak ifade edilen husus, insanların naklettikleri bilgilerde zan, tahmin gibi subjektif unsurlara değil, objektif kriterlere dayanarak hüküm vermelerinin gerekliliğidir. İşte öğreti ve uygulamalarıyla Hz. Peygamber sahâbeye yol göstermiştir.

Usûl kitaplarında lafzen ve manen rivâyet konusu tartışılırken ele alınan bir rivâyette Hz. Peygamber Berâ b. Âzib’e (ö.72/691) bir dua öğretmekte ve öğrettiği bu duayı doğru olarak muhafaza etmesi için gayret sarf etmektedir. İlgili rivâyette Berâ b. Âzib Hz. Peygamber’in (s.a.v.) öğrettiği duada “تَبِيكُ” yerine “رَسُولُكَ” demiş, Peygamber (s.a.v.): “Hayır (ve Rasûlike... değil) ‘ve nebiyyikellezî erselte’ (şeklinde ezberle)”⁵⁰ demiştir. Bu rivâyetin lafzî veya manevî rivâyetle ilgisi bir tarafa, rivâyet ilimlerinin gelişimi açısından dikkate değer bir diğer yönü, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendisinden nakledilecek bilgilerin iyice belellenmesine yönelik gösterdiği çabadır.

Hz. Peygamber’in doğru haber nakline verdiği önem ve hadis kavramının kullanımına değindikten sonra onun sohbetiyle yetişmiş neslin haber nakil anlayışı ve uygulamaları ve karşılaşılan problemlere değinmek yerinde olacaktır.

II. SAHÂBE DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ

Sahâbe dönemini Hz. Peygamber’e ilk vahyin geldiği tarihten başlatanlar olsa da 610-632 arası, Peygamber dönemi sayıldığından kabul görmemiştir. Sahâbe kavramına fıkıhçıların örfî kullanıma mütenasip yükledikleri “öncülerden olma ve uzun süre birlikteliğe” uygun yaklaşımdır. “Ümmetim, beş tabakadır: Kırk yıl iyilik ve takva ehlidirler...”⁵¹ zayıf rivâyeti⁵² sebebiyle sahâbe döneminin

⁴⁹ Müslim, İmân 158.

⁵⁰ Buhârî, Vudû’ 75.

⁵¹ İbn Mâce, “Fiten 28”, no,4058.

⁵² İsnadındaki Yezîd b. Ebân el-Rekkâşî sebebiyle rivâyet zayıf kabul edilmiştir. İbnu’l-Cevzî, rivâyetin aslı yok demiştir. *Sehâvî, Fethu’l-Muğîs*, III, 388

kırk yıl devam ettiğini kabul edenler olmuştur.⁵³ Ancak rivâyetin sıhhat durumu bu yaklaşımı güçsüz kılmaktadır. Buna rağmen Hicrî takvimin başlangıcından Hz. Ali'nin vefatı arasında yaklaşık kırk yıl geçmesinden dolayı böyle bir düşünceye sahip olsalar da Hz. Peygamber döneminde hicrî takvim yoktu. Bu görüşe göre sahâbe dönemi Râşid Halifeler dönemine denk gelmektedir.

Zehebî (ö. 748/1348), Enes b. Mâlik'i son sahâbî kabul ederek sahâbe dönemini h. 93 senesinde bitirmektedir.⁵⁴ Ancak son sahâbî Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile kabul edilmektedir. Ebu't-Tufeyl bu durumu "Resûlü Ekrem'e yetişenlerden benim dışında kimse kalmadı"⁵⁵ diyerek ifade etmiştir. Ebu't-Tufeyl, yüz yaşında vefat⁵⁶ ettiği için sahâbe döneminin onunla bittiği kabul edilir. Ayrıca "Şu gecenizi size anlatayım mı? Bu gecedan itibaren yüz sene başına kadar bugün yeryüzünde olanlardan hiç kimse kalmayacak"⁵⁷ rivâyeti bu görüşü desteklemektedir.

Bu tasniflerden anlaşılacağı üzere sahâbe dönemini, Hz. Peygamber ve tâbiîn döneminden kesin olarak ayırmanın zorluğu görülmektedir. Sahâbenin zamansal alanını daraltan anlayış sahâbe dönemini dört halife ile sınırlandırırken (h. 40), kapsamını genişletenler son sahâbînin vefatı olan h. 100 yılını esas almaktadırlar. Ayrıca bizim esas aldığımız yaklaşım ise bir neslin yoğun yaşadığı dönem olarak bakıldığında sahâbenin tâbiînden daha yoğun olduğu h. 60 yılına kadar ki zaman dilimi dikkate alınmalıdır.

Hadis Usûlü ilminin temelleri sahâbenin hadis nakil ve rivayetinde gösterdikleri titizlik, araştırma ve denetim faaliyetlerine dayanmaktadır. Tebliğ görevi ve Hz. Peygambere yalan isnat etmeme hassasiyeti, hadis ilmine dair tüm faaliyetlerin temelinde yatan neden olmanın yanında hadis usûlünün, en erken dönemden itibaren uygulama alanına geçişini de sağlamış olan temel nedendir.

⁵³ İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*, s.240.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, thk: Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419, I, 37.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî; *el-Müsned*, I-L, thk: Şuayb Arnaût vdğr, Müessesetü'r-Risâle 1420/1999, *Müsned*, XXXIX, 215, no: 23797, Arnaût, isnâdı sahîh, ravileri sika demiştir.

⁵⁶ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 131.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 222, no: 6028, Arnaût: İsnadı Şeyhayn'ın şartlarına göre sahîhtir.

Sahâbe, hadislerin ezberlenmesi, sahifelerde yazılması ve başkalarına doğru nakledilebilmesi yönünde Peygamber hayattayken; uyguladıkları yöntemleri onun vefatından sonra da takip etmişlerdir.

Sahâbe, Hz. Peygamber'in sünnetinin doğru nakledilmediğinde insanların, Kur'an merkezli İslam anlayışından sapabileceğini, çeşitli aşırılıklara düşüp, İslam'ın ortaya koyduğu doğru usûllerden uzaklaşabileceklerini bilmekteydi. Bu durumu çok iyi idrak ettiklerinden, Hz. Peygamber'in hadislerine yönelik görevlerini vefatından sonra da en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmışlardır. Devam ettirdikleri bu çabalar, Hz. Peygamber'in hayatında sarf ettikleri çabalardan az değildir.

Sahâbenin Hz. Peygamber'in hayatında Hadis usûlünün oluşumuna etkili olacak faaliyetlerini, başlıklar halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

A. Hadis Sünnet ve Rivayeti

Sahâbe, ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in sözlü ifadeleri için hadis kelimesini kullandığı gibi⁵⁸ bizzat Hz. Peygamber'in, kendi sözlerini hadis olarak nitelediğine dair rivayetler de bulunmaktadır.⁵⁹ Hadis kelimesinin "Hz. Peygamber'in sözü veya onun herhangi bir davranışının nakli ya da sözlü formu" anlamında kullanıldığını gösteren pek çok haber bulunmakla birlikte,⁶⁰ ilk devir literatürü kelimenin sadece Hz. Peygamber'in sözleri için kullanılmayıp başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere sahâbe ve tâbiûna ait sözlerin de *hadis* kapsamında

⁵⁸ Kadınlar, Hz. Peygamber'e kendisinden sadece erkeklerin istifade ettiklerini, kendilerine de bir gün ayırmasını istemişler ve Hz. Peygamber'e şöyle demişlerdir: "Sadece etrafında olan erkekler *hadis*lerinden istifade ediyorlar." Buhârî, *Sahih*, İtisam 9, Dar'u Tavk'in-Necat, Beyrut 1422, IX, 101; Müslim, *Sahih*, Adâb 47, Dar'u İhya'it-Tûras'il-Arabi, Beyrut, IV, 2028.

⁵⁹ Ebû Hureyye, Hz. Peygamber'e "Kıyamet günü senin şefaatine nail olacak en mes'ut kişi kimdir Ey Allah'ın Resulü?" diye sorunca, Hz. Peygamber ona; "Senin *hadise* olan iştियakını bildiğim için, bu *hadis* hakkında hiç kimsenin bana senden evvel soru sormayacağını tahmin etmişim" demiştir. Buhârî, *Sahih*, İlim, 3.

⁶⁰ "Bu, Hz. Peygamber'den gelen ve herkes tarafından bilinen bir *hadistir*." Muhammed b. Hassan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, tahk. Mehdî Hassan Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, II, 260; "İki atın her birine Hz. Peygamber'in pay ayırdığına dair tek bir hadis bize ulaşmıştır. Bize göre tek hadis şâzdır, onunla amel etmeyiz." Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, tahk.: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetü İhyâil-Maârifî'n-Numâniyye, Kahire 1938, s. 41, 105.

değerlendirildiğinin örneklerini sunmaktadır.⁶¹ Bunun içindir ki, muhaddislere göre en geniş manasıyla hadis, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna nispet edilen her türlü söz, fiil, takrir ve vasıfları içeren rivayettir.⁶²

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in sünnet kelimesini, lügavî ve ıstilahî anlamlarda kullandığı görülmektedir.⁶³ Bu rivayetlerde Hz. Peygamber, öncülük yapma, çığır açma anlamında senne fiilini, hem iyi, hem de kötü işler için bir arada kullanmaktadır.

Hz. Peygamber, sünnet kelimesini, öncekilerin sünneti, cahiliyye sünneti şeklinde olumsuz; Peygamberlerin sünneti, İbrahim'in sünneti şeklinde de olumlu olmak üzere isim tamlaması olarak kullanmıştır. Ayrıca sünnet kelimesini, benim sünnetim veya sünnetimiz şeklinde kendilerine izafe ederek kullandığı da görülmektedir. Gerek bu kullanımlarda ve gerekse yalın olarak es-sünne kullanımlarında ıstilahî anlam kendini hissettirmektedir.⁶⁴

Sahâbenin de sünnet kelimesini çeşitli bağlamlarda kullandıkları görülmektedir. Hz. Ömer, İbn Mes'ud ve Ali tarafından sünnet kelimesi, daha çok ıstilahtaki anlamda kullanılmıştır. Gittikçe yaygınlaşan bu ifade, bazen Kur'an ile birlikte, bazen bidat karşılığı olarak, birçok defa da "Peygamberin sünneti" şeklinde tamlama veya "es-sünne" şeklinde marife olarak kullanılmaktadır.⁶⁵

Sünnet ifadesinin Hz. Aişe ile kavramlaşma sürecini tamamladığı görülmektedir. O, Hz. Peygamberin hal ve hareketlerini, onun gözettiği illet ve

⁶¹ Mesela, Şeybânî mestler üzerine mesh konusunu işlerken Hz. Ömer'in sözünü; ihramlı bir kimsenin gölgelenmesi ile ilgili olarak Hz. Âişe'nin bir davranışını aktarırken "hadis" tabirini kullanarak nakletmiştir. Bk. Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, I, ss. 35-36.

⁶² Muhammed Cemâluddin Kâsimî, *Kavâidü't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, tahk.: M. Behcet el-Baytar-M. Reşid Rıza, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 61; Nureddin İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, s. 26.

⁶³ Müslim, *Zekât*, 69, 1. 704-5, *ilim* 15, III. 2059; Nesai, *Zekât* 64, V. 75-7; İbn Mace, *Mukaddime* 14, no: 203, 207, 1. 74-5; Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul-1981, *Mukaddime* 44, s. 130- 1.

⁶⁴ Kullanımlar için bkz. Buhârî, *Nikah* I, VI. 116; Müslim, *Nikah* 5, II 1020; Nesai, *Nikah* 4, VI. 60; Ahmed, II. 158, III. 341, 258-9, V. 409. VI. 268; Said b.Mansur, *Sünen*, I,163, no: 487; Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt,19 Sayı: 1, 2006,s.88.

⁶⁵ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut,2001,II,469. Tirmizî, *Salât*,382, no: 530, II. 410; Zeyd b. Ali, b. Hüseyin b. Ali, *Müsnedu'l-imam Zeyd*, Abdulaziz b. İshak el-Bağdadî, Beyrut-1983, II. baskı, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, s. 128; Abdurrazzak, VII. 378, no: 13543; Buhârî, *Hudud* 4, VIII. 14; Müslim, *Hudud* 39, II. 1332.

maksatlar açısından değerlendirmekte ve buna göre neyin sünnet olduğunu, neyin sünnet olmadığını söylemektedir. Meselâ Hz. Peygamberin ibadet kastıyla yaptığı bir davranışın, ümmet için terkedilemez bir sünnet haline dönüştüğü kanaatini dile getirmektedir. Şu halde onun düşüncesinde, sünnetin bağlayıcılık özellikleri bellidir. Ona göre Hz. Peygamberin her davranışı sünnet değildir.

Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer gibi genç Sahabîlerin sünnet kelimesini genellikle Hz. Peygamberin örnek davranışları anlamında ıstılahî bazen de lügavî olarak kullandıkları görülmektedir.⁶⁶

Hadis ve sünnet kavramının sahâbe tarafından hangi anlamlarda kullanıldığına değindikten sonra bunu rivayet ederken sahâbenin hadisleri aynı lafızlarla mı yoksa manayla mı rivayet ettiklerine değinmek yerinde olacaktır.

1. Lafzen Rivayet

Sahâbe arasında hadisleri lafzi olarak rivayete itina gösterenler olmuştur. Kaynaklarda lafzi rivayete itina gösteren sahâbîlere örnek olarak Abdullah b. Ömer gösterilmektedir.⁶⁷

Sahâbeden Ömer b. el-Hattâb, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr, Zeyd b. Erkâm ve benzeri sahâbîlerin hadislerin olduğu gibi aktarılmasında son derece titiz davranıp bunu tavsiye ettikleri rivayet edilmektedir.⁶⁸ Zeyd b. Erkâm'ın“ Biz artık yaşlandık, unutkan olduk, Hz. Peygamber'den hadis nakletmek zor iştir.” demesi onun hata yapmaktansa hadis nakletmemeyi tercih ettiğinin belirtisidir.⁶⁹

Lafzen rivayeti zorunlu gördüğü rivayet edilen sahâbenin bu yaklaşımını genellendirmek yanlış olur. Bu hususta nakledilen bilgilerin bazı sahâbîlerin doğru haberi tespit edebilmek için özel uygulamaları olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

⁶⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz: Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara-2010, ss.43-78; *Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt,19 Sayı: 1, 2006,s.92.

⁶⁷ Râmhürmüzî, *age*, s. 535, 538.

⁶⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 538.

⁶⁹ İbn Mace, mukaddime, B.3; Ebû Dâvûd et-Tayalisi, *Müsned*, I, 37; Hatîb, *el-Kifâye*, 171.

2. Mana ile Rivayet

Sahâbenin bazılarının gerek fesahat ve belâğat gerekse Hz. Peygamber'in sünnetini müşahedeleri açısından önemli bir konuma sahip oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bunu genelleştirerek sahâbenin hadis rivayetinde hata yapmadıkları söylenemez. Aksine sahâbenin vehmine dair bazı örnekler ileride verilecektir.

Acaba hadisler değiştirilmeden Hz Peygamberin söylediği lafızlarla bize kadar ulaşmış mıdır? Hadislerin resmi olarak tedvini sahâbenin kendi çabalarıyla yazdıklarını istisna edersek, H. I. yüzyılın sonunda başlamıştır. Dolayısıyla bu süre zarfında hadislerin lafzî olarak, harfî harfine nakledilmiş olma ihtimali ne derece mümkündür?

Hadis usûlü kaynaklarında mana ile rivayete cevaz veren sahâbîler arasında Hz. Aîşe, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Ebû'd-Derdâ, Vâsile b. el-Eska, Huzeyfe b. el-Yemânî sayılmaktadır.⁷⁰

Hz. Aîşe, Urve b. Zubeyr'in kendisinden hadis rivayetinde hadisin manasında bir ihtilaf olmadığı sürece bir beis olmadığını belirtmektedir.⁷¹ Ebû Bekir el-Huzelî'nin rivayetine göre, eş-Şa'bi şöyle demiştir: "İbn Abbas'a 'Bize bugün bir hadis rivayet ediyorsun, yarın onu değiştiriyorsun' dedim." O da kızarak şöyle dedi: "Hadisin manalarını ezberlememize razı değil misiniz de bize gelip onun siyakını soruyorsunuz?"⁷² Ebû Saîd el-Hudrî rivayet konusundaki durumlarını şu şekilde anlatmaktadır: "Biz Rasûlullah'ın meclislerinde otururduk; bazen on kişi Peygamberden hadis işitir; bizden iki kişi bile duyduğu sözü aynen rivayet edemezdi. Ancak aynı manayı ifade eden başka sözlerle rivayet edebilirdik."⁷³

Vâsile İbnu'l-Eska' (ö. 85/704)'nın anlattığına göre Mekhûl (ö. 118/736) Ebû'l-Ezher'le birlikte Vâsile'nin yanına girmiş ve Rasûlullah'tan duyduğu, lafzında vehm, ilave, eksiltme ve nisyan olmayan bir hadis rivayet etmesini

⁷⁰ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 214; Kâsımî, *Kavâ'idu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadis* s. 229.

⁷¹ Bağdâdî, *age*, s. 240.

⁷² Râmhürmüzî, *age*, s. 537. Muhakkik rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

⁷³ Bağdâdî, *age*, s. 240.

istemiştir. Vâsile: “Siz Kur’an okurken ilave yapıp noksanlaştırmıyor musunuz?” deyince, onlar: “Hıfzımız çok iyi olmadığı için bazen elif vav ilave ediyoruz, bazen de noksanlaştırıyoruz” karşılığını verdiler. Bunun üzerine Vâsile: “Ezberinde gevşeklik göstermediğiniz Kur’an’da ziyade ve noksan yaptığınızı kabul ediyorsunuz. Hz. Peygamber’den bir defa işittiğimiz hadislerde biz ne yapalım! Hadisi manasıyla size nakledersek bu size yeter.” demiştir.⁷⁴

Sahâbenin mefhumu ifade ettikten sonra manayla rivayeti makul karşıladıkları, sonraki ravilerin de bu tutumu devam ettirdikleri görülmektedir. Bu, cevaz vermenin ötesinde bir zaruret ve kaçınılması mümkün olmayan bir durum idi. Nitekim aynı olayla ilgili hadislerde pek çok lafız farklılıklarına rastlanmaktadır.⁷⁵ Ebû’d-Derdâ, Enes b. Mâlik ve İbn Mes’ud gibi sahâbîlerin bir hadisi naklettikten sonra “أو كما قال رسول الله” (yahut Rasûlullah buna benzer bir söz söyledi) şeklinde ifadeler kullandığı belirtilmektedir ki bu ifadeler sahâbenin naklettiği hadislerin lafızdan çok manaya istinad ettiğini gösterir.⁷⁶

Amellerin niyetlere göre olduğunu gösteren rivayet, manayla rivayetin en güzel örneklerinden birisidir. Bu hadisi Hz. Peygamber’den sadece Hz. Ömer, ondan sadece Alkame b. Vakkâs el-Leysî, ondan sadece Muhammed b. İbrahim et-Temîmî, ondan da sadece Yahya b. Saîd rivayet etmiş, Yahya’dan sonra hadisin ravileri çoğalmıştır. Hadis belli bir noktaya kadar tek senedle gelmesine rağmen lafızlarında farklılıkların olması dikkat çekicidir: “Ameller ancak niyetlere göredir.”⁷⁷ “Ameller ancak niyete göredir.”⁷⁸ “Ameller niyete göredir.”⁷⁹ “Amel niyete göredir.”⁸⁰ Bu rivayetin sadece Hz. Ömer’den ve ondan sonra da belli bir noktaya kadar birer ravi tarafından rivayet ediliyor olması, hadisin manayla rivayet edildiğini göstermektedir. Çünkü Hz. Ömer’in bu dört ifadeyi de ayrı ayrı işittiği ve kendisinden sonraki raviye dört ayrı şekilde aktardığını düşünmek

⁷⁴ Dârimî, *Mukaddime* 31, (I, 93); Râmhürmüzî, *age*, s. 553; İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm*, I, 96; Bağdâdî, *age*, s. 239-40;

⁷⁵ Darimî, *mukaddime*, 31 (I, 93); Hatîb, *el-Kifâye*, 204; İbn Hacer, *Metâlib*, III, 121.

⁷⁶ İbn Abdilberr, *Câmiu beyânî'l-ilm*, I, 95; Hatîb, *age*, 206.

⁷⁷ Buhârî, *Bed'ul-Vahy*, 1.

⁷⁸ Müslim, *el-İmâre* (33), 155.

⁷⁹ Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr* (63), 3898.

⁸⁰ Buhârî bâbu men hâcere ev amile hayren... (5), rakam: 5070. Hadisin geniş değerlendirmesi için bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 107-118.

mümkün gözükmemektedir. Ayrıca, en fazla dört kelimelik bir hadis dahi tek lafızla rivayet edilmemişse, diğerlerinin durumunun daha da ileri düzeyde değişiklikler arz edeceği aşîkârdır.⁸¹

Bu bağlamda yine sahâbeden Vâsile b. el-Eska'nın (ö.83/702) "Sizlere hadisi manayla rivayet ettiğimizde bu sizin için yeterli olur." dediği⁸², Ebû Saîd el-Hudrî'nin de (ö.74/693) "Bizler Hz. Peygamber'in yanında oturuyor, bazen on kişi oluyor hadis dinliyorduk. Bizden iki kişi bile aynı lafızla aktarmıyordu ancak, manalar birdi." dediği rivayet edilmektedir.⁸³ Ancak bu rivayetler hakkında tereddütler söz konusudur. Nitekim İbn Receb (ö. 795/1393), Hz, Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî ve İbn Abbâs'tan nakledilen manayla rivayete cevaz verdiklerine dair haberlerin senetlerinde⁸⁴ problem olduğunu söylemektedir.

Sahâbe dönemini idrak etmiş olan Muhammed b. Sirin hadislerin rivayeti konusunda şöyle demiştir: "On kişiden hadis işitiyordum. Manaları bir, lafızları farklı idi."⁸⁵ Görüldüğü gibi, sahâbenin Hz. Peygamber'den rivayetinde lafızları oldukça farklı olabilmektedir. Bazıları hadisin tamamını rivayet ederken, diğer bir kısmı manen rivayet etmiştir. Onların içinde hadisi ihtisar ederek rivayet edenler olduğu gibi, lafızları değiştiren ve manaya muhalif olmadıkça bunu bir genişlik olarak görenler de vardır. Onların hepsi yalanı kastetmemekte ve yalnızca doğruyu nakletmeye çalışmaktaydılar. Genişlik gördükleri için de gördükleri şeyi manen rivayet etmişler; "Yalan ancak kasıtlı davranan kimselere mahsustur" demişlerdir.⁸⁶

Aslında bu örnekler sahâbeden bazılarında zabt kusuru olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde sahâbenin bizzat hadislerde ziyade, noksan ve unutmaya gibi bazı kusurlara sahip olduğu belirtilmektedir. Bu da onların beşer olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü hepsinin hafızası, zekâsı, sohbet süresi ve bilgi kapasiteleri eşit seviyede değildir. Dolayısıyla bazı sahâbîlerin zabt kusurlarıyla malul olması normal karşılanmalıdır. Bu bütün sahâbîlerin böyle

⁸¹ Yıldırım, *Enbiya Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınevi: 69-70.

⁸² Buhârî, *Tarih'ul- Kebir*, VI,514, rakam: 3161.

⁸³ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 240.

⁸⁴ İbn Receb, *Şerh*, I,429.

⁸⁵ Râmhürmüzî, *age*, s. 534; İbn Abdilber, *Camîu beyânî'l-ilm*, I, 96.

⁸⁶ Cemaleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-Tahdîs min Funûni Mustalahı'l-Hadis*, s. 229.

olduğu anlamına gelmez. Hadis rivayetiyle uğraşan ve bu konuda uzmanlaşmış olan sahâbîlerin genelinin zabt açısından daha kusursuz olduklarında kuşku yoktur. Burada ifade edilmesi gereken husus, asıl hatanın bütün sahâbenin mutlak anlamda zabt açısından kusursuz kabul edilip cerh ve ta'dil dışı bırakılmasıdır. Özellikle zabt açısından onların da tenkit edilmesi, dini oluşturan hadislerin daha sağlıklı olarak bize gelmesine yardımcı olacaktır.

B. Hadis Rivayetinde Tesebbüt

Hadis rivayetinde ihtiyatlı davranarak kesin kanaat edinmedikçe nakletmemeye “tesebbüt”, bu amaçla gerekli araştırmayı yapmaya da “taharri” denilmektedir. Sahâbîler ilk defa işittikleri, daha önce duymadıkları hadisler kendilerine ulaşınca bunun doğruluğunu araştırırlardı. Sahâbeden Bera b. Âzib’in (ö. 72/691): “Biz bütün hadisleri Allah Rasûlünden işitmedik. Zira biz deve gütmekle meşguldük. Allah Rasûlü’nün ashâbı ondan işitmedikleri hadisleri akranlarından ya da kendilerinden daha iyi bilenlerden alırlar ve hadis aldıkları kişiler hususunda da titiz davranırlardı.”⁸⁷ şeklindeki beyanı, sahâbenin bu husustaki çabalarına işaret etmektedir. Sahâbenin haberin doğruluğunu tespit ve araştırma noktasında hadis rivayetindeki ihtiyatlı yaklaşımlarına dair örnek olarak kaynaklarda birçok rivayet bulunmaktadır. Sahâbenin bu çabalarını istişhâd, istidrâk istihlâf ve rihle başlıkları altında özetleyebiliriz.

1. İstişhâd

Rivayetin doğruluğunu tespit etmek için ravilerden şahit istenilmesi anlamındaki istişhâda örnek olabilecek rivayetler hadis kaynaklarında bulunmaktadır. Bu hususta Hz. Ebû Bekir’den nakledilen ve “bir rivâyetin kabulü için ilgili rivâyetin en az iki kişi tarafından aktarılmasının gerektiği” şeklinde anlaşılabilecek rivayet örnek verilebilir.

Hz. Ebû Bekir’in ninenin mirası meselesinde hadisi nakleden Muğîre b. Şu’be’den bir şahit getirmesini istemesi nedeniyle o, hadisleri kabulde ihtiyatlı

⁸⁷ Hâkim, *Ma’rife*, s.14.

davranan ilk kimse olarak kabul edilmiştir.⁸⁸ İbn Şihâb ez-Zührî'nin Kubeysa b. Zueyb'den (ö. 86/705) rivâyetine göre; Ölmüş bir kimsenin ninesi, Hz. Ebû Bekir'e gelerek ölen yakınının mirasından hissesine düşen altıda bir payın kendisine verilmesini istedi. Hz. Ebû Bekir ona, *“Ben bu konuda Kur'an'da açık bir hüküm bulamadım. Rasûlullah'ın da bu konuda bir şey söyleyip söylemediğini bilmiyorum. Sen şimdi evine dön, ben bu konuyu araştırayım.”* dedi. Ardından orada bulunan ashâba bunu sordu. Muğîre b. Şu'be ayağa kalkarak, Hz. Peygamber'in böyle bir uygulamasına bizzat şahit olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, *“Senin yanında başka kimse var mıydı?”* diyerek ondan, şahit getirmesini istedi. Muhammed b. Mesleme (ö.43/663) de o gün Muğîre'nin yanında olduğunu, olaya birlikte tanık olduklarını söyleyince Hz. Ebû Bekir, bu şahitlik üzerine Hz. Peygamber'in uygulamasıyla amel ederek kadına istediği altıda bir oranındaki miras payını verdi.⁸⁹

Zehebî bu haberi naklettikten sonra (ö.748/1347) şöyle der: “Bu Mürsel hadis, Hz. Ebû Bekir'in haberlerin rivâyeti konusunda ne kadar titiz ve hassas olduğunu gösterir. Yoksa onun gayesi hadis rivâyeti kapısını kapamak değildir. Nitekim ninenin mirastan pay isteği ile ilgili olarak Kur'an'da bir şey bulamayınca, onun Sünnette olup olmadığını sormuş ve bir sahâbî durumu kendisine haber verince, başka birinin de şehadet etmesi üzerine kabul etmiş, Haricîlerin dediği gibi “Allah'ın kitabı bize yeter!” dememiştir.”⁹⁰

Fakat Hz. Ebû Bekir'in şâhit isteme nedeni, bir hadis tenkîd kriteri olarak değil de bu meseleyi bir hukuki durum olarak algılayıp Muğîre b. Şu'be ile birlikte başka bir şahidin olup olmadığını araştırma amacı gibi bir neden olabilir.

Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'den (ö. 44/664) Hz. Peygamber'in “Biriniz üç defa izin istediği hâlde müsaade edilmezse, dönüp gitsin.” dediğini rivâyet edince şahit istemesi de buna diğer bir örnektir.⁹¹ Ebû Musa'nın doğru

⁸⁸ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 6.

⁸⁹ Mâlik, *Muvattâ*, Ferâiz 4; İbn Mâce, Ferâiz 4; Ebû Dâvûd, Ferâiz 5; Tirmizî, Ferâiz 10; Dârimî, Ferâiz 19; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 6; Hâkim, *Ma'rife*, 15

⁹⁰ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 3. Bu rivayetin sıhhati açısından detaylı açıklama için bkz. Özsoy, Abdulvahap, *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkîd Kriterleri*, ss. 82-89.

⁹¹ Buhârî, İsti'zan 13; Müslim, Âdâb 7; Ebû Dâvûd, Âdâb 138; Müslim, III, 1696, nr. 36; Ebû Dâvûd, IV, 346, nr. 5182.; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, X, 38; Hatîb Bağdâdî, Şeref, s. 92; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I, 6; İbn Hamza Hüseyinî, el-Beyân, I, 53.

söylediği ortaya çıkınca Hz. Ömer, Ebû Musa'ya, "Hayır, seni yalancılıkla itham etmek gibi bir niyetim yok. Ben, sadece insanların, ileri geri konuşarak Rasûlullah'tan hadis rivâyetinde bulunmalarından endişe ettim; çünkü Rasûlullah'tan hadis rivâyet etmek zor iştir."⁹² diyerek, ona yönelik davranışının nedenini ve hedefini açıklamıştır.

Bununla birlikte bu rivâyet, Hz. Ömer'in genç yaşta Müslüman olmuş ve Medine'ye geldikten kısa bir süre sonra Yemen'e gönderilmiş, daha sonra da Medîne'de çok fazla ikamet etmemiş olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin naklettiği böylesi bir bilgiyi, kendisinin bilmiyor olmasını garipsemiş olduğu için şahit istediği şeklinde de yorumlanabilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu sorgulaması Onun ne metodolojik olarak bir haberin kabulü için en az iki kişi tarafından nakledilmesi gibi bir usûlü benimsediğini ne de Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi âdil kabul etmediğini gösterir.⁹³

Hz. Ömer çocuk düşüren kadın hususunda sahâbenin görüşünü sormuş Muğîre b. Şu'be, Allah Rasûlü'nün köle azad etmesi gerektiğini bildirmesi üzerine Hz. Ömer ona: "*Doğru söylüyorsan onu bilen birini getir*" demiştir. Muhammed b. Mesleme'nin de aynı şeyi Allah Rasûlünden işittiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer "*Bunu işitmemiş olsaydım kendi görüşümle hüküm verecektim.*"⁹⁴ demiştir.

Bu rivâyet bağlamında, Hz. Ömer'in Muğîre b. Şu'be'nin naklettiği hadisi kabulde bir başka sahâbînin şahitliğini istemesinin sebebinin onun adâlet vasfındaki kusur sebebiyle olmuş olabileceğini iddia edilmekte ve buna da Hz. Ömer'in onu Basra valisi olarak tayin ettiği sırada Ebû Bekre, Ziyad b. Ebîhi (ö. 53/673), Şibl b. Ma'bed ve Ebû Abdillâh Nâfi'nin, Muğîre'nin bir kadınla ilişkiye girdiği yönünde yaptıkları şahitliği delil gösterilmektedir. Ziyad b. Ebîh'in kesin ifadeler kullanmadığı bu davada Muğîre b. Şu'be, iddialara karşı, hanımından başkası ile birlikte olmadığını söylemiştir. İddia ispatlanamayınca, Hz. Ömer, Ziyad dışındaki şahitlere kazf cezası uygulamıştır. Hz. Ömer Ebû Bekre'nin iddiasından dönüp tevbe etmesini istemiş, ancak o şehadetinin gerçekliğinde ısrar

⁹² Ebû Dâvûd, Âdâb 138.

⁹³ el-Muallimî, *el-Envâru'l-Kâşife*, s. 67; Ebûbekir Sifil, *Hazreti Ömer ve Nebvî Sünnet*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2007, s. 117-118; Özsoy, *age*, ss. 92-94.

⁹⁴ Müslim, *Kasame*, 35, 36, 38; Şafiî, *er-Risâle*, s.233; Zehebi, *tezkire*, I, 7-8.

etmiştir.⁹⁵ Bunun sonucunda Hz. Ömer, Ebû Musa'yı Basra'ya vali olarak göndererek Muğîre b. Şu'be'yi azletmiştir.⁹⁶ Fakat kanaatimizce bu Hz. Ömer'in bu tenkidinin Muğîre b. Şu'be'ye özel olduğu ve sahâbenin genelinin adalet yönünden tenkid edilebileceği anlamına gelmemektedir.

Hz. Peygamber'in mescidi artık insanlara dar gelmeye başlayınca Hz. Ömer mescidi genişletmek amacıyla mescidin kible yönünde bulunan Abbas'ın evini satın almak istedi. Ancak Abbas (ö. 32/652) buna razı olmadı ve konuyla alakalı bir hadisi hatırlattı. Bunun üzerine Hz. Ömer: *“Söylediğiniz delil getirin”* dedi. Delil aramaya başladılar ve Ensar'dan bir grubun: *“Bunu Allah Rasûlünden biz de işittik”* şeklinde şahitlik yapmaları üzerine Hz. Ömer *“Ben sizi itham etmiyorum, sadece emin olmak istiyorum”*⁹⁷ dedi.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yakın arkadaşları dahi olsa kimi sahâbenin rivayet ettiği hadisler için şahit istemeleri, daha sonraki nesillere örnek teşkil edecek ve hadis tenkidinde objektif hadis usûlü kurallarının oluşumuna yardımcı olacaktır.

Ebû Eyyub el-Ensârî, *“Allah sadece kendi rızasını umarak 'lâ ilâhe illallah' diyen kimseye cehennemini haram kılar”* hadisini nakleden Mahmud b. Rebî' el-Ensârî'ye, *“Allah Rasûlünün senin dediğini söylemiş olabileceğini sanmıyorum”* demişti. Bunun üzerine Mahmud, söz konusu hadisi İtbân b. Mâlik Medine'ye geldiğinde sormuş; o da hadisi aynı şekilde rivayet ederek ona şahitlik yapmıştı.⁹⁸

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, sahâbeye ilişkin olarak sunulan bu örnekler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, ilk defa duydukları her hadis karşısında daima bu şekilde davrandıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü onların bu tutumlarının aksine davrandıklarını gösteren bir çok rivâyet de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde sahâbenin, zapt ve hıfzına güvendikleri bir râvî kendilerine bir

⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 550; Abdurrezzâk, VII, 384; İbn Ebî Şeybe, IX, 428-429; İbn Asâkir, IX, 34-37; ez-Zehebî, *Siyer*, III, 6 vd.. Ayrıca bkz. el-Buhârî, Şehâdât 8 (III, 170) (Buhârî bu bilgiyuallak olarak vermiştir); et-Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, XII, 362; vd. Baltacı, Ayşe Sümeyye, *Muğîre b. Şu'be'nin İslâm Tarihindeki Yeri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1997, s. 41

⁹⁶ Özsoy, Abdulvahap *age*, ss. 97-99.

⁹⁷ Zehebi, *Tezkire*, I, 8.

⁹⁸ Buhârî, *Teheccüd*, 36; Müslim, *Mesacid*, 47.

hadis naklettiğinde ondan hadisi kabul etmekte tereddüt etmedikleri görülmektedir.⁹⁹

Bu doğrultuda Hz. Ömer'in zapt ve hıfzına güvendiği bir râvî kendisine bir hadis naklettiğinde onun hadisini kabul ettiğini gösteren rivâyetler vardır. Söz konusu rivâyetlerden birinde Hz. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkas'ın (ö.55/674) rivâyetlerinin durumunu soran oğlu Abdullah'a: "Sa'd, sana Rasûlullah'tan bir hadis naklettiğinde artık o hadisi başkasına sorma!"¹⁰⁰ demiştir. Hz. Ömer'in bu açıklaması, râvînin rivâyetinin kabul edilmesi için onun her zaman şahit istemediğini, güvendiği bir râvîden gelen rivâyeti hiç kimseye sormadan kabul ettiğini, hatta oğluna da böyle yapmasını tavsiye ettiğini göstermektedir.¹⁰¹

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in kendilerine nakledilen hadisler için şahit istemelerinin muhtemel bazı nedenleri şöyle sıralanabilir: 1. Hadisi bilen başka bir kimse daha olup olmadığını öğrenmek. 2. Hadisi nesheden başka bir hadisin bulunup bulunmadığını tespit etmek. 3. Hükmün daha sağlam olmasını sağlayacak aynı veya benzer başka hadis veya hadislerin olup olmadığını tespit etmek.¹⁰² 4. Ravinin hata yapmış olmasından veya rivayetin kendisinden kuşku duymak. 5. Bazı sahâbîlerin rivayeti konusunda temkinli davranmak.

Bazı sahâbenin az da olsa yaptığı şahit isteme uygulaması, daha sonraki nesillere, haberin olduğu gibi kabul edilmemesinde ve gerektiğinde tessebbütün zorunlu olduğuna dair örnek teşkil edecektir.

2. İstidrâk

İstidrâk hadis ilminde, tanıış veya eksik rivayetleri düzeltme, tenkid etme anlamında gelmektedir.¹⁰³ Sahâbenin nebevi hadislere hizmet alanındaki gayretleri, sadece onları koruma ve başkalarına tebliğ etmekle sınırlı kalmamış bu

⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1404, I, 114.

¹⁰⁰ Buhârî, Vudû 47; Ahmed b. Hanbel, I, 15; İbn Hacer, *Ta'liku't-Ta'lik*, II, 132. Başka bir rivâyette Hz.Ömer'in bu sözü, "Sa'd sana bir hadis söylerse, artık ondan başka bir hadise tâbi olma" lafızlarıyla gelmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik*, II, 133.

¹⁰¹ Diğer örnekler için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 184. Buhârî, Tıb 30, no.5729,VII;130; Müslim, Âdâb 100.

¹⁰² Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 161.

¹⁰³ Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 141.

gayretlere ek olarak, ravilerin ve rivayetlerin durumlarını araştırmak için de çok çaba sarf etmişlerdir.

Sahâbe eksik duyma, hatalı öğrenme, hafıza zayıflığı gibi nedenlerden dolayı bazen rivayetleri hatalı nakledebilmektedir. Bu durumu fark eden diğer sahâbe gerekli uyarılarda bulunarak hatayı düzeltmeyi, böylelikle rivayetin doğru halini tespit etmeyi kendilerine görev saymışlardır. Bu konuda en çok çaba gösteren sahâbî Hz. Âişe olmuştur. el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071) Hz. Âişe'nin yirmi kadar sahâbenin rivayetlerini düzelttiğine dair hadisleri “*er-Rihle fî Talebi'l-Hadis*”¹⁰⁴ adlı eserinde tanıtmaktadır. Ayrıca Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1391), Hz. Âişe'nin bu düzeltmelerini “*el-İcâbe lî îrâdi mestedrekethü Âişe ale's-sahâbe*”¹⁰⁵ adlı eserinde bir araya getirmiştir.

Hiz. Ömer'in Rasûlullah'tan (s.a.v.) naklettiğı: “Ölü, ailesinin kendisi için ağlamalarından azap çeker” şeklindeki rivâyeti Hz. Âişe, “Allah Ömer'e rahmet buyursun. Allah'a yemin ederim ki, Rasûlullah Allah'ın birisinin ağlaması sebebiyle mümine azap edeceğini haber vermedi. O şöyle buyurdu: ‘Allah, ailesinin ağlaması sebebiyle kâfîrin azabını artırır!’” şeklinde tenkit etmiştir.¹⁰⁶

İki kişi Hz. Âişe'ye gidip “Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in ‘Uğursuzluk ancak kadında, binekte ve evdedir’ buyurduğunu rivayet ediyor” diye sormaları üzerine o: “ Bu aklımı başımdan aldı, dedi ve Ebû'l-Kâsım'a Kur'an-ı indiren Allah'a yemin ederim ki o böyle söylememiştir. Doğrusu Cahiliyye insanları uğursuzluk kadında, evde ve binektedir derlerdi.’ buyurmuştur.” diyerek düzeltmiştir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Hatîb Bağdadî “*er-Rihle fî Talebi'l-Hadis*” Beyrut 1975 Dar'ul Kutubi'l-İlmiyye

¹⁰⁵ Bedruddîn ez-Zerkeşî “*el-İcâbe lî îrâdi Mestedrekethü Âişe ale's-Sahâbe*” Beyrut 2004, Müesset'ur-Risâle thk. Bünyamin Erul. Bu çalışmayı Türkçeye kazandıran Bünyamin Erul, eseri Hz. Âişe'nin kriterlerine göre; Kur'an'a, Sünnete, hâdise, târihe-vakaya, aklına ve kanaatine, mantık ve dile arz şeklinde yeniden tertip etmiştir. Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiğı Eleştiriler [trc. Bünyamin Erul] Ankara 2010. Eser Bünyamin Erul Tarafından Türkçe'ye “Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiğı Eleştiriler” adıyla tercüme edilmiştir. Ankara, 2010.

¹⁰⁶ Buhârî, Cenâiz 33; Müslim, Cenâiz 23.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 246.

Said b. Cübeyr bir hatırasını şöyle anlatır: “İbn Abbas’a: ‘Nevf el-Bikâlî’nin, Hz. Musa için Hızır’ın arkadaşı olmadığını iddia ediyor’ dedim. İbn Abbas: Allah’ın düşmanı (Nevf el-Bikâlî) yalan söylemiş.”¹⁰⁸ dedi.

Abdullah b. Muhayrîz (Kinaneoğulları kabilesinden bir adam), Ensardan ‘Ebû Muhammed’ olarak bilinen bir adamla karşılaşınca, ona vitir namazının hükmünü sorduğunda vacip olduğunu söyler. Kinaneli adam Ebû Ubade b. es-Sâmit’le görüştüğümde bunu sordum. O: ‘Ebû Muhammed yalan söylemiş’ dedi.¹⁰⁹ Fakat sahâbe arasında yalan ifadesinin çoğunlukla hata etmek manasında kullanıldığı; istisnâ kullanımların ise sahâbeden kızgınlık halinde sâdır olan sözler olarak değerlendirildiği unutulmamalıdır.¹¹⁰

Sahâbe’nin büyükleri tarafından yapılan değerlendirmeler, genellikle unutma, iyi ezberleyememe, eksik veya yanlış öğrenme, hadisi iyi anlamama gibi beşerî zafiyetlerden kaynaklanan hataları düzeltme amacıyladır. Sahâbe, diğer bir sahâbînin rivâyetini Kur’an’a, sünnete, kendi bilgi ve müşahadesine ve akla aykırı olma gibi kıstaslara göre tenkit etmiştir.¹¹¹ Günümüz hadisçilerinden Beşşâr Avvâd Marûf ve Şu’ayb el-Arnaût, bu yüzden, sahâbe tarafından yapılan eleştirileri metin merkezli tenkitler olarak değerlendirmişlerdir.¹¹² Ayrıca bu dönemde yapılan değerlendirmeler, ravinin naklettiği hadislerin bütünüyle incelenmesi neticesinde hadis ehliyeti açısından onun hakkında bir hüküm verme niteliği taşımamaktadır. Bir rivâyet çerçevesinde râvînin değerlendirilmesi, bu dönemde yapılan tenkitlerin genel özelliğidir.¹¹³

¹⁰⁸ Buhârî, İlim, 44.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd I, 328; Nesâî I, 186; İbn Mâce I, 449, nr.1401; Muvatta I, 123, nr.14; Ahmed V, 315-316.

¹¹⁰ Erul, Bünyamin “Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti”, AÜİFD, XXXIX, ss. 455-489, s. 467-486.

¹¹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İsmâ el-Beşîr Ahmed, *Usûlü menheci’n-Nakd inde Ehli’l-Hadîs*, Beyrut 1992/1412, 50-55; Azîz Reşîd Muhammed ed-Dânî, *Üsûsü’l-Hüküm ale’r-Ricâl hattâ Nihâyeti’l-Karni’s-Sâlisi’l-Hicrî*, Beyrut 2006, 12-28; Özsoy, *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri*, s. 189-334.

¹¹² Beşşâr Avvâd Marûf, *Tahrîru Takrîbi’t-Tehzîb li’l-hâfız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî*, Beyrut 1997/1417, I, 17.

¹¹³ Sahâbe’ye ait tenkit örnekleri için bk. İbn Adiy, el-Kâmil, I, 117-124; Muhammed Lokman Selefî, *İhtimâmü’l-Muhaddisîn bi Nakdi’l-Hadîs Seneden ve Nâkiden*, Riyad 1999/1420, 35-44; Selahaddin b. Ahmed el-İdlibî, *Menhecu Nakdi’l-Metn ‘inde Ulemâi’l-Hadîsi’n-Nebevî*, Beyrut 1983/1403, 70-74.

3. İstihlâf

Birinden yemin etmesini isteme anlamında kullanılan istihlâfın sahâbe tarafından da haber nakillerinin teyidi için kullanıldığına dair bazı örnekler bulunmaktadır. Hz. Ali'nin kendisine hadis nakledenlere doğru söylediklerine dair yemin ettirdiği yönünde şu söz naklolunmuştur: “*Ben Allah Rasûlünden bir hadis işittiğimde ondan Allah'ın dilediği kadar istifade ederdim. Başkası bir hadis naklettiğinde ise yemin ettirdikten sonra onu doğrulardım. Ebû Bekir bana Rasûlullah'tan şöyle dediğini işittiğini anlattı ki, “Kim günah işler, sonra güzelce abdest alır, sonra namaz kılar/iki rekât namaz kılar, akabinde Allah'tan affedilmesini dilerse mutlaka affedilir”*”¹¹⁴

Bu bilginin ilk defa geçtiği kaynak Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eseridir. Burada Ebû Yûsuf şöyle demektedir: “ Bize ulaştığına göre Hz. Ömer (r.a.), Rasûlullah'tan nakledilen hadisi ancak iki kişi şahitlik edince kabul etmektedir. Eğer kitap uzamasaydı bu hadisleri isnâdlarıyla kaydederdim. Ali b. Ebî Tâlib de Rasûlullah'tan nakledilen hadisi ancak yemin ettirerek kabul etmekteydi.”¹¹⁵

Fakat Hz. Ali'den nakledilen, râvîden yemin istediğine dair rivâyetin sıhhati hususunda ciddi tartışmalar bulunmaktadır. el-A'zâmî bu rivâyette ifade edilen durumu hata olarak nitelemekte ve “Bir başka hatanın tashîhi” başlığı altında Hz. Ali'nin yemin istediğine dair rivâyetin sahîh olmadığını kaydetmektedir. el-A'zâmî, rivâyeti Hz. Ali'den nakleden Esmâ bt. el-Hakem üzerine yoğunlaşmaktadır. Buhârî'nin bu râvînin cehaletinden dolayı rivâyetini reddettiğini kaydetmekte ve değerlendirmesine şöyle devam etmektedir: “Şayet bu metot Hz. Ali'nin metodu olsaydı, bu söz ondan şöhret bulup, âlimlerin, onun falan, falan şahıslardan yemin istediğini nakletmeleri gerekmektedir. Şayet Ali'nin yemin istemesi, Ahmed Muhammed Şakir'in de kabul ettiği gibi sahîh

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, I, 2, 10; Tirmizî, Salât 279 (II, 257); Ebû Dâvud, Vitr 26 (I, 475); İbn Mâce, İkâme, 193 (I, 446); İbn Ebî Şeybe, III, 385; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, I, 5; et-Tahâvî, *Şerhu Muşkili'lÂsâr*, XV, 308; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 389.

¹¹⁵ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî*, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, İhyâu'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarâbâd, s. 30-31. Bu bölümü İmâm eş-Şâfi Ebû Yûsuf'tan naklen el-Ümm adlı eserine almıştır (eş-Şâfi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, el-Umm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1983, VII, 358).

olsa bile, bu, sapıkların ithamı gibi Hz. Ali'nin sahâbeye güvenmediğine dair bir delil değildir. Çünkü yemin isteme her zaman râvînin yalancı olduğunu göstermez.¹¹⁶ Bir haberi işiten kişi, bazen haberin ilginçliğinden veya şaşkınlığa sebep olmasından dolayı da yemin istemektedir. Bu da yemin istemenin daima yalan şüphesinden dolayı olmadığına delildir. Aynı şekilde raviye yemin ettirmek ne Hz. Ali'nin ne de başkasının sıklıkla takip ettiği bir yöntemdir.

4. Rihle

Sahâbenin, başkalarından duydukları hadisleri kaynağından öğrenmek ve kendi bildikleri hadisleri de teyit amacıyla uzun ve yorucu yolculuklara katlandıkları bazı rivayetlerle bize ulaşmıştır. Nitekim Ebû Eyyub el-Ensârî (ö. 52/672) *“Bir müminin ayıbını dünyada örtenin Allah da ahirette kusurunu örter.”*¹¹⁷ hadisini kendisinden başka bilen tek kişinin Mısır'da bulunan Ukbe b. Âmir olduğunu öğrenince, Medine'den kalkarak oraya gitmiş ve Ukbe'nin bu hadisi bizzat Hz. Peygamber'den işittiği bilgisini alınca memleketine dönmüştür.¹¹⁸ Atâ b. Ebi Rabah'a göre o hadisi Hz. Peygamber'den işitenlerden kendisiyle Ukbe kalmıştı...¹¹⁹

Cabir b. Abdullah bir hadis için yaptığı yolculuğu şöyle anlatır: *“Sahâbeden bir kişinin Hz. Peygamber'den bir hadis işittiğini haber alınca, bir deve satın aldım. Yükümü yükleyerek, bir aylık yolculuk sonunda Şam'a ulaşarak Abdullah b. Üneys'in (ö. 80/699) evini buldum. Geldiğimi öğrenen Abdullah b. Üneys hemen kapıya çıkarak beni kucakladı. Geliş sebebim hakkında ona şöyle dedim: Bir hadisi senin Allah Rasûlünden işittiğini duydum. O hadisi duymadan önce kendimin veya senin ölmenden endişe ettiğim için buralara kadar geldim. Bunun üzerine bana o hadisi nakletti.”*¹²⁰

¹¹⁶ el-A'zâmî, *Menhec Menhecu'n-Nakd İnde'l-Muhaddisîn*, Mektebetu'l-Kevser, el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye 1990, s. 57 (dipnot 26).

¹¹⁷ Buhârî, *Mezalim*, 3; Müslim *Birr*, 58.

¹¹⁸ Hâkim, *Ma'rife*, s.7-8.

¹¹⁹ Ahmed IV, 153, 159; Humeydi, *el-Müsne'd*, I,189-190,nr.384; Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis*, s.56-57; Hâkim, *Ma'rife*, s.7-8.

¹²⁰ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 337; Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis*, s.53-54

Hiz. AîŖe hac sırasında yeğeni Urve'yi Hiz. Peygamber'den çok nakil yaptığını bildiği Abdullah b. Amr'dan hadis öğrenmek üzere gndermiŖtir. Urve ondan duyduğu hadisi Hiz. ÂiŖe'ye anlattığı zaman O daha önce onu duymadığı için yadırgamıŖ ve: “*Sana bunu Allah Rasûlünden bizzat iŖittięini anlattı mı?*” diye teyit etme gereksinimi duymuŖtur. ÂiŖe ertesini sene yeğenini aynı hadisi sormak üzere Abdullah b. Amr'a tekrar gndermiŖ, o da hadisi ilk seferki gibi harfiyen tekrar etmiŖtir. Bu durumu gören Hiz. ÂiŖe Abdullah'ın hâfızası karŖısında duyduğu hayranlığı gizleyememiŖ ve “*Allah'a yemin olsun ki Abdullah(iyi) ezberlemiŖ.*” demiŖtir.¹²¹

Sahâbenin hadis dinlemek için yaptığı rihlelerle alakalı nakillerin az olduğu ve bu yolculukların sadece hadisleri dinlemek amaçlı olmadığı, farklı nedenlerle yapılmıŖ olabileceği unutulmamalıdır. Bu yolculukların daha sonraki hadis rihleleri gibi olduğunu dŖnmek pek isabetli değildir. Fakat daha sonra yapılacak olan hadis rihlelerine zemin teŖkil ettiği söylenebilir.

5. Hadis Mzâkeresi

Hiz. Peygamber'in ilk önceleri Kur'an'la karıŖmasına engel olmak için hadislerin yazılmasını yasaklamıŖ olması ve sahâbenin çoğunun okuma yazma bilmemesi hadisleri nakilde, yazmaktan çok ezberlemeye önem vermelerine neden olmuŖtur. Bunu sağlamak amacıyla da müzakere ön plana çıkıyordu. Sahâbe döneminde müzakereden anlaŖılan, hicri II. ve III. yüzyıldaki gibi, hadisleri nakil yollarını teŖpit, hatalarını düzeltmek ve fıkhi hükümleri çıkarmak değil, hadislerin ezberlenip zihne iyice yerleŖmesi idi.¹²²

Enes b. Mâlik (. 93/711) Ŗyle demiŖtir: “Bizler, Allah Rasûlü'nn yanında bulunur, ondan hadisleri dinlerdik. Yanından ayrıldığımızda da, o hadisleri ezberleyene kadar aramızda mzakare ederdik.” Diğer bir rivayette ise O'nun Ŗu ifadesine rastlıyoruz: “YaklaŖık altmıŖ kiŖi Allah Rasûlü ile oturuyorduk, o da bize bazı Ŗeyler anlatıyordu. Peygamber meclisimizden ayrılıp odasına geçince biz de ezberleyene kadar hadisleri tekrar ediyor, hafızamıza

¹²¹ Buhârî, İlim, 34; Müslim, İlim, 14; Ahmed b. Hanbel, II, 162-190; Dârimî, “Mukaddime”, 26.

¹²² Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının DoęuŖu ve GeliŖimi*, İstanbul, 2014, İfav Yay. s.56. Seyyid Muhammed Nuh, *Sahabe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, s.60

yerleştirince kalkıyorduk.”¹²³ Hz. Peygamber’in bizzat katıldığı bu meclisler dışında da sahâbenin sabah namazından sonra bir araya gelip Kur’an okuduklarını, farz ve sünnetleri öğrenmeye çalıştıklarını görüyoruz.¹²⁴

Ebû Hüreyre bu konuya örnek olarak şöyle demiştir: “Geceyi üç kısma bölerdim. Üçte birinde namaz kılar, ikinci üçte birinde uyur, son üçte birinde de Allah Rasûlünün hadislerini müzakere ederdim”¹²⁵ demiştir.

Abdullah b. Mes’ud’un hadis müzakere etmek amacıyla Vâbisa b. Ma’bed el-Esedî’yi ziyaret etmesi ve ileride meydana gelecek fitne ile ilgili hadisi müzakere etmesi¹²⁶ ve “Hadisleri müzakere ediniz. Zira onları zihinde tutmanın yolu müzakeredir”¹²⁷ sözü buna örnek sayılır.

Sahâbeden, hadis rivayet usûlünde müzakarenin önemli bir yer edindiği hususunda birçok nakiller yapılmaktadır. Bunlara örnek olarak Ebû Said el-Hudrî’nin “Hadisleri müzakere ediniz. Hadislerin müzakeresi diğer hadisleri hatırlatır”¹²⁸, İbn Abbas’ın (ö. 68/687) “Benden hadis işittiğinizde aranızda müzakere ediniz, zira unutmamanız için en iyi yöntem budur”¹²⁹ ve “Hadisi aranızda müzakere ediniz ki hafızanızdan uzaklaşmasın. O, Kur’an gibi değildir Kur’an toplanarak korunmuştur. şayet müzakere etmezseniz kısa bir süre sonra zihninizden silinir. Hiçbiriniz dün hadis rivayet ettim bugün etmem demesin. Aksine dün olduğu gibi bugün de onu rivayet etsin.”¹³⁰ tavsiyesinde bulunması ve Hz. Ali’nin (ö. 40/660): “Birbirinizi ziyaret ederek, hadisleri müzakere ediniz.

¹²³ Hatîb, *el-Câmi’ li-Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi* (nşr. Mahmud Tahhan), I-II, Riyad: Mektebetü’l-maârif, 1403/1983, I, 236; Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali, (ö. 307/919), *Müsnedu Ebî Ya’lâ el-Mevsilî* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk: Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984, VII, 131.

¹²⁴ Heysemî, Ebû’l-Hasan Nureddin Alî b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecmeü’z-Zevâid ve Menbaü’l-Fevâid*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1982, I, 132. Hz. Peygamber döneminde oluşturulan ilim meclisleri hakkında bkz. Âşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1981, s. 67-78.

¹²⁵ Hatîb, *el-Câmi’*, II, 180; Dârimî, “*Mukaddime*” s. 27

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 448-449.

¹²⁷ Dârimî, *Sünen Mukaddimesi*, s. 51

¹²⁸ Dârimî, a.y.

¹²⁹ Râme’hürmüzî, *el-Muhaddisü’l-Fâsil*, s. 547

¹³⁰ Dârimî, a.y.; Hatîb, *şeref*, s.95.

Aksi takdirde hadisler yok olup gider”¹³¹ şeklindeki rivayetleri bunlar arasında sayılabilir.

Bunun yanında, sahâbenin akîde ve ahkâm ile ilgili birtakım konular üzerinde tartışıp konuşarak, fikir alışverişinde bulundukları ve bunu da müzâkere kelimesiyle ifade ettikleri rivayetler arasında görülmektedir.¹³² Bu durum, müzâkerenin yalnızca hadisi ezberlemeye yönelik olmadığını, aynı zamanda hadisin ya da fikhî bir konunun anlaşılmasına yönelik bir faaliyet olduğunu da göstermektedir.¹³³

6. Hadis Yazımı

Sahâbe döneminde hadisler Kur’an gibi yazılmamış ve Hz. Peygamber tarafından da bu manada bir emir verilmemişti.¹³⁴ Sahâbe, Allah’ın kitabına başka bir şeyi eş tutmamak, Kur’an’la meşguliyetten uzak kalmamak ve hadisi Kur’an’la karıştırmamak için hadis yazımına mesafeli durmuştur.¹³⁵ Fakat bu tedirginliğin yanında sahâbeden hadis yazanlar da bulunmaktaydı. Bu yazılı malzemelere örnek olarak şunlar verilebilir. 1- Sadakât hadisleri: Hz. Peygamber ferâiz, sünen ve diyet hükümlerini açıklayarak Amr b. Hazm aracılığıyla Yemen’e bir mektub gönderdiği kaynaklarda geçmektedir.¹³⁶ Yine halifelerden Hz. Ebu Bekir ve Ömer’e ait yazılı sadakât hadislerinin bulunduğu dair nakiller bulunmaktadır.¹³⁷ Sadakât hadislerinin sıhhati kabul edildiğinde Hz. Peygamber ve halifelerinin daha İslamiyetin başlangıcında, dinî hükümlerin müslümanlar arasında neşri için

¹³¹ Dârimî, a.y. ; Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s.545; Hâkim en-Nisaburi, *Ma'rife*, s. 141; Hatîb, *Şeref*, s.94; İbn Abdülber, *Câmî*, I, 101, 108.

¹³² İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sîkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullâh, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Ali Şiri), Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1996, LXIV, 190); Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaud (el-Arnâvût)-Hüseyn el-Esed), Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1982, VII, 103, Buhârî, “Rehin” 48, gibi konular bunlar arasında zikredilebilir.

¹³³ Yeşilyurt, Münevver “*Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri*” *Usûl İslam Araştırmaları* Sayı:25, Ocak-Haziran 2016 s.111.

¹³⁴ Ebû Zehv, *Muhaddisun*, s.124

¹³⁵ Hatîb, *Takyidü'l-İlm*, s. 57, A'zamî, *Dirasât*, I, 79; Acâc, *es-Sünne*, s.310,340; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s.11.

¹³⁶ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, I,395; İbn Ebî Hâtim, *İlel*, I, 222.

¹³⁷ Hâkim, *Müstedrek*, I,392; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 354.

yazıya başvurdıklarına işaret etmektedir.¹³⁸ 2- Hadis Sahîfeleri: Sahâbenin hadisleri topladıkları malzemelere sahîfe denilmektedir. Abdullah b. Amr'ın (r.a), bizzat Hz. Peygamber'den işitmiş olduğu hadislerin bir kısmını yazıp topladığı es-Sahîfetü's-Sâdıka'sı¹³⁹ buna örnektir. Yine Câbir b. Abdullah, Ali b. Ebî Tâlib, Semure b. Cundeb, Ebu Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ubâde gibi sahâbeye nispet edilen sahîfeler hadislerin İslamın çok erken döneminde yazıya geçirildiğine işaret etmektedir.¹⁴⁰

Sahâbenin Hz. Peygamber'in sözlerini yazma ve koruma çabaları daha sonraları hadis usûlü eserlerinde, İcâze, Münâvele, Mükâtebe, Vâsiyye, Vicâde gibi tahammulu'l-ilm kavramlarının oluşumuna en güçlü temel olmuştur.

Sahâbe, Hz. Peygamber'den sonra hayatında yaptıkları gibi hadisleri yazma işine devam etmiştir. Amr b. Ebî Süfyan, Hz. Ömer'in: *"İlmi yazıyla kaydedin!"*¹⁴¹ dediğini duymuştur. İbn Abbas, Ebû Rafî'e gelerek *"Peygamber şu gün ne yaptı?"* diye sorardı. İbn Abbas bunları sorarken yanında duyduklarını yazdığı bazı levhaları vardı.¹⁴² Bir diğer rivayette Ma'n b. Abdurrahman şöyle nakleder: *"Abdurrahman b. Abdullah b. Mesud, bana bir kitap gösterdi ve babası Abdullah b. Mesud'un kendi el yazması olduğuna dair bana yemin etti."*¹⁴³

Diğer bazı rivayetlerde de hadislerin sahâbe döneminde yazıldığına dair ifadeler bulunmaktadır. Örneğin Hasan b. Amr b. Ümeyye bir hatırasını şöyle nakleder: *"Ebû Hüreyre'nin yanında bir hadis nakletmiştim. Ebû Hüreyre, bu hadisi kabul etmeyince ben, 'onu senden işitmişim' deyince, Ebû Hüreyre 'Şayet benden işitmişsen, bende yazılı olarak bulunması gerekir' diyerek, elimden tutup beni evine götürdü. Bana içinde hadisler yazılı olan birçok varak gösterdi. Hadisi birinde bulunca: 'Sana, eğer rivayet etmişsem bende yazılı olarak bulunması gerekir demiştim' dedi"*¹⁴⁴

¹³⁸ Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, T.D.V.Yay., Ankara 2010 s.41.

¹³⁹ Özdemir, Veysel, *Abdullah b. Amr ve Es-Sahîfetü's-Sâdıka'sı*, (Basılmamış Doktora Tezi) ATAÜSBE 2008.

¹⁴⁰ Sahîfeler hakkındaki rivayetlerin değerlendirmeleri için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, ss.41-68.

¹⁴¹ Dârimî I, 127-128; el-Hatîb el-Bağdadî, *Takyidü'l-İlm*, s.87-88; İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 86.

¹⁴² el-Hatîb el-Bağdadî, *age*, s.91-92.

¹⁴³ İbn Abdilber, *age*, I, 86.

¹⁴⁴ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, I, 89; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 207. Bu rivayet Ebû Hüreyre'nin *"İbnu'l-Âs yazıyor ben yazmıyordum"* şeklindeki diğer bir rivayetiyle çelişiyor

Said b. Cübeyr: “İbn Abbâs’la bir gece Mekke’ye doğru gidiyordum. Bana rivayet ettiği hadisleri semerin dayanma tahtasına yazıyor, sabah olunca da onları temize geçiriyordum.”¹⁴⁵ Diğer bir nakilde: “Hadisleri İbn Abbas’ın yanında sahifeye yazardım. Dolunca da ayakkabılarıma kaydederdim.”¹⁴⁶ demektedir.

Tüm bu nakiller o dönemde hadis yazımının yaygın olmasa da var olduğuna işaret etmektedir. Hadis yazımın bu dönemde bulunması sahâbenin hadisleri koruma ve kayıt altına alma yönündeki çabalarına bir örnektir. Bu da daha sonraki nesilleri hadis yazımında cesaretlendirecek ve hadis yazımı ve kuralları ile ilgili ıstılahların gelişimine zemin hazırlayacaktır.

Sahâbenin daha sonra sistemleşecek olan cerh ve tadil-ricâl ilmine kaynaklık edecek olan uygulamaları ve bunun için kullandıkları lafızlar bulunmaktadır. Şimdi bunlara değinmek konumuz açısından önemlidir.

7. Ravi Araştırması ve Bununla İlgili Kullandıkları Lafızlar

Rivâyet’in kabulü için aktaran kişi hakkında araştırma yapmayı gerekli gören sahâbîler, kendilerine ulaşan bazı haberlerin teyidini bizzat Hz. Peygamber’e sorarak yapmışlardır. Örneğin hâmileyken eşi vefât eden Eslemli Sübey’a, doğum yaptıktan sonra yeniden evlenmeyi düşünür. Bunu fark eden Ebû’s-Senâbil b. Ba’kek, ona iddet süresi olan dört ayı tamamlamadıkça evlenemeyeceğini belirtir. Sübey’a kendisine verilen bu bilgiyi tasdiklemesi için Hz. Peygamber’e gelerek meseleyi sorar. Peygamber ise: “Ebû’s-Senâbil yanlış söylemiştir. Evlenmen helâldir.”¹⁴⁷ buyurur. Sübey’atü’l-Eslemiyeye ve diğer sahâbîlerin¹⁴⁸ Hz. Peygamber’e gelerek duydukları bilgiyi tasdik ettirmeleri,

gözükse de bu Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’in sağlığında yazmamış daha sonra yazmış olabileceği şeklinde yorumlanabilir.

¹⁴⁵ Dârimî, *Sünen*, I,128; Hatîb el-Bağdadî, *Takyidü’l-İlm*, s.102-103; İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî’l-İlm*, I, 87.

¹⁴⁶ Dârimî, *age*, I, 28; Hatîb el-Bağdadî, *Takyidü’l-İlm* s.102.

¹⁴⁷ Abdürezzâk, Ebû Bekr Abdürezzâk b. Hemmam, *el-Musannef* (nşr. Habiburrahman A’zamî), Beyrut 1983, VI, 474.

¹⁴⁸ Muhammed Mustafa A’zamî, *Menhecü’n-Nakd inde’l-Muhaddisin: Neş’etuhu ve Târîhuhu*, Riyad 1990/1410, s. 7-11; Hâtim b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecü’l-mukterah li-fehmi’l-mustalah*, Suudi Arabistan 1996/1416, s. 16-17; Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 29-31.

Peygamber adına yalan uydurulmayan¹⁴⁹ ve güvenin hâkim olduğu bir toplumda, kalben mutmaîn olma amacına matuf olduğu düşünölmelidir.¹⁵⁰

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbîler arasında râvî araştırması devam etmiştir. Bilindiğı kadarıyla Sahâbeden hangi isimlerin râvî tenkidıyla meşgul olduğuna ilk yer veren hadisçi, İbn Hibbân'dır (ö. 354/965) İbn Hibbân öncesinde, ricâl tenkitçilerinin sahâbe tabakasından herhangi bir isme yer vermedikleri görölmektedir. İbn Hibbân râvîler hakkında ilk araştırma yapan kişi olarak Hiz. Ömer'i (ö. 23/644) ve Hiz. Ali'yi (ö. 40/660) takdîm eder. Ayrıca Zeyd b. Erkam (ö. 66/685 veya 68/687) ile İbn Abbâs'ı (ö. 68/687) da hadis rivâyetinde titiz davranan kişiler olarak zikreder.¹⁵¹

İbn Adiy, "Sahâbe neslinden Hiz. Ömer, Ubâde b. Sâmî (ö. 34/654), Hiz. Ali, Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Hiz. Aişe (ö. 57/677), İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/712)¹⁵² her birine ait örnek değeriendirmeleri takdim eder. Bu örneklerde dikkat çeken, yukarıda isimleri verilen sahâbîlerin, eleştirilerini "كذب" (Yalan söyledi) lafzını kullanarak yapmalarıdır. Hiz. Ömer'in Übey b. Ka'b'ı¹⁵³, Hiz. Aişe'nin Ebü'd-Derdâ'yı¹⁵⁴ "كذب" lafzıyla tenkit etmesi gibi. Esasında bu örneklerin, " Sahâbe, tâbiûn, etbâü'tâbiîn ve daha sonrakilerden günümüze kadar yalanı ortaya çıkan kimsenin tezkîbini câiz görenlerin zikredilmesi" başlığıyla uyumlu olduğu dikkat çekmektedir. İbn Adiy, sahâbe döneminde bir kişinin yalan söylediğı anlaşıldığında bu şahsın tenkit edildiğini uygulamalarla kanıtlamaya çalışmıştır. Bu nedenden dolayı o, Hiz. Ebû Bekir'in "كذب" ifadesiyle bir tenkidini tespit edemediğinden listesinde yer vermemiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁹ Hiz. Peygamber döneminde hadis uydurulduğu görüşünü savunanların delillerinin zayıflığına dair bk. Âşıkutlu, Emin, "Hadis Va'zının Hiz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değeri", MÜİFD 29 (2005/2), s. 5-26.

¹⁵⁰ A'zamî, Menhecü'n-Nakd, s. 7; Âşıkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, s. 29.

¹⁵¹ İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn, I, 36, 37, 38.

¹⁵² İbn Adiy, el-Kâmil, I, 47-50.

¹⁵³ İbn Adiy, age, I, 117-118.

¹⁵⁴ İbn Adiy, age, I, 124.

¹⁵⁵ Hiz. Ebû Bekir'i râvîler hakkında araştırma yapan ilk kişi olarak takdîm eden âlimler, onun ninenin torunundan alacağı mirasa dair hadis hakkında râvîden şahit getirmesini istemesini örnek olarak vermişlerdir. Bkz. Hâkim, el-Medhal ilâ kitâbi'l-İklîl (nşr. Fuâd Abdölmün'im Ahmed), Mısır ts., s. 70.

Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) kendi dönemine kadar ricâl tenkitçilerini on tabakada ele aldığını ifade ederek sahâbe neslinden Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (23/644), Hz. Ali (ö. 40/660) ve Zeyd b. Sâbit'i (ö. 48/668)¹⁵⁶ zikreder. Yalnız, sadece ricâl tenkidıyla en yoğun olarak ilgilenen kişilere yer vermesi, saymadığı kişileri ricâl tenkitçisi olarak kabul etmediği anlamına gelmez.¹⁵⁷

Sahâbenin kullandığı değerlendirme lafızlarına gelince “الثقات” (güvenilir kimseler)¹⁵⁸, “رجال مرضيون وأرضاهم عندي فلان” (Kendilerinden razı olunmuş kimselerdir, kanaatimce onların arasında en razı olunanı filandır)¹⁵⁹, “أنت عندنا العدل” (Kanaatimizce sen adâlet sahibi ve kendisinden râzı olunmuş birisin)¹⁶⁰, “الرضا” (adâlet sahibi)¹⁶¹, “ولا نتهمك” (seni herhangi bir kusurla ithâm etmiyoruz)¹⁶², “يا، يغفر الله لفلان أما إنه لم يكذب ولكن نسي أو أخطأ” (Allah fılana merhamet etsin; o yalan söylemedi; fakat unuttu veya hata yaptı)¹⁶³, “أما والله ما تحدثون هذا الحديث عن كاذبين” (Sizler bu hadisi yalancı ve yalancılıkla itham edilen ikisinden rivâyet etmiyorsun; ancak kulak yanlış duyar)¹⁶⁴, “صدّق” (doğru söyledi)¹⁶⁵, “رحم الله فلانا سمع شيئا فلم يحفظه” (Allah fılâna merhamet etsin! Bir şeyler duymuş; ancak ezberleyemedi)¹⁶⁶, “غلط” (hata yaptı)¹⁶⁷, “وهم” (hata yaptı)¹⁶⁸, “أساء” (hata etti)¹⁷⁰, “يا، أخطأ” (hata etti)¹⁷⁰, “سمعا فأساء إجابة” (yanlış duydu; böylece yanlış rivâyet etti)¹⁶⁹.

¹⁵⁶ Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyâ' Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs* (nşr. Muâzzam Hüseyin), Medine 1977/1397, s. 52.

¹⁵⁷ Turhan, Halil İbrahim, *Hicrî İlk İki Asırda Ricâl Tenkîdi* s.37

¹⁵⁸ Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, I, 546.

¹⁵⁹ Buhârî, *Mevâkîtü's-salât*, 30.

¹⁶⁰ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ), Beyrut 2003/1424, I, 194; II, 633.

¹⁶¹ Müslim, *Âdâb* 37.

¹⁶² Tirmizî, *Tefsîr* 10; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 37. İbn Hacer söz konusu ifadeyi “Kalbin kendisine itimat ettiği kişi” şeklinde yorumlar (*Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1959/1379, IX, 13).

¹⁶³ Nesâî, *Cenâiz* 15; Tirmizî, *Cenâiz* 25.

¹⁶⁴ Müslim, *Cenâiz* 22; Nesâî, *Cenâiz* 15.

¹⁶⁵ İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedü İbni'l- Ca'd* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1990/1410, I, 414.

¹⁶⁶ Müslim, *Cenâiz* 25.

¹⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 562.

¹⁶⁸ Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 295.

¹⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 99.

¹⁷⁰ Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 374.

”عجبا“ (hayret doğrusu)¹⁷¹, ”والله يغفر له أوهم“ (Allah ona mağfiret etsin! Yanıldı)¹⁷², ”لعلها“ (yanıldı)¹⁷³, ”ما أسرع ما نسي الناس“ (İnsanlar ne de çabuk unutuverdi)¹⁷⁴, ”ما بعد العهد وما نسيت“ (Aradan ne uzun bir zaman geçti ne de unuttum)¹⁷⁵, ”الخبيث“ (kötü)¹⁷⁶, ”الكذاب“ (Yalancı)¹⁷⁷, ”كذب“ (yalan söyledi) yer almaktadır.¹⁷⁹ Sahâbenin ricâl hakkındaki bu değerlendirmeleri daha sonra ravi değerlendirmelerinde kullanılacak olan birçok cerh tadil ıstılahlarına temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Sahâbenin hadisleri koruma adına gösterdikleri çaba ve emeğe değindikten sonra beşer olarak hadis naklinde kendilerinden sadır olan hatalar ve zabt kusurları ve bunların sonraki nesillere etkilerine değinmek yerinde olacaktır.

C. Zabıt Kusurları

Hadis tenkitçilerinin sahâbenin adaleti konusunda ittifak etmekle beraber¹⁸⁰ zabtlarının mükemmelliği konusunda böyle bir ittifak söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Mütekaddimûn hadis tenkitçileri, sahâbenin zabtı

¹⁷¹ Müslim, Hayz 59; İbn Mâce, Tahâret 108.

¹⁷² Ebû Dâvûd, Nikâh 46.

¹⁷³ Müslim, Cenâiz 26; Nesâî, Cenâiz 117.

¹⁷⁴ Müslim, Cenâiz 59.

¹⁷⁵ Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî* (nşr. Şu'ayb el-Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Cemal Abdüllatif), Beyrut 2004/1424, V, 45-46.

¹⁷⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat* (nşr. Târik b. İvedillah ve Abdülmühsin b. İbrahim), Kahire 1994/1415, IV, 215.

¹⁷⁷ Hâricî fırkasının liderleri arasında yer alan Necde b. Âmir'in (ö. 72/691) yanında altı ay kaldıktan sonra İbn Abbâs'ın Aiden ve ona selam veren İkrime'yi, İbn Abbâs söz konusu lafızla tenkit eder (İbn Asâkir, *Târîh*, LXI, 99; Mizzî, *Tehzîb*, XX, 277; Zehebî, *Sîyer*, V, 20; a.mlf., *Târîh*, VII, 177).

¹⁷⁸ Hz. Ali'ye karşı ayrı bir sevgi ve bağlılığı olan ve Cemal ile Sıffin vak'asında onun safında yer alan Adî b. Hâtim et-Tâî (ö. 68/687) Muhtâr es-Sekafi'yi söz konusu lafızla tenkit eder (Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, I, 175).

¹⁷⁹ Krş. Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 35-36; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu*, s. 102. İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlihi vema Yenbagi fi Rivâyetihi ve Hamlihi* (nşr. Ebû Abdurrahman Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 2003/1424, II, 302; A'zamî, *Menhecü'n-Nakd*, s. 121-122; Rıf'at Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsîkû's-Sünne fi'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*, Kahire 1979/1400, s. 33-35; Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti", *AÜİFD*, XXXIX, ss. 455-489, s. 467-486; Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 36-39; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu*, s. 102. Halil İbrahim Turhan, *Hicrî İlk İki Asırda Ricâl Tenkidi* s.45-47

¹⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 93; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 9-12.

hususunda aşırı korumacı bir tavır sergilememiş ve sahâbenin bazı hatalara düşebileceklerini kabul etmişlerdir. Fakat bu yaklaşım zaman ilerledikçe yerini aşırı korumacı ve genelleyici bir yaklaşıma bırakmıştır.

Hadis ehlinin önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kuteybe (ö.276/889) sahâbenin adalet açısından mükemmel olmakla beraber zabt açısından bazı hatalar yapabileceklerini kabul etmektedir. İbn Kuteybe, Ubeyy b. Ka'b'ın Kunut duasını hatayla Kur'an'a dâhil edip iki ayrı sure olarak kabul ettiğini, bunun nedenini ise Ubeyy'in Rasûlullah'ın bu iki dua ile namazlarda daima dua ettiğini görmesi üzerine, Kunutun da Kur'an'dan bir ayet olduğunu zannettiğini ifade etmiştir.¹⁸¹ Zeyd b. Erkam'dan Rasûlullah'tan bir şey rivayet etmesi istenildiğinde, artık yaşlandığını, unutkanlığın çoğaldığını ve Rasûlullah'a isnâd ederek söz nakletmenin çok ağır olduğunu¹⁸² ifade ettiği nakledilmektedir. Ramhürmüzî'nin bu örneklerle ilaveten sahâbenin hadis rivayet ederken vehim ve noksanlığa maruz kalabileceğini gösteren şu rivayeti zikretmesi önemlidir. Bazı kimseler sahâbî Vâsile b. el-Eska'dan içinde vehim ve noksanlığın olmadığı bir hadis rivayet etmesini istediler. Vâsile kızdı ve şöyle dedi: “Siz sabah akşam mushafları sürekli okuyorsunuz, hataya düşüyor, (bazı kelime ve harfleri) ziyadede bulunup eksiltiyorsunuz.”¹⁸³ Sahâbî Vâsile b. el-Eska burada “Siz her gün okuduğunuz Kur'an'ın bazı harf ve kelimelerinde yanlışlık yapıyorken, bizim bazı hadislerde vehim, ziyade ve noksanlıktan uzak olmamızı nasıl bekleyebilirsiniz? Biz de sizin gibi bir insanız ve bu tür yanlışlara düşebiliriz.” şeklinde tepki göstermektedir. Verilen bu örnekler Ramhürmüzî'nin sahâbenin zabtı konusundaki bakış açısını yansıtmaktadır. Buna göre o, sahâbenin de şüpheyne ve beşeri zaaflardan olan unutma ve hataya maruz kalabileceğini kabul etmiş olmaktadır.

Hâkim en- Nîsaburî (405/1014), ravileri on tabakaya ayırmış ve her bir asırda dört kişiyi toplamda da kırk kişi zikretmiştir. İlk tabaka ravilerinin Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Zeyd b. Sabit olduğunu, onların sahâbî ravileri zabt, cerh ve ta'dilden geçirdiklerini ve rivayetlerin sahîhini sakiminden ayırdıklarını

¹⁸¹ İbn Kuteybe, *Hadis Mudafası*, Çev. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan yay. İstanbul, s.96.

¹⁸² Râmhürmüzî, age, s. 550; Ayrıca bkz: İbn Mace, *Mukaddime* 3, No: 25, (I, 11); el-Bağdâdî, age, s. 205.

¹⁸³ Râmhürmüzî, age, s. 542.

belirtmiştir.¹⁸⁴ Burada Hakim'in "onlar ravileri cerh ve ta'dil ettiler" ifadesi dikkat çekicidir. Yani ona göre sahâbenin birbirlerini cerh ve ta'dilden geçirdikleri anlaşılmaktadır.

Müteahhirûn hadisçilerinin takip ettikleri yönetime bakıldığında sahâbenin zabtını, adaletin içinde ele aldıkları ve sahâbenin zabtı konusunda ayrıca bir değerlendirme yapma gibi bir ihtiyaç hissetmedikleri anlaşılmaktadır. Oysaki ilk dönem hadis alimlerinin eserlerinde sahâbenin zabtıyla ilgili kusurlarını gösteren bazı rivayetler zikredilmiştir. Son dönemde "Sahâbenin hepsi uduldür" söyleminin içine sahâbenin zabt konusunun da dahil edildiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁵

Hadis rivayetinde sahâbenin birbirlerini eleştirirken hadis nakleden Sahâbîlerin yalancılığından şüphe etmeleri söz konusu değildir. Onların hadis rivayetindeki ihtiyatı ve titizliği daha ziyade sahâbînin zabt açısından bazı kusurlara maruz kalabileceği endişesidir. Zehebi, Hz. Ömer'in hadis rivayeti konusunda uyguladığı bu sıkı uygulamanın temelinde, Müslümanların dikkatlerini Kur'an'a çekmenin yattığını söylemektedir.¹⁸⁶

Bütün bunlardan sahâbenin, bir hadisin sahîhini sakiminden ayırt etmek için, hiçbir zaman birbirlerini eleştirmekten çekinmedikleri açık bir şekilde görülmektedir. Sahâbenin kendilerine ulaşan haberlerin doğruluklarını tespit amacıyla birbirlerini tenkite tabi tutmaları sonraki Müslümanlara örnek teşkil etmesi bakımından son derece önem arz etmektedir.

Sahâbedeki zabt kusurlarından kast edilen klasik hadis usûlündeki 'المطاعن العشرة' diye isimlendirilen on kusurdan beşidir. Bunların içinde zabtla ilgili olanlar "galat, sû-i hıfz, gaflet, vehm ve muhalefet" şeklinde ifade edilmektedir. Diğer beşi ise adaletle ilgilidir. Bu açılardan sahâbenin tetkiki, tarihi süreç içinde sistemli bir biçimde cerh ve ta'dil kaynaklarında yapılmamıştır. Ehl-i Sünnet, aralarında derece farkları ve içtihadattan kaynaklanan bazı hataları olsa da, fitnelere karışsın karışmasın, ashâbının tamamını udûl kabul ederek onları cerhe tâbi

¹⁸⁴ Hâkim, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, s. 52.

¹⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Bağcı, Musa "Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu Hadis Metodolojisinde Sahabenin Zabtı." İlahiyât Yayınları, Ankara (2004), s.161.

¹⁸⁶ Zehebî, *Tezkire*, I, 6-8

tutmaz.¹⁸⁷ Hemen belirtelim ki Ehl-i Sünnet âlimleri ashâbın tamamını âdil kabul ederken asla onların mâsum olduklarını iddia etmez; çünkü onlar da beşer olduklarına göre yanılabilir ve unutulabilirler.¹⁸⁸ Sahâbenin âdil sayılması, onların günah işlemedikleri ve yanılmadıkları anlamına değil tek tek âdil olup olmadıklarının araştırılmayacağı mânasına gelir. Ancak, bu durum onların zabt özelliklerini araştırılmasına mani değildir. Onların bazılarının zabt kusurlarının bulunması adâletlerine bir eksiklik getirmez.¹⁸⁹

Adalet açısından zirvede kabul edilen sahâbenin, zabt açısından da unutmama, galat ve vehim gibi bazı hatalara maruz kaldıkları zaman zaman satır aralarında ifade edilmiştir. Bunun nedeninin de ilk nesillere yüklenen fazilet anlayışıyla alakalı olduğunu düşünmekteyiz.¹⁹⁰ Ancak bu, sistemli olarak cerh ve ta'dil kitaplarına girmemiştir. Burada öncelikle sahâbenin zabtının kusursuz olup olmadığını gösteren bazı rivayetler incelenenektir.

1. Hıfz Kusuru

Hıfz, hadisi sağlam bir şekilde bellemek ve ezberlemektir.¹⁹¹ Ravinin hıfz kusuru hadis ıstılahında su'ü'l-hıfz veya seyyiu'l-hıfz şeklinde isimlendirilir. Bu tabirler hafıza yönünden zayıf olan ravileri tenkit etmek için kullanılmaktadır. Bunlar ravinin adalet açısından değil, zabt açısından tenkidine delalet etmektedir. Sahâbe birbirini, hıfz açısından tenkide tabi tutmuştur. Hz. Ömer'in Fatıma b. Kays'ın hafızasıyla ilgili değerlendirmesi bu anlamda zikredilmesi gereken bir husustur. Fatıma'nın boşanmış bir kadının nafaka ve süknâ hakkı ile ilgili rivayeti Hz. Ömer'e ulaştığında şöyle demiştir: “Biz ezberleyip ezberlemediğini, unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü, Allah'ın Kitabını ve

¹⁸⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 22-25. Hatîb, ilgili yerde ashâbı ta'dile gerekçe olarak gösterilen âyetleri, hadisleri ve ümmetin âlimlerinin icmânı kaydeder (el-Kifâye, s. 22-25); Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, s. 220; Nevevî, *Takrîb*, s. 99.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, III, 602

¹⁸⁹ Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye'ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi*, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler, 2015, s. 78.

¹⁹⁰ Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bkz. Aydemir, Selahattin, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve “İnsanların en Hayırlısı Benim Asrında Yaşayanlardır...” Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi*, (Basılmamış Doktora Tezi 2017) AÜSBE.

¹⁹¹ Aydın, Abdullah *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İfav. Yay, İstanbul 2011, s. 116.

Nebisinin Sünnetini terk etmeyiz.”¹⁹² Hz. Ömer’in mezkur sahâbînin zabtına güvenmediği ve bundan dolayı onun görüşünü tercih etmediği görülmektedir.

Mutarraf b. Abdillâh’ın (ö. 95/713-14) rivayetine göre İmrân b. Husayn şöyle demiştir: “Vallahi eğer istesem, iki gün arka arkaya hiç durmadan hadis rivayet edebilirim. Lakin beni bundan alıkoyan şudur: Ashabtan bazıları benim gibi hadisleri işittiler, benim gibi hadislere şahit oldular. Birçok hadis rivayet ediyorlar, fakat bu hadisler onların rivayet ettikleri gibi değildir. Ben de onların karıştırdıkları gibi karıştırmaktan korkuyorum. Sana şunu söyleyeyim ki, onlar hataya düşüyorlardı, fakat bunu kasten yapmıyorlardı.”¹⁹³

Yine İmrân b. Husayn, Semure b. Cündeb’in hafızasından şüphe etmiş ve onun rivayetini kabul etmemiştir. Rivayete göre Semure b. Cundeb şöyle demiştir: “Rasûlullah’tan namazda kıraattan önce ve ruku’ anında olmak üzere iki sekte belledim.” İmrân b. Husayn ise bunu kabul etmemiş ve “Biz bir sekte belledik” demiştir. Ravi diyor ki: “Biz Medine’de bulunan Ubey b. Ka’b’a yazdık. Ubey cevap olarak Semure’nin (iyi) hıfzettiğini söyleyip tasdik etti.”¹⁹⁴

Huzeyfe b. el-Yemân’ın şu sözü de sahâbenin hıfzı ile ilgili bir kanaat vermektedir: “Rasûlullah bize bir hutbe verdi. Kıyamet gününe kadar ne varsa her şeyi zikretti. Ezberleyip aklında tutan tuttu, unutan da unuttu. Eğer ben bir şeyi unuttum sanıp da şimdi onu hatırlıyorsam, bu bilgim, kişinin bildiği bir şeyin hafızasından kaybolup da sonra onu görüp bilmesi gibidir.”¹⁹⁵

Bu örnekler ışığında söyleyebiliriz ki; sahâbenin birbirini hıfz kusuru nedeniyle tenkit etmeleri bazı münferid örneklerle sınırlı olup, bu dönemde yaygınlaşmış sistematik bir uygulama henüz bulunmamaktadır.

Hadis metodolojisinde hafıza zayıflığının raviye sonradan arız olması durumunda, bu gibi ravilere “muhtelit” denmiştir.¹⁹⁶ İnsan olmaları hasebiyle ve yaşlılık nedeniyle hadiseleri nakletmekte güçlük çeken ve bunu bizatihi kendi ifadeleriyle ortaya koyan sahâbîlere de rastlıyoruz. Nitekim Zeyd b. Erkam’a,

¹⁹² Müslim, 18 Talâk 6; et-Tirmizî, 11 Talâk, 5, Ebû Dâvûd, Talâk, 40, eş-Şevkânî, *age*, VII, 104.

¹⁹³ Ahmed b. Hanbel, *age*, IV, 433; İbn Kuteybe, *age*, s. 113; el-Cezâirî, *age*, I, 59.

¹⁹⁴ Tirmizî, Salât, 72; İbn Mace, 5 İkâme 12.

¹⁹⁵ Ahmed, *age*, V, 385, Buhârî, 82 Kader 4,

¹⁹⁶ Koçyiğit, Talat, *age*, s. 322. Geniş bilgi için bkz. Musa Bağcı, *Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, ss.74-80.

“Bize Rasûlullah’tan rivayet et” denildiğinde “Bizler yaşlandık ve unuttuk. Rasûlullah’tan hadis rivayet etmek ağır bir iştir.”¹⁹⁷ demiştir. Zaten ihtilat daha çok yaşlılıkta görülen bir haldir. Bu rivayet sahâbenin ihtilata düştüğünü açıkça ifade etmese bile onların da bu tür arızalara maruz kalabilme ihtimalini göstermektedir. Şu örnek de bu konuya ışık tutabilecek niteliktedir. Müslim’in nakline göre, Rasûlullah’ın azatlısı Sefîne: “Peygamber bir sa’ ile gusleder, bir müd ile abdest alırdı,” diye belirtmiştir. Bunu Sefîne’den rivayet eden Ebû Reyhâne: “Sefîne yaşlanmıştı, hadisine güvenmiyorum” demiştir.¹⁹⁸

Aynı şekilde Semure b. Cundeb, Rasûlullah’tan işitmiş olduğu pek çok hadisi hafızası daha kuvvetli olanlara bırakıp rivayet etmediğini, Hz. Peygamber’den işittiklerini ezberlerken delikanlılık dönemlerinde olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁹ Yani Semure yaşlılık dönemlerinde hafızasının güçlü olmadığını, eskisi gibi hadisleri aklında tutamadığını ima etmiştir.

Görüldüğü gibi yaşlılıktan kaynaklanan ihtilat insani bir olgu olduğu için, sahâbede olmayacağı söylenemez. Sahâbe ile diğer raviler arasında bu anlamda bir fark yoktur. Yaşlılıktan kaynaklanan unutma, akıl ve şuurun bozulması, dalgınlık ve dikkatsizlik her insanda arız olabilecek kusurlardır.

2. İdrâc

İdrâc hadisin sened veya metnine, aslında olmayan bir şeyin karıştırılması anlamına gelmektedir.²⁰⁰ Sahâbenin de diğer raviler gibi garip kelimeleri açıklamak (en yaygın olan şekliyle budur), şer’i bir hükmü izah etmek ve hadisten çıkardığı hükmü metinle birlikte ifade etmek şeklinde idraca neden oldukları rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Bu hususta Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (ö. 405/1014) eserinde kullanmış olduğu: “*Bu konu, Hz. Peygamber’in hadislerine karışan sahâbenin sözlerinin bilinmesi ve Onun sözünün başkasınınkinden ayrıştırılmasına dairdir.*”²⁰¹ şeklindeki başlık, sahâbenin sözlerinin Hz. Peygamber’in sözlerine karıştığına,

¹⁹⁷ İbn Mâce, *Mukaddime*, 3, No: 25, (I, 11) ; er-Râmihürmüzî, *age*, , s. 550; el-Bağdâdî, *age*, s. 205

¹⁹⁸ Müslim, Hayız 10.

¹⁹⁹ Ahmed, *age*, V, 19.

²⁰⁰ İbnu’s-Salah, *Ulumu’l-Hadis*, s. 95; Aydın, Abdullah *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.126.

²⁰¹ Hâkim, *age*, s. 39.

bunların birbirinden arındırılmasına ilişkindir. Hâkim bu başlık altında Abdullah b. Mes'ud'un yapmış olduğu idraca örnek verir. Kasım b. Muhaymira şöyle dedi: “Alkame elimi tuttu ve Abdullah b. Mes'ud'un kendisinin elini tutarak, Rasûlullah elimden tutarak bana namazda teşehhüdü öğretti ve ‘التحيات لله والصلوات، de’ diyerek teşehhüde kadar okudu.” Hz. Peygamber: “Böyle dediğin zaman namazını bitirmiş olursun. Kalkmayı dilerse kalk, oturmayı dilerse otur” dedi.²⁰² Hâkim bu konuda şu açıklamayı yapmıştır: Burada Hz. Peygamber'e izafe edilen “Böyle dediğin zaman namazını bitirmiş olursun. Kalkmayı dilerse kalk, oturmayı dilerse otur” ifadesi Abdullah b. Mes'ud'un sözü olup, hadise yapılmış bir idractır.²⁰³ Hâkim bu örneğin sonunda şu yorumu yapmıştır: “Anlayış sahibi bir kimse için, Abdullah b. Mes'ud'un sözünün, Hz. Peygamber'in sözünden ayrılmış olduğu açıktır”.²⁰⁴

Fakat metindeki bu idrâc Hâkim'in iddia ettiği gibi pek de açık görülmemektedir. Bu tür idrâcları tespit edebilmek için hadis tenkitçilerinin açıklamalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bazı idrac türleri de ravinin açıklamasıyla bilinir. Örneğin Abdullah b. Mes'ud şu hadisi bir defa merfu olarak rivayet etmiştir: “Allah'a ortak koşmadan ölen, cennete girer. Allah'a ortak koşarak ölen ise, cehenneme girer” Hâlbuki Buhârî'de geçen bu hadis ile ilgili olarak “ Hz Peygamber bir söz buyurdu, ben de ona bir söz kattım” demek suretiyle hadis metnindeki iki sözden birinin kendisine ait olduğunu beyan etmiş oluyor. Buhârî'de geçen metin şöyledir: “Abdullah b. Mes'ud şöyle rivayet etmiştir: Peygamber bir söz söyledi, ben de ona bir diğerini ilave ettim. Peygamber şöyle buyurdu: “ Allah'a ortak koşarak ölen, cehenneme girer.” Ben de şunu ilave ettim: “ Allah'a ortak koşmadan ölen ise cennete girer.”²⁰⁵ Nevevî (ö. 676/1277) bu iki sözün telifini şöyle yapmaktadır: “İbn Mes'ud iki lafızdan birini Hz. Peygamber'e ref'i, diğerini de kendi sözünden ilave etmesine gelince, Kadı İyâz (ö. 544/1149) ve başkaları bunun sebebini şöyle açıklamışlardır: ‘İbn Mes'ud, Hz. Peygamber'den sadece iki lafızdan birini

²⁰² Ebû Dâvûd, Salât 1, 350, No: 970; ed-Derakutnî, *es-Sünen*, I, 353; Ahmed, *age*, , I,376.

²⁰³ Hadisin idracsız hali için bkz.Buhârî, 10 ezân 148, 150, (I, 202, 203) ; Müslim, 4, Salât 16, No: 55, (I, 302).

²⁰⁴ Hâkim, *age*, s. 40.

²⁰⁵ Buhârî, 65 Tefsir (2) Bakara 22, (V, 153); 83 Eyman 19, (VII, 230).

duymuş, diğer sözü de Allah'ın kitabından bildikleriyle veya Hz. Peygamber'den işittiği şeylerin muktezasından çıkararak ilave etmiştir.”²⁰⁶

Hadislerdeki idracı tespit edebilmenin tek yolu, bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmek ve o rivayetleri birbirine arz etmektir. Hadislerde Hz. Peygamber'e ait olan ile sahâbeye veya sonraki ravilere ait olanı ayırt etme imkanı ancak bu şekilde olacaktır.

3. Kalb

Kalb hadisin sened ve metindeki kelime veya cümlelerin yerlerini değiştirmek, bir raviyi aynı dönemdeki başka bir ravi ile yahut hadislerin sened ve metinlerini birbirleri ile değiştirmek anlamına gelmektedir.²⁰⁷ Sahâbenin hadis metinlerinde takdim tehir yaptığı ve bunu yine bazı sahâbîlerin tashih ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Konuyla ilgili en güzel örneği şu rivayet oluşturmaktadır: Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Bilal ezanı gece okuyor. Binaenaleyh sizler İbn Ümmi Mektûm ezanı okuyuncaya kadar yiyiniz, içiniz.”²⁰⁸ Beyhakî'nin Sünen'inde ise Hz. Aişe, İbn Ömer'in hatasını şu şekilde tespit etmiştir: Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “İbn Ümmi Mektûm âmâ bir adamdır. O ezan okuduğu zaman yiyiniz içiniz, ta ki Bilal okuyuncaya kadar.” Aişe şöyle dedi: “Bilal fecri görebiliyordu. İbn Ömer hata yaptı.”²⁰⁹ Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki rivayete göre ise Hz. Aişe şöyle demektedir: “Rasûlullah'ın iki müezzini vardı. Bilal ve Abdullah İbn Ümmi Mektûm. Rasûlullah şöyle buyurdu: Amr ezan okuduğu zaman yiyiniz, içiniz; çünkü o âmâ bir adamdır. Bilal okuduğu zaman, yemeyi bırakınız. Zira Bilal fecri gördüğünde ezan okuyor.”²¹⁰ Görüldüğü gibi İbn Ömer hadisi rivayet ederken

²⁰⁶ Nevevî, *el-Minhac fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Dar'ü İhya'it-Türas'il-Arabi, Beyrut, 1392, II, 97

²⁰⁷ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 101; Aydın, *Abdullah Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.145.

²⁰⁸ Buhârî, 10 Ezân, 11, 12, 13, 30 Savm 17; 52 Şehadât 11, Tirmizî, Salât 35, Müslim, 13 Sıyyâm 8, Nesâî, 7 Ezan 9, 10, No: 637, 640; 22 Sıyâm 30; Ahmed, *age*, II, 9, 57, 123; VI, 44, 54, 185, 186, 433.

²⁰⁹ Beyhakî, *Sünen*, I, 382.

²¹⁰ Ahmed, *age*, , VI, 185-186; İbn Huzeyme, *Sahîh*, No: 406, I, 211. Zerkeşi, Buhârî'nin rivayet ettiği Hz. Aişe hadisinin isnâdının sahih olduğunu, Ahmed (241/855) el-Musned'inde, İbn Huzeyme (İbn Huzeyme, *Sahîh*, No: 403, I, 210) ve İbn Hibban (İbn Hibban, *age*, , No: 3468-

Bilal ile İbn Ümmi Mektûm'un yerlerinde takdim ve tehir yapmıştır. Dolayısıyla bu, onun için bir zabt kusuru olarak kabul edilebilir.

Sahâbenin bir beşer olarak bazen hatayla rivayetleri maktûb olarak nakledebildikleri anlaşılmaktadır. Müteahhirûn dönemi hadisçilerin bu gibi problemleri çözmek için telif ve cem' yöntemi takip ettikleri fakat bunun çoğu zaman zorlama tevillere sürüklediği görülmektedir.

4. İztırâb

İztırâb eşit özelliklere sahip hadislerin birbirleriyle uzlaştıramayacak şekilde aykırı olması anlamına gelmektedir.²¹¹ Hadislerdeki ıztırâbın senedde görüleceği gibi metinlerde de görülebilmesi mümkündür. Fakat hadisçilerin isnâdında değil de, sadece metindeki ıztırâbdan dolayı bir hadise bu adı verdikleri az görülmektedir.²¹² Burada sahâbenin bizzat ıztırâba neden olup olmadığını tespit etmek gerekir. Hadis metinlerinde sahâbenin Hz. Peygamber'den bir söz işitirken birbirine zıt ve değişik şekillerde rivayet edip etmediğini ve sahâbenin bu açıdan zabt sorununun olup olmadığını tespit etmek önem arz etmektedir. Örnek olarak bazı rivayetleri ele alalım.

Bunlardan ilki Müslim'de geçen besmele hadisidir. Velid b. Müslim'in, Katade'den rivayetine göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Namaza “الحمد لله رب العالمين”

3472, VIII, 246-250)'ın Sahih'lerinde rivayet ettiklerini; ama İbn Ömer'in hatasından söz etmediklerini ifade etmektedir. Ancak muhtemelen İbn Ömer'e hatanın isnâd edilmesini hoş görmeyen İbn Hibban ve İbn Huzeyme bunu, ezanın ikisi arasında münavebeli olduğuna hamletmeyi ve iki rivayet arasını telif etmeyi daha uygun bulmuş olmalıdırlar.(İbn Huzeyme, age, , I, 212.) Oysaki Hz. Aişe, İbn Ömer'in rivayetinde hata ettiğini açıklamış ve sahih olarak bildiği rivayeti delil olarak getirmiştir. Ayrıca rivayetini tercih ettirecek akli delilini de zikretmiştir. Bu delil de müezzinin fecrin çıkışını kontrol etmek için âmâ olmaması gerektiğidir. Bunun aksine gece müezzinin görür olması şart değildir. Çünkü onun ezanı ahkâma müteallik değildir. Bilal'in gözleri görüyordu. Eğer İbn Umme Mektum beraberinde fecri gören birisini bulundurduğu söylenirse, bu mümkündür, fakat uzak bir ihtimaldir. Çünkü gece müezzinlik yapan birisinin yanında gören birinin olmasının gereği olmadığı gibi, ama bir insanın fecr müezzini olmasının da bir anlamı yoktur. Çünkü âmâ, fecri kendisine haber verecek gören bir insana ihtiyaç duyar. Hz. Aişe'nin buna itimadı yoktur. Fakat bu husus onun rivayetinin sıhhatine delil teşkil eder (İdlibî, *Menhecu Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadisi'n-Nebevî*, s. 126)

²¹¹ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 93-94.

²¹² Suyûtî, age, s. 171.

diyerek başlıyorlardı. Kırâtın başında ve sonunda “بسم الله الرحمن الرحيم” demiyorlardı.” Bu hadisin ikinci tarikinde Katade’ye Enes’ten onu işittin mi diye sorulduğunda, o da “evet” demiştir.²¹³ Dolayısıyla burada irsâl ve tedlis söz konusu değildir. Enes bir başka ifadesinde: “Rasûlullah, Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın arkalarında namaz kıldım. Onların hiçbirinin besmele çektiğini duymadım” demektedir. Bazı rivayetlerde ise besmele zikredilmeksizin bu sayılan kişilerin namazda kıraate “الحمد لله رب العالمين” diyerek başladıklarını ifade etmekte ve namaza başlandığında okunan surenin Fatıha suresi olduğunu kastetmektedir.²¹⁴ Suyûtî, İbn Abdilber’den naklen bu hadisin lafızlarında pek çok ihtilafın ve ıztırâbın bulunduğunu ifade etmekte ve bir bir lafız farklılıklarını nakletmektedir. Bazı rivayetlerde: “Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer’in arkasında kıldım” denilmekte, bazılarında buna Osman ilave edilmekte, bazılarında yalnız Ebû Bekir ve Osman zikredilmektedir. İbn Abdilber’e göre bu öyle bir ıztırâbdır ki hiçbir ravinin elinde buna dair bir delil yoktur. Bu rivayetlerden Enes b. Mâlik’in besmeleyi nefyetmek istemediği anlaşılmaktadır.²¹⁵

Sahâbenin ıztırâbına bir başka örnek Zu’l-yedeyn hadisi diye bilinen Ebû Hüreyre hadisidir. Bu hadiste Ebû Hüreyre yanılmanın hangi vakit namazında olduğunu belirlemeyip tereddüde düşmüştür. Ebû Hüreyre, bazı rivayetlerde öğle namazı olduğunu,²¹⁶ bazısında ikindi namazı olduğunu,²¹⁷ bazısında ise gün ortasından sonraki namazlardan birinde, ya öğle, ya da ikindide olduğunu söylemektedir.²¹⁸ Bir defasında da “En kuvvetli zannıma göre ikindi namazı idi”²¹⁹ demektedir. Bazı rivayetlerde ise hangi namaz olduğunu belirtmemektedir.²²⁰ Ahmed Naim bu tereddüdün Tâbiûn ile Tebeu’t- tâbiîn’den değil, Ebû Hüreyre’nin kendisinden kaynaklandığını belirtmiştir.²²¹ Zira Ebû Hüreyre “Gün ortasından sonraki namazlardan biri” dedikten sonra “Lakin ben

²¹³ Müslim, 4 Salât 13.

²¹⁴ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997. s. 159.

²¹⁵ Nevevî, *el-Minhac fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, IV, 111.

²¹⁶ Buhârî, 10 Ezân 69, (I, 175); Müslim, 5 Mesâcid 19, No: 99, 100, (I, 404).

²¹⁷ Müslim, 5 Mesâcid 19.

²¹⁸ Buhârî, 22 Sehv 3; Müslim, 5 Mesâcid 19, No: 97, 98.

²¹⁹ Buhârî, 22 Sehv 5.

²²⁰ Buhârî, 22 Sehv 4; İbn Mâce’de gün ortasından sonraki namazlardan biri şeklinde geçmektedir. İbn Mâce, 5 İkâme 134.

²²¹ Ahmed Naim, *age*, I, 316.

(hangi namaz olduğunu) unuttum “diye nisyanını tasrih etmiştir.²²² Görüldüğü gibi ortada bir tereddüdün, dolayısıyla bir ıztırâbın olduğu kesindir. Bu ıztırâb da Ebû Hüreyre’den kaynaklanmaktadır.

Iztırâba dair verilen örneklerde görüldüğü üzere ıztırâb kusurunun sahâbî tarafından da kaynaklanabileceği anlaşılmaktadır. Fakat rivayetleri ele alırken sahâbeden sonra bu hatayı, tâbî’î veya daha sonraki ravilerin yapmış olabileceğini gözardı etmemek bizi daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır.

5. Hatalı Ref

Mevkûf rivayetlerin ref edilmesi sorununun ortaya çıkışı, sünnetu’n-nebî anlayışının ortaya çıkmasına bağlanmış ve bu anlayışın doğuşunun da I. asrın sonlarına doğru olduğu iddia edilmiştir.²²³ Sahâbenin, rivayet ettikleri hususların Rasûlullah (s.a.v.)’a ait olup olmadığından emin olamadıkları bazı durumlarda ²²⁴أظنه عن رسول الله ²²⁵أحسبه عن رسول الله şeklinde ifadeler kullanmış olmaları, kendi dönemlerinde ref sorununun ortaya çıkmış olduğuna delâlet etmektedir. Gerek bu husus, gerekse bir sahâbînin kendi ya da başka bir arkadaşının görüşü olarak naklettiği bir rivayetin bir başka sahâbiden merfu’ olarak nakledilmiş olması, ref probleminin ilk kaynağının sahâbe olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim örnekleri nadir olmakla birlikte, âlimlerimizin ref sorunu bağlamında sahâbeyi de ref’in kaynağı olarak gösterdikleri olmuştur. Meselâ Şu’be (ö.160/776), Ebû Hüreyre’yi Ka’b (ö.32/652)’tan işittiği mevkûf rivayetleri merfu’, merfu’ rivayetleri ise mevkûf olarak nakletmesinden dolayı tedlîs yapmakla itham etmiştir.²²⁶

²²² Buhârî, 8 Salât 88, (I, 123).

²²³ Juynboll, G. H. A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, s. 52, 106. Sünnetu’n-Nebî kavramının kullanım tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.14-78. Sahâbe dönemi Ref problemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Suiçmez, Yusuf “*Sahabe ve Tâbîn Sözlüklerinin Hz. Peygambere Nispeti*” Ankara, Otto yay., 2015, s.95.

²²⁴ Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, el-Et’ime 21/41; Ahmed, *el-Müsned*, V, 342, nr: 17941.

²²⁵ Bkz. et-Tirmizî, *es-Sünen*, ez-Zühhd 60; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Salât,110; Ahmed, *el-Müsned*, VI, 18, nr: 19886.

²²⁶ Bkz.Ez-Zehabî, *es-Siyer*, I-X XIII, thk. Şu’ayb Arnavut ve Muhammed Na’im, Muessesetu’r-Risâle, 1405/1985, II, 608. Suiçmez, Yusuf, *age*, s. 96.

Amr b. el-Âs'ın “Hz.Peygamber'in ümmü'l-veledin iddetiyle ilgili sünnetini, bize farklı göstermeye çalışmayın...”²²⁷ açıklaması da sahâbe döneminde bazı yorum ve uygulamaların sünnet olarak nitelenip Hz. Peygambere isnâd edilmiş olabileceğine işaret etmektedir. İbn Hazm da “sünnet” kavramının içtihat sonucu ulaşılmış kişisel bir görüşü de ifade edebileceğini belirterek İbn Ömer'in hacla ilgili olarak nakledilen: “Size peygamberinizin sünneti yetmez mi? Sizden biri hacdan alıkonursa Kâbe'yi tavaf edip Safa ve Merve arasında sa'y yapsın. Böylece gelecek sene hacca kurbanıyla beraber, kurban bulamazsa yerine oruç tutarak gidene kadar ihramdan çıkmış olur.”²²⁸ sözünü, görüşüne dayanak olarak gösterip, İbn Ömer'i bu sözüyle ümmetin tümüne aykırı davranmakla itham etmiştir.²²⁹ İbn Ömer'in bu görüşüne umreye kıyasla varmış olabileceği ve onun sünnet olarak algıladığı şeyi Hz. Peygambere ref' etmiş olabileceğine işaret edilmektedir. Başka bir rivayette İbn Ömer'in hac ve umreyi aynı gördüğünü açıkça ifade etmiş olması,²³⁰ bu görüşünün içtihat olabileceğini desteklemektedir.

Goldziher ise, sahâbenin sünnet olarak algıladığı bazı uygulamaları herhangi bir delil olmadan Rasûlullah (s.a.v.)'a ref' ederek onun sünnetiymiş gibi gösterdiğini iddia etmiş ve bu iddiasına delil olarak: Enes b. Mâlik'in “Sünnete göre bakire ile evlenildiğinde (zıfaf vesilesi ile) onun yanında yedi gün, dul bir kadınla evlenildiğinde ise onun yanında üç gün kalınır. Dileseydim bunu Hz. Peygambere ref' etti derdim”²³¹ rivayetini göstermiştir.²³²

Fakat Goldziher'in kullandığı bu rivayet kanaatimizce tam anlamıyla iddiasını desteklememektedir. “Dileseydim bunu Hz. Peygambere ref' etti derdim” ifadesi Enes'in bu rivayeti ne ref' ettiğine ne de ref'i tasvip ettiğine delildir. Belki bu konudaki sünnetin bu yönde olduğunu Hz. Peygamberin de bu şekilde

²²⁷ Darekutnî, *es-Sünen*, I-III, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, thk. Fevvez Ahmed Beyrut, 1407/1987, III, 309; el-Beyhakî, *es-Sünen*, VII, 736, 737, nr:15580; el- Hâkim, el-Müstedrek, II, 228, nr: 2836. Bu rivayet “ لا تلبسوا علينا ديننا ” şeklinde de nakledilmiş ve ed-Darekutnî ile el-Beyhakî rivayetin bu şeklinin mevkuf olduğunu belirtmişlerdir

²²⁸ Bkz. el- Sahîh , (Mevs 'atu'l-hadîs' -i şerîfe el-Kutubu's-sitte), Dâru's-selâm, Riyâd, 1999, el-Muhtasar 27/2, s. 141, nr: 1810; Ahmed, el-Müsne'd, II, 63, nr.4466.

²²⁹ İbn Hazm, *el- İhkâm*, I, 202, 203. Ayrıca bkz Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*; s. 74.

²³⁰ Dârimî, *es-Sünen*, II,84,85,nr:1893 Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1407/1987,

²³¹ Abdurrazzâk, *el-Musannaf*, VI, 235, nr: 10643; el-Buhârî, Sahîh, en-Nikâh 67/100, 101,s. 451, nr: 5213, 5214; et-Tirmizî, *es-Sünen*, en-Nikâh 9/40, III, 445, 446,nr, 1139.

²³² Bkz. Goldziher, *I. Müslim Studies*, George Allen and Unwin LTD, London, 1971, II, 25.

hükmettiğini söylese yanlış olmayacağını savunmaktadır. Ayrıca Goldziher burada tek örneğe dayanarak genel bir hüküm ileri sürmüştür.

Ref ile alakalı bir diğer sorun ise sahâbenin sünneti esas alarak yapmış oldukları bazı içtihatlarını ref etmiş olmalarıdır. Bunun örneklerinden birisi: “*Kadın kocasına ya benim karnımı doyur, ya da beni boşa der...*”²³³ rivayetidir. Ebû Hüreyre’ye bu rivayetin Rasûlullah (s.a.v.)’tan olup olmadığı sorulduğunda, “*Bu, Ebû Hüreyre’nin dağarcığındandır*” şeklinde cevap vermiştir.²³⁴ Bu rivayetin senedi sahîhtir ve bu yönü ile eleştirilmemiştir. İbn Hacer, (ö. 852/1449) Ebû Hüreyre’nin bu sonuca, merfu’ bir hadise dayanarak içtihat sonucu varmış olabileceğini belirtmiştir.²³⁵ Nitekim bu rivayet Ebû Hüreyre’nin, içtihadını ref ettiği şeklinde değerlendirilmiş; ancak Ebû Hüreyre’nin bu sözyle soruyu soranlara, soru nedeni ile itirazını ifade etmek istemiş olabileceği de ifade edilmiştir.²³⁶ Bu tevili kabul etsek dahi Ebû Hüreyre’ye böyle bir sorunun tevcih edilmiş olması, sahâbe rivayetlerinin de ref sorunu ile karşı karşıya olabileceğini gösteren bir ipucu olsa gerektir.

Ref probleminin diğer bir çeşidi de sahâbenin kendi yorumu veya içtihadını ref etmesidir ki, bu durum sahâbe mürsellerinin tenkitsiz kabulünün sağlıklı bir yaklaşım olmayacağını da göstermektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) “Yeryüzü yedi tanedir ve her birinde sizin peygamberiniz gibi peygamber vardır” rivayetinin İbn Abbas’tan geldiğinin sabit olması durumunda, rivayetin İsrailiyat olarak değerlendirileceğini ifade etmiş olması²³⁷ bazı sahâbilerin rivayetlerin ref’inde etkili olmuş olabileceklerine işaret etmektedir.²³⁸

Ele alınan bu örneklerde görüldüğü üzere sahâbe rivayetlerinde çeşitli nedenlerle hatalı ref ortaya çıkmış ve bu problemler Tâbiûn ve daha sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. Bu çerçevede sahâbeden bize ulaşan rivayetlerde veya daha sonra oluşacak hatalı ref ihtimalini unutmamak gerekmektedir. Sahâbenin bu hatalara karşı haber tetkikinde uyguladığı

²³³ Ahmed, *el-Müsned*, nr: 7381; Dârekutnî, *es-Sünen*, III, 296, 297.

²³⁴ Buhârî, *Sahîh*, 69/2, s. 463, nr: 5355; Ahmed, *Müsned*, nr: 7381; Dârekutnî, *Sünen*, III, 296, 297.

²³⁵ İbn Hacer, *el-Feth*, IX, 411.

²³⁶ San’ânî, *es-Subul*, III, 422.

²³⁷ Bkz. el-‘Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, I, 114.

²³⁸ Suiçmez, Yusuf “*Sahabe ve Tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti*” s.95

yöntemleri de gözardı etmeyerek sahâbenin saygınlığıyla beşeri kusurlarını birbirine karıştırmamak bizi çok daha doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

6. Sahâbe Mürselleri

Sahâbenin rivayet ettiği hadislerin hepsi, onların bizzat Rasûl'ün ağzından, duydukları değildi. Sahâbe Hz. Peygamber'den hadisleri bazen doğrudan, bazen de diğer sahâbe vasıtasıyla alıyorlardı. Onlar birbirlerinden rivayet ederken, rivayete aracı olan sahâbenin ismini zikretmeksizin veya ona işaret etmeksizin doğrudan Peygamber (s.a.v)'e nisbet etmekten sakınmıyorlardı. Berâ b. Âzib şöyle demektedir: “Biz bütün hadisleri Rasûlullah'tan işitmezdik. Bir kısmını arkadaşlarımız (sahâbe) bize rivayet ederdi. Zira biz deve gütmekle meşguldük. Rasûlullah'ın ashabı ondan işitemediklerini akranlarından ve kendilerinden hıfz itibariyle daha güçlü olanlardan işitiyorlar ve hadis aldıkları şahıslar konusunda da sıkı davranıyorlardı.”²³⁹ Zira her birimizin arazileri ve bir takım meşguliyetimiz vardı. Fakat insanlar o zaman yalan söylemezdi. Hz. Peygamber'in yanında bulunanlar bulunmayanlara rivayet ederdi”²⁴⁰

Ehli hadis bu çeşit hadisleri kabul etmişlerdir çünkü onlara göre sahâbe adildir. Hammâd b. Seleme Humeyd'den şöyle rivayet etmiştir: Enes b. Mâlik, Rasûlullah'tan bir hadis rivayet ettiği zaman, bir adam ona: “Sen onu (gerçekten) Rasûlullah'tan mı rivayet ettin?” dedi. Enes hiddetli bir şekilde kızdı ve şöyle cevap verdi: “Hayır, Allah'a yemin olsun ki size rivayet ettiğimiz şeylerin hepsi Rasûlullah'tan bizzat duyduğumuz şeyler değildir. Fakat biz birbirimizi itham etmezdik.”²⁴¹

Ebû Hüreyre yaklaşık üç yıl Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunduğu için sahâbe içinde en çok hadis rivayetine sahip birisi idi. Beş binden fazla hadis rivayet etmiştir. Fakat o, rivayetlerinin çoğunda Rasûlullah'tan semâını tasrih etmemiştir. Bununla birlikte bu hadislerin büyük bir kısmını Hz. Peygamber'le sohbeti çok olan sahâbîlerden aldığı kesindir.²⁴²

²³⁹ Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, s. 14.

²⁴⁰ Râmhürmüzî, *age*, s. 235.

²⁴¹ İbn Sa'd, *age*, VII, 21.

²⁴² İdlibî, *age*, s. 110.

Genç sahâbeden olan Nu'man b. Beşir (ö. 66/685) Rasûlullah'tan sadece “إن في الجسد مضغة” hadisini işittiği halde Hz. Peygamber'den pek çok hadis rivayet etmiştir.²⁴³

Hadis tenkitçileri, sahâbenin bir kısmının diğerlerinden hadis rivayet etmelerini ve onların hadisi aldıkları ravileri zikretmeksizin doğrudan “Rasûlullah şöyle buyurdu” demelerini, olayın gerçekleştiği dönemde yaşlarının küçük olması veya olay anında bulunmamalarından kaynaklandığını ifade etmektedirler. Bunun delili Ebû Hüreyre ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687) “En yakın akrabalarını uyar”²⁴⁴ ayetiyle ilgili kıssayı rivayet etmeleridir. Zira bu olay, Mekke'de İslam'ın başlangıç dönemlerinde gerçekleşmiştir. O dönemde Ebû Hüreyre henüz Müslüman olmamıştı. İbn Abbas ise çok küçük yaşta idi. Yine Abdullah b. Ömer (74/693), Bedir savaşında bulunmadığı halde, Hz. Peygamber'in bu savaşta ölen kafirlerin gömüldüğü çukurun başında söylediği sözleri rivayet etmiştir. Hudeybiye antlaşmasını anlatan Misver b. Mahreme (ö. 64/683) ve Mervan b. Hakem (ö. 65/684) hicretten iki yıl sonra doğmuş olduklarına göre elbette burada bulunmuş olamazlardı. Hicretten önce Mekke'de vuku bulan “şakku'l-kamer” hadisesini anlatan Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ise Rasûlullah ile ilk defa hicretten sonra on yaşında bir çocuk iken görüşmüştür. Berâ b. Âzib (71/690) bu konuda şunu söylemektedir: “Size rivayet ettiğimiz her hadisi bizzat Rasûlullah'tan duymuş değiliz. Bilakis o hadisleri bize arkadaşlarımız (sahâbe) nakletmiştir. Daha sonra bitip tükenmeyen afetler yaygınlaşınca ithamlar vuku buldu ve insanlarda adalet sıfatı aranmaya başlandı.”²⁴⁵

Bazıları, sahâbe mürselini sahâbînin rivayetini hangi sahâbîden aldığını beyan etmesi dışında diğer mürseller gibi değerlendirmişler.²⁴⁶

Hadisçiler mürsel hadisi zayıf kabul ederken sahâbî mürselini makbul saymışlardır. Bunun nedeni ise her ne kadar Hz. Peygamber'den duymamış olsa bile sahâbînin yine kendisi gibi bir sahâbîden almış olmasıdır. Bundan dolayı

²⁴³ Abdulaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts, III, 732-4.

²⁴⁴ Şu'ara, 26/214.

²⁴⁵ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, DİB. Yay, Ankara, s. 95-6; Krş: Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s. 73.

²⁴⁶ Suyûfî, age, s. 133. Tahir d. Salih el-Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, Mektebetu'l-Matbu'ati'l-İslamiyye, Halep, 1995. s.307.

alınan sahâbenin bilinmemesi, meçhul olması, cerh edici bir durum olarak kabul edilmemiştir.

7. Sahâbe Tedlisi

Tedlis, bilindiği gibi bir ravinin muasırı olup görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir şeyhten almış gibi rivayette bulunması demektir.²⁴⁷ Klasik hadis usûlüne göre bu tedlisin birinci kısmıdır. Sahâbeden bazılarının ve özellikle Ebû Hüreyre'nin yaptığı iddia edilen tedlis bu kısma aittir. Alimler tedlisi kötülemişler, özellikle de Şu'be b. Haccac (160/777), tedlise en şiddetli tepkiyi göstermiştir. O, bir sözünde: "Zina yapmam tedlis yapmamdan daha iyidir."²⁴⁸ demiştir. İmam Şafiî (204/819) de: "Tedlis yalanın kardeşidir." demiştir.²⁴⁹

Sahâbenin başka sahâbeden duydukları hadisleri, Hz. Peygamber'den duymuş gibi naklettikleri bilinmektedir. Yezid b. Harun, Şu'be'nin şöyle dediğini nakletmektedir: "Ebû Hüreyre tedlis yapardı. Yani Rasûl'den duyduyuyla Ka'b'dan duyduğunu birbirine karıştırırdı."²⁵⁰ Şu'be bununla: "Cünûp olarak sabahlayan oruç tutmasın"²⁵¹ hadisine işaret ediyordu. Bu konu Ebû Hüreyre'ye sorulunca "Onu Rasûl'den duymadım, biri bana haber verdi."²⁵² demek zorunda kalmıştır. Bir başka rivayette: "Ka'benin Rabbine yemin olsun ki onu ben Hz. Peygamber'den duymadım. Onu bana Fadl b. Abbas rivayet etti" demiştir.²⁵³

Bazı Fakihler de Ebû Hüreyre hakkında farklı bir tutum içindedirler. Şerik, Muğîre'den, o da İbrahim en-Nehai'nin "Arkadaşlarımız Ebû Hüreyre'nin hadisini almıyorlardı" dediğini nakletmektedir. Yine el-A'meş, İbrahim'in "Ebû Hüreyre'nin her hadisini almadıklarını, ancak cennet ve cehennemle veya amel-i

²⁴⁷ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s.73.

²⁴⁸ İbn Adîy, *el-Kâmil*, I, 107.

²⁴⁹ İbn Kesîr, *İhtisaru Ulûmi'l-Hadîs*, (el-B'aisu'l-hasîs'le birlikte), Dâru't-Turâs, Kahire, 1979, s. 45.

²⁵⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'l-Nihâye*, VIII, 109.

²⁵¹ Müslim, 13 Sıyâm 13, No: 75, (I, 779) ; İbn Mâce, 7 Sıyâm 27, No: 1702, (I, 542) ; Ahmed, age, , I, 211, 213, II, 248, 286, 314; VI, 36, 71, 99, 101, 102, 153.

²⁵² İbn Kesîr, *age*, VIII, 109.

²⁵³ Rivayet için bkz: Buhârî, 30 Savm 22;; Müslim, 13 Sıyâm 13, No: 75, 78, 80, Ebû Dâvûd, Savm, 36; İbn Mâce, 7 Sıyâm 27,

salihe teşvikle veyahutta Kur'an'ın getirdiği bir kötülükten nehiyle ilgili olanlarını aldıklarını söylediğini, belirtmektedir.²⁵⁴

Mustafa Sâdık er-Râfiû de Hz. Peygamber'den hadis rivayetinın birçok illetinin varolageldiğini ifade etmektedir. Ona göre bunlardan biri de sahâbî ravilerinin tedlis yapmalarıdır. Sahâbî, Hz. Peygamber'in bir hadisini başka bir sahâbîden rivayet eder ve bunu yaparken, hadisin esas ravisinin ismini zikretmezdi. Sahâbe böyle yapmakta bir beis görmüyordu. İbn Kuteybe (ö. 276/889) buna dair şunları dile getirmiştir. “Ebû Hüreyre, kendisinin işitmediğini ancak kendi nezdinde sika olan birinden duyduğu bir hadisi rivayet ederken ondan duymadığı halde “Allah Rasûlü şöyle buyurdu” diyerek hadisi rivayet ederdi. İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu sahâbenin büyük bölümü böyle yapardı.²⁵⁵ Yine İbn Kuteybe sahâbenin Rasûlullah'tan işitmediği halde “Rasûlullah şöyle dedi” şeklinde rivayet etmesinin yalancılık olmadığını, bu sözü söyleyene de, bunu dinleyen, onun bu hadisi Rasûlullah'tan işitmediğini bilmesee bile günah olmadığını belirtmektedir.²⁵⁶ Zehebi (ö. 748/1348), Ebû Hüreyre'nin tedlis yaptığını, sahâbenin tedlisinin çok olup bunda bir ayıp olmadığını ifade etmektedir.²⁵⁷ Cessâs (370/980) da sahâbenin bizzat Hz. Peygamber'den işitmedikleri pek çok hadis rivayet ettiklerini, kendileriyle Peygamber arasındaki kişileri hazfettiklerini, sadece “Nebi (sav) şöyle buyurdu” demekle yetindiklerini ve tâbî'îlerin de böyle yaptıklarını ifade eder. Böyle yapan gerek sahâbî gerekse tâbî'îlerden olan kimselerin şu iki nedenden dolayı müdellis olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. İlki, onlar bu şekilde yapmakla ihtisarı ve kendilerinden işiten kimselere isnâdı yakınlaştırmayı amaçlamışlardır. Hz. Peygamber'den duymadıkları halde ondan duymuş gibi rivayet etmelerinin diğer bir nedeni ise o sözün Peygamber tarafından söylendiğini kesin olarak bilmeleridir.²⁵⁸

Kanaatimize göre Hz. Peygamber'in sohbetiyle yetişmiş sahâbeyi yalan anlamına gelen tedlisle itham etmek ağır olacaktır. Çünkü sahâbe döneminde

²⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII, 109.

²⁵⁵ İbn Kuteybe, *age*, s. 113.

²⁵⁶ İbn Kuteybe *age*, s. 113.

²⁵⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, II, 437-8

²⁵⁸ Cassas, *el-Fusûl*, III, 189.

özellikle Hz. Peygamber'e ait bir sözün başkasına naklinde raviler arasında güven hâkim olmuştu. el-Berâ b. Âzib (ö. 71/690), "O dönemde insanlar yalan söylemezdi"²⁵⁹, Enes b. Mâlik (ö. 93/717), "Biz, birbirimize yalan söylemeyen bir topluluktuk"²⁶⁰ ifadeleri sahâbenin yoğun olduğu dönemde insanların rivayette yalandan uzak durduğuna işaretler. Burada dikkat edilmesi gereken husus, sahâbenin bir hadisi Hz. Peygamber'den işitmediği halde rivayette bulunması durumunda meçhul olup olmadığı durumudur. Bu aradaki ravinin sahâbe olması durumunda doğru bir yaklaşımdır. Ancak aradaki şahsın tâbiîn olması durumunda ihtiyatlı olmak gibi bir ihtimal akla gelse de sahâbenin tâbiînden yaptığı rivayetler kibar-ı tâbiîndendir. Bu yüzden hadis usûlünde tâbiînin büyüklerine karşı da genellikle belirli bir pozitif yaklaşım söz konusu olup onlar sika kabul edilmektedir. Bu sebeple sahâbenin yaptığı tedlisin aradaki ravilerin güvenilir kabul edilmesi sebebiyle önemli bir sorun teşkil etmediği kanaatindeyiz.

Sahâbenin haberin doğruluğunu tespit ve araştırma noktasında gelecek nesillere örnek teşkil edecek uygulamaları bulunmaktadır. Sahâbenin az da olsa ravilerden şahit isteme uygulaması, daha sonraki nesillere, haberin olduğu gibi kabul edilmemesinde ve gerektiğinde tessebbütün zorunlu olduğuna dair örnek olmuştur. Sahâbe raviler ve rivayetlerin durumlarını araştırmak konusunda çok çaba sarf etmiştir. Sahâbe eksik duyma, hatalı öğrenme, hafıza zayıflığı gibi nedenlerden dolayı bazen rivayetleri hatalı nakletmişlerdir. Bu durumu fark eden diğer sahâbe gerekli uyarılarda bulunarak hatayı düzeltmeyi, böylelikle rivayetin doğru halini tespit etmeyi kendilerine görev saymışlardır. Birinden yemin etmesini isteme anlamında kullanılan istihlâfın sahâbe tarafından haber nakillerinin teyidi için kullanıldığına dair bazı örnekler bulunmaktadır. Sahâbenin hadis dinlemek için yaptığı rihlelerle alakalı nakillerin daha sonra yapılacak olan hadis rihlelerine zemin teşkil ettiği söylenebilir.

Sahâbe, Allah'ın kitabına başka bir şeyi eş tutmamak, Kur'an'la meşguliyetten uzak kalmamak ve hadisi Kur'an'la karıştırmamak için hadis yazımına mesafeli durmuştur. Fakat bu tedirginliğin yanında sahâbeden hadis

²⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.85. (وكان الناس لم يكونوا يكذبون يومئذ)

²⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, s.86. (أنس بن مالك أنه قال ليس كل ما نحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه)
(ولكن حدثنا أصحابنا ونحن قوم لا يكذب بعضهم بعضا)

yazanlar da bulunmaktaydı. Onların hadisleri topladıkları malzemelere sahife denilmektedir. Sahâbenin Hz. Peygamber'in sözlerini yazma ve koruma çabaları daha sonraları hadis usûlü eserlerinde, icâze, münâvele, mükâtebe, vâsiyye, vicâde gibi tahammulu'l-ilm kavramlarının oluşumuna en güçlü temel olmuştur. Sahâbenin hadisleri nakilde, yazmaktan çok ezberlemeye önem vermeleri bunu sağlamak amacıyla müzakere yöntemini kullanmalarına neden olmuştur. Müzakereden anlaşılan, hicri II. ve III. yüzyıldaki gibi, hadisleri nakil yollarını tespit, hatalarını düzeltmek ve fıkhi hükümleri çıkarmak değil, hadislerin ezberlenip zihne iyice yerleşmesiydi. Rivâyet'in kabulü için aktaran kişi hakkında araştırma yapmayı gerekli gören sahâbîler, kendilerine ulaşan bazı haberlerin teyidini bizzat Hz. Peygamber'e sorarak yapmışlardır.

Mütekaddimûn hadis tenkitçileri, sahâbenin zabtı hususunda aşırı korumacı bir tavır sergilememiş ve sahâbenin bazı hatalara düşebileceklerini kabul etmişlerdir. Bu hatalar daha sonra gelişecek olan bazı hadis usûlü konularına zemin oluşturmuştur. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1. Müdrec 2. Maklûb 3. Muhtarib 4. Sahâbe Mürselleri 5. Sahâbe Tedlisi 6. Hatalı Ref.

III. TÂBÎÛN DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ

Tâbiî kelimesinin ıstılahi anlamı konusunda hadisçiler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meseleyi geniş bir çerçeveden ele alan Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014), bir kimsenin tâbi'î olabilmesi için herhangi bir sahâbeyle karşılaşmış olmasını yeterli görürken, el-Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071) tâbiînin sahâbeyle sadece görüşmüş olmasını yeterli bulmamış, sahâbî ile sohbet etmesini de şart koştur.²⁶¹ Hatib'den nakledilen bu görüşün pratiğe yansımaları zor olacak ki hadisçilerin çoğu, Hâkim'in tanımını benimsemiştir.

Tabakaların iç içe geçmelerinden dolayı tâbiîn döneminin ne zaman başladığı ve bittiği ihtilaflıdır. Tâbiîn döneminde sahâbe yaşadığı gibi, sahâbîyi göremediği için aynı dönemde yaşayan tebeu't-tâbiîn de bulunabilir. Bu zorluğu Hâkim en-Neysâbü'rî "Tâbiîn neslini tanımanın önemli bir konu olduğunu, onları

²⁶¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, (nşr. Abdulvehhab Abdullatif), Beyrut 1979, II, 234; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1985, s. 411.

tanımayan kişinin, onları sahâbe ve tebe-i tâbiînle ayırt edemeyeceği”²⁶² şeklinde açıklamıştır. Üç kuşağın bir arada bulunabileceği bir dönemi, tarih ile kesin ayırmak güçtür. Tâbiînin tanımındaki sahâbîyi görme, sohbet etme veya rivâyette bulunma gibi farklı yaklaşımlar başlangıç tarihinin tespitinde etkili olmaktadır.

Bir tabaka döneminin bittiğini kabul edenler diğer bir tabakanın başladığını da kabul ettiklerinden sahâbe tabakasını sonlandıranlar aynı zamanda tâbiîn tabakasını başlatmaktadırlar. “Ümmetim, beş tabakadır: ...sonra yüz yirmi yılına kadar onların ardından gelenler birbirlerine merhamet eden ve birbirleriyle iyi ilişki kuranlardır...” rivâyetini esas alanlar tâbiîn tabakasını hicrî 40-120 aralığında kabul ederler.²⁶³

Son sahâbî kabul edilen Ebu’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile’nin h. 100 tarihinde vefat etmesi ve son tâbiî kabul edilen Halef b. Halîfe’nin²⁶⁴ 180 senesinde vefat etmesini göz önünde bulunduranlar 100 yılına kadar sahâbe dönemi, 180 tarihine kadar da tâbiîn dönemi diye tasnif etmişlerdir. Ancak bazı âlimler Halef b. Halîfe’yi tebeu’t-tâbiîn kabul etmesi²⁶⁵ tabakaları net ayırmanın zorluğunu göstermektedir. Zehebî (ö. 748/1348), Enes b. Mâlik’i (ö. 93/711) son sahâbî kabul ettiği için tâbiîn dönemi ona göre h. 93’te başlar.²⁶⁶ Ancak tâbiîn tabakasının yoğun yaşadığı dönem 60-135 yılları arasındır.²⁶⁷ Bizim tâbiîn dönemi derken kastettiğimiz, bu tarih aralığıdır. Emevî Devleti h.132’de yıkıldığı için tâbiîn dönemi Emevî dönemine denk gelmektedir.

Sünnet ve hadislerin öğrenilmesine karşı sahâbe devrinde gösterilen istek ve arzu, aynı şekilde tâbiîn döneminde de devam etmiştir. Zaman olarak uzunca bir dönemi kapsayan tâbiîn döneminde değişik bölgelere dağılan, Kur’an ve sünnet bilgisine sahip olan tâbiîler, gittikleri yerlerde çevresindekilere Hz. Peygamber’in hadislerini ve sahip oldukları bilgileri başkalarına aktarmak için yoğun bir çaba göstermişlerdir. Siyasi bakımdan daha çok Emevîlerin iktidarda olduğu bir zamana rastlayan bu dönemde, İslam kültür ve medeniyeti gelişmeye

²⁶² Hâkim, *Ma’rife*, s.202.

²⁶³ İbn Mâce, “Fiten 28”.

²⁶⁴ Suyûtî, *Tedrib*, II, 139.

²⁶⁵ Suyûtî, *Tedrib*, II, 135.

²⁶⁶ Zehebî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, I, s.37.

²⁶⁷ Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma’*, (Doktora Tezi MÜSBE), İstanbul, 1994, s.30-31.

başlamış, doğuda Türklerin yaşadığı bölgeler fethedilirken, batıda fetihler Endülüs'e kadar uzanmıştır. Bu dönemde pozitif ilimler sahasında olduğu gibi, İslami ilimlerde, özellikle de hadis ilim dalında olumlu gelişmeler kaydedilmiştir.²⁶⁸

Müslümanlar arasında meydana gelen fitne olayları, ayrışmaları daha da derinleşmiştir. Fırkalar çoğalıp her fırka kendi görüşünü destekler nitelikte rivayetleri kullanmış, bu gelişme de beraberinde uydurma hadislerin kullanımını veya râvilerin kusurlarını örtme maksatlı tedlis vb. uygulamaları beraberinde getirmiştir.

Hız. Peygamber'den yapılan nakillerde tâbiî râviler, hadisi diğer tâbiî'den rivayet etmekte, böylelikle râvi sayıları artarak sened uzamaktaydı. Doğal olarak gerçekleşen bu durum, hadisçilerin, râvilerin güvenilirlik ve adalet şartlarına sahip olup olmadıklarını araştırmalarını zorunlu kıldı.²⁶⁹

Muhammed b. Sîrîn “Şüphesiz bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin!”²⁷⁰ sözüyle hadiste rivayet tenkitçiliğinin bu çağda başladığına işaret etmekte ve kendisinden sonra gelecek hadisçilere yol göstermektedir.

Tâbiûnun ileri gelen hadis tenkitçileri, bu dönemde hadis rivayeti ve râvileri hakkında kavram niteliğinde çeşitli lafızlar kullanmış daha sonraları bu lafızlar hadisçiler arasında daha sık kullanılarak ıstılahlar haline dönüşmüştür.

Araştırmamızın konusu hadis usûlü ilminin doğuşu olmakla birlikte usûl kavramlarının oluşumunu, hadislerin tedvin aşamalarından ayrı düşünmek doğru değildir. Hadis usûlünün gelişim süreci hadis metinlerinin toplanıp tedvin edilmesiyle doğru orantılıdır. Hadis tedvin sürecinde meydana gelebilecek irsâl, tedlis, rivayette bazı hatalar ve yalan rivayetler gibi aksaklıklar hadis usûlü ilmine kaynak teşkil etmektedir. Böylelikle hadis tedvinindeki evrelere işaret eden her bir ipucu hadis usûlü ilminin gelişimi için de etken kabul edilecektir.

Tâbiûn dönemi, daha özenle incelendiğinde hadis ilminde, daha fazla, sünnetin diğer nesillere aktarımında izlenecek metot ortaya konulmuş olduğu,

²⁶⁸ Zehebi, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabad 1956, I, 70; Nuri Unlu, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul 1984, s. 107.

²⁶⁹ Hâtim b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecü'l-Mukterah*, s. 33-34. Riyad 1996.

²⁷⁰ Müslim I,14; Daremi,425; İbn Hanbel, *el-İlel*, 4119; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 43; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s.150.

bunun da hadis tahammül ve eda yollarının ortaya çıkışına zemin hazırladığı görülecektir. Bu çağda hadisler için kullanılan kavramlara bakıldığında daha sonra sistemleşecek olan hadis usûlü ilminin temeli olma niteliğinde olduğu anlaşılabacaktır.²⁷¹

Fitne olayından önce bazı raviler hadisleri mürsel olarak rivayet etmekte, bu da hadis tenkitçilerince kabul görmekteydi. Fitne olayından sonra değişik fırkalara bağlı kişiler kendilerini destekleyici rivayetleri arayıp sahîh zayıf ayırımından kaçınıncı, ravinin dayanağı ve güvencesi olan isnâdın ortaya çıkış zorunluluğu gerçekleşmiştir.

Tâbiûn döneminde ilk ortaya çıkan hadis illeti, irsâl ve mürsel hadistir. Buna binaen hadis usûl konularından ortaya çıkan ilk kavramın irsâl olduğu ve buna verilen hükmün de ilk hüküm olduğu söylenebilir.²⁷²

Senedde yapılan irsâl beraberinde isnâd araştırmasını getirmiştir. Bu da ancak ravilerin cerh ve ta'dil edilmesiyle gerçekleşeceğinden bu alanda ricâl ilmi ortaya çıkmıştır.

Tâbiûn çağının hadis ilminde öncü olan tenkitçisi Muhammed b. Sîrin'in (ö. 110/729), isnâd, mürsel hadis,²⁷³ bidat ehlinde hadis rivayeti²⁷⁴ gibi hadis usûlünün temel konularına değinmiş olduğu görülür. Zehebi (ö. 748/1348) gibi birçok tabakât yazarı, İbn Sîrin'i cerh ve ta'dil ilminde ilk tabakadan sayarlar.²⁷⁵

İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), isnâd kavramını kullandığı gibi, mürsel hadisin hükmü hakkında da konuşmuştur.²⁷⁶

A. Tâbiûn Dönemi Hadis Usûlü Tenkitçileri

Sahâbenin derecelendirilmesinde olduğu gibi, tâbiûnde de bir derecelendirme vardır. İbn Sa'd (ö. 230/845) tâbiûni dört, Müslim (ö. 261/875) üç, Hâkim (ö.405/1014) ise onbeş tabakaya ayırmıştır.

Müslim'in üçlü taksimi şu şekildedir:

²⁷¹ Hâtim b. Ârif el-Avnî, *age*, s. 37.

²⁷² Hâtim b. Ârif el-Avnî, *age*, s. 38.

²⁷³ Darekutni, *Sünen*, I,171

²⁷⁴ İbn Hanbel, *el-İlel*, 3640; Müslim, *Mukaddime*, I,15.

²⁷⁵ Zehebî, *Zikru Men Yu'temedu Kavluhu fi-l-Cerhi ve't-Ta'dil*, s.173.

²⁷⁶ İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 237; Hâkim en-Nisaburi, *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis* s. 6; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s.431; İbn Asâkir, *Tarih-u Dimeşk*, XIII,769

1. Kibar-ı Tâbiîn (Büyük tâbi'iler). Bunlar sahâbenin büyüklerinden hadis rivayet edenlerdir. Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/712) gibi.

2. Mutevassıt-ı Tâbiîn (Orta yaşlı tâbi'iler). Bunlar da sahâbe ve tâbiînden hadis rivayet eden kişilerdir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sirin (ö. 110/728) gibi.

3. Sığar-ı Tâbiîn (Küçük yaşta olan genç tâbi'iler). Bunlar küçük yaşta sahâbî olanlardan hadis rivayet edenlerdir. Bir kısmı ise sahâbeden hiç hadis duymamıştır. Ameş (ö.148/765) gibi.²⁷⁷

Bu dönemdeki hadisçiler, sayılan bu isimlerle sınırlı değildir. Bu kadar yoğun ilmî faaliyetin gerçekleştiği bir dönemi ve o dönemde yaşayan hadisçileri, hadis tarihini doğru öğrenmek ve birtakım yanlışlara düşmemek açısından tanımının büyük önemi vardır.

Hâkim en-Neysabûrî (ö.405/1014), tâbiîn neslini tanımının önemli bir konu olduğunu, onları tanımayan kişinin onları sahâbe ve tebe-i tâbiînle karıştıracığından bahsetmektedir.²⁷⁸ Örneğin, bazen iki ravinin aynı isimde birleşmeleri şeklinde olur. Bu benzerlik, çok defa birinin diğeri olduğu zannına yol açar. Tâbiîni tanımının diğeri bir faydası da mürsel ve muttasıl rivayetlerin ayırt edilmesine yardımcı olmasıdır.²⁷⁹

Hadis ilminde, kimin kimlerle görüşüp hadis aldığının, hangi ravilerden hadis rivayet ettiğinin bilinmesi gerekir. Bu da onların doğum ve vefat tarihlerinin, hal tercümesi denilen biyografilerinin bilinmesiyle mümkün olur. Sahâbeden sonra ikinci tabakayı oluşturan ve sayıları bir hayli kabarık olan tâbiîn neslinin, bu açıdan da tanınması büyük önem taşır. Sahâbe biyografilerinden bahseden eserler olduğu gibi, tâbiîn biyografilerine dair yazılan eserler de vardır. Bu sahada müstakil birer eser olmasa da İbn Sa'd (ö.230/844)'ın *et-Tabakâtü'l Kübrâ*'sında pek çok tâbiînin ismi zikredilmiştir. Halife b. Hayyât (ö.240/854-55)'ın *Kitâbu't-Tabakât*'ı,²⁸⁰ Dârekutnî (ö.385/995)'nin *Zikru Esmâi't-Tâbiîn ve men Ba'dehüm*'ü ve Zehebî (ö.748/1347)'nin *Tezkiratü'l-Huffâz*'ı da aynı sahada

²⁷⁷ Subhî Salih, *age*, s. 301.

²⁷⁸ Hâkim, *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1977, s. 41.

²⁷⁹ Suyûtî, *age*, II, 234.

²⁸⁰ Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 139; Mustafa Fayda, "Halife b. Hayyât", DİA, İstanbul 1997, XV, 301.

yazılan meşhur kitaplardandır. Tâbiûn nesli ile ilgili müstakil eserler de vardır. Müslim (ö.261/875)'in *Kitâb-u Tabakâtü't-Tâbiîn*'i²⁸¹ Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) ve İbn Mende (ö.470/1078)'nin *Tabakâtü't-Tâbiîn* adlı kitapları bu eserlerdendir.²⁸²

B. Hadislerin Yazımı ve Tashîf

Tâbiûn döneminde, hadislerin yazılmasının gerekliliği yönündeki görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bu yöndeki görüş değişikliğine, meydana gelen sosyopolitik olaylar sonucu hadis uydurmacılığının başlaması neden olmuştur. Yeğeni tarafından kendisinden nakledilen bir rivâyette Zührî bunu açıkça şöyle ifade etmektedir: “Eğer şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz birtakım hadisler gelmemiş olsaydı, ne bir hadis yazardım; ne de yazılmasına izin verirdim.”²⁸³ Zührî'nin “şark tarafı” olarak belirttiği yerin Irak olduğu söylenmektedir.²⁸⁴

Tâbiûnu hadis yazmaya sevk eden amillerden biri de, yazı ve ezber konusundaki kanaatlerin değişmeye başlamasıdır. Hadislerin yazılmasına karşı çıkanların temel tezlerinden olan “ilmin hafızalarda olduğu sürece diri kalacağı, satırlara indiğinde nurunun söneceği” düşüncesinin yavaş yavaş değişime uğradığı anlaşılmaktadır. Bu değişimin; Hz. Ali (ö. 40/661), Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve Abdullah b. Abbas (ö.68/687-88) gibi genç sahâbîler döneminden itibaren başladığı görülmektedir.²⁸⁵

Tâbiûndan Ebû Kılâbe'nin (ö. 104/723): “Yazmak unutmaktan daha iyidir”²⁸⁶ sözü ile Yahya b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747) öğrencisi Ma'mer'e yaptığı: “Yazmazsan kaybedersin veya yetersiz kalırsın”²⁸⁷ uyarısı bu değişimin bir ifadesidir. Bu kanaat değişimiyle birlikte pek çok kimsenin hadis yazmaya

²⁸¹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, Beyrut 1392, I, 10.

²⁸² Kettânî, age, s. 139; Nuri Topaloğlu, “İbn Mende”, DİA, İstanbul 1999, XX, 182.

²⁸³ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 107-108.

²⁸⁴ Talat Koçyigit, “İbn Şihab ez-Zührî”, AÜFD, 1976, XXI, s. 69.

²⁸⁵ Abdullah Aydın, “Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul, s.309.

²⁸⁶ İbn Raceb el-Hanbelî, age, s. 74.

²⁸⁷ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, XI, 259 (Ma'mer b. Râsid'in el-Câmî'inden naklen); ez-Zehebî, Siyer, VI, 29.

başladığı belirtilmektedir. Saîd b. Cubeyr'in (ö. 95/714) bizzat kendisi, "Sahifemle İbn Abbas'a (ö. 68/687) gelir, imlâ ile ondan hadis yazardım..." demiştir.²⁸⁸

Tâbiûndan bazı âlimleri hadis yazmaya sevk eden önemli bir etken de, idarecilerin o âlimlere yazma konusundaki ısrarlarıdır. Zührî, bununla ilgili olarak şöyle demiştir: "Umerânın bizi hadis yazmaya zorladıkları zamana kadar ilmi (hadis) yazmayı hoş karşılamazdık. Onların bizi zorlamasından (bizim de yazmamızdan) sonra, artık müslümanları da hadis yazmaktan menetmenin anlamsız olduğunu anladık."²⁸⁹ Bir başka rivâyette ise Zührî'nin " Hükümdarlar benden yazmamı istediler; ben de yazdım. Bunun üzerine Allah'dan utandım. Çünkü hükümdarlar onları kendilerinden başkası için yazmamamı istediler" dediği nakledilmektedir.²⁹⁰ Bu rivâyet, birincisine göre, tarihî açıdan gerçeğe daha yakın görünmektedir. Çünkü Zührî'nin öğrencilerinden Ebû'l-Melih kendisinin ve arkadaşlarının bu konudaki durumlarını; "Biz, Zührî'nin yanında hadis yazmaya heves etmezdik; fakat Hişâm zorlayıp da Zührî onun oğulları için hadis yazınca, bütün halk da yazmaya başladı." sözleriyle aktarmıştır.²⁹¹ Araştırmalarda yöneticilerin Zührî'nin dışında bu yönde başka bir âlime ısrar ettiklerine rastlanmamıştır. Yani bir başka ifade ile, bu konudaki ısrar sadece Zührî'ye yapılmış, o da bunun üzerine, yöneticiler ve oğulları için hadisleri yazmıştır.²⁹²

Kısa zamanda yazılı hadis metinlerinin çoğaldığını, ilk asır muhaddislerinin artık sahife, nüsha ve cüzlerden değil kitaplardan bahsetmelerinden ve vefat ettiklerinde geriye kitaplar bırakmalarından anlamaktayız. Nitekim hicrî 107 de vefat eden Ebû Kılâbe'nin, bir deve yükü kitap bıraktığı,²⁹³ hicrî 110 da vefat eden el-Hasan el-Basrî'nin "Kitaplarımız

²⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 257.

²⁸⁹ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, XI, 258 (20486) (Ma'mer b. Râsid'in el-Câmî'inden naklen); el-Hatîb, *Takyîd*, s.107; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 334; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 345.

²⁹⁰ Bkz. el-Hatîb, *Takyîd*, s. 107; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 77; Benzer bir rivâyet için bkz. Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, III, 361.

²⁹¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 363; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 345; Talat Koçyiğit, "*İbn Şihab ez-Zührî*", 61.

²⁹² Zehebî, *Tezkira*, I, 104.

²⁹³ Fesevî, *Târih*, I, 478.

vardı.”²⁹⁴ dediği, Zührî’nin ise birçok kitap bıraktığı²⁹⁵ rivayet edilmektedir. Evzâî de (ö. 157/773) Yahya b. Ebû Kesîr’den (ö. 129/146) 13 veya 14 kitap yazdığını haber vermektedir.²⁹⁶ Hicrî II. asrın ilk yarısında ise tedvin öylesine yaygınlaşmıştı ki hemen her muhaddisin bir konuda hadis cüz’ü vardı.²⁹⁷ İkinci asırda hadislerin yazılması işi artık hadis naklinin vazgeçilmez vasıtası haline gelmişti.²⁹⁸

Yazmayı tasvip etmeyenlerin de birkaç sebep üzerinde durdukları görülmektedir. Bunların başında, hadisler yazılırsa ezberlenmeleri terk edilir endişesi gelmektedir. İbrahim en-Nehaî’nin (ö. 96/715): “Yazmayın, sonra (ona) güvenir, (ezberi terkedersiniz!)” dediği rivâyet edilmektedir.²⁹⁹ İbn Avn (ö.151/768): “İbrahim en-Nehaî’nin huzuruna girdim. O anda Hammâd da elinde hadis notlarıyla birlikte girdi. İbrahim, “bunlar nedir?” dedi. Hammâd: “Onlar atraftır” deyince, en-Nehaî ben seni bunları yazmaktan men etmemiş miydin?” dedi.³⁰⁰ Yine Urve b. ez-Zübeyr’in (ö. 94/712) de benzer bir endişeyle hareket ettiği görülmektedir. en-Nehaî’den gelen bu tür rivayetler onun, hadis yazımını yasaklamasında (sahâbe gibi)³⁰¹ fasiküllerle yazılarak mushaflara benzetilmesini kast ettiği, söylenebilir.³⁰² H. 63’de vukû bulan Harre vakasında kendisine ait kitapları yakan Urve, “Allah’ın kitabı yanında bir kitap ihdâs edemeyiz diye düşünürdük. Bu yüzden kitaplarımı yok ettim. Vallahi şimdi kitaplarım yanımda olsun isterdim. Onların şimdi yanımda olması ailem ve kat kat mala sahip olmamdan daha iyidir” dediği rivâyet edilmektedir.³⁰³

²⁹⁴ Fesevî, *age*, III, 227; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 371; İbn Abdilber, *Camî*, I, 74.

²⁹⁵ Fesevî, *age*, I, 631.

²⁹⁶ Fesevî, *age*, II, 409.

²⁹⁷ Acâc, *es-Sünne*, s. 357.

²⁹⁸ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 104.

²⁹⁹ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 68; İbn Abdilberr İbrahim’den aynı yönde bir rivâyet daha aktarmıştır. Bkz. Câmi, a.y., Hadîs yazma konusunda tâbi’ün alimlerinin tutumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, Abdullah, “*Hadîs Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği*”, Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu, İstanbul, s. 310.

³⁰⁰ İbn Sa’d, *age*, VI, 272; ez-Zehebî, *Siyer*, V, 232.

³⁰¹ Hz. Ömer’in bu konudaki tutumu hakkında bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef* (Ma’mer b. Râşid’in el-Câmî’inden naklen), XI, 257-258 (20484).

³⁰² İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 48.

³⁰³ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 75; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 60; Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, II, 176. el-Hatîb, Urve’nin bu pişmanlığının yaşı ilerledikten sonra hıfzından rivâyet etmekte

Yazmaya karşı çıkılmasının nedenlerinden biri de, yazılan malzemenin amacına uygun kullanılmayacağı yönündeki endişelerdir. Evzâî'nin “Bu ilim ehlinen alındığında şerefli idi, kitaplara yazmaya başlayınca ehil olmayanlar da bu işin içine karıştı.”³⁰⁴ sözü bu gerçeği dile getirmektedir. Bu kişiler hadisi şeyhten değil doğrudan sahifelerden alıyorlar ve Arap yazısının henüz yetersiz oluşu sebebiyle tashif ve tahriflere sebep oluyorlardı. Burada İslam coğrafyasının genişlemesiyle Arap olmayan Müslümanlardan İslâmî ilimlerle meşgul olanların arttığı gerçeğini de hatırlamak gerekir.³⁰⁵ Arap dilini şifahen telaffuzda dahi hata yapabilen³⁰⁶ bu Müslümanların, henüz kitapların doğrudan nakil yapılacak düzeye ulaşmamış yazılı metinlerinden nakiller yaparken tashîf yapmaları ise gayet tâbî'îdir. Zührî'nin hadisi alırken Kureys'i diğer Araplara³⁰⁷, muhacir ve ensar çocuklarını ise mevâliye tercih etmesinin³⁰⁸ sebebi de bu olsa gerekir.

Yanında çok sayıda yazılı malzeme bulunan Tâbiûnun büyüklerinden Abîde b. Amr es-Selmânî el-Murâdî (ö.72/691) ölümünden az önce bunları yaktırmış ve buna gerekçe olarak “Bunların, amacına uygun olmayan yerde kullanabilecek bazı kişilerin eline geçmesinden korkuyorum.” demiştir.³⁰⁹ Bir başka habere göre de Abîde, kendisinden bir şey yazılmasına razı olmadığı gibi, kendisine kıraat edilmesine de razı olmamıştır.³¹⁰ Tedvinin kapsamı bu işi yürütenler arasında da tartışma konusu olmuştur. Tedvîn faaliyetine katılan iki önemli isim Zührî (ö. 124/742) ve Salih b. Keysân (ö.140/757) konu ile ilgili olarak tartışmışlardır. Bunu Salih b. Keysân şöyle anlatmaktadır: “ Ben ve Zührî hadis için bir araya geldik ve sünnetleri yazalım dedik. Hz. Peygamber'den

zorlandığında ortaya çıkmış olabileceğinin bir ihtimal olarak belirtildiğini nakletmektedir. Bkz. *Takyîd*, ay.

³⁰⁴ Dârimî, “*Mukaddime*”, 42; Hatîb, *Takyîd*, s.64; İbn Abdilber, *Câmi*, I, 68; Zehebî, *Siyer*, VII, 114; Suyûtî, *Tedrib*, II, 67.

³⁰⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsul*, s. 242, 243, 244; Nitekim ilk üç asırdaki 578 müellif muhaddisten 173'ünün mevâliden olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Sandıkçı, *İlk Üç Asırda Hadis*, 478.

³⁰⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 219.

³⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, VI, 306.

³⁰⁸ Fesevî, *Târih*, I, 636-637, 640; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsil*, s. 409; Hatîb, *el-Câmi*, I, 127.

³⁰⁹ Dârimî, *Mukaddime*, 42 (I, 100, no: 471); İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 61.

³¹⁰ Dârimî, *Mukaddime*, 42 (I, 100, no: 468-469), İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 67; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 45. Hadislerin yazılması konusunda ayrıca bkz. Ahmet Yücel, “*Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkid ve Degerlendirilmesi*”, MÜFD, İstanbul, 1999, XVI-XVII, s. 91-118; Cemal Ağırman, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi*”, CÜFD, V/1, s. 155.

gelenleri yazdık, Sonra Zührî: ‘Sahâbeden gelenleri de yazalım, onlar da sünnettendir’ dedi. Ben değildir!’ dedim. O yazdı, ben yazmadım; o kazandı, ben kaybettim.”³¹¹

Tâbiûn döneminde, hadislerin yazılmasını tetikleyen farklı nedenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bunların arasında; siyasi ve mezhepsel olayların etkisiyle hadis uydurmacılığın başlaması, yazıya yönelik olumsuz kanaatlerin değişmeye başlaması ve yazının bilgiyi koruma altına alacağı yönündeki düşüncenin ağırlık kazanması şeklinde özetleyebiliriz. Tâbiûndan bazı âlimleri hadis yazmaya sevk eden önemli bir etken de, idarecilerin o âlimlere yazma konusundaki ısrarlarıdır. Bu dönemde yazılı hadis metnlerinin çoğaldığı ve hadisçilerin birçok yazılı malzeme bıraktıkları anlaşılmaktadır. Tâbiûn arasında yazıyı tasvip etmeyen hadisçilerin bulunmasını ise özel gerekçelerinin bulunduğu veya kendilerinin kişisel yaklaşımları olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu gerekçeler ise; ezberin ihmal edilebileceği, hadislerin mushaflara benzetilmesi, yazılan malzemenin amacına uygun kullanılmaması, hadisi şeyhten değil doğrudan sahifelerden alınması ve Arap yazısının henüz yetersiz oluşu sebebiyle tashif ve tahriflerin olabileceğidir.

Hicrî ikinci asrın başlarında yazılı hadis metnlerinin artması,³¹² ehil olmayanların hadis rivayetiyle ilgilenmelerine neden olmuştur. Bunun üzerine muhaddisler, icazet almaksızın sahifelerden rivayet edenleri sahâfî diye adlandırarak bunların rivayetlerini kabul etmemişlerdir. Süleyman b. Musa’nın (ö. 119/737) aktardığına göre muhaddisler, “Kur’an’ı, doğrudan mushaftan öğrenenlerden (Mushafî), hadisi de sahifeden rivayet eden sahafilerden almayın!”³¹³ diyerek hadisçileri sahafilere karşı uyarılmışlardır. Süleyman b. Musa’nın bu açıklamasından sahifelerden rivayetin takriben hicrî ikinci asrın

³¹¹ Abdurrazzâk, XI, 258-259 (Ma’mer’in el-Câmi’inden naklen); İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76,77; II, 87; a.mlf, *et-Temhîd*, XVI, 280; el-Hatîb, *Takyîd*, s. 106-107; a.mlf, *el-Câmî li Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Samî*, tahk. Mahûd et-Tahhân, Riyad 1403, II, 190.

³¹² A’zamî’nin tespitine göre sahâbeye ait yazılı hadis metni elli sekiz iken (A’zamî, *Dirasât*, I, 92-220) büyük tâbî’ne ait doksan dokuz hadis metni mevcuttur. Bu durum sahâbeden itibaren yazılı hadis metnlerinin kısa zamanda arttığını göstermektedir. Burada tespit edilemeyen metinlerin de olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekir.

³¹³ Ebû Zür’a, *Târih*, I, 318; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, II, 31; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-Fâsıl*, s. 211; Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisin*, I, 6; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, I, 46; Aynı anlamda Sevr b. Yezid’in (ö. 153/770) uyarısı için bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 194.

başlarında yaygınlaştığı ve muhaddislerin bunlara karşı hocadan öğrenme geleneğinin terk edilmemesini savunarak mücadele ettikleri anlaşılmaktadır.

Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu‘be b. Haccâc’a, bu prensibe uygun olarak, “Hilâs b. Amr el-Heceri’den (ö. ?) rivâyette bulunma! Çünkü o sahafîdir!” tavsiyesinde bulunmuştur.³¹⁴ Sahafî olduğu için tenkide uğrayan raviler arasında Vehb b. Münebbih ve Amr b. Şu‘ayb da vardır.³¹⁵ Eyyûb es-Sahtiyânî bu eleştirisinin sebebini “صاحب كتب” olarak ifade eder. Zehebî bu ifadeyi “Rivâyet etme izni almadıkları sahifelerden rivâyet ediyorlar.” diyerek açıklığa kavuşturur.³¹⁶

C. Hadis Tahammül İstilahları

Tâbiûn döneminde hadis ilimlerinin genelinde temel teşkil edecek gelişmelerin yanında hadis tahammül istilahlarının da yerleşmeye başladığı görülmektedir. Bu istilahlar arasında yaygın olarak semâ, arz, i’lâm ve vicâde dikkat çekmektedir. Şimdi bu uygulamalar ve kullanılan istilahların ele alınması tâbiûn döneminin daha sonraki dönemlere etkisini anlamada katkı sağlayacaktır.

1. Semâ ve Arz

Muhaddislerin bu gayreti bazı hadis taliplerini hadis yazmaktan uzaklaştırmış ve hadis kitâbetinin ayıplanmasına sebep olmuşsa da,³¹⁷ çoğu ravinin yazdıkları hadislerdeki muhtemel yazı hatalarını tashih ettirmek üzere ehlinden semâ veya kıraat yoluyla hadis almalarını sağlamıştır. Böylece önceden istinsâh edilen hadislerdeki muhtemel hataları tashih etmek ve rivayet hakkını almak üzere semâ meclisleri oluşturulmaya başlanmıştır. Ancak hadisleri önceden yazması gereken hadis taliplerinden bir kısmının semâ meclisinde yazmaya

³¹⁴ İbn Hanbel, *el-İlel*, I, 364; Cûzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, s. 116; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 402; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 67.

³¹⁵ Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 273; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 238; İbn Asâkir, *Târîh*, XLVI, 92; Zehebî, *Sîyer*, IX, 206.

³¹⁶ Zehebî, *Sîyer*, IX, 206.

³¹⁷ Nitekim Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), insanları, bir tane bile olsa, hadis yazılmasını ayıplarken bulduğunu ve eğer bu dönemde yazmış olsalardı, Saîd b. el-Müseyyeb’in (ö. 94/713) hadislerini yazmayı arzu ettiklerini haber vermektedir. Bkz.Fesevî, *Târîh*, I, 649; İbn Abdülber, *Câmi*, I, 68.

kalkıştıkları da olmuştur. Celîsü'l-âlim diye tanımlanan³¹⁸ böylesi hadis taliplerinin bu tavırları hoş karşılanmamış, semâ meclislerinin hadis yazılan değil, yazılmış hadislerin tashih edildiği meclisler olması arzu edilmiştir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn (ö.110/729), Abîde b. Amr es-Selmânî'ye (ö. 72/691) Semâ esnasında yazayım mı? diye sormuş o da hayır diye cevap vermiştir.³¹⁹

Muhaddisler sahifelerden yapılacak istinsâhlarda hataların olabileceğine, dolayısıyla muhtemel hataları tashih etmek üzere ehline arz edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Bu yapılmadığı takdirde hadislerin hatasız yazılmış olduğunun kabul edilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuşlardır. Nitekim Amr b. Dînâr (ö. 126/744) kendisinden hadis yazanların hata yaptıklarına dikkat çekmiştir.³²⁰ Nâfi'ye (ö. 117/735) hadislerinin yazıldığı haber verilince “Getirsinler düzelteyim, tashih edeyim.”³²¹ demiştir. Urve b. ez-Zübeyr (ö. 99/717) hadis yazan oğlu Hişâm'a (ö. 145/762); onları arz ettin mi? diye sormuş, olumsuz cevap alınca “O halde yazmış sayılmazsın.” demiştir.³²² Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/746) ise, sahifeden istinsâh edip de arz etmeyenleri ciddi şekilde tenkit ederek onları “Tuvaletе gidip istinca etmeyen”³²³ kimselere benzetmiştir.³²⁴

Haccâc b. Ertât (ö. 149/766): “(Doğrudan) kitaptan rivayet edenlerden sakının; zira onların Amr'ı Ömer yapma gibi hataları her an mümkündür.”³²⁵ şeklindeki uyarısında, doğrudan sahifeden yapılan rivayetin nasıl tashîfe yol açabileceği görülmektedir.

Bu durumu Ma'mer b. Râşid (ö. 152/778) de: “Bir kitap yüz defa mukabele edilse bile, tamamiyle hatadan kurtulamaz!”³²⁶ sözleriyle ifade etmiştir. Önceleri hadislerin yazılmasına karşı olan Eyyûb es-Sahtiyânî'yi (ö. 131/748)

³¹⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 87.

³¹⁹ Fesevî, *Târih*, II, 88; Hatîb, *Takyîd*, s. 45.

³²⁰ Fesevî, *Târih*, II, 19.

³²¹ Hatîb, *el-Câmi*, II, 134; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, s. 78.

³²² Ahmed b. Hanbel, *İlel*, II, 19; Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 544; Hatîb, *el-Kifâye*, 273; *el-Câmi* I, 275; İbn Abdülber, *Cami*, I, 77; Sem'ânî, *age*, s. 78; Irakî, *Takyîd*, s. 196.

³²³ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 544; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 273; *el-Câmi*, I, 275; İbn Abdülber, *Cami*, I, 77; Sem'ânî, *age*, s. 79; Irakî, *Takyîd*, s. 196.

³²⁴ Aynı benzetmeyi Evzâî'nin de yaptığı rivayet edilmektedir. Bkz İbn Abdülber, *Câmi*, I, 77.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 167.

³²⁶ İbn Abdülber, *Câmi*, I, 78.

daha sonra kendisine arz olunan yazılı hadis metinlerini tashihe sevk eden de bu durum olmuştur.³²⁷

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda birçok muhaddisin hadisi yazdıktan sonra ehline arz ettiklerine ve semâ' yoluyla aldıklarına dair misaller mevcuttur. Bunlardan bir kısmını burada zikretmek konunun anlaşılması bakımından yerinde olacaktır.

Hadis talipleri Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/748) dinlemeden önce hadislerini yazmışlar, daha sonra ona arz etmişlerdir. O da hataları tashih etmiştir.³²⁸ Musa b. Ukbe (ö. 141/758), Nâfi'nin (ö. 117/735) hadislerini yazmış sonra Ubeydullah b. Ömer'e arz etmiştir.³²⁹ İbn Lehîa'dan (ö. 174/790) semâ' yoluyla hadis almak isteyenler, önce ondan imla yoluyla hadis alanların kitaplarından istinsâh ediyor sonra İbn Lehîa'ya geliyor o da isteyene okuyordu.³³⁰ Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Habîb b. Ebû Habib'in (ö. 162/778) hadislerini yazmış, sonra semâ' ile almış; ancak onu hadis rivayetine ehil görmemesi sebebiyle daha sonra atmıştır.³³¹ Vehb b. Cerîr b. Hâzim (ö. 206/821) arkadaşlarıyla birlikte Hammâd b. Seleme'den (ö. 167/784) semâ' yoluyla hadis almak üzere gittiklerini ve Hammâd'ın hadisleri okuduğunu; kendisinin ise elindeki kitaptan takip ederek, hatalı kısımları değiştirip tashih ettiğini haber vermiştir.³³² Abdurrahman b. Gazvân (ö. 207/822) Şu'be'nin talebelerinden Abdullah b. Osman'a gidip Şu'be'nin hadislerini yazıyor, sonra Şu'be'ye gelip onları semâ' ile alıyordu.³³³ Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826) verrâkların yazdığı kitapları babasıyla birlikte daha sonra semâ' yoluyla aldıklarını haber vermektedir.³³⁴

Tâbiun hadisçiler elde ettikleri hadisleri semâ' ve kıraat metotlarından biriyle alırken öncelikle hadisi rivayet hakkı bulunan şeyhten almaya gayret

³²⁷ Fesevî, *Târih*, II, 238; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 275-276.

³²⁸ Fesevî, *Târih*, II, 238; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 275-276.

³²⁹ Hatîb, *age*, s. 303.

³³⁰ Fesevî, *age*, II, 434; İbn Hacer, *Tezhîb*, V, 376.

³³¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, III, 99.

³³² Fesevî, *age*, II, 669.

³³³ Ahmed b. Hanbel, *'İlel*, I, 95.

³³⁴ Zehebî, *Siyer*, IX, 568.

etmişlerdir.³³⁵ Ancak çeşitli sebeplerle bu mümkün olmadığı zaman hadisçilerin elde ettikleri hadisleri aynı metotlarla ehil olanlardan aldıkları kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır.³³⁶ Bu metotların kullanımında oldukça müsamahakâr davranan bazı tâbiun hadisçiler de olmuştur. Bunlar arasında el-Hasan el-Basrî³³⁷, Hafs b. Süleyman el-Esedî³³⁸ (ö. 180/796), İbn Cüreyc³³⁹, İbn Ebî Sebre (ö. 162/778),³⁴⁰ Leys b. Sa'd (ö. 175/791),³⁴¹ Hayve b. Şurayh (ö. 185/775)³⁴² gibi hadisçiler vardır. Ancak hicrî II. ve III. asırlarda bu metotlarla rivayette bulunan birçok muhaddisin yazılı hadis metnini kontrol edip hataları düzeltmeden hadis talibine rivayet hakkı vermediği anlaşılmaktadır. Nitekim rivayet hakkı alma amacıyla Zührî'ye kitaplarından getirilirdi. O, gözden geçirir, inceler ve daha sonra bunu benden rivayet et derdi.³⁴³ Ubeydullah b. Ömer (ö.147/764) götürdüğü nüshaya Zührî'nin bakıp, inceledikten sonra kendisine rivayet hakkı verdiğini³⁴⁴ aktarmaktadır.³⁴⁵ Hişam b. Urve'den (ö. 146/763) babasının hadisleri istenince, bir

³³⁵ Eyyûb es-Sahtiyânî (Fesevî, *Târih*, II, 238: Hatîb, *el-Kifâye*, s. 275-276), Hammâd b. Seleme (Fesevî, *age*, II, 66S). İbn Lehîa (Fesevî, *age*, ., II, 434; İbn Hacer, *Tezhîb*, V, 376), Hişam b. Yusuf (İbn Ebû Hatîm, *el-Cerh*, I, 216), Gunder (Ahmed b. Hanbel, *İlel*, II, 198) ve Zührî'nin (Fesevî, *age*, II, 734) hadislerinin bizzat kendilerinden semâ veya kıraat metotlarından biriyle alınması, ayrıca Saîd b. Mansur'un, Rişdîn b. Sa'd'ın (Fesevî *age*, II, 186), Ebû Hâtim er-Razi'nin, Humeyd b. Mes'ade'nin (İbn Ebû Hâtim, *age*, III, 229; İbn Hacer, *Tezhîb*, III, 49) İbn Ebû Hâtim'in ise Ali b. Sehl el-Affânî'nin (İbn Ebû Hâtim, *age*, VI, 189) hadislerini aynı amaçla yazmaları misal olarak zikredilebilir.

³³⁶ Detaylı bilgiler için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, ss.59-63.

³³⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 435; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 355; İbn Receb, *Şerhu 'İlel*, I, 235.

³³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, III, 173.

³³⁹ Fesevî, *Târih*, II, 824; Râmhürmüzî, *age*, s. 430; Zehebî, *Siyer*, VI, 331-332; VII, 331.

³⁴⁰ Zehebî, *age*, VII, 331.

³⁴¹ Fesevî, *Târih*, II, 824; Râmhürmüzî, *age*, s. 440; Hatîb, *age*, s. 358.

³⁴² Râmhürmüzî, *age*, s. 441; Hâtim, *age*, s. 352

³⁴³ Fesevî, *Târih*, II, 823.

³⁴⁴ Zehebî, *age*, V, 338.

³⁴⁵ Zührî'nin Ubeydullah b. Ömer (Hatîb, *el-Kifâye*, s. 363) ve diğer hadis taliplerine sözünü ettiğimiz metotlarla inceleyip gözden geçirmeden rivayet hakkı verdiği de kaynaklarda zikredilmektedir (İbn Maîn, *Târih*, II, 538; III, 168; V, 464, 480; İbn Abdülber, *Câmî*, II, 178). Zührî hakkındaki bu nevi haberler hakkında el-Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilber "rivayet hakkı verdiği nüshayı daha önceden gözden geçirdiği, hatasız olduğunu bildiği ve talebeye güvendiği için bu şekilde davranmıştır" demişlerdir. (Hatîb *age*, s. 366; İbn Abdülber, *age*, II, 178). Yukarıda kaydettiğimiz "Zührî'ye kitaplarından getirilir, o gözden geçirir, inceler sonra benden rivayet et derdi" şeklindeki haber de bu görüşü desteklemektedir.

nüsha çıkarıp: “Bunda babamın hadisleri var, hatalarını düzelttim, içindekileri biliyorum, benden al ve rivayet et.” demiştir.³⁴⁶

Arap cahiliye döneminde şiir ve edebiyat ezber yoluyla ikame etmiştir. Sahâbe döneminde olduğu gibi tâbiînin çoğunluğu da bu yolu tercih etmiş ve yazıya başvurmayı hoş karşılamamıştır. Bunu İbn Abdilberr, şöyle açıklamıştır: “Bu konuda kendilerinden söz ettiğimiz kimseler, Arapların izledikleri yolu benimsemişlerdir. Çünkü onlar hıfza yatkın ve bununla da özellik kazanmış kimselerdi. İbn Abbas (ö. 68/688), Şa’bi (ö. 105/723), İbn Şihâb (ö. 124/742), Nehâî (ö. 96/714), Katade (ö. 118/736) ve onların karakter ve metotlarının benimseyen kişiler ezberlemeye yatkın bir yapıya sahiptiler. Onlardan her birisi duyduklarıyla yetinerek gereksinimlerini karşılayabiliyorlardı. Bunlar Arapların ezber yeteneğiyle meşhur bir millet olduğunu ele veriyor.”³⁴⁷ Buna rağmen fitnenin ortaya çıkardığı sorunlar, fetihlerle beraber çeşitli millet ve kültürlerle karşılaşma gibi sebepler semâdan kitâbete geçiş şartlarını oluşturmuş, ulemanın katı tavrının kırılmasına sebep olmuştur.³⁴⁸ Bütün bunlara rağmen tâbiîn döneminde genel olarak semâ tercih edilmiş, kitâbete mesafeli yaklaşılmıştır. Ancak kimi tâbiînin hadisleri yazması, Hz. Peygamber ve sahâbenin önde gelenlerinin uygulamalarına aykırı bulunmuş ve eleştirilmiştir. Çünkü İslâm tarihinde ilk ortaya çıkan ilim olan hadis, genellikle önceki neslin sonraki nesle sözlü aktarımı şeklinde olmuştur. Sahâbe döneminde oluşmaya başlayan hadis halkaları aracılığıyla rivayetler tâbiîne hem nakledilmiş hem de müzakere edilmiştir. Tâbiîn dönemi kitâbete geçiş dönemi olması hasebiyle semâ-kitâbet tartışmasının yoğun olduğu dönem olmuştur. Genel olarak semâyâ önem verilmiş, semâ ile gelen nakiller makbul kabul edilmiştir. Ayrıca yazılmış hadislerin kıraat ile arz edilmesi durumunda makbul edileceği görüşü tâbiîn döneminin ortalarına doğru hâkim olmuştur. Ancak tek başına yazı ile gelen nakillerin tashif ve tahrife

³⁴⁶ Fesevî, *Târih*, II, 822-823.

³⁴⁷ İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve fadlihi*, s.140-1. (من ذكرنا قوله في هذا الباب فإنما ذهب في ذلك مذهب) العرب؛ لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين، بذلك والذين كرهوا الكتاب كابن عباس، والشعبي، وابن شهاب، والنخعي، (وقتادة ومن ذهب مذهبهم وجبل جبلتهم، كانوا قد طبعوا على الحفظ)

³⁴⁸ Zühri, “Eğer şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz bir takım hadîsler gelmemiş olsaydı, ne bir hadîs yazardım; ne de yazılmasına izin verirdim.” Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, Thk. Sa'd Abdulgaffâr Ali, Dârû'l-İstikâme, Kahire 1429/2008, s.138-9. (ابن شهاب يقول لو لا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لا نعرفها ما كتبت حديثا ولا أدنت في كتابه)

yol açacağı endişesiyle ihtiyatlı yaklaşmış hatta merdud kabul edilmiştir. Hadis usûlü ilminin temellerinin şekillendiği bu süreçte semâ ve arza önem veren tâbiîn yazı ile gelen metin ve nakillere icazet vermemeyi tercih etmiştir.

Tüm bu nakiller ile tâbiîn dönemi muhaddislerin uygulamalarından anlaşıldığı üzere uzun yıllar ilim çevrelerinde yaygın olan, hadis yazımının (ilkdönem hadisçilerce yasaklandığı ve hadis rivayetinin sözlü olarak yapıldığı) iddiası yanlış bir kanıdır. Onları bu düşünceye sevk eden, hadisçilerin semâyı şart koşmaları ve hadis yazımını yasaklamaları aslında yazılı malzemeleri koruma ve hatalı nakillere sebebiyet vermeme adına yapıldığı anlaşılmaktadır.

2. İ'lâm

İ'lâm, hocanın bir hadisi veya kitabını kendi hocasından dinleyerek rivayet hakkına sahip olduğunu talebesine bildirmesidir.³⁴⁹ İlk dönemlerde muhaddisler tarafından i'lâmın kullanıldığına dair bazı örnekler zikredilmektedir. Bunlardan birinde Ubeydullah b. Ömer el-Umerî'nin (ö. 147/764) şöyle dediği nakledilir: “Biz Zührî'ye hadislerini ihtiva eden bir kitap getirip ‘Bunlar senin hadislerin mi?’ diye sorardık. Zührî kitabı alır, bakar bize verir ve: ‘Evet benim hadisim’ derdi”. Ubeydullah anlatımına şöyle devam etmektedir: “Zührî verilen hadislerin kendisine ait olduğunu ifade edince, ne biz ondan icazet isterdik ne de Zührî bize okurdu.”³⁵⁰ Zührî'nin hadis rivayetinde i'lâm metodunu kullandığını gösteren bu rivayetle, rivayet hakkı almak amacıyla kendisine getirilen kitapları gözden geçirip inceledikten sonra “Bunu benden rivayet et”³⁵¹ diyerek icazet verdiğine dair rivayet çelişiyor gözükse de i'lâm yöntemiyle aktarılan rivayetlerin, icazetle beraber gerçekleşmiş olma ihtimali de vardır.

İ'lâm metoduyla ilgili bir başka rivayet İbn Ebî'z-Zinâd'dan (ö. 174/790) nakledilir. O, İbn Cüreyc'in Hişam b. Urve'ye geldiğini ve ona “Falancaya verdiğin hadis senin mi?” diye sorduğunu, Hişam'ın da “evet” dediğini haber vermektedir.³⁵² Rıfat Fevzi bu rivayetin sahîh olmadığını ifade ettikten³⁵³ sonra el-

³⁴⁹ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 175.

³⁵⁰ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 114; Benzer rivayetler için bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 355.

³⁵¹ Fesevî, *Târih*, II, 823.

³⁵² Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 115.

Hatîb el-Bağdâdî'nin söz konusu haberi icazet mevzuunda zikretmesinin³⁵⁴ İbn Cüreyc'in sözü edilen rivayeti icazet yoluyla aldığına delil olduğunu kaydeder.³⁵⁵

Misal olarak verilen her iki rivayetin sahîh olduğu kabul edilse bile, ilk dönemlerde i'lâm yoluyla rivayetin yaygın olduğunu söylemek mümkün değildir.

3. Vasiyyet

Vasiyyet, hadisçinin kitabını yolculuğa çıkarken veya ölümü esnasında bir kimseye bırakması, vasiyet etmesidir.³⁵⁶ Bu metodunun ilk asırlarda kullanıldığına dair kaynakların çoğu tarafından verilen misal, Ebû Kılâbe'nin (ö. 107/725) Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/748) kitaplarını vasiyyet etmesidir. Rivayete göre vefatından önce Ebû Kılâbe, Eyyûb es-Sahtiyânî'ye kitaplarını vasiyyet etmiş ve söz konusu kitaplar Şam'dan Eyyûb'e getirilmiştir. Kitaplar kendisine gelince bunları rivayet edip etmemek hususunda Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) görüşünü sormuş o da önce "evet" demiş, sonra da "Sana ne rivayet et, ne de etme derim" diyerek onu serbest bırakmıştır.³⁵⁷

Eyyûb es-Sahtiyânî'nin kendisine vasiyyet edilen kitapları rivayet edip etmemeyi İbn Sîrîn'e sorma nedeninin, Eyyûb'un bu kitapları dinlediği ancak ezberlemediğinden ötürü olduğu rivayet edilmiştir.³⁵⁸ Cerîr b. Hâzım (ö. 170/786) Eyyûb es-Sahtiyânî'ye Ebû Kılâbe'nin kitaplarından birini okuduğunda Eyyûb şöyle demiştir: "Kitabın hepsini Ebû Kılâbe'den işittim, bir kısmını ezberledim, geri kalanı ise ezberimde değildir."³⁵⁹ Bu nakil, Ebû Kılâbe'nin bazı kitaplarının Eyyûb tarafından işitildiğini ve kısmen ezberlendiğini göstermektedir. Ancak Eyyûb'un, Ebû Kılâbe'nin kitaplarının hepsini işitmediğini gösteren haberler de vardır. Nitekim Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) Cerîr b. Hazım'ın Ebû Kılâbe'nin kitaplarını Eyyûb'e okuduğunu, Eyyûb'un ise "Bunların bir kısmını Ebû

³⁵³ Rıfat Fevzi, *Tevsîk*, s. 224.

³⁵⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 357.

³⁵⁵ Rıfat Fevzi, *age*, s. 225-226.

³⁵⁶ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 177.

³⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 185; Ebû Zûr'a, *Târih*, I, 473; *Fesevî*, *Târih*, II, 88-89; Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 459; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 289-390; a. Mlf., *Takyîd*, s. 62; Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 115; Zehebî, *Siyer*, IV, 473.

³⁵⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 390.

³⁵⁹ *Fesevî*, *Târih*, II, 88; III, 22-23.

Kılâbe'den işittim, diğer kısmını ondan işitmedim" dediğine şahit olduğunu haber vermiştir.³⁶⁰ Şu halde Eyyûb'un Ebû Kılâbe'den kitaplarının tamamını dinlediğini söylemek mümkün değildir. Ebû Kılâbe'nin kitaplarını ona vasiyyet etmesini, Eyyûb'un oradaki hadisleri aslına uygun olarak rivayet edeceğine olan güveniyle açıklamak mümkündür. Ebû Kılâbe'nin "Eğer Eyyûb hayatta ise kitaplarımı ona götürün değilse yakın!"³⁶¹ tavsiyesi de Eyyûb'e olan bu güvenini göstermektedir.

Ebû Kılâbe'nin söz konusu vasiyetinin dışında, kaynaklarda kitaplarını vasiyet edenler veya vasiyet yoluyla rivayette bulunanlar birkaç kişiyi geçmemektedir. Ebû Haşim Abdullah b. Muhammed b. Ali (ö. 99/717) Muhammed b. Ali b. Abdullah'a,³⁶² Avn b. Abdullah (ö. 110/728) Muhammed b. Süka'ya³⁶³ (ö. 140/757), Hayve b. Şüreyh (ö. 185/775) ismi açıklanmayan birine,³⁶⁴ Süleyman b. Bilal (ö. 172/788) Abdülaziz b. Ebû Hâzim'e³⁶⁵ (ö. 184/800) kitaplarını vasiyet etmiş, Ebû Harun Umâre b. Cüveyn el-Avdî (ö. 134/751) de kendisine vasiyet edildiğini söylediği kitaptan rivayette bulunmuştur.³⁶⁶

4. Vicâde

Bir hadisçinin rivayet hakkına sahip olduğu veya el yazısıyla yazmış olduğu hadis kitabını diğer bir kişinin elde etmesi³⁶⁷ olarak bilinen vicâde yoluyla hadis rivayet yöntemini, tâbiûn'un kabul etmediği anlaşılmaktadır. Tâbiûn döneminin başlangıcında vicâde yoluyla rivayetin kabul edilmemesine³⁶⁸ karşın

³⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 107.

³⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 185; Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 460.

³⁶² İbn Hacer, *Tezhîb*, VI, 16.

³⁶³ Fesevî, *Târih*, II, 713-714.

³⁶⁴ Fesevî, *Târih*, II, 185-436; İbn Hacer, *Tezhîb*, V, 375.

³⁶⁵ Fesevî, *Târih*, I, 429; Zehebî, *Siyer*, VIII, 363.

³⁶⁶ İbn Maîn, *Târih*, II, 424; IV, 146; İbn Hacer, *Tezhîb*, VII, 412.

³⁶⁷ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 178.

³⁶⁸ İbn Sîrîn, "Onlar, İsrail oğullarının (Allah'ın kitabını bir kenara bırakarak) buldukları dedelerinin kitaplarına sarılmaları sebebiyle sapıttıklarına inanıyorlardı." bkz. Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, I, 76; Hatîb, *Takyîd*, s. 61. Nitekim kendisine getirilen kitabı imha ettikten sonra Abdullah b. Mes'ûd: "Sizden öncekiler, Allah'ın kitabını terk edip, başka kitaplara uydukları için helâk oldular" demiş, Ebû Mûsa el-Eş'arî de İsrailoğullarının yazdıkları kitaplara tabi olup, Tevrat'ı terk ettiklerini ifade etmiştir. Bkz.Dârimî, "Mukaddime", 42..

yazılı hadis metinlerinin arttığı hicrî I. asrın son çeyreğinde vicâdenin hadisin tashifli rivayetine neden olduğu gerekçesiyle kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim “Vicâde” yoluyla elde ettiği kitaptan rivayeti soran İbn Sîrîn’e şeyhi Ubeyde b. Amr es-Selmânî (ö. 72/691) böyle bir kitabı okumaması gerektiğini söylerken³⁶⁹, aynı konuda Abdullah b. Avn’ın (ö. 151/768) sorduğu soruya ise İbn Sîrîn, ehlinden semâ’ yoluyla alınmadıkça rivayet edilmeyeceği şeklinde cevap vermiştir.³⁷⁰ Veki’ b. el-Cerrâh (ö. 197/812) da sahibinden işitilmeyen kitaba, hoşuna gider de sema yoluyla almadan rivayette bulunur endişesiyle, muhaddisin bakmasını bile yasaklamıştır.³⁷¹

Muhaddisler, hadislerin tashifli rivayetine sebep olduğu için vicâde yoluyla elde edilen kitaba bakılmaması, onun okunmaması ve güvenilir bir muhaddisten alınmadıkça rivayet edilmemesi üzerinde ısrarla durmuşlarsa da³⁷², söz konusu metotla hadis rivayetine tamamıyla engel olunamamış ve bu şekilde hadis rivayet edenler olmuştur.

Vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayeti muhaddisler tarafından zayıf kabul edilmiş³⁷³ ve ravilerin bu tür rivayetleri tespit edilerek zayıflığına işaret edilmiştir. Ricâl kitaplarında ravinin bu yolla aldığı rivayetlere “Falanın falancadan rivayeti kitaptır” demek suretiyle zayıflığına işaret edildiği gibi, bu zayıflığın açıkça ifade edildiği de olmuştur. Nitekim Eyyûb es-Sahtiyânî, Leys b. Ebû Süleym’e (ö. 143/760): “Tâvus ve Mücahid’den işittiklerine sarıl, Vehb b. Münebbih ve Amr b. Şuayb’ın rivayetlerinden ise sakın; zira onlar vicâde yoluyla

³⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 75; Dârimî, “Mukaddime”, 42; Fesevî, *Târih*, II, 88; Hatîb, *Takyîd*, s. 45.

³⁷⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 390.

³⁷¹ Hatîb, *age*, s. 391.

³⁷² Vicâde yoluyla elde edilen kitabı, muhaddislerin sözü edilen tavsiyesine uygun olarak semâ veya kıraat metotlarından biriyle alanlar da olmuştur. Süfyân b. Uyeyne’nin verdiği habere göre Mekkeliler, Humeyd b. Kays el-A’rec’in (ö. 130/747) Zührî’den rivayeti olan bir kitabı Şam’da bulmuşlar. Daha sonra bu kitabı Zührî’ye “arz” etmişlerdir. (Fesevî, *Târih*, II, 734) Ebû Dâvud da Sünen’inde Şeyban’dan işitmediği bir hadis bulduğunu, ancak güvenilir olan arkadaşı Ebû Bekir’den semâ yoluyla bu hadisi aldığını haber vermiştir. (Ebû Dâvud, “Diyât”, 20).

³⁷³ Muhaddislerin vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayeti hususundaki düşüncelerini Yahya b. Âdem (ö. 203/818) “Muhaddisler, vicâdeyi zayıf kabul ediyorlardı” diyerek ifade etmiştir (bk. Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 212).

elde ettikleri kitaptan rivayet etmektedirler”³⁷⁴ demiştir. Yahya b. Saîd el-Kattân, Amr’ın dedesinden olan rivayetleri hakkında şiddetli cerh lafzı kullanmış³⁷⁵, İbn Maîn ise Amr b. Şuayb’ın dedesinden vicâde yoluyla elde ettiği kitaptan rivayet etmesi sebebiyle zayıf olduğunu açıklamıştır.³⁷⁶ Amr b. Şuayb’ın dedesinden rivayetleri sorulduğunda Ali b. el-Medenî (ö. 234/849) şöyle cevap vermiştir. “Amr’ın Eyyûb ve İbn Cüreyc’ten rivayetlerinin hepsi sahîhtir. Dedesinden rivayetleri ise vicâde yoluyla elde ettiği kitaptan olduğu için zayıftır.”³⁷⁷ İshak b. Raşid’in güvenilir olduğunu söyleyen İbn Maîn, Zührî’den rivayetlerinde ise vicâde yoluyla elde ettiği kitaptan olması sebebiyle zayıf olduğunu açıklamıştır.³⁷⁸

Tâbiûn dönemi ve daha sonraki hadis tenkitçilerinin yaptığı bu uyarılardan anlaşılan, hadis rivayetlerinin nakil sürecinde müteahhirûn dönemde yerleşecek olan hadis rivayet usûllerinin tam anlamıyla uygulanmadığıdır. Vicâde de buna örnek teşkil etmektedir. Hatta kimi güvenilir bazı hadisçilerin de bu hataları yaptıkları görülmektedir. Bu da o dönemde ilgili kuralların tam olarak benimsenmediğini göstermekte ve bu gibi kusurların tespitinde dikkatli olunması, Mütekaddimûn hadisçilerin raviler hakkındaki değerlendirmelerine murakat edilmesini gerektirmektedir.

D. Hadis, Sünnet ve Eser Kavramları

Sünnetin tâbiûn dönemindeki kullanımının, sahâbe dönemindeki ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Bilhassa bu dönemde sünnetin Hz. Peygamber’in örnek davranışları ya da uygulamaları anlamında sıkça kullanıldığı görülmektedir.³⁷⁹ Sünnet denildiğinde ilk anlaşılan Hz. Peygamber’in uygulamaları olmakla birlikte, zaman zaman Hz. Ebû Bekir’in, Hz. Ömer’in ve Hulefa-i Raşidin’in sünnetlerinden söz eden bazı kullanımlara da

³⁷⁴ Zehebî, *Mizân*, III, 265.

³⁷⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, VI, 238.

³⁷⁶ Zehebî, *age*, III, 265.

³⁷⁷ İbn Ebû Şeybe, *Suâlât*, 104; Zehebî, *Mizân*, III, 265; *Siyer*, V, 169.

³⁷⁸ İbn Hacer, *Tezhîb*, I, 231.

³⁷⁹ Örnekler için bkz: Abdurrazzak, *Musannef*, III, 179-181, no: 5230, 5232, 52 36, 5238. bk. Ma'mer, *Cami*, XI 14-5, no:19766 .

rastlanmaktadır.³⁸⁰ Bu dönemde bilhassa Hadis ve Sünnetlerin tedvin faaliyetini resmi olarak başlatan halife Ömer b. Abdulaziz'in (ö.101) sünnete ittiba vurgusu, Kitap ve sünnete bağlılık söylemi öne çıkmaktadır.³⁸¹ O kadar ki, onun sünnetin ilk teorisyonu kabul edildiği şeklinde kanaatler bile bulunmaktadır.³⁸²

Bu dönemde sünnet kavramının farklı kullanımları da dikkat çekmektedir. Geçmişte yaşanan ve fitne diye tabir edilen iç savaşlar sebebiyle ortaya çıkan tartışmalarda sünnet kelimesinin bidat kavramının zıddı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şa'bi (ö. 105/723),ve Mesruk b. el-Ecda'ya (ö. 63/683) göre "Ebû Bekir ve Ömer'i sevmek ve onların faziletlerini bilmek sünnettendir."³⁸³ Hatta bu dönemde bidatin karşılığı olarak kullanılan sünnet teriminden hareketle, sünnete uyan anlamında nadir de olsa "sünni" tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. Buradan hareketle sünni tabirinin H. II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bu kullanımlarda, Sünnet tabiri ile kastedilen, doğrudan doğruya bid'at sayılan şeyler ile ehl-i bid'at sayılan fırkalara karşıtlıktır. Bunun hadislerin kabul veya reddinde de dikkate alındığı anlaşılmaktadır. İbn Sirin'e (ö.110/728) göre, sünnet ehli olan ravilerin hadisleri alınmış, bid'at ehli ravilerinki ise alınmamıştır.³⁸⁴ Diğer bir sözü de şudur: "Bir kimse, bir bidat işlediğinde bir sünneti terk eder."³⁸⁵ el-Hasan el-Basrî'nin de: "Sünnet içinde az amel, bidat içindeki çok amelden daha hayırlıdır" dediği rivayet edilmektedir.³⁸⁶

Tâbiûn döneminde görülen bir başka kullanım da rey karşıtlığı şeklindedir. Zührî'nin (ö. 124/742) "Bırakın sünneti yoluna devam etsin; ona reyle sataşmayın!" sözü bunu ifade eder.³⁸⁷ Tâbiûn alimlerinin sünnet ifadesini Hz. Peygamber'e nispet etmeksizin mutlak olarak kullandıklarında, onunla kimin sünnetini kastettikleri kolayca anlaşılamamaktadır. Hatta onların bazı

³⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Leknevi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay, *Tuhfetu'l Ahyar bi İhyai Sünneti Seyyidi'l-Ebrar*, tah. A.Ebû Gudde, Beyrut-1992.

³⁸¹ Dârimî, *Muakaddime* 39, s. 114; Ebû Dâvûd, *Sünne* 6, no:4612.

³⁸² Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, Ankara,2002, s. 58.

³⁸³ İbn Ebi Şeybe, VI, 349 (31937); İbn Abdilberr, *Cami*, II, 187.

³⁸⁴ Müslim, *Mukaddime* 5.

³⁸⁵ Dârimî, *Mukaddime*, s. 23. (I,61, 214 nolu rivayet).

³⁸⁶ İbn Abdilberr, *Cami*, II, 194.

³⁸⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelusî, *el-İhkâm*, VI, 55, Matbaatu's-Saâde, Mısır, 1345.

kullanımlarında kimin sünnetini kastettikleri, asırlar boyunca süren tartışmalara neden olmuştur.

Yapılan birçok çalışmada sünnet ve hadisin Şâfiî'ye kadar ayrı şeyler olduğu söylenmiştir. Böyle bir kanaat nispeten doğru olmakla birlikte, tâbiûn hadisçilerinin de farklı yaklaşımlar benimsedikleri anlaşılmaktadır.

1) Tâbiûn âlimlerinin çoğunluğuna göre, sünnet hadisten daha geniş bir anlam taşımaktadır. O dönemden günümüze ulaşan mektupların hemen tamamında bu durumu gözlemek mümkündür. Bu mektuplara bakıldığında sünnet ya da Peygamber'in sünneti ifadesi kullanılmakta, fakat hiç bir hadise metin olarak yer verilmemektedir.³⁸⁸ Örneğin, bu dökümanların en meşhurlarından olan el-Hasan el-Basrî'nin risâlesinde ve Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718) *Kitâbu'l-İrcâ*'sında sünnet kavramı yer aldığı halde hiçbir hadise yer verilmemiştir. Bu eserlerin müelliflerinin sünneti, hadisi de içine alan, hadisten daha geniş bir kavram olarak gördükleri anlaşılmaktadır.³⁸⁹

2) Bazı tâbiûn âlimleri sünnetle hadisi birbirinden farklı şeyler olarak telakki etmişlerdir. Örneğin Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/719) ilmin ortadan kalkacağı endişesiyle Ebû Bekir Muhammed b. Amr b. Hazm'a (ö.120/738) "Rasulullah (sav)'ın hadislerini, sünnetlerini Amre'nin rivayetlerini araştır ve yaz. Zira ben ilmin yok olup, âlimlerin tükenmesinden korkuyorum."³⁹⁰ şeklinde bir talimat göndermiştir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) rivayet ettiğine göre Ömer b. Abdilazîz, şiddetle birine vuran kişiye uygulanacak ceza ile ilgili olarak geçmiş bir rivayet (hadis) veya sünnet olup olmadığını Saîd b. el-Müseyyeb'e sordurmak için birini görevlendirmiştir.³⁹¹ Bu iki rivayette Ömer b. Abdulazîz hadis ve sünnet kavramlarını ayrı şeyler olarak kabul etmiştir.

İbrahim en-Nehaî (ö. 96/715) de sünnet ve hadis kavramlarını farklı manalarda kullanmaktadır. O, sünneti çoğunlukla rivayetlerin genelinden çıkardığı

³⁸⁸ Bkz. Safvet Ahmed Zeki, Ömer b. Abdilaziz, *Cemheratu Rasâili'l-Arab fî Usûru'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*, Mısır, 1971, II. cilt.

³⁸⁹ Arif Ulu, *Tâbiunun Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 132

³⁹⁰ Mâlik, *el-Muvattâ* (es-Şeybânî) age, s. 330 (no: 936) İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 134; Hatîb Bağdadî, *Takyid*, 105

³⁹¹ İbn Ebî Seybe, V, 426 (27656)

bir sonuç anlamında kullanırken, hadis kavramını kendisine ulaşan sözlü rivayet anlamında kullanmıştır.³⁹²

Yahya b. Saîd (ö. 143/760), Medîneli alimlerin ilmî durumlarından bahsederken “Sünnetleri ve Ömer’in hükümlerini en iyi bilen Saîd b. el-Müseyyeb (ö.91/712), en çok hadis rivayet eden ise Urve b. ez-Zubeyr’dir (ö. 94/712)” demiştir.³⁹³ Bu ifadelerinden onun da hadis ve sünneti birbirinden farklı şeyleri nitelemek için kullandığı anlaşılmaktadır. A’miş (ö. 147/764) de sünnet ve hadis kavramlarını farklı anlamlarda kullanmıştır. Nitekim onun: “Şu hadisleri talep edip sünnetleri de seven bir topluluktan daha faziletlisini Allah için görmedim...” dediği nakledilmiştir.³⁹⁴ el-A’miş’in hadisler için talep edilme, sünnet için de sevilme tabirini kullanması gerçekten ilginçtir. O muhtemelen bu ifadeyle, hadisi rivâyet, sünneti de bir yaşam tarzı anlamında kullanmıştır. Naklettığımız bütün bu rivayetler, bazı tâbiûn âlimlerinin sünnet ve hadis kavramlarını farklı anlamlarda kullandıklarını göstermektedir.

3) Buna karşın, tâbiûndan özellikle nakilciliği ön planda olan bazı alimlerin ise, hadisle sünnet arasında bir ayırma gitmedikleri görülmektedir. Onlar için hadis ile sünnet özdeştir. Örneğin, Zührî ile hadis yazma çalışmalarını anlatan Salih b. Keysân’ın, hadisle sünneti aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O “Ben ve İbn Şihâb ilim peşinde koşuyorduk. Sünnetleri yazmaya karar verdik...”³⁹⁵ ifadelerinin başlangıcında kullandığı: “İlim talep ediyorduk” cümlesi dikkate değerdir. Çünkü bu dönemde ilim, hadisin (rivayetin) karşılığı olarak kullanılan bir kavramdır. Hadisin karşılığı olarak kullanılan ilim kelimesini Sâlih b. Keysân, sünnetin de karşılığı olarak görmektedir. Ayrıca, onun kendisine ulaşan bilgileri kimden geldiğine dikkat ederek yazdığını biliyoruz. O Hz. Peygamber’den gelenleri yazmış, sahâbeden gelenleri ise yazmak istememiştir. Ancak onun yazdığı şeylerin niteliğine, yani ne tür bir muhtevaya sahip olduğuna dikkat ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz.

³⁹² Bkz.İbn Ebî Şeybe, *age*, V, 299 (26279); Râmehurmuşî, *age*, s. 561-562, 565; el-Hatîb, el-Kifâye, s.141; a.mlf, *Şerafu Ashâbi'l-Hadîs*, tahk. M. Saîd Hatiboğlu, Ankara, 1991, s. 126.

³⁹³ el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, I, 255, Benzer bir rivâyet için bkz. I, 252.

³⁹⁴ Râmhürmüşî, *age*, s. 177.

³⁹⁵ Abdurrazzâk, *age*, XI, 258-259 (20487) (Ma'mer'in el-Câmi'inden naklen); el-Hatîb, *Takyîdu'l-İlm*, s. 106; a.mlf, *Câmî*, II, 190; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 76; II, 187.

Cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiğine dair, Saîd b. el-Müseyyeb ve Zührî: “Sünnet olan, ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir.³⁹⁶ Onlar muhtemelen ya Hz. Peygamber’in bir hadisine³⁹⁷ veya Ebû Hüreyre’nin bir sözüne atfen sünnettabirini kullanmışlardır.³⁹⁸ Çünkü burada bir uygulamadan bahsedilemez. Şayet Hz. Peygamber’in bu yönde bir uygulaması olsaydı, sahâbenin neredeyse tamamı cenaze yıkayanın gusletmesine karşı çıkmazlardı.

Tâbiûn’un eser kelimesini de farklı anlamlarda kullandığı görülmektedir. Uzun süre kadılık yapan Şüreyh b. Hâris (ö. 78/697) eser ve sünnet kelimelerini birbirinin yerine kullanmıştır. Onun, “Sünnet, sizin şu kıyasınızın önüne geçmiştir; sünnete uyun, bid’at çıkarmayın; çünkü esere tutunduğunuz sürece sapıtmazsınız!” dediği nakledilmektedir.³⁹⁹

Ebû’l-Âlâ Müseyyeb b. Râfî’nin (ö. 105/72) “Onlara Allah Rasûlü’nün eserinin olmadığı bir mesele gelince ...”⁴⁰⁰ sözündeki eser merfû’ manasına, Şâ’bi (ö. 103/712) ve İbn Mes’ud’un (ö. 31/651) görüşlerine eser demesi ise mevkûf anlamında kullanıldığına işaret etmektedir.⁴⁰¹

Tâbiûnun hadis, sünnet ve eser kavramlarını kendilerine mahsus hem eş anlamlı hem de farklı anlamlarda kullanmalarının kendilerinden sonra hatta günümüzdeki birçok meseledeki tartışmaların asıl nedeni ve kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için de bu kullanımlara toptan ve genelleyci değil, belki her rivayet ve meselenin kendi özelinde yaklaşmak ve değerlendirmek bizi çok daha doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

E. Sahîh Hadis

Hicrî II. asrın ilk yıllarında başlayan tedvin ve onu takip eden tasnif faaliyetlerinde sadece güvenilir ravilerin rivayetlerini esas alıp sahîh hadisleri

³⁹⁶ İbn Ebi Şeybe, *age*, II, 470 (11150); III, 408 (6113).

³⁹⁷ Abdurrazzâk, *age*, III, 407 (6111); İbn Ebî Seybe, *age*, II, 470 (11152, 11153).

³⁹⁸ Bkz. İbn Ebî Seybe, *age*, II, 470 (11152).

³⁹⁹ el-Evzaî, *Siyeru’l-Evzaî*, VII, 368 (el-Umm’un içerisinde); Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzaî*, tahk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî, Mısır, ty., s. 131; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 22 (I, 59, no: 204); İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 137.

⁴⁰⁰ Dârimî, “*Mukaddime*”, 17.

⁴⁰¹ Eserin merfû’ ve mevkuf hadis anlamında kullanıldığına dair misal için bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 386; Dârimî, “*Mukaddime*”, 19; Cüzcanî, *Ahvalü’r-Ricâl*, 210; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, I, 14; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, I, 63-64; Zehebî, *Siyer*, VII, 130; VIII, 96, 150; XI, 17.

toplamak şeklinde özel bir gaye mevcut değildir. Fakat uydurma hadislerin ortaya çıkışından itibaren muhaddislerin, hadislerin sahîhini sakîminden ayırma faaliyeti içinde oldukları bilinmektedir.⁴⁰² Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729)⁴⁰³, Şu'be (ö. 160/776)⁴⁰⁴, İmam Mâlik (ö. 179/795)⁴⁰⁵ ve Yahya el-Kattân (ö.198/813)⁴⁰⁶ gibi bazı muhaddisler sika olmayan ravilerden rivayet etmemişler, eserlerine de zayıf ravilerin rivayetlerini almamışlardır. Yine Rebî b. Hüseyim'in "Hadislerin bir kısmında gün ışığı gibi aydınlık vardır, bununla sahîh olduğunu anlarsın; bazılarında ise gece karanlığı gibi karanlık vardır bu sebeple ondan hoşlanmazsın"⁴⁰⁷ sözü ile İbrahim en-Nehâî'nin "Hadisi işitir, amel edilecek olanı (sahîhini) alır, geri kalanını terk ederim"⁴⁰⁸ şeklindeki açıklaması da hicrî I. asırdan itibaren hadislerin sahîhini sakiminden ayırma faaliyetinin var olduğunu göstermektedir.

Ancak bu dönemde muhaddislerin tamamı aynı şekilde davranmamış, zayıf ravilerden rivayet eden ve eserlerine bu ravilerin hadislerini alanlar da olmuştur. el-Hasan el-Basrî ve Ebû'l-Âliye, ravileri araştırmaya gerek görmemişler,⁴⁰⁹ Mu'temir b. Süleyman (ö. 187/803)⁴¹⁰ ve Bakıyye (ö. 197/812)⁴¹¹ ise sika-zayıf ayrımı yapmadan rivayette bulunmuştur. Ma'mer b. Râşid (ö. 152/769)⁴¹² ve Süfyân es-Sevrî'nin⁴¹³ hadis aldıkları ravilerin güvenilir olup olmadıklarına dikkat etmedikleri hatta Süfyân'ın yalancılardan bile rivayette bulunduğu bilinmektedir.⁴¹⁴ Abdurrahman b. Mehdî de (ö. 198/814) önceleri

⁴⁰² Bu amaçla isnâdın kullanılmaya başlandığına dair İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) verdiği haberi (bk. Müslim, *Sahîh* (Mukaddime), I, 15; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, II, 28; Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 209; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 150) burada hatırlatmalıyız.

⁴⁰³ Fesevî, *Tarih*, II, 36.

⁴⁰⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 114.

⁴⁰⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, II, 22.

⁴⁰⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 115.

⁴⁰⁷ Fesevî, *Târih*, II, 564.

⁴⁰⁸ Fesevî, *age*, II, 607.

⁴⁰⁹ Fesevî, *Târih*, II, 36; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 411.

⁴¹⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 115.

⁴¹¹ Tirmizî, "Vasâyâ", 5.

⁴¹² Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 418.

⁴¹³ Hatîb, *age*, s. 114.

⁴¹⁴ Hatîb, *age*, s. 115; Şu'be, Süfyân hakkında "Hadisi kimden aldığına aldırış etmez, bu sebeple ondan kimden aldığını bildiğiniz dışında hadis almayınız" demiştir (Hatîb, *age*, s. 114).

yalancılıkla itham edilen Cabir b. Yezîd el-Cû'fî'den (ö. 127/686) rivayette bulunmuştu.⁴¹⁵

Bu dönemde bazı muhaddislerin tenkit ettikleri ravilerden hadis rivayet ettikleri de olmuştur. Şa'bî'nin "kezzâb" dediği Hâris el-A'ver'den⁴¹⁶, İbn Üyeyne'nin (ö. 198/813) tenkit ettiği Câbir el-Cû'fî'den⁴¹⁷ rivayette bulunmaları buna örnektir. Tirmizî, "Birçok imam zayıf ravilerden rivayet etmiş ve bu durumlarını insanlara açıklamışlardır."⁴¹⁸ Abdullah b. el-Mübârek de, "Hadis talibi isnâdda titiz davranmalı, zira sika olan sikadan rivayet ettiği gibi sika olmayandan da rivayet etmektedir."⁴¹⁹ diyerek bu duruma dikkat çekmişlerdir.

Hicrî II. asırda İbn Sîrîn, Şu'be, İmam Mâlik ve Yahya el-Kattân gibi bazı muhaddisler sika ravilerden rivayet etmeye ve zayıf ravilerden rivayet edenlerden rivayette bulunurken ihtiyatlı olmaya teşvik etmişlerse de bu asırda hadislerin genel olarak sahîhi sakîmiyle bir arada toplanıldığı görülmektedir. Sahîhleri müstakil eserlerde derleme faaliyeti ilk defa hicrî III. asırda Buhârî tarafından gerçekleştirilebilmiştir.

Tâbiûn nesli hadis tenkitçilerinden, güvenilir olmayan râvilerden hadis rivayet edilmesinden sakınılması gerektiğine dair kaynaklarda birçok nakil bulunmaktadır. Abdülmelik b. Umeyr (ö.136/753), Süleyman et-Teymî (ö.143/760), Zâide b. Kudâme (ö.161/778), Muaz b. Muaz (ö.196/811) gibi birçok hadisçi, güvenilir olmayan râvilerden hadis rivayet etmekten kaçınmışlardır.⁴²⁰ Hatta bu konuda Sa'd b. İbrahim'in (ö.125/743) "Hadisi güvenilir râvilerden alınız."⁴²¹ dediği nakledilmektedir.

Hadis usûlü kaynaklarına göre tâbiûn dönemi hadis tenkitçilerinin, sıhhat bakımından hadisleri ikiye ayırdıkları, bunların da sahîh ve gayr-ı sahîh (zayıf) şeklinde oldukları anlaşılmaktadır.⁴²²

⁴¹⁵ Hatîb,a.y.; Zehebî, *Mizân*, I, 380.

⁴¹⁶ İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 275.

⁴¹⁷ İbn Receb, *age*, I, 276.

⁴¹⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, (İlel), V, 742.

⁴¹⁹ Hatîb, *el-Câmi'*, II, 200-201.

⁴²⁰ Hatîb, *el-Câmi*, I, 515-522.

⁴²¹ Hatîb, *age*, II, 297-298.

⁴²² Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyyeti'l-Hadis*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetu's- Selefiyye, Medine, 1388, I, 13; Ahmed b.

Ayrıca tâbiûn hadisçileri, makbul hadisler için salih kavramını da kullanmışlardır. Sözlükte düzgün, iyi ve yararlı anlamına gelen⁴²³ bu kelimenin nadiren de olsa bu şekilde kullanımına rastlanılmaktadır. Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) “ Şamlılar'ın rivayetinin çoğu mürsel ve maktû'dur. Sika ravilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri ise salihdir.”⁴²⁴ sözünde salihin bu anlamda olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraları salih kavramının, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847),⁴²⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),⁴²⁶ Ebû Zür'a (ö. 264/878)⁴²⁷ ve Ebû Dâvûd (ö. 275/888) tarafından sahîh ve hasen yerine kullanıldığı görülmektedir.

Tâbiûn döneminde kimi hadisçilerin hadis naklinde ravinin zayıf olmamasına önem verdiklerine dair, kimi hadisçilerin ise buna çok dikkat etmedikleri yönündeki rivayetler, bu dönemde hadis rivayetinde aranan şartlarda tam fikir birliği ve ortak uygulamanın olmadığına delalet etmektedir. Daha sonra bir kısım ilim çevreleri arasında tâbiûn neslinin fazileti hakkındaki inanç, kimi hadisçilerin tâbiûn rivayetlerinin de tamamıyla doğru olduğu ve onları rivayet edenlerin üstün bir hafıza sahibi olduklarından hata yapmayacakları gibi yanlış bir sonuca götürmüştür. Hâlbuki bu dönem hadisçilerinin hepsinin aynı hassasiyette olmadıkları anlaşılmaktadır.

F. Senedde İttisâl

Tâbiûn döneminin başlangıcında rivayetler daha çok senedsiz olarak hafızalarda tutulmaya çalışılmış; ancak rivayetlerin yazılı olarak nakledildiği bazı sahifeler de kullanılmıştır.⁴²⁸ Bu dönemde hadislerde görülen artış neticesinde, bilinen rivayetlerin korunması için hadislerin tedvini fikri ortaya atılmıştır.⁴²⁹ Bu

Ali İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh, (thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr), I-II, Medine, 1404/1984, I, 426; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), I-II, Mektebû'l- Metbû'ati'l-İslâmiyye, Beyrût, 1430/2009, I, 354.

⁴²³ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, VI, 216; Âsım Efendi, *Kâmus*, I, 921.

⁴²⁴ Hatîb, *el-Câmi*, II, 287.

⁴²⁵ İbn Maîn, *Târîh*, II, 407, 525.

⁴²⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, VII, 10; İbn Receb, *Şerhu 'İlel*, I, 138.

⁴²⁷ Zehebî, *Siyer*, IX, 24.

⁴²⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 24-50; el-A'zamî, *Hadis Edebiyatı*, s. 167-173; Muhammed el-'Accâc, *es-Sunnetu Kable't-Tedvîn*, s. 343-361.

⁴²⁹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 352.

durum, rivayetlerin kaynaklarının araştırılması düşüncesine etki etmiş olmalıdır. Tedvîn olayının en etkin ismi olan Zührî'nin isnâdı yaygınlaştırma⁴³⁰ ve rivayetlerle ilgili kurallar koyma çabasını ilk sergileyen kişi olduğuna dair ifadelerin erken dönem kaynaklarda yer bulması⁴³¹ bu görüşü desteklemektedir. Tâbiûn arasında sahâbeden işittikleri rivayetleri, sahâbîleri zikretmeden Rasûlullah'tan (s.a.v) rivayet edenlerin olması⁴³² ve asılsız rivayetlerin yaygınlaşmaya başlaması, hadisçilerce isnâd kullanımına önem verilmesine ve zamanla isnâd kullanımının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Daha önceleri kaynağına dikkat edilmeden rivayet edilen mürsel ve mevkûf rivayetlerin kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Zührî'den önce senedin muttasıl olması önemsenmemesine rağmen,⁴³³ Zührî ile bu husus önem kazanmaya başlamıştır. Nitekim senedi sistemli bir şekilde yaygınlaştıran Zührî'nin etrafındaki hadis ravilerini rivayetlerinin senedlerini zikretmeye zorlaması⁴³⁴ buna işaret etmektedir. Öte yandan 'Urve b. Abdülazîz (ö. 93/711), Cibrîl'in Rasûlullah'a (s.a.v) namaz vakitlerini öğretmesine dair hadisi mürsel olarak rivayet edince, Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/719) onu, söylediği şeye dikkat etmesini konusunda uyarmış olması ve bunun üzerine 'Urve'nin rivayetini savunmak için muttasıl senede başvurmuş olması⁴³⁵ da bu hususu desteklemektedir. Bunlar, muttasıl senedin öneminin tâbiûn döneminde artmaya başladığını göstermektedir.⁴³⁶

Muttasıl hadislere yönelmenin, uydurma rivayetlere karşı bir tedbir olarak ortaya çıktığına işaret edilmiştir.⁴³⁷ Ancak muttasıl senedin öneminin artması, bazı mürsel rivayetlerin isnâdlarına sahâbîler eklenerek muttasıl hale getirilmesi şeklindeki olumsuz gelişmelere de yol açmıştır. Meselâ bu tür rivayetlerden birisi: “أَخْبَرَنَا حَزْمُ بْنُ مِهْرَانَ قَالَ: سَمِعْتُ الْحَسَنَ، ذَكَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يُجَاءُ بِإِبْنِ آدَمَ”

⁴³⁰ er-Râzî, *el-Cerh*, I, 20.

⁴³¹ er-Râfî'î, *et-Târih*, s. 313.

⁴³² el-Cassas, *el-Fusûl*, III, 150.

⁴³³ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 429, 430.

⁴³⁴ Hâkim, *el-Ma'rife*, s. 6; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 431.

⁴³⁵ Ebû 'Avâne, *el-Musned*, I, 342, 343;; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s.434, 435; Bu rivayet 'Urve'nin hiç sened kullanmadığı iddialarını zayıflatmaktadır (görüşler ve etrafındaki tartışmalar için bkz. el-A'zamî, *Hadis Edebiyatı*, s. 192-194). Buna benzer bir başka rivayet daha nakledilmiştir. Bkz. Es-Serahsî, *el-Uşûl*, III, 149.

⁴³⁶ Bkz. Polat, *Selahattin Mürsel Hadisler*, s. 27.

⁴³⁷ İbn Hacer, *el-Lisân*, I, 11.

rivayetidir.⁴³⁸ Tirmizî bu rivayeti Suveyd, İbnu'l-Mubarek, İsmâ'il b. Müslim, el-Hasan ve Katâde, Enes senediyle merfû' olarak naklettikten sonra: " قد روى هذا " الحديث غير واحد عن الحسن قوله ولم يسندوه" Bunu birçokları el-Hasan'dan onun sözü olarak nakletmişler ve (Enes'i zikretmeyerek) Hz. Peygambere muttasıl isnâd etmemişlerdir."⁴³⁹ şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Tirmizî'nin de açıklaması, naklettiği merfû' rivayetin eksiklerinin sonradan tamamlandığına işaret etmektedir. Bunun sorumlusu tâbiûndan olan İsmâ'il b. Müslim olmalıdır. Zira rivayetleri karıştırıp farklı şekillerde nakledip isnâd eden bir ravi olduğundan rivayetlerinin terk edildiği ifade edilmiştir.⁴⁴⁰ Rivayetin daha erken bir kaynaktan mürsel, daha sonraki kaynaktan ise zayıf bir râvî tarafından Enes zikredilerek merfû' olarak nakledilmesi, isnâdın eksikliğinin sonradan giderildiğini göstermektedir.

Suyûtî, "Peygamber hayatta iken vefat ettiği halde kendisine hadis isnâd edilen sahâbîlerin bilinmesi" başlığı altında bu tür rivayetlere dikkat çekmiş ve bu sahâbîlerin tespit edilmesiyle mürsel rivayetlerin ortaya çıkacağını belirtmiştir.⁴⁴¹ Bu tür örneklerden birisi "استاكوا عرضاً" Misvakı yatay kullanın...⁴⁴² rivayetidir.⁴⁴³ İbn Hibban bu rivayetin sorumlusu olarak Subeyt b. Kesir'i göstermiştir.⁴⁴⁴ Seneddeki Behz b. Hakîm sahâbeyle görüşmemiş bir ravidir. Dolayısıyla rivayetin senedi kopuktur. Bu rivayetin senedindeki kopukluk, Behz kaldırılarak yerine Hayber'de şehit düşen bir sahâbî olan Rabi'a b. Eksem konularak giderilmeye çalışılmıştır.⁴⁴⁵ Zira kendisinden rivayette bulunan Sa'id b. Müseyyeb ona erişmemiştir.⁴⁴⁶ İbn 'Abdilberr rivayetin Said b. Müseyyeb'ten gelen her iki

⁴³⁸ İbn'l-Mubârek, *ez-Zuhd*, I, 357.

⁴³⁹ Tirmizî, Sünen, Sıfâtü'l-Kıyâme 38/6, IV, 534, rak: 2427.

⁴⁴⁰ Bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 454-463.

⁴⁴¹ Es-Suyûtî, *et-Tedrib*, II, 398-399.

⁴⁴² el-Beyhâkî, *es-Sünen*, I 66, rak. 173-175; et-Taberânî, *el-Mu'cem'ul-Kebîr*, II, 47, 48, rak: 1242. Bu rivayeti Ebû Dâvûd da mürsel olarak nakletmiştir. Bkz. *el-Merâsîl*, s. 74. Farklı rivayetlerin illetleri ve etrafındaki tartışmalar için bkz. El-'Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 121, 122.

⁴⁴³ İbn Hacer, *et-Telhîs*, I, 96, 97.

⁴⁴⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 208. Ayrıca bkz. Ez-Zehebî, *el-Mîzân*, I, 369, 370.

⁴⁴⁵ Rivayetin bu şekli için bkz. El-Beyhakî, *Es-Sünen*, I, 66, nr. 174. Bu rivayetin senedinde Subeyt bulunmamaktadır. Dolayısıyla rivayetin senedinde sahâbenin zikri başka bir râvîden kaynaklanmaktadır.

⁴⁴⁶ el-Beyhakî, *es-Sünen*, I, 66; İbn't-Turkmânî, *et-Ta'lik*, I, 66; İbn Hacer, *et-Telhîs*, I, 97.

senedinin de aslının olmadığını belirterek,⁴⁴⁷ bu isnâdların gelişi güzel tamamlanmaya çalışıldığına işaret etmiştir. Ebû Dâvûd da, mürsel rivayetlerle ilgili eserinde bu rivayeti de zikrederek,⁴⁴⁸ bu suretle rivayetin aslının mürsel olduğuna işaret etmiştir.

Birçok rivayetin senedinde “أظنه عن فلان”⁴⁴⁹ ve “أحسبه عن فلان”⁴⁵⁰ şeklinde ifadelerin yer alması, bir kısım isnatlardaki ravilerin zann-ı galible veya tereddütle tespit edildiğini göstermektedir. İlgili ifadelerin genellikle tâbiûn tarafından kullanılmış olması, bu dönemde senedin muttasıl olması için yapılan uğraşlara ve rivayet zincirlerinin tespit edilmeye çalışıldığına delalet etmektedir. Fakat bu çabanın yanında bazı muttasıl olmayan rivayetlerin de muttasıl hale geldiği görülmektedir.

G. Hatalı Ref'

Merfû' kavramının hicrî birinci asrın sonlarından itibaren tâbiûn tarafından ıstilahî anlamı ile kullanıldığı görülmektedir.⁴⁵¹ Muhammed b. Sîrîn'in: “Ebû Hüreyre'den rivayet ettiğim her hadis merfudur.”⁴⁵² ve Ali b. Zeyd b. Cud'an'ın (ö. 136/753) kendi arkadaşlarından el-Hasan el-Basrî, Ebû'l-Âliye ve adını zikretmediği bir başkası olmak üzere üç kişi için: “Onlar hadisi işittikleri zaman merfû' olarak rivayet ederler”⁴⁵³ şeklindeki açıklamaları bunu desteklemektedir.

⁴⁴⁷ İbn 'Abdilberr, *et-Temhîd*, I, 395.

⁴⁴⁸ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, s. 117.

⁴⁴⁹ Bu tür rivayetler i.in bkz. Mâlik, *el-Muvatta*, el-Hacc, 20750, I, 384, rak: 156; 'Abdurrezzâk, *el-Musannaf*, V, VII, 169, 290, 344, rak: 9270, 13218, 13423; Ahmed, *el-Musned*, I, 512, 513, III, 227, V, 342, 491, rak: 2841, 9665, 17941, 18771; el-Buhârî, *es-Sahîh*, er-Rikâk, s. 543, rak: 6467; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, el-Et'ime 21/41; IV, 171, rak: 3824; İbn Mâce, *es-Sünen*, el-Mukaddime, I, 28, rak: 75.

⁴⁵⁰ Abdurrezzâk, *el-Musennaf*, I, 70, 365, IV, 176, 211, VI, 233, VII, 446, XI, 12, 435, rak: 218, 1427, 7385, 7527, 10635, 13830, 19759, 20933; Ahmed, *el-Musned*, II, II, 442, VI, 18, rak: 7018, 19886; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, es-Salâ 2/110, ez-Zekât 3/4, el-Harâc 14/24, I, 453, II, 228, III, 408, rak. 704, 1572, 3006; et-Tirmizî, *es-Sünen*, el-Et'ime 26/43, ez-Zuhd 37/60, IV, 251, IV, 524, rak: 1851, 2407.

⁴⁵¹ Söz konusu terimin hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda kullanımına dair misal için bk. İbn Maîn, *Târîh*, II, 331; Tirmizî, “Salât”, 165; “Cenâiz”, 43; Fesevî, *age*, II, 809. Tâbi'ûn dönemi Ref problemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Suiçmez, “*Sahabe ve tâbiûn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti*” Ankara, Otto yay., 2015, s.127.

⁴⁵² Fesevî, *Târîh*, III, 22.

⁴⁵³ Fesevî, *age*, II, 44.

Tâbiûn hadis tenkitçilerinin, rivayetleri Hz. Peygambere nispet etmekte ihtiyatlı davrandıkları görülmektedir. Nitekim Şâ'bî'ye (ö. 103/712) Hz. Peygamber'e nispet etmekten sakındığı rivayetler hususunda "Bu hadis Hz. Peygamber'den rivayet edilmektedir." denilince, "Daha sonrakilere izafe etmek bizim için daha iyidir. Zira fazlalık veya noksanlık varsa bunu Allah Rasûlü'ne nispet etmemiş olurum."⁴⁵⁴ şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵⁵ Hadisi Allah Rasûlü'ne nispet etmekte tüm muhaddislerin aynı titizlik içinde olduklarını söyleyemeyiz. Bu hususta mütesâhil (gevşek) davrananlar da olmuştur. Hadisi Allah Rasûlü'ne nispet etme konusunda gerektiği gibi titizlik göstermeyerek mevkûf hadisleri de merfû' olarak rivayet eden ravileri muhaddisler "رفأع" şeklinde niteleyerek bu konudaki gevşekliklerine dikkat çekmişlerdir. Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 136/753)⁴⁵⁶, Yezîd b. Ebû Ziyâd (ö. 136/754)⁴⁵⁷ ve Ebû Zeyd Vika b. Ebû İyâz (ö. ?) mevkûf ve maktû' hadisleri merfû' olarak rivayet etmekle başka bir ifadeyle reffâ olmakla tanınan ravilerdir.

Tâbiûn'un hadisi sahâbeye isnâd ettikten sonra رفع الحديث (hadisi ref' eder), يرويه (onu rivayet eder), ينميه (onu sahibine isnâd eder), يبلغ به (onu sahibine ulaştırır), رواية (rivayet ederek) demesi; fakat hadisi kime ref' ettiğini yahut kimden rivayet ettiğini açıklamaması da, hadisin merfû' olduğuna⁴⁵⁸ kinaye yoluyla işaret etmektedir.⁴⁵⁹

Tâbiûn döneminin ortalarına doğru ref' olgusunun yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Bunu mevkûf rivayetleri ref' eden ve mürsel rivayetlerde bulunan zayıf râvîlerin ortaya çıkması⁴⁶⁰ ve tâbiûn tabakasından olan birçok râvînin ref' nedeni ile cerh edilmiş olması desteklemektedir. Şâ'bî'nin (ö.104/722)

⁴⁵⁴ Dârimî "Mukaddime", 28.

⁴⁵⁵ Muhammed b. Sîrîn (bk. Nûrî, el-Câmî'fi'l-cerh, III, 26), Eyyûb es-Sahtiyânî (Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/760) ve Müslim b. Ebû Meryem (bk. İbn Ebû Hâtim, el-Cerh, I, 19, 142) hadisi ref etme hususundaki ihtiyatları ile tanınan muhaddislerden bir kısmıdır.

⁴⁵⁶ Fesevî, *Târih*, II, 109; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, I, 147; Zehebî, *Siyer*, V, 207; *Mîzân*, III, 127.

⁴⁵⁷ Fesevî, *age*, III, 108; Zehebî, *Siyer*, VI, 130.

⁴⁵⁸ Bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 455-456; İbnus-Salâh, *age*, s. 50, 51.

⁴⁵⁹ Sözü edilen fiillerden "رفع" ilk üç asırda sadece hadisin merfû olduğuna değil, mevkuf ve maktû' olduğuna da delalet etmektedir (misal için bk. Abdürrezzak b. Hemmâm, *Musannef*, II, 12, 39; Dârimî, "Hudud", 20; Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, I, 43; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 37.

⁴⁶⁰ Bkz. es-Sehâvî, *el-Makâsid*, s. 3 (Muhakkikin ön sözü).

“Önceki kuşakların hadis rivayetinde aşırıya gitmediklerini; ancak kendi döneminde hadislerin sayısında bir artma olduğunu, bundan dolayı da sadece hadis ehlinin üzerinde ittifak ettiği rivayetleri almış olmayı temenni ettiği”⁴⁶¹ şeklindeki sözü de buna işaret etmektedir. Bunun sonucu olarak da rivayetlerin artışında ref’ olgusunun etkili olduğu iddia edilmiştir. Zührî de rivayetleri tedvin etme arzusunun gerekçesi olarak rivayetlerin artışını göstermiştir.⁴⁶² Bunun başta gelen sebeplerinden birisi sahâbenin naklettiği her şeyin Rasûlullah ile bağlantılı olduğunun düşünülmesi olmuştur. Nitekim tâbiûndan olan el-Ahvas b. Hâkim hadis ref’ edenlerden birisidir. Onun rivayette bulunduğu hadislerin kaynağının ne olduğu sorulduğunda: "أليس الحديث كله عن النبي" “Hadislerin tümü Rasûlullah’tan (s.a.v) değil mi?”⁴⁶³ şeklinde cevap vermiş olması, bazı râvîlerin sahâbe sözlerinin tümünü Rasûlullah’a (s.a.v) aitmiş gibi gördüğünü göstermektedir. Tâbi’undan olan ‘Avn b. Abdullah’ın

أخبرنا يزيد عن المسعودي، عن عون بن عبد الله، قال: "ما أحب أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، فإنهم لو اجتمعوا على شيء، فتركه رجل، ترك السنة، ولو اختلفوا فأخذ رجل بقول أحد، أخذ بالسنة"

“Ben Rasûlullah’ın ashâbının bir konuda ihtilâf etmemelerinden hoşnut değilim. Çünkü onlar bir konuda ittifak ederler de, birisi onu terk ederse, bu durumda aslında sünneti terk etmiş olur; ama şayet (bir konuda) farklı görüşlere sahip olurlarsa o zaman da, birisi onlardan herhangi birinin görüşünü kabul ederse, yine de sünnete tabi olmuş olur”⁴⁶⁴ şeklindeki açıklaması da bunu göstermektedir.

Bu dönemde kasıtlı veya hata ile birçok ravinin mevkûf rivayetleri merfû⁴⁶⁵, merfû’ rivayetleri ise mevkûf olarak rivayet ettikleri görülmektedir.⁴⁶⁶ Mesela Busr b. Said’in (ö.100/718) ifade ettiğine göre Ebû Hüreyre’den hadis dinlediklerinde o, kendilerine hem Rasûlullah’tan (s.a.v) hem de Ka’b’dan rivayette bulunuyordu. Bazı raviler ise bunları rivayet ederken, Rasûlullah’tan

⁴⁶¹ Bkz. ez-Zehebî, *et-Tezkîre*, I, 83.

⁴⁶² Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 352.

⁴⁶³ Bkz. er-Râzî, *el-Cerh*, II, 327, 328.

⁴⁶⁴ Bkz. Ed-Dârimi, *es-Sünen*, I, 159, rak: 629.

⁴⁶⁵ el-Hâkim, *el-Medhal*, s. 167.

⁴⁶⁶ el-Hakîm, *el-Ma’rife*, s. 21.

(s.a.v) olanı Ka'b'dan, Ka'b'dan olanı da Rasûlullah'tan (s.a.v) rivayet ediyorlardı.⁴⁶⁷

Tâbiûnun sahâbîlerden işittikleri ve gördükleri şeyleri mürsel olarak rivayet ettikleri bir vakıadır.⁴⁶⁸ Bunun iki gerekçesi olabilir: Bunlardan biri sened kullanımının yaygınlaşmamış olması, diğeri ise rivayetin aslının merfû olma yönündeki kanaate binaen ref' edilmiş olmasıdır. İlk dönem hadisçilerin genel yaklaşımına bakıldığında, sahâbe ve tâbiûna ait söz ve fiillerin Rasûlullah (s.a.v) ile mutlaka bir bağlantısının olması gerektiği düşüncesinden hareket edildiği görülmektedir. Mevkûf ve maktû' rivayetlerin hadis kapsamı içerisinde düşünülmesinde de bu anlayışın etkili olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶⁹ Fakat ilk dönemdeki bu görüşün daha sonraları mutlak olarak sahâbe ve tâbiûna ait söz ve fiillerin dini meselelerde kendi görüşleri olamayacağı düşünülerek hükmen merfû' olacağı yönünde yanlış bir genelleme ortaya çıkmıştır. Anlaşılan o ki bu fikrin ortaya çıkmasında ilk dönem hadisçilerinin sahâbe ve tâbiûna ait söz ve fiillerin Rasûlullah ile zorunlu bir bağlantısı olacağı düşüncesinin etkisi vardır.

Sahâbîlere olan saygı ve güven, onların söz ve fiillerinin ancak Rasûlullah'dan (s.a.v) nakledilmiş olacağı düşüncesine dönüşmüş⁴⁷⁰ ve bu düşünce onların söz ve fiillerinin Rasûlullah'a (s.a.v) izafesine zemin hazırlamıştır. Mesela Yezid b. Zürey (ö.182/798), Eban b. Ebî Ayyaş'ın (ö. 157/773) rivayetlerini bu sebeple terk etmiştir. Zira kendisine Enes'ten yapmış olduğu rivayetin Rasûlullah'a (s.a.v) ait olup olmadığını sorduğunda "Enes, Rasûlullah'tan (s.a.v) başka birisinden rivayette bulunur mu?"⁴⁷¹ diye cevap vermiştir. Muhammed b. Sirin de Ebû Hüreyre'den mevkûf rivayetlerde bulunmuş olmasına rağmen, kendisi: "Ebû Hüreyre'den yaptığım tüm rivayetler merfûdur." demiştir.⁴⁷²

Tâbiûn döneminde ref'in bir başka nedeni de sahâbîlerin sünnet kavramını sadece Rasûlullah'ın (s.a.v) sünnetini ifade etmek için kullandıklarının

⁴⁶⁷ Müslim, *et-Temyîz*, s. 175.

⁴⁶⁸ Polat, *Selahattin, Mürsel Hadiseler*, s. 66,67.

⁴⁶⁹ Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahabî Kavli ve Değeri" EÜİFD. Cilt: 2, sayı: 2, s. 345.

⁴⁷⁰ Bkz. Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, III, 410, 411; es-Suyûtî, *et-Tedrib*, I, 190, 191.

⁴⁷¹ el-'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, I, 39.

⁴⁷² el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 468; es-Suyûtî, *et-Tedrib*, I, 192.

düşünülmesi olabilir.⁴⁷³ Meselâ tâbiûn tabakasından olan Salih b. Keysân (ö. 140/757) sünnet kavramını merfû' hadis anlamında kullanmıştır.⁴⁷⁴ Aynı şekilde tâbiûndan olan birisinin sünnet olarak nitelediği şeyin mevkûf mu yoksa mürsel mi sayılacağı tartışma konusu olmuştur.⁴⁷⁵ Bu düşünce özellikle sahâbe fiillerinin Rasûlullah'a (s.a.v.) aitmiş gibi rivayet edilmesinde etkili olmuştur. Bu yüzden bazı sahâbe uygulamaları sanki Rasûlullah'ın (s.a.v) uygulamasıymış gibi gösterilmeye çalışılmıştır.⁴⁷⁶ Tüm bu nakillerden, daha Tâbiûn döneminde ref' hususunda gevşekliklerin baş gösterdiği ve bir illet çeşidi olan hatalı ref' unsurunun hadis kaynaklarında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Bu düşünce tedvîn faaliyetleri gerçekleştirilirken de etkili olmuş, örneğin Salih b. Keysân, sadece Rasûlullah'tan (s.a.v) gelen rivayetleri toplamışken, Zührî ise mevkûf ve merfû' rivayetler arasında fazla bir fark görmediği için her iki tür rivayeti de birlikte toplamıştır.⁴⁷⁷ Zira Zührî'ye göre sahâbe rivayetleri de sünneti temsil ediyordu ve Rasûlullah'ın (s.a.v) sünneti ile aralarında fazla bir fark yoktu.⁴⁷⁸ Bu dönemde Rasûlullah'a (s.a.v) atfen rivayette bulunmak yaygınlık kazandığından Rabi'a b. Ebî Abdurrahman (ö. 136-142/753-759), Zührî'yi bu konuda uyararak şöyle demiştir: “Benim durumum seninkine benzemez.” Zührî: “Neden?” Rabi'a: “Çünkü ben kendi görüşümü söylerim ve beğenen, görüşümü güzel bularak alır ve onunla amel eder; beğenmeyen ise almaz. Ancak sen halka Rasûlullah'tan (s.a.v) rivayette bulunuyorsun ve söylediklerin ezberleniyor.”⁴⁷⁹ Zührî'nin ezberlenen bu sözlerinin bir kısmının hadis zannedilip nakledilme endişesi ile Rabi'a, Zührî'ye konuşurken kendisine ve Hz. Peygambere ait olanı belirterek konuşmasını söylemiştir.⁴⁸⁰ Meselâ tâbiûndan el-Ahvas b. Hâkim'in tüm hadislerin aslında Rasûlullah'a (s.a.v) ait olduğunu düşünmesi nedeniyle,

⁴⁷³ Bu anlayış için bkz. Es-Suyûtî, et-Tedrib, I, 188, 189; Yusuf Suiçmez, “Sahabe ve tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti” Ankara, Otto yay., 2015, s.133.

⁴⁷⁴ Hatîb, et-Takyîd, s. 106, 107.

⁴⁷⁵ Bkz. İbnu'l-Mulakkın, el-Hulâsa, I, 239.

⁴⁷⁶ İbn Hibbân, el-Mecrûhîn, I, 144; Mehmet Görmez, Metodoloji Sorunu, s. 179.

⁴⁷⁷ Abdurrezzâk, el-Musannaf, XI, 258, 259, rak: 20487; el-Fesevî, et-Târih, I, 637; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 296; el-Hatîb, et-Takyîd, s. 106, 107.

⁴⁷⁸ İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 296; el-Hatîb, et-Takyîd, s. 106, 107.

⁴⁷⁹ Hâkim, el-Ma'rife, s. 62.

⁴⁸⁰ Fesevî, et-Târih, I, 634

hadis ref' etmekle itham edilmiş⁴⁸¹ olması, bu düşüncenin olumsuz etkilerini göstermektedir.⁴⁸²

Hadiste tedvin ve rivayet zincirlerinin kayda geçirilmesi, isnâdlarda yapılan hata ve tasarrufların tespit edilmesini kolaylaştırmıştır. Ancak isnâdların ezberlenmesinin kolaylaşması birçok mevkûf rivayetin bu isnâdların kullanılarak rivayet edilmesine neden olmuştur. Nitekim el-Hakîm'in, bilinen belli rivayetlerin isnâdları kullanılarak bilinmeyen yüzlerce hatta binlerce rivayetin nakledildiğini, dolayısıyla hadislerin sıhhatinin sadece raviler aracılığıyla değil, anlayış gücü, ezber ve müzakere ile de tespit edilebileceğini belirtmiş olması,⁴⁸³ bu duruma delalet etmektedir.

Kapsamlı ilk tedvin faaliyetleri ürünlerinden hiçbirinin bize ulaşmamış olması, bu ürünlerin rivayetler üzerindeki etkisi ile ilgili fikir yürütmemizi zorlaştırmaktadır. Ancak tedvîn düşüncesi hadislerin yazılmasının caiz olup olmadığı tartışmasını gündeme getirerek bu konu ile alakalı bazı sahâbe görüşlerinin ref' edilmesine neden olmuş olmalıdır. Özellikle siyasî çevrelerin rivayetlerin tedvîn edilmesine sahip çıkmaları,⁴⁸⁴ hadislerin yazılmasına karşıt olan rivayetlerin ref' edilmesine sebep olmuş olmalıdır.⁴⁸⁵

el-Hakîm de, bu dönemde birçok mevkûf rivayetin kasıtlı olarak ref' edildiğini belirtmektedir.⁴⁸⁶ Onun merfû' hadisin kapsamından mürsel rivayetleri çıkarmış olması buna işaret etmektedir. İbn Hacer de sahâbeye kadar ulaşan isnâdların, rivayetin genel akışına binaen genellikle, "عن رسول الله -Rasûlullah'tan (s.a.v)" denilerek merfû' olarak rivayet edildiklerine işaret etmiştir.⁴⁸⁷ Bu tür ref' girişimlerinin farkına varan bazı hadis âlimleri bunlara müdahale etmişlerdir. Mesela 'Abdullah b. Mübarek ve Ahmed b. Hanbel "عن أبي هريرة قال: قال رسول الله

⁴⁸¹ Bkz. er-Râzî, *el-Cerh*, II, 328.

⁴⁸² Yusuf Suiçmez, *age*, s.134.

⁴⁸³ Hâkim, *el-Ma'rîfe*, s. 59.

⁴⁸⁴ Bkz. el-Beyhakî, *es-Sünen*, VII, 170; İbn Hacer, *et-Telhîs*, III, 1174; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 25. Ez-Zührî'den nakledilen bir rivayete göre, ilmi yazma işine girişmeleri, siyasilerin baskısı üzerine olmuştur. Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannaf*, XI, 258, rak: 20486.

⁴⁸⁵ Hadislerin yazımı ile alakalı hadislerin ref edildiğine dair detaylı örnekler ve tahlilleri için bkz. Yusuf Suiçmez, "Sahabe ve tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti" ss.135-139.

⁴⁸⁶ Hâkim, *el-Medhâl*, s. 167.

⁴⁸⁷ İbn Hacer, *En-Nuket*, II, 714.

“Selamı uzatmamak sünnettir” hadisinin ref’ edildiğini görünce buna müdahale etmişlerdir.⁴⁸⁸

Tâbiûn döneminde hızlanan ref’ olgusu hadislerde bulunan illetler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bir rivayetin sadece sağlam ravilerle muttasıl olarak rivayet edilmesi hadisin sahîh olması için yeterli olmadığı belki güvenilir dahi olsa tâbi’î olan ravinin hatalı ref’ yapmış olabileceği unutulmamalıdır. Bunun tespiti de belki hadis ilminin en zor alanlarından olduğu gibi bu alanla ilgilenen hadisçiler de sınırlı sayıdadır.

H. Râvîlerin Zabtıyla İlgili Değerlendirmeler

Hafızasından rivâyet ediyorsa rivâyetini ezberlemiş, kitabından rivâyet ediyorsa kitabını korumuş olması⁴⁸⁹ olarak tanımlanan zabtın tâbiûn hadis tenkitçilerince nasıl değerlendirildiği bu başlık altında ele alınılacaktır.

İbrahim en-Nehaî, Umâre b. Ka’kâ’ya kendisine bir hadis rivâyet edeceğinde Ebû Zür’a İbn Amr b. Cerîr’den (ö. ?) nakletmesini; çünkü bir defasında Ebû Zür’a’nın kendisine bir hadis rivâyet ettiğini ve aradan birkaç yıl geçtikten sonra söz konusu hadisi ona tekrar sorduğunda bu hadisin bir harfinde bile hata etmeden kendisine rivâyette bulunduğunu belirtir.⁴⁹⁰ Bu bilgi, tâbiûn tabakasından bazı râvîlerin zabt açısından imtihana tâbi tutulduklarını⁴⁹¹ ve zabtı sağlam olanların rivâyetlerinin tercih edildiğini göstermektedir.

A’miş ile Talha arasında geçen bir diyalogta ise zabt sağlamlığının bir hadisin rivâyetinde ortaya çıkan ihtilafın sonlandırılmasında belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir. Ebû Üsâme’nin nakline göre, A’miş ve Talha bir hadis hakkında ihtilâfa düşerler. Bunun üzerine Talha A’miş’e: “Sen bir hadisi yedi,

⁴⁸⁸ Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, es-Salât, 2/192, I, 610, rak. 1004.

⁴⁸⁹ Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, s. 371.

⁴⁹⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, VIII, 243-244; Tirmizî, Cihâd 21; Dârimî, Mukaddime 38; İbn Asâkir, *Târîh*, LXVI, 245; Mizzî, *Tehzîb*, XXXIII, 324; İbn Hacer, *Tehzîb*, XII, 89.

⁴⁹¹ İbn Şihâb ez-Zühri’nin hafızasını test etmek için yapılan benzer bir imtihan için bk. Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 438; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 397.

ben ise bir defa işitsem hangimiz daha iyi ezberlemiş olur?” diye sorar. A‘meş ise: “Sen!” diyerek Talha’nın rivâyetinin daha sağlam olduğunu kabul eder.⁴⁹²

Saîd b. Müseyyeb, Bekir b. Abdillâh el-Müzenî (ö. 106/724) ve İbn Sîrîn Katâde (ö. 118/736)’yi, zabt bakımından değerlendirmiştir. Saîd b. Müseyyeb, Katâde hakkında “Katâde’den daha hâfız bir Iraklı bana gelmedi.”⁴⁹³ derken Bekir el-Müzenî onun zabtını şu ifadelerle takdir etmiştir: “Kendilerine yetiştığımız kişilerin en hafızına ve hadisi işittiği gibi aktaranların en iyisine bakmak isteyen Katâde’ye baksın. Ondan daha hâfız ve ondan daha iyi bir şekilde hadisi duyduğu gibi aktaran birisini görmedim.”⁴⁹⁴ İbn Sîrîn ise onu “Katâde, râvîlerin en hâfızıydı veya en iyi hafızlardan birisiydi.” diyerek değerlendirmiştir.⁴⁹⁵

Tâbiûn âlimleri tarafından zabt açısından değerlendirmeye tâbi tutulan bir diğer râvî, Ebû’z-Zübeyr Muhammed b. Müslim’dir (ö. 126/743). Atâ, Câbir b. Abdillâh’tan öğrendikleri hadisleri onun yanından ayrıldıktan sonra aralarında müzâkere ettiklerini ve bu müzâkerelerde hafızası en kuvvetli olanın (أحفظنا) Ebû’z-Zübeyr olduğu fikrine ulaştığını dile getirir.⁴⁹⁶ Ya‘lâ b. Atâ (ö. 120/737) ise “Ebû’z-Zübeyr, insanların aklen en olgunu ve onların en hafızıdır.” diyerek Atâ’nın kanaatini paylaşmıştır.⁴⁹⁷

Tâbiûn hadisçiler, zabtı sebebiyle kimi râvîleri tenkit etmekteydiler. Amr b. Mürre’nin (ö. 118/736) kibâr-i tâbiûn tabakasında yer alan hocası Abdullah b. Seleme hakkında; “Yaşlanmıştı. Hadis rivâyet ediyordu ki bunların bazılarını biliyor bazılarını ise bilmiyorduk (كان عبد الله بن سلمة قد كبر فكان يحدث فنعرف وننكر).”⁴⁹⁸ Amr b. Mürre’nin bir cerh lafzı olarak kullandığı “تُعَرَّفُ وَتُنَكَّرُ”⁴⁹⁹ lafzı “zabtından

⁴⁹² Müslim, *Kitâbü’t-Temyîz* (nşr. Muhammed Mustafa A’zamî), el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-suudiye, 1990/1410 -*Menhecü’n-nakd inde’l-muhaddisin* ile beraber-, s. 178.

⁴⁹³ İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, I, 158; İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, III, 206.

⁴⁹⁴ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, III, 206; Mizzî, *Tehzîb*. Ayrıca bk. İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, I, 158; Zehebî, *Sîyer*, IX, 326.

⁴⁹⁵ İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, I, 158; Zehebî, *Sîyer*, IX, 326.

⁴⁹⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 481; İbn Hanbel, *el-İlâle*, I, 139; Fesevî, *el-Ma’rife*, II, 13.

⁴⁹⁷ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 124; Zehebî, *Sîyer*, IX, 469; a.mlf., *Târîh*, VIII, 250.

⁴⁹⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 116; İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, s. 26; İbn Hanbel, *el-İlâle*, II, 147; III, 227; Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, V, 99; Fesevî, *el-Ma’rife*, III, 26; Ukâyîlî, *ed-Duafâ*, II, 260-261; Hatîb, *el-Câmi’*, II, 305; a.mlf., *Târîh*, IX, 460; Mizzî, *Tehzîb*, XV, 52.

⁴⁹⁹ Bazı kaynaklarda “تُعَرَّفُ وَتُنَكَّرُ” olarak aktarılmıştır (Hatîb, *el-Câmi’*, II, 305; a.mlf., *Târîh*, IX, 460). Bazı eserlerde ise “يُعَرَّفُ وَيُنَكَّرُ” olarak da geçmektedir (Fesevî, *el-Ma’rife*, III, 26; Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 260-261).

kaynaklanan bir kusur nedeniyle⁵⁰⁰ bazen marûf/kabul görmüş/yaygın bazen de münker/reddedilen hadisler rivâyet eden kişiyi” cerh etmek amacıyla kullanılan bir terimdir.⁵⁰¹ Abdullah b. Seleme’nin hafızasındaki olumsuz değişim, hadis rivâyetinde hatalar yapmasına neden olmuş, bu durum ise Amr b. Mürre’nin dikkatinden kaçmamış ve zabtında meydana gelen bu değişimi söz konusu cerh lafzıyla tenkit etmiştir.

Râvîlerin zabtlarının kusurunu tespit eden bir diğer kişi sığar-ı tâbiîn tabakasında zikredilen Dâvûd b. Kays’tır. Dâvûd, ilim halkasına katılarak hadis ezberlediği Muhammed b. Aclân’ın (ö. 148/765) Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî’den (ö. 120/737) naklettiği hadislerde ihtilât ettiğini belirtmiştir.⁵⁰²

Hadis rivâyetinde ihtilât etmesi nedeniyle h. II. asrın ilk çeyreğinde tenkide uğrayan bir diğer kişi ise Atâ b. Ebî Rebâh’tır. Kays b. Sa’d (ö. 110/728), Atâ’nın ilim meclisine katılmayı bırakmış bunun sebebi sorulduğunda ise şöyle demiştir: “O unuttu veya bunadı (نسي أو تغير). Nerdeyse ondan aldığım hadislere zarar verecektim (atacaktım)” diye cevap vermiştir.⁵⁰³ İbn Cüreyc’in de Atâ’dan ihtilât etmesi nedeniyle ondan hadis almayı bıraktığı nakledilmiştir.⁵⁰⁴

Görüldüğü üzere tâbiûn neslinin en meşhur hadisçilerinden Atâ b. Ebî Rebâh gibi bir hadisçi zapt ve zekâ yönünden ihtilata maruz kalabiliyor ve hadisçiler de onun rivayetlerini tenkit edebiliyorlardı. Bu da ilk dönem nesillerinde Müslümanlarca kabul edilen faziletlerin, rivayetlerinde hata ve kusur olmayacağı şekilde anlaşılmasında gerektiğine işaret etmektedir. Onların da bir beşer olduğu ve hatalarının tespit edilmesinin üstünlüklerine engel bir kusur sayılmayacağı unutulmamalıdır.

Eyyûb es-Sahtiyânî’nin aktardığına göre, İbn Abbâs’ın, içerisinde Saîd b. Cübeyr, Atâ ve Tâvûs’un yer aldığı bazı talebeleri İkrime’nin İbn Abbâs’tan naklettiği rivâyetleri tetkik etmek amacıyla İkrime’nin de bulunduğu bir ortamda

⁵⁰⁰ Abdullah b. Yûsûf el-Cüdey’, *Tahrîru Ulûmi’l-Hadîs*, Beyrut 2003/1423, I, 601.

⁵⁰¹ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’r-Râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Riyad ts., I, 350; Nureddin İtr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadîs*, Suriye 1997/1418, s. 113; Abdullah b. Yûsuf, *Tahrîru Ulûmi’l-Hadîs*, I, 601.

⁵⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 50; İbn Maîn, *Târîh* [Dûrî rivâyeti], III, 239; Mizzî, *Tehzîb*, XXVI, 106; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 304.

⁵⁰³ Fesevî, *el-Ma’rife*, III, 359.

⁵⁰⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 182.

bir araya gelirler ve ondan, İbn Abbâs'tan aldığı hadisleri rivâyet etmesini isterler. İkrime'nin her bir rivâyetinden sonra Saîd b. Cübeyr, rivâyetinin hatasız olduğunu belirtmek üzere baş parmağını işaret parmağının üzerine koyar. Ancak o, İkrime'nin, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yaptığı yolculukla ilgili rivâyeti naklederken hata yaptığını söyler.⁵⁰⁵ Bu hâdisede dikkat çeken nokta, daha Tâbiûn döneminde rivayetlerin tetkik edilmesi amacıyla özel bir meclis oluşturulması ve bir hocanın talebelerinin, kendi aralarında rivâyet ettikleri hadislerde zabttan kaynaklanan hataları ortaya çıkarmak amacıyla mukâyese yapmalarıdır.

Abdullah b. Ebî Müleyke (ö. 117/735) rivâyetler arası yaptığı karşılaştırmada ise râvînin rivâyetindeki kusurunu ortaya çıkarmıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin aktardığına göre Abdullah b. Ebî Müleyke, Urve b. Zübeyr (ö. 96/714) ile Kâsım b. Muhammed'in (ö. 106/724) Hz. Aişe'den naklettiği bir hadisteki hatayı, rivâyetlerini mukayese ederek tespit etmiştir.⁵⁰⁶

Zikredilen rivâyetlerin içerdiği bilgiler ışığında tâbiûn âlimlerince bir râvînin zabtının sağlamlığının, “Önceki rivâyetleriyle sonraki rivâyetleri arasında muaraza”, “Bir hocanın bir talebesinin rivâyeti ile diğer talebelerinin rivâyetleri arasında mukâyese” ve “Bir hocanın rivâyetlerini diğer hocaların rivâyetine mukâyese” gibi yöntemlerle tespit edildiği söylenebilir.

İ. Cerh ve Ta'dil

Tâbiûn döneminde isnâdın yaygınlaşıp hadisin ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başlamasıyla senedlerde yer alan râvîlerin ehliyetleri açısından araştırılması zorunlu bir hal almıştır. Râvînin hadis rivayetine ehil olmadığı şeklindeki açıklama cerh, güvenilir olduğu yönündeki bir tespit ise ta'dil şeklinde adlandırılmıştır.⁵⁰⁷

Daha sonraları müstakil bir ilim dalı olacak olan Cerh ve Ta'dil ilmi, hadislerin sahîh ve zayıf olarak tespitinde değerlendirilecek en önemli hadis tenkit kriteridir. İlk dönem hadis tenkitçileri hem gıybet ve tecessüs gibi yasaklanmış

⁵⁰⁵ İbn Hanbel, *el-İlel*, III, 369, 379; Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 376; Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh li-Men Harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Camii's-Sahîh* (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1986/1406, III, 1151.

⁵⁰⁶ İbn Hanbel, *el-İlel*, II, 389.

⁵⁰⁷ Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü Tarihine Giriş*, s.78.

günahlar noktasında dini değerlere hassasiyetle bağlı kalmışlar, hem cerh ve ta'dil faaliyetinin hadislerin sağlıklı rivayeti için zorunlu olduğunda ittifak etmişler, hem de râvilerle ilgili kusurları gizlemeyi uygun bulmamışlardır.⁵⁰⁸

Kaynakların verdiği bilgilere göre, hicri I. asırda sistematik ve yaygın bir cerh ve ta'dil faaliyetinin oluşmadığı anlaşılmaktadır. Kendisine “Hadisini isnâdıyla naklet” diyen kişiye el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728); “Allah’a yemin olsun ki biz yalan söylemezdik ve yalanlanmazdık da. Horasan’da savaşa katıldığımızda beraberimizde üç yüz sahâbe vardı”⁵⁰⁹ şeklinde cevap verir. Hasan-ı Basrî’den bu şekilde nakil yapılmış olsa da bu nakli olduğu gibi kabul etmek çok iyimser bir tavır olacaktır. Bu dönemde hadisçilerin birbirlerini tenkit ettiklerine dair birçok örnek bulunmaktadır. Sahâbe ve büyük tâbiun neslinin çoğunlukla hayatta olduğu hicrî I. yüzyılda tenkide uğrayan râvileri kaynaklarda görebiliyoruz. Bunların arasında Hâris el-A’ver (ö. 65/684), Muhtar es-Sekâfî (ö.74/693), Âsım b. Damre (ö.74/693) gibi râviler bulunmaktadır. Buna paralel olarak da tenkitçi hadisçilerin arasında Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/712), Saîd b. Cübeyr (ö.95/713) İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Şa’bî (ö. 105/723), Tavus b. Keysan (ö. 106/724), Muhammed b. Sirin (ö.110/728) Atâ b. Ebî Rebah (ö.115/733), Abdurrahman b. Dâvud el-A’rec (ö.117/735), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/748), Süleyman b. Mihrân A’mes (ö.148/765) gibi meşhur münekkitler yetişmiştir.⁵¹⁰ Bu hususta en kapsamlı faaliyeti ise Şu’be b. Haccâc yapmıştır. Onun ricâl hakkında ilk konuşan hadisçi olduğuna dair kaynaklarda geçen nakiller bundan kaynaklanmaktadır.⁵¹¹

Hicrî II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar hayatta olan, orta ve küçük yaşlı tâbiîn içinde, zabt ve adalet yönüyle de cerhedilmiş ravilerin sayısı giderek artmıştır. Bunlar, daha çok hadis tahammülü ile zabt bakımından hata etmekte idiler. Çünkü rivayet usûlleri, bir ilim olarak henüz ortaya konmamıştı. İşte bu sebeptendir ki, sika tâbiî ravilerden birçoğunun, muttasıl hadisi mürsel olarak, bazen de mevkûf hadisi merfu olarak rivayet ettikleri görülmektedir. Bazı

⁵⁰⁸ Müslim, *Mukaddime*, s. 28.

⁵⁰⁹ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, V, 452.

⁵¹⁰ Ahmed Naim, s. 352-353; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1980, s.101; Aşıkutlu, “*Cerh ve Ta’dil*”, DİA, VII, 395.

⁵¹¹ Hatîb, *el-Câmi*, II,299.

zamanlar tâbiûler, sahâbîlerden tedlis yapmakla itham edilmişlerdir. Tedlis ise sık yapıldığında hadis ilminde cerh sebeplerindendir. Tâbiûlerden bazıları münkeru'l-hadis eleştirilerine hedef oldukları gibi, aralarında Hâricî, Şîî ve Kaderî fırkalarının liderleri ve bid'atçı olmakla itham edilen raviler de bulunmaktaydı. Birer insan olmaları açısından içlerinde akıl ve şuurlarında meydana gelen olumsuz değişmelerden dolayı rivayetleri karıştıranlar olduğu gibi, rivayetlerinde ihtilat görülenler de olmuştur. Tâbiûn devrinde yürütülen cerh ve tadil faaliyetleri şifâhî olarak yapılmış, müstakil bir ilim halini alacak şekilde gelişmemiştir.⁵¹²

Bu dönemde ravilerin sadece güvenilirlikleri değil, rivayetleri de kimlerden aldıkları ele alınmıştır. Ebû İshak el-Fezârî (ö.188/804): “Bakıyye'nin tanınmış râvilerden naklettiklerini al, marûf olmayan kimselerden aldıklarını ise alma, İsmail b. Ayyaş'tan ise ne marûf olan ne de olmayan kişilerden aldıklarını!”⁵¹³ şeklindeki ifadesi bunu desteklemektedir.

Tâbiûn hadisçilerinden bir kısmının, râvîleri güvenilirlikleri açısından sınıflandırdıkları görülmektedir. Bu noktada cevap aranılan husus ise, sınıflandırmanın hangi kıstaslar üzerine yapıldığıdır.

Ebû'z-Zinâd'ın (ö. 130/747) “Medine’de yüz kişiyle karşılaştım ve onların hepsi emîn kişilerdi. Ancak onlardan hadis alınmazdı, onlar hakkında şöyle denilirdi: O, hadis ehlinden değildir (ليس من أهله)”⁵¹⁴ ve “Sahib-i hadis değildir (ليس صاحب حديث)”. Ferkad es-Sebehî'nin hadislerini reddeden Eyyûb es-Sahtiyânî'nin tavrı⁵¹⁵ da söz konusu dönemde râvîlerin belli kıstaslar çerçevesinde değerlendirildiğini göstermektedir.⁵¹⁶

Tâbiûn dönemi hadisçilerince, bazı nakillerden yola çıkılarak bu kıstasların ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların arasından daha yaygın olarak öne çıkan nedenler ele alınacaktır.

⁵¹² Aşikkutlu, Emin, “*Cerh ve Ta'dîl*”, DİA, İstanbul 1993, VII, 395.

⁵¹³ Müslim, *Mukaddime*, s. 25.

⁵¹⁴ Müslim, *age*, s. 30.

⁵¹⁵ Cûzcanî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, I, 101; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VII, 81.

⁵¹⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhac fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Beyrut 1972/1392, I, 122).

1. Yalancı Olmak

Yalancılık, râvî güvenilirliğini ortadan kaldıran en önemli kusurdur. Tâbiûn döneminde hadis uydurma teşebbüsünde bulunanlar, tâbiûn âlimleri tarafından ağır kelimelerle eleştirilmişlerdir.⁵¹⁷

İbrahim en-Nehaî, Muğîre b. Saîd ve Ebû Abdurrahman'dan yalancı (كذاب) oldukları gerekçesiyle sakınılması gerektiğini belirtir.⁵¹⁸ Peygamberlik iddiasında bulunduğu⁵¹⁹, büyücü olduğu⁵²⁰ ve Râfîzî olduğu⁵²¹ zikredilen Muğîre b. Saîd'in Ehl-i beyt hakkında hadis uydurduğu belirtilmiştir.⁵²² Ebû Abdurrahman'ın ise kim olduğu tartışılmış; Haricî olan Şakîk ed-Dabbî veya Seleme b. Abdurrahman olduğu ve her ikisinin de güvenilir olmadığı belirtilmiştir.⁵²³

Rüşeyd el-Hecerî, Hz. Ali'nin huzuruna çıktığını ve ondan ileride olacaklar hakkında bilgi aldığını iddia edince Şa'bî: "Ali ile öldükten sonra mı görüştün?" diyerek onun yalan söylediğini ortaya çıkarmıştır.⁵²⁴

Rakabe b. Meskale (ö. 129/746), Ebû Ca'fer el-Medâinî'nin Hz. Peygamber'in hadislerine benzeyen sözler uydurup Hz. Peygamber'e nispet ettiğini belirtir.⁵²⁵ Rakabe'nin çağdaşı olan Muğîre b. Miksem (ö. 136/753) de Ebû Ca'fer'i hadis uydurmakla itham eder.⁵²⁶

Yalan söyleyen râvîlerin yalancı olduğunu ifade etmek için kullanılan lafızların başında "كَذَبَ" ve "كذاب" gelmektedir. Ancak bu lafızların hadis uyduran kişilerin yanı sıra, bid'atçı kişiler hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca

⁵¹⁷ Örneğin bk. Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 178.

⁵¹⁸ Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 178.

⁵¹⁹ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddin İsmâîl b. Ömer, *et-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve Ma'rifetü's-Sikât ve'd-Duafâ ve'l-Mecâhîl* (nşr. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim en-Nu'mân, Yemen 2011/1432, I, 134.

⁵²⁰ İbn Hacer, *Lisân*, VI, 76.

⁵²¹ Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 178.

⁵²² İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 352.

⁵²³ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 100, 101; İbn Hacer, *Lisân*, III, 151.

⁵²⁴ Fesevî, *el-Ma'rife*, II, 581.

⁵²⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V, 169; İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 166.

⁵²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V, 169; İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 166.

söz konusu lafzın, Hicâzlılar tarafından, “hata yapmak” anlamında kullanıldığı da bilinmektedir.⁵²⁷

2. Ehl-i Bid’atten Olmak

Bu dönemde ortaya çıkan siyâsî ve itikâdî gruplara mensup kişilerin kendi görüşlerine meşruiyet kazandırmak için hadis uydurma yolunu seçmeleri dönemin hadis tenkitçilerini, hadisleri olduğu gibi koruma maksadıyla, hem bu kişilerin kimler olduğunu ortaya koymak hem de uydurulanları belirlemek amacıyla yoğun bir çalışmanın içerisine itmiştir.

Daha sonra ehl-i sünnet adını alacak olan hadisçiler tarafından ehl-i bid’at olarak nitelendirilen grupların oluşmasıyla birlikte onlardan hadis alınmaması yönünde uyarılar yapıldığı görülmektedir. Büyük yaşlı tâbiûn tabakasında yer alan Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 71/690-74/693): “İlim halkamıza ne bir Harûrî⁵²⁸ ne bir bid’atçı (صاحب بدعة) ne de bir kıssacı katılsın.”⁵²⁹ diyerek özelde Hâricileri genelde ise bütün ehl-i bid’atı ilim halkasından men etmiştir. Yine Ebû Abdurrahman es-Sülemî’ye ait bir başka nakilde ise ders halkasına katılmamasını istediği gruplar arasında Mürcie de vardır.⁵³⁰ Benzer bir düşünce Basralı tâbiî Ebû Kılâbe el-Cermî’den (ö. 104/722) nakledilmiştir. Ebû Kılâbe Ehl-i ehvâ ile ilim meclislerinde bir arada bulunulmaması ve onlarla münakaşalara girilmemesi gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur.⁵³¹ Ayrıca İbn Sîrîn’in meşhur açıklamasına göre fitnenin vukû bulmasından sonra isnâd sorulmaya başlanmış ve ehl-i sünnetten olan râvîlerin hadisleri kabul edilirken ehl-i bid’atten olan kişilerin haberleri reddedilmiştir.⁵³² İbn Sîrîn ve el-Hasan el-Basrî, bir diğer rivâyete göre,

⁵²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 114. Ayrıca İbn Abdilber “kezebe” fiilinin “hata yapmak” anlamında kullanımına dair bazı örnekler verir. (İbn Abdilber, *Câmi’*, II, 303. Diğer örnekler için bk. a.mlf. *age*, II, 302-304).

⁵²⁸ Hâricîler’e, Hz. Ali’den ayrıldıktan sonra ilk toplandıkları yer olan Harûrâ’ya nisbetle Harûriyye ismi de verilmiştir (Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hariciler”, *DİA*, XVI, 172).

⁵²⁹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 45.

⁵³⁰ İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 45.

⁵³¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VII, 184. Ayrıca Ebû Kılâbe, Eyyûb es-Sahtiyânî’ye devlet başkanın kapısından uzak durmayı ve ashâb-ı ehvâ ile aynı ilmî meclislerde bir arada bulunmamayı da tavsiye etmiştir (İbn Abdilber, *Câmi’*, I, 323).

⁵³² لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ. Müslim, *Mukaddime*, 26.

ashâb-ı ehvâ ile ilim meclislerinde bir arada bulunulmaması; onlarla tartışmaya girilmemesi ve onlardan hadis alınmaması konusunda uyarılarda bulunmuşlardır.⁵³³ Hatta ashâb-ı ehvâ'dan iki kişi, İbn Sîrîn'in yanına gelerek kendisine hadis rivâyet etme taleplerini ilettiklerinde İbn Sîrîn'in şu olumsuz cevabını almışlardır: "Ya siz benden uzaklaşıp gidersiniz ya da ben kalkıp gideceğim!"⁵³⁴ Ayrıca İbrahim en-Nehal⁵³⁵ ve el-Hasan el-Basrî⁵³⁶ ehl-i bid'at hakkında yapılan tenkitlerin gıybet olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Bidatçı fırkalara karşı çıkan bu alimler, bu fırkaların içerisinde yer alan kimselerin rivâyet ettikleri hadisleri de kabul etmeme eğilimindedirler. Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728) fırkalara karşı olanların bu konudaki yaklaşımlarını şöyle değerlendirir: "Önceleri isnâddan sormazlardı. Fitne ortaya çıkınca, bize râvilerinizi bildirin, dediler. Râviler sünnet ehli olursa hadisleri alınıyor, bid'at ehli olursa hadisleri alınmıyordu."⁵³⁷ Tâbiûndan birçok alimin fırkaları ehl-i bid'at olarak isimlendirdikleri⁵³⁸ göz önünde bulundurulursa, İbn Sîrîn'in sözleri daha kolay anlaşılacaktır.

Tâbiûndan bazılarının Şîi olmakla ittiham edildiği görülmektedir. Kûfeli Ebû İshak Amr b. Abdillâh es-Sebî (ö. 126-9/743-6) gibi bazı alimlerin Şia davasına yönelik propagandalar yürüttüğü ifade edilmektedir.⁵³⁹ Ancak Hz. Ali ve ailesini seven,⁵⁴⁰ Şîilerle benzer görüşleri dile getirmiş olan hadisçileri birbirlerinden ayırmak gerekir. Ayrıca çoğunlukla Şîilikle itham edilen hadisçilerle, Şîiliğin inanç halini aldıktan sonraki bağlılarının yaklaşımlarının

⁵³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 172; Darimî, *Sünen*, Mukaddime 57. Bazı kaynaklarda bu açıklama sadece el-Hasan el-Basrî'ye atfedilmiştir (Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, I, 36; İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 196; Mizzî, *TehzîbTehzîb*, VI, 111).

⁵³⁴ Dârimî, *Mukaddime*, 35.

⁵³⁵ Dârimî, *age*, 35.

⁵³⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 43.

⁵³⁷ Müslim, *Sahîh*, *Mukaddime*, I, 15; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-slâmiyye, İstanbul, 1987, II, 79 (472); et-Tirmizî, *Sünen*, İlel, (V, 740); İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 28; el-Hatîb el-Bagdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s.122.

⁵³⁸ Kutlu, Sönmez *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadîs Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara, 2000.

⁵³⁹ Juynboll, G.H.A., *Hadîs Târihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara, 2002, s. 88.

⁵⁴⁰ Meselâ, Alkâme Hz. Ali'ye büyük destek vermiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'l-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, tahk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, İstanbul, 1987, I, 420 (2759).

farklı olduğu unutulmamalıdır. Bu dönemde Şîî olarak adlandırılan isimlere bakıldığında da, bunlardan bazılarının saygı duyulan hadisçiler olduğu görülmektedir.⁵⁴¹ Nitekim dönemin önde gelen alimlerinden Saîd b. el-Müseyyeb ve Kâsım b. Muhammed'in Şîî olduğu iddia edilmiştir. Onlara bu ithamın, Şîî alimlerinden Ali Zeynel Abidin b. Hüseyin'le dost olmaları ve Emevîler aleyhindeki bazı tutumları nedeniyle yapılmış olması muhtemeldir.⁵⁴² eş-Şa'bî'nin (ö. 103/721) ise başlangıçta Şîî olduğu, fakat onların görüşlerini dinledikten sonra görüşlerini terk ettiği ve onları ayıpladığı rivayet edilmektedir.⁵⁴³

Bu dönemde bazı tâbiî hadisçilerin, Hâricîlerin görüşlerini kabul ettikleri belirtilmektedir. Bunların başında Ebû's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711-712) ve er-Rabî' b. Habîb (ö. 175/792)⁵⁴⁴ gelmektedir. Hatta bu iki hadisçi, İbadiyye akidesinin gelişmesinde en büyük paya sahip kişiler olarak da gösterilmektedirler.⁵⁴⁵ Yine tâbiûndan Sâlim b. Zekvân (ö. 131/748), Hâricîlerin önde gelen âlimleri arasındadır. Onun Hâricî akîdesinin bazı konularını aktardığı *Sîre*'si günümüze ulaşan önemli ilk dönem kaynaklardandır.⁵⁴⁶ Tâbiûn döneminin önemli âlimlerinden İkrime (ö.107/725) Haricîliği savunan bazı kimselerle arkadaşlık ettiği, onların birtakım yaklaşımlarını benimsediği ve bunları savunduğu için Haricî olduğu iddiasıyla çokça eleştirilmiştir.⁵⁴⁷ Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile Müslim'in (ö. 261/874) ondan rivayet edilen hadisleri bu nedenle kabul etmedikleri belirtilmiştir.⁵⁴⁸

⁵⁴¹ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1981. s.60-61.

⁵⁴² Musa, M. Yûsuf, *Fıkıh-ı İslâm Târîhi*, s. 229, 278.

⁵⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 248.

⁵⁴⁴ Erul, Bünyamin, *Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (III) : er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Cami'i*, AÜİFD, 2003, cilt: XLIV, sayı: 2, ss. 27-68

⁵⁴⁵ Watt, *Teşekkül Devri*, s.33.

⁵⁴⁶ Kutlu, Sönmez, "Sâlim'in Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile ilgili Kısımın Tercümesi" AÜİFD, 1996, XXXV, s. 467-475.

⁵⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 292-293; İbn Adiy, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı, V, 266.

⁵⁴⁸ ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 95-96.

Tâbiûn döneminde bazı hadisçiler Kaderiyye düşüncesini savunmalarıyla itham edilmişlerdir. Bunların başında el-Hasan el-Basrî (ö.110/728) ve Katâde (ö. 118/736) gelmektedir.⁵⁴⁹

Mürcie, ortaya çıktığı dönemde, savunduğu düşünceler nedeniyle, pek çok önemli âlimin yoğun hücumlarına maruz kalmıştır. En sert tepkileri ise en etkili olduğu Kûfe bölgesinin âlimlerinden görmüştür. Mürcie'ye aşırı tepki gösterenlerin başında İbrahim en-Nehaî'yi (ö. 96/715) ve eş-Şa'bî'yi (ö. 103/721) sayabiliriz. İbrahim en-Nehaî'nin: “Bunlara, (Mürciîlere) ehl-i kitaptan daha çok buğuz ediyorum.” dediği⁵⁵⁰, eş- Şa'bî'nin ise muhatabına: “Allah'ı tanımamamı Mürciî olmana tercih ederim” dediği nakledilmektedir.⁵⁵¹ Bu iki alimin tepkilerinin önemli bir özelliği de Mürcie'nin kurucusu olarak gösterilen Hammâd b. Ebî Süleyman'la daha önceden yakın ilişki içerisinde olmalarıdır. Ancak bu denli tepki göstermelerine rağmen en-Nehaî ile Hammâd'ın ilmi alışverişleri devam etmiştir. Çünkü tâbiûn sonrasında Ebû Hanîfe'nin pek çok fikhî düşüncesinin kaynağı, Mürcie'ye tepki gösteren İbrahim en-Nehaî olmuştur. Bu bilgiler ise en-Nehaî'den Ebû Hanîfe'ye büyük çoğunlukla Hammâd b. Ebî Süleyman kanalıyla ulaşmıştır. Bu dönemde birçok hadisçinin, Ehl-i sünnet ekolü içerisinde yer alan tanınmış âlimlerden bazılarını Mürcie olarak ele aldıkları görülmektedir.⁵⁵²

Siyasî tartışmaların arttığı bir dönem olan tâbiûn döneminde fetihlerle birlikte çeşitli millet ve kültürlerle karşılaşılmasının da etkisiyle savunma refleksi gelişme göstermiştir. Böylelikle Hz. Peygamber, halifeleri ve ashabından herhangi bir rivayetin bulunmadığı konularda konuşmayı ve yeni bir fikir ortaya atmayı bid'at saymışlardır.⁵⁵³ Böylece sünnet, bid'atin zıddı olarak kullanılmıştır.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Ulu, Arif, *Tâbiunun Sünnet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 27-29. Fahri Gökcan, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri*, s. 31-32.

⁵⁵⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 274.

⁵⁵¹ Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Rad ala Ehvâ ve'l-Bid'a*, tahk. Zâhid el-Kevserî, 1968/1388.

⁵⁵² Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s.49.

⁵⁵³ Kutlu, Sönmez, *age*, s. 169.

⁵⁵⁴ Sünnetin bu anlamda başka kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, VI, 357-358 (11181), 358 (11182).

Tâbiûn âlimlerinin sünneti bu formda da kullandıkları rivâyet edilmektedir. Meselâ, İbn Sirin'in (ö. 110/728) "Bir kimse, bir bidat işlediğinde bir sünneti terkeder"⁵⁵⁵ dediği rivâyet edilmektedir. el-Hasan el-Basrî'nin de: "Sünnete uygun az amel, bid'ate uygun çok amelden daha hayırlıdır"⁵⁵⁶ dediği rivâyet edilmektedir. Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 108-112/726-730), Ömer b. Abdulazîz'e (ö. 101/719) yazdığı mektubunda yaşadıkları dönemin tasvirini yaparken "Sünnet ortadan silindi, bid'at ise yaygınlaştı"⁵⁵⁷ ifadelerini kullanmıştır. Ömer b. Abdulazîz, resmi bir talimatında, bidatlerin yok edilmesini ve sünnetlerin diriltilmesini istemiştir.⁵⁵⁸ Rebi'den gelen bir rivayet şöyledir: "Bid'at, Kitab, sünnet ve sahabenin bir kısmından gelen rivayetlere aykırı davranmaktır." Bu sözünde o, sahabe kavline muhalefeti bid'at saymıştır.⁵⁵⁹

İbn Teymiyye'nin de savunduğu gibi, "Sahabe devri, diğer devirlere nispetle fitnelerin en az olduğu devirdir."⁵⁶⁰ Nebevi asırdan uzaklaştıkça fırkalaşmalar ve ihtilaflar artmıştır. Peygamber'in yurdu olan Medine'den uzaklığın da, bu artışta önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶¹

Tâbiûn'un bid'at hususunda birbirlerini tenkit ettikleri anlaşılmaktadır. Bu da günümüzde sanıldığı gibi tâbiûnun tek tip ve görüş üzerine oldukları ve birbirlerini güvenilir gördükleri zannının doğru olmadığına işaret etmektedir. Tâbiûn nesli çok geniş bir zamanı ve farklı fikir ile fırkaları kapsamaktadır. İtikâdî tartışmaların başlamasıyla ekol ve fırkaların oluşmaya başladığı tâbiûn döneminde mezhebî yaklaşımlar esas alınarak tenkit ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden tâbiûn döneminde bid'at ehli olmakla suçlanan kişilerin ne ile itham edildiği gibi kim tarafından eleştirildiği de önem arz etmektedir. Günümüzde halen sınır ve kapsamı netleşmeyen bid'at kavramının anlam genişlemesi de göz önünde bulundurularak tâbiûn döneminde genel olarak siyasî ve itikâdî tartışmalara girip

⁵⁵⁵ Dârimî, *el-Mukaddime*, 23

⁵⁵⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 194.

⁵⁵⁷ el-Kâdî Abdulcebbâr el-Hemdânî, el-Munye ve'l-Emel, cem: Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, tahk. İsmâuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Urfiyye, byy, ty., s. 31; Gaylân ed-Dımaşkî, Cemheratu Rasâilî'l-Arab, II, 336.

⁵⁵⁸ İbn Sa'd, *age*, V, 376.

⁵⁵⁹ İbn el-Kayyım el-Cevzî, İ'lâmu'l-Muvakkîn, I, 80. (وقال في رواية الربيع عنه والبدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض (أصحاب رسول الله ص - فجعل ما خالف قول الصحابي بدعة)

⁵⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, VI, 231.

⁵⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmu*, XX, 301.

bunlarla ilgili mezheplere mensup olanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki hadisçilerin birbirlerine yönelttikleri sert eleştiri ve tenkitlerin birçok siyasi ve fikri nedene bağlı olabileceği ve bazen raviler ile rivayetleri hakkındaki kanaatlerin bu anlaşmazlıklar nedeniyle yanıltıcı olabileceği dikkate alınmalıdır. Tâbiûn neslinde farklı ekoller arasında görülen tenkitlerin kimi zaman taraflı olduğu görülmektedir. Bir hadisçi ravinin bida'tçı kabul ettiği bir raviden hadis rivayet ettiğinde bu onun için cerh nedeni sayılmazken rey ekolünden birçok hadisçinin ve rivayetlerinin bu nedenlerle cerh edildiği de unutulmamalıdır.

3. Devlet Başkanına Yakınlık

İbrahim en-Nehaî, Abdurrahman b. Ebî Leylâ'yı devlet başkanıyla olan yakın ilişkisi sebebiyle, bir rivâyete göre, “صاحب أمراء” (yöneticilerle dost) ⁵⁶², diğer bir rivâyete göre ise, “ümerâyı sever” diyerek ⁵⁶³ tenkit etmiştir.

Devlet reisiyle yakın ilişkisi nedeniyle eleştirilen bir diğer kişi ise Zührî'dir. Mekhûl (ö. 112/730), Zührî'yi “Keşke devlet reisleriyle olan dostluğu kendisine zarar vermeseydi!” diyerek tenkit etmiştir. ⁵⁶⁴

Ebû Hâtim, İbn Sîrîn'in Humeyd b. Hilâl'i tenkit etmesinin nedenini “sultanların huzuruna çıkması” olarak göstermiştir. ⁵⁶⁵

Tâbiûn hadis tenkitçilerinin ravinin devlet büyükleriyle yakın ilişkisini cerh nedeni olarak sayma nedeni, bu yakınlıktan dolayı ravinin, yöneticinin isteği üzere rivayet ihdas edebilme ihtimalidir. Muhtar es-Sekafinin (ö.67/686) Resulullah'dan sonra hilafete geçeceğine ve onun neslini koruyacağına dair, bir hadisçiye rüşvet karşılığında hadis uydurma siparişinde bulunması, buna bir örnektir. ⁵⁶⁶

Fakat bu ilişki sınırlı olup irşad görevini yerine getirme amacıyla olduğunda aynı durum söz konusu olmayacağı aşîkârdır.

⁵⁶² İbn Hanbel, *el-İlel*, I, 429, 430; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, I, 666; Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 338; İbn Asâkir, *Târîh*, LXXI, 36; Zehebî, *Mîzân*, IV, 311 (Zehebî, bu tenkidin İbn Ebî Leylâ'nın güvenilirliğini etkilemeyeceğini ifade eder); a.mlf., *Mugnî*, II, 385.

⁵⁶³ Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *et-Târîh*, I, 666.

⁵⁶⁴ Fesevî, *el-Ma'rife*, I, 358; İbn Asâkir, *Târîh*, LV, 339; Zehebî, *Târîh*, VIII, 245; a.mlf., *Sîyer*, IX, 412.

⁵⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, III, 230.

⁵⁶⁶ Ömer Felâte, *el-Vaz' fi'l-hadis*, s. 202.

4. Çok konuşma

Tâbiûn döneminde hadisçilerin çok konuşmak (كثير الكلام) gibi bir gerekçeyle kimi ravilerden hadis almadıkları görülmektedir. Örneğin, Hakem b. Uteybe Zâzân el-Kindî'yi (ö. 82/701) çok konuşmak (كثير الكلام) gibi bir sebeple tenkit ederek ondan hadis almamıştır.⁵⁶⁷ Fakat bazı müteahhirûn hadisçiler tarafından bu durum eleştirilmiştir.⁵⁶⁸ Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) ise, çok konuşmaktan maksadının lüzûmsuzca konuşmak olabileceği; bunun ise kişinin mürüvvetine hâlel getireceği yorumunda bulunmuştur.⁵⁶⁹

Görüldüğü üzere Tâbiûn dönemindeki hadis tenkidi uygulamalarında daha sonra hadis usûl kaynaklarında yer alacak olan, ravinin cerh edilmesine neden olacak etkenlerin yer aldığı görülmektedir. Bu uygulamalar tam olarak sistemleşme de haberin naklindeki temel doğruluğu tespit edebilmek adına gerekli kıstaslar olarak hadisçiler tarafında o dönemde uygulanmıştır.

J. Tâbiûn Döneminde Kullanılan Hadis Usûlü Kavramlarındaki Lügat-İstilah İlişkisi

Tâbiûn döneminde hadis usûlü açısından dikkat çeken husus, hadis usûlü kavramlarının lügat anlamlarıyla olan sıkı bağıdır. Aralarındaki güçlü bağ, bu nesildeki hadis tenkitçilerinin bu özel anlamlar için neden bu kavramları seçtiklerini açıklar niteliktedir. Kavramlarının ıstılah ve lügat anlamları arasındaki bağ tespit etmek, bu kavramları daha iyi anlamaya ve müteahhirûn dönemi hadis usûlcüleri arasındaki ihtilaflı görüşler arasında tercih yapmaya yardımcı olacaktır.

Bu kavramların kullanımı, daha sonraki dönemlerde hadis tenkitçilerinin arasında daha çok yaygınlaşmış ve lügat anlamının önüne geçmiştir. Bu ıstıhlara üç örnek verebiliriz.

⁵⁶⁷ Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 95; İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 236; Hatîb, *el-Kifâye*, s. 112; İbn Asâkir, *Târîh*, XVIII, 289; Mizzî, *Tehzîb*, III, 264; Zehebî, *Sîyer*, VII, 312; a.mlf., *Mîzân*, III, 93; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 261.

⁵⁶⁸ Hakem'in tenkit sebebinin geçersiz olduğuna dair ileri sürülen eleştiriler için bk. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 112; Suyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, I, 306; San'ânî, *Tavzîhu'l-Efkâr*, Beyrut 1997/1417, II, 96.

⁵⁶⁹ San'ânî, *Tavzîhu'l-Efkâr*, II, 96.

1-) İsnad (إسناد) ve irsâl (إرسال) kavramlarının lügat ve ıstılah anlamları arasındaki ilişki, bu dönemde hadis usûlü kavramlarının nasıl ortaya çıktığına en açık örnektir.⁵⁷⁰

2-) Bu kavramlardan biri de *inkitâ* dır. İnkıtâ lügatta kesmek mânasındaki kat' kökünün "infi'âl" kalıbından türemiştir. Munkatı ise kesilmiş, koparılmış anlamına gelmektedir.⁵⁷¹ Müteahhirun hadis usûlcülerince isnâdında sahâbiye varmadan önce bir râvisi veya peş peşe olmamak şartıyla birden fazla râvisi düşen yahut senedinin baş tarafından bir veya birkaç râvisi atlanan yahut senedi hiç zikredilmeyen mürsel, mu'dal ve muallak hadisi kapsamayan hadis olarak tanımlanmıştır.⁵⁷² Tâbiûn döneminde ise lügat anlamına daha uygun olarak senedi kopuk olan her türlü rivayet şeklinde kullanılmıştır.

İbrahim b. İsa, Abdullah b. Mübârek'e: "*Kendi namazınla beraber anne ve babana da namaz kılman, orucunla beraber onlara da oruç tutman iyilik üstüne iyiliktir.*" rivâyetini nakleder. Bunun üzerine İbnü'l-Mübârek, Ebû İshâk'a: "Ey Ebû İshâk, Haccâc b. Dinâr (hadisin ravilerinden) ile Peygamber arasında öyle (aşılmaz) çöller var ki, o çöllerde binek hayvanlarının boyunları kopar. Fakat sadaka hususunda ihtilaf yoktur." şeklinde cevap verir.⁵⁷³ İbnü'l-Mübârek, "Haccâc b. Dinâr ile Peygamber arasında öyle (aşılmaz) çöller var ki..." diyerek Haccâc'ın bu rivâyeti Hz. Peygamber'den işitmesinin imkânsız olduğuna işaret etmiştir. Zira Haccâc b. Dinâr etbâ-i tâbi'îndendi. Haccâc ile Peygamber arasında en az iki râvi, yani tâbi'î ve sahâbi bulunması gerekir. Dolayısıyla isnâdında tâbi'î ve sahâbi düşürülen bu rivâyet munkatı' durumundadır.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ İsnad,(سند) maddesinden türemiş bu da İbn Fârisin dediği gibi: "Bir şeyin diğer bir şeye katılması" anlamındadır. İbn Fâris daha sonra "السند": Kuvvetli deve, sanki sırtı güçlü bir şeye bağlanmış. المسند: Zaman; Zira zaman birimleri birbirine bağlıdır. فلان سند : Filan kişi güvenilirdir. "السند": Vadiden çıkınca karşına çıkan dağdır.(İbn Fâris, *Mu'cem Mekayis'il-Luğa* III, 105; Cevheri Sihah adlı eserinde buna yakın ifadeler kullanmıştır. II,489.) Zemahşerî, senedin asıl manasını kullandıktan sonra mecazi anlamına da işaret ederek şöyle der: "حديث مسند : Senedi kuvvetli olan hadis. "الأسانيد":Hadisin dayandığı ayaklar (Zemahşerî ,*Esâsü'l Belağa* s.221) Zebidî, "السند": Güvenilir insan anlamına geldiğini söyleyerek mecaz anlamını kullanmıştır.(Zebidî, *Tac-ul A'rus* VIII,215.)

⁵⁷¹ İbn Menzûr, *Lisan-ul Arap* قطع maddesi VIII, 276.

⁵⁷² Abdullah Sirâceddin, *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*, Halep 1398, s. 98.

⁵⁷³ Müslim, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 1997, I, 21

⁵⁷⁴ Nevevî, I, 95

3-) Tâbiûn döneminde ıstılahlaşan diğer bir kavram da mürseldir. Mürsel hadisin de bu dönemde kullanılışında lügat anlamıyla sıkı bir bağı olduğu gözlenmektedir. İbn Fâris mürsel'in lügat anlamının "Salınma ve uzanma"⁵⁷⁵ olduğunu, Rağib el-İsbehanî ise irsâlin kök anlamının: "Sakince salınma"⁵⁷⁶ anlamında olduğunu belirtmiştir. İrsal sözcüğünden türetilmiş ve ıstılah anlamıyla örtüşen manaları Hafız el-Alâ'î dört anlamda toplamış bunları da; "Salmak, bırakmak, serbest bırakmak ve engel olmamak"⁵⁷⁷ olarak açıklamıştır. İrsalin lügat ve ıstılah anlamlarına bakıldığında güçlü bir bağ ortaya çıkmaktadır. Hadis ravisi, irsâl yapmakla bir nevi rivayetini salmış ve hiçbir kural ve sınıra bağlı kalmamıştır. Böylelikle de bu mürsel rivayetin doğruluğu ve kanıt olabileceği hususunda kesin bir karar verilemez. Tâbiûn döneminde yapılan hadis tenkitlerinde irsâlin sözlükteki "Salmak, bırakmak, serbest bırakmak" anlamında kullanıldığına delil olarak Zührî'den yapılan şu nakil kanıt olarak gösterilebilir. Utbe b. Ebî Hâkimden nakledildiğine göre: "İshak b. Ebî Ferve'nin yanında Zührî vardı. İbn Ebî Ferve, "قال رسول الله" (Allah Rasûlü dedi ki) demeye başladı. Zührî ona: "Ey İbn Ebi Ferve! Allah senin canını alsın neden hadisini senetle söylemiyorsun? Bize öyle hadisler naklettin ki bu hadislerin ne gemi ne de yuları var!"⁵⁷⁸ Zührî, İbn Ebî Ferve'nin mürsel rivayetlerini değerlendirirken isnatsız "salı vermesini" ve "serbest bırakmasını" eleştirmesi irsâlin ıstılah ve lügat anlamının arasındaki kuvvetli bağı göstermektedir.

Aslında hadis usûlü kavramlarının ıstılah ve lügat anlamlarının arasındaki kuvvetli bağı isbatı için bütün bu kanıtlardan daha güçlüsü şudur: Hadis tenkitçilerinin kendi aralarında bir söz birliği ve anlaşma olmadan bu lafızları yeni doğmuş hadis kavramları için kullanıp aynı amaca hizmet edecek diğer yakın anlamlı lafızları kullanmamalarıdır. Tâbiûn hadisçilerinin lafızlar arasında yaptıkları bu tercih, kullanılan lafzın kastedilen kavramı ifade etmekte en uygun olduğunun kanıtıdır. Sonraki hadisçilerin de bu lafızları ıstılah olarak kullanmaya devam etmeleri bunun delilidir.

⁵⁷⁵ İbn Fâris, *Mu'cem Mekayisi'l-Luğa*, II,392.

⁵⁷⁶ Rağib el-İsbehanî *el- Müfredat fi Ğarib'il Kurân* s.195.

⁵⁷⁷ el-Ala'î *Câmi'ul Tahsil* s.23-24; *Lisan-ul Arap* رسل maddesi XI,284; *Esâs-ul-Belağa* s.162.

⁵⁷⁸ Hâkim, *Ma'rifetü Ulumi'l-Hadis* s. 40; el-Ala'î, *Câmi'ul Tahsil* s.59.

Tâbiûn dönemindeki hadis usûlüne temel teşkil edecek uygulamalar ve hadis ıstılahlarına değindikten sonra ıstılahların yerleşmiş olduğu üçüncü asır arasında geçiş dönemi olan tebeü't-tâbiîn dönemine değinmek doğru olacaktır.



IV. TEBEU'T-TÂBÎİN DÖNEMİ VE HADİS USÛLÜ

Tebeu't-tâbiîn, sahâbe ve tâbiînden sonraki üçüncü nesildir ve etbâu't-tâbiîn (etbâ') diye anılır. Hadis ilminde bu kavram tâbiîn neslinin âlimlerinden hadis rivayet edenleri ifade eder. Bir kimsenin tebeu't-tâbiînden sayılması için bir tâbiîyi kısa bir süre de olsa görmesi yeterli olmakla birlikte bu neslin birçoğu tâbiînle beraber yaklaşık aynı devirde yaşamıştır.⁵⁷⁹ Tebeu't-tâbiîn tabakasının geniş bir alana yayılması ve tâbiîn tabakasıyla geçişkenliği nedeniyle bu iki dönemin birbirinden ayrımı zordur. Bazı hadisçiler bu dönemin zaman aralığı için çok zayıf olduğu anlaşılan bazı rivayetleri delil olarak kullandıkları görülmektedir.⁵⁸⁰

Bazı muhaddislerce son tâbiî kabul edilen Halef b. Halîfe'nin h. 180 yılında vefatıyla tâbiîn döneminin bittiği, tebeu't-tâbiîn döneminin başladığı kabul edilir.⁵⁸¹ Ancak h.179 yılında vefat eden İmam Mâlik'in tebeu't-tâbiînden kabul edilmesi bu sınırlandırmanın eksik olduğunu göstermesi yanında kesin çizgilerle dönemleri birbirinden ayrımının zor olduğunu göstermektedir. Sehavî'ye göre tebeu't-tâbiîn 220 yılında sona erer.⁵⁸² Kanaatimize göre tebeu't-tâbiîn döneminin çoğunluğunun yaşadığı dönem olarak 135-190 yılları kabul edilmesi daha uygundur. Bu zaman dilimi Abbâsîlerin ilk yıllarına tekabül eder.⁵⁸³

H. III. (IX.) yüzyılın başlarında tebeu't-tâbiîn dönemi sona ermekle birlikte İslâm medeniyetinin teşekkül süreci devam etmiş, artık nesillerin esas alındığı tabakalar değil zaman ve mekânın belirleyici olduğu ayrımlar ön plana çıkmıştır.⁵⁸⁴

Etbâu't-tâbiîn döneminde hadis tedvin hareketi hızlanmıştır. Hızla gelişen hadis yazıcılığına orantılı olarak hadis usûlü ilminin de ortaya çıktığını

⁵⁷⁹ Ulu, Arif, "Tebeu't-Tâbiîn" DİA, XL, 218.

⁵⁸⁰ "Ümmetim, beş tabakadır: ...sonra yüz altmış yılına kadar bunların ardından gelenler birbirlerine sırt çevirip ilişkilerini keserler..." rivâyeti tebeu't-tâbiîn döneminin yüz yirmi ile yüz altmış yılları arası olduğuna işaret etmektedir. İbn Mâce, "Fiten 28". Elbânî, rivâyeti zayıf kabul etmiştir.

⁵⁸¹ Suyûtî, *Tedrib*, II, s.139.

⁵⁸² Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2009, s.358.

⁵⁸³ Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'*, s.30-31.

⁵⁸⁴ Ulu, Arif, "Tebeu't-Tâbiîn", DİA, XL, 218.

söyleyebiliriz. Bu dönemde hadis tedvin faaliyeti hızlanmakla kalmamış, hadis rivayetinde isnâd uygulamasının yaygınlaşması ve hadis metnlerinin yok olmaması amacıyla birçok sünen ve âsar türü eserler kaleme alınmıştır. Buna bağlı olarak ilgili kaynaklarda toplanan hadislerin rivayetleri için İslam'ın hassasiyet gösterdiği haberin doğruluğunu tespit zorunluluğu gereğince bir rivayet usûlü ortaya çıkmıştır. Hadislerin tedvinine ilaveten tasnifine de ağırlık verilerek sistematik eserlerin kaleme alındığı etbâü't-tâbiîn döneminde hadis tenkit alanında önemli gelişmeler gerçekleşmiştir. Râvîlerin gerek adâlet gerekse zabt açısından değerlendirilmelerindeki artışlar, tenkit edilme kıstaslarına dair yapılan teorik açıklamalar ve değerlendirmede kullanılan ıstıhlalarda yaygınlaşma ve çeşitlenmeler dikkat çekmektedir. Hadis tenkitçileri bugün elimizde bulunan hadis ıstılahlarının birçoğunu kullanmışlar ve rivayetler hakkında durum değerlendirmesi yaparak kabul edilen ve edilmeyen ravilerle ilgili bilgi vermişlerdir.

Bu dönemde isnâd yaygınlaşmış ve düzenli bir şekilde kullanılmıştır. Tâbiûn devrinden beri birer ilim merkezi olma özelliğini koruyan Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Dımaşk gibi şehirlerin yanı sıra tebeu't-tâbiîn döneminin ortalarında kurulmuş Abbâsî Devleti'nin başşehri olan Bağdat kısa zamanda bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu şehirleri Mısır, Vâsıt, Horasan, Nîşâbur ve Rey takip etmiştir. Tâbiîn döneminde Ömer b. Abdülazîz'in tâlimatıyla başlayan tedvîn faaliyeti, tebeu't-tâbiîn devrinde gelişerek devam etmiş, bu faaliyet ile hadislerin yanında sahâbe ve tâbiîn fetvaları da derlenmiştir. Tedvîn esnasında toplanan malzeme herhangi tertib gözetilmeden yazılmaktaydı. Ancak bu şekilde meydana getirilen eserlerden yararlanmanın güçlüğü kısa sürede fark edilince tedvînle birlikte tasnife de ağırlık verilmiş ve sistematik eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bunun ilk ürünleri âsâr, siyer, muvattâ, cihâd vb. tarzındaki eserler olup bazıları günümüze ulaşmış, bazıları daha sonra tasnif edilen eserlerin içinde kısmen yer almıştır. Etbâü't-tâbiîn çağının sonuna doğru hadis usûlü kavramlarının sistemleşme ve metotlaşma süreci başlamıştır.

Bu dönemde hadis usûlündeki gelişmelerin kimler tarafından yapıldığını görmek amacıyla öncelikle dönemin hadisçilerinin, tespit edilmesi gerekmektedir.

İbnü'l-Medîni'ye göre etbâü't-tâbiîn tabakasinda yer alan münekkitler Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813) ve İbn Mehdî'dir (ö. 198/813)⁵⁸⁵. Tirmizî ise Evzâî (ö.157/773), Şu'be, Süfyân es-Sevrî (ö.161/777), Mâlik b. Enes, İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), İbn Mehdî ve diğ er bazı âlimlerin râvîler hakkında değ erlendirmelerde bulunduklarını ifade eder.⁵⁸⁶

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) etbâü't-tâbiîn münekkitlerini iki tabakada ele alır. İlkinde Evzâî, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Hammâd b. Zeyd, İbn Uyeyne yer alırken diğ er tabakada bu grubun öğrencileri olan ve yaşı küçük etbâü't-tâbiîn kuşağında zikredilen İbnü'l-Mübârek Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 186/802), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Yahyâ el-Kattân (ö. 198/813), İbn Mehdî (ö. 198/813), Ebû Müshir Abdûlâlâ (ö. 218/833) yer alır.

Ricâl tenkidinde bulunan âlimlere dair yaptığı sınıflandırmanın dördüncü ve beşinci tabakasinda etbâü't-tâbiîne yer veren İbn Hibbân (ö. 354/965) ise ilk nesil olarak, Irak'ta râvî tenkidini başlatan kişi olarak takdim ettiğ i⁵⁸⁷ Şu'be başta olmak üzere Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Evzâî, Hammâd b. Seleme, Leys b. Sa'd, Hammâd b. Zeyd ve İbn Uyeyne (ö. 198/814)'yi zikreder.⁵⁸⁸ İkinci kuşakta ise İbnü'l-Mübârek, Yahyâ el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh, İbn Mehdî ve Şâfiî yer alır.

Zehebî (ö. 748/1348) ise etbâü't-tâbiîn tabakasındaki ricâl münekkitlerine dair en uzun listeyi takdim eder. Etbâü't-tâbiîni üç tabakaya ayıran Zehebî, yüz altmış üç kişinin ismini zikreder.⁵⁸⁹

Bu dönemde Medine'de Mâlik b. Enes, Kûfe'de Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî; Şam'da Evzâî ve Mısır'da Leys b. Sa'd gibi fakih ve hadisçiler öne çıkmıştır. Sonraki devirlerde kaynak kabul edilen birçok eser tebeu't-tâbiîn devrinde yazılmıştır. Bunlardan Mâlik b. Enes'in merfû hadislerle beraber sahâbe ve tâbiîn fetvalarını, Medinelilerin amelini ve kendi reylerini ihtiva eden *el-Muvattâ* adlı eseri daima ilk sırada zikredilir. Irak'ta Ebû Hanîfe ve çevresinin fıkıh meselelerinde dikkate aldığı

⁵⁸⁵ İbn Receb, *Şerh*, I, 52.

⁵⁸⁶ Tirmizî, *es-Sünen* (Kitâbü'l-İlel), V, 738.

⁵⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 446.

⁵⁸⁸ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 40.

⁵⁸⁹ Zehebî, "*Zikru Men Yu'temedü Kavluhu*", *Erbeu Resâil*, s. 175-184.

hadislerin aktarıldığı, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait "*Kitâbü'l-Âşâr*"lar telif edilmiştir. Hârûn er-Reşîd (193/809), Ebû Yûsuf (ö. 182/798)'tan devletin maliye işlerinde takip edeceği esasları içeren bir kitap yazmasını istemiş, o da meşhur *Kitâbu'l-Harâc*'ını kaleme almıştır. Yine Ebû Yûsuf'un *er-Red alâ Siyeril-Evzâî, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* gibi eserleri bulunmaktadır. Ebû Yûsuf, bu eserlerinde isnâd, hadis, sünnet, eser, merfu', mevkuf, mürsel, şâz, ma'ruf, münker kavramları hakkında kendinden sonraki hadis usûlcülerine yol gösterecek değerli bilgiler sunmuştur.⁵⁹⁰ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânînin *el-Mebsût, Kitâbü'l-Hücce, el-Asl, es-Siyerü'l-Kebîr, el-Câmiu'l-Kebîr, el-Câmiu's-Sağîr, ez-Ziyâdât* gibi eserleri de birçok hadis usûlü konularına kaynaklık etmiş eserlerdir.

Müsned, câmi' ve sünen kitaplarıyla birlikte *cerh ve ta'dîl, ilel ve ricâl* kitapları da yazılmaya başlanmıştır. bilhassa *et-Târîh* adıyla anılan, sika ve zayıf râvileri tespit ederek hadis rivayetlerindeki illetleri ortaya koyan ve hadis usûlü ilminin gelişmesine ön ayak olacak birçok eser yazılmıştır. Bu konuda eseri bilinen ilk iki hadisçi, Leys b. Sa'd ile (ö.175/791) Abdullah b. Mübârek'tir (ö. 181/797).⁵⁹¹ Kaynaklarda Leys b. Sa'd'ın *Kitâbü't-Târîh ve Kitâbü Mesâili'l-Fıkh* adlı iki kitabı anılmıştır.⁵⁹²

Yine *suâlât* türü kitaplar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu kitaplarda, genellikle sika ve zayıf raviler birlikte bulunmaktadır. Ebû İshak el-Fezârî'nin (ö. 185/801) kitapları arasında Evzâî'den tedvin ettiği bir Mesâil'i vardır.

İlk zamanlarda ehl-i Hicâz ve ehl-i Irâk şeklinde bölgelere nisbet edilen ekolleşme bu dönemde belirginleşerek ehl-i rey ve ehl-i hadîs diye adlandırılmıştır. Daha sonraki eserlerde görülen benzer taksimler çoğunlukla bu devrin şahısları üzerinden yapılmıştır. Ancak bu gruplandırmalarda ehl-i rey ve ehl-i hadîse yüklenen anlamlara göre kişiler bazen ehl-i reyden sayılırken bazen ehl-i hadîs arasında zikredilmiştir.

⁵⁹⁰ Detaylı bilgi için bkz. Özşenel, Mehmet, "*Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*" Klasik Yay. İstanbul, 2011.

⁵⁹¹ Abdullah b. Mübârek'in *et-Târîh* adlı kitabı için bk. İbnü'Nedîm, *el-Fihrist*, s.319. Velîd b. Müslim'in de (195), Ricâl tarihine dair kitapları vardır.(Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I,303).

⁵⁹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*,281,s.281. Leys ile Mâlik'in birer mektubu için bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 373-379.

A. Hadis Usûlü Konuları

Bu çağda hadis tenkitçileri bugün elimizde bulunan hadis ıstılahlarının çoğunu kullanmışlar ve farklı rivayetler hakkında durum değerlendirmesi yaparak kabul edilen ve edilmeyen raviler hakkında bilgiler vermişlerdir.

Bu dönemde hadis usûlü ilminin en temel konuları ve kavramları şunlardır: Sahih, Zayıf, Merfu', Mevkuf, Mürsel Munkatı, Muttasıl, Münker, Şâz, Muztarip, Batıl, La Asle lehü, Tedlis, Telkîn ve hükmü, Hadis tahammül yolları, Cerh Ta'dil lafızları ve mertebeleri.⁵⁹³

Etbâü't-Tâbiîn çağının sonuna doğru, hadis usûlü kavramlarının yerleşmesinden sonra sistemleşme ve metotlaşma süreci başlamıştır.

1. Sünnet ve Hadis

Bu dönemde ele alınan konularının en önemlisi sünnet kavramıdır. Ebû Yusuf (ö. 182/798), sünneti Hz. Peygamber'den başlayarak uygulanan ve nihaî dayanağı Nebevî sünnet olan sahâbe, tâbiûn ve fıkıh otoritelerinin uygulaması olarak değerlendirmektedir. Yalnız Ebû Yusuf, uygulamanın teorik delilinin zikredilmesini ya da sünnetin hadisle desteklenmesini gerekli görmektedir.⁵⁹⁴ Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre de sünnet merfu' hadislerle sınırlı değildir.⁵⁹⁵

Bu dönemde "sahîh hadis" ıstılahının sıkça kullanıldığı ve sahîh sayılacak rivayetlerde senedin ittisâline önem verildiği görülmektedir. Bu ıstılahı kullananlar arasında Süfyânü's-Sevrî,⁵⁹⁶ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) Abdullah b. Mübârek (ö.181/797)⁵⁹⁷, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö.198/813)⁵⁹⁸, Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813),⁵⁹⁹ Ubeydullah b. Amr (ö.180/797)⁶⁰⁰ sayılabilir.

⁵⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Takdimet-ul Ma'rife li Kitab el-Cerh ve Ta'dil*, s. 14, 158, 269, 240; Şafi'i, *er-Risâle*, 1184; Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifet-u Ulumi'l-Hadis*, s.119.

⁵⁹⁴ Ebû Yusuf, *er-Redd*, s. 11, 21,41; Aydın, Nevzat, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s.148.

⁵⁹⁵ Şeybânî, *Âsâr*, s.42-43,10-11, 98; Mâlik, *Muvattâ*, II,416. Özşenel, Mehmet, *Sünneti ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s.145-146.

⁵⁹⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 303.

⁵⁹⁷ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1271/1952, I, 272, II, 108; Zehebî, *age*, VIII, 403.

⁵⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 238, 239; VI, 333.

⁵⁹⁹ İbn Receb, *Şerhu 'İlel*, I, 199.

⁶⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 24.

Hadislerin kabul edilebilmesi için birçok hadisçi ittisâlin zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Abdullah b. Mübârek⁶⁰¹, Ebû Yûsuf⁶⁰² Hişâm b. Urve (ö.146/763)⁶⁰³ ve Hammâd b. Zeyd (ö.179/795),⁶⁰⁴ bunlar arasında sayılabilir.

2. Marûf

Kullanılan diğer bir ıstılah da marûf hadistir. Ebû Hanîfe⁶⁰⁵ (ö. 150/767), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776),⁶⁰⁶ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in (ö.189/805), sünnet ve hadis kavramlarıyla beraber sıkça kullandıkları görülmektedir.⁶⁰⁷ Dönemin önemli âlimlerinden ve Şam bölgesinin müçtehidî olarak tanınan İmam el-Evzâî (ö.157/773) de münker ve marûf kavramını kullanmaktadır.⁶⁰⁸

3. Zayıf

Etbâu't-tâbiîn döneminde “zayıf” ve “sakim” kavramlarının da kullanıldığı görülmektedir. Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân (ö. 165/782),⁶⁰⁹ Dâvud b. Abdurrahmân el- Attâr (ö. 174/791),⁶¹⁰ Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797)⁶¹¹, Yahyâ b. Sa'id el-Kattân⁶¹², Abdurrahmân b. Mehdi⁶¹³ “Zayıf” ıstılahını,

⁶⁰¹ Müslim, *Mukaddime*, I, 15; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 209

⁶⁰² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357, s. 15-16, 22; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 62, 63; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 480.

⁶⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I, 247.

⁶⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dar'ul Fikr, Beyrut, I, 154, no.368.

⁶⁰⁵ Rivayete göre Ebû Hanîfe, hadislere ehemmiyet verilmemesini söyleyen birisini meclisinden kovarak “Sünnet olmasaydı hiçbirimiz Kur'an'ı anlayamazdı” demiştir. Ebû Abdurrahman Abdulvehhâb eş-Şârânî, *el-Mîzân*, Dâru't-Takaddumu'l-İlmiyye, Kahire 1945, c. 1, s. 47.

⁶⁰⁶ Aydın, Nevzat, Hadis Tespit ve Tenkidinde “Ma'rûf/Meşhûr Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011-12, sy. 20, s., 139-170.

⁶⁰⁷ Ebû Yûsuf, *Red*, 32, 38, 40; Şeybânî, *Hucce*, I, 248; II, 683, 724.

⁶⁰⁸ Ebû Zura', Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh ed-Dimeşkî, *Tarihu'd- Dimeşk*, thk. Şükrullah b. Nimetullah Kucânî, *Mec'meu'l-Luğati'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1980, 95.

⁶⁰⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in, *Târihu İbni Ma'in (Rivâyetu Osman ed-Dârimî)*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1400, s. 146

⁶¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 53.

⁶¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 247.

⁶¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I, 236, 238, 239, 244; Zehebî, *age*, V, 599

⁶¹³ Zehebî, *age*, VIII, 168.

Ubeydullah b. Amr (ö. 180/797)⁶¹⁴ ve Abdullah b. el-Mübârek⁶¹⁵ de “Sakîm” ıstılâhını kullanmıştır. Bu hadislerin rivayet edilebilmesi ve delil değerleri hakkında da bu dönem hadisçilerinden birçok nakiller yapılmaktadır.⁶¹⁶

4. Mua'llel

Mua'llel hadis hakkında bu dönemde Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö.198/813)⁶¹⁷ Şu'be, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân'u's-Sevrî (ö.161/777)⁶¹⁸ Yahyâ b. Sa'id ve Abdurrahman b. Mehdi gibi hadisçiler⁶¹⁹ açıklamalar yapmıştır.

Bu hadisçiler bir hadisin tüm tarîklerini toplamaya önem verdikleri gibi, bir tek râvinin bütün rivâyetlerinin toplanmasına da önem vermişlerdir. Bu dönemdeki hadisçilere göre adalet ve zabt sahibi râviler de hata yapabilmekteydiler. Abdullah b. Mübarek bu hususta “Vehimden kim kurtulabilmiş ki?”⁶²⁰ demiştir. Aynı yıl vefat etmiş olan Yahyâ b. Said el-Kattân ile Abdurrahman b. Mehdî (198/813), İlâl ve Cerh ve ta'dil ilminde öne çıkan hadis tenkitçileri arasında yer almaktadırlar. Hadis tenkit ilmini Şu'be'den öğrenmiş olan bu iki hadis tenkitçisinin ikisinin birlikte cerhettiği bir ravinin hadisçilere göre güvenilir olduğu düşünülemez. Güvenilir kabul ettikleri ise hüccet sayılır. İhtilaf ettikleri raviler hakkında ise içtihat edilir ve onların hadisleri sahih derecesinden hasen derecesine düşer. Yahyâ b. Said el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'nin, birçok ravinin rivayetlerini tahlil ettikleri, hadislerin illetlerini tespit ederek hadis hakkında sahih veya zayıf dedikleri görülmektedir.⁶²¹ Zehebî, Cerh ve Ta'dil konusunda görüşleri toplanan ilk hadis tenkitçisinin Yahyâ b. Sa'id el-Kattân olduğunu, ondan sonra bu sahada talebeleri Yahyâ b. Ma'in (ö.

⁶¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 24.

⁶¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 25.

⁶¹⁶ Abdurrahman b. Ebî Hatim er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, II, 30; el-Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye*, Beyrut 1409/1988, s. 134; Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-Ravi fî Şerhi Takribi'n-Nevevi* (Nşr. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut 1409/1988, I, 298.

⁶¹⁷ Hâkim en-Neysâbü'rî, *age*, s.112; Suyûtî, *age*, I, s.135.

⁶¹⁸ Ahmed Naim, *age*, I, 345.

⁶¹⁹ Müslim, *Kitâbü't-Temyîz*, s. 172.

⁶²⁰ İbn Hacer, *Lisân*, I, 17.

⁶²¹ Zehebî, *Zikru Men Yu'temedü Kavluhû*, s. 180. Ali b. Medînî, Yahyâ el-Kattân ve İbn Mehdî'nin Ricâle dair hükümleri için beş cüzluk bir kitap telif etmiştir (Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûm'l-Hadîs*, s.71).

233/848), Ali b. Medîni (ö. 234/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Amr b. Ali el- Fellâs (ö.249/864) ve Ebû Hayseme (ö. 234/849)'nin söz sahibi olduğunu söylemiştir.⁶²² Bilindiği kadarıyla illel ilmindeki ilk eser; Şu'be (ö. 160/777)'nin talebesi Yahyâ b. Saîd b. el-Kattân (ö. 198/814)'a aittir.⁶²³ Yahyâ b. Said'in illel ilmindeki otoritesi o derece kuvvetlidir ki hocası Şu'be onu bir meselede muarızıyla kendi arasında hakem tayin etmiş, Yahyâ b. Saîd'in hocası aleyhine hükmetmesi üzerine Şu'be buna rıza göstermiştir.⁶²⁴ Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medinî ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk illel müellifleri Yahyâ b. Said'in talebeleridir. Eserinin mevcut olduğunu kaynaklar belirtmiş olmasına rağmen esere ulaşılammıştır.⁶²⁵

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), bu konuda şöyle demiştir: “Hadis ilhamla anlaşılabilir. Hadisin illetini açıklayan bir hadisçiye, bunu neye dayanarak söylüyorsun? Diye sorsanız size bir delil gösteremez.”⁶²⁶ Yine diğer bir sözünde; “Bildığım bir hadisın illetini bilmem, bilmediğim yirmi hadisi yazmamdan daha iyidir”⁶²⁷ şeklindeki açıklaması bu faaliyetin hicrî ikinci asırda yoğun olarak yapıldığını göstermektedir. Şu'be b. Haccâc ile Yahya b. Saîd el-Kattân'ın bu alanda önemli katkıları olduğu anlaşılmaktadır.

Hadisçiler hicrî ikinci asırda hadislerin illetlerini tesbit faaliyetinde bulunmalarına rağmen bu alandaki eserler hicri üçüncü asırda telif edilmeye başlamıştır. Hadis usûlü ilminin müstakil kaynakları henüz yazılmadığı hicri ikinci asırda illel kaynakları daha sonra ıstılahlaşacak olan birçok kavrama kaynaklık etmiştir. Söz konusu illel eserlerinde genellikle *mevkufun merfu olarak rivayet edilmesi, munkatı, mu'dal, müdelles, muztarib, mürsel, ferd, maklûb ve mevzu* gibi hem isnâd hem de metinle alakalı konu ve kavramlara değinilmiştir. Daha sonraları hadisçiler, hadislerin sıhhatine zarar verecek illetlere değinseler de

⁶²² Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, I, 1-2.

⁶²³ İbn Receb, *Şerh*, s.59.

⁶²⁴ İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, s.249.

⁶²⁵ Boz, Halit, *İbn Ebî Hâtim ve İlelu'l-Hadis Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,1997 ATAÜSBE.s.17.

⁶²⁶ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, s.9; Suyûtî, *Tedrib*, I, 252-253.

⁶²⁷ Hâkim, *Ma'rife*, s. 71.

bu dönemde illeti daha geniş değerlendirerek, hadisle ilgili açıklanması gereken hususlar anlamında kullanmışlardır.⁶²⁸

5. Ferd/ Ziyadetü's-Sika/Münker/Şâz

Hadis illetleri arasında ferd-garîb hadislerin öne çıktığı görülmektedir. Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797)⁶²⁹ Zührî,⁶³⁰ Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes⁶³¹ Ebû Yusuf⁶³² ferd ve garîb hadislerle değinerek delil olamayacaklarını söylemişlerdir.

Ziyadetü's-Sika hakkında Süfyân es-Sevri (ö. 161/778)⁶³³ Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö. 198/814)⁶³⁴ onu hadiste bir illet çeşidi olarak değerlendirdiklerine dair nakiller bulunmaktadır.

Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813) münkerü'l-hadis kavramını ilk kullanan hadisçi olarak bilinmektedir. Ancak Yahya el-Kattân bu kavramı cerh lafzı olarak değil, ravinin rivayetinde teferrüd ettiğine delalet etmek üzere kullanmıştır.⁶³⁵

Şâz ıstılahını Şu'be b. el-Haccâc (ö.160/776) ve Abdurrahman b. el-Mehdî (ö.198/813)⁶³⁶ ilk kullanan hadisçilerdendir. Bu dönemde şâz hadisin ferd ve garîb anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf (ö.182/798)⁶³⁷ ve Şeybânî'nin⁶³⁸ (ö.189/805) kullanımlarında bu daha net görülmektedir.

⁶²⁸ İtr, Nurettin "el-İmam Tirmizi", s.385-385; Yücel, Ahmet "Hadis Usulü Tarihine Giriş"s.195; Abdülmuttalib, İbn Ebî Hatim, s.263, 268-277.

⁶²⁹ İbn Receb, Şerhu İleli't-Tirmizî, II, 623.

⁶³⁰ İbn Receb, age, II,623.

⁶³¹ İbn Receb, age, , II,623.

⁶³² Sehâvî, Fethu'l-muğîs, III, s. 391-392; diğer sözler için bk. Beykûnî, Manzume, s. 98-99; Polat, "Garîb", DİA, XIII, 375.

⁶³³ el-Hatîb, age, s. 162.

⁶³⁴ Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah ed-Dimeşki (ö. 744/1343), el-Muharrar fi'l-Hadis, thk. Muhammed Selim ve Cemal Hamdi Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1405/1985, I. 349.

⁶³⁵ İbn Hacer el-Askalanî, Tehzîbu't-tehzîb, VIII, 388-389.

⁶³⁶ Râmeihurmûzî, el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî, thk. Muhammed Accâc Hatib. Beyrut: Dâru'l-Fikr.1984. s. 206; İbn Ebî Hâtım trz: II, 36)

⁶³⁷ Ebû Yusuf, er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Kahire: Lecnetü İhyâil-Maârifî'n-Numâniyye. 1938. s. 24-25-31,37.

⁶³⁸ Şeybânî, Muhammed b. Hassan, el-Asl, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Lahor. 1981,I 447-450; IV, 205

6. Mürsel

Etbau't-tâbiîn'in ileri gelen hadis tenkitçilerinden Ebû Yûsuf⁶³⁹ (ö.182/798) ile Yahya b. Said b. el-Kattan'ın (ö.198/813)⁶⁴⁰ mürsel hadis ıstılahını kullandıkları ve bazı râvilerin mürsellerini sahîh sayarken diğer bazılarının mürsellerini ise zayıf saydıkları dikkat çekmektedir.

7. Müdelles

Kaynaklarda bu dönemde tedlisin bilindiği ve karşı çıkıldığı görülmektedir. Etbâu't-tâbi'in'in büyüklerinden olan Mis'ar b. Kidâm (ö. 153-155/772)⁶⁴¹ Şu'be b. el-Haccâc⁶⁴² (ö.160/776) Avf b. Ebi Cemile el-Arâbî (ö. 146-147)⁶⁴³ Cerîr b. Hâzım (ö.170/786),⁶⁴⁴ orta yaşlı etbâu't-tâbiîn tabakasından olan Hammâd b. Zeyd (ö.179/795)⁶⁴⁵ tedlîsi sahtekârlık olarak tanımlamıştır. Abdolvâris b. Sa'îd (ö.180/796)⁶⁴⁶ Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797)⁶⁴⁷ Vekî' b. el-Cerrâh (ö.197/812)⁶⁴⁸ Ebû Sâme Hammâd b. Üsâme b. Zeyd (ö. 201/816)⁶⁴⁹ Yezîd b. Hârûn (ö. 117-206),⁶⁵⁰ tedlîsin kabul edilmeyen bir rivâyet problemi olduğunu ifade etmişlerdir.

Anlaşılan o ki tebeû't-tâbiîn dönemi, hadis usûlü ilmi açısından geçiş dönemi özelliklerini taşımaktadır. Bu dönemdeki usûl konularını tespitite en büyük zorluk, hadis usûlüne kaynaklık edecek bazı eserlerin ortaya çıkmasına rağmen

⁶³⁹ Ebû Yûsuf, *Âsar*, s,70.

⁶⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitabu'l-Merâsîl*, s.4; Suyûtî, *Tedrib'ur-Râvî*, I,205; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, s. 255-6.

⁶⁴¹ İbn Ady, *el-Kâmil*, I,107.

⁶⁴² İbn Ady, *age*, I 107.

⁶⁴³ Ebû Ahmet Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'efâi'r Ricâl*, (thk. Âdil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997I, 106-07.

⁶⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II 368.

⁶⁴⁵ İbn Ady, *age* I, 107İ Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, VI,167, 345, 346, 353; Buhârî, *Nikâh*, 105.

⁶⁴⁶ Hâkim, *Ma'rife*, s. 164; ebûl Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtiu'l-Edilleti fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hasan) I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1999I, 348.

⁶⁴⁷ Hâkim, *Ma'rife*, s. 164. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I,661.

⁶⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II,370.

⁶⁴⁹ İbn Ady, *el-Kâmil*, I,107.

⁶⁵⁰ İbn Ady, *age* I, 107.

bunların hala yeterli sayıya ulaşmamasıdır. Bu dönemdeki hadis usûlü konularının tespit edilebilmesi için hadisçilerin, ilel, tarih tabakât ve daha sonra yazılmış olan hadis usûlü kitaplarındaki dağınık açıklamalarının tespiti ve hangi anlamda kullandıklarının değerlendirilmesi zorunludur. Çalışmanın üçüncü bölümünde hadis usûlü konularının tarihsel gelişimi detaylı olarak ele alınacağından bu başlık altında tebeü't-tâbiîn dönemi hadis usûlü konuları genel olarak değerlendirilmiş, gerekli tenkit ve değerlendirmeler ise üçüncü bölüme bırakılmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

HİCRÎ III. ASIRDA HADİS USÛLÜ

Hicri III. Yüzyıl, hadis ilimlerinde dönemin önde gelen ilim adamlarının çabalarıyla büyük dönüşümlere şahit olmuştur. Hadis ilimleri özelinde bakıldığında İslam coğrafyasında gelişen ilimler arasında en ön sıralarda hadisin yer aldığı görülecektir.

Hadis kaynakları açısından ise Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ile Buhârî ve Müslimin Sahîh'lerinin de içinde bulunduğu kaynak eserlerin ortaya çıktığı çağdır. Bu yüzyılın sonuna ulaşıldığında artık sözlü rivayet edilen hadislerin çoğu yazıya geçirilip tedvin ve tasnif faaliyetleri tamamlanmıştır. Etbâü't-Tâbiîn döneminin bitmesiyle, rivayetlerde ve ravilerde aranan şartlarda yumuşama baş göstermiştir. IV. Yüzyıl hadisçilerinden Hâkim en-Neysaburî (ö.405) ravinin adalet ve zabt şartlarında başlayan yumuşamaya dikkat çekerek kendi dönemi için sadece rivayetleri toplayan kitapların zaptına değinmiştir.¹

Zehebî (ö. 748/1348) bu çağı, hadis tenkitçileri açısından mütekaddimûn ve müteahhirûn arasındaki ayırıcı sınır olarak kabul eder. Ona göre artık III. asırda hafızalarında kayıt altına alınmamış hadisleri tutan hadis ravileri tükenmiştir. Bu nesilden sonra artık sema edilen rivayetleri hadis nüshalarında toplayan hadisçiler yerlerini almıştır.²

Bu dönemde kullanılan hadis kavramlarının incelenmesi, müteahhirûn dönemi hadisçilerin hadis ıstılahlarında neden oldukları daralma ve genişlemeyi daha iyi görmemize yardımcı olacaktır. Böylece daha sonra tanımlanan birçok ıstılahın mütekaddimûn hadisçilerce ne anlamda kullanıldıkları anlaşılabilecektir.

I. Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler

Hadis metinlerinin kitaplarda toplanma sürecinin tamamlandığı bu dönemde hadis usûlü ilmine kaynaklık eden eserler de yazılmıştır. Hadis usûl meseleleri bu dönemde genel olarak hadis eserlerinin mukaddimelerinde veya İlel, Merâsîl, Tarih türü eserlerde dağınık olarak kaleme alınmıştır. Etbâü't-Tâbiîn çağının sonuna doğru hadis usûlü kavramlarının yerleşmesinden sonraki merhale olan sistemleşme ve metotlaşma süreci başlamıştır. Hicrî üçüncü yüzyılda hadis

¹ Hâkim, *Ma'rifet-u Ulûmi'l-Hadis* s.15, 16; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, II.108.

² Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, I.4.

usûlû konularının değinildiği birçok eser bulunmakla beraber biz bu dönemin hadis usûlû anlayışına ışık tutacak bu konulara en yoğun olarak değinen eserleri ele alacağız. Bunların arasında Şafî'nin *er-Risalesi*, Müslim'in *Sahîhi'nin Mukaddimesi*, Tirmizî'nin *el-İlelu's-Sağîri* ve Ebû Dâvud'un *Risâle ilâ Ehli Mekke'si* en önemli olanıdır. Bu eserler her ne kadar hadis usûlünün tüm konularını ele almasa da birçok konuyu ele alan eserlerden sayılabilir. Ayrıca İlel ve tarih eserleri de bu dönemin hadis usûlû anlayışı için önemli kaynaklar arasındadır. Öncelikli olarak hadis usûlünün birçok konusunu içeren Şafî'nin *er-Risâlesine* değinilecektir.

A. Şafî'nin *er-Risâle'si*

İmam Şafî'nin (ö. 204/819) hadis usûlû konularına değindiği birçok eseri vardır. Bunların arasında en meşhurları; el-Ümm bu eser içinde (İhtilâf'ul-İrâkıyyîn, İhtilâf'u Ali ve İbn Mes'ud, Bayân'u-Ferâizillah, Sıfâtü Nehy-i Rasûlillah, İbtâlu'l-İstihsân, er-Red alâ Muhammed eş-Şeybânî, er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî) kitapları bulunmaktadır. Cimâu'l-İlm, İhtilâfu'l-hadis ve el-Müsned eseri Şafî'nin hadis konularına dağınık şekilde değindiği kitaplarıdır. Fakat bu bölümde usûl görüşlerine daha yoğun bir şekilde değindiği *er-Risâle* eserine yer verilecektir. Çalışmanın üçüncü bölümde ise hadis ıstılahları ele alınırken diğer eserlerinden de istifade edilecektir.

Şafî'nin *er-Risale* eseri Sünni İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır.³ Fakat Şafî'nin bu eserinde kullandığı hadisler değindiği önemli hadis usûlû konularına rağmen bir hadisçi hassasiyetiyle uyuşmamaktadır. Kitabın içerisinde 96 isnatsız, 8 munkatı, 4 mürsel, 2 adette uydurma hadis bulunmaktadır.⁴

Eserin yazılış sebebi ile ilgili olarak kaynaklar şu bilgiyi verirler: Abdurrahman b. Mehdî (198/813) Şafî'ye bir mektup yazmış ve Kur'an'ın manalarını, makbul-muteber hadis ve haberleri, İcma'nın hüccet oluşunu, Kur'an'daki nâsih ve mensûhu açıklamasını istemiş o da *er-Risâle*'yi yazarak

³ Kırbaçoğlu, Hayri, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s.7.

⁴ Kırbaçoğlu, *age*, s.207.

Mehdi'ye göndermiştir. Esere “*er-Risâle*” ismi Şafiî tarafından verilmiş değildir. O *er-Risâle*'den söz ederken “*el-Kitap*” veya “*Kitabım*” ifadelerini kullanır.⁵ Abdurrahman b. Mehdi'ye göndermiş olması sebebiyle, Şafiî'nin kendi döneminde “*er-Risâle*” adını almıştır.⁶ *er-Risâle* bize ulaşan en eski fıkıh usûlü eseri olması yanında, hadis usûlünden bahseden en eski eser olma özelliğini de taşımaktadır. İhtiva ettiği haber-i vâhid ve hucciyeti, ravinin adaleti, hadisin sıhhat şartları, munkatı', mürsel vb. konular hadis usûlü eserlerinin ana başlıklarındandır.⁷ Şafiî, diğer eserlerinde olduğu gibi *er-Risâle*de de diyalog metodunu kullanmıştır. Muhatabı hakkında ise herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.⁸

1. Eserin Değindiği Hadis Usûlü Konuları

er-Risâle, Hadis ıstılahları bakımından son derece zengin bir kaynaktır. Kendisinden yüz yıllar sonra istikrar kazanacak olan Hadis ıstılahlarını, en ham halleriyle *er-Risâle*'nin karmaşık ve düzensiz anlatımı içinde yer almaktadır. İmam Şafiî, *er-Risâle*'de hadis ıstılahlarını, hadis usûlüne ait fikir ve düşüncelerini günümüz eserleri gibi belirli bir sistematik içerisinde zikretmemiştir. Ayrıca onun ismini zikretmeden hakkında görüş beyan ettiği birçok hadis ıstılahı olduğu da unutulmamalıdır.

Şafiî “Hadislerdeki “İletler” başlığı ile hadislerde görülen ihtilaflardan, ihtilaf sebeplerinden ve ihtilafın nasıl giderileceğinden bahseder ve konuyla ilgili misaller verir.” İlim bölümünden sonra “ Haber-i Vâhid” konusuna girer ve geniş

⁵ Bkz.*er-Risâle*, s. 32, 146, 213, 226, 259, 343.

⁶ Şafiî, *er-Risâle*, muhakkık Ahmed Muhammed Şakir'in mukaddimesi, s. 12.

⁷ *Risâle*'nin günümüze ulaşan iki nüshası vardır. Bunlardan biri Rebi' b. Süleyman el-Murâdî'nin el yazması orijinal nüsha, diğeri de İbn Cemâat'ın nüshasıdır. *Risâle* Her iki nüshanın karşılaştırılması suretiyle Mısır'da üç defa basılmıştır *Matbaatu'l -İlmiyye*, 1312; *Matbaatü's- Şerefiyye*, 1315; *Matbaatü'l Emiriyye*, 1321 Muhammed Şakir Rebi'in nüshasını esas alarak şerh ve tahkikini yapmış, önce basılan her üç nüsha ile de mukayese ederek yeniden yayınlamıştır. Değişik dillere tercümesi yapılan *Risâle*, türkçe'yede iki defa tercüme edilmiştir.

⁸ Çiftçi, Şaban, “*İmam Şâfiî'nin er-Risâlesi ve Hadis İlmi*” (Y.L.Tezi) Isparta, S.D.Ü, 1998 s.23.

⁹ Şafiî, *er-Risâle*, s.210-355.

*bir tanımdan sonra haber-i vahid'in hucciyeti üzerinde uzunca durur.*¹⁰
*Müteakiben icma, kıyas, ictihat, ihtilaflar ve sahâbî görüşleri hakkındaki düşüncelerini dile getirir.*¹¹

Şafîî'nin, er-Risâle'deki “İlim kaynağı kitap, sünnet, icma, sahâbîlerden intikal eden şeyler ve bunlara kıyastır.”¹² sözleri, onun sahâbî söz veya fiillerini sünnete dâhil etmediğini göstermektedir.

Şafîî'nin eserlerinde sünnetin net bir tanımına ulaşılammakla birlikte, er-Risâle'de sünneti, “Mutlak sünnet denilince anlaşılacak olan şey sadece Rasûlullah (s.a.v.)'in sünnetidir.” şeklindeki ifadesi, muteâhhirûn hadis usûlü eserlerindeki sünnet tanımlarına kaynak teşkil etmektedir. Ayrıca Şafîî'ye atfedilen “ Sahîh isnâd ile Hz. Peygamber'e ulaşan hadis sünnettir”¹³ sözü tüm tanımları kuşatacak mahiyettedir. Şafîî'den nakledilen bu sözlerle birlikte onun, er-Risâle'de sünneti; Kur'an'a muvafık olarak gelen sünnet, Kur'an'ı açıklayan sünnet, Kur'an'da yer almayan konularda Hz. Peygamber'in koyduğu sünnet şeklinde üç kısma ayırması¹⁴ ve sünneti vahiyle irtibatlandırması¹⁵ onun sünneti sadece Hz. Peygamber'e has kıldığının göstergesidir. Ehli Hadis ile İmam Şafîî, sünnetin tespitinde tek kaynağın merfu hadisler olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁶ İmam Şafîî'ye göre sünnet Hz. Peygamber'den gelen söz, fiil ve takrirlerin bütünüdür. O, sünnetin yalnızca Hz. Peygamber'e ait olduğu düşüncesindedir. Bu görüşünü desteklemek için sahâbîlerin de sadece Resulullahın sünnetini “Sünnet” olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.¹⁷ Dolayısıyla sahâbe haberleri olan mevkûf ve tâbîîlerin fikir ve düşüncelerini ifade eden Maktû haberler sünnet olarak nitelendirilemez.¹⁸ Halbuki Ebû Hanîfe Hz. Peygamber'in; söz, fiil ve takrirleriyle birlikte sahâbe sözü ve uygulaması için de

¹⁰ Şafîî, *age*, s. 471.

¹¹ Şafîî, *age*, s. 471-598.

¹² Şafîî, *age*, s. 508.

¹³ Bağdadî, *el-Kifâye*, 438; Dakar, Şafîî, 207.

¹⁴ Şafîî, *age*, s. 92-92.

¹⁵ Şafîî, *age*, s.103.

¹⁶ Yücel, Ahmet *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İFAV Yay. İstanbul, 2009. s. 104.

¹⁷ Aktepe, *age*, s. 237.

¹⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, (tah: Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, tarihsiz. s. 350-366.

sünnet kelimesini kullanmıştır.¹⁹ Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an'a uymayan âhad hadisler reddedilebilir, fakat Şafî'ye göre böyle hadisleri reddetmek yerine bunları te'vil ederek bir şekilde kabul etmek gerekir. Yine Ebû Hanîfe sahâbîlerin söz ve uygulamalarının da Sünnet olabileceğini belirtirken, Şafî bunları Sünnet olarak kabul etmez. İmam Şafî sünnetin ne olduğu konusu üzerinde dururken Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde geçen "Hikmet" kelimesiyle sünnetin kastedildiğini belirtmiştir.²⁰

Şafî'nin sünneti Hz. Peygamber'e tahsisine karşı, müsteşrik Schacht, Şafî'nin sünnet kavramına yeni bir hüviyet kazandırdığını ifade etmiştir. Schacht bunu şöyle özetler: "*Şafî'ye göre artık sünnet, ekol temsilcisi olan bilginler tarafından kabul edildiği gibi idealleştirilmiş tatbikat değildir. Sünnet, Peygamber'in hadislerinin muhteviyatı ile aynıdır. Hatta böyle bir hadis her nesilden sadece bir şahıs tarafından nakledilse bile...*"²¹ Sünnetin genel kabul görmüş olan "Hz. Peygamber'in sözü ve hayatında takip ettiği yol" şeklindeki tanımı ile Şafî'nin er-Risâlede ortaya koyduğu sünnet anlayışı tamamen uyum halindedir. Sünnet anlayışı ve tanımı ile hadisçilerin sünnet/hadis anlayışını metodik bir zemine oturtan da yine Şafî olmuştur.²²

Şafî haberleri, "âmme'nin haberi" ve "hâssa'nın haberi" olmak üzere iki kısımda mütalaa eder ki; âmme'nin haberi terimi daha sonra kullanılan "Mütevâtir haber" terimini karşılamaktadır. Haber-i hâssa terimi de daha sonra "ferd haber" şeklinde ıstılahlaşacaktır. Haber-i Hassa kavramını kullanmasının nedeni, bu gibi haberlerin dinin özel bilgi gerektiren meseleler içermesi ve Müslümanların çoğunluğunun bunları bilmemesidir.²³

Şafî haber-i hâssa'yı şöyle tanımlar: "Haber-i hâssa, ya Hz. Peygamber'e ya da Hz. Peygamber'den sonraki bir raviye ulaşıncaya kadar tek kişinin yine tek kişiden rivayet ettiği haber."²⁴

¹⁹ Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 105.

²⁰ İmam Şafî'nin delil olarak kullandığı bazı ayetler Bakara, : 2/129, 151, 231; Ali İmran, 3/164; Nisa, 4/113; Ahzab, 33/34; Cum'a, 62/2.

²¹ Schaht Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AÜİF Yay. Ankara 1977 s. 56-57.

²² Bkz. Görmez, *Metodoloji*, 239.

²³ Şafî, *age*, s. 359.

²⁴ Şafî, *age*, s.369-370.

Şafî er-Risâle’de “delil olarak kabul edilmesi” başlığıyla²⁵ ayrı bir bölüm açarak konu ile ilgili oldukça geniş bir bilgi verir. Şafî’nin haber-i vahid’in delil olması konusundaki görüşleri, kendisinden sonra sünnetin ve haber-i vahid’in hucciyetini delillendirmede önemli bir kaynak olmuş, eski yeni pek çok eserde aynı örnekler yer almıştır.²⁶

Ravi sayısına göre haberlerin veya sünnetin/hadisın, mütevatir ve ferd olmak üzere taksimi ilk hadis usûlü eserlerinde yer almamaktadır.²⁷ Daha sonraki asırlarda revaç bulacak olan bu taksimin işaretlerini Şafî’nin er-Risâlesi’nde görüyoruz. Ancak onun haber-i hâssa için ön gördüğü “Tek kişinin tek kişiden rivayeti” şeklindeki tanım, ilk devirlerde geçerliliğini korurken; zamanla “mütevatir dışındaki tüm haberler” olarak genişletilmiştir.²⁸

Meşhûr haberlerde ikiden fazla kişinin yapmış olduğu rivayette esas olan ravi sayısının mütevatir derecesine ulaşmamasıdır. Ayrıca meşhûr tabiri, ravisi olsun veya olmasın ulema ve halk arasında yaygın olarak kullanılan hadisler için de kullanılmaktadır.²⁹ İmam Şafî’nin de meşhûr kavramını *er-Risâle*’de bu anlamda kullandığı görülmektedir.

Şafî’nin meşhuru birinci anlamda kullandığına şu sözü işaret etmektedir: “Munkatı olarak yazdığım - her hadisi çoğunluktan öğrenen - ilim sahiplerinin ekseriyetinin nakline dayanarak rivayet eden kimselerden muttasıl veya meşhûr olarak işittim...”³⁰

Şafî, sahîh hadis lafzını kullanmasa da sahîh hadiste aradığı şartların neler olduğunu “Haber-i Vahidin Huccet Olması İçin Gerekli Şartlar” başlığı altında zikretmiştir. Böylelikle sahîh hadis en eski tanımını Şafî’ye aittir diyebiliriz.³¹

Bununla birlikte İmam Şafî er-Risâle’de sahîh kavramıyla aynı anlama gelen sabit kavramını da kullanmıştır. “...İşte bu şekilde Hz. Peygamber’den bir

²⁵ Şafî, *age*, s. 401.

²⁶ Bkz. Bağdadî, *el-Kifâye*, 42-48; Suyûtî, *Miftah*, 28-32; *Tedrib*, 33; İbn Kudâma, *Ravza*, 52-55; Abdul Ulâ, *Fevatih*, II, 132-133; Accac, *es-Sünne*, 119-123; Bkz. Sibaî, *es-Sünne*, ss.171-186

²⁷ Koçkuzu, *Haberi Vahid*, 54

²⁸ Bkz, İbnu’s-Salah, *Ulûmu’l-Hadîs* (el-Mukaddime), (thk. Nurettin İtr), Daru’l Fikr, Dimeşk, 2008, s. 74., 11; İbn Kesir, *Bâis*, 21; Suyûtî, *tedrib*, 26.

²⁹ İbnu’s-Salah, *Ulumu’l-Hadis*, s. 265-269.

³⁰ Şafî, *age*, s. 431.

³¹ Şafî, *er-Risâle*, s.369-372; Şaban Çiftçi, “İmam Şafî’nin *er-Risâlesi* ve Hadis İlmi”(Yayımlanmamış Y.L.Tezi) s.70-74.

şey işiten veya ondan nakledilen bir hadisin **sabit/sahîh** olduğuna kanaat getiren kimsenin, başkasını öğrenene kadar işittiği hadisle amel etmesi gerekir.”³² demektir. Hâlbuki sabit kavramı sonraki dönem hadis usûlünde yaygın olarak kullanılan bir kavram değildir.

İmam Şafîî hem mevsul hem de muttasıl terimlerini *er-Risâle*de kullanmış ama bu kavramların ne anlama geldiğini izah etmemiştir. Sadece kullanmış olduğu hadislerin sahîhlik derecesine işaret etmek amacıyla bu kavramları kullanmıştır. “Becâle hadisi mevsuldur. Çünkü Becâle Ömer b. el-Hattab’a yetiştirilmiştir ve onun bazı valilerine kâtiplik etmiştir.”³³ sözü bunun örneğidir. Şafîî “Mevsul” ile müteradif olan muttasıl kavramını da kullanır ve şöyle der: “Şafîî der ki munkatı olarak yazdığım her hadisi muttasıl veya Meşhûr olarak işittim.”³⁴ Bu nakillerden de görüleceği üzere O hem mevsul hem de muttasıl kavramlarını kullanmaktadır.

İmam Şafîî’nin *er-Risâle* adlı eseri, onu sünni İslam geleneğinin baş mimarları arasına koymaktadır. Çünkü *er-Risâle*, daha sonraki dönemlerde gelişecek ve olgunlaşacak olan hadis usûlü ilminin ilk ve en önemli örneğidir.

Sünni geleneğin fikri anlayışı büyük ölçüde *er-Risale* ile resmedilmiştir. Hadislerin otoritesi ve Hadis-Sünnet ilişkisi de keza *er-Risâle* ile şekillenmiştir. İleriki dönemlerde Hadis ve Sünnet konusunda, gerek ıstılâhî gelişmeler, gerekse metodolojik süreç *er-Risâle* tarafından yönlendirilmiştir. Onun, kullanmış olduğu hadis kavramları, hadis usûlünün tam teşekkül etmemiş olması ve bu kavramların yeni yeni tedavüle giriyor olması nedeniyle daha ham bir şekilde durmaktadırlar. Kullanılan bu kavramların daha çok lügavî anlamlarıyla kullanıldığı ve daha kavramsallaşma süreçlerini tamamlamadıkları fakat buna rağmen sonraki dönem usûlcülerine ilham kaynağı olduğu söylenebilir.

Hadiste munkatı terimini ilk defa Şafîî kullanmıştır.³⁵ Şafîî’nin *er-Risâle*’de munkatı tanımını mürsel anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.³⁶ Bu,

³² Şafîî, *age*, s. 238, 276.

³³ Şafîî, *age*, s. 432.

³⁴ Şafîî, *age*, s. 431.

³⁵ Yücel, Ahmet *Hadis ıstılahları*, s.166.

³⁶ Şafîî’nin munkatı ile mürsel’i aynı anlamda kullandığını *Risâle*’deki şu ifadelerinden de anlaşılmaktadır; “Bir tâbî’î, Mürsel olarak rivayet ettiği hadis konusunda yalnız kalırsa,

aslında o dönemin ortak bir anlayışdır. Hâkim en-Neysaburî'nin “munkatı” hadis, isnâdda tâbîünden sonra gelen ravisi düşen hadistir³⁷ şeklindeki tanımı, Şafîî'yi takip eden asırda da munkatı' ile mürselin aynı manada kullanıldığını göstermektedir. Şafîî'yi mürsel konusunda öne çıkaran husus onun, mürseli ilk tartışmaya açan kişi olmasıdır.³⁸ Şafîî'nin kendisinden önce delil olarak kabul edilen mürsel hadisi tartışmaya açmış olması onun, mürsel hadisleri tamamen reddettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim o kibar-i tâbîünden olmak üzere³⁹ mürsel hadisin delil olabilmesi için bazı unsurlarla desteklenmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁰

Tedlisin ilk tanımını da Şafîî yapmıştır.⁴¹ Şafîî haber-i vâhidin kabul şartları arasında “Ravinin karşılaştığı şeyhten işitmediğini rivayet eden müdellis olmaması”⁴² gerektiğini söyleyerek tedlisin tanımını da yapmıştır.⁴³

Şafîî, sünnetin bütünüyle dışlandığı, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in sözlerinin (rivayetlerin) çok kolay bahanelerle göz ardı edildiği bir dönemde eserler vermiştir. Tüm eserleri içinde er-Risâle'nin öyle ayrıcalıklı bir yeri vardır ki, bu eser onu Sünnî İslam Geleneğinin baş mimarları içine koymaktadır. Çünkü er-Risâle, daha sonraki dönemlerde gelişecek ve olgunlaşacak olan İslamî İlimler Metodolojisinin en önemli ilk örneğidir.

Muteahhirûn hadis usûlcülerinin sünnet anlayışı ve hadis-sünnet ilişkisi büyük ölçüde er-Risale ile şekillenmiştir. Hadis ıstılahları, çok erken sayılacak bir dönemde İmam Şafîî tarafından er-Risale'de; kimi zaman açıkça, kimi zaman da muhteva olarak kullanılmıştır. Bu ıstılahların daha sonraki muhaddisleri yönlendirici bir etkiye sahip oldukları aşîkârdır. İmam Şafîî'nin kullanmış olduğu

bunu Hz. Peygamber'e isnat konusunda kendisine katılan birini bulamazsa söz konusu hadis sadece onun tek başına yaptığı munkatı' bir rivayet olarak kabul edilir.” Şafîî, *er-Risâle*, s. 462

³⁷ İbnu's-Salah, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 57.

³⁸ Suyûtî, *Tedrib*, 104.

³⁹ Şafîî, *age*, s. 465.

⁴⁰ Şafîî'nin Mürsel hadisin kabulü için detaylı bilgilere bkz. *er-Risâle*, s.461-463.

⁴¹ Şafîî, *age*, s. 371.

⁴² Şafîî, *age*, s. 380.

⁴³ İstemi, Fuat “İmam Şafîî'nin Kullandığı Hadis Kavramları (Er-Risâle Örneği).” Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi Kasım-2016Cilt:8 Sayı:2 (16) 641-667.

hadis kavramları, hadis usûlünün tam teşekkül etmemiş olması ve bu kavramların yeni yeni tedavüle giriyor olması nedeniyle daha ham bir şekilde durmaktadırlar. Şafii'nin kullandığı bu kavramların daha çok lügavî anlamlarıyla kullanıldığını ve daha kavramsallaşma süreçlerini tamamlamadıklarını fakat sonraki dönem usûlcülerine ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

B. Müslim'in Sahîhi'nin Mukaddimesi

Müslim'in *Sahîh'inin* mukaddimesi, 6 bâp ve 100 rivâyetten meydana gelir. Müslim, mukaddimenin hemen girişinde eserin tasnif sebebine, hadis usûlüne dair bazı konulara ve eserinde takip ettiği metoda değinmektedir. Mukaddime'de ele aldığı konuları tamamen nakle dayandırma gayreti içerisinde olduğu gözlemlenen Müslim'in Sahîh'ine aldığı rivâyetlerde gözettiği şart ile Mukaddime'ye aldığı rivâyetlerde gözettiği şartın aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sahîh'indeki rivâyetler ile Mukaddimedeki rivâyetlerin sıhhat açısından farklı olduğu görülmektedir.

1. Hadis Usûlü Konuları

Müslim, güvenilirlikleri bakımından râvileri üç tabakaya ayırarak şöyle tavsif eder: 1- Hâfız ve son derece güvenilir râviler 2- İstikamet sahibi, mutkîn, hıfz ve itkanda bunlara yakın olan râviler 3- Zayıf ve metrûk râviler.⁴⁴ Müslim, Hadis ehlince müttehem olanlar ile hadisleri ekseriyetle münker veya hatalı olan kimselerin hadislerini rivâyet etmekten de sakındığını zikreder.⁴⁵

Mukaddimedeki, hadis rivâyetinde isnâdın ne zaman kullanılmaya başlandığını tespit etmeye yönelik rivâyetler bulunmaktadır.⁴⁶

Müslim, Mukaddime'de haber kelimesinin çoğulu olan “ahbâr” kelimesini birçok yerde zikretmiştir. O, “ahbâr” kelimesini, hadis anlamında kullanır ve “الأخبار عن رسول الله” Rasûlullah'tan gelen haber” kaydını koymayı da ihmal etmez. Müslim, “Dinin sünnet ve hükümleri ile sevap, özendirme, sakındırma ve diğer

⁴⁴ Müslim, *age*, I, 8-11

⁴⁵ Müslim, *age*, I, 8-11

⁴⁶ Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri, *es-Sahih* (Mukaddime), (Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), Daru'l-hadîs, Kahire, I, 20

birçok şey hakkında Rasûlullah'tan nakledilen bütün haberleri öğrenmeyi arzu ettiğini söyledi.”⁴⁷ diyerek haberi, hadisle eş anlamlı olarak kullandığını göstermektedir.

Müslim, eser kelimesini hadisle aynı anlamda kullanmaktadır. Nitekim onun Mukaddime'deki: “Fâsığın haberinin nakledilmeyeceğine Kur'an delâlet ettiği gibi, sünnet de münker haberlerin rivâyet edilmesini nehyeder”. Rasûlullah'tan rivâyet edilen “Kim yalan olduğu bilinen bir sözü benden naklederse, o kimse iki yalancıdan biridir” şeklindeki Meşhûr eser bunu göstermektedir.”⁴⁸ sözleri Müslim'in eser tabiriyle Hz. Peygamber'in hadislerini kastettiğine delâlet etmektedir.

Müslim, sikanın ziyadesi hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Kendisinde isnâd veya mânâ yönünden ziyâde bulunan bir hadisin tekrarından müstağni kalınamayacak bir yer gelmediği sürece Rasûlullah'tan nakledilen haberleri, tekrara düşmeden üç kısma ayırıyoruz... Çünkü hadiste kendisine ihtiyaç duyulan ziyâde mânâ, tam bir hadis yerini tutar. Bu sebeple, imkân olduğu sürece ziyâde bulunan hadisi tekrar etmek veya muhtasar olarak o mânâyı hadisin tamamından ayırmak mutlaka gereklidir. Fakat ziyâdeyi hadisin bütününden ayırmak çoğu zaman güç olabilir. Bu durumda hadisin tamamını tekrar etmek daha sağlıklı olur.”⁴⁹ Bu sözler, onun ziyâdeli rivâyetlerin kabul edilmesi eğiliminde olduğunu göstermektedir. Rîvâyetiyle teferrüd eden muhaddisin rivâyetinin kabul edilmesinde âlimlerin aradığı şartın, ilim ve hıfz sahibi kimselere iştirak etmek ve onlara uymaya gayret göstermek olduğuna dikkat çeken Müslim, şayet bu vasıflara sahip bir râvinin rivâyetinde diğer râvilerde bulunmayan bir ziyâde söz konusu olursa bu ziyâdenin de kabul edilmesi gerektiğini vurgulayarak⁵⁰ bu hususta çağdaşları Buhârî ve Tirmizî ile aynı kanaati paylaşır. O, Mukaddime'de her ne kadar ziyâdenin kabul edileceğini ifade etse de

⁴⁷ Müslim, *age*, 1, 7.

⁴⁸ Müslim, *age*, I, 13-14

⁴⁹ Müslim, *age*, I, 8-9

⁵⁰ Müslim, *age*, I, 11

onun her sikanın ziyâdesini mutlak olarak kabul ettiğini söylemek mümkün değildir.⁵¹

Mukaddime hadis ilmine dair önemli meselelere değindiği için bu alanda kaleme alınmış ilk çalışmalardan olduğu söylenebilir. Fakat burada zikredilen meseleler sistematik bir şekilde olmadığı gibi konuların tamamını da kapsamamaktadır. Muhtemelen müellif, önemli gördüğü ve kendi döneminde tartışma konusu olan konulara değinmiştir. Nitekim bunun en açık örneği muan'an bahsinde görülmektedir. Burada ismi bilinmeyen asırdaşı arasında metod yönünden önemli bir ayrılığın ve tartışmanın olduğu görülmektedir. Bunun da müellifi, muan'an bahsini uzun uzadıya münakaşa konusu yapmaya sevk ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o dönemde zayıf kimselere ve rivâyetlere iltifatın gittikçe çoğalmış olması, müellifi kimlerden rivâyet alınması gerektiği meselesine yoğunlaştırmış olabilir.

Mukaddime'de münker, mürsel, tedlîs, illet gibi usûl konularına değinen Müslim'in, bu meseleler ile ilgili farklı bakış açısına dair bazı ipuçları verdiği görülmektedir. Örneğin, genel kabul gören anlayışa göre "zayıfın sıkaya muhalefeti" olarak tanımlanan münkeri, daha geniş anlamıyla ele alıp, "râvisi ister zayıf ister sika, ister teferrüd ister muhalefet etsin güvenilir râvilerce bilinmeyen, tanınmayan her rivâyet" şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde mürseli, tâbiînin sahâbeyi atlayarak naklettiği hadis anlamında değil de inkıta anlamında ele alarak kendi döneminde hadis usûlüne ait kavramlara ne tür bir anlam yüklendiğine dair ipuçları vermektedir. Demek ki hadis ıstılahlarında görülen anlam karmaşasının asıl nedeni her dönemde, ıstılahlara dönemin ilmî birikimi zaviyesinden anlamlar yüklenmesidir. Buradan hareketle, kavramlar incelenirken söz konusu dönemin ilmî temâyülünün de incelenmesi gerekir diyebiliriz.

Müslim, mürsel hadisi çağdaşları Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî gibi âlimlere muvafık olarak, "Tâbiînin sahâbiyi atlayarak Hz. Peygamber'e izâfe ettiği hadis" anlamında değil de "inkıta" anlamında ele almıştır. Onun, Mukaddime'de mürsele dair söylediği şu sözler, bu kavramı inkıta anlamında kullandığına delildir: "Onlar

⁵¹ Müslim, *et-Temyîz*, thk. Sâlih b. Ahmed, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut, 2009 s.121-122; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nûreddîn İtr, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 2008, I, 335-336.

bu suretle kendi aralarında semâ bulunmaksızın mürsel olarak hadis rivâyetine cevaz verdiklerini görünce...”, “Haberde mürsel olma ihtimali bulunduğu için bana göre artık hüccet değildir.”, “Eğer senin bir haberi zayıf kabul ederek, onunla ihticac etmeyi terk etmene sebep ondaki irsâl ihtimali ise...”⁵², “...Bazen hadisi irsâl ederek, dinlediği zatın ismini söylememesi, bazen de gayrete gelerek hadisini aldığı kişinin adını söylemesi ve irsâli terk etme ihtimali mümkündür.”⁵³ Bu anlamda mürselin değeri hususunda şöyle demiştir “*Bizim ve ehl-i ilmin kesin kanaati şudur ki mürsel rivâyetler hüccet değildir.*”⁵⁴ Bu sözüyle o, muhaddislerin çoğu ve pek çok fıkıh âlimi gibi mürsel hadisi zayıf sayıp onunla ihticacı kabul etmemiştir. Hadisçilerin mürseli zayıf sayıp delil kabul etmemelerinin nedeni, hadisin senedinde kopukluk bulunmasıdır. Fakat bu kopukluk, tâbiînin sahâbiyi hazfetmesi değil de tâbiînin başka bir tâbi’îden hadis alma ihtimalinin bulunmasıdır. Böylesi bir durumda tâbi’înin de sika ya da zayıf olma ihtimali ortaya çıkar ki bu da hazfedilen kimsenin hâlinin bilinmemesi sebebiyle hadisi zayıf olur.

Mürseli delil kabul etmediği hâlde Sahîh’inde yer alan bazı mürsel rivâyetlerden dolayı da tenkit edilmiştir. Suyûtî, çelişki gibi görünen bu meseleyi Müslim’in bu rivâyetleri müsned rivâyetlerden sonra mütabaat veya şevâhid olarak ya da hadislerde yer alan bazı ihtilafları göstermek kaydıyla Sahîh’ine aldığını ayrıca bu rivâyetlerden bazılarının muttasıl senedlerini de verdiğini söyleyerek açıklamaya çalışmıştır.⁵⁵

Müslim, muan’an isnâdlarda talebe ile hocanın en az bir defa görüşmüş olmalarını şart koşanları sert bir dille tenkit etmektedir.⁵⁶ Müslim, bunun sonradan uydurulmuş bir şart olduğunu, daha önce hiçbir hadisçinin böyle bir şart ileri sürmediğini dile getirir. Hadisçilerin üzerinde ittifak ettikleri yaygın görüşün, iki râvinin aynı zamanda yaşamış olmasının yeterli olacağı şeklinde olduğudur.⁵⁷ Bununla birlikte Müslim’e göre ancak râvinin rivâyette bulunduğu kişiyle

⁵² Müslim, *Mukaddime*, I, 37.

⁵³ Müslim, *age*, I, 39.

⁵⁴ Müslim, *age*, I, 37.

⁵⁵ Suyûtî, Celâleddîn b. Ebûbekir, *Tedribu’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Bedî’ es-Seyyid, Dâru’l-kelimi’t-tayyib, Dımaşk 2005.

⁵⁶ Müslim, *age*, I, 35-36.

⁵⁷ Müslim, *age*, I, 36.

görüşmediğine ve ondan hiçbir şey dinlemediğine dair açık bir ipucu söz konusu olursa bu tür senedler muttasıl kabul edilmeyebilir. Aksi takdirde muan'an isnâdla gelen rivâyetlerin sem'a hamledilmesi gerekir.⁵⁸

Muan'an hadise dair görüşlerine birçok rivâyetten örnek veren Müslim, söz konusu iddia sahibinin görüşünün yanlışlığını ispat etmek için senedlerin sahîhini ve zayıfını araştıran Eyyûb el-Sahtiyânî, Mâlik b. Enes, Şu'be b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve daha sonra gelen muhaddislerden hiçbirinin, bu tür senedlerde semâ' var mı yok mu diye herhangi bir araştırmada bulunmadığını nakleder. Râvilerin ancak hadiste tedlîs yapmakla marûf ve bununla şöhret bulmuş kimselerden olması durumunda, zikri geçen imamların bu tür senedlerde araştırma yaptıklarını bunun dışında hiçbir imamın böyle bir araştırmaya gerek duymadığını dile getirir.⁵⁹

Müslim, illet kavramını rivâyetlerde hata ve vehim gibi nedenlerden dolayı meydana gelen kusurlar anlamında kullanmıştır. Söz konusu hata ve vehim ister sîkadan ister zayıf râviden kaynaklansın fark etmez.⁶⁰ Dolayısıyla O'na göre münkerlik, muhalefet, irsâl, tedlîs, tashîf, idrâc, râvinin çokça yanılması ve hafızasının zayıflığı gibi hadisî sîhhatine zarar veren unsurlar, birer illettir. O'nun illet kavramını irsâl ve tedlîs gibi hadisî zayıf kılan unsurlarla birlikte kullanması buna delâlet etmektedir.⁶¹

Rivâyetinde tek kalan râvinin hadisînin kabulünde güvenilir olma vasfını göz önünde bulunduran Müslim, hadisçilerin de aradığı şartın bu olduğunu, "Rivâyetiyle teferrüd eden muhaddisin rivâyetinin kabul edilmesinde âlimlerin aradığı şart, ilim ve hıfz sahibi kimselere iştirak etmek ve onlara uymaya gayret göstermektir."⁶² sözüyle ifade etmektedir. Müslim, pek çok talebesi bulunan bir

⁵⁸ Detaylı bilgi için bkz. Kurt, Abdurrahman, "Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi K.S.İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, ss. 35-39.

⁵⁹ Müslim, *age*, I, 40.

⁶⁰ Hamza Abdullah el-Melibarî, *Abkeriyyetu el-imâm Müslim*, Dâru İbn Hazm, Beyrut1997, 216, s. 38-39.

⁶¹ Müslim, *age*, I, 37, 39.

⁶² Müslim, *age*, I, 11

hocanın, talebelerinden birinin diğer talebeler karşısında teferrüd etmesi durumunda o râvinin rivâyetinin kabul edilemeyeceğini de belirtmektedir.⁶³

Müslim münker kavramına dair şunları söylemektedir: “Bir muhaddisin hadisindeki münkerlik alâmeti; râvinin rivâyetinin, hâfız ve makbûl olan başka râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırıldığı zaman onların rivâyetlerine muhalif düşmesi veya büyük ölçüde onlara uymamasıdır. Şâyet o kişinin hadislerinin ekserisi böyle ise onun hadisi metrûk, gayr-i makbûldür”⁶⁴ O’nun bu ifadelerine göre râvinin rivâyetlerinde münker hadisler çokça bulunmazsa o râvi *münkeru’l hadis* olarak değerlendirilmez ve rivâyetleri de terk edilmez. O, râvinin rivâyetteki hatasına oranla zayıf veya güvenilir kabul edileceğini nazara vermektedir. İşte bundan dolayı Müslim, “Bir muhaddisin hadisindeki münkerlik alâmeti” sözünde özellikle “muhaddis” lafzını kullanmış, “zayıf muhaddis” tabirini kullanmamıştır.⁶⁵ Buradan hareketle Müslim’in, münkeri, sözlük anlamıyla ele alıp daha kapsamlı bir şekilde tarif ettiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sika olsun ya da olmasın rivâyeti tanınmayan bilinmeyen râvilerin naklettiği rivâyetler O’na göre münker sayılmaktadır. Müslim’in, “*et-Temyiz*” adlı eserinde Ömer b. Abdillâh b. Ebî Has‘am ve emsallerinin râvilerin sika olarak tanınan râvilere muhalif olarak naklettikleri rivâyetlerin zayıf ve münker kabul ettiklerini⁶⁶ ifade etmesi de Mukaddime’de münkere dair söylediklerini desteklemektedir.

Müslim müdelles hadis hakkında: “*Râviler ancak hadiste tedlîs yapmakla marûf ve bununla şöhret bulmuş kimselerden olduğu zaman araştırılmışlardır. Fakat ortada müdellis yokken böyle bir şart arayışı hiçbir imamdan işitmedik.*”⁶⁷ Ayrıca Abdullah b. Mübârek’in, Bakiyye b. Velîd hakkında, “*Bakiyye ne iyi adamdır fakat isimleri künye, künyeleri de isim yerine kullanmasa ne iyi olurdu. Bir zamanlar bize Ebû Saîd el-Vuhâzî’den rivayette bulunuyordu. Bu zatın kim olduğunu araştırdık ve Abdülkuddûs olduğunu öğrendik.*” dediğini nakleder.⁶⁸ Müslim, tedlîs yapmakla meşhur olan Bakiyye b. Velîd’e dair naklettiği bu

⁶³ Müslim, *age*, I, 12

⁶⁴ Müslim, *age*, I, 11

⁶⁵ Melîbârî, *Nazaratun Cedîde fî ulûmi’l-hadîs*, Dâru ibn Hazm, Beyrut 2003, s.205.

⁶⁶ Müslim, *et-Temyiz*, thk. Sâlih b. Ahmed, Beyrut, Daru İbn Hazm, 2009, s.153.

⁶⁷ Müslim, *age*, I, 40

⁶⁸ Müslim, *age*, I, 32

rivâyetle tedlîsin çeşitlerinden olan ve “râvinin kendisinden rivâyet ettiği hocasını senedde herkes tarafından bilinen ve meşhur olan isim, künye veya lakabıyla değil de bilinmeyen isim, künye veya lakabla zikretmesi”⁶⁹ anlamına gelen *tedlîsu’ş-şuyûha* işaret etmektedir. Müslim de naklettiği bu rivâyetle râvinin tedlîste bulunarak zayıf olan hocasını gizlemesini, râvi için önemli bir cerh sebebi saymakta ve bu tür haberlerin de kabul edilemeyeceğine dikkat çekmektedir.

Müslim’in Mukaddimesi hadis usûlüne dair ele aldığı meselelerle bu alanda kaleme alınmış ilk çalışmalardan olduğunu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu konular sistematik bir şekilde olmadığı gibi konuların bütünü de kapsamamaktadır. Bunun nedeni de yazarın, kendi döneminde önemli gördüğü ve tartışma konusu olan konulara değinmiş olmasıdır. Muan’an hadis meselesi de buna bir örnektir. Ayrıca Müslim’in ifadesiyle o dönemde zayıf kimselere ve rivâyetlere iltifatın gittikçe çoğalmış olması müellifi kimlerden rivâyet alınması gerektiği meselesine yoğunlaştırmış olabilir. Müslim’in Mukaddime’de râvîyi ilgilendiren konulara değindiği görülmektedir. Münker, mürsel, tedlîs, illet gibi usûl konularına da yeri geldiğinde değinen Müslim’in, bu meseleler ile ilgili kendi bakış açısına dair bazı ipuçları da verdiği görülmektedir. Örneğin, müteahhirûn döneminde genel kabul gören anlayışa göre “zayıfın sikaya muhalefeti” olarak tanımlanan münkeri, daha geniş anlamıyla ele alıp, “râvisi ister zayıf ister sika, ister teferrüd ister muhalefet etsin güvenilir râvilerce bilinmeyen, tanınmayan her rivâyet” şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde mürseli, tâbînin sahabeyi atlayarak naklettiği hadis anlamında değil de inkıta anlamında ele alarak kendi döneminde hadis usûlüne ait kavramlara ne tür bir anlam yüklendiğine dair ipuçları vermektedir. Böylece hadis tarihinde meydana gelen kavram kargaşasının asıl nedeninin her dönemin, kavramlara kendi döneminin ilmî birikimi zaviyesinde anlamlar yüklemesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle de kavramlar incelenirken söz konusu dönemin ilmî temâyülünün de incelenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Hadis usûlü alanında ilk telif edilen kaynaklardan biri olma özelliğini taşıyan bu mukaddimenin, sahip olduğu muhtevâyla rivâyet dönemine ait bilgiye

⁶⁹ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, Dâru’l-fıkr, Dimaşk 2006 s. 74

ulaşmada önemli bir boşluğu doldurduğunu ve ayrıca bu alanda çalışma yapacak ilim adamlarına da ışık tutar nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

C. Ebû Dâvud'un Risâle ilâ Ehli Mekke'si

Mekke âlimleri, daha müellifi henüz hayatta iken ünü İşlam dünyasına yayılan Sünen hakkında bizzat Ebû Dâvud (ö. 275/889)'un kendisinden bilgi istemişlerdir. Ebû Dâvud'un da onlara cevaben Sünen'i hakkında bilgi vermiş olduğu, mektubun içeriğinden anlaşılmaktadır.⁷⁰

Ebû Dâvud'un Sünen'ini anlatan bu mektubu⁷¹, hadis tarihi, usûlü ve onun üzerine yapılan şerhlerin mukaddimelerinde yer almış ve ondan hadisçiler çokça alıntıda bulunmuşlardır.

Araştırmalara göre Ebû Dâvud'un mektubu günümüze sadece iki yazma nüshayla ulaşmıştır.

Birincisi: Zahiriyye kütüphanesinde bulunan nüsha; bize Abdulęani el-Makdisinin rivayetiyle ulaşmıştır. Mektubu İbn Hacer ve Suyûtî de bu senetle nakletmiştir.⁷²

İkincisi: Amerika Princeton Üniversitesi kütüphanesinde bulunan yazma nüshadır. Ebû Cafer Ahmed b. İsa b. Mahan el-Hemedânî rivayetiyle ulaşmıştır.⁷³

⁷⁰ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif metodu*, s.50.

⁷¹ Yazma nüshası şam-Zahiriye Kütüphanesinde olan Ebû Dâvud'un (ö.275/889) Mekkelilere gönderdiği bu mektup, ilk defa 1369'da Mısır'da Muhammed Zâhid Kevserî (1370/1951) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Daha sonra Muhammed Sabbağ tahkiki ile yayımlanmıştır. Ayrıca 1394'de Daru'l-Arabiyye ve 1405'de Mektebetu'l-İşlamî tarafından Beyrut'ta müstakil olarak, 1997'de de Abdulfettah Ebû Ğudde tarafından tenkitli bir tahkik ile "Selâsu Resâil fî İlmi Mustalahi'l-Hadis" adlı çalışması içinde yayımlanmıştır. Mecelletu Advaiş'ş şeria'da Sayı: 5. 1394; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif metodu*, Ankara, T.D.V.Yay., 2012 s.43.

⁷² Raviler arasında bulunan Muhammed b. Abdulaziz el- Haşimi'nin tercemesine mektubu ondan rivayet eden İbn Cem' el-Saydavî dışında kimse değinmemiştir. O da güvenilir olup olmadığına değinmemektedir. Bkz. İbn Cem' el- Saydavî *Mu'cem İbn Cem' el-Saydavî* s.126.

⁷³ Ahmed b. İsa hakkında çok konuşulmuş, Ebû Naim onun garip birçok hadis rivayet ettiğini söylemiştir. Sam'ani; kendisi ve rivayetleri hakkında olumsuz konuşulmuştur, der. Zehebî Ebû Cafer'in rivayet ettiği bir hadis için uydurma hadis demiştir. İbn Arrâk Ebû Caferi, yalancı, hadis uydurup hadis çalan ve rivayetleri karıştırıp uyduran raviler arasında sayar. (Tenzih'uř- şeria el Merfu'a I, 17;Zehebî, *Mizan-ul İtidal* s. 513) Bu iki yazmanın ravilerinden ne Muhammed b. Abdulaziz el-Mekkînin meçhullüğünü örtecek ne de Ahmed b. İsa'nın zayıflığını giderecek başka bir ravi bulunamamıştır. Bu mektubun sübutu hakkındaki tenkitleri zayıflatacak husus; mektubun farklı el yazmalarının halen bazı kütüphanelerde

Ebû Dâvud'un Mekkelilere gönderdiği mektup, hadislerin sahîh ve zayıf olması hususunda hadisçilerin metodunu açıkladığı için hadis usûlünün çok önemli kaynaklarından sayılmaktadır. Özellikle Ebû Dâvud'un hadisçiler arasındaki konumu ve sünen kitabındaki takip ettiği usûlü açıklaması, bu mektuba ayrı bir değer katmıştır.

1. Muhtevası

Mektubun içerik olarak hadis usûlcüleri tarafından tespit edilen kimi bilgilere zıt şeyler içerdiği görülür. Örneğin Ebû Dâvud mektubunda Evzai ve Mâlik'in mürsel hadis ile delil getirdiğini iddia eder. Fakat Hâkim: "Mürseler hadisçilerin yanında zayıftır." der. Devamında Mâlik b. Enes, Abdurrahman el-Evzai gibi hadisçileri bunların arasında zikreder.⁷⁴ Bu âlimler Müslim'in mürseli icma yoluyla kabul etmediğini iddia ettiği gurubun içindedir.

Mektupta vakıaya zıt bilgiler de bulunmaktadır. Örneğin; "*Sana Rasûlullah'tan benim rivayet etmediğim bir hadis nakledilirse onun zayıf bir hadis olduğunu bil*" sözü iki yönden yanlıştır.

a-) Ebû Dâvud'un süneni dışındaki bütün ahkâm hadisleri zayıftır iddiası kabul edilemez.

b-) Ebû Dâvud'un sünenindeki hadislerin bir müctehit için yeterli olduğu iddiası da yanlıştır.

Bu iki iddiayı da hadis hafızları ve müctehitleri çürütmüştür. İmam Nevevî Ebû Dâvud'un Süneni'nin müctehide yeteceği iddialarına karşın şöyle der. "Ebû Dâvud'un Süneni, sahîh ahkâm hadislerinin ne tümünü ne de çoğunu kapsamıştır. Buhârî ve Müslim de olup Süneninde bulunmayan birçok hüküm hadisleri vardır."⁷⁵

bulunabileceği ihtimalidir. Çünkü mektup kimi el yazmalarda bir yaprak kimilerinde ise iki yaprak olarak yazılmıştır. Bu yazmaların gözden kaçma ihtimali yüksek olup halen bazı kütüphanelerin eserlerin tamamının kataloğunu çıkarmamış olmaları bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir. Yalnız bu eleştiriler başka bir yazma nüshası bulunana dek geçerliliğini devam ettirecektir. Başka bir nüsha bulunduğunda onun üzerinden değerlendirme yapılabilir. Fakat her halukarda mektubun içeriğinde bulunan problemler onun aidiyet sorununu giderecek türden görünmemektedir

⁷⁴ Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Mısır, s.9.

⁷⁵ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl*, II,2008.

İbn Hacer en-Nüket adlı eserinde İbn Kesir'in şöyle dediğini nakleder: "Ebû Dâvud'un mektubunun bazı nüshalarında şu cümle vardır: Ebû Dâvud'un sustuğu hadisler hasendir. Bazı hadisler ise diğerinden daha sahîhtir."⁷⁶

Bu fazlalık, şu anda elimizde olan, İbn Hacer ve Suyûtî'nin nüshası da dâhil, bütün nüshalarda olmamakla beraber bunda iki problem vardır.

1-) İbn Kesir gerçekten mektubun kimi nüshalarında bu alıntıyı görmüş ise bu, mektubun nüshalarında ıztırâbın olduğunu gösterir.

2-) Bu fazlalığın olduğu kabul edilecek olursa, Ebû Dâvud hasen derecesinde olamayacak kimi zayıf ve münker hadisler hakkında susmuş olacak, bu da Ebû Dâvud'un bu hadisleri hasen kabul ettiği anlamına gelecek ki bu kabul edilemez bir durumdur.

2. Değindiği Hadis Usûlü Konuları

Ebû Dâvud'a göre farklı isnatlı hadislerden, isnat bakımından ravisi hıfz yönüyle daha kuvvetli olmayan âlî isnatlar tercih edilmekle birlikte, Sünen'deki rivayetlerin tamamı, babında bilinen sahîh hadislerden oluşmaktadır.⁷⁷ Ebû Dâvud'un risâlesinde "*Kitabımda yer alan şiddetli zayıflığı bulunan hadisleri açıkladım, senedi sahîh olmayanlar bunlardandır. Böyle bir açıklama yapmadığım hadisler salihdir ve bir kısmı diğerlerinden daha sahîhtir*"⁷⁸ şeklindeki açıklamasından Ebû Dâvud'un salih terimini, senedi sahîh olanlar ile şiddetli zayıflığı bulunmayan hadisler hakkında kullandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹

Ebû Dâvud, kendisinde şiddetli vehn (zayıflık) bulunan hadisleri mutlaka açıklamıştır. Bunlara, senedi sahîh olmayanlar da dâhildir. Hakkında söylemedikleri ise salihdir. Az vehn bulunan hadislerin durumu hakkında bir şey söylemeyen Ebû Dâvud, kendi nezninde az zayıf da olsa, başkasının yanında şiddetli zayıf olabileceğini gözardı etmiştir. Ayrıca "Hakkında bir şey söylemediklerim salihdir." sözleriyle hangi derecedeki hadisleri kastettiği açık değildir.

⁷⁶ İbn Hacer, *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I,432.

⁷⁷ Ebû Dâvud, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, (thk. L. Sabbağ) s.24

⁷⁸ Ebû Dâvud, *age*, s. 27-28.

⁷⁹ Sehâvî, Ebû Dâvud'un kullandığı sâlih teriminin hasen anlamında anlaşılmasının ihtiyata daha uygun olduğu görüşündedir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 80-81.

Kitabında metrûk bir raviden alınma rivayet olmadığını, bir konuda başka hadis olmayıp münker bir hadise yer vermişse onun münker olduğunu mutlaka açıkladığını⁸⁰ söyleyen Ebû Dâvud, başka hadis bulamayınca zayıf hadisleri de rivayet etmektedir. Fakat aşırı zayıf olan rivayetleri açıklamaktadır. Zira ona göre zayıf hadis, âlimlerin re'yinden daha kuvvetlidir. Ahmed b. Hanbel de bu kanaattedir.⁸¹

Ebû Dâvud, eserindeki hadislerin çoğunun meşhûr olduğunu, garip hadis bulunmadığını; garip hadisle, İmam Mâlik, Yahya b. Saîd ve güvenilir diğer imamların rivayeti de olsa ihticac olunmayacağını belirtir.⁸² “Hadis, garip ve şâz olduktan sonra (önceden) kendisiyle delil getirilmiş olması, (hükme esas teşkil etmez) delil olmaz.” sözlerinde Ebû Dâvud’un, garib hadisle şâz hadisi kastettiği anlaşılmaktadır. Ve hiç kimsenin meşhûr, muttasıl ve sahîh olan hadisi reddedemeyeceğini vurgular.⁸³

Ebû Dâvud’un kendi ifadesi ile Sünen’de, mürsel ve müdelles gibi muttasıl olmayan hadisler de vardır. Bu gibi hadisleri kitabına niçin aldığını “*Muhaddislerin büyük çoğunluğu nezdinde sahîh hadis bulunmadığı yerde Mürsel hadislerde muttasıl gibi kabul edilir*”⁸⁴ sözleriyle açıklar. Ayrıca bazı Mürsel senetleri örnek gösterir. Yani bir babda sahîh hadis yoksa mürsel hadisleri yazarak, o konuda boşluk bırakmama gayreti içinde olmuştur. Bu gibi müsned olmayan hadislerin de Sünen’de az olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Sünen’ini önceki kaynaklarla karşılaştırırken, onlardan istifade ettiğini şu cümlelerle açıklar: “*Sünen’deki hadislerin çok azı müstesna, İbnu’l-Mübarek (ö.181/797) ve Veki’in (196/812) kitaplarında mevcut değildir. Çünkü bunların kitaplarındaki hadislerin çoğu mürseldir.*”⁸⁶ Onun bu ifadesinden mümkün oldukça mürsel ve senedinde kopukluk olan rivayetleri eserine almaktan sakındığı anlaşılmaktadır.

Mürsel hadislerle amel konusunda; “Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve el-Evzai gibilerinin yaşadığı dönemdeki âlimler mürsel hadislerle amel ederlerdi. Bu

⁸⁰ Ebû Dâvûd, *age*, s. 25.

⁸¹ Suyûtî, *Tedribu’r-Ravi*, s.135

⁸² Ebû Dâvud, *age*, s.29.

⁸³ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud’un Sünen’i Kaynakları ve Tasnif metodu*, s.53.

⁸⁴ Ebû Dâvud, *age*, s.25.

⁸⁵ Mehmet Dinçoğlu, *age*, s.54.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, *age*, s.25-26

anlayış Şafî'ye kadar sürdü. Mürsel hadisin zıddına bir müsned hadisin bulunmadığı yerde, kuvvet bakımından müsned hadis gibi olmasa da, mürsel hadis ile ihticac olunur.” diyen Ebû Dâvud, Mürsel hadisin bazı şartlarla kabul edilebileceğini ve delil olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁷

Ebû Dâvud hadislerdeki illetler ve bu husustaki yöntemi hakkında şöyle der: “Hadisin sahîh olduğuna işaret eden emareler bulunur. Bu bana kapalı kaldığında veya anlamadığımda hadisi terk ettim, hadisi yazdığımda ise o şeyi açıkladım. Vâkîf olamadığım bir durum ise, bu gibi hadislerde açıklama yapmaktan kaçındım. Çünkü herkesin bunları anlayıp değerlendirmeye ilimleri yetmez.”⁸⁸ Ebû Ğudde, Ebû Dâvud’un bu sözlerini, hadisin bazen isnâdı illetten salim ve sahîh olarak görülebileceğini, fakat Ebû Dâvud’a göre gizli bir illet olduğundan rivayet etmediğini, şayet kitabında tahrir etmiş ise de hadisin illetini açıkladığı şeklinde yorumlamaktadır. Ebû Dâvud, bazı ma’lul hadislerin durumunu işaret ederek, zahiren sahîh gibi görünen bu çeşit hadisleri terk ettiğini belirtir. Hatta buna bir örnek de verir.⁸⁹

Ebû Dâvud, munkatı’ hadis için şöyle der: “Bazen hadisin munkatı’ olduğu başka bir isnatla bilinir. Bu hadislerin munkatı’ olduğunu ancak bu rivayetlerin farklı tariklerini bilenler tespit edebilir.” Ebû Dâvud, seneddeki kopukluğu ravilerin tabakalarını göz önünde bulundurarak karşılaştırma metodu uygulayarak tespit eder, ve buna İbn Cüreyc’den bir hadis ile örnek verir.

Ebu Davûd’un bu risalesi, Sünen’i için bir mukaddime özelliğini taşımaktadır. O, bu risalesinde, hem *Sünen* eserini tanıtmakta ve hem de onda kullandığı metot ve prensipleri açıklamaktadır. Bu risâle her ne kadar öz ve hadis usûlü alanında sınırlı konulara değinse de o dönemin hadis usûlü anlayışına ışık tutacak bilgiler içermektedir. Bu haliyle o, daha sonraki yerleşik usûl konularına katkı sağlamıştır.

⁸⁷ Mehmet Dinçoğlu, *age*, s.51.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *age*, s. 33

⁸⁹ Ebû Dâvud, *age*, s. 34.

D. Tirmizî'nin el-İlelü's-Sağîr'i

1. Hadis ilmindeki Yeri

İlel eserleri içerik olarak mualllel hadisleri toplayan müstakil eserlerdir. Bu eserlerin yazarları, topladıkları bütün illetli hadislerin problemlerini açıklayıp hadisleri ya fıkıh babları⁹⁰ ya da müsned eserler düzeninde yazmışlardır.⁹¹ Ebû İsâ Muhammed b. İisâ b. Sevre et-Tirmizî'nin de (279/892) İlel adında iki eseri bulunmaktadır.

1-) *el-İlelü'l-Kebîr*: Tirmizî bu eserinde diğer ilel eserlerinde olduğu gibi mualllel olan rivayetleri toplayıp her bir hadisin gizli illetini açıklamıştır.⁹²

2-) *el-İlelü's-Sağîr*: Diğer isimleri de *el-İlelü'l-Müfred* ve *İlel-ü Cami'it-Tirmizî*dir.⁹³ *el-İlelü'l-Sağîr*, onun el-Câmi' adlı eserinin sonunda yer alan hacmi küçük olmakla birlikte, yazıldığı zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda, ilel ilminden ziyade hadis ilimlerinin tümünü ilgilendiren bilgiler içermesi açısından çok önemlidir.⁹⁴

Tirmizî bu kitabında önce, kitabına aldığı hadislerin özlü bir değerlendirmesini yapmıştır. Daha sonra hadis usûlü ilminin bazı önemli konularına değinmiş, selef âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Bunlara ek olarak bazı önemli konularda kendi görüşünü de vermiştir. Nihayet eserde sıkça kullanılan hasen, garip gibi hadis terimleri hakkında açıklamalar yapmıştır.

⁹⁰ İbn Ebi Hatim ve Ebû Bekir el-Hallal el-Hanbeli'nin ilel eserleri gibi. Tirmizî'nin ilel-i Kebir eseri ise giriş kısmı tertipli sonu ise dağınıktır.

⁹¹ Darekutni'nin İleli, Ali b. el-Medîni ve Yakup b. Şeybe'nin müsnedleri bu tarz yazılan İlel eserlerindendir.

⁹² Elimizde bulunan el-İlelü'l-Kebîr nüshası Ebû Tâlib el-Kâdî vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bu nüsha esas alınarak çeşitli neşirleri yapılmıştır Hamza Dîb Mustafa (Amman, 1986), Subhî es-Semerrâî, Ebû'l-Meâtî en-Nûrî, Mahmud Muhammed Halil es-Sa'îdî (Beyrût, 1489/1989) ve Hâmid Abdullah el-Mehellâvî (Beyrût, 2011) tarafından yayımlanmıştır.

⁹³ Bu kitap tahkikini Nurettin el-İtr ve Samurra'nın yapmış olduğu İbn Recep el-Hanbeli'nin şerhiyle beraber basılmıştır.

⁹⁴ Özdemir, Veysel "Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış" s, 1183, Turkish Studies, Ankara, 2014, IX, II.

Ortada henüz sistematik bir hadis usûlü kitabının olmadığı ancak hadis rivayetine verilen önemin etkisiyle erken dönemlerde oluşan bu değerli bilgiler, daha sonra gelecek hadis tenkitçilerine temel kaynak olmuştur.⁹⁵

Bu kitabın müstakil bir eser mi yoksa Tirmizî'nin *el-Câmi'* eserinin metodunu tanıtmaya amacıyla yazılmış bir hâtîme mi olduğu hususunda şârihler, farklı görüşler sunmuşlardır. Kimi âlimler bu eserin *el-Câmi'*den ayrı fakat onla beraber basılmış müstakil bir eser olduğunu savunmuştur. Buna delil olarak da Tirmizî'nin *el-Câmi'* eseri ravilerinin ilâle kitabını müstakil bir kitap olarak ayrı rivayet etmelerini göstermişlerdir. Fakat tercih edilen görüş eserin Tirmizî'nin *el-Câmi'*nin hatimesi diyebileceğimiz bir eki olmasıdır. Buna delil de kitabın içinde onu *el-Câmi'* ile irtibatlandıran cümlelerin bulunmasıdır. Örneğin: “*Bu kitaptaki (el-Câmi') bütün hadislerle amel edilir*”.⁹⁶ “*Bu kitapta, hadis hasendir dediğimizde isnâdı bizim görüşümüze göre hasendir demeyi kastederiz*”. Bu cümleler ilâle kitabının *el-Câmi'* eserinin bir parçası olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; *el-İlel*'s-Sağîr eseri *el-Câmi'* kitabından farklı konulara değindiği ve âlimlerin bu eserle özel ilgilenmiş olması nedeniyle raviler, bu eseri Tirmizî'nin *el-Câmi'* eserinden ayrı rivayet etmişlerdir. Bu nedenle Tirmizî'nin *el-İlel*'s-Sağîr eseri hadisçiler nezdinde müstakil bir kitap olarak kabul edilmiştir. Tirmizî de bundan olsa gerek *el-Câmi'* eserinde başlık olarak (أبواب) kelimesini kullanırken *el-İlel*'s-Sağîr eserinde (كتاب) kelimesini kullanmıştır.⁹⁷

Tirmizî'nin eserini adlandırdığı *el-İlel* lafzı hadisçilerin arasında kullanılan illet kavramından farklı bir anlamdadır. İlet, hadisçiler arasında “zahiren ilk bakışta anlaşılmayan fakat hadisin sıhhatini bozan gizli sebep” olarak tanımlanır. Fakat Tirmizî eserinde rivayetlerin kabul veya reddine dair genel usûl ve kuralları açıklamak istediğinden, burada ilâle'den lügat anlamını kastetmiştir. Bu da rivayetlerin kabul ve red nedenleri şeklinde daha kapsamlı bir anlamdır. Eser, bu

⁹⁵ Uğur, Mücteba “*Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Kitabı'l-ilel'i*”, Diyanet İlmi Dergi cilt. 36 say.3 yıl. 2000 s. 45.

⁹⁶ İbn Receb el-hanbeli şerhli nüshası Nurettin İtr tahkikli s. 4.

⁹⁷ Şerhu İlel-il Tirmizî'nin tahkik eden Nurettin İtr'ın Mukaddimesi, Dar-ul Mellah 1978/1398 s.18.

anlamdaki ismiyle hadis usûlü eserlerine kaynak olmaya daha yakın görülmektedir.

Tirmizî, el-Câmi' eserindeki hadislerin amel edilebilir hükmünde olduğunu belirtmiştir. Bu hususta şöyle der: “*Bu kitaptaki bütün hadislerle amel edilebilir. İlim ehli iki hadis hariç bütün hadislerle amel etmiştir*”. Bu açıklama, kitabın içindeki hadislerin kuvvet derecesini göstermiş ve bunlarla amel konusunda fıkıh âlimlerini aydınlatmıştır. Tirmizî kitabında el-Câmi' eserinin fıkıh ve hadis ilmindeki kaynaklarını açıklamış ve fıkıh ilmi kaynakları için şöyle demiştir: “Kitabımızda fıkıhçıların tercih ettiği görüşlere gelince; Süfyan es-Sevrî'nin sözleri, Muhammed b. Osman el-Kûfi - Ubeydullah b. Musa, yoluyla gelen rivayetlerdir. Bunun dışında birçok fıkıhçıya ait rivayet senetlerini açıklamıştır.”⁹⁸ Bu açıklama mezhep imamlarının görüşlerini ve fıkıh konularını doğru nakletme hususunda çok faydalı olmuş ve kitabı bir kaynak eser konumuna ulaştırmıştır.

Hadis ilmi kaynakları için ise şöyle der: “Kitabımda bulunan illet, cerh ta'dil ve ravilerin hayatı hususundaki bilgilerin kaynağı Buhârî'nin *et-Tarîh* adlı eseridir. En çok Muhammed b. İsmail el-Buhârî'den istifade ettim. Bazı hususlarda Abdullah b. Abdurrahman ile Ebû Zur'a'dan faydalandım.”⁹⁹ Bu açıklamalar kitabın kuvvetli kaynaklara dayandığını göstermektedir.

2. Değindiği Hadis Usûlü Konuları

Tirmizî bu eserinde el-Câmi' eserini okuyacak kişilerin hadis usûlü konularında müracaat edebileceği konuları toplamıştır. Aynı zamanda bu eser hadis ilmi genelinde usûl ve kuralların toplandığı önemli kaynaklardandır.

a. Ravi Değerlendirmeleri

Tirmizî, cerh ve ta'dil'in meşruluğunu açıklamış ve bu konuda hadisçileri gıybet yapmakla suçlayan bazı kesimlere çok ağır bir dille karşılık vermiştir.

⁹⁸ Tirmizî, *el-İlelû's-Sağîr* (İbn Recep el-hanbeli şerhli nüshası) (nşr. Nureddin Itr), Dımaşk 1978/1398, I, 30-31.

⁹⁹ Tirmizî, *age*, I, 31.

“Bazı anlayışsızlar, hadisçileri ayıplıyor...”¹⁰⁰ gibi sözleri, buna delil teşkil etmektedir. Tirmizî, ravileri kategorilere ayırıp her birinin durumunu eserinde açıklamaktadır kendi tabiriyle: “Ravilerin kimi yalancılıkla veya gaflet sahibi olup çok hata yapmakla suçlanır.”¹⁰¹ Ravilerden kimi de gafleti ve çok hatası nedeniyle zayıf görülür. Kimi de doğruluğu ve saygınlığından ötürü hadisçiler tarafından tezkiye edilir ki bunlar güvenilir ravilerdir. Kimi de hafızası nedeniyle tenkit edilmiştir.¹⁰² Tirmizî bu kısımların her birinin hükmünü vermiştir. Fakat hadisleri makbul güvenilir ravilerin hükmüne, durumları bilineceğinden olsa gerek değinmemiştir. Ayrıca âlimlerin bazı raviler hakkındaki görüş ayrılıklarına da dikkat çekmiştir.

b. Tahammül ve Edâ Yolları

i. *Manen rivayet:*

Tirmizî anlamı bozmayacak ve isnatta değişiklikler yapılmamak şartıyla ilim ehlinin bunu caiz gördüğünü nakletmektedir. Rivayette en iyi yöntemin ise lafızla rivayet etmek, daha sonra yakın bir lafızla, ondan sonra ise manayla rivayet etmek olduğunu belirtmektedir.

ii. *Arz Yoluyla Rivayet*

Tirmizî arz yönteminin hadis ehline caiz olduğunu açıklar. Arz yoluyla yapılan rivayetlerin nasıl yapılacağı ve ravilerin (أخبرنا) ve (حدثنا) gibi lafızlarla yapacakları rivayetlerin makbul olduğu hususunda açıklamalar yapar. Fakat kimi hadisçilerin ise arz yoluyla rivayetin (حدثنا) lafzıyla caiz olmadığını, bu lafzın sadece sema yoluyla yapılan rivayetlerde kullanılabileceğini savunduklarını nakletmektedir.¹⁰³

iii. *İcâzet Yoluyla Rivayet:*

Eserinde hadisçiler arasındaki ihtilaflara değinerek icâzetle rivayetin caiz olduğunu savunur ve bu konuda şöyle der: “Bazı hadisçiler icâzeti caiz görmektedir. Şöyle ki bir âlim bir kişiye hadislerinden rivayet etmesine izin

¹⁰⁰ Tirmizî, *age*, I, 43-44.

¹⁰¹ Tirmizî, *age*, I, 77-79.

¹⁰² Tirmizî, *age*, I, 103-104.

¹⁰³ Tirmizî, *age*, I, 233.

verirse onu rivayet edebilir. Bana Mahmut b. Ğaylan ona da Vek'i o da İmran b. Hudeyr'den o da Beşir b. Nehîk'ten rivayet ettiğine göre Beşir dedi ki: Ebû Hüreyreden bir şeyler yazdım ve dedim ki: Senin adına bunu rivayet edeyim mi? O da evet dedi"¹⁰⁴. Tirmizî bu ve benzeri birçok rivayeti icâzet yoluyla rivayetin caiz olduğuna delil olarak kullanmaktadır. Bunun yanında icâzetin caiz olmadığını savunan hadisçilerin görüşlerini de nakleder ve şöyle der: Ali b. el-Medinî dedi ki: "Yahya b. Saîd'e İbn Cüreyc'in Ata el-Horasanî'nin hadisini sordum o da zayıf olduğunu söyledi. Ben de onun (أخبرني) lafzıyla rivayet ettiğini söyleyince o da: O bir şey değil; o ancak ona verdiği bir kitaptır."¹⁰⁵ dedi.

c. Hadis Konuları

Tanımı çok açık ve meşhur olduğundan Tirmizî eserinde sahîh hadise yer vermemiştir.

Hasen hadis hakkında kendi metodunu açıklayıcı bir tanım yapmaktadır. Tirmizî'ye göre hasen; "İsnadında kizb ile itham edilmiş biri bulunmayan, şâz olmayan ve diğer kaynaklardan da rivâyet edilen hadistir"¹⁰⁶. Bu, hasen için yapılmış en uygun tanımdır.

O, hafızasına güvenilir bir ravinin ziyadesinin kabul edilebileceğini savunmaktadır. Fakat burada çok önemli bir noktaya da değinmiş ve her güvenilir ravinin ziyadesinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁷

Tirmizî'nin Mürsel hadisten kastı munkatı hadisi de kapsayan, senedinde kopukluk bulunan hadistir. O, bu hadisle çoğu hadisçinin amel etmediği kanaatindedir.¹⁰⁸

Tirmizî bunu garip hadis başlığı altında ele almaktadır. Zira onu zayıf ravinin tek kalması anlamında kullanmaktadır.¹⁰⁹ Tirmizî hadislerin üç nedenden ötürü kabul edilemeyeceğini açıklamış bunların da; ravinin ta'n edilmesi, senedde kopukluk ve şuzûz olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁴ Tirmizî, *age*, I, 234.

¹⁰⁵ Tirmizî, *age*, I, 235.

¹⁰⁶ Tirmizî, *age*, I, 340.

¹⁰⁷ Tirmizî, *age*, I, 418

¹⁰⁸ Tirmizî, *age*, I, 273, 277.

¹⁰⁹ Tirmizî, *age*, I, 448

Tirmizî ferd hadisi garip hadis olarak adlandırmıştır. Kitabında ferd'in tüm çeşitleri ve şekillerine değinmiştir.¹¹⁰ Tirmizî'nin ferd hadisi çeşitli kısımlarla ele alması¹¹¹ diğer hadisçilerden daha kapsamlı ve doğru sonuçlara ulaşmasına vesile olmuştur.

Netice olarak Tirmizî'nin el-İlelül'l-Sağîr eserinde özelde el-Câmi' isimli eserinin hadis rivayet metoduna genelde ise hadis usûlü konularına değindiği söylenebilir. Hadisçiler de bu noktayı görmezden gelmeyerek el-Câmi'nin niteliklerini sayarken el-İlelül's-sağîr'in bu özelliğine vurgu yapmaktadırlar. Meselâ İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233) bu hususta şöyle der: "el-Câmi' eserinin sonunda el-İlel adında bir kitap vardır. Bu kitabı araştıran kişi kitabın çok önemli ve güzel faydaları topladığını görür"¹¹².

Birçok usûlcü hadis usûlünde yazılan ilk müstakil eserin el-Muhaddisu'l-Fâsıl olduğunu iddia etmektedir. Fakat iyi bir incelemeyle Tirmizî'nin bundan daha önce el-İlel eserini yazarak ilk hadis usûlü müellifleri arasına girdiği söylenebilir. İmam İbnu'l-Mulakkin (ö. 804/1401) Tirmizî'nin bu ilimde ilk eser veren hadisçilerden olduğunu belirterek şöyle demiştir. "Hadis ilimlerinde birçok imam kitap yazmıştır. Bunlardan bazıları; Tirmizî'nin el-Câmi' adlı eserinin sonundaki el-İlel kitabı, Hâkim'in Usûl ve Medhal, el-Hatîb'in ise el-Kifâye ve Cami' adlı eserleridir."¹¹³ Bu açıklamalardan şu sonuca ulaşabiliriz; Tirmizî'nin el-İlelül'l-Sağîr adlı eseri hadis usûlü ilminde bize ulaşmış ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır

¹¹⁰ Tirmizî, *age*, I, 340-341

¹¹¹ Tirmizî, *age*, I, 406-407

¹¹² İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl*, (nşr. Abdülkadir el-Arnâvût), Beyrut 1403/1983, I,193.

¹¹³ Ömer Sıraceddin İbnu'l-Mulakkin, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadis* (nşr. Abdullah b. Yusuf Cüdey'), Suudi Arabistan 1413/1992, s.37.

II. İlel ve Tarih Kaynakları

Görünüşte sağlam ve güvenilir raviler aracılığıyla nakledilen rivayetlerde bazen farkedilemeyen hatalar bulunabilmektedir. Hâfızası ve dikkatinin kuvvetli olmaması, unutması, eksik ezberlemesi, kitabını kaybetmesi gibi sebeplerle güvenilir râvilerin de kimi zaman yanıldığı tespit edilmiştir. Nedeni ne olursa olsun hadislerin sıhhatini zedeleyici durumdaki gizli sebeplere “*illet*”, bunları inceleyen ilme de “*ilelü’l-hadis*” denilmektedir. Ayrıca isnâdları ve metinleri iyi tanımayı; râvinin rivâyetlerini etkileyecek özel hallerin bilinmesinin gerekliliğinin yanında, alanda tecrübenin de bulunması bu ilmin önemini artıran unsurlardır.

Hadisçiler hicrî ikinci asırda hadislerin illetlerini tespit faaliyetinde bulunmalarına rağmen, bu alandaki eserler ancak hicri üçüncü asırda telif edilmeye başlanmıştır. Öğrencisi Abbas b. Muhammed ed-Durî’nin illet ve ricâl konusunda yönelttiği sorular ve cevaplardan oluşan Yahyâ b. Maîn’in (ö.233/847), *et-Tarih ve’l-İlel*’i, Ali b. Medîni’nin (ö.234/848) *İlelü’l-Hadis*’i, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Kitabü’l-İlel ve Ma’rifetü’r-Ricâl*’i, Tirmizî’nin (ö.279/892) *el-İlelü’l-Kebîr*’i,¹¹⁴ İbn Ebî Hatim’in (ö.327/938) *İlelü’l-Hadis*’i bu dönemde yazılan ilk ilel türü eserlerdir.

Hadis Usûlü ilminin müstakil kaynaklarının henüz yazılmadığı, hicri II. ve III. asırda, ilel kaynakları daha sonra ıstılahlaşacak olan birçok kavrama kaynaklık etmiştir. Söz konusu eserlerde hadis usûlü konularından genellikle *mevkûfun merfu olarak rivayet edilmesi, munkatı, mu’dal, müdelles, muztarib, mürsel, ferd, maktûb ve mevzu* gibi kavramlara değinilmiştir. Bu eserleri telif eden hadis tenkitçileri arasında metot farklılıkları da dikkat çekmektedir. Çoğunluk hadis tenkitçileri bu illetler arasında hadislerin sıhhatine zarar verecek olanlara değinseler de Tirmizî ve İbn Ebî Hatim gibi tenkitçiler illeti daha geniş anlamda kullanarak hadisle ilgili açıklanması gereken hususlar manasında kullanmışlardır.

¹¹⁴ Elimizde bulunan *el-İlelü’l-Kebîr* nüshası Ebû Tâlib el-Kâdî vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.¹¹⁴ Bu nüsha esas alınarak eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır Hamza Dîb Mustafa (Amman, 1986), Subhî es-Semerrâî, Ebû’l-Meâtî en-Nûrî, Mahmud Muhammed Halil es-Sa’îdî (Beyrût, 1489/1989) ve Hâmid Abdullah el-Mehellâvî (Beyrût, 2011) tarafından yayımlanmıştır

Bu nedenle de eserlerinde, bazı ravilerin kusurlarını açıklamak üzere *sahîh ve hasen* derecesindeki rivayetlere de yer vermişlerdir.¹¹⁵

Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile Abdurrahman b. Mehdî (198/813), İlel ile Cerh ve ta'dil ilminde öne çıkan hadis tenkitçileri arasında yer almaktadırlar. Onların birçok ravinin rivayetlerini tahlil ederek hadislerin illetlerini tespit edip *sahîh* veya zayıflıkla hükmettikleri görülmektedir.¹¹⁶ Bilindiği kadarıyla ilel ilmindeki ilk eser, İmam Şu'be (ö.160/777)'nin talebesi Yahyâ b. Saîd b. el-Kattân (ö. 198/814)'a aittir.¹¹⁷ Yahyâ b. Ma'în , Ali b. el-Medinî¹¹⁸ ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk ilel müellifleri Yahyâ b. Saîd'in talebeleridir. Eserin mevcut olduğunu kaynaklar belirtmiş olmasına rağmen ona ulaşamamıştır.¹¹⁹

Böylece II. asrın sonları ile III. asrın başlarında müsned, câmi' ve sünen kitaplarıyla birlikte cerh ve ta'dil, ilel ve ricâl kitapları da yazılmaya başlanmıştır. Bu yıllarda, bilhassa et-Târîh adıyla anılan ve sika ile zayıf râvileri tespit ederek rivayetlerindeki illetleri ortaya çıkaracak ve daha sonra hadis usûlü ilminin gelişmesine ön ayak olacak birçok eser yazılmıştır.

Bu konuda eseri bilinen ilk iki hadisçi, Leys b. Sa'd ile (ö.175/791) Abdullah b. Mübârek'tir (ö. 181/797).¹²⁰ Kaynaklarda Leys b. Sa'dın *Kitâbü't-Târîh* ve *Kitâb'ü Mesâilî'l-Fıkh* adlı iki kitabı anılmıştır.¹²¹

Hadis usûlünün oluşumunda talebelerin hocalarına rivayetler ve raviler hakkında yönelttiği sorular da etkili olmuştur. Bu sorular ve cevapları hadis tenkitçilerinin telebeleri tarafından bir kitapta toplandıktan sonra hocalarından rivayet edilmiştir. Daha çok "Suâlât" adıyla adlandırılan bu kitaplar, ricâl ilminin

¹¹⁵ Nurettin İtr, *el-İmam Tirmizi*, s.385-385; Yücel, Ahmet "Hadis Usûlü Tarihine Giriş"s.195; Abdülmuttalib, *İbn Ebî Hatim*, s.263, 268-277.

¹¹⁶ Zehebî, *Zikru men yu'temedü kavluhû*, s. 180. Ali b. Medînî, Yahyâ el-Kattân ve İbn Mehdî 'nin Ricâle dair beş cüzlük bir kitap telif etmiştir (Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ma'rifetü ulûmî'l-Hadîs, s.71).

¹¹⁷ İbn Receb, Zeyne'd-Din Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, Bağdad, 1396, s.59.

¹¹⁸ Düzenli, Muhittin. "Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu." *Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun* (2008) s.25.

¹¹⁹ Boz, Halit, *İbn Ebî Hâtim ve İlelu'l-Hadis Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Y.L. Tezi, ATAÜSBE 1997.

¹²⁰ Abdullah b. Mübârek'in et-Târîh adlı kitabı için bk.İbnü'Nedîm, el-Fihrist, s.319. Velîd b. Müslim'in de (195), Ricâl tarihine dair kitapları vardır.(Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I,303).

¹²¹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist 281,s.281. Leys ile Mâlik'in birer mektubu için bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 373-379.

önemli kaynaklarından sayılır. Öyle ki, bazen raviler hakkında genel ricâl eserlerinde bulunamayacak türden bilgiler bu tür eserlerde bulunabilmektedir.

Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847), *et-Târîh*'i¹²² ve Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*'i¹²³ suâlât türü eserlerdir. Bilgilerin neredeyse tamamı kendilerine ait olduğu için eserler müelliflerine nispet edilse de bu kitapları, onlara soru soran talebeleri derlemiştir.

İlk ilel kitaplarında ilel konuları tarih ve ricâl konularıyla birlikte incelendiği için eserlerin adları genellikle “el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl” ve “el-İlel ve't-Tarih” şeklindedir. Daha sonraki dönemlere ait eserlerde ise rivayet kitaplarındaki tertip şekilleri benimsenmiştir.

Yahyâ b. Maîn'e, Abbas ed-Dûrî, (ö. 271/884) Osman ed-Dârimî, Ebû Hâtim er-Râzî ve daha birçok talebesi raviler hakkında sorular sormuşlar, o da her birine o anki içtihadına göre cevaplar vermiştir. Bu yüzden içtihatların farklı olması ve bir tek ravi hakkında farklı görüşlerin olması nedeniyle, Yahyâ'nın kanısı ve görüşlerinde farklılıklar olmuştur. Ahmed b. Hanbel de talebelerinden bir grubun ricâl hakkındaki sorularına cevaplar vermiş onlar da bu bilgileri kitap haline getirmiştir.

Özellikle III. asırdan itibaren büyük cerh ve ta'dil imamlarının çoğundan derlenen çok sayıda suâlât kitabı bulunmaktadır. Hadisçiler bu metodu ilk zamanlardan itibaren yaygın bir şekilde uygulamışlardır. Bu kitaplarda, genellikle sika ve zayıf raviler birlikte bulunmaktadır. Ebû İshak el-Fezârî'nin (ö. 185/801) kitapları arasında Evzâî'den tedvin ettiği bir Mesâil'i vardır. Ahmed b. Hanbel,

¹²² Eser İbn Main'e ait olmakla birlikte toplama ve düzenlemesi talebesi ed-Duri'ye aittir. Kitabın yazma nüshası ravilerin yaşadıkları bölgelere göre tasnif edilmiş olup, naşiri M. Nur Seyf tarafından kullanışında kolaylık sağlaması için numaralanmıştır. Eser dört cilt olarak 1979'da Mekke'de “*Yahyâ b. Maîn ve Kitabuhu et-Târîh*” adıyla basılmıştır. Birinci ciltte, İbn Main'in hayatı, hadis ilmindeki yeri ve “*et-Târîh*”de geçen hadislerin fıkıh bablarına göre tertibi Nur Seyf tarafından yapılmıştır. İkinci cilt, eserde geçen ravilerin alfabetik sıraya göre, naşir tarafından düzenlenmiş halidir. Üçüncü ve dördüncü cildi ise, ravilerin yaşadıkları bölgelere göre tasnif edilmiş olan orijinal kısmıdır. Eserin sonunda, Leys b. Sa'd'ın Malik b. Enes'e, Malik'in Leys'e yazdığı karşılıklı iki mektup yer alır. Bkz. Erdinç Ahatlı, “*Yahya b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilaflı ve Garip Lafızlar*” S.Ü.İ.F.D. 1996. Sayı 1 s.215

¹²³ Çelik, Abdullah, “*Ahmed b. Hanbel ve Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl'inin İlel İlmindeki Yeri.*” dergiabant Aibü İlahiyat Fakültesi Dergisi (2017) cilt: V, sayı: 9, s. 89-108

Ali b. Medîni ve İbrâhim b. Ar'ara, Abbâd b. Cüveyriye el-Basrî'ye gittiklerinde onlara bu kitabı göstermiştir. Ebû Osman Saîd b. Amr el-Berzeî ise, hocası Ebû Zür'a Ubeydullah b. Abdülkerîm er-Râzi'den zayıf ve sika ravileri ayrı ayrı sorarak onları müstakil eserlerde toplamıştır.

Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde, ricâl bilgileri ile hadislerdeki illetlere dair bilgiler beraber ele alınmıştır. Bu yüzden onların adına, genellikle "ma'rifetü'r-ricâl" ve "ilelü'l-hadis" isimleri beraber kullanılmaktadır. Daha sonra hadislerin senet ve metinleri üzerinde yapılan araştırmalar sonucunda birtakım kusurları ortaya çıkaran ilim dalına ilelü'l hadis, ravilerin tenkit edilmeleri neticesinde haklarında sika, zayıf şeklinde açıklamaların yapıldığı alana ise cerh ve ta'dil denilmiştir.

Hâkim en-Nisâbü'rî, ilelü'l hadis bilgisinin cerh ve ta'dil'den ayrı bir dal olduğunu bildirerek bunun sebebini şu şekilde açıklamıştır: "Hadisler, cerh sebeplerinin dışındaki birtakım hususlarla illetli olurlar. Cerh edilen ravinin hadisinin zaten hiçbir değeri yoktur. İletler ise, daha çok sika ravilerin hadislerinde görülür."¹²⁴

Hadis tenkitçileri; bu iki ilim dalına birlikte önem vererek, hadislerin değişik varyantlarını toplamış ve ravilerin cerh ve ta'dil durumlarını araştırmışlardır. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) bu iki ayrı dal için iki ayrı eser yazmıştır: el-Cerh ve't-ta'dil ile İlelü'l hadis.

İlelü'l-hadis kitaplarında ricâle dair bilgiler olmasına rağmen, onlarda daha çok rivayetler üzerinde durulduğu için bu eserler ricâl kitaplarından sayılmamaktadır. Raviye zarar veren husus açıksa cerh ve ta'dil, gizli ise ilel konusuna girer. Ama bazen açık cerh sebepleri de ilel kaynaklarında yer almaktadır.¹²⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, İlelü'l hadis bilgisinin cerh ve ta'dil'den ayrı bir dal olduğunu bildirerek bunun sebebini şu şekilde açıklamıştır: "Hadisler, cerh sebeplerinin dışındaki bir takım hususlarla illetli olurlar. Cerhedilen ravinin hadisinin zaten hiçbir değeri yoktur. İletler ise, daha çok sika ravilerin hadislerinde görülür."¹²⁶

¹²⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*, s. 113-119.

¹²⁵ Eren, Mehmet, *"Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları"* İstanbul, İsam Yay., 2012. s.526

¹²⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis* s. 113-119.

İlel kaynakları, henüz müstakil olarak yazılmayan hadis usûlü eserlerinin daha sonra değineceği birçok kavrama kaynaklık etmiştir.¹²⁷ Söz konusu ilel eserlerinde hadis usûlü konularından genellikle hadis ilminin en önemli meselelerinden, ziyâde, idrâc, ihtilât, tashîf, hatalı ref', münker, ğarib, ferd, munkatı, maktûb, muztarib, muallel, mu'dal, müdelles, muztarib, mürsel, ve mevzu gibi hem isnâd hem de metinle alakalı meselelere değinilmiştir. Bu eserleri telif eden hadis tenkitçileri arasında yöntem farklılıkları da dikkat çekmektedir. Çoğunluk hadis tenkitçileri bu illetler arasında hadislerin sıhhatine zarar verecek illetlere değinseler de Tirmizî ve İbn Ebî Hatim gibi tenkitçiler illeti daha geniş anlamda hadisle ilgili açıklanması gereken hususlar anlamında kullanmışlardır. Bu nedenle de eserlerinde bazı ravilerin kusurlarını açıklamak üzere *sahih ve hasen* derecesindeki rivayetlere de yer vermişlerdir.

Bu bölümde hicrî üçüncü asırda hadis usûlüne kaynaklık eden temel eserler ve değindikleri ıstılahlar ele alındı. Fakat bu ıstılahların tarihsel gelişimini ve kapsamını detaylı olarak incelemek gerekmektedir. Üçüncü bölümde hadis usûlünün en temel konuları ve hicrî III. Asırdaki kullanımlarına değinilecektir.

¹²⁷ Nurettin İtr, "el-İmam Tirmizi", s.385-385; Yücel, Ahmet "Hadis Usulü Tarihine Giriş" Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul, 2004.s.195; Abdülmuttalib, İbn Ebî Hatim, s.263, 268-277. Boz, Halit, İbn Ebî hatim ve İlelu'l-Hadis Adlı Eseri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,1997 , ATAÜSBE, ss.10-12. Çelik, Abdullah, "Ahmed b. Hanbel ve Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl'inin İlel İlmindeki Yeri." dergiabant Aibü İlahiyat Fakültesi Dergisi (2017) cilt: V, sayı: 9, s. 91.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUTEKADDİMÜN HADİŞÇİLERE GÖRE HADİS USÛLÜ KAVRAMLARI

İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çifti oluşturmakla beraber bunlarla kastedilen devirler ilim dallarına ve kullananlarına göre değişiklik arz eder. Mütেকaddimûn ve müteahhirûn terimleriyle iki dönemi ayıran belirli bir zaman diliminden çok, uzun bir geçiş sürecinin kastedildiği görülür. Bazen selef kelimesiyle eş anlamlı kullanılsa da mütেকaddimûn terimi selef dönemini de içine alan daha geniş bir kapsama sahiptir. İlim dallarındaki farklılıklar yanında bazen bir ilim dalının tarihinde bile mütেকaddimûn ve müteahhirûn dönemlerini ayırmak güçtür. Konunun doğasından gelen farklı kullanımlara rağmen genelde temel İslâm ilimlerine özelde ise hadis usûlü tarihine toplu bakış yapan eserlerin mütেকaddimûn- müteahhirûn ayırımında ağırlıklı olarak bu ilimlerin teşekküllerini tamamladıkları dönemin esas alındığı görülür.¹ Buna göre İslâm'ın başlangıcından IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar devam eden zaman dilimi İslâm ilimleri tarihinde genellikle mütেকaddimûn devri olarak adlandırılmaktadır.² Ancak iki dönemi ayıran geçiş süresi bazen bir asrı bile aşabilmektedir.

Mütেকaddimûn ve müteahhirûn ayırımının, gerçekte dönemlere ayırma ihtiyacının ötesinde bir ilmin mütেকaddimûn devri içinde yer alan âlimlerin ve eserlerinin müteahhirûn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye vurgu yapma gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Zira “selef-i sâlihîn” denilen ilk üç nesli içine alan IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar süren devirde oluşan bir ilme ait kavramlar, ana kavram kabul edilerek o ilim için hayatî bir role sahip olmuş; daha sonraki dönemlerde herhangi bir sapma veya bozulmaya karşı o ilmin referans alanı olarak kabul edilmiştir. İlimlerin teşekkülünü tamamladığı bu süreç aynı zamanda ilimlerin ana yapıları üzerinde rahatça konuşulabilen, mutlak ictihad yapılabilen bir dönemdir. Dolayısıyla bir ilmin mütেকaddimûn dönemine dâhil olması, o ilmin ana çatısı hakkında söz söyleme yetkisine sahip olmakla eş anlamlı sayılmaktadır. İbn Haldûn'un tesbitlerinden hareketle, mütেকaddimûn ve müteahhirûn dönemleri arasındaki en bariz farkların, terimlerdeki değişiklikler ve müteahhirûn devrinde mantığın akıl yürütmede ölçü alınması olduğu söylenebilir.³

¹ Detaylı bilgi için bkz. Bedir Murteza, “Mütেকaddimûn ve Müteahhirûn”, *DİA*, XXXII, 187.

² M. Amîm İhsan Müceddidî el-Bereketî, *Kavâ'idü'l-fikh*, Karaçi 1407/1986, I, 463

³ İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1425/2005, s. 402, 436-437, 452-453.

Hadis ilminin teşekkülü, sahîh hadislerin derlendiği çağ olan III. (IX.) yüzyılın sonu ve IV. (X.) yüzyılın başlarında tamamlanmıştır. Mübârekfûrî (1865-1935) bir yerde mütekaddimûn muhaddislerine örnek verirken Şâfiî (ö. 204/820), İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Dârekutnî ve Hâkim'i (ö. 405/1014) saymaktadır.⁴ Bu liste hadiste müteahhirûn döneminin IV. (X.) yüzyıl boyunca sürdüğünü, hatta V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar varan uzun bir geçiş devrinden sonra başladığını göstermektedir. Nitekim Ebû Dâvûd şârihi Azîmâbâdî de el-Müstedrek yazarı Hâkim en-Nîsâbûrî'yi (ö. 405/1014), hatta el-Medhal yazarı Beyhakî'yi (ö. 458/1066) mütekaddimûnden saymaktadır.⁵

Bu kısa girişten sonra şimdi mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin hadis usûlü kavramlarına dair görüşlerine geçebiliriz.

I. Hadis-Sünnet'le İlgili Kavramlar

Günümüze ulaşmış olan hadis ve fıkha dair Mütekaddimûn kaynaklarında hadis ve sünnet kavramlarının hem tek tek hem de bir arada sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Müteahhirûn dönemi hadis tenkitçilerince hadis ve sünnet, dinî hükümlere kaynak teşkil edip etmemesi açısından ele alınmış ve bu çerçevede hadis ile sünnet tam anlamıyla özdeşleştirilmiştir.⁶ Ancak, “hadis” ve “sünnet” kavramları üzerine yapılan araştırmalarda İslâm'ın ilk devirlerinde bu iki kelimeye yüklenen anlamın aynı olmadığı anlaşılmaktadır.

A. Hadis (الحديث) Sünnet (السنة)

Hadis kelimesinin kavramlaşarak lügat anlamından çıkması, çok erken devirlere kadar gider.

İstilahî manada “Hz. Peygamber’e atfedilen söz, fiil ve takrirlerin sözlü rivayet formu” diye tanımlanan *hadis* ile süreklilik unsurlarının yanında pratik bir değeri ifade eden ve Nebvî davranış modelini yansıtan *sünnet* kavramları, her ne

⁴ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî* (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketebî), Kahire 1384/1964, II, 95.

⁵ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, XI, 396.

⁶ Özafşar, Mehmet Emin “*Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik*”. *İslâmiyât*, Ankara 2000, c. 3, sayı: 1, s. 34.

kadar farklı anlam ifade etseler de birbirlerinden tamamen ayrı ve bağımsız değildir. Mütেকaddimûnun literatürdeki kullanımlarından, *sünnet* kavramının geniş bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Sünnet hem rivayetlerde yer almayan ve toplumda var olan uygulamaların hem de hadislerden çıkarılan hükümlerin adı olmuştur. Yani hadis, genellikle sünnetin taşıyıcısı durumunda olan rivayetler için kullanılmıştır.⁷

Nitekim hadis kelimesinin özünü oluşturan anlam, söz ve *yenidir*.⁸ Sözün, eylemin veya herhangi bir şeyin sözlü olarak ifade edilmesi demek olan hadis kelimesi, özü itibarıyla “sünnet” kelimesinden çok farklıdır. Fakat ilerleyen zamanda sünnetin hadise indirgendiği söylenebilir.⁹

Hadis kelimesiyle ifade edilmek istenen anlamın, bazen eser, bazen de rivayet tabiriyle ifade edildiği de görülmektedir. Hadis kelimesinin, “Hz. Peygamber’in sözü veya onun herhangi bir davranışının nakli” anlamında kullanıldığını gösteren pek çok örnek bulunmakla birlikte, ilk devir hadis edebiyatımız, kelimenin sadece Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri için kullanılmadığını; başta râşid halifeler olmak üzere sahâbe ve tâbiûn’a ait sözlerin de hadis kapsamında değerlendirildiğinin örneklerini sunmaktadır. Örneğin H. II. yüzyıla gelindiğinde hadis kelimesi, fikhî literatürde yalnızca, Hz. Peygamber’e nispet edilen söz ya da fiiller için değil, bunun yanında sahâbe ve tâbiûn’a ait sözler için de kullanılmıştır. Nitekim daha sonraları hadis kavramı içerisinde *merfû’*, *mevkûf* ve *maktû’* ıstılahlarının yer alması bunun tabîi bir sonucudur.”¹⁰

Sünnet kavramı, sözlükte yol, kanun, model veya yaşam tarzı anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Lügat anlamı açısından sünnet sayılacak bir davranışta,

⁷ Aydın, Nevzat, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Ma’rûf/Meşhur Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi*, H.Ü.İ.F.D, Çorum 2011, c. 10, sayı: 20, s.147.

⁸ Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, tahk., Abdullah Ali el Kebir, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., c. 2, s. 797.

⁹ Gürler, Kadir *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı, İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yay., Bursa 2007, ss. 181-188.

¹⁰ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.52-57; Nevzat Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s.135.

¹¹ “Sünnet” kelimesinin türediği “senne” ve türevleri, “bir şeyi sivirtmek, yeni bir şekil vermek, ihdâs etmek, çığır açmak, bir yola girip yürümek, yolun işlek olması ve toplum için kural koymak” gibi manalara gelmektedir. Bk. İbn Manzur, *Lisân*, c. 3, ss. 2121-2215;

“Özgünlük, süreklilik, şuurculuk, olumluluk, örneklik, doğruluk, mutedillik ve kuralsallık” gibi niteliklerin bulunması gerekir.¹² Bu kullanımların birçoğu ile daha sonra kavram haline dönüşecek olan "Sünnet" tabiri arasında güçlü ilişkinin olduğu görülmektedir. Sünnet kelimesi İslâm’la birlikte ıstılâhî bir anlam kazanmış, İslam öncesinde genelde “gelenek” demek olan *sünnet*, özelde Hz. Peygamber’in takip ettiği yol manasına dönüşmüştür.¹³

Sünnetin uygulama, nebevî tatbikat gibi anlamlarda kullanılmasıyla ilk dönemlerde sünnetle hadis arasında bir ayrım öngörülmüştür. Buna göre, sünnet, Hz. Peygamber’in ve ona dayanan ashâbın uygulamaları, hadis de onun naklini sağlayan rivayet malzemesidir. Böylece hadis, sünnetin elde edildiği materyallerden biri olmaktadır. Hicri ikinci asırdaki bazı âlimlerin sözleri de bu ayrıma işaret eder niteliktedir. Örneğin, Abdurrahman b. Mehdi, (ö.198/813) âlimleri hadis-sünnet ayrımı açısından ikiye ayırmış ve bu görüşünü şöyle örneklendirmiştir: “Sevrî (ö. 161/778) hadiste imamdır, sünnette değildir. Evzâî (ö. 157/774), sünnette imamdır, hadiste değildir. Mâlik ise her ikisinde de imamdır.”¹⁴

H. II. asrın ortalarında yazılan ve sünnet tabirinin çeşitli formlarını içeren Muvattâ’nın, özelde İmam Mâlik’in, genelde ise Medine’deki İslâm toplumunun tabîi ve fiili bir sünnet anlayışını yansıttığı düşünülebilir.¹⁵

Ebû Yusuf (ö. 182/798), h. II. asırdan günümüze eserleri ulaşan ve doğrudan bu konudaki düşüncesini tespit etme imkânı olan önemli bir hadis ve

Mecdüddin Ebû’s-Saadat el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihaye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l Eser*, el-Mektebetü’l İlmiyye, Beyrut 1970, c. 2, s. 409.

¹² Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 23.

¹³ Sünnetin ıstılâhî manaları için bk. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlü’l-Hadis Ulûmuhû ve Mustalahuhû*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1989, ss. 18-20; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s. 399. İsmail Hakkı Ünal, “Fazlur Rahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 4, sayı: 4, Ankara 1990, s. 285. Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım (Malik’in Muvattâ’ı Özelinde)*, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 37. Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt,19 Sayı: 1, 2006, s.88.

¹⁴ İbn Ebî Hatim, *Cerh*, I,118; Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, *Tevsîku’s-Sünne fî’l-Karnî’s-Sanî el-Hicrî, Ususuhû ve İtticâhatuhû*, Mısır,1981,s.20. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, Nevzat, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, Kalem Yayınları, Trabzon, 2011,s.140.

¹⁵ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.43.

fıkıh otoritesidir. O, sünneti Hz. Peygamber'den başlayarak uygulanan ve nihaî dayanağı Nebevî sünnet olan sahâbe, tâbiûn ve fıkıh otoritelerinin uygulaması olarak değerlendirmektedir. Ancak Ebû Yusuf, uygulamanın teorik delilinin zikredilmesini ya da sünnetin hadislerle desteklenmesini gerekli görmektedir. Ona göre sünnet ve hadis terimlerinin aynı paralelde olduğu anlaşılmaktadır. O meşhûr sünnete ve fakihler arasında meşhûr olan hadislerle ters düşen haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceğini açıkça savunur.¹⁶ Ebû Yusuf, sünneti amelî bir durum olarak algılamış olmakla birlikte sünnetin kaynağının kapalı olmasını ya da zikredilmemesini eleştirir. Bundan dolayı Evzâî tarafından kullanılan ve müphem olan “madat es-sünnetü” ifadesinin, kaynağı bilinmediği sürece değer ifade etmediğini benimser.¹⁷ Ebû Yusuf'tan itibaren, hadisin sünneti desteklemek için sık sık kendisine başvurulur hale geldiği bir dönem başlamıştır. Aslında böylelikle Şâfiî'nin ortaya çıkması için ortam hazırlanmış olmaktadır.

Şeybânî (ö. 189/805), Ebû Yusuf gibi sünneti hadislerden elde etmeye vurgu yapmakla birlikte ona göre sünneti bize ulaştıran hadis ve âsârın kaynakları merfu' hadislerle sınırlı değildir. O, hadis kavramını, Hz. Peygamber'in sünnetini taşıdığına inandığı merfû', mevkûf ve maktu' bütün rivayetler için kullanmaktadır. Bununla birlikte Şeybânî'nin, sünnetin kaynağı olarak merfû hadise vurgu yaptığına dair rivayetler de vardır.¹⁸

Bu konuda Ahmed Hasan şu tespiti yapmıştır: “Sünnet ve hadis tabirleri, birbiri ile o kadar iç içe girmiştir ki, aralarında çok az bir fark kalmıştır. Şâfiî, bu çok az farkı ortadan kaldırmıştır.”¹⁹

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) gelindiğinde ise, Hadis ve Sünnetin ne olduğu hususunda ciddi bir değişimin olduğu görülmektedir. Ona göre hadis, sünnet; sünnet de hadistir. Hadis'in sübutu, sünnet olması için yeterlidir. Sabit olan bir hadis, bizatihi sünnettir, başka bir şeye ihtiyacı yoktur. İmam Şâfiî'nin Hz. Muhammed'e kadar uzanan ve sahîh olduğu kabul edilen hadis rivayetleri ile

¹⁶ Ebû Yusuf, *er-Redd*, s.41

¹⁷ Ebû Yusuf, *er-Redd*, s.11,21; Nevzat Aydın, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, s.148.

¹⁸ Şeybânî, *Âsâr*, s.42-43,10-11, 98; Muvattâ, II,416. Mehmet Özşenel, *Sünneti ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve imam Şeybânî*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s.145-146.

¹⁹ Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc, Haluk Songur, Rağbet Yay. İstanbul, 1999.

sünnetin tam anlamıyla bir olduğunu savunması sonucu sünnet, sahîh görülen birtakım hadislerle özdeş görülmüştür. Şüphesiz, sonraki dönemlerde, İmam Şâfiî'nin hadis-sünnet anlayışının etkisi büyük ve kalıcı olmuştur. Kütüb-i Sitte ve sonrasındaki bütün hadis kaynaklarında sünnet kavramının birçok farklı kullanımı görülür. Bilhassa Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları anlamındaki, ıstılahi kullanım artık daima öne çıkacaktır.²⁰ İmam Şâfiî sünnetin kaynağının vahiy olduğunu öne sürerek, Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin uygulamasına sünnet denilemeyeceğini savunmuştur. Böylece o, sünnet mefhumunu sâdece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve uygulamalarına tahsis etmiştir. Şâfiî tarafından formüle edilmiş olan bu anlayış, hâlen İslam âleminde genel kabul gören sünnet anlayışı olarak devam etmektedir. Bazı oryantalistlerin, sünnet kavramının oldukça geç bir döneme ait olduğu yönündeki iddiaları ise gerçeği yansıtmamaktadır.

Her ne kadar muhaddisler, *hadis* ve *sünneti* özellikle Şâfiî sonrası aynı anlamda kullanarak, Hz. Peygamber'le ilişkili olan bütün nakilleri bu kavramlarla karşılasalar bile, hem lügat hem de ıstılah açısından “sünnet” kavramında asıl olanın Hz. Peygamber'e dayanan uygulamadaki sebat ve devamlılık olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Bu düşünceden hareketle Nebvî Sünnetin oluşumu noktasında Hz. Peygamber'in Kur'an-ı beyanını, salt sözlü değil, *hayata aktarma* anlamında eylemsel boyutta ele almak gerekir. Bir yönüyle sünnet, Kur'an'a muvafık olan ve onunla tam bir bütünlük arz eden Nebvî uygulamalardır. Zaten, *sünnetin* oluşması da bu zeminde gerçekleşmektedir.²²

Bütün bu değerlendirmelerden, hadisin kendisine arz edileceği bir kriter olarak Sünnet'in geniş bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, en geniş anlamda nebevî hayat tarzı olarak dinî ve normatif bir değeri ifade eden *sünnet* içerisinde, Hz. Peygamber'in sözlerinin (*hadis*) yanı sıra O'nun uygulamaları ve Hz. Peygamber'den tevârüs eden ilk Müslüman neslin tatbikatlarını yansıtan *marûf/meşhûr sünnet* önemli bir unsuru oluşturmaktadır.

²⁰ Erul, Bünyamin *Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt,19 Sayı: 1, 2006,s.93.

²¹ Ünal, Yavuz, “*Gelenek-Sünnet İlişkisi*”, O.M.Ü.İ.F.D, Samsun 1999, sayı: 11, s. 80.

²² Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yay, İstanbul 1998, s. 8; Nevzat Aydın, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Ma'rûf/Meşhur Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi*, H.Ü.İ.F.D, Çorum 2011, c. 10, sayı: 20, s.147.

Çünkü sünnet kelimesinin etimolojisi, sünnetin bireyde kalan bir davranış değil, toplumsal kabul görüp devam edegelen bir uygulama olmasını gerektirir.

B. Merfû (المرفوع)

Merfû kelimesi sözlükte yükseltilmiş kaldırılmış şey anlamına gelmektedir.²³ Hadis ıstılahında ise Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirlerdir.²⁴ Merfû hadisi Hz.Peygamber'e nisbet edenin sâhabî veya tabîi olması arasında bir fark yoktur. Genel kanaate göre Merfû hadisin muttasıl olması gerekmez; ancak mürselin karşıtı olarak kullanıldığında muttasıl manasına gelmektedir. Merfû' manasında kullanılan bir diğer terim ise müsneddir. Müsned, ilk ravisinden son ravisine kadar senedi muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ref' edilen hadis demektir.²⁵

Merfû'nun ıstılah manasında kullanımı erken tarihlerde görülmektedir. Buhârî'nin naklettiği bir rivayette İbn Mes'ûd: "Mü'minleri Allah'tan ziyade kötülüklerden koruyan bir kimse yoktur. Mü'minlerin en büyük koruyucusu olduğu için Allah gizli-açık bütün kötülükleri ve çirkin işleri haram kılmıştır..." demiştir. Râvi Amr b. Mürre, Ebû Vâil'e, "Sen bu hadisi Abdullah b. Mes'ûd'dan duydun mu?" diye sorunca Ebû Vâil: "Evet, ben bunu Abdullah'tan işittim" demiş Amr, "Abdullah b. Mes'ûd bunu ref' etti mi?" diye sorunca, Ebû Vâil, "evet" demiştir.²⁶ Ebû Vâil'in hicri 82 senesinde vefat ettiğini göz önüne alırsak bu terimin hicrî ilk asrın üçüncü çeyreğinde kullanıldığını söyleyebiliriz.

Şa'bî (ö.104/722) Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) naklettiği bir rivayet için "Muğîre b. Şu'be'den bunu minberde Rasûlullah'a (s.a.v.) ref' ettiğini işittim." demektedir.²⁷ Muğîre b. Şu'be'nin hicrî elli yılında vefat ettiği dikkate alındığında tabîinin sahâbenin kendilerine ait olmayıp Rasûlullah'a (s.a.v.) nispet

²³ İbn Manzûr, *age*, , VIII, 129.

²⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, s.37; İbnü's-Salah, *Mukaddime*, s.45.

²⁵ Hâkim, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs*, s. 17-18; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 49; Suyûtî, *Tedrib*, s. 115.

²⁶ Buhârî, *Nikâh*, 107; *Tevhîd*, 15, 20; Müslim, *Li'ân*, 17; *Tevbe*, 32-35; Tirmizî, *Da'avât*, 95; Dârimî, *Nikâh*, 37; Ahmed b. Hanbel, I, 381, 426, 436.

²⁷ Müslim, *İmân*, 312 .

ettikleri sözlerini erken dönemlerden itibaren ref²⁸ ettiklerini belirttikleri anlaşılmaktadır.²⁸

Merfû terimi hicrî birinci asrın sonlarından itibaren ıstılah manasında kullanılmıştır. İbn-i Sîrîn'in (ö.110/728) "Ebû Hüreyre'den rivayet ettiğim her hadis merfû'dur."²⁹ ve Ali b. Zeyd b. Cüd'an'ın (ö.136/753), el-Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ebü'l-Âliye (ö.106/724) ve adını zikretmediği bir başkası olmak üzere üç kişi için: "Onlar hadisi işittikleri zaman merfû olarak rivayet ederler."³⁰ şeklindeki açıklamaları, merfû'un hicri birinci asrın sonlarından itibaren terim anlamında kullanıldığını göstermektedir.³¹

Görüldüğü üzere merfû kavramı hicrî ilk asrın sonlarından itibaren ıstılah manasında kullanılmıştır. Bu kavramın yerine belli şartlar çerçevesinde müsned ve mevsûl terimleri de kullanılmıştır. Hükmen merfû kavramı ilk değinen İbnu's-Salâh olmakla birlikte, İbn Hacer'den sonra hadis usûlündeki yerini tam olarak almıştır denilebilir.

C. Mevkûf (الموقوف)

Sözlükte; durmak, durdurmak, vakfetmek³² manalarına gelen وقف fiilinin ism-i mef'ûlü olan mevkûf terimi hadis ıstılahı olarak ravinin sahâbeye isnâd ettiği söz, fiillerine dair rivayetler için kullanılmaktadır.³³ Mevkûf mutlak olarak sahâbeye ait bilgiler olarak tanımlandığı gibi mukayyet olarak tâbîn ve daha sonrakilere dair bilgiler olarak da kullanılmıştır.³⁴ Sahâbenin takrirlerinin mevkûf sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf vardır.³⁵

Tâbîundan Şa'bî'nin (ö. 103/712), "Hz. Peygamber'in ashâbından rivayet edilenleri al, re'y olanları ise bırak!"³⁶ şeklindeki tavsiyesi ashabın kendine ait

²⁸ Çap, Sabri *Hadis İlminde Merfu-Mevkuf İlişkisi*, s. 27.

²⁹ Fesevî, *Târîh*, III, 22.

³⁰ Fesevî, *age*, II, s.44.

³¹ Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 169.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 359.

³³ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, s. 41-42; Süyutî, *Tedrib*, s. 116-117.

³⁴ San'ânî, *Tavzîh*, I, 238.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yardım, *Hadis*, I-II, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.I, 37.

³⁶ Hatîb, *el-Cami'*, II, 190.

görüşlerinin yani mevkûf haberlerin hicrî birinci asırda hadisçiler tarafından ayrı bir konumda değerlendirildiğini göstermektedir.

Zührî'nin (ö. 124/742), Hz. Peygamber'in hadisleri ile birlikte ashâbdan gelen rivayetleri de toplaması³⁷ hicri birinci asırdan itibaren Merfû hadislerin yanında mevkûf hadislerin de toplandığını göstermektedir. Ancak mevkûf tabirinin, hicrî birinci asırda kelime anlamında kullanıldığı, terim olarak kullanımının ise hicrî üçüncü asırda yaygınlaştığı³⁸ anlaşılmaktadır.³⁹

Ebû Dâvud (ö. 275/888) es-Sünen'inde mevkûf terimi yerine maksûr kelimesini kullanmıştır.⁴⁰

D. Maktû (المقطوع)

Maktû kelimesi ق-ط-ع fiilinin ism-i mef'ûlüdür. Sözlükte kesmek, koparmak, kamçı ile vurmak gibi manalara gelmektedir.⁴¹ Bir hadis terimi olarak ise tâbîuna isnâd edilen söz ve fiiller manasına gelmektedir.⁴² Özel olarak tâbîinden sonraki nesillere ait bilgiler için de maktû terimi kullanılmıştır.⁴³

Hadis ıstılahlarının tam olarak yerleşmediği dönemde İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), Taberânî (ö. 360/970) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi bazı muhaddisler maktû kavramını mevsûl olmayan munkatı' mânasında kullanmışlardır.⁴⁴ el-Berdecî (ö. 301/914) ise tam aksine tâbîünün sözlerine munkatı' demektir.⁴⁵

Maktû hadisi ilk tanımlayan müellif Hatib el-Bağdadî'dir⁴⁶. Hatib, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* adlı eserinde maktû hadisi "isnâdı

³⁷ İbn-i Sa'd, *et-Tabakat*, II, 388-389; Fesevî, *Târîh*, I, 641.

³⁸ Örnek için bakınız, İbn Maîn, *Târîh*, II, 331.

³⁹ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 171.

⁴⁰ Ebû Dâvud, "Salât", 212.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VIII, 276-286.

⁴² İbnu's-Salâh, *age*, s. 47

⁴³ İbn-i Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 111-112

⁴⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih Mukaddimesi*, s. 135.

⁴⁵ İbnu's-Salâh, *age*, s. 51. Maktû ile münkatı' arasındaki karışıklığa Ali Yardım da dikkat çekmektedir (Bkz. Hadis, I, 42).

⁴⁶ Mustafa Macit Karagözoğlu, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007. s. 9

tâbûnda kalan hadisler” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁷ Hatib’den sonra maktû hadisi sistemli bir şekilde ele alan bir diğer müellif İbnu’s-Salâhtır. İbnu’s-Salâh, Hatib’in tanımına ek olarak “tâbîine isnâd edilen söz ve fiiler” ifadesini kullanmıştır.⁴⁸

Mutekaddimûn âlimlerin hadis usûlünde hadis ve kaynağı için kullandıkları ıstılahlara değindikten sonra rivayetlerin sıhhat ve zayıflığı için kullandıkları ıstılahlar ele alınacaktır.

II. Sıhhat Bakımından Hadisler

Hadisler sıhhat açısından değişik isim ve şekillerle kullanılsa da hicri üçüncü yüzyıla kadar yaygın olarak iki kısımda, sahîh ve zayıf olarak ele alınmıştır. Üçlü taksimatın başlangıcı ile hasen hadis kavramının doğuşu birbiriyle ilişkilidir. Hadis tenkitçileri üçlü taksimatın ne zaman kullanılmaya başladığı ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun tespit edilebilmesi hadis tenkit kavramlarının ortaya çıkması ve bunların yaygın olarak kullanılması ile doğrudan ilgilidir. Hadisler hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren sahîh, hasen ve zayıf şeklinde üçlü bir taksime ayrılmıştır.

Hadislerin üçlü sınıflandırılması, var olan durumu yansıtmaktadır. Rivayet dönemi hadis âlimlerinin kitaplarını ve sözlerini inceleyen kişi, bu gerçeği görür. Sehâvî bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Rivayet dönemi âlimlerinin sözlerine bütün olarak bakıldığında, üçlü sınıflamadan fazlasının olmadığı görülür. Bunların bir kısmında ayrılığa düşmüş olsalar da durum böyledir.”⁴⁹

İbn Hacer (ö. 852/1449), Ali b. el-Medînî’nin (ö. 234/848) Müsned’inde ve İlel’inde hadisleri sahîh ve hasen olarak vasıflandırmayı çokça yaptığı için hasen ıstılâhını en erken kullanan kişi olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Tirmizî’nin

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, s. 356

⁴⁸ İbnu’s-Salâh, *age*, s. 47

⁴⁹ Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu’l-Muğıs Şerhu Elfiyyeti’l-Hadis*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Mektebetu’s- Selefiyye, Medine, 1388, I, 13

⁵⁰ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket alâ kitâbi İbni’s-Salâh, (thk. Rebî’ b. Hâdî Umeyr), I-II, Medine, 1404/1984, I, 426

Câmi'i ile Sahîhayn'ın mukayesesini yaptığı çalışmasında Nûruddîn İtr da üçlü taksimin Ali b. el-Medînî'nin elinde ortaya çıktığını belirtmektedir.⁵¹

Hadislerin taksimi konusunda Müslim'e (ö. 261/875) baktığımızda Sahîh isimli eserinin mukaddimesinde hadisleri üç kısma ayırdığını görmekteyiz. Hadislerin sınıflandırılmasıyla ilgili sözleri şöyledir: "Biz Allah'ın elçisine isnâd edilen haberlerin cümlesini ele alıyor ve hadisi üç kısma, ravilerini de üç tabakaya ayırıyoruz."⁵² Müslim daha sonra bu ifadelerini ayrıntılı biçimde açıklar: "Üç grup hadisin birincisi, istikamet ehli mutkin (titiz) kimseler tarafından rivayet edilen hadislerdir. İkincisi, zayıf raviler tarafından nakledilen ancak zayıflıkları hadislerinin terk edilmesini gerektirecek düzeyde olmayan ravilerin naklettikleri hadisler; üçüncüsü ise rivayetine değer verilmeyen metrûk raviler tarafından nakledilen hadislerdir." Müslim, hadisin üç türü için bu şekilde açıklama yapmasına karşılık, her bir tür için ayrı bir isimlendirme yapmamış, her bir kategori için ayrı bir kavram kullanmamıştır.

Tirmizî (ö. 279/892), Sünen isimli eserinde üçlü sınıflama doğrultusunda hareket etmiştir. Ne var ki Tirmizî bu üçlü sınıflamada hadisin birinci türünü hasen sahîh olarak nitelendirmiş, ikinci tür hadis için hasen ifadesini kullanmıştır. Hadisin üçüncü türü ise muhaddisin metoduna göre rivayetin terkine delalet eden garîb, münker ve zayıf gibi teknik tabirlerdir.⁵³

İbnu's-Salâh (ö. 643/1245), hadisleri üçlü taksime tabi tutan ilk kişinin Hattâbî (ö.388/998) olduğunu iddia etmiş⁵⁴, birçok hadis tenkitçisi de onun bu görüşünü takip etmişlerdir. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) Ebnâsî (ö. 802/1400),⁵⁵ Irâkî (ö. 806/1404)⁵⁶ Sehâvî (ö. 902/1497)⁵⁷ ve Suyûtî (ö. 911/1505),⁵⁸ İbnu'-

⁵¹ Nûruddîn İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, Matbaatu'l-Cenneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970, s. 25

⁵² Müslim, *Mukaddime*, I, 50-55.

⁵³ Tirmizî, *el-İlelu's-Sağîr*, V, 758.

⁵⁴ Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrîzûrî İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs (el-Mukaddime)*, (thk. Nûruddîn İtr), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2008, s. 29.

⁵⁵ İbrahîm b. Mûsa Burhânuddîn el-Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-feyyâh min ulûmi ibni's-salâh*, (thk. Salâh Fethî Helel), I-II, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1418/1998, I, 67-68.

⁵⁶ Abdurrahîm İbnu'l-Huseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh li-mâ Utlika ve Uğlika min İbni's-Salâh* (İbnu's-Salâh'ın Ulûmu'l-hadîsi ve İbn Hacer'in Nûketi ile birlikte), I-VI, Dâru İbni Affân, Mısır, 1432/2011, I, 59.

Salâh'ın yolundan giderek bu taksimatı Hattâbî'den önce yapana rastlamadıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁹

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise hadisleri ilk kez üçlü taksimata ayıran kişinin Hattâbî olduğuna itiraz etmiş ve üçlü taksimatı ilk defa Tirmizî'nin (ö. 279) ortaya çıkardığını ve bu ıstılâhları Câmi'inde kullandığını ileri sürmüştür.⁶⁰ Ayrıca İbn Teymiyye üçlü taksimatı Tirmizî'den önce kullananı bilmediğini, bunun ona has olduğunu belirtmiştir. O, Tirmizî haricindeki ulemânın genelinin ise hadisleri sadece sahîh ve zayıf olarak ikiye ayırdığını, zayıfı da kendi içerisinde metruk olup ihticâc olunmayan ile ihticâc olunan zayıf şeklinde ikiye ayırdıklarını ifade etmiştir.⁶¹ Tirmizî'nin el-‘İlelî's-Sağîr'ine şerh yazan İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ile son dönem hadis âlimlerinden Rebî' b. Hâdî el-Medhalî üçlü taksimi ilk kez Tirmizî'nin kullandığını benimseyenlerdendir.⁶²

Mütekaddimûn âlimlerden nakledilen bilgilere dayanarak üçlü taksimi ilk yapan kişinin Hattâbî olduğu yanlış bir tespittir. Birçok müteahhirûn hadis usûlcüsünün aynı iddiayı savunmalarını ise birbirlerinden alıntı yapmış olabilecekleri şeklinde yorumlanabilir. Bu taksimi ilk olarak Ali b. el-Medînî'nin yapmış olması daha isabetli görülmektedir.

Hadis usûlü ulemâsının çoğu mütekaddimûnun sıhhat bakımından hadisleri sahîh ve gayr-ı sahîh (zayıf) şeklinde ikiye taksim ettiklerini

⁵⁷ Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Şerhu't-Takrîb ve't-Teyâsir li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezâr*, (thk. Ali b. Ahmed el-Kindî), Müessesetü Beynûne, Abu Dabi, 1427/2008, s.37

⁵⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, (thk. Ahmed ÖmerHâşim), Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1427/2006, s. 26.

⁵⁹ Özdemir, Veysel "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstılâhının Ortaya Çıkışı" *Cilt*, 45, MÜİFD, İstanbul, 2013, s.70.

⁶⁰ Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *İlmu'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985, 20.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ şeyhi'l-islâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), I-XXXVII, Mektebetü Melik Fahd, Medine, 1425/2004, I, 251-52; XVIII, 23, 248-249

⁶² Zeynuddîn Ebî'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, (thk. Nuruddîn İtr), I-II, Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 1429/2008, I, 342; Rebî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî, *Taksîmu'l-Hadîs ilâ Sahîh ve Hasen ve Da'îf Beyne Vâkii'l-Muhaddisîn ve Muğâlatâtî'l-Müte'assibîn "Reddün alâ Ebî Ğudde ve Muhammed Avvâme"*, Mektebetü'l-Ğurbai'l-Eseriyye, Medîne, 1417/1997, s. 155;

bildirmektedir.⁶³ Buna göre sahîh hadis; Peygamber (s.a.s.)’e nisbeti konusunda sıhhati sabit olan hadis, gayr-ı sahîh ise Peygamber (s.a.s.)’e nispeti konusunda sıhhatı sâbit olmayan hadistir.⁶⁴

A. Sahîh Hadis (الصحيح)

Sözlükte; “sıhhatli, sağlam, sağlıklı, kusursuz”⁶⁵ gibi anlamlara gelen صحيح /sahîh” kelimesi, hadis ilminde ıstılâh olarak; “Adalet ve zabt sıfatına hâiz râvîlerin muttasıl isnâdla rivâyet ettikleri, şâz ve muallel olmayan hadis”⁶⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Sahîh kavramı, hadis ıstılâhlarının kavramsallaşma süreci içerisinde şekillenmiş hicri yedinci yüzyılda İbnu’s-Salâh (ö. 643/1245) tarafından bu tanım yapılmış ve genel kabul görmüştür.

Hadislerin sahihini sakîminden ayırt etme faaliyeti, Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonraki döneme kadar gider. Nitekim bu faaliyet, esasında çeşitli sebeplerden dolayı ortaya çıkan hadis uydurma hareketlerine karşı bir tedbir olarak başlamış ve bu faaliyetin öncüleri de bizzat sahâbe olmuştur. Henüz I. asırda sahâbeden Abdullah b. Abbas’ın (ö. 68), Büşeyr b. Ka’b el-Adevî’nin (ö. ?) hadis rivâyet edişine aldırış etmeyerek “Hz. Peygamber’e yalan isnâd etme faaliyeti başlamadan önce birisinin “Rasûlullah buyurdu ki...” dediğini duyduklarında hemen kulak verip dikkatlice onu dinlediklerini, insanlar her önüne gelenden hadis rivâyet etmeye başlayınca, bildikleri hadislerin dışındakileri almamaya başladıklarını.” söylemesi⁶⁷ bunun en açık göstergesidir.

Hicri birinci asrın ortalarından itibaren başlayan isnâd hareketi⁶⁸ esasen Hz. Peygamber’e ait hadislerin, sağlam ve güvenilir kaynaklardan alma

⁶³ Babanzâde Ahmed Naim, *Hadîs Usûlü ve Hadîs İstılâhları*, (Yay. haz. Hasan Karayiğit), Düşün Yay., İstanbul, 2010, s. 198.

⁶⁴ Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), I-II, Mektebû’l-Metbû’atî’l-İslâmiyye, Beyrût, 1430/2009, I, 354.

⁶⁵ Ebû’l-Fazl Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Shh”, *Lisânu’l-arab*, I-LV, Dâru’l-Meârif, Kahire, tsz., VI, 2401-02.

⁶⁶ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 11-12. İsmail Lütü Çakan, *Ana Hatlarıyla Hadîs Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri ve Okuma-Okutma Yöntemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 26.

⁶⁷ Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), I-III, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Mukaddime, 7

⁶⁸ Koçyiğit, “İslam Hadîsinde İsnad ve Hadîs Râvîlerinin Cerhi”, *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1961, IX, 49; Salahattin Polat, “İsnadın Menşei ve Hadîste Kullanımının Tarihi Seyri

ihtiyacından ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Bunun üzerine muhaddisler bu dönemde rivâyet ettikleri hadisleri kendi zamanlarının en iyi bilinen ve en güvenilen râvîlerinden almayı ve bir hadisin çeşitli isnâdlarından en sahîh olanını seçmeyi tercih etmeye başlamışlardır.⁷⁰

Sahîh kavramının en erken kullanımını muhadramdan olan tâbiî âlim Rabi' b. Huseym'in (ö. 61/63)⁷¹ şu sözlerinde görmekteyiz: "*Hadislerden bir kısmı gündüz gibi aydınlık olup sıhhati anlaşılır; bir kısmı ise gece karanlığı gibi kapkara olup reddedilir.*"⁷² Yine İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96); "*Hadisi dinledikten sonra alınması gerekeni (sahîhini) alır, gerisini (sakîmini) terk ederim.*"⁷³ sözü, hadislerin sıhhati ile daha I. asırda ilgilenildiğini göstermektedir. İbrahim en-Nehâî'nin öğrencisi el-A'meş'in (ö.148/765) de hadislerin sahîhi ile ilgilenme konusunda hocasının yolundan yürüdüğünü, hocasının sözlerinin bir benzerinin ondan nakledilmesinden anlaşılmaktadır.⁷⁴

Görüldüğü üzere tâbiûn ile birlikte hadislerin sahîhi ile sakîmini ayırmak, bir başka deyişle makbûl olanı ile merdûd olanını tespit etmek için öncelikle onları rivâyet eden kişilerin durumlarının tespit edilmesi ile işe başlanmıştır. Adalet veya zabt noktasında cerhe maruz kalan râvînin rivâyet ettiği hadis kabul edilmemiştir. Bineanaleyh sahîh hadisi tespit etmek için râvîlerin beşeri

ÜzerindeTartışmalar", *Hadîs Araştırmaları*, İnsan Yay., İstanbul trsz., 36-37; Arif Ulu, "Hadîs Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi (İbn Sîrîn'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme)", *DinBilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 12, Sayı 1, 2012, s. 161.

⁶⁹ Koçyiğit, *Hadîs İstılâhları*, s. 172.

⁷⁰ Raşit Küçük, "*İsnad*", *DİA*, XXIII, 157.

⁷¹ Rebî' b. Huseym b. Âiz b. Abdillâh es-Sevrî (Ebû Yezîd el-Kûfî ö. 61/63): Yahya b. Ma'în (ö. 233) onun hakkında; "*Onun gibisi sorulmaz*" demiş, İclî (ö. 261) sika olduğunu söylemiştir. Âbidlerden ve muhadramdandır. Bkz. Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*, (thk. Mustafa Abdulkâdir Ata), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1429/2008, III, 235; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb fî Ricâli'l-Hadîs*, (thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid), I-VII, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1425/2004, II, 405

⁷² Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfân el-Fesevî, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*, (thk. Ekrem Ziyâ Umerî), I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1410, II, 564; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, (thk. Muazzam Huseyn), Dâru İhyai'l-'Ulûm, Beyrût, 1417/1998, s. 111.

⁷³ Fesevî, *age*, II, 607; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâti'l-Esfîyâ*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1409/1988, IV, 225.

⁷⁴ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâût), I-XXIX, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1402/1982, VI, 234.

zaafiyetlerinden kaynaklanan adalet ve zabt kusurlarından âri olması gerektiği göz önünde bulundurulursa sahîh hadisin en önemli ilk iki vasfı ortaya çıkmış olur. Ayrıca isnâd kullanımının hicrî I. asrın ikinci yarısından itibaren başladığı ve II. asırla birlikte hadisin ayrılmaz bir parçası olduğu da düşünülürse râvîler arasında ittisalin, sahîh hadisin üçüncü önemli şartı olduğu ortaya çıkar. Ayrıca Süfyânü's-Sevrî'nin (ö. 161/778) "*Hadisle ancak üç şey için ilgilenirim: Amel etmek, durumunu araştırmak ve uydurma olup olmadığını tespit etmek için*"⁷⁵ şeklindeki sözü ve Amr b. Dînâr'dan (ö. 124/742) bahsederken kullanmış olduğu: "*Hadis rivâyetine başladığında sahîh müstakîm hadisleri rivâyet ederdi.*"⁷⁶ ifadeleri, Buhlûl b. Râşid'in (ö. 183/799), "*Sahîh olanı sakîmden ayırt etme konusunda Mâlik b. Enes (ö. 179/795) kadar mâhir birini tanımadım.*"⁷⁷ şeklinde ki beyânı, Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198) "*İmam Mâlik'in ancak sika'dan ve sadece sahîh hadisleri rivâyet ettiğini*" söylemesi, Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) "*Hadislerin sahîhini sakîminden ayırmak için çalışmak gerektiği*"⁷⁸ ve "*İşittiğim hadisleri ilk etapta yazar, amel ve rivâyet etmeden önce birçok arkadaşımın soruştururum...*"⁷⁹, "*... kitabı sahîhtir.*"⁸⁰, "*Sahîh olan nâzil isnâdın, sakîm veya zayıf olan âli isnâddan hayırlıdır.*"⁸¹ şeklindeki ifadeleri, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın (ö. 198) "*...hadisi sahîh değil*"⁸², "*...dan rivâyeti sahîhtir*"⁸³ şeklindeki değerlendirmeleri, Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/814) sahîh hadis ile sakîm hadisi nasıl ayırt ettiği şeklindeki soruya, "*Hadisin sahîhi ile sahîh olmayanı ayırt edemeyen kişinin imam olamayacağı*" şeklinde cevap vermesi⁸⁴ ve "*Yûnus b. Yezîd'in (ö. 152/769) kitabı sahîhtir.*"⁸⁵ şeklindeki değerlendirmesi, Ubeydullah b. Amr'ın (ö. 180/796) âli isnâd için "*Sahîh olan nâzil isnâd, sakîm veya zayıf olan*

⁷⁵ Hâkim, *Ma'rife*, s. 204; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 430-31.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, V, 303.

⁷⁷ Zehebî, *age*, VIII, 95.

⁷⁸ Zehebî, *age*, VIII, 403.

⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 431.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Dâru İhyâi't-Turâsî'lArabî, Beyrût, 1271/1952, I, 272, II, 108.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 25.

⁸² İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 238, 239.

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *age*, VI, 333.

⁸⁴ İbn Receb, *Şerhu 'İlel*, I, 199.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 272.

âli isnâddan hayırlıdır/evlâdır” sözü⁸⁶ hicri ikinci yüzyılda ıstılâh olarak sahîhin varlığına işaret etmektedir. Hicri üçüncü asırda ise sahîhin, muhaddislerin ıstılâhına girdiğini ve çok yaygın bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz.⁸⁷

İmam Şafî’nin haberi vâhidlerin kabulü için ortaya koymuş olduğu hadis usûlcülerine göre aynı zamanda sahîh hadis için gerekli olan bu şartlarda genel olarak râvînin adaleti, zabtı ve isnâdın ittisalına vurgu yapılmıştır. Şafî’i er-Risâle’inde, hadisin delil olabilmesi için bulunması gereken şartları saymakta; orada sahîh kavramını kullanmamaktadır.⁸⁸ Saydığı şartlar sahîh hadiste bulunması gereken şartlarla aynıdır. Fakat eserin başka bir yerinde: “Bu haberi; Hz. Peygamber'den, sahîh bir vecihle rivayet eden birisini bilmiyorum.” demekte ve “يصح” ibaresini kullanmaktadır.

Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî (ö. 219/834)⁸⁹ ve Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (ö. 258/872)⁹⁰ tarafından yapılan sahîh tanımlarında da râvîlerin güvenilirliğine (mecruh olmamalarına), tanınan (mechûl olmayan) kişiler olmalarına ve isnâdın munkatı olmayıp muttasıl olmasına dikkat çekilmiştir. Hadis ilminde tasnif devri denilen, klasik eserlerin yazıldığı Hicri üçüncü asırda sahîh kavramının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu kavram, bir taraftan eserlerin bazısına isim olurken, diğer taraftan Yahya b. Ma’in (233/847), Ali el-Medini (234/848), Ahmed b. Abdillâh el-İclî (261/874) gibi hadis tenkitçileri tarafından sık sık kullanılmıştır.⁹¹ İmam Tirmizî de Sünen’in hadislerini değerlendirirken sahîh tabirini kullananlardandır. el-Hattâbî’nin (ö.388) ise sahîh hadisi şöyle

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 24.

⁸⁷ Bu dönemde sahîh ıstılâhını kullanan bazı muhaddisler şunlardır: en-Nadr b. Abdilcabbâr el-Murâdî (ö. 219): Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, II, 252, Ali b. el-Medîni (ö. 234/849): İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 14, III, 43; Fesevî, *age*, II, 31, III, 53; Zehebî, *Siyeru a’lâm*, V, 169, VIII, 169, İshak b. Rahuye (ö. 238/853): Zehebî, *age*, VII, 380, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 449, III, 18, IV, 333, V, 189, 357, VII, 179, VIII, 456; Fesevî, *age*, II, 82; Zehebî, *age*, V, 414, VII, 113, VII, 366, VII, 383, VIII, 154, VIII, 218.

⁸⁸ Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, 229, Mısır 1940.

⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivaye*, (Hasen Abdulmunim Şelebî), Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009, s. 36

⁹⁰ Humeydî ve ez-Zühli’nin tanımları için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, s. 30,34. tanımı için Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.

⁹¹ Polat, Selahattin “Zayıf Hadislerle Amel” s.87, E.Ü.İ.F.D, Sayı.1. 1983.

tanımladığı görülmektedir: “*Sahîh hadis, senedi muttasıl, ravileri adil olan hadistir.*”⁹²

Sahîh hadis yerine salih kelimesinin nadiren de olsa mütekaddimûn tarafından kullanıldığı görülmektedir. Abdullah b. el-Mübârek’in (ö. 181/797) “Şamlılar’ın rivayetinin çoğu mürsel ve maktû’dur. Sika ravilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri ise salihtir.”⁹³ sözünde salihin sahîh anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraları ise salih kavramının, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847),⁹⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),⁹⁵ Ebû Zür’a (ö. 264/878)⁹⁶ ve Ebû Dâvûd (ö. 275/888)⁹⁷ tarafından hem sahîh hem de hasen yerine kullanıldığı görülmektedir.

Zikredilen bu tanımların her birinin İbn Salâh’ın meşhûr sahîh hadis tanımına kaynaklık etmesi muhtemeldir. Anlaşılan o ki, İbnü’s- Salâh yapılan bu tanımları ve ileri sürülmüş bulunan kriterleri formüle ederek yeni bir tanım ortaya koymuştur. İbnü’s- Salâh ’tan sonraki dönemlerde yazılmış bulunan hadis usûlüne dair eserlerde verilen sahîh hadis tanımlarının hemen hemen hepsi de İbn Salâh’ının tekrarı niteliğindedir.

Tamamı senedle ilgili olan sahîh hadis şartlarının gerçeği ortaya çıkarmada her zaman yeterli oldukları söylenemez. Bu şartlara göre verilen hükümler nisbidir. Zira “Bir hadise sahîh, hasen sıfatını verdirecek olan ana unsur ravidir ve ravinin adil, zabıt olup olmadığını söyleyebilecek olan da muhaddistir. Muhaddisin kararı ise kendi bilgisine dayanmakta ve dolayısıyla şahsi, sübjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Yani mesele, şahsi ictihad meselesidir ve ictihadlarda birlik sağlamak çok defa mümkün olmadığına göre, hadislerin değerlendirilmesinde ihtilafın olması gayet doğal bir husustur.”⁹⁸ Bundan ötürü, rivayetleri değerlendirirken sağlıklı karar verebilmek için sened tenkidıyla

⁹² el-Hattabi, *Mealimu’s-Sünen Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, (Beyrut, 1416/1996) I, 6. M.Hayri Kırbaoğlu da adı geçen makalesinde İmam Şafiî’nin ve el-Hatîb’in naklettiği tanımların İbn Salah’a ilham kaynağı olduğu, şeklinde kanaat belirtmektedir. Bkz. age, s.93.

⁹³ Hatîb, *el-Câmi*, II, 287.

⁹⁴ İbn Maîn, *Târîh*, II, 407, 525.

⁹⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, VII, 10; İbn Receb, *Şerhu ‘İlel*, I, 138.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, IX, 24.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, (thk. L.Sabbağ) s.27.

⁹⁸ Hatiboğlu, Mehmed Said, *Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri*, İslami Araştırmalar Dergisi, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, c. 10, Ankara, 1997, s. 2.

yetinmemek, Kur'an'ın ve sahîh sünnetin ışığında rivayetlerin metinlerini de tenkide tabi tutmak gerekmektedir.

B. Hasen Hadis (الحسن)

Sözlükte “Çirkinin zıddı, güzel, hoş” gibi anlamlara gelen hasen kelimesi⁹⁹ hadis ilminde, sahîh ile zayıf arasında yer almakla birlikte sahîhe daha yakın olan bir hadistir.¹⁰⁰ Merhum Ahmed Naim (ö. 1934) hasen hadisin tanımında çok zahmet çekildiğini itiraf ederek,¹⁰¹ aslında hasenin kavramsallaşma sürecinde geçirmiş olduğu anlam değişimi ve genişlemelerine, hadis usûlü ulemâsının bu konudaki çeşitli tanımlamaları ile uygulamalarına bir nevi atıfta bulunmaktadır.¹⁰²

Abdullah b. Münkedir'in mürsel olarak Peygamber (s.a.v.)'den rivâyet ettiği: “Bir Müslümanın kardeşi için yapacağı en faydalı şey kendisine ulaşan güzel bir sözü ona ulaştırmasıdır.”¹⁰³ hadisinde geçen güzel bir söz diye tercüme ettiğimiz, Hz. Peygamber'den gelen “حديث حسن” ifadesi hasenin tespit edebildiğimiz kadarıyla lügat anlamındaki en eski kullanımıdır. Tâbiûndan Abdullah b. Şeddâd (ö. 82/702) da bir sözünde haseni kullanmıştır.¹⁰⁴ İbn Hacer bazı tâbiûn ulemâsının haseni kullandıkları, fakat bununla ıstılâhî anlamı kastetmedikleri kanaatindedir. Ayrıca o İbrâhîm en-Nehâî'nin (ö. 96/715)¹⁰⁵ ve Şu'be'nin (ö. 160/776) sözlerindeki haseni kelime manası kastıyla kullandıklarına da örnek vermektedir.¹⁰⁶ Buna göre, henüz hasen ıstılâhının bilinmediği veya ortaya çıkmadığı için Şâfiî öncesi ulemânın sözlerindeki hasen ifadesinin kelime

⁹⁹ İbn Manzûr, “حسن”, *Lisânu'l-Arab*, II, 877.

¹⁰⁰ Koçyiğit, *Hadîs İstılâhları*, s. 125.

¹⁰¹ Ahmed Naîm, *Hadîs Usûlü*, s. 240.

¹⁰² Çağdaş araştırmacılardan el-Melîbârî de hasen kavramının anlam alanının belirlenmesi ve sınırlandırılması bakımından hadîşçileri daha fazla meşgul eden başka bir kavram olmadığını söylemektedir. Bkz. Hamza b. Abdullah el-Melîbârî, *Hadîs Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, (çev: Muhittin Düzenli, Ayhan Ak), İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 38.

¹⁰³ İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, (thk. Ebû Abdurrahmân Fevâz Ahmed Zümerlî), I-II, Müessesetü'r-Reyyân, y.y., 1424/2003, I, 94.

¹⁰⁴ Hasen b. Abdurrahmân er-Râmeurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1391/1771, s. 546.

¹⁰⁵ Râmeurmûzî, *age*, s. 561.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Nüket*, I, 424.

anlamına yönelik olduğu, ıstılâhî anlamı kastıyla kullanılmadığı kanaati ağır basmaktadır.¹⁰⁷

Hasen'in tanımını ilk yapan Tirmizî'dir (ö. 279/892)Tirmizî'ye göre; isnadında yalanla itham edilmiş ravi bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivayet edilmiş olan hadisler hasendir.”¹⁰⁸ İkinci tarif ise Hattâbî'ye (ö. 388/998) aittir. Bu tanım şöyledir: “Mahreci bilinen, ravileri meşhur olan âlimlerin çoğunun kabul ettiği, fakihlerin de genelinin amel ettiği hadistir.”¹⁰⁹ Hasen hadis derece bakımından sahîh hadisin altında olmasına rağmen delil olma/ihticâca layık olma bakımından sahîh gibidir. Bu yüzden İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Hâkim (ö. 405/1014) gibi hadis imamları haseni sahîh hadis çeşitleri arasında zikretmiş, sadece sahîh hadise tahsis ettikleri kitaplarında haseni de tahrîc etmekte bir beis görmemişlerdir.¹¹⁰

Hasen'in ıstılâh olarak tanımını yapan ilk kişinin Tirmizî olması Tirmizî'den önce onun kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. İleride geleceği üzere Müttekaddimûn hadis tenkitçilerinden birçoğu, hasen hadis kavramını kullanmaktaydı. Ancak Tirmizî kendisinden önceki hadisçilere nazaran haseni en çok kullanan ve bu ıstılâha şöhret kazandıran kişidir.¹¹¹ Şimdi bu durumun daha çok netlik kazanması için hasen ıstılâhının hadisçiler tarafından nasıl ve hangi anlamlarla kullanıldığına dair Tirmizî öncesi duruma bakalım.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), tuvalette kibleye yönelmeme ile ilgili hadisleri verirken Tâvus'un (ö. 106/725) hadisinin mürsel, Ebû Eyyûb (ö. 52/672) ve İbn Ömer'in (ö. 73/693) hadislerinin ise isnâdlarının hasen olduğunu beyan etmiştir.¹¹² İmam Şâfiî, Ebû Eyyûb ve İbn Ömer'in hadislerini bizzat kitabında zikretmiştir.¹¹³ Bu iki hadis sahîh ve muttefekun aleyh hadislerdir.¹¹⁴ İmam

¹⁰⁷ Şâfiî öncesi ulemânın hasen kavramını kullanım örnekleri için Bkz. Hâlid b. Mansûr ed-Deîs, *el-Hadîsu'l-Hasen li-Zâtihi ve li-Ğayrihi Dirâse İstikrâiyye Nakdiyye*, I-V, Dâru Edvâi's-Selef, Riyâd, 1426/2005, I, 42-75; Veysel Özdemir, “Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstılâhının Ortaya Çıkışı” Cilt, 45, MUIFD, İstanbul, 2013, s.79.

¹⁰⁸ Tirmizî, *İlel (el-İlelu's-Sağır)*, V, 758.

¹⁰⁹ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, I, 6.

¹¹⁰ Suyûtî, *age*, s. 74; Ahmed Naîm, *Hadîs Usûlü*, s. 244.

¹¹¹ İbnu's-Salâh, *age*, s. 35-36.

¹¹² Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, (thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1429/2008, s. 165.

¹¹³ Şâfiî, *age*, 163-164.

Şâfiî'nin burada haseni ıstılâhi anlamında kullanmayıp sahîhi kastettiği açıktır. Irâkî (ö. 806/1404)¹¹⁵ ve İbn Hacer (ö. 852/1449)¹¹⁶ de bu kanaattedir.

Ali b. Medîni de hasen kavramını kullanan âlimlerdendir. Ancak o da diğer mütekaddimûn ulemâ gibi haseni geniş bir çerçevede kullanmıştır. O, haseni bazen sahîh ve sâbit¹¹⁷ gibi anlamlarda bazen de ıstılâhî anlamında kullanmıştır.¹¹⁸

Ahmed b. Hanbel de hasen kavramını kullanan mütekaddimûn hadis tenkitçilerindendir. O da Buhârî gibi haseni tek bir kasıt/anlam ile değil daha geniş bir anlam yelpazesinde kullanmıştır. O bazen haseni, sahîh anlamının karşılığı olarak, sahîh hadisler için kullanmış¹¹⁹ bazen de ıstılâhî anlamında kullanmıştır.¹²⁰ Onun haseni, hadisin garîb olduğunu belirtmek için de kullandığı görülmektedir. Örneğin, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ında naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel bir hadis hakkında hasen demiştir. Ancak aynı yerde hasen olarak nitelendirdiği bu rivâyetin aslında garîb olduğunu da bizzat kendisi beyan etmiştir.¹²¹ Yine başka bir rivâyette Ahmed b. Hanbel hasen ile garîb kavramını bir arada kullanmıştır.¹²² Bu da onun haseni bazen garîb anlamında kullandığını göstermektedir.

Buhârî de hasen kavramını sık kullanan âlimlerden biridir. O da hasen kavramını birkaç anlamda kullanmaktadır. Buhârî, haseni sahîh kavramıyla eşdeğer mahfuz, sâbit gibi anlamlarda kullanmış ve aynı zamanda hasen hadisleri

¹¹⁴ Ebû Eyyûb hadîsi; Buhârî, *Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmî'l-İnsâniyye, Dimeşk, 1413/1993, "Kible", 2; Müslim, "Tahâre", 17. İbn Ömer hadîsi; Buhârî, "Vudû", 12; Müslim, "Tahâre", 17.

¹¹⁵ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, s. 38.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Nüket*, I, 425.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *Müsnedü'l-fârûk*, I, 481-82. Örnekler için bkz. Buhârî, "Hac", 31; Müslim, "Hac", 22.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Nüket*, I, 426; Ya'kûb b. Şeybe, *Müsnedü Ömer*, s. 51.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Nüket*, I, 425-26; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VI, 261; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, XXVIII, 584. Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hilal, *Kitâbu'l-vukûf min mesâilî'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali), I-II, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1410/1989, II, 609-10.

¹²⁰ İbn Receb, *Şerhu 'İlel'*inde (I, 343.) Ahmed b. Hanbel'in haseni kullandığını belirtmektedir.

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, trsz., IX, 157-158; Ali b. Hasen b. Hibetillah b. Abdillâh (İbn Asâkir), *Târîhu medineti dimeşk*, (thk. Ömer b. Ğarâme el-Omrevî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1415/1995, XXII, 192, 198.

¹²² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, (thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs), I-IV, Dâru'l-Hânî, Riyâd, 1408/1988, I, 470.

kendi kitabında da zikretmiştir. Örneğin *el-İlelu't-Tirmizî*'de¹²³ korku namazı ile ilgili rivâyetler bölümünde hasen olarak nitelendirilen Sehl b. Ebî Hasme (ö. ?) rivâyetini Buhârî *Sahîh*'inde de zikretmiştir.¹²⁴ Buhârî bazen de haseni sahîh, mahfûz ve sâbit gibi anlamlar karşılığında kullanmış fakat hasen olarak nitelendirdiği bu rivâyetleri *Sahîh*'inde zikretmemiştir.¹²⁵ Buhârî, çeşitli sebeplerden dolayı hafif zaafî olup tarik çokluğu ile bu zaafî giderilen rivâyetleri hasen olarak isimlendirmiştir.¹²⁶ Buhârî, zabtında hafif zaafî olan râvî veya râvîlerden oluşan fakat bu zaafî giderilemeyen hadisler için de hasen kavramını kullanmıştır.¹²⁷

Ebû Zûr'a er-Râzî (ö. 264/878) hasen kavramını genel itibariyle ıstılâhî manasında kullanan bir tenkitçidir.¹²⁸

Ebû Hâtîm (ö. 277/890) de hasen ıstılâhını kullanmıştır. Ama onun hasene yüklediği anlam müteahhir ulemanınkinden farklıdır. O, haseni daha çok garîb anlamında kullanmıştır.¹²⁹

Netice olarak “*Hasen hadis*” tabirinin hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren, yani Tirmizî'den çok önce kullanıldığı ve o devirlerde hadislerin sahîh, hasen ve zayıf diye üçlü taksime tabi tutulduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu üçlü taksimi bir kitapta uygulayanın Tirmizî olduğu tarihi bir gerçektir. Tirmizî bu üçlü taksimi Ali b. el-Medîni, Buhârî gibi hocalarından almış, eserinde kullanmış ve böylece onun yaygınlaşmasını sağlamıştır.¹³⁰

¹²³ Ebû Tâlib el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmizîyyî'l-kebîr*, (thk. Subhî es-Sâmerrâî, Ebû'l-Meâtî en-Nûrî, Mahmûd Muhammed es-Sa'îdî), Mektebetü'n-Nahdeti'l-Arabiyye, Beyrût, 1409, s. 98.

¹²⁴ Buhârî, “Meğâzî”, 29.

¹²⁵ Örnekler için Bkz. el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmizî*, s. 58, 63, 146-47, 153-54, 161, 231-32, 262-63, 277, 338, 351, 360, 381.

¹²⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 364; Tirmizî, “Ahkâm”, 29; el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmizî*, 197, 382, 301.

¹²⁷ el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmizî*, 34, 199-200.

¹²⁸ el-Kâdî, *el-İlelu't-Tirmizî*, 1409, s. 49. ed-Derîs, Ebû Zûr'â'nın buradaki hasenden kastının hadîsin sıhhatini ve kuvvetini vurgulamak olduğunu iddia etmektedir. Bkz. ed-Derîs, *el-Hadîsu'l-Hasen*, II, 727-29. Ancak Ebû Zûr'â'nın hasen kavramını kullandığı rivayetler araştırıldığında kastının hasenin ıstılâhî anlamı olduğu anlaşılmaktadır.

¹²⁹ İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, IV, 613. Ebû Hâtîm'in hasen hükmünü verdiği başka örnekler için Bkz. İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, II, 269-72; IV, 196-97; V, 147-48; VI, 279-80; VI, 13.

¹³⁰ Nureddin İtr, *İmam et-Tirmizî*, 157.

Görüldüğü üzere hasen ıstılâhını kullanan bu âlimlerin neredeyse hepsinin birbirleri ile hocalık-talebelik ilişkisi mevcuttur.¹³¹ Hasen ıstılâhı Ali b. Medînî ve Ahmed b. Hanbel ile ortaya çıktığına göre, onlardan da öğrencileri almış ve bunların arasında yayılmıştır. Dolayısıyla hasen ıstılâhının doğup-gelişme süreci, bu şahısların birbirleriyle olan ilişkileri doğrultusunda seyretmiştir.

Buna göre; İbn Teymiyye'nin savunduğu, hasen ıstılâhını îcâd edip, ilk defa kullanarak hadisleri sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere üçe taksim eden kişinin Tirmizî olduğu tezinin isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Ancak kendisinden önceki âlimlere nispetle Tirmizî'nin haseni çokça kullanıp, İbnü's-Salâh'ın da belirttiği üzere, bu ıstılâha şöhret kazandıran kişi olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Ancak yine de hadislerin üçlü taksimatı üçüncü yüzyılda yaygınlaşmış bir anlayış değildir.

Müteahhirûn hadisçilerden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hasen kavramını, sahîh hadisin bir türü olarak kabul etmiştir. Onun ardından gelen hadis usûlcüleri de kelimeyi aynı şekilde kullanmıştır. Böylece sonraki dönemde kavramlaşma süreci devam etmiştir. Bu dönemdeki usûlcülere göre hasen kavramının tanımı yapılırken, onu sahîh kavramından ayıran niteliklerin özellikle vurgulanması gerekmektedir. Bu tanım, aynı zamanda açık ve anlaşılır olarak, hasen kavramının kapsamına dâhil olan bütün unsurları da hiçbir eksik bırakmaksızın içine almalıdır. Eğer tanım bu özelliklere sahip değilse, müteahhirûna göre doğru bir tanım değildir. Bu sebeple İbnü's-Salâh mütekaddimûn hadis tenkitçilerinden hasen kavramına ilişkin nakledilen bazı açıklamaları kabul etmemektedir.

Hasen hadis konusunda Hattâbî (ö. 388/998) ve Tirmizî'nin ortaya koyduğu şartların ve yaptıkları tanımların genişliği, kapalılığın ve metodik problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böyle olunca İbnü's-Salâh, mütekaddimûn tarafından senedinin sahîh olduğuna dair uygulama veya açıklama bulunmayan hasen hadisin ikili taksimine yönelmiştir. Müteahhirûn, bu ikili sınırlamayı hasen li-zâtihi ve hasen li-gayrihi şeklinde isimlendirmişlerdir. Daha

¹³¹ Ali b. Medînî (ö. 234) ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241) birbirlerinden hadis almışlar, hadis ilimleri noktasında karşılıklı istifade etmişlerdir. Buhârî (ö. 256), Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262) ve Tirmizî (ö. 279) hem Ali b. Medînî'ye hem de Ahmed b. Hanbel'e öğrenci olmuşlardır. Ebû Zûr'a (ö. 264) ise sadece Ahmed b. Hanbel'e yetişmiş ve ona öğrenci olmuştur. Tirmizî aynı zamanda Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Ebû Zûr'a'nın öğrencisi olmuştur.

sonra İbnu's-Salâh sözü edilen iki kısmı açıklamış, Hattâbî'nin açıklamalarının birinci kısımla, Tirmizî'nin açıklamalarının da ikinci kısımla sınırlı olduğunu belirtmiştir. Öyle ki; her birinin tanımı, hasen hadisin o türünü sahîhten ayırıcı nitelikte olmuş; Hattâbî'nin tanımı hasen li-zâtihi'yi, Tirmizî'nin tanımı ise hasen li-gayrihi'yi sahîh hadisten ayırmıştır. Müteahhirûn âlimlerinin tamamı, İbnu's-Salâh'ın bu ayrımını kabul etmiş ve kitaplarına almışlardır. Neticede hasen li-zâtihi türünün, ravisinin doğru sözlü olmasıyla (sadûk) sahîh hadisten ayrıldığını kabul etmişlerdir. Hasen li-gayrihi ise, ravisinin mütâbiî veya şâhid ile desteklenmeye müsait olmakla birlikte şiddetli olmayan zayıflığıyla sahîh hadisten ayrılmaktadır. Öyleyse onlara göre sahîh kavramı hasenden ayrı bir kısımdır ve aynı olmaları imkânsızdır. Bundan dolayı, Tirmizî'nin ikisini biraraya getirmek suretiyle kullandığı hasen sahîh ifadesi, ilmî bir problem olmuş ve müteahhirûn bu meseleyi çözmek, hasen kavramıyla sahîh kavramını birbirinden ayırmak için oldukça çaba sarf etmişlerdir.¹³²

Hasen kavramında asıl sorunun, müteahhirûn âlimlerin bu kavram için yaptıkları tanımlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Mütakaddimûn âlimlerin kullandıkları hasen kavramı, müteahhirûn kullandığı hasen kavramından daha geniştir. Çünkü onlar sahîhi de hasen hadis kapsamında değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde onlara göre, reddedilmeyip kabul edilen bütün hadisler hasendir. Bu haliyle hasen kavramı, münker, bâtil veya mevzû' terimlerinin karşısı olarak kullanılmıştır.

Zehebî (ö.748/1347) bu konuda şöyle demektedir; “Bu durumda her sahîh hadisin hasen olması gerekir. Mütakaddimûnun kullanımı böyledir. Onlar sahîh hadis gördüklerinde, 'Bu, hasen hadistir.' diyorlardı.”¹³³

Böylece rivayet dönemi âlimlerinin hasen kavramını genel ve kapsamlı bir şekilde kullanmış oldukları, bütün açıklığıyla ortaya çıkmıştır. Öyle ki, onlar hasen kavramını, sahîh kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Hasen ve sahîh kelimeleri, hadisin kabul edilebilirliğini göstermek ve bunu tekit etmek için birarada kullanılmıştır. İki kavramın birarada kullanımı, hadisin delil olarak

¹³² Hamza el-Melîbarî, *Nazaratun Cedide fi Ulûmi'l-Hadis*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, s.23

¹³³ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *el-Mûkiza fi İlmi Mustalâhi'l-Hadis*, nşr: Nureddin İtr, Mektebetu Matbaati'l-İslamiyye, Halep, 1405, s. 32.

kullanılabilecek nitelikte olduğunu gösterme anlamını da taşır. Bu kullanımda, dilsel veya metodik olarak içinden çıkılmaz bir problem söz konusu değildir. Ancak müteahhirûn âlimlerinin farklı iki tür olarak bu kavramları birbirinden ayırmaya çalışmaları ve ikisinin bir arada kullanılmasının doğru olmadığını belirtmelerinin sonrasında bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Tirmizî'nin *Sünen* isimli eserinin sonunda, hasen kavramına ilişkin söyledikleri ise, genel olarak hasen kavramı için yapılmış tarifler olarak değerlendirilemez. Onun hasen kavramı ile ilgili açıklamaları, kitabını yazarken kullandığı kendine özgü yöntemin ortaya konulmasından ibarettir. Bu açıklamasında, eserinde hasen terimine hangi manada yer verdiğini izah etmiş, kelimeyi özel bir manada kullandığını belirtmiştir. Bu kullanımda hasen kavramı, sahîh kavramına bitişik, onunla anlam kazanan bir kelime değildir.¹³⁴

Buna göre Tirmizî'nin hasen kavramını hadis âlimleri arasında kullanılan bir kavram olarak tanımlamadığı anlaşılmış olmaktadır. Yaptığı açıklamalarla hasen kavramının, sahîh kavramından farklı olduğunu, dönemindeki hadisçilerin böyle bir anlayış içerisinde olduklarını da söylememiştir. Fakat *Sünen* isimli eserinde hasen kavramını sahîh kavramı için kullandığını, hasenin sahîhe izafe edilmesi durumunda manada farklılaşma olacağını belirterek, kullandığı yöntemi ifade etmiştir. Böylece Tirmizî'nin hasen kavramını sahîh kavramından ayrı olarak tanımladığı şeklinde yaygın bir hatalı kanaat ortaya çıkmıştır. Hâlbuki yapılan açıklamalar doğrultusunda vakıya bakıldığında, gerek Tirmizî ve gerekse diğer hadis münekkidlerinin algılamalarında, hasen kavramının anlam alanı genel ve kapsamlıdır. Bundan dolayı Tirmizî'nin eserinde hasen kavramına izafe edilmeden yalın olarak sahîh ifadesinin kullanımı neredeyse yok gibidir.¹³⁵

Hasen kelimesiyle rivayet dönemi âlimlerinin ne kastettiklerini ortaya koymak ve kelimenin sınırlarını beyan etmek için yapılan te'vîl ve tefsirlerde yukarıdaki açıklamaları dikkate almak gerekir. Hasen kelimesinin dışındaki diğer kavramlar için de aynı durum geçerlidir. Bütün bu kavramların, rivayet dönemi hadis âlimlerinin kendi yöntemleri ve metotları ölçü alınmak suretiyle, o dönem

¹³⁴ Melibarî, *age*, s.44.

¹³⁵ İbn Receb, *age*, I, 342-343.

şartları çerçevesinde anlaşılması mümkündür. Müteahhirûn hadis usûlcülerinin yöntemleriyle bu kavramların anlaşılması mümkün değildir.

C. Marûf/Meşhûr Hadis (المعروف والمشهور)

“A-re-fe” kelimesinden ismi meful olan *marûf*, “bilinen” ve “tanınan” anlamlarının yanı sıra buna bağlı olarak çeşitli manalara da gelmektedir.¹³⁶

Marûf/meşhûr sünnetin, sadece nebevî uygulamaları değil, aynı zamanda başta sahâbe ve tâbiûn uygulamalarını, kısacası ilk Müslüman neslin Hz. Peygamber’den tevarüs ettiği uygulamaları kapsamaktadır. Kur’an ve Sünnet bilincine sahip sahâbe nezdinde *marûf sünnet* önemli bir tenkit kriteri olmakla birlikte, sünneti algılama konusundaki farklılıklar, ilkenin kullanım ve uygulama boyutuna da yansımıştır. Bununla birlikte özellikle Hz. Âişe, Hz. Ömer ve İbn Abbas gibi fakîh sahâbîlerin, genellikle Hz. Peygamber’e atfedilen bir rivayeti öncelikle kendi sünnet birikimleriyle değerlendirdikleri ya da özellikle İslam toplumunu oluşturan ve şekillendiren Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarına arz etme metodunu kullandıkları anlaşılmaktadır.

Tâbiûn döneminde tedvin faaliyetine geçilmiş olmasına rağmen, toplumda fitnelerin ortaya çıkması, uydurmalarla hadis havzasının kirletilmesi ve rivayetlerin naklinde yapılan birtakım yanlışlıklar sebebiyle, rivayetlerin güvenilirlik ve doğruluk kriteri olarak uygulamaya dayanan *marûf* ve *meşhûr sünnet* ilk planda ölçü alınmıştır.

Hicri ikinci asırdan itibaren hadislerin tespit ve değerlendirilmesinde bir ölçüt olan *marûf* sünnet, ikinci asrın ortalarından sonra yerini “*marûf hadis*”e bırakmıştır. İlel ve tarih literatüründe hadis tenkitçileri *marûf* ve zıddı “*münker*” kavramlarını râvî ile isnâdı ta’dîl veya cerh ifadesi olarak kullanmıştır. “*Marûfu’l-hadis*” tabiri, cerh ve ta’dîl yönünden durumu bilinen ve birden fazla kişinin kendisinden rivayette bulunduğu râvî için kullanılan bir ta’dîl ifadesidir.¹³⁷

Şu’be b. el-Haccâc (ö. 160/776)’a bir rivayet ne zaman terk edilir? diye sorulduğunda: “Marûf kişilerden bilmedikleri bir rivayet nakledildiğinde.”

¹³⁶ “Ma’rûf” kelimesinin anlam örgüleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, II, 745-748.

¹³⁷ Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, 210; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 1987, 171-172.

cevabını vermiştir.¹³⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/929)'in; 'Atâ b. Dinâr,¹³⁹ Muğîre b. Selmân¹⁴⁰ ve Ammâr el-Absî¹⁴¹ adlı râvîler için *marûfu'l-hadis*; Seleme b. Verdân¹⁴², Yahya b. Abdullah¹⁴³, Muhammed b. Kesîr el-Masîsî¹⁴⁴ adlı râvîler için de "*münkeru'l-hadis*" ifadesini kullandığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in kullandığı *marûfu'l-hadis* kavramı, rivayetin söz konusu râvîler vasıtasıyla tanındığını, buna karşılık "*münkeru'l-hadis* kavramını kullandığı râvîlerin muhaddîslerce tanınmadığını ve ikiden az rivayetleri bulunduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel "İbn Ömer'e, imamın arkasında kıraatten soruldu. İbn Ömer de: "Sana imamın kıraati yeterlidir." rivayeti hakkında şöyle demektedir: "Bu rivayetin Muhammed b. Sirin'den değil, Enes b. Sirin adlı râvîden nakledildiği marûftur (bilinmektedir.)"¹⁴⁵ Görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel bu sözüyle söz konusu rivayetin hadis âlimlerince bilinen tarikine işaret etmektedir.

Tirmizî (ö. 279/892) de diğer ilâhî yazarları gibi, hadisin isnâdı ve râvisini ta'dîl için marûf kavramını kullanmaktadır. Tirmizî, isnâdı ta'dîl için lûgat anlamını esas alarak "*marûfu'l-isnâd*" tabirini kullanmaktadır.¹⁴⁶ Hadis âlimlerinin bu tutumları hadisin hangi tarik veya râvî ile ulaştığı konusunda oldukça titiz davrandıklarını gösteren bir durumdur.

Bezzâr (ö. 292/905) da "*marûf*" kavramını hadisin isnâdını ve râvisini ta'dîl için kullanmaktadır.¹⁴⁷ O bu kavramı, rivayetin hadis âlimlerince bilinen isnâdı budur, bunun dışında bilinen bir isnâdı yoktur, anlamında kullanmıştır.¹⁴⁸

¹³⁸ Ebû Zur 'a, *Tarih*, 95.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasıyyullâh b. Muhammed el-Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad, 1422/2001, IV, 474.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *İlâl*, II, 510.

¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 132.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, *age*, II, 24, 216.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 54.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 51-52.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 385.

¹⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 440; Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî, *Müsnedü Ebû Dâvûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, tr., II, 644; Tirmizî, *el-İlâlu's-Sağır*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru İhyâi Tûrasi'l-Arabî, Beyrut, tr, I, 19.

¹⁴⁷ Bezzâr, *Müsned*, VI, 377.

¹⁴⁸ Bezzâr, *age*, V, 87.

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve babası Ebû Hâtim; *hadisun marûfun*¹⁴⁹ ve *el-hadisü'l-marûf*¹⁵⁰ ifadelerini hadisin metni, isnâdı veya râvîsini ta'dil etmek için kullanmışlardır. Onlara göre bu ifade metnin ve isnâdın sahîh, ravisinin sikâ olduğunu ifade eder.¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim'in marûf kavramını bir ta'dil ifadesi olarak kullanımına dair daha birçok örnek verilebilir.¹⁵²

Darekutnî (ö. 385/995) de, diğer ilel müellifleri gibi *marûf* kavramını isnâd ve râvî'yi ta'dil için kullanmaktadır.¹⁵³ Isnâdı ta'dil eden bir ifade olarak *marûf* kavramını kullandığına dair birçok örnek verebiliriz.¹⁵⁴

İlk dönem fıkıh ekolleri içerisinde bir sünneti veya hadisi nitelendirmek için meşhûr, marûf ve müstefiz gibi terimleri en çok kullananlar Iraklılar yani Hanefîler olmuştur. Hanefîlere göre “*meşhûr*” veya “*marûf*” tabirleri, sözlük anlamlarına uygun olarak, rivayetin birçok kişi tarafından bilinir ve tanınır olmasını, yani haberin bilgi değerini ifade etmektedir.¹⁵⁵ Hanefî âlimler, “*mütevâtir*” ve “*meşhûr*” kavramları yerine ikisini de içine alan “*marûf*” kavramını daha sık kullanmıştır.¹⁵⁶

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), yaşadığı bölgenin sosyo-kültürel konumu gereği kendisine ulaşan rivayetleri ve fetvaları değerlendirirken, marûf ve meşhûr hadise

¹⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II, 23.

¹⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 86, 209, 362; II, 23, 272, 401.

¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 23. II, 401.

¹⁵² Bkz. İbn Ebî Hâtim, *age*, I, 232; I, 362; I, 602, 1879, 2773; II, 272.

¹⁵³ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî, *el-Ilelu'l-Vâride fî Ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefi, Daru Taybe, Riyad, 1405/1985, IX, 159; X, 142; XII, 37, 208, 304; XIII, 281, 320; XV, 202, 224, 232.

¹⁵⁴ Dârekutnî, *İlel*, XII, 304; XIII, 281; X, 142.

¹⁵⁵ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evza'i*, thk. Ebû'l-Vefâ Efgânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (Beyrut tr), 38, 49, 67; Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli Medîne*, thk. Mehdî Hasan, Alemu'l-Kutub, (Beyrut 1427/2006), II, 492; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfenin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2010, 150; Tuzcu, Recep, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Debûsî'nin Hadîs Anlayışı*, Girişim, Adana 2010, 54-55.

¹⁵⁶ Yargı, Mehmet Ali, “Fıkıh Usûlcülerince Yaygın olarak Nakledilmesi gereken Haberler”, *İslâm Hukuk Araştırmalar Dergisi*, (Konya 2006) sy. 7, s.141-180; Apaydın, H. Yunus, “Meşhur” *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, XXIX, s. 368-371.

dayanır.¹⁵⁷ Ebû Hanîfe bu kritere aykırı gördüğü rivayetleri batınî inkıta gerekçesiyle reddetmiş ya da onlarla amel etmemiştir.¹⁵⁸

Ebû Hanîfe ve talebeleri, “*marûf sünnet*” ve “*marûf hadis*” kavramlarını, terim olarak kullanmaktadırlar. Çünkü onlar, bir metin tenkidi prensibi olarak, muhalif ferd haberleri, marûf/meşhûr sünnet’e arz etmektedirler.¹⁵⁹ Ebû Hanîfenin öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’(ö.189/805)in, “*sünnet*”¹⁶⁰ ve “*hadis*”¹⁶¹ terimleriyle “*marûf*” tabirini sıfat olarak çok sık kullanmaları bu duruma diğer bir karinedir. Buna örnek olarak, “*سنة معروفة*”,¹⁶² “*حديث معروف مشهور*”,¹⁶³ “*حديث مستفيض معروف*”,¹⁶⁴ “*أثر معروف*”,¹⁶⁵ “*حديث معروف*”¹⁶⁶ terkiplerini zikredebiliriz. “*Marûf sünnet*” ve “*marûf hadis*”in iki ayrı kavram olarak zikredilmesi, aralarındaki farka işaret etmektedir. Hanefî fakihlere göre, “*marûf meşhûr hadis*” tabiri yaygın olması nedeniyle fakihlerin ve İslam toplumunun bildiği rivayettir. “*Marûf hadis*” ise sadece fakihlerin bildiği hadistir. Bu iki tür hadise muhalif rivayet, “*Şâz hadis*”tir.¹⁶⁷ Bu durum da hanefî fakihlerin kullandığı bu terkipler tam olarak hadisçilerin kullandığı anlamda değil, Hanefî fakihlerin kabul ettiği kavramsal çerçevede kullanılmıştır.

Şeybânî’nin “*marûf hadis*” terkiplerini özellikleri ile tarif etmesi Hanefilerce kavramsal çerçevenin kabul sınırlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir:

"الحديث المعروف الذي لا يشك فيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليه أمور المسلمين الى يومهم هذا في الأفق ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من اشترى شيئاً ولم يره فهو بالخيار إذا رآه"

¹⁵⁷ Rivayete göre Ebû Hanîfe, hadislere ehemmiyet verilmemesini söyleyen birisini meclisinden kovarak “Sünnet olmasaydı hiçbirimiz Kur’an’ı anlayamazdı” demiştir. Ebû Abdurrahman Abdulvehhâb eş-Şârânî, *el-Mizân*, Dâru’t-Takaddumu’l-İlmiyye, Kahire 1945, c. 1, s. 47.

¹⁵⁸ İsmail Hakkı Ünal, *age*, s. 173.

¹⁵⁹ Aydın, Nevzat, Hadîs Tespit ve Tenkidinde “Ma’rûf/Meşhûr Sünnet”in Metodolojik Değeri ve İşlevi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2011-12, sy. 20, s., 139-170.

¹⁶⁰ Ebû Yûsuf, *Red*, 32, 38; Şeybânî, *Hucce*, II, 477.

¹⁶¹ Ebû Yûsuf, *Red*, 40; Şeybânî, *Hucce*, I, 248; II, 683.

¹⁶² Ebû Yûsuf, *Red*, 32, 38; Şeybânî, *Hucce*, II, 724.

¹⁶³ Şeybânî, *Hucce*, I, 691, II, 500.

¹⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Red*, 40; Şeybânî, *Hucce*, I, 248; II, 683.

¹⁶⁵ Ebû Yûsuf, *Red*, 40, 49, 67.

¹⁶⁶ Şeybânî, *Hucce*, I, 20.

¹⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Red*, 40; Şeybânî, *Hucce*, I, 248; II, 683; Şafiî, Muhammed b. İdrîs Ebû Abdillâh, *el-Umm*, thk. Rıfat Fevzî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut tr, VI, 138.

“Hz. Peygamber’e isnâdında hiçbir şüphe bulunmayan ve zamanımıza kadar dünyanın dört bir tarafındaki Müslümanların uygulamalarına esas teşkil eden “marûf hadis” Peygamber (s.a.v.)’den şu şekilde nakledilmiştir: “Bir şeyi görmeden satın alan kimse, satın aldığı şeyi gördüğünde, muhayyerlik hakkına sahiptir.”¹⁶⁸

Onun bu açıklmasına göre “marûf hadis” şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Merfu olmalı.
- 2- Müsned olmalı.
- 3- İsnadında hiçbir şüphe bulunmamalı.
- 4- Âmmenin bildiği bir sünnete esas teşkil etmelidir.

Şeybânî’nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan biraz farklı olarak, tariklerin çokluğundan hareketle bazı sünnet ve hadisleri *marûf* olarak nitelendirmiş olabileceğine de işaret etmek gerekir.¹⁶⁹ Şeybânî’ye göre bir hadisin Hz. Peygamber’e isnâd edilmesi veya sadece toplumda uygulama olarak bilinen sünnete delil alınması, marûf olması için yeterli değildir. Söz konusu iki unsurun birlikte varlığı, rivayeti marûf vasfına ulaştırmaktadır. Marûf kavramı, sadece Hanefî fakihlerin bildiği hadistir. Şeybânî’nin, ‘fakihler arasında “marûf” olanlar’¹⁷⁰ sözü, rivayetin tariklerinin çok olması veya rivayetin kazandığı bir şöhretten çok, rivayetin fakihler arasında istidlal kaynağı olarak şöhret bulduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹

İsa b. Ebân, “*marûf*” terimini “*mütevâtir*” ve “*meşhûr*” haberi de içine alacak şekilde kullanmıştır.¹⁷² Onun “*marûf*” kelimesini “*mütevâtir haber*”i de içine alacak şekilde kullanmasında, içerdiği “bilinen” veya “tanınan” anlamı dışında “peş-peşelik” anlamının da etkisi olmuş olabilir.¹⁷³

Hanefî fıkıh anlayışında meşhûr sünnetin yerini tespiti yönelik çalışmasında Mehmet Ali Yargı, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin “marûf/meşhûr”

¹⁶⁸ Şeybânî, *Hucce*, II, 724.

¹⁶⁹ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 66

¹⁷⁰ Şeybânî, *Hucce*, I, 126,152, 268.

¹⁷¹ Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, 250-252.

¹⁷² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, el- *Fusûl fî İlmi-Usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, Mektebetül-İrşâd, İstanbul, 1994/1314, III, 127.

¹⁷³ Yargı, Mehmet Ali, *age*, s.71.

kavramlarını sadece, pek çok kimse tarafından veya kendi dönemlerindeki ilim ehli arasında bilinen hadisler için kullanmadıklarını, bunlara ıstılâhî bir mana vererek rivayet açısından belli bir ilim gerektiren sünnetleri kastettiklerini ifade etmektedir.¹⁷⁴ İ.Hakkı Ünal ise, meşhûr teriminin diğer hadis terimleri gibi sonradan ıstılâhî bir anlam kazandığını; çünkü Ebû Hanîfe ve talebelerinin kullandıkları “meşhûr” ve “marûf” tabirlerinin, kelimelerin lûgat manalarına uygun olarak o rivayetin birçok kimse tarafından bilinir ve tanınır olmasını ifade ettiği görüşündedir.¹⁷⁵ M. Emin Özafşar ise, bu tabirlerin hicrî ikinci asra ait kullanımlarında daha çok kelime anlamları itibariyle kullanılmış olsa bile, yavaş yavaş ıstılâhî bir mahiyet kazandıkları görüşündedir.¹⁷⁶ Nitekim Ebû Yûsuf’un: “Âmmenin tanıdığı ve onlar arasında marûf olan hadise yapış, şâz olan hadisten kaçın!”¹⁷⁷ sözündeki “âmmе”den kastın ya sadece fakihler grubu ya da ümmetin geneli olduğu yorumları yapılmıştır.

Evzâî (ö.157/773), münker ve marûf hadisin kavramsal çerçevesini kastederek şöyle demektedir: “Biz bir hadis duyduğumuzda sahte paranın arz edildiği gibi, onu ashabımıza arz ederiz. Onların bildiklerini kabul eder, bilmeyip reddettiklerini biz de reddederiz.”¹⁷⁸ Evzâî’nin hadisi hadis âlimlerden bir topluluğa arzı, Hanefî âlimlerin, “şâz” bir rivayeti topluluk rivayeti olan marûf hadis ve marûf sünnete arzına benzemektedir. Fakat bu durum her zaman aynı rivayet konusunda ortak karar ifade etmemektedir.

Marûf kavramını kullanan fakihlerden biri de İmam Şafîî (ö.204/819)’dir.¹⁷⁹ Ama O, hadisin “marûf”oluşu ile âlimlerce bilinmesini mi yoksa toplumun hâfızasını mı kastediyor? Bu hususta herhangi bir ayırım yapmamıştır. Fakat Şafîî’nin, *marûf*’un zıddı olan *şâz* hakkındaki açıklamasından *marûf hadis*’in toplumun da bildiği hadis olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İmam Şafîî’i, “mütevâtir” konusundaki tartışmalarda toplum ve ihtisas sahiplerinin

¹⁷⁴ Yargı, Mehmet Ali, *age*, s. 53.

¹⁷⁵ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B.Yay., Ankara 1994, s. 131.

¹⁷⁶ Özafşar, Mehmet Emin, *age*, s. 252.

¹⁷⁷ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24.

¹⁷⁸ Ebû Zura’, Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh ed-Dimeşkî, *Tarihu’d- Dimeşk*, thk. Şükrüllâh b. Nimetullah Kucânî, *Mec’meu’l-Luğati’l-Arabiyye*, Dimeşk, 1980, 95.

¹⁷⁹ Şafîî, *el-Umm*, VI, 138.

bildiği hadisler için daha çok “el-ihâta”¹⁸⁰ ve “el-ilmu’l-âmmе”¹⁸¹, haber-i vâhidlere de “el-ilmu’l-hâssa”¹⁸² kavramını kullanmaktadır. Bir anlamda Şâfiî, sünnetin içeriği açısından bu sınırlayıcı tavrıyla, aslında kendisinden önceki Hicâz, Irak ve Suriye ekollerinin meşhûr/marûf sünnete ya da yerleşik uygulamaya arz ederek, Hz. Peygamber’den gelen haber-i vâhidleri terk etmelerine karşı çıkmaktadır.¹⁸³

Bazı araştırmacılar, ilk müctehitler dönemindeki *marûf* ve *meşhûr sünnet* ifadelerinin sadece o dönemdeki hatta o bölgede marûf olan veya lügat manasına uygun olarak nakledilen çeşitli rivayetler için kullanıldığını belirtmişlerdir. Ancak, Mütekaddimûn müctehitlerin *marûf sünnet* ifadeleriyle sadece kendi bölgelerindeki veya devirlerindeki fakihlerin tanıdığı sünnetleri kastetmedikleri, bu ifadeleri belli doğruluk ve ilmî değere sahip rivayetler için de kullandıkları söylenebilir.¹⁸⁴

Muhaddisler hicrî ikinci asrın sonundan itibaren ‘İlel ve tarih literatürü içerisinde “*marûf*” kavramını hadis metninden çok ravî ve isnâdı ta’dîl için lügat anlamıyla kullanmıştır. Bu, Hanefî fakihlerin “*marûf hadis*” tabiri ile kastettikleri anlamdan çok farklıdır. İbn Hacer’e kadar “*marûf*”, bir terim olmaktan çok lügat anlamıyla kullanılmıştır. Ayrıca İbn Hacer, Hanefî fakihlerin *marûf hadis*’in zıddı olan “şâz” kavramı yerine “*münker*” kavramını kullanmıştır. Oysa muhaddisler aynı dönemde “*şâz hadis*” teriminin zıddı olarak “*mahfuz hadis*” terimini kullanmaktaydı. Tabiki bu durum bir kavram kargaşası oluşturmaktaydı.

İbn Hacer (ö. 852/1449)’e kadar, hadis usûlü müellifleri, “*marûf râvî*” ve “*marûf isnâd*” kavramlarına yer verse de “*marûf hadis*” kavramına yer vermemişlerdir. Fakat muhaddisler “*şâz hadis*” ve “*münker hadis*”e “*mahfuz hadis*”in zıddı olarak yer vermişlerdir. Onların bu tanımları verirken özellikle de şâz ıstılahını tarif ederken İmam Şâfiî (ö.204/819)’nin tanımını genellikle aynı şekilde zikrederler.

¹⁸⁰ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs Ebû Abdillâh, *Cimâu’l-İlm*, Beyrut, 1405, 47.

¹⁸¹ Şâfiî, *age*, 49-50.

¹⁸² Şâfiî, *age*, 48-50.

¹⁸³ Aktepe, *İmam Şâfiî’de Sünnet*, s. 184.

¹⁸⁴ Ebû Yusuf, *er-Redd*, s. 49; Yargı, *Meşhur Sünnet*, s. 64.

Günümüz araştırmacılarından Abdurrahman b. en-Nuveyfi es-Sülemî, İbn Hacer'in "marûf"un "münker" hadisin zıddı şeklindeki tanımlamasına itiraz etmiş ve onu şu şekilde eleştirmiştir: "İbn Hacer, mahfuz hadisi, şâz hadisin; marûf hadisi, münker hadisin zıddı kabul ederek, ikisi arasında bir ayırım yapmıştır. Fakat doğrusu bu ayırma dair, bir delili yoktur. Üstelik bu ayırım âlimlerin kullandığı istilahlara ve imamların kullanımlarına da aykırıdır. Çünkü âlimler münker rivayetin karşılığında mahfûz kavramını kullanmışlardır."¹⁸⁵

Bütün bu değerlendirmelerden Ebû Hanîfe, İmam Evzâî, İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi mütekaddimûn müctehitlerin marûf kavramını kullandıkları görülmektedir. Aralarındaki bazı görüş ve usûl farklılıklarına rağmen marûf hadisi, sahâbe ve tâbiûn zamanında tanınmış, amel edilmiş hatta bazılarının, Hz. Peygamber'den veya kaynağından geldiğinde kimsenin şüphe etmediğini söyledikleri, belli bir ilim ifade eden rivayetler için kullandıkları anlaşılmaktadır. İşte böyle rivayetlere dayalı sünnet hakkında ise marûf sünnet terimini kullandıkları görülmektedir.¹⁸⁶

Özellikle hicrî ikinci asırda sünnet anlayışları doğrultusunda pratiğin, teoriğe öncelenmesiyle *marûf* ve *meşhûr sünnet*, rivayet metninin özgünlüğünü tespitinde temel bir ölçü olmuş ve hadisin kontrol mekanizması olarak işlev görmüştür. H.II. asırdan sonraki dönemlerde ise gerek hadisin yaşadığı gelişim sürecine yani tedvin ve tasnif faaliyetlerine gerekse tarihî süreçte ortaya çıkan uygulamalardaki radikal değişime bağlı olarak, "marûf", tarihi süreç içerisinde "marûf sünnet", "marûf hadis", "marûf isnâd" ve "marûf râvî" gibi farklı kavramlarla birlikte kullanılmış ve büyük ölçüde anlam kayması yaşamıştır. Muhaddisler, illel ve tarih literatüründe; marûfu, isnâd ve râvî'yi ta'dîl için kullanmışlar, (cerh etmek için ise bunun zıddı olan münker kavramını) hem isnâd hem râvî hem de rivayetin tanınmadığını ifade için, kullanmışlardır. Onlar münker tabirini sadece marûf tabirinin zıddı olarak değil, aynı zamanda isnâdında inkıta' bulunan veya zayıf râvînin rivayetleri için de kullanmışlardır. Her marûf, bir münker haberin zıddı olmayabileceği gibi her münker haber de marûf haberin zıddı olmayabilir.

¹⁸⁵ Abdurrahman b. en-Nuveyfi' es-Sülemî, *el-Münker Inde Nukkadi'l-Muhaddîsîn*, I, 87.

¹⁸⁶ Nevzat Aydın, *"Hadisin Kontrol Mekanizması: Sünnet"*, Kalem Yay., Trabzon 2011, ss. 171-195.

Fakihlerin daha çok marûf sünnet ve marûf hadis tabirlerini, hadis âlimlerinin ise marûf isnâd, marûf râvî ve marûf hadis ifadelerini tercih ettikleri görülmektedir.

İbn Hacer'e kadar hadis usûlü kitaplarında, ıstılah olarak mahfûz hadisin muhalifî şâz ve münker hadise yer verilmesine rağmen, hemen hemen hiçbirisi marûf hadise yer vermemiştir. İbn Hacer, zayıf râvînin, sikâ râvîye muhalif rivayetine münker hadis derken, sikâ râvînin rivayetine de marûf hadis demiştir. O, sikâ râvînin kendisinden daha sikâ râvî veya ravilere muhalif rivayetine şâz, daha sikâ râvînin rivayetine de mahfûz demiştir. Onun bu taksimi ve tarifi, daha sonra gelen Suyûtî gibi hadis usûlü âlimleri tarafından benimsenmiş ve ıstılahlaşmıştır. İbn Hacer'le marûf kavramı hadis âlimleri arasında farklı bir veche kazansa da, yine de fakihlerin kullandığı kavramsal çerçeveden çok farklıdır. İki kullanım arasındaki fark; fakihler, “marûf” terimini; hadis metninin sabit olduğunu ve kat'î bilgi veya zannı galibe yakın bilgi ifade ettiğini belirtmek için kullanırken, muhaddîsler daha çok râvîyi veya isnâdı ta'dîl için kullanmışlardır.

Sonuç olarak hadis ve fıkıh kitaplarında hadis için kullanılan “marûf” kavramı konusunda müelliflerin bunu hangi kavramlarla ve hangi anlamsal çerçevede kullandıklarını bilmek gerekir. Aksi takdirde İbn Hacer'in marûf tanımı ile hadis ve fıkıh kaynaklarını okumak bir takım yanlış anlamalara neden olabilecektir.

D. Ferd/ Garîb/Haberu'l-Vâhid (الفرد والغريب وخبر الواحد)

1. Ferd

Ferd sözlükte “Tek, yegâne, eşi olmayan” anlamına gelir. İstılahta ise ravisinin herhangi bir yönden tek başınlık göstermiş olduğu hadis¹⁸⁷ veya senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan hadisi ifade eder. Senedin bir yerinde râvînin tek kalmasına teferrüd ve infirâd denir.”¹⁸⁸ Şâz ve münker hadislerin tarifinde daha güvenilir râvîye muhalefet etme esasını değil, teferrüdü esas alan âlimlere göre şâz ve münker terimleri ferd ile eş

¹⁸⁷ Aydın, Abdullah *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.76.

¹⁸⁸ Selahattin Polat, “Ferd”, DİA, XII, 368

anlamlıdır. İlkdönemlerde haber-i vâhidin ferd anlamında kullanıldığı da olmuştur.¹⁸⁹

Hadis usûlünde ferd konusu hadis tenkitçilerinin önem verdikleri konuların başında gelmektedir. Seneddeki teferrüdün tespit edilmesi ravilerin düştüğü hataları anlamakta yardımcı olmaktadır. Hadis tenkitçilerinin Ferd rivayet için “هذا حديث لا يعرف إلا من هذا الوجه” falan kişi tek kaldı, “حديث غريب” sadece bu yolla bilinecek bir hadis, “لا نعلمه يروي عن فلان إلا من حديث فلان” falan kişiden sadece filan kişi rivayet etmiştir” gibi lafızlar kullanılır.¹⁹⁰

Mütekaddimûn hadis tenkitçileri güvenilir ravinin rivayet ettiği ferd hadisi de belli şartlara uymadığında illetli kabul etmekteydiler. Birçok ilel ve ricâl kaynaklarında “إنفرد به مالك و لم يتابع” Mâlik bu rivayette tek kalmış ve mütabi’i yoktur, “أخطأ به شعبة إذ رواه موصولا و الجماعة رواه منقطعا ولم يتابع علي وصله” Şu’be bu rivayeti diğer hadisçiler munkatı olarak rivayet ettikleri halde muttasıl rivayet etmekle yanılmıştır gibi ifadeler bunu destekler niteliktedir.¹⁹¹

İlk dönem hadis tenkitçilerinin ravi güvenilir olmasına rağmen hadis marûf olmadığından rivayetleri illetli saydıklarına dair birçok örnek vardır:

Ebû Davud ferd hadis hakkında Mekkelilere gönderdiği mektupta şöyle der: “*Sünen adlı eserimde yer verdiğim hadislerin çoğu meşhûr hadislerdir. Bu hadisler, hadis hakkında eser yazmış her hadisçinin elinde mevcuttur. Fakat bunları diğer meşhûr olmayan hadislerden her hadisçi ayıramaz. Bu da benim kitabım için bir üstünlük sebebidir. Mâlik b. Enes, Yahya b. Said gibi hadis ilminin öncüleri dahi rivayet etse garîb (ferd) hadisle delil getirilmez. Garîb hadis rivayet ettiğinden dolayı kimi ravilerin de cerh edildiği olmuştur. Bu kişinin rivayet ettiği hadis şâz ve garîb olma durumunda delil olmaz.*”¹⁹²

Abdullah b. Mübarek (ö.181/797) “Gerçek ilim ancak sana oradan buradan gelen yani meşhûr olan rivayetlerle olur.”¹⁹³ demektedir. Zührî (ö. 124/742), Ali

¹⁸⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 408

¹⁹⁰ Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak el-Muhammedî, *eş-Şaz ve'l-Münker ve Ziyâdet'üs-Sika*, Beyrut 2005, Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye ,s.73.

¹⁹¹ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 582.

¹⁹² Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, s. 4

¹⁹³ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 623.

b. Hüseyin'den şöyle nakleder: “ Bilinmeyen hadisler delil olmaz. İlim ancak bilinen ve dillerde dolaşan hadislerle gerçekleşir.”¹⁹⁴

Mâlik b. Enes ferd hadis hakkında: “İlimlerin en kötüsü garîb yolla gelendir. En hayırlısı ise insanların rivayet ettikleridir”¹⁹⁵ der. Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) “Garîb olan şu hadisleri yazmayın. Zira o hadisler münkerdir. Çoğu da zayıf ravilerden nakledilmiştir”¹⁹⁶ demiştir. Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde de tek kalma konusunun hakikatine işaret eden bilgiler görüyoruz. O, şöyle demektedir: “Eğer hadis âlimleri ‘Bu hadis garîbdır’ derlerse, bil ki o hadis ya hatalıdır ya bir hadis başka bir hadise dâhil olmuştur ya muhaddis hata etmiştir ya da hadisin isnâd zinciri yoktur. Hadis, Şu’be veya Süfyan tarafından rivayet edilmiş olsa da durum aynıdır. Eğer âlimlerin ‘bu hadiste sorun yok’ dediklerini işitirsen, o hadisin sahîh olduğunu bil!”¹⁹⁷

Mütekaddimûn hadis tenkitçileri, ferd rivayeti sahâbe veya büyük tâbiûn kaynaklı olduğunda hadisin kaynağına yakın olduğundan kabul etmişlerdir. Bu rivayetlerde farklı bir illet olduğuna dair karine olduğunda ise onu ayrı değerlendirmişlerdir. Teferrüd sonraki tabakalarda -tâbiûn sonrası- olursa özellikle hadisçilerin bilmediği ve temel rivayet kaynaklarında kayıt altına alınmadığında hadise zarar verir ve böylece hadis zayıf hükmünü alır. Ebû Hatim er-Razî'nin (ö. 277/890) kendisine arz edilen bir hadis için “Bu rivayet Süfyan'ın rivayetleri arasında neden yok?”¹⁹⁸ diyerek bu tarz ferd hadislerin kabul edilmeyeceğine işaret etmiştir.

Muhtemelen hadis tenkitçilerinin teferrüdün tespitine verdikleri özel önem nedeniyle garîb ve ferd hadislerle yönelik özel eserler telif etmişlerdir. Örneğin Darekutni (ö.385/995) konuyla ilgili *el-Efrâd, el-Fevâidu'l-Muntahabe, Garâibu Mâlik* gibi birçok eser telif etmiştir. Taberani de *Mu'cemu'l-Evsât* ve *Mu'cemu's-Sağîr* gibi eserlerini ferd hadisleri zikretmek için telif etmiştir. Ayrıca Buhârî'nin (ö.256/869) *et-Târihu'l-Kebîr*'inde ravilerin terceme-i hallerinde garîb hadislerden tek başlarına naklettikleri hadislerini de özellikle zikrettiğini görmekteyiz. Yine

¹⁹⁴ İbn Receb, *age*, II,623.

¹⁹⁵ İbn Receb, *age*, , II,623.

¹⁹⁶ İbn Receb, *age*, , II,623.

¹⁹⁷ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 142.

¹⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, I,92.

bu bağlamda özellikle garîb hadislerin açıklanmasına yönelik “fevaid” adıyla kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır.

Şimdi de münekkitlerin güvenilir ravilerin rivayetlerinden illetli olduğunu söyledikleri hadislerden bazı örnekleri aktarmak istiyoruz.

Yahya el-Kattan (ö.198/813), güvenilir ravilerin önde gelenlerinden birisi olan ve hadislerinin tahrîci konusunda görüş birliği bulunan İbrahim b. Sa'd Zührî'nin bazı hadisleriyle ilgili açıklamalar yapmış ve onun hadislerini yazılı bir belgeden değil de ezberinden rivayet etmesi sebebiyle, münker olarak değerlendirmiştir. İbrahim'in Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği “İmamlar Kureyş'tendir” şeklindeki hadis Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda, o şöyle demiştir: “Bu hadis, İbrahim'in yazdıkları arasında yoktur. Bu sebeple, aslı olmayan (bir sahifede yazılı olmayan) hadis olarak değerlendirilmesi gerekir”¹⁹⁹

Ahmed b. Hanbel aynı şekilde Velid b. Müslim ed-Dimaşkî'nin Mekke'de ezberinden naklettiği hadisleri de tenkit etmiştir.²⁰⁰ Ahmed, Velid'in tek kaldığı hadisin illetli olduğunu söylerken, daha önce genel olarak işaret edilen karînelere ve bu gibi karışıklıklara bakarak hareket etmiştir. Çünkü onlara göre, güvenilir ravinin tek kaldığı hadis, mutlak biçimde kabul edilebilir değildir.

Rivâyetinde tek kalan râvinin hadisinin kabulünde güvenilir olma vasfını göz önünde bulunduran Müslim (ö.261/875), hadisçilerin de aradığı şartın bu olduğunu, “Rivâyetiyle teferrüd eden muhaddisin rivâyetinin kabul edilmesinde âlimlerin aradığı şart, ilim ve hıfz sahibi kimselere iştirak etmek ve onlara uymaya gayret göstermektir.”²⁰¹ sözüyle ifade eder. Müslim, pek çok talebesi bulunan bir hocanın, talebelerinden birinin diğer talebeler karşısında teferrüd etmesi durumunda o râvinin rivâyetinin de kabul edilemeyeceğini de belirtir.²⁰²

Bunlar güvenilir ravinin durumunun hocasının veya hadis rivayet ettiği bölgenin ya da zamanın farklılığına bağlı olarak değiştiğini gösteren bazı örneklerdir. Hadis ıstılahlarıyla ilgili olarak kabul edilen genel kurallardan bazıları üzerinde ihtilaflar olduğu bilinmektedir. Çoğunlukla, ayrıntılarda ortaya çıkan bazı etkenlerin farklılığı sebebiyle tercih, kişiden kişiye değişir. Bu noktada en

¹⁹⁹ İbn Receb, *age*, II, 763.

²⁰⁰ İbn Receb, *age*, II, 609.

²⁰¹ Müslim, *age*, I, 11

²⁰² Müslim, *age*, I, 12

doğru tespit, hadis, ilel ve ricâl kitapları üzerinde derinlemesine ve uzun çalışmaların yapılmasıyla ortaya çıkarılabilir.²⁰³

Hadis tenkitçilerinin uygulamalarına ve teferrüd çözüme kavuşturma amacıyla yazdıkları metinlere bakıldığında, farklı teferrüd hallerinin olduğu ve her bir teferrüd halinin diğerinden ayrı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Güvenilir ravinin tek kalması halinde hükmü kabul edip, zayıf ravinin tek kalması durumunda ise ilgili hükmü reddederek ve bunu da genel bir kural olarak kabul etmek, bu kuralı farklı teferrüd durumları arasında ayırım yapmaksızın güvenilir veya zayıf ravinin tek kaldığı bütün hadislerle uygulamak, mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin takip ettikleri bir yöntem değildir.

Müteahhirun dönemi hadis usûlcülerinden İbn Salâh ve onu takip edenlerin, genel olarak güvenilir ravinin ferd rivayetini kabul ettikleri görülmektedir.²⁰⁴ Bu, hadis usûlcülerinin ferd hadisi ele alırken sadece ravilerin güvenilir olup olmadığına bakarak ferd kavramında daraltma yapmalarından kaynaklanmaktadır. Mütekaddimûn hadis tenkitçileri ise bunun yanında bazı karineleri göz önünde bulundurarak sika ravinin ferd hadisini kimi zaman sahîh kabul etmişler kimi zaman da zayıf kabul etmişlerdir. İbn Salâh ve takipçilerini bu ve benzeri konularda böyle bir yaklaşıma sürükleyen neden; onların genelde hadislerle dair hüküm verirken senetleri metinden ayrı değerlendirmeleridir. Yani müteahhirûn hadisçiler, senedi metinden ayrı görmüşler ve hadisler hakkında hüküm verirken genellikle senetleri göz önünde bulundurmuşlardır.

Bu meseleyle ilgili bilgileri ve bu bilgilerin tenkitle ilgili boyutlarını, doğrudan Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin sözlerine ve teferrüd meselesinin çözümüne dair ortaya koydukları yöntemlere dayandırmamız veya ıstılah kitaplarında muhaddislerin teferrüd meselesine ilişkin dağınık olarak bulunan bilgilerini parçacı bir yaklaşımla değil, bütünlükçü bir metotla bir araya getirmemiz zorunludur. Günümüzde birçok araştırmacı gibi, teferrüd meselesiyle ilgili olarak parçacı bir yaklaşımla son dönem hadis usûlü kitaplarına dayanarak hadis ve ricâl ilminin bazı özel durumlarını ve istisnalarını gözetmeden, güvenilir

²⁰³ Şevkânî, *el-Fevaidü'l-Mecmûa*, muhakkik Abdurrahman el-Muallimî'nin önsözünde yer almaktadır.

²⁰⁴ İbn Salah, *Mukaddime*, s.76.

ravinin tek kalması durumunda hadisin kabul edileceği ve zayıf ravinin tek kalması durumunda da hadisin reddedileceği yönünde genel ifadeler kullanılması birçok rivayet için yanlış tespitlerde bulunmasına neden olmaktadır.²⁰⁵

Güvenilir ravinin tek kaldığı hadisin kabulü, karinelere dayanır. Bundan dolayı da güvenilir ravinin teferrüd ettiği hadisin kabulü veya reddi metodik bir konu olmanın ötesinde olup her bir rivayetin tek tek değerlendirilmesi gerekmektedir. Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin teferrüd konusuyla ilgili yaklaşımları, somut vakıa içerisinde, ta'lîl ve tashih uygulamalarına bakılarak şu şekilde özetlenebilir:

Teferrüdün vaki olduğu ve genel olarak ravi sayısının çok olmadığı - sahâbe ve kibar-i tâbîîn tabakası- rivayet dönemi içerisinde bulunan ravinin tek kaldığı hadis, eğer tek kalan ravi güvenilir ve bilinen bir kişiye makbuldür, delil olarak kullanılabilir. Ancak teferrüd eden ravi kesin bilgilere muhalif haberler nakletmişse, onun rivayeti kabul edilemez. Eğer tek kalan ravi zayıf veya meçhul ise bu hadisin reddedileceği konusunda hadis tenkitçileri arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak hadislerin kabulü konusunda, daha rahat davranan bazı muhaddisler, meçhul ravinin tek kaldığı hadisi delil olarak kullanmaktadırlar. İbn Hibbân bunlar arasında sayılabilir. Fakat tek kalma durumu, ravilerin çoğaldığı ve özellikle hadis merkezlerinde tanınmışlığın arttığı rivayet sonrası dönem ravileri için söz konusu olduğunda, münekkitler genel olarak, tek kalan ravinin senedde kendisinden bir önce yer alan raviden bu hadisi nasıl aldığına, hususi olarak olarak da tek kaldığı hadise, kendisinden aktarılan bütün rivayetlere ve söz konusu hadis bağlamında zabt durumuna bakarlar. Sonra da eldeki verilere göre hüküm vermeye yönelirler. Mutlak olarak, güvenilir ravinin tek kaldığı hadisin kabul edileceğini söylemezler. Bundan dolayı, güvenilir ravinin durumu, zabtına, farklı hallere, bulunduğu mekânlara ve ders aldığı hocalara, hadis alma şekline zarar gelmesi gibi nedenlerle değişikliğe uğrayabilir. Bu değişiklikte, ravinin bazı hocalarından işittiği hadisleri zabt etmesini mümkün hale getiren yeterli aracın bulunmaması veya yazdıkları bazı hadislerin çeşitli şekillerde zayi olması da etkilidir. Hadis tenkitçileri bir hadisin teferrüd sebebiyle illetli olduğunu söylediklerinde, ta'lîlin sırlarına vakıf olabilmek için onun üzerinde epeyce

²⁰⁵ Melibarî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, ss.248-250.

düşünülmesi gerekir. Münekkîdlerin ifadelerinin hemen ardından aceleci bir tavırla “Hayır! O güvenilir bir ravidir ve tek kalması hadise zarar vermez” şeklindeki bir yaklaşım aceleci ve temelsiz bir yaklaşım olur.

2. Garîb

Mütekaddimûn hadisçiler garîb hadisin kullanımına dair birçok olumsuz açıklama yapmışlardır. Örneğin, Mâlik (ö.179/795) garîb hadis için şerli (kötü)²⁰⁶ A'meş (ö.148/765) hoş olmayan olarak nitelerken Ebû Yusuf ise garîb hadis öğrenimiyle meşgul olanları yalana dalmış olacaklarını ifade etmektedir. Abdurrezzâk gibi kimi hadisçilerde garîb hadisleri almakla yaptıkları hatayı sonradan fark ettikleri itiraf etmişlerdir.²⁰⁷ Bir hadisin garîb olması her ne kadar sıhhatine mani değilse de, muhaddislerin o rivayetlere karşı şüphe duyarak ihtiyatla yaklaşmasına neden olmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe, garîb hadislerle meşgul olanların hata edeceklerini²⁰⁸ belirterek buna işaret etmiştir.

Hadis ilimleri bakımından oldukça erken dönemde Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Mekkelilere Sünenini tanıttığı mektubunda, tanımını yapmaksızın garîb hadis ifadesine yer vermiş,²⁰⁹ ama garîb hadisi terim olarak en erken tanımlayan İmam Tirmizî olmuştur. Tirmizî, garîb hadisin meşhûr haberin zıddı olduğu ve ulemânın meşhûru öven garîbi yeren birçok ifadesinin bulunduğunu ifade etmiştir.²¹⁰

Ahmed b. Hanbel “Şu garîb hadisleri yazmayınız, çünkü onlar münkerdir çoğu da zayıf kimselerden rivayet edilmektedir” demiştir.²¹¹ Bu tür rivayetlere karşı uyanık olmayı tavsiye eden muhaddisler, bu ifadelerle garîb hadislerin çoğunun zayıf olduğuna işaret etmek istemişlerdir.

²⁰⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 623

²⁰⁷ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, s. 391-392; diğer sözler için bk. Beykûnî, *Manzume*, s. 98-99; Polat, “*Garîb*”, *DİA*, XIII, 375.

²⁰⁸ Hatîb, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi*, II, s. 100.

²⁰⁹ Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sünenihi*, s. 47 (dptn. 3 muhakkikin notu).

²¹⁰ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 406-409.

²¹¹ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, II, 623.

Müteahhirûn hadis usûlü kaynaklarında “ferd hadis” ve “garîb hadis” şeklinde iki farklı başlık²¹² açılrsa da bu iki kavram mütekaddimûn hadis tenkitçilerince metin veya sened bakımından herhangi bir yönden tek kalma anlamında ortak bir manada kullanılmıştır. Buna göre ferd ve garîbin ıstılahî anlamı “Senedin herhangi bir kısmında râvîsinin tek kalarak rivayet ettiği hadis.”²¹³ olur. Ancak çoğu zaman bu çeşit haberlerin tarifinde kullanılan kelime ferd değil garîb olmuştur. Ferd ve garîb arasında ayırım yapan bazı müteahhirûn hadis tenkitçileri çok veya az kullanılması bakımından bu iki kavram arasında fark görerek ferd-i mutlak için ferd, ferd-i nisbî için de garîb tabirini kullanmışlardır. Yine müteahhirûn hadis usûlcülerinin garîb ve ferd ilişkisi için “her garîb hadis aynı zamanda ferddir, ancak her ferd hadis garîb değildir” gibi bir genellemede bulundukları; fakat Mütekaddimûn hadisçilerinin bu iki kavramı aynı anlamda da kullandıkları görülmektedir. Onlar, kavramların isim olarak kullanımında bu farklılığa yer verirken, fiil olarak kullanımında fark gözetmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu sebeple mutlak ferd veya nisbî ferdle (garîb) ilgili olarak fiil şeklinde kullanımda, “ Bu hadiste falan teferrüd etmiştir” veya “ Bu hadiste falan garîb kalmıştır” derken fark gözetmeksizin aynı anlamı kastederler.²¹⁴ Garîb hadis, kelime benzerliği bakımından insanın garîb olmasına benzetilerek bazen hakikî bazen izafî kimi zaman da eş anlamda kullanılmıştır.²¹⁵ Özetle bu iki kavramın kullanımında genel olarak dönem, özel olarak müellifin tercihini dikkate almak gerekir.²¹⁶

3. Haberu'l-Vâhid

Haber-i vâhidin mahiyet ve kavram bakımından iki anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Erken dönemde “Bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra mütevâtir seviyesine ulaşmayan (âhad) anlamında

²¹² İlk ferd hadis, ikincisi garîb hadis olmak üzere bk. Hâkim, Marife, s. 327,333; İbnü's-Salâh, Ulûmu'l-hadis, s. 88,270; Nevevî, *İrşâd*, s. 100,180.

²¹³ İbn Hacer, *age*, s. 50.

²¹⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 57; Polat, “Garîb”, DİA, XIII, 375; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 108.

²¹⁵ Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, III, 385.

²¹⁶ Eşer, Ahmet *Teferrüdün İki Temel Kavramı Ferd ve Garîb Hadis*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İÜSBE, İstanbul 2015.

kullanılmıştır. Vâhid kavramının Âhad haber anlamında kullanımı, fıkhnın tedvin edilmeye başlandığı dönemlerde, haberi vâhidlerin dinde delil olup olmayacağıyla alakalı tartışmaların başladığı döneme denk gelmektedir. Hicri I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru itikad mezheplerin ortaya çıkması ve fıkhnın II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Haber-i vâhidin “bir kişinin rivayet ettiği haber” anlamında kavram olarak kullanıldığına dair ilk bilgiler Vâsıl b. Atâ’dan (ö.131/748) nakledilmektedir.

217

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, haber-i vâhid kavramını zikretmeksizin âmmenin rivayetine aykırı olarak bir tek kişinin rivayetinin kabul edilemeyeceğini belirtmişler ve meselâ istiskâ sırasında Hz. Peygamber’in namaz kıldığına dair haberi şâz olarak değerlendirmişlerdir.²¹⁸

Haber-i vâhidi haber-i hâssa ismiyle muhteva olarak ferd hadis anlamına gelecek şekilde ilk tanımlayan İmam Şâfiî’dir ve *er-Risâle*’de haber-i vâhidi: “Peygamber (s.a.v) veya ondan sonraki bir kimseye varıncaya kadar tek bir kimsenin diğer bir kimseden rivayet ettiği haber” şeklinde tarif etmiştir.²¹⁹ Sahîh olma şartını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu söyleyen Şâfiî bu terime haber-i hâs adını vermekte ve zaman zaman haber-i vâhid tabirini bir kişinin bir kişiden naklettiği haber anlamında kullanmaktadır.²²⁰ Ancak Şâfiî’nin eserlerinde haberi haber-i hâs ve haber-i âm diye ayırması, onun Vâsıl b. Atâ’nın kullandığı terminolojiyi takip ettiğini düşündürmektedir.

Müslim’in haber-i vâhidi, her tabakada birden fazla kişi tarafından rivâyet edilmiş mütevâtir derecesine ulaşmayan haber anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.²²¹ Müslim “Sikâ olan bir kişinin kendisi gibi sikâ olan bir kişiden naklettiği haber hüccet olup, onunla amel etmek gereklidir.”²²² diyerek haber-i

²¹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, s. 255.

²¹⁸ Şeybânî, *el-Mebsût* (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efganî), Beyrut 1410/1990, I, 398-399; Şâfiî, *el-Üm*, V, 250-277; VII, 307-308;

²¹⁹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *er-Risâle*, Cidde 1435/2014, s. 88

²²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s.359, 383-384, 386, 387.

²²¹ Ğavrî, Seyyid Abdulmacid, *Mevsuatu ulumi’l-hadis ve funûnuhu*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2007 I, 155; Aydın, Abdullah, *Hadis Istılâhları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2011s.91

²²² Müslim, *Mukaddime*, I, 37

vâhîde işaret etmektedir. Müslim’in bu ifadeleri onun da haber-i vâhîdi, Şâfiî’nin tanımını doğrultusunda, “Bir kişinin bir kişiden naklettiği haber” şeklinde tarif ettiğini göstermektedir. Müslim bu sözlerle haber-i vâhîdin tarifine işarete bulunduğu gibi hüccet teşkil edip etmeyeceğine de değinmiştir.

Bu tartışmaların Mu‘tezile ile birlikte başladığı göz önüne alınırsa burada sadece bir kişinin rivayet ettiği haberin söz konusu olduğu, azîz ve meşhûr gibi haber çeşitlerinin ise bunun dışında tutulduğu anlaşılır. Bundan dolayı haber-i vâhîd Mu‘tezile ile onu şartlı olarak kabul eden Şâfiî’nin kastettiği mânâ aynı olup bunu tek kişinin rivayet ettiği haber şeklinde değerlendirmek gerekir ki bu da terimin lügat manasında kullanımına daha uygun bir anlamdır. Fakat müteahhirûn hadis tenkitçilerinin haber-i vâhîd denilince sadece bir kişinin rivayeti şeklindeki sözlük anlamı değil, mütevâtir seviyesine ulaşamayan haberi kast ettikleri anlaşılmaktadır. Hadisçiler, usûlcüler ve fakihler de yaptıkları değerlendirme ve tartışmalarda genellikle bu mânâya göre hareket etmektedirler.²²³

E. Ziyadetü’s-Sika (زيادة الثقة)

Sözlükte “fazlalık” anlamına gelen ziyâde hadis ıstılâhında: “Sika bir râvînin bir hadisi, aynı şeyhten rivâyet eden arkadaşlarından ayrı olarak tek başına bir fazlalıkla rivâyet etmesi ve rivâyet ettiği bu fazlalıktır.”²²⁴ Sahîh ziyâdeyi ön plana çıkaran bir başka tanım şu şekildedir: “Güvenilir bir râvînin rivâyet ettiği bir hadisin metninde diğer sika râvîlerden farklı olarak naklettiği fazlalığa ziyâde adı verilmiştir.”²²⁵ Ziyâdenin kapsamını anlamayı sağlayan bir başka tanım ise şöyledir: “Sika bir râvînin, hadisin senedinde veya metninde, bir cümle veya kelime rivâyetinde tek kalmasıdır.”²²⁶

Sika kavramının sözlükteki güvenilir manası ile daha sonraları kazandığı terim manası arasında çok yakın bir ilişki olduğu söylenebilir. Râvîlerin tevsiki için sika kavramıyla aynı ya da yakın manada, , “hüccet”, “hâfız”, “mutkîn” gibi

²²³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.32.

²²⁴ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 164.

²²⁵ Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s.432

²²⁶ İtr, *Menhecü’n-Nakd*, s.423.

birçok farklı kelime ve terim kullanıldığı görülmektedir.²²⁷ Bu terimler genelde sikanın mertebeleri ile alakalıdır. Ali b. Medînî (ö. 234/848) kendisine sorulan birkaç râvînin hepsinin de sika olduğunu, aralarında sadece mertebe farkı olduğuna değinerek buna işaret eder.²²⁸

Konuya hadislerin sıhhati açısından bakan usûl âlimlerinin, “Ziyâdâtü’s-Sikât” başlığı²²⁹ altında ele almaları, bakışlarını ve önceliklerini yansıtan önemli bir gösterge olarak algılanabilir. Şöyle ki, hadis literatüründeki ifadesiyle sika (güvenilir) olmayan kişilerin rivâyetlerine zaten itibar edilmediğinden, onların ziyâdeleri ile ilgili olarak ayrıca bir değerlendirme yapmaya gerek duyulmadığı yargısına varılabilir. Ziyâde kavramı ile “güvenilir (sika) olan bir râvînin, hadisinin rivâyeti esnasında yaptığı fazlalık kastedilir”²³⁰ açıklaması da yukarıdaki ifadeyi doğrular niteliktedir. Dolayısıyla “ziyâde” kavramının, hadisin başkaları tarafından bilinmeyen kapsamlı bir rivâyetinin, güvenilir bir râvî tarafından nakledilmesi olarak algılandığı görülmektedir. Bu çerçevede sözlükte kullanıldığı anlam ile hadis usûlündeki ıstılâhî kullanımı arasında, tahsis içeren küçük bir farkın dışında, önemli bir ayrılık gözlenmemektedir.

Hadis ulemâsının herhangi bir kayıt koymadan “ziyâde” kavramını zikretmesi halinde, ziyâdetü’s-sika kavramını kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak ‘ziyâde ve ziyâdât kavramları, metin ve senedlerde yer alan ziyâdelerle birlikte belli bir hadis kaynağında bulunmayan rivâyetleri ifade etmek için de kullanılmıştır.²³¹

Sahâbe döneminde ziyâde ve sika kavramlarının sistemli bir şekilde kullanılmamış ama, bazı rivâyetler bu kavramların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ebû Ca’fer’den (ö.114/732) rivâyet edildiğine göre, “Sahâbe içerisinde İbn Ömer kadar eksiksiz ve ziyâdesiz hadis rivâyetinde bulunan

²²⁷ Abdulazîz b. Muhammed, *Davâbitü’l-cerh ve’t-ta’dil el-Câmiatü’l-İslâmiyye* Medine, 1412.s 171,172 ‘Ahmet Yücel, *Hadis İstılahları*, s. 103, (dipnot, 15).

²²⁸ İkrâmullah İmdâd el-Hakk, *el-İmâm Ali b. el-Medînî ve Menhecuhu fi Nakdi’r-Ricâl*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût, 1413/1992., s. 560.

²²⁹ Bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadis* (Thk. Nureddin İtr), Dımeşk 1406/1986, s.85; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-Teyisîr li Mârifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr*, Beyrut, 1407, s. 34.

²³⁰ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 476.

²³¹ Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, T.D.V Yayınları, Ankara, 2009, s. 135; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992 s. 432,

yoktu.”²³² Sahâbeden bazılarının, hadiste bir ziyâdenin oluşmasından endişeye düşerek, rivâyette bulunduktan sonra, doğacak hatanın kasıttan kaynaklanmadığını ifade etmek için: *أو كما قال* - veya dediği gibi” demeleri²³³ erken dönemlerde de hadislerle yapılacak ziyadeye dikkat edildiğini göstermektedir. Hz. Aişe (ö.58/677)’nin, Ebû Hüreyre’nin (ö. 59/679) “*üç şeyde uğursuzluk vardır*”²³⁴, rivâyetini duyunca müdahale etmesi ve Ebû Hüreyre’nin bu rivâyeti eksik duyduğunu belirtmiş olması bu kavramın ortaya çıkmasına kaynaklık eden ilk örnekler olarak kabul edilebilir.

Daha sonraki dönemlerde ise bu konuya daha fazla ehemmiyet verilmiştir. Çünkü İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu, sahâbenin rivâyetler üzerindeki denetimi yavaş yavaş zayıflamaya başlamıştır. Siyasi mücadelelerin artması ile de ahlâki bozulmalar artmış ve rivâyetlere kasıtlı olarak eklemeler yapılmaya başlanmıştır. el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728)’ye, bir râvînin, rivâyetinde ekleme ve çıkarma yapmasının hükmü sorulduğunda, bunu kasıtlı yapanların yalancı olacaklarını belirtmesi buna işaret etmektedir.²³⁵ el-A‘meş’in: “Bu ilimle uğraşan insanlar, “ elif ”, “ vav ” ya da “ dal ” harflerini dahi (rivâyetlere) eklemeyi gökten yere düşmeye tercih ederlerdi. Ancak insanlar bugün, çıkar uğruna doğruları çarpıtabilmektedir.”²³⁶ açıklaması da bu tür tasarrufların hadis rivâyeti ilmi açısından endişe verici bir boyuta ulaştığına işaret etmektedir. Bu tür tasarruflar zaman içerisinde ziyâdeler ile ilgili ilmî bir hassasiyetin oluşmasına da vesile olmuştur. Nitekim Süfyân es-Sevri (ö. 161/778): “*İlmi helâl ve haramı bilenlerden, rivayetlerde ziyâde ve eksiklikleri ise bilenlerden alınız*”²³⁷ uyarısı buna delalet etmektedir.

Mütakaddimûn hadis tenkitçilerinin bu bilinçli hareketi, halk arasında da etkisini göstermiş, bilinen hadislerde ortaya çıkan ziyâdelerin fark edilerek buna

²³² el-Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/ 1070), *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivaye*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1406/1986, s. 205; ez-Zehebi, *Tezkire*, I. 39.

²³³ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçani (ö. 365/976), *el-Kâmil fi Du'afai'r-Ricâl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1988, I. 18.

²³⁴ Ahmed, *Müsned*, XI, 150, 240, bu rivayetin senedi sahihtir. Ancak Ebû Hüreyre'nin bu rivayeti eksik işittiğini ifade eden bir rivayet, et-Tayalisi'nin, Müsnedinde yer almaktadır. Bkz, s.215.

²³⁵ Abdullah b. Adî el-Cürçani (ö. 365/976). *el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl*, I. 53.

²³⁶ el-Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 212.

²³⁷ el-Hatîb, *age*, s. 162.

tepki gösterilmesine yol açmıştır. Bunun açık örneklerinden bir tanesi Süfyân b. ‘Uyeyne’nin (ö. 198/814) fıtır sadakası ile ilgili hadise²³⁸ “أوصاعا من دقيق” veya *undan bir sâ*” lâfzını eklemesi üzerine yapılan itiraz üzerine bundan vazgeçmesidir.²³⁹ Bütün bu rivâyetler erken dönemlerde rivâyetlerde bilerek ya da bilmeyerek bazı ziyâdelerin oluşabileceği bilincinin oluştuğuna delalet etmektedir.

“Ziyâde” kavramının el-Buhârî²⁴⁰, Müslim²⁴¹, et-Tirmizî²⁴², İbn Hibbân²⁴³ gibi âlimlerin eserlerinde, terkibsiz olarak kullanıldığı görülmektedir. Ziyâdetü’s-sika kavramının sistemli bir şekilde kullanılması ise sika kavramının ortaya çıkmasından çok daha sonra olmuştur. Çünkü esas olan sikanın rivâyetidir.²⁴⁴ Bu iki kelimenin birleşik bir terim haline gelebilmesi için, sika kavramının gelişme sürecini tamamlaması gerekiyordu. Yapılan araştırmalardan bu kavramı ziyâdetü’s-sika şeklinde kullanan ilk kişinin el-Hatîb el-Bağdâdî²⁴⁵ olduğu anlaşılmaktadır.

Mütekaddimûn hadis tenkitçilerine göre ziyâdetü’s-sika’nın kabulü veya reddinin delillere bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu deliller, ravinin güçlü hafızaya sahip olması, ravi sayılarının çokluğu, hadisin mana ile rivayeti, hadislerin birbirine karışması gibi hususlardır. Ancak her bir hadisin kendine özgü bir delili olduğu görülmektedir. Hadis tenkitçilerine göre hafızanın güçlü oluşu her zaman tercih sebebi olarak kabul edilmeyebilir. Ravi sayısının fazla olması ve diğer deliller de aynı kapsamdadır. Bu nedenle rivayetler arasında tercih yapma konusu hadis tenkitçilerince en zor meselelerden biri olmuştur. Mütekaddimûn dönemi hadisçilerin, sikanın ziyadesini mutlak anlamda kabul ettiğine yönelik bazı nakiller ise söz konusu hadis özelinde tenkidini gerektirecek bir delilin

²³⁸ Buhârî, Sahih, Zekât, 70. Müslim, Sahih, Zekât, 12.

²³⁹ Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah ed-Dimeşki (ö. 744/1343), *el-Muharrar fi'l-Hadis*, thk. Muhammed Selim ve Cemal Hamdi Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1405/1985, I. 349.

²⁴⁰ Buhârî, Sahih, Zekat, 55, 56.

²⁴¹ Müslim, *Mukaddime*, I, 7.

²⁴² Tirmizî, *‘İlelû’s-Sağîr*, thk. Ahmed Şakir, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut

²⁴³ İbn Hibban, *Kitabu'l-mecruhin*, thk. Mahmüd İbrahim Zaid, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1412/1992, I, 13.

²⁴⁴ Yusuf Suiçmez, “Ziyâdâtü s-Sikât”, *Hadis Tetkileri Dergisi (HTD)*, XI/1, 2013, ss. 113-140.

²⁴⁵ el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 464.

bulunmadığı şekliyle yorumlanmalıdır. Yoksa Mütekaddimûn hadisçilerin sikanın ziyadesini mutlak anlamda kabul ettikleri anlamına gelmemektedir.

İbn Hacer, mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin ziyadeli ve ziyadesiz rivayetler arasındaki tercih yöntemlerini şöyle özetler: “*Şayet ziyade, hafıza ve kavraması tam kişilerden olur ve ziyade yapmayan ravilerle sayısı eşit olursa kabul edilir. Ziyade yapmayanlar yapanlardan sayıca daha fazla veya ziyade yapmayanların ravileri arasında hafız daha kuvvetli veya ziyade yapan kişi hadis hafızı olmadığı durumda ravi güvenilir dahi olsa ziyade kabul edilmez. Bu, daha sonra sikanın ziyadesi kabul edilir diyerek genelleme yapan son dönem usûlcülerinin görüşünden farklıdır.*”²⁴⁶

Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin ziyâdetü’s-sika’yı mutlak olarak kabul etmediklerine örnek olarak şu nakilleri ele alabiliriz.

Yahya b. Maîn’in (ö.233/848) sikanın ziyadesini belli şartlarla kabul ettiği görülmektedir. Bu koşullara sahip olmadığında ise kabul etmemekteydi. Örneğin “Ölüye koku sürdüğünüzde bunu tek sayılarla yapın!”²⁴⁷ hadisinde İbn Maîn Hadisin ravilerinde Yahya b. Âdem’in sika olmasına rağmen merfu olarak rivayet etmesini hata olarak kabul ederek ref ziyadesini kabul etmemiştir.²⁴⁸

Şafîî’nin de mutlak olarak sikanın ziyadesini kabul etmediği anlaşılmaktadır: “Ravi, hafıza yönünden kendisine daha kuvvetli bir raviye muhalefeti nedeniyle hataya nispet edilir.”²⁴⁹ Şafîî buna birçok yerde değinmiş ve “*Hadisi hıfz yönünden birden fazla kişinin rivayeti, bir kişinin rivayetinden daha tutarlıdır.*”²⁵⁰ diyerek tek bir sika ravinin ziyadesine ihtiyatla yaklaşmıştır.²⁵¹

Hafız İbn Hacer, Buhârî’nin sikanın ziyadesi hakkındaki görüşleri için şöyle der: “Buhârî’nin sikanın ziyadesini kabul veya reddetmekle ilgili genel bir görüşü yoktur. Kendi metoduna göre senedde kopukluğu destekleyen ipuçları bulunduğunda ziyadeyi kabul etmemekte; ittisali destekleyen ipuçları

²⁴⁶ İbn Hacer, *en-Nüket alâ İbn Salah*, s.283.

²⁴⁷ İbn Hibban VII,301 (3031); el-Beyhakî, III,405.

²⁴⁸ Beyhakî, Sünen, III, 405; Zeylaî, *Nasbu’r-Raye*, II, 264.

²⁴⁹ İbn Hacer, *age*, s.282.

²⁵⁰ Şafîî, *İhtilaf-ul Hadis*, s.177; İbn Hacer *en-Nüket*, II,688.

²⁵¹ Abdulkadir Mustafa, *el-Şaz ve el-Münker ve Ziyadet-ul Sika*, s.207.

bulunduğunda ise ziyadeyi kabul etmektedir.”²⁵² İbn Receb el-Hanbelî de “Buhârî’nin sikanın ziyadesini kabul ettiği kimi rivayetler öne çıkarılsa da aslında Buhârî’nin o hadise özel hükmüdür. Buhârî’nin Tarih adlı eserini inceleyen bir hadisçi, isnatta her sikanın ziyadesini kabul etmediğini görecektir.”²⁵³ demektedir.

Sikanın ziyadesi hususunda Müslim şöyle der: “Hadislerde bulunan ziyadeler ezberlerinde vehm olmayan büyük hadisçiler dışında bağlayıcı değildir.”²⁵⁴ Müslim *et-Temyîz* adlı eserinin ilk konusunu sikanın ziyadesinde çok önemli olan teferrüt ve muhalefet konusuna ayırmıştır. “Hadisçinin hadis rivayetinde yaptığı hataları tespitte bazı metotlar vardır. Bunlardan ilki ravinin hadis rivayetinde meşhur raviye bilinen isnâdı dışında başka bir yolla rivayette bulunması. Diğer bir hata tespit yolu da; Hadis hafızlarından bir topluluğun tek bir metin ve isnat ile manada farklılık olmadan Zührî gibi meşhur hadis imamlarından yapılan rivayeti, başka tek bir ravinin aynı hadis imamından isnâdı farklı veya metinde kalp ile rivayet etmesi bu hatanın ipucudur. Bu hususta öteki ravinin sika veya hafız olması durumu değiştirmez. Hadis tenkitçilerinden Şu’be, Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Said, Abdurrahman b. Mehdî gibi hadis imamları da bu görüştedir.”²⁵⁵ Müslim’in bu rivayet hatalarına birtakım örnekler verdiğini görüyoruz. Bu örnekler içerisinde sikanın ziyadesiyle ilgili olanlar da vardır. Bu da bize Müslim’in hadisteki illeti sadece şâz ve muhalefet olarak değerlendirmedeğini, ziyadeyi de bu kapsamda ele aldığını göstermektedir.

Tirmizî (ö. 279/892) sikanın ziyadesinin bazı hadisleri garîb duruma getireceğini ravinin hata yapmadığına kanaat edildiğinde ise hadisin sahîh kabul edileceğini söylemiştir.²⁵⁶ Tirmizî’nin Sünen eserinde ravileri güvenilir olmasına rağmen birçok muttasıl rivayeti mürsel olarak da rivayet etmesi nedeniyle illetli sayması, sikanın ziyadesini salt olarak kabul etmediğinin kanıtıdır. Dolayısıyla Tirmizî’nin kimi sözlerini naklederek, müteahhirûn hadis usûlcüleri gibi sikanın ziyadesini mutlak olarak kabul ettiğini savunmak doğru değildir.

²⁵² İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn Salah*, s.239.

²⁵³ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerh-u İlel’it-Tirmizî*, II, 638.

²⁵⁴ Müslim, *et-Temyiz*, s.183; Nevevî, *Şerh-u Müslim*, I,58; İbn Salah, *Mukaddime*, I,7; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerh-u İlel’it-Tirmizî*, II, 642.

²⁵⁵ Müslim, *et-Temyiz*, s.170, 172.

²⁵⁶ Tirmizî, *el-İlelu’l-Sağîr*, V,712.

Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinden yapılan bütün bu nakillerden anlaşılan şudur ki; bu hadisçilerin ziyadetü's-sika'yı toptan kabul veya red etmedikleridir. Kimi müteahhirûn hadis usûlcülerinin ise bu ziyadeleri toptan kabul etmeleri veya reddetmeleri, mütekaddimûn hadisçilerinin de bu görüşte olduklarını savunmaları, kanaatimizce bu usûlcülerin mütekaddimûn hadisçilerden yapılan nakilleri yanlış anlama veya genellendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

F. Zayıf Hadis (الضعيف)

Sözlükte “güçsüz, hasta olmak, sağlam olmamak,”²⁵⁷ gibi anlamlara gelen ضعیف /zayıf kelimesinin hadis usûlündeki anlamı, sahîh ve hasen hadisin şartlarını kendisinde cem etmeyen hadistir.²⁵⁸ Tâbiûn devrinden itibaren hadislerin sahîhi ile zayıf olanını birbirinden ayırma gayreti dikkat çekmektedir. Hadisçiler sahîh hadis ile ilgilenerek bununla ilgili kriterler belirlemiş bir bakıma bu kriterleri sağlamayan hadislerin sahîh olmayan/zayıf hadisler olduklarını ortaya koymuşlardır. Tarihi süreç içerisinde, özellikle hadis rivâyetinde beşeri zaafiyetten kaynaklanan hatalardan dolayı hadisler zayıf olarak addedilmiş ve bunu takip eden yıllarda hadisin içerdiği zaafiyete göre her biri için farklı ıstılâhlar kullanılmaya başlanmıştır.²⁵⁹ Zayıf terimi hem râvînin vasfı hem de rivayet edilen haber/hadis için kullanılmıştır. Zayıf ifadesi hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren muhaddisler arasında bilinmekteydi. Hicrî üçüncü asırdan önceki dönemlerde zayıf hadis için merdûd, metrûk, münker, sakîm türü kullanımlar daha yaygındı. Buna göre, zayıf teriminin önce güvenilir olmayan râvîleri nitelemek üzere sonra da hadisin kendisi için kullanıldığı söylenebilir.

Hicri II. asırda da kavram olarak zayıf ve sakimin kullanıldığı görülmektedir. Etbâu't-tâbiûnden Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân (ö. 165/782),²⁶⁰

²⁵⁷ İbn Manzûr, “D'af”, *Lisânu'l-arab*, IV, 2587.

²⁵⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 41. İbnu's-Salâh öncesi yazılan Hadîs Usûlü eserlerinde zayıf hadîsin tanımına rastlanılmamaktadır. Hasen ıstılâhının yaygın olarak kullanılmaya başlanmasından önce zayıf için; sahîh hadîsin şartlarını cem etmeyen hadîs şeklinde bir tanım söz konusudur.

²⁵⁹ Ahmed Naîm, *Hadîs Usûlü*, s. 268.

²⁶⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu ibni Ma'în (Rivâyetu Osman ed-Dârimî)*, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), *Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs*, Dimeşk, 1400, s. 146

Dâvud b. Abdurrahmân el- Attâr (ö. 174/791),²⁶¹ Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797)²⁶², Yahyâ b. Sa'id el-Kattân (ö. 198/814)²⁶³, Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814)²⁶⁴ ve Ebû Mushir (Abdul'alâ b. Mushîr 218)²⁶⁵ zayıf ıstılâhını, Ubeydullah b. Amr (ö. 180/796)²⁶⁶ ve Abdullah b. el-Mübârek²⁶⁷ de sakîm ıstılâhını kullanmıştır.

Hicri III. asırda ise zayıf ıstılâhı muhaddisler tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır.²⁶⁸ Örneğin İbn Sa'd (230/844)²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel (241/855)²⁷⁰ Müslim (261/874) Ebû Davud (275/888)²⁷¹ Tirmizi (297/909)²⁷² zayıf terimini değişik vesilelerle kullanmaktadırlar. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah babasına şunu sorar "Bir belde hadisin sahîhini sakiminden ayıramayan bir hadisçi ve bir rey ehlinden başka fetva soracak kimse olmasa, ahalinin başına bir iş gelince hangisinden sormaları gerekir?" Ahmed b. Hanbel "*Hadisçiden sormaları gerekir, reyciden değil. Zayıf hadis reyden kuvvetlidir.*"²⁷³ diye cevap verir. Bundan anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel'in kastettiği zayıf, ıstılâhî zayıftır. Sakim burada, zayıf manasına gelmeseydi, sahîhin sahîh olmayandan ayırımından söz edilmezdi.

²⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 53.

²⁶² Zehebî, *Siyeru a'lâm*, V, 247.

²⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 236, 238, 239, 244; Zehebî, *age*, V, 599

²⁶⁴ Zehebî, *age*, VIII, 168.

²⁶⁵ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 74.

²⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 24.

²⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 25.

²⁶⁸ Hicri üçüncü asırda zayıf ıstılâhını kullanan ulemâdan bazıları şunlardır: Yahyâ b. Ma'in (ö. 233)(İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 84, 94, 133, 152, 171, 184, 203; Zehebî, *age*, V, 108, 265; VII, 47.), Muhammed b. Abdullah b. Numeyr (ö. 234) (İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 155; Zehebî, *age*, VIII, 497.), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849)(Zehebî, *age*, V, 169; VII, 340, 358.), İbrâhim b. Osman b. Ebî Şeybe (ö. 235) (İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 115.), Ahmed b. Hanbel İbn Ebî Hâtim, *age*, II, 169, VII, 198; Zehebî, *age*, V, 207, 453; VII, 30, 113, 198; IX, 362, 453.), Ahmed b. Sâlih (ö. 248) (Fesevî, *age*, II, 112.) Amr b. Alî el-Fellâs (ö. 249) (Zehebî, *age*, VII, 438; VIII, 21; IX, 255.)

²⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakat*, Beyrut, 1957, Zayıf teriminin hadisin sıfatı olarak kullanılması için bkz: 7/467, Ravinin sıfatı olarak kullanılması için bkz: 5/418, 425, 496, 6/339, 341, 359, 386, 393, 7/483.

²⁷⁰ Alâi, *Camîu't-Tahsil*, s. 100; Hâkim en-Nisaburi, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 60.

²⁷¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistam, *Risâletu Ebi Dâvûd ila ehl-i Mekke*, Edvau's-Şeria dergisi, 279, Riyad, Sayı: 5, Yıl - 1394.

²⁷² Tirmizi, *İlel*, 5/740.

²⁷³ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, 68, Beyrut, A. M. Şakir neşri. İbnu'l-Kayyim, *İ'lamu'l-Muvakki'n*, I, 64; Sehavi, *Fethu'l- Muğis*, I, 80.

Şafîî, *er-Risâle*'de bir hadis ıstılahı olarak “Zayıf Hadis” kavramını kullanmamıştır. Onun sadece şu sözünde zayıfı kullandığı görülmektedir. “...Sonra mürsel olarak rivayet ettikleri hadisin kaynak bakımından zayıf olduğunu gösteren pek çok delalet mevcuttur.”²⁷⁴ Burada Şafîî, kaynağın zayıf olması sözüyle o hadisin zayıf olacağını kastetmektedir. O zayıf mefhumunu; kabul, red, terk, inkar, sübût vs. gibi köklerden türeyen kelimelerle ifade etmekte, zayıf hadis nevelerine ait munkatı, mürsel, müdelles gibi tabirleri kullanmaktadır.

Hadis tenkitçileri sahîh hadis için tesbit ettikleri kriterleri belirleyerek bir bakıma bu kriterleri sağlayamayan hadislerin sahîh olmayan/zayıf hadisler olduklarını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla sahîh ve hasen için yukarıda referans verdiğimiz tâbiûndan itibaren zikredilen tanımlamaların aksinin bizâtihi zayıf hadis için söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı zayıf hadisi ele alırken Mütেকaddimûn hadis tenkitçilerinin bu kavrama yükledikleri anlamdan daha ziyade zayıf hadisin rivayet edilebilirliği ve delil olabilme durumu ele alınacaktır.

1. Zayıf Hadis Rivayeti

Mütেকaddimûn hadisçilerden rivayetlerin değerlendirilmesinde, ahkâm ve fezâil hadisleri arasında ayrım gözettiğini ifade eden ilk muhaddis Süfyan es-Sevrî'dir. Süfyan hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayrımına dair kanaatini şu sözlerle ifade eder: “لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم للذين يعرفون الزيادة والنقصان فلا بأس بما سوى ذلك من المشايخ” Helal ve harama dair hadisleri, ziyade ve noksanı bilen, hadis ilminin meşhur imamlarından başka kimseden almayınız. Diğer konularda şeyhlerden hadis almanızda bir sakınca yoktur”²⁷⁵ Süfyan es-Sevri'nin hemen ardından bu konuda görüşlerine yer verilen kişi İbnü'l-Mübarek'tir (ö.181/797). İbnü'l Mübarek, helal ve haram konularında titiz, fezâil konularında ise müsamahakâr bir tavır sergilediğini belirtmiştir.²⁷⁶ İbn Ebî Hatim'in (ö. 327/939) verdiği bilgiye göre de İbnü'l-Mübarek zayıf ravilerden

²⁷⁴ Şafîî, *er-Risâle*, s. 465.

²⁷⁵ Hatîb e, *el-Kifâye*, s. 134.

²⁷⁶ Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevi* (Nşr. Abdülvehhab Abdüllatif. Beyrut 1409/1988, I, 298.

edeb, mev'iza, zühd gibi konularda hadis rivayet etmenin caiz olduğunu belirtmiştir.²⁷⁷

Süfyan, fezâil konusunda imamlar yerine şeyhlerden hadis alabilmek boyutunda bir müsamaha gösterirken, İbnü'l-Mübarek'in bu müsamahayı zayıf ravileri de içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Ayrıca Süfyan, fezâil konularında sergilenen esnek tutumu hadis tahammülü ile sınırlamıştır. İbnü'l-Mübarek ise zayıf raviden hadis alınabileceği, bir diğer ifadesinde zayıf raviden hadis rivayetinde gevşek davranılabileceğini belirterek fezâil konularındaki müsamahasının ölçüsünü ortaya koymuştur. Özetle İbnü'l-Mübarek, zayıf ravilerden hadis almakta ve bu hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemekte idi. Bilindiği üzere hadis tahammülü ile rivayeti birbirinden oldukça farklıdır. Hadis imamı, rivayetin farklı varyantlarını toplamak başta olmak üzere pek çok nedenden ötürü rivayete ya da ihticaca elverişli bulmadığı bir hadisi tahammül etmek isteyebilir. Ancak tahammül ettiği her hadisi rivayet etmez. Buhârî başta olmak üzere birçok hadis imamının oldukça fazla sayıda hadis tahammül ettikleri, ancak bunların çok az bir kısmını naklettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Mübarek'in ahkâm-fezâil ayrımı hususunda Süfyan es-Sevri'den biraz daha esnek davrandığını söylemek mümkündür. Abdullah b. el-Mübarek'in talebesi ve dönemin diğer bir imamı olan Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö. 198/813) fezâil konularında hadis rivayetindeki esneklikle ilgili görüşleri de, hocası İbnü'l-Mübarek'in görüşleri ile büyük oranda paralellik arz etmektedir.²⁷⁸

Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813)²⁷⁹, Yahya b. Ma'în(ö. 233/847)²⁸⁰ ve Ahmed b. Hanbel²⁸¹ de hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayırımına giden kişiler arasındadır.

Fakat bu hadisçilerin ifadelerinden fezâil konusunda zayıf hadislere gösterdikleri müsamahanın hadis tahammülü boyutunda olduğu, fezâil

²⁷⁷ Abdurrahman b. Ebî Hatim er-Razi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, II, 30.

²⁷⁸ Hâkim , *el-Müstedrek ale's Sahilhayn* (Nşr. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut 1411/1990, I,666; el-Hatîb el-Bağdadî, *el-Cami' li Ahlaki'l Ravi ve Âdab'ül-Sami'* (Nşr. Mahmud Tahhan), I-II, Riyad 1403, II, 91.

²⁷⁹ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134.

²⁸⁰ İbn Adiy el-Cürcani, *el-Kâmil fî duafai'r-ricâl* (Nşr. Yahya Muhtar Cazavi), Beyrut 1409/1998, I. 366;VI, 334.

²⁸¹ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut 1404/1984, X, 319; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 134.

konularında zayıf hadis toplamayı kapsamakla birlikte bu hadisleri rivayet etmeyi içermediği anlaşılmaktadır.

Bazı münekkitler bazı zayıf ravilerden belli konularda rivayette bulunulabileceğini söylemişlerdir. Örneğin; Yahya b. Ma'în; Musa b. Ubeyde (153/770) den rekaik konusunda, Ziyad el-Buhârî (183/799) den meğâzi konusunda hadisler alınabileceğini söyler. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de İbn İshak'tan (150/767) meğâzi ve benzeri konularda hadis yazılabileceğini belirtir.

Ele aldığımız bu nakillerden hareketle mütekaddimûn hadisçilerin ahkâm ile fezâil konularına dair hadisler arasında ayrım yaptıklarını söyleyebiliriz. Helal ya da haram hüküm ihtiva eden hadislerin sika ise ravilerden nakledilmiş olmasına özen göstermiş rikâk, meğâzi, fezâil gibi konularda sika ravilerin bir alt mertebesinde yer alan sadûk ravilerden hadis tahammülü ve rivayetine müsamaha etmişlerdir.

2. Zayıf Hadisle Amel

Üzerinde durulması gereken asıl mesele, mütekaddimûn hadisçilerin fezâil konularında gösterdikleri tesahülün “Hadis tahammülü veya rivayeti” boyutu ile sınırlı kaldığı ve bu dönemde henüz, fezâil konusunda sahîh olmayan hadislerle amel edilebileceği yönünde bir fikir beyan edilmediğidir. Amel kastı olmaksızın bir hadisin rivayet edilmesinin amacı şöyle özetlenebilir: İlk asırlarda hedef mümkün olduğunca çok sayıda hadis toplamaktı. Bu hadisler arasında reddedilmeyi gerektirecek ölçüde zayıf olmayan ancak sıhhat düzeyine de erişemeyenler mütabaat ve şevâhid amacı ile derlenmekte idi. Bu itibarla rivayet asrında mütabaat ile sıhhat düzeyine yükselme ihtimali bulunan rivayetler, nerede ise sahîh rivayetler mesabesinde önem arz etmekteydi. Rivayet ediliş amaçları da sahîh olma ihtimali taşımalarıydı. Yoksa amel etmeye elverişli bulunmaları yönünde bir eğilim mevcut değildi.

Müteahhirûn döneminde fezâil konusunda gösterilen müsamaha ileri düzeylere ulaşmıştır. Örneğin, el-Müstedrek sahibi el-Hâkim en-Nisabûri (ö. 405/1014) ahkâm ile ilgili rivayetlere kıyasla, fezâil hadislerinde tesahül gösterdiğini ve Abdurrahman b. Mehdî'nin metodunu takip ettiğini ifade

etmiştir.²⁸² İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) gelindiğinde ise “mevzu” dışındaki zayıf hadis çeşitlerinin²⁸³ rivayet edilebileceğini kaydetmek suretiyle, mütekaddimûn imamlarının tayin ettikleri ölçüyü değiştirdiği görülmektedir. Mütekaddimûn tesahülû, sika mertebesine erişmemiş raviler ve hasen hadis ile sınırlı idi. Ancak İbnü's-Salâh mevzu dışında çok zayıf dahil tüm zayıf hadis çeşitlerinin fezâil konularında nakledilebileceğini belirtmiş, böylece rivayetleri nakletmeyi de müsamahaya dahil ederek, tesahülün sınırlarını genişletmeye başlamıştır. Fakat asıl genişletme, daha sonra Muhyiddin en-Nevevî (ö. 676/1277) tarafından gerçekleştirilecektir. Muhyiddin en-Nevevî'ye gelindiğinde ise iş boyut atlamış ve zayıf hadisle amel edilebileceği de eklenmiştir.²⁸⁴

Nevevî böylelikle faziletler konusunda zayıf hadislere gösterilen müsamahayı hadis tahammülü ve rivayeti noktasından amel edilebilirlik boyutuna çıkararak fezâil konusunda zayıf hadislere tanınan müsamahanın sınırlarını genişletmiştir. Nevevî'nin bu yaklaşımı sonraki pek çok hadisçi tarafından kabul görerek adeta üzerinde ittifak edilen bir anlayışa dönüşmüştür.²⁸⁵

Selahattin Polat hadis tenkitçilerinin zayıf hadiste gösterdikleri müsamahanın, rivayet ve tahammülde olup amelde olmamasını uzak görmüş ve şu sözlerle bu görüş sahiplerini eleştirmiştir. “Bazıları bu ifadelerden zayıf hadisle amel etmenin değil, rivayet etmenin caiz olduğu neticesini çıkarmaktadırlar.²⁸⁶ Bizce bu görüşe katılmak zordur. Çünkü aynı ifadelerde zayıf ravilerden ahkâm konusunda hadis rivayet edilmeyeceği belirtilmektedir. Burada amel etmeksizin sadece rivayet sözkonusu olsaydı, ahkâm ve ahkâm-dışı diye ayırım yapmağa gerek yoktu. Çünkü za'fı belirtilmek suretiyle zayıf hadislerin rivayeti caizdir.”²⁸⁷

²⁸² Hâkim, *Müstedrek*, I, 666.

²⁸³ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, s. 77; Muhammed b. İbrahim b. Cema'a, el-Menhelü'r-revi (Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimaşk 1406, s. 53.

²⁸⁴ Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevi, *Takrib* (Tedribu'r-ravi içinde), Beyrut1409/1988, I, 298. Müellifin benzer ifadeleri için ayrıca bk. a.mlf.; *Irşatidü tullabî'l-Hakaik ila ma'rifeti süneni hayri'l-hal'aik* {Nşr. Abdülbiiri Fethullah es-Selefi), Medine 1408/1978,1, 269,270.

²⁸⁵ Şahyar, Ayşe Esra, *Zayıf Hadisle Fezail Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi*, Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), I/1, 2003,31-49.

²⁸⁶ Kevserî, *Makâlât*, s. 55.

²⁸⁷ Polat, Selahattin “Zayıf Hadislerle Amel” E.Ü.İ.F.D., say.1, 1983, s.101.

Kanaatimizce mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin zayıf hadislerle amel edilemeyeceği kanısı çok zayıf hadisler için geçerli olup şevâhid ve farklı yollarla desteklenen zayıf hadisler için geçerli değildir. Fezâil konularında zayıf hadislerle müsamaha gösterilmesi fikrinin mütekaddimûn döneminde uygulanışı ile sonrakiler tarafından bu uygulamanın algılanış biçimi farklılaştığı gözlemlenmektedir. Hadis tenkitçileri sahîh ya da sahîhe yakın bir düzeyde olduğuna karar vermedikçe veya bir takviye bulunması halinde sahîh derecesine yükseleceği ihtimaline dayanmadıkça hadis rivayet etmemişlerdir. Bununla birlikte zayıflığı çok şiddetli olmayan ve ahkâm dışında bir amelin faziletine dair varid olmuş bir hadisle karşılaştıkları vakit böyle bir hadisi rivayet etmekten de kaçınmamışlardır. Ancak sonrakiler bu ibarelerde yer alan müsamahayı genişleterek, faziletle alakalı hadisler hakkında olduğunu düşünmüş ve zayıf hadislerle amel etmenin caiz veya müstehap olduğu hükmüne ulaşmışlardır.”²⁸⁸

Müteahhirûn hadis usûlcülerince yaygınlaşan, fezâil konularında zayıf hadislerle amel etmenin caiz olduğu görüşünün, mevzu hadislerin yaygınlaşmasına zemin hazırladığı gözardı edilmemelidir. İnsanların zayıf hadislerle amel ederken zayıf-çok zayıf ayırımına dikkat etmemeleri aksine hadisin tesirli ve duyulmamış ifadeler taşımasının o hadisi zikretmek ve onunla amel etmek için yeterli bulunması, beraberinde hadis uydurmacılığını tetiklemiştir. Bu durum, amellere yeni ve farklı değerler izafe edilmesine sebep olmuştur. Terğib, terhib ve rekaik hadisleri bu değerleri birbirine karıştırma tehlikesi taşırlar. Bazı salih amellere hacminden fazla kıymet atfedilip, bu amellerin işlenmesi ile elde edilecek sevabın şişirilmesi dinin nazarında daha önemli ve kıymetli olan amelleri gölgeleyecektir. Aynı şekilde yapılması sakıncalı olan bazı ameller için de mübalağalı cezalardan söz edilmesi bu dinin yapısını bozacak boyuta getireceği unutulmamalıdır.

G. Muallel Hadis (المعلل)

Hadis literatüründe kullandığımız illet (çoğulu ilel) kelimesi İbn Fâris’in diğer bir anlam olarak zikrettiği zayıf kılmak anlamından hareketle bir şeye

²⁸⁸ Abdülkerim b. Abdulah el-Hudayr, *el-Hadisü'd-daif ve hükmü'l-ihiticac bih*, Riyad 1411/1997, s.292-293.

dışarıdan girerek onun özelliklerini değiştiren geçici zayıflık, hastalık ve özür manalarına gelmektedir.²⁸⁹ Klasik hadis edebiyatına baktığımızda da bu kökten türetilen kelimelerin çoğunlukla hastalık, kusur, özür anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Müttekaddimûn hadisçileri, hadisteki illetleri tespit edebilmek için uzun süreli hadis ilimleriyle meşgul olma, hadisçilerle yapılan münazaralar ve kişinin kabiliyetlerinin önemli olduğuna vurgu yapmışlardır. Hadislerdeki zayıf ve hatalı rivâyetleri tespit etme yetilerinden ötürü hadisçileri sarraf, arif, nakıd-ı basîr diye nitelendirmişlerdir.²⁹⁰

Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö.198/813) "Tek bir hadisin illetini bilmem, bana, elimde olmayan yirmi hadisi yazmaktan daha sevimli gelir"²⁹¹ ve İbn Medîni'nin " Bazen bir hadisin illetini kırk sene sonra anladım"²⁹² sözlerinde de aynı anlama işaret edilmiş illet kelimesi ile rivâyetlerde meydana gelen hatalar kastedilmiştir.²⁹³ Yahya İbn Ma'in'in (ö.233/847) *Kitâbu't-Tarih ve'l-İlel* adlı eseri ile Ali b. el-Medîni'nin (ö.234/848) *İlelül'l-Hadis ve Ma'rifetü'r-Ricâl* adlı eserlerinde râvilerden ve rivâyetin naklinden kaynaklanan muhtelif hatalara temas edilmiş olması, kelimenin klasik edebiyatta "Kusur, hastalık" anlamında kullanıldığını göstermektedir.

İmam Müslim (ö.261/874) ise *Mukaddime*'sinde illet kelimesinin usûl açısından kullandığımız şekline işaret ederek rivâyetlerde meydana gelen ve hadisi zayıf kılan unsurlarla birlikte zikretmiştir.²⁹⁴ Söz konusu kullanımlarda tedlîs ve irsâl gibi rivâyetleri zayıf kılacak unsurlar illet olarak vasıflandırılmıştır. Bundan hareketle Müslim'in illet kelimesini rivâyetlerde

²⁸⁹ İbn Salâh, *age*, s.70.

²⁹⁰ Suyûtî, *Tedrib*, I, 253; Ahmed Naim, *age*, I, 178. Düzenli, Muhittin. "Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu." Ondokuzmayıs Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun (2008) s.27-30.

²⁹¹ Hâkim en-Neysâbü'rî *age*, s.112; Suyûtî, *age*, c.I, s.135.

²⁹² Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li Ahlâki'r-Râvî*. I-II. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991, II, 385.

²⁹³ İbn Ebi Hâtim'in eserinin tam isminin Kitabul'l-İlel ve Beyânu mâ Vaka'a mine'l Hatai ve'l-Halel fî ba'zi Turûki'l-Ehadîsi'l-Merviyyi fî's-Sünneti'n-Nebeviyyi (Nebevî sünnette nakledilen bazı hadislerin varyantlarında bulunan hatâ ve vehimlerin açıklanması) olması da bu kanaatimizi doğrular niteliktedir.

²⁹⁴ Müslim, *Mukaddime*, s. 23.

muhtelif nedenlerle meydana gelebilecek kusurlar anlamında kullandığını söyleyebiliriz.

Ebû Dâvud (ö.275/888) *Sünen* adlı eserinde illet kavramını hastalık anlamında kullanmış ve cerh ettiği bir ravi için şunları söylemiştir: Süheyl bir hastalık nedeniyle aklını kaybetmiş ve hadislerinin bir kısmını unutmuştur.²⁹⁵ Ebû Dâvud'un yapmış olduğu bu râvi değerlendirmesinde kullandığı illet kelimesiyle râvinin aklını kaybetmesine neden olan hastalık anlamını kastettiği anlaşılmaktadır.

Mütekaddimûn hadisçilerinin illet ıstılahını sözlük anlamına yakın olarak, rivâyetin sıhhatini etkileyen kusur şeklinde kullandıkları anlaşılmaktadır.

İllet kelimesi if'al babında kullanıldığında, hastalık ve za'fiyet anlamlarına gelir: “أَعْلَهُ الله” (Allah ona hastalık verdi), ism-i mefûlû, “mu'all”dir. Ali b. el-Medînî, Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzi gibi âlimler ise “ma'lûl” kavramını kullanmışlardır. Hadisçilerden birçoğunun da “ma'lûl” terimini kullanmışlardır.²⁹⁶

Mütekaddimûn hadisçilerin İlet ve muallel hadis kavramlarına bakıldığında bu ıstıhlara yükledikleri anlamların lügat anlamlarıyla örtüştüğü görülür. Bu açıdan daha sonra da açıklanacağı üzere, illeti genel anlamda hadislerde bulunan her türlü hata şeklinde ele almak kavramın ilk kullanımlarına daha uygun düşmektedir.

1. İleti Oluşturan Sebepler

İlet alanının belirlenmesini zorlaştıran unsurlardan en önemlisi illet sebeplerinin farklılığı ve değişkenliğidir. Hadisler cerh sebepleri dışında kalan birçok kusur nedeniyle illetli olabilmektedir. İletin en yaygın türleri tespit edilmiş olmasına rağmen bir takım farklı unsurlar da hadisleri illetlendirebilir. Bundan dolayı illel ilmini belli bir alana hasretmek mümkün olmamaktadır. İletin lügat anlamının geniş kapsamlı olması ve sebeplerinin âlimlere göre farklılığı nedeniyle

²⁹⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye 21, rak. 3612.

²⁹⁶ Hâkim, *Ma'rife*, s.114. Ahmed Naim şöyle demiştir: “Doğrusu mu'all'dir. Fakat yanlış da olsa ıstılahen kullanılan mu'allel'dir”.(Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Ankara, 1976, 1,176.) Sehâvî ise ma'lul teriminin yerleşmiş bir ıstılah olduğunu ve hocası İbn Hacer (ö.852/1448), bu konuya dair eserine “ez-Zehru'l-matlû'l fi ma'rifeti'l- ma'lûl” adını verdiğini belirtmişler.

ilelû'l hadisın kapsamını belirlemek kolay olmamıştır. Bu etkenleri şöyle sıralayabiliriz.

a. Muhalefet

Mütekaddimûn hadisçilerin illet kelimesine farklı ıstılah anlamları yüklemeleri, ileti belli bir alanda tetkik etmeyi zorlaştırmaktadır. İmâm Tirmizî, Kitâbu'l-ilel'in başında: "Fakihlerin amel etmedikleri bu iki hadisın illetlerini hadislerin geçtikleri yerlerde açıkladım"²⁹⁷ diyerek illet olarak ilk hadisın muarız bir senedi olduğunu göstermiş,²⁹⁸ ikinci hadis için de geniş bir tenkid vermiş ve nesh edildiğini söylemiştir.²⁹⁹ İbn Salâh ve Nevevî, Tirmizî'nin yukarıdaki sözünü dikkate alarak neshi illet olarak kabul ettiğini belirtmişlerdir.³⁰⁰ Irâkî, Tirmizî'nin bu sözünün tahlilini şöyle yapmıştır: "Neshi hadisle amel edilmesini engelleyen bir illet anlamında kabul etmişse doğrudur. Ancak hadisın sıhhatini engelleyen bir illettir anlamında kullanmışsa, bu kabul edilemez".³⁰¹ Bir hadis ravisinin durumu, onun güvenilir ravilere mutabakatı veya muhalefeti, aslı olan veya olmayan bir rivayette tek kalması ile bilinebilir. Müslim bu konudaki kanaatlerini şu şekilde dile getirmektedir: "Bir muhaddisin hadisindeki münkerlik alameti, onun rivayeti hafız ve makbûl olan başka ravilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığı zaman onların rivayetlerine muhalif düşmesi ile bilinebilir. Şayet hadislerinin ekserisi böyle ise onun hadisi metruk, gayr-ı makbûl ve amele uygun değildir."³⁰² Fakat Müslim mutlak anlamda her türlü muhalefeti illet nedeni olarak görmüyordu.³⁰³ İşte bu nedenle zayıf ravilerle ilgili yazılan eserlerde muhaddislerin, özellikle ravilerin zayıflığına işaret etmek için onların bazı hadisleri zikrettiklerini görmekteyiz. Buhârî'nin *et-Tarîhu'l-Kebir* adlı eserinde buna dair birçok örnek bulunmaktadır.

²⁹⁷ Tirmizî, *el-İlelu's-sağîr* (Şerh'u İlel'il-Tirmizî nüshası), I,IV.

²⁹⁸ Tirmizî, *Salât*, 187.

²⁹⁹ Tirmizî, *Hudûd*, 1444.

³⁰⁰ İbn Salâh, *age*, s.84; Suyûtî, *Tedrib*, s.258.

³⁰¹ Sehâvî, Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahmân, *Fethu'l Muğîs Şerhu Elfıyeti'l-Hadis*, I, Medine, 1969, s.218.

³⁰² Müslim, *Mukaddime*, I, 56-57,

³⁰³ Müslim, *et-Temyiz*, ss. 123-126.

b. Teferrüd

İlletin anlaşılmasına, ravinin teferrüdü ve diğer ravilere muhalefet etmesi yardımcı olur. Bu da mürselin mevsûl, mevkûfun merfu' olarak rivayeti, hadislerin birbirine karışması veya vehm sahibi bir ravinin rivayette vehim göstermesi ile tespit edilebilir. Bunların hepsi rivayetlerde illetin bulunduğu ve hadise sahîh hükmü verilmeyeceğine delildir.³⁰⁴ Bu bize muhalefetin, ravinin hatasının belirlenmesinde daima delil olarak kullanılamayacağını, sadece gerçeğe aykırı olması durumunda kullanılabileceğini göstermektedir.

Hadisin bütün tarîklarının toplanmasıyla râvinin teferrüd ettiği anlaşılmaktaydı. Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890) “Hadisin zayıflığını ve nekâretini adil olmayan râvilerin teferrüdü ile tespit ederiz” demiştir. Teferrüd bazen büyük hadisçilerin talebeleri arasında da olur. Talebelerin birçoğu metin ve isnâdında ihtilaf etmeden bir hadis naklederler, bir başka talebe de bunların rivâyetine muhalefet ederse bu muhalif hadis illetli kabul edilir. Münferid kalan hadisçi hafız ve sikâ bile olsa onun naklettiği hadis illetli olur. Şu'be, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Sa'id ve Abdurrahman b. Mehdi gibi hadisçilerin bu görüşte oldukları bilinmektedir.³⁰⁵ Hadisçiler bir hadisin bütün tarîklerini toplamaya önem verdikleri gibi, bir tek râvinin bütün rivâyetlerinin toplanmasına da önem vermişlerdir. Süfyân es-Sevrî (ö.161/777) talebelerine Muhammed b. Said el-Kelbî (ö.146/763)'den hadis almamalarını tavsiye etmesi üzerine, talebeleri “ Sen onun hadislerini niçin rivâyet ediyorsun” diye sorarlar. Süfyân “Ben onun rivayetlerinin doğrusunu hatalı olanlarından seçebilirim.” cevabını vermiştir.³⁰⁶

c. Ravi Kaynaklı Durumlar

Mütekaddimûn hadis tenkitçilerine göre adalet ve zabt sahibi râviler de hata yapabilmekteydiler. Abdullah b. Mübarek (ö.181/797) “Vehimden kim kurtulabilmiş ki?”³⁰⁷ demiştir. Hadiste otorite sahibi tenkitçiler bile vehimden kurtulamamışlardır. Bu vehimler tespit edilmiş, hatta müstakil eserler meydana getirilmiştir. Meselâ Ali b. el-Medinî (ö.234/848), Süfyân b. Uyeyne (ö.

³⁰⁴ İbnu's-Salah, *Mukaddime*, s.71.

³⁰⁵ Müslim, *Kitâbü't-Temyîz*, s. 172.

³⁰⁶ Ahmed Naim, *age*, I, 345.

³⁰⁷ İbn Hacer, *Lisân*, I, 17.

198/813)'nin ve onun râvilerinin bu tür hatalarını *İllet-ü Hadisi İbn Uyeyne* adlı eserinde toplamıştır.³⁰⁸ İsnâdların çoğalıp yayılmasıyla beraber hadisçiler, bu isnâdların hepsini ezberlemeye ve toplamaya önem vermişlerdir. İletlerin tespiti için hadisçilerin isnâdları ezberlemelerinin ve toplamalarının büyük katkısı olmuştur. Nitekim Ali b. Medîni "Bir bapta bütün tarîkler bir araya getirilmedikçe hadisin illeti ortaya çıkmaz." demiştir.³⁰⁹

Her ne kadar güvenilir ravi olarak kabul edilseler de, ravilerin bir kısmının vehimleri, yaşadıkları tereddütler ve mana ile rivayetleri, hadislerde ihtilafın meydana gelmesine neden olan sebeplerin en önemlileridir. "هذا إسناد مستقيم و رجاله ثقات و الحديث غير محفوظ" (bu hadisin isnâdı doğru, ravileri güvenilir fakat metni bilinmemektedir) gibi bu ve benzeri ifadelerle metin tenkidine yönelerek de hadisi illetli saymaktaydılar. Bazı hadisçiler, "لا يصح في هذا الباب شيء" (Bu konuda hiçbir hadis sahîh değildir) ifadeleriyle konu hakkındaki hadislerin tümünü illetli kabul etmişlerdir.

Mütekaddimûn âlimlerinin tüm bu uygulamalarından hadis illetlerinin tespit edilerek hadisin zayıf sayılmasında ravilerin zayıf veya sika olmaları arasında ayırım yapmadıkları anlaşılmaktadır. Rivayetteki her türlü hatanın illet sayıldığı görülmektedir. Müteahhirûn döneminde görüleceği gibi illeti kâdih olmakla sınırlandırmadıkları anlaşılmaktadır. Böylelikle ilk dönemlerde kullanılan ıstılahların daha anlaşılır ve karmaşıklıktan uzak olduğu söylenebilir.

İslam şehirlerinin her biri o şehre mensup hadis hafızları ile şöhret bulmuş, o şehrin sahîh hadisleri onların etrafında şekillenmiştir. Şayet hadisler onların kanalıyla gelmişse isnâd açısından kuvvetli, kaynak açısından da sahîh olarak mütalaa edilmiştir. Basra'da Katade (ö. 117/793), Küfe'de Ebû İshâk es-Sebiî (ö. 127/745), Mekke'de Atâ (ö. 114/732) ve benzerleri gibi... Örneğin; Basra menşeli bir hadis Katade ve benzerlerinden geldiğinde ma'ruf, Katade dışındakilerden geldiğinde ise şâz olarak kabul edilir."³¹⁰

³⁰⁸ Hâkim, *Ma'rife*, s.114.

³⁰⁹ İbn Salâh, *age*, s.82.

³¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I, 405.

Ebû Hatim *İlel* adlı eserinde birçok hadisi ravisinin cerhi, ihtilatı veya tedlisi nedeniyle mualllel saymıştır. Buhârî, İbn Medînî ve İbn Ma‘în de aynı sebeplerle hadisleri illetli kabul etmiştir.

Mütekaddimûn hadisçilerince mevsûl bir isnâdla rivâyet edilen hadis, daha kuvvetli bir senedle mürsel olarak nakledilirse mevsûl rivâyet illetli kabul edilirdi. Bu karşılaştırma yöntemi ile hadislerin illetleri tespit edildiği için ilel kitaplarında hadislerin bütün varyantlarının biraraya getirilmesine önem verilmiştir.³¹¹

Mütekaddimûn hadisçileri illeti her ne kadar açıkça tanımlamasalar da eserlerindeki uygulamalarından illete yükledikleri anlam anlaşılmaktadır. Hadis tenkitçilerine göre illet müteahhirûn hadis usûlcülerinin daralttığı gibi gizli ve kâdih (zarar verici) tanımından daha geniş kapsamlıdır. Onlara göre illet, gizli illet için kullanıldığı gibi açık zahir olan illet için de kullanılmaktaydı. Mütekaddimûn, illeti her türlü hadisle amel etmeyi engelleyecek nedenler için kullanmaktaydılar. Müteahhirûn hadis usûlcüleri ise illeti birçok kısma ayırarak herbiri için kendilerine özel kimi zaman mütekaddimûn tenkitçilere yakın kimi zaman ise onlardan uzaklaşarak farklı kavramlar kullanmışlardır.

H. Münker ve Şâz Hadis (المنكر والشاذ)

1. Münker

Sözlükte bilinmeyen, inkar edilen, hoş karşılanmayan gibi anlamlara gelen³¹² münker kelimesi ıstılahta ravinin muhalefetinden doğan zayıf hadislere denmektedir.³¹³ Münker kavramının ortaya çıkışında dikkat çeken bir husus, bu kavramın mervî için kullanımından daha önce râvî için kullanılmış olmasıdır. Münker hadis rivayet eden kimse anlamına gelen münkerü'l-hadis'i ilk defa kullanan Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813) olmuştur. Ancak Yahya el-Kattân bu kavramı cerh lafzı olarak değil, ravinin rivayetinde teferrüd ettiğine delalet

³¹¹ İbn Salâh, *age*, s.82.

³¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, V, 233-234.

³¹³ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s.81,82.

etmek üzere kullanmıştır.³¹⁴ Hicri III. asırdan itibaren ravi hakkında cerh lafzı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

a. Ravilerle ilgili Kullanımı

Münkerü'l-hadis tabiri münkere verilen anlamlara göre üç farklı anlamda kullanılmıştır.

i. *Teferrüd Eden Raviler:*

Kaynaklarda Yahya b. Sai'd el-Kattan³¹⁵, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve diğer bazı muhaddislerin³¹⁶ söz konusu tabiri, rivayetinde teferrüd eden raviler hakkında kullandıkları kaydedilmektedir.

ii. Zayıf Raviler

Yaygın olmasa da söz konusu lafzın zayıf raviler hakkında kullanıldığı olmuştur. Nitekim Ebû Zûr'a er-Razi (ö. 264/878) münkerü'l-hadis tabirini ravinin zayıflığına delalet eden (يكتب حديثه للاعتبار / hadisi araştırmak için yazılır)³¹⁷ terimi ile birlikte kullanmıştır. Ebû Hatim (ö. 277 /890) ise bu lafzı (يكتب حديثه / hadisi yazılır)³¹⁸ gibi ifadelerle beraber kullandığı görülmektedir.

iii. Metrûk Raviler

Başta Ebû Zûr'a er-Razi ve Ebû Hatim olmak üzere İbn Nümeir (ö. 234/749), Ahmed b. Hanbel, Amr b. Ali el-Fellas (ö. 249/864), Buhârî³¹⁹ (ö. 256/870), Fesevi (ö. 277/890) gibi Mütakaddimûn hadisçiler bu kavramı ravinin terkin gerektiren diğer cerh lafızlarıyla birlikte kullanmışlardır.³²⁰ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yalancı ravilerden meydana gelen senedi münkerü'l-isnâd diye ifade etmesi, Buhârî'nin söz konusu tabiri kendisinden rivayetin caiz

³¹⁴ İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzîbu't-tehzîb*, VIII, 388-389.

³¹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, VIII, 388-389.

³¹⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 610, 631; *en-Nüket*, II, 674.

³¹⁷ Sa'di el-Haşimî, *Ebli Zûr'a er-Râzî ve cühuduhû fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, I-III, Medine 1409/1989. III, 809; IV, 302.

³¹⁸ İbn Ebî Hatim er-Razi, *Kitabu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, V,23;VIII,275.

³¹⁹ Tirmizî, Buhârî'ye Kevser b. Hakîm'i sordum. Buhârî de "Onun Münker rivayetleri vardır" dedi. Ahmed ise onu yalancılıkla itham etmekteydi. Tirmizî, *İlel*, s.395 (143).

³²⁰ Buhârî, *et-Tarih'u'l-kebir*, II, 345; V, 20; VI, 137; VII, 130; İbn Ebû Hatim, *el-Cerh*, II, 126; III, 167; VIII, 234; IX, 81. Fesevî, *el-Ma'rife*, III. 42, 50.

olmadığı kimseler hakkında kullandığını açıklaması³²¹ münkerü'l-hadis lafzıyla genellikle metruk ravilerin kastedildiğini göstermektedir.

b. Mervî ile İlgili Kullanımı

Münker kavramını mervî için ilk kullanan hadisçiler arasında İshak b. Rahuye (ö. 238/853)³²² gelmektedir. Söz konusu kavramın mervî hakkında üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

i. *Zayıf Ravinin Sika Ravilere Muhalefeti*

Münkeri bu anlamda ilk defa kullananlar arasında Ali b. el-Medinî (ö. 234/848)³²³ ile İmam Müslim (ö. 261/875) gelmektedir. Müslim tarifini de yaparak, münkerliğin alâmetini “Ravinin hadisinin güvenilir hafızların rivayetlerine muhalif olması”³²⁴ şeklinde açıklamış, başka bir yerde de Ömer b. Abdullah b. Ebû Has’am ve benzerlerinin hafız olarak bilinen sikalara muhalif rivayetlerinin münker ve zayıf kabul edildiğini söylemiştir.³²⁵ Ebû Hatim er-Razî de (ö. 277/890) Seleme b. Verdâ’nın sika ravilerin rivayetlerine muhalif hadislerinin çoğunu münker bulduğunu söylemiştir.³²⁶

ii. *Ravinin Teferrüd Ettiği Hadis*

Muhaddislerden bir kısmı münkeri, muhalefet söz konusu olmaksızın zayıf veya sika ravinin teferrüd ettiği hadis anlamında kullanmışlardır. Zayıf ravinin teferrüd ettiği hadisler için, Ahmed b. Hanbel³²⁷, Ebû Hatim, Ebû Zur’a er-Râzî³²⁸, Buhârî³²⁹, Müslim³³⁰ ve Tirmizî münker kavramını kullanmışlardır.³³¹

³²¹ Zehebî, *Mîzâinu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 6; II, 202; Ahmed b. Hanbel, *İlel*, II, 346. Bu isnâdın tamamı münkerü'l-hadis diye nitelenen ravilerden meydana gelmiş anlamına gelmektedir.

³²² Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin Bür el-Belûşî, *el-İmam İshak b. Rahuye ihrahim b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezi ve kitabuhu'l-Müsned*, Medine 1411/1990., s. 86, 253.

³²³ İbnu'l-Medinî, *el-İlel*, s. 63,77, 80-81

³²⁴ Müslim, *Mukaddime*, s.7.

³²⁵ Müslim, *et-Temyîz*, s. 209.

³²⁶ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh*, IV, 175.

³²⁷ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I; 65.

³²⁸ İbn Ebî Hatim, *İlel*, II,11.

³²⁹ Buhârî, Abdurrahman b. Yezid için ‘Kûfeliler ondan Münker hadis rivayet etmekteydi. Onun hadisleri Münkerdir. Tirmizî, *İlel*, s.392.

³³⁰ Örneğin Müslim, Seleme b. Verdân’ın ferd rivayetlerini münker kabul etmiştir. *et-Temyiz*, s.194,195.

Yahya b. Said el-Kattan (ö.198/813)³³², Yahya b. Ma'în (ö. 233/848) Ahmed b. Hanbel, Buhârî³³³, Müslim³³⁴, Ebû Davud, Ebû Hatim, Ebû Zur'a er-Râzî³³⁵ Nesaî (ö. 303/915) ve diğer bazı muhaddislerin,³³⁶ münkeri sika ravinin teferrüd ettiği hadis anlamında kullandıkları görülmektedir.³³⁷

Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Ebû Hatim,³³⁸ ve Tirmizî münkeri, meçhul ve metruk ravinin teferrüd ettiği rivayetler için de kullanmışlardır.

iii. Mevzu Hadis

Münker, ilel ve mevzuat kitaplarında uydurma hadis anlamında da kullanılmıştır. Bu tür eserlerde münker teriminin hadisin uydurma olduğunu ifade eden tabirlerle³³⁹ birlikte zikredilmesi, ilk asırlardan itibaren sözü edilen terimin aynı zamanda uydurma hadislere delalet etmek üzere kullanıldığını göstermektedir.

Verilen bilgilerden münkerin ilk dönemlerden itibaren “zayıf ravinin sika ravilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis”, “zayıf veya sika ravinin teferrüd ettiği hadis” ve “mevzu hadis” olmak üzere üç farklı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak ilk kullanımını yaygın, son ikisinin ise daha az olduğunu söylemek mümkündür.

Münker kelimesi, müteahhirûn hadis usûlcüleri tarafından, güvenilir ravilere aykırı olarak zayıf ravi tarafından rivayet edilen hadis için kullanılmıştır. İbn Hacer bu hususta şöyle demektedir: “*Teferrüd ve uyumsuzluk güvenilir bir raviden olursa şâz, zayıf bir raviden olursa münker olur.*”³⁴⁰ Ne var ki Mütেকaddimûn hadis âlimleri, münker kavramını bu şekilde

³³¹ Nurettin İtr, *el-İmamu 't-Tirmizî ve' l-muvazenetü beyne Camiîhi ve beyne's-Sahihayn*, s. 192; hadis için bkz. Tirmizî, “İsti'zân” 11.

³³² Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 388-389; Haldun el-Ahdeb, *Esbâbu ihtilâfi'l-muhaddisîn*, I, 385-386.,

³³³ Tirmizî, *ilel*, s.316 (589)

³³⁴ Müslim, *et-Temyiz*, s.194,195

³³⁵ İbn Ebî Hatim, *İlelü'l-Hadis*, I,74, 197, 329 (

³³⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-Sarî*, s. 610, 631; en-Nüket, s. 11,674.

³³⁷ Bkz. Zehebî, *el-Mûkızâ*, s. 77-78.

³³⁸ İbn Ebî Hatim, *İlelü'l-Hadis*, I,29; el-Darekutnî , *İlel*, VIII,103.104; İbn Adiy , *el-Kâmil*, II,192,193;

³³⁹ İbn Ebî Hatim, *İlelü'l-Hadis*, I, 313; *el-Cerh*, VII, 36; Zehebî, *Mîzan*, III, 126.

³⁴⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 14.

sınırlandırmamışlardır. Onlar, münker kavramıyla ravinin her türlü yapmış olduğu hataları amaçlamışlardır. Bunun içinde (منكر) (مناكير) (أغلط) (أخطأ) gibi kalıplar kullanarak, hadisçiler arasında bilinmeyen bir rivayetle hadisçinin tek kalmasını kast etmişlerdir. Münker kelimesini, kaynağı bilinmeyen her hadisi içerecek biçimde değerlendirerek ravisinin güvenilir veya zayıf olmasına, başkasına muhalefet etmesine veya rivayet ettiği hadiste tek kalmasına bakmamışlardır. İlel kitaplarında ve zayıf ravilerle ilgili olarak hazırlanmış eserlerde bu durumu açıklayan çok sayıda örnek bulunmaktadır. Böylelikle Mütেকaddimûn hadis tenkitçileri münkeri sözlük anlamına daha yakın anlamda kullanarak, müteahhirûn hadis tenkitçilerinden daha kapsamlı bir anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır.

2. Şâz

Şâz kelimesi sözlükte, bir grubun içinden ayrılıp kendi başına yol tutmak anlamına gelen “شذ” fiilinin ism-i failidir. Şâz kelimesi bazen de yapılan hata karşılığında kullanılmıştır.³⁴¹

Tarihi süreçte Şâz kavramının ıstılâhi kullanımı değişiklik göstermiştir. Hicrî ikinci asırda Şu’be b. el-Haccâc (ö.160/776) ve Abdurrahman b. el-Mehdî (ö.198/813)³⁴² tarafından kullanılan şâz kavramını ilk defa İmam Şafîî (ö.204/819) tarif etmiştir. Ancak İmam Şafîî’den evvel şâz hadisin nasıl anlaşıldığına yönelik bilgiler bulunmaktadır. Hicrî ikinci asırda âlimlerin genellikle şâz hadisi daha sonraki ıstılâhî anlamından farklı olarak ferd ve garib manasında kullandıkları söylenebilir. Bu dönemde şâz hem senet açısından tek râvî kanalıyla gelen rivâyete hem de metin ve muhteva açısından marûf/meşhûr sünnete ve uygulamaya aykırı olan hadise denmektedir.³⁴³ Ebû Yûsuf’un (ö.182/798) Evzâî’ye (ö.157/774) yönelttiği eleştirilerde bunu çok net bir şekilde görmekteyiz. Örneğin bir savaşçıya ait olan iki atın her birine ganimetten pay dağıtılması meselesinde Ebû Yusuf, sadece bir hadise dayandığı için Evzâî’ye itiraz etmekte

³⁴¹ İbn Manzur, trz. *Lisânu’l-Arab*. I-XV. Kahire, Dâru Sadır. trz: VIII: 43 İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü’l-Cîl. II, 180

³⁴² Rânehurmûzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsil beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. Muhammed Accâc Hatîb. Beyrut: Dâru’l-Fikr.1984. s. 206; İbn Ebî Hâtim trz: II, 36)

³⁴³ Düzenli, Muhittin “*Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*”, Basılmamış Doktora Tezi, OMÜSBE 2008. s. 216-217.

ve delil olarak ileri sürülen hadisi şâz olarak tanımlamaktadır.³⁴⁴ Yine Ebû Yusuf şöyle demektedir: “Şâz hadisten kaçının, üzerinde icma olan, fakihlerin tanıdığı (marûf), kitaba ve sünnete muvafık olanlara sarılın!”³⁴⁵ “Tek hadis bize göre şâzdır. Onunla amel etmeyiz!”³⁴⁶ demesi de Ebû Yusuf’un, şâz hadisi marûfun zıddı olarak kullanmakta ve bununla kitap ve sünnete aykırı olan, fukahânın bilip tanımadığı ve çoğunluğun amel etmediği hadisleri kast etmektedir.

Şeybânî de (ö.189/805) şâz hadisi Ebû Yusuf’la aynı anlamda kullanmaktadır. Tek tarikten gelen hadisleri tenkit ederken şâz kavramını kullanmıştır. Bunların birinde Ebû Hanîfe’ye göre istiskâ (yağmur duası) konusunda namaz olmadığını anlatırken onun “Bu konuda bize, namaz olduğuna dair sadece şâz bir hadis ulaşmıştır ki o da delil olarak kullanılamaz.”³⁴⁷ demektedir. Bir başka ifadesinde de haberi tenkit ederken hadisin marûf olmadığını ve şâz olduğunu vurgulaması,³⁴⁸ şâz kavramını tek kalmış rivâyetler anlamında gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bütün bu ifadelerde Şafiî öncesi dönemde şâz kavramının, isnâd açısından tek râvî kanalıyla gelen rivayet, metin ve muhtevası açısından da marûf/meşhûr sünnete ve uygulamaya aykırı olan hadis anlamında kullanıldığı söylenebilir. Her ne kadar ıstılâhi anlamda tanımı yapılmasa da kullanılış itibarıyla şâzın erken kullanımları bu şekildedir.

Istılâhi anlamda şâz’ın ilk defa İmam Şafiî tarafından tarif edildiği bilinmektedir. İmam Şafiî’nin (ö.204/819) tarifi şöyledir: “ Şâz, güvenilir bir râvinin rivâyet edip de başkasının rivâyet etmediği hadis değil; güvenilir bir râvinin başkalarının rivâyetine muhalif olarak rivâyet ettiği hadistir.”³⁴⁹ İmam Şafiî’nin tarifinde şâz teriminin “ Güvenilir bir râvinin rivâyet edip de başkasının rivâyet etmediği hadis” şeklindeki tanıma karşı çıkması, Şafiî öncesi dönemde bu kavramın “Sika râvinin rivâyetiyle tek kaldığı hadis” şeklinde anlaşıldığına bir

³⁴⁴ Ebû Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri’l-Evzâi*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî. Kahire: Lecnetü İhyâil-Maârifî’n-Numâniyye. 1938. s. 37.

³⁴⁵ Ebû Yusuf, *age*, s.24-25-31)

³⁴⁶ Ebû Yusuf, *age*, s. 37)

³⁴⁷ Şeybânî, Muhammed b. Hassan, *el-Asl*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Lahor. 1981,I 447-450

³⁴⁸ Şeybânî, *age*, IV, 205

³⁴⁹ Hâkim en-Neysâbûrî, *Marifetü Ulûmi’l-Hadîs*. Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye,1977.s.119.

işarettir. Ancak Şafî, kavramın bu şekilde kullanımına itiraz ederek şâz hadisin özünde muhalefetin bulunması gerektiğini ifade etmiştir.

Netice itibariyle ister isnâd isterse de metin kısmında olsun teferrüd ve muhalefet şartlarını haiz olan bir hadis, sahîh olmaktan çıkarak zayıf hadisler kategorisine girmektedir. Söz konusu iki şartın bulunmadığı ve yalnızca Hâkim'in ifade ettiği³⁵⁰ gibi teferrüd şartını taşıyan rivâyetler ise ferd hadisler kapsamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu tür hadislerin şâz kapsamında ele alınması hem usûl hem de teknik açıdan doğru bir yaklaşım değildir. İmanı Şafî'î şâz kavramında, muhalefet olmamasından kastı, racih olan rivayetin muhalefetidir. Burdaki muhalefetten amaç genel olarak rivayetleri cem etmenin mümkün olamaması değildir.

İ. Manen Rivayet

Manayla rivayet, hadis metninin, salâhiyetli şahıslar tarafından, manası bozulmamak şartıyla, Rasûlullah (s.a.v)'ın kullanmış olduğu lafızlardan başka lafızlarla ifade edilerek rivayet edilmesi³⁵¹ olarak tarif edilmektedir.

Hadis ravilerinin bu tür rivayetlerde farklı lafızlar kullanması doğaldır. Çünkü sahâbe, şahit olduğu durumu kendince rivayet edeceği için, her ravinin ifadesi farklılık arz edebilir.

Cahil kimsenin manayla rivayetinin caiz olmadığı hususunda mütekaddimûn hadis tenkitçileri arasında herhangi bir ihtilaf görülmemektedir. Çünkü böyle bir kimsenin, hadislerin lafızlarını farklı anlam ifade edecek şekilde değiştirmesi kaçınılmazdır.³⁵² Kimi hadis usûlcüleri, manayla rivayet meselesinin hadislerin kitaplarda toplanmasından öncesine ait bir durum olduğunu, hadisler kitaplarda toplandıktan sonra manayla rivayetin fiilen ortadan kalktığını ve bunları değiştirmenin caiz olmadığını savunmuşlardır.³⁵³

Bazı hadis usûlü kaynaklarında Hz. Peygamberin de mana nakline izin

³⁵⁰ Hâkim en-Neysâbûrî, *age*, s.120

³⁵¹ Aydın, Hadis İstılahları Sözlüğü, s. 130.

³⁵² el-Hatîb, *Kifâye*, s. 233; en-Nevevî, *İrşad*, s. 156; İyâz, *İlma'*, s. 174; es-Sehavî, *Fethu'l-Muğis*, III,137.

³⁵³ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 214; en-Nevevî, *İrşad*, s. 156; Başaran, *Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi*, s. 59-60.

verdiğine dair rivayetler bulunmaktadır.³⁵⁴ Fakat bu rivayetlerin bir kısmı sahîh değil bir kısmı da uydurmadır.³⁵⁵

1. Manen Rivayeti Kabul Edenler

Hadis münekkitlerinden bir kısmı lafız rivayetini esas almakla birlikte mana rivayetine de izin vermişler, kimileri de uygulamaya bakarak bunu kaçınılmaz görmüşlerdir. Cümle yapısını bozmadan nakletmenin caiz olduğunu, hatta bunun cevazı hususunda ihtilaf bulunmadığını savunmuşlardır.³⁵⁶ Bunlara göre örneğin “لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ” (Kovucular cennete girmez) hadisindeki “نَمَامٌ” lafzı yerine “قَتَاتٌ” lafzının kullanılmasında hiçbir mahzur yoktur. Çünkü her iki lafız da aynı manaya gelmektedir.³⁵⁷

Tâbiûn tabakasından bazı hadis tenkitçileri, mana naklinin kaçınılmaz olduğunu savunmuşlardır. Mesela Abdürrezzak, Süfyan-ı Sevri'ye (ö. 161/778) bir hadisi duyduğu şekilde rivayet etmesini söylemiş, Süfyan ise buna kimsenin güç yetiremeyeceğini belirttikten sonra; “Biz size ancak manayı naklederiz; size, duyduğum şekilde hadis rivayet ediyorum dersem, sakın bana inanmayın!” demiştir.³⁵⁸ Başka bir rivayette ise lafzen hadis nakletmenin imkânsız olduğunu yeminle belirtmiştir.³⁵⁹

İbn Sîrîn: “On kişiden hadis dinledim, hepsinin manası aynı olmakla birlikte lafızları farklı idi.” demiştir.³⁶⁰ Rivayete göre el-Hasan el-Basrî hem mana rivayetine hem de takdim-tehire cevaz vermiştir.³⁶¹ İbn Uyeyne'nin bir hadisi naklettiği, aynı hadis kendisine tekrar sorulduğu zaman ise mana aynı kalmak kaydıyla, hadisi farklı lafızla zikrettiği nakledilmiştir. Hammâd b. Zeyd'in de manayı esas alarak hadis naklettiği bize ulaşan nakiller arasındadır.³⁶²

³⁵⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 200; Amidî, *İhkam*, I, 283.

³⁵⁵ Rivayet için bkz. İbn Hacer, *el-Metalib*, III, 122; Hatîb, *el-Kifâye*, s.200.

³⁵⁶ Tahir b. Salih el-Cezairî, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, s.307.

³⁵⁷ Hadis için bkz. Müslim, *İman*, 168; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 389.

³⁵⁸ Hatîb, *age*, 208.

³⁵⁹ Hatîb, *age*, 209.

³⁶⁰ Abdurrezzak, *Musannaf*, XI, 451; Hatîb, *age*, 206,

³⁶¹ Darimî, *Mukaddime*, s.31; Hatîb, *age*, 207-208; Suyûtî, *Tedrib*, II, 100.

³⁶² Hatîb, *age*, 210.

Yahya b. Said (ö.198/813) “Lafzı aynen nakletmek şartı koşularak insanların dar bir çerçeve içerisine sıkıştırılmalarından endişe ediyorum, oysa en büyük ihtimama layık olan Kur'an'ın bile çeşitli şekillerde okunmasına ruhsat verilmiştir. Önemli olan, hadislerdeki mana birliğidir” demiştir.³⁶³ Veki b. Cerrah (ö. 196) bu hususta daha da ileri giderek, mana nakli geniş tutulmasaydı ümmetin helak olup gideceğini iddia etmiştir.³⁶⁴

Şa'bî (ö. 103/721), Amr b. Dinar (ö. 126/744), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/715), Mücahid, İkrime (ö. 115/734) gibi tanınmış isimlerin yanında³⁶⁵ üç mezhep imamının (Mâlik, Şafîî, Ahmed) ve âlimlerin büyük çoğunluğunun mana naklini esas aldığı, en azından caiz gördüğü belirtilmiştir.³⁶⁶

İmam Şafîî, Kur'an'ın yedi harf üzere okunmasına ruhsat verilmesinin, hadislerin mana ile nakledilebileceğine delalet ettiğini söylemiştir.³⁶⁷

Mâlik (ö. 179/795) hadislerin lafızlarıyla rivayetine son derece önem vermekle beraber “Rasûlullah'ın hadisini işittiğin gibi aktar, başkasının sözünü manayla rivayet etmende ise bir beis yoktur” sözü nakledilmektedir.³⁶⁸

Şâfiî manayla rivayet hususunda “Ravi, rivayet ettiğinin manasını anlayarak rivayet etmeli, hadisin manasını bozacak lafızları bilmeli ve işittiği gibi aynı lafızlarla rivayet edebilmeli, manayla rivayet etmemelidir. Çünkü ravi manaları değiştiren durumları bilmeyen biriye, manayla rivayet ettiğinde bilmeden belki de helali haram yapabilir.” Şâfiî bu sözleriyle, manayla rivayeti caiz görmekte ancak bunu yapacak kimsenin lafızların manalarını ve kullanımını bilen biri olması şartını öne sürmektedir.³⁶⁹ Şâfiî'nin kendisi de manayla rivayette bulunmuştur.

Ahmed b. Hanbel “Hadis hafızları öteden beri manayla hadis rivayet etmektedirler. Arap dilini bilen, kelimelerin manalarına vukûfiyeti olan, manayı

³⁶³ Hatîb, *Kifâye*, s. 210.

³⁶⁴ Suyûtî, *age*, II, 101.

³⁶⁵ Hatîb, *age*, 207-208; İbn Esir, *age*, I, 54; Kasımî, *Kava'idü't-tahdis*, 221.

³⁶⁶ Gazalî, *Mustasfa*, I, 168; İbn Esir, *age*, I, 51; İbn Salah, *age*, 105; Nevevî, *Takrîb*, 33.

³⁶⁷ Şafîî, *age*, 124-125, 164.

³⁶⁸ Hatîb, *Kifâye*, s. 233

³⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 274, rakam: 753; es-Suyûtî, *Tedrib*, II,152; es-Sehâvî, *Fethul-Muğîs*, III, 143. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhit*, IV,356.

bozan ve bozmayan hususlara hâkim kimse için manayla rivayet caizdir.”³⁷⁰ diyerek ehil olan kişilerin manayla rivayetinde bir mahzur görmemiştir.

Manayla rivayete cevaz verenlerin görüşleri incelendiğinde genel olarak şu üç şartı aradıkları görülür: Manayı ifade etme yönünde tercümenin aslından eksik olmaması, ziyade ve noksanlık taşınamaması, manayla rivayet edilen lafzın açıklık ve kapalılıkta aslına eşit olması.³⁷¹

2. Manen Rivayeti Caiz Görmeyenler

Hadisçilerden cevaz vermeyenler arasında İbn Sîrîn (ö.110/728) zikredilmektedir.³⁷² Ancak araştırmalarımız sırasında ondan farklı rivayetlerin geldiğinin görülmüş olması, cevaz verip vermediği hususunda kuşkulara neden olmuştur.³⁷³ Kendisine en-Nehaî, eş-Şa'bî gibi zevatın manayla rivayet ettikleri aktarıldığında şunu söylemişti: “İşittikleri gibi (aynen) rivayet etmiş olsalardı, bu daha güzel olurdu.”³⁷⁴ el-Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725), Recâ b. Hayve (ö. 112/730) gibi tenkitçiler de manayla rivayete cevaz vermemişlerdir.³⁷⁵

Rabia b. Ebi Abdurrahman (ö. 132/750) İbn Şihab’a (ö. 124) “Ben kendi görüşümü beyan ederim, dileyen alır ve onunla amel eder dileyen de terk eder. Ama senin durumun benimki gibi değil. Sen Hz. Peygamber'den rivayette bulunuyorsun. Bu sebeple kullandığın kelimelere dikkat etmelisin” diyerek uyarıda bulunmuş³⁷⁶, hatta mana rivayetine ruhsat vermekle tanınan el-Hasan el-Basrî (ö. 110/729), “Bir kimsenin hadisi işittiği gibi nakletmesi müstehaptır” ifadesiyle lafız rivayetini savunmuştur.³⁷⁷ İbrahim b. Meysere (ö. 132/750), İbn Tavus (ö. 132/750), İsmail b. Uleyye (ö.193/809), Abdülvaris (ö. 180/797), Yezid b. Zürey (ö. 182/798) ve Vüheyb (ö. 165/782) de lafız rivayetini şart koşan âlimler arasında yer almıştır.³⁷⁸ Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö. 198/814), Kur'an ayetleri

³⁷⁰ İbn Receb, *Şerh*, I,427.

³⁷¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınevi, ss. 82-85.

³⁷² er-Râmhürmüzî, *Muhaddis*, s. 533; es-Serahsî, *age*, I,355; el-Cezerî, *Mi'râc*, II,66;

³⁷³ İbn Receb, *Şerh*, I, 425; İbn Abdilber, *Cami*, I, 344, rak. 464.

³⁷⁴ el-Hatîb, *age*, s. 242.

³⁷⁵ er-Râmhürmüzî, *age*, s. 535; el-Hatîb, *age*, s. 243; el-Kurtubî, *Câmi*, I,412.

³⁷⁶ Hatîb, *age*, 169.

³⁷⁷ Hatîb, *age*, 167. Lafzan nakletmenin müstahap olduğuna O'da katılmıştır.

³⁷⁸ Hatîb, *age*, 210.

gibi ezberlemeyen kimselerin hadis nakletmesini haram saydığı³⁷⁹, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/796)³⁸⁰, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/856) lafız rivayeti konusunda titizlik gösterdikleri bildirilmektedir.³⁸¹

Hadislerin lafzını aynen nakletme gereğine ilk delil olarak Hz. Peygamber'in kendisinden işitilen hadisleri naklederken çok titiz davranılmasına bizzat dikkat çektiği ve Bera b. Azib'in Allah Rasûlünden öğrendiği bir duayı tekrar ederken “ورسولك الذي أرسلت” yerine “ونبيك الذي أرسلت” demesi üzerine Rasûlüllah'ın bizzat müdahale ederek düzelttiği bildirilmiştir.³⁸²

Selman Başaran bu rivayetin tetkikinde şu noktaya dikkat çekmektedir: “Lafız rivayetini şart koşanların esaslı delillerinden olan bu hadis, kanaatimize göre lafzen değil mana olarak rivayetin kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir. Çünkü her ne kadar görünüşte Hz. Peygamber'in müterâdif bir lafzın kullanılmasına müsaade etmediği, kendi kullandığı kelimelerin aynen nakledilmesini istediği anlaşılıyorsa da diğer yönüyle haber ashabın daha Peygamber hayatta iken farklı lafızlar kullanabildiğine delildir. Allah Elçisinin yatağa girerken okunmasını tavsiye buyurduğu, yani dikkatle öğrenilmesi, ezberlenmesi gereken bir hadiste farklı lafız kullanmak zorunda kalınmışsa, diğer hadislerde çok daha değişik ifadeler rastlamak mümkün gözükmektedir. Kaldı ki bu dua Peygamberimize okunarak kontrol edilip düzeltme yapılması sağlanmış bir hadis niteliği taşımaktadır. Oysa diğer hadisler için böyle bir şans da mevcut değildir.”³⁸³

Teorik olarak lafız rivayetinin öneminden bahsedilebilirse de uygulamada mana rivayetinin kaçınılmaz olduğu aşîkârdır. Kitaplarda yer alan hadislerin büyük çoğunluğu, manası esas alınarak nakledilmiş rivayetlerden oluşmaktadır. Lafzen nakledildiğinde şüphe bulunmayan hadis sayısı parmakla gösterilebilecek kadar azdır.

Şurası bir gerçek ki iddia edildiği gibi mana nakli günümüze kadar devam

³⁷⁹ Hatîb, *age*, 167.

³⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *Cami'u'l-Usûl*, I, 54.

³⁸¹ Bkz. İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 117.

³⁸² Hadis için bkz. Buhârî, Vudu, Bab.78; Müslim, Zikr, Bab. 17.

³⁸³ Başaran, Selman *Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi*, U.Ü.İ.F. Dergisi say. 3, cilt.3, 1991 s.54.

etmiş değildir. Belki iki-üç nesil sonra, yani hadisler kitaplarda yer aldıktan sonra mana nakli yolu büyük ölçüde kendiliğinden kapanmıştır. Zaten mana esas alınarak nakledilen hadisleri delil kabul edenler mana rivayetinin tedvin dönemine kadar yapılabildiğini, kitaplarda yer aldıktan sonra hadislerin artık lafzen nakledilmesi gerektiğini özellikle belirtmişler, kitaplardaki lafızları değiştirerek nakletmeğe asla cevaz vermemişlerdir.³⁸⁴ Bu bakımdan hadislerin lafız ve mana ile nakledilmesi konusunda zaman mefhumu da önemli bir yer tutmaktadır.

İşte bu sebeplerle, “mana ile nakledildiği zaman hadisler sonraki nesillerde tüm özelliğini kaybeder” iddiası, Hz. Peygamber'in ifadesinden bir tek kelime bile kalmayacağı endişesi, bir ölçüye kadar haklılık arz ediyor gibi görünse de aslında fazla abartılmış bir şüphe ve zandan ibarettir.

Kanaatimizce müteahhirûn hadis usûlcülerinin manayla rivayeti toptan kabul - ret etmeleri veya ehil olan hadis ravilerinin manayla rivayetlerini kabul ederek diğerlerinin kabul edilmeyeceği hususunda toptan hüküm vermeleri Mütekaddimûnun hadis tenkit metotlarına aykırıdır. Manayla rivayet hususunda mütekaddimûnun hadisteki illeti tespit etme usûlünde kullandıkları, rivayetlerin toplanması ve farklı varyantlardaki farklılıklar ele alınarak illet araştırılması metodu uygulandıktan sonra bu rivayetler hakkında hüküm verilmesi daha sağlıklı olacaktır. Mevcut kaynaklar içindeki hadislerden en münasip ifadelerin tespit edilmesine, gerekirse rivayetler arası harmanlama yapılarak bir nevi idraclara gidilmesine ve manayla rivayetin sebebiyet verdiği anlam kaymasının boyutlarının tespitine ihtiyaç vardır. Fakat manayla rivayetteki aşırı müsamaha, birçok olumsuzluklara neden olabilmektedir. Bunların arasında Hz. Peygamber'in lafızlarını aynen okuma ve okutma güzelliğinden mahrumiyet, mana rivayetinin hadis uydurmacılığını kolaylaştırması, lafız değişikliklerinin anlayış farkına neden olması gibi neticeler sayılabilir.

Hadisler için sıhhat açısından kullanılan ıstılahlar ele alındıktan sonra hadisin sıhhati için senedde şart koşulan ittisâl ile alakalı ıstılahların ele alınması uygun olacaktır.

³⁸⁴ İbn Salah, *age*, s. 105, 106, Nevevî, *Takrib*, 33; Şerhu Müslim, I, 36; Ebû Zehv, *age*, 202-203.

III. İttisal ve İnkıtaya Dair Kavramlar

A. Muttasıl (المتصل)

Sözlükte “Ulaştırmak, birleştirmek” anlamındaki vasl kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen muttasıl, terim olarak senedinin başından sonuna kadar her râvinin hocasından semâ veya başka bir muteber öğrenme yoluyla alıp rivayet ettiği hadis demektir. Aynı mânada mevsûl, mûsal ve mu’tasıl terimleri de kullanılır.³⁸⁵

Muhaddisler, ilk dönemlerden itibaren hadisin makbul sayılabilmesi için senedde ittisâli şart koşmuşlardır. Tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme (ö. 118/736), hadisin ancak sâlih bir kişinin yine sâlih birinden rivayet etmesi durumunda alınabileceğini belirtirken³⁸⁶ aynı zamanda senedin muttasıl olmasının önemine işaret etmiştir. Yine tâbiîn neslinden önemli hadis tenkitçileri senedsiz hadis rivayetine şiddetle karşı çıkmışlar, Abdullah b. Mübârek, Ebû Yûsuf ve Humeydî başta olmak üzere birçok âlim hadisin kabul edilebilir olması için senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemişlerdir.³⁸⁷ Abdullah b. Mübarek’in, muttasıl senedi araştırmak için söylediği anlaşılan: “İsnad dindendir. Eğer isnâd olmasaydı herkes her istediğini söylerdi”³⁸⁸ şeklindeki ifadesi, mütekaddimûn hadisçilerin muttasıl isnâda verdikleri önemin bir göstergesidir.

Hişâm b. Urve (ö.146/763) şöyle der: “Bir kişi sana hadis rivayet ettiğinde ‘Bu kimden?’ veya ‘Kimden işittin?’ diye sor; zira ravi doğruluk veya ezber yönünden daha düşük raviden rivayet etmiş olabilir.” Yahya bunu naklettikten sonra Hişâm’ın zekâsına hayran kaldım der.³⁸⁹

Hammâd b. Zeyd (ö.179/795), Hişâm b. Hassan (ö.148/765), İbn Sîrîn (ö.110/728) yoluyla Hz. Âişe’den “Peygamber Efendimiz (s.a.v) bizim

³⁸⁵ Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğis* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I,176-177.

³⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s.20;

³⁸⁷ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efganî), Kahire 1357, s. 15-16, 22; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 62, 63; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 480.

³⁸⁸ Ramehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 209. Abdullah b. Mübarek'in bu sözünü Müslim de *Sahih'inde* tahrir etmiştir. Bkz. Müslim, *Mukaddime*, I, 15.

³⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I,247.

örtülerimizle namaz kılıyordu.” hadisini rivayet ettikten sonra Hammâd şöyle der: “Said b. Sadaka’dan şöyle işittim: Muhammed b. Sîrîn’e bu hadisi sordum. Fakat hadisi bana rivayet etmedi ve dedi ki: ‘Ben bu hadisi çok zaman önce işitmiştim. Güvenilir bir raviden mi veyahut değil mi bilmiyorum bunu araştırın’ dedi.”³⁹⁰

Öte yandan birçok III. asır hadisçisi, hadisin kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemişlerdir.

İmam Şafî de hadisçilerin, senedi meçhul ravi barındıran muttasıl bir hadisle ameli kabul etmediklerini şu şekilde ifade etmiştir: “Varise vasiyet yoktur, katile karşılık bir mümin öldürülmez”³⁹¹ hadisini Şamlılar muttasıl bir sened ile nakletmişlerdir. Ancak hadis âlimleri, ravileri arasında meçhul kişiler bulunması nedeniyle, bu rivayeti sahîh olarak kabul etmemişlerdir.”³⁹² Şafî bu hadisin bir topluluğun bir topluluktan rivayeti olduğunu belirttikten sonra, bunun bazı konularda bir kişinin bir kişiden rivayetinden daha kuvvetli olduğu yorumunu yapmıştır. Şafî hadisin kabul edilebilmesi için ravinin güvenilirlik şartına vurgu yaptığı gibi en az bunun kadar önemli olan isnâdın muttasıl olmasına da dikkat etmiştir. O, bazen ‘Mutasıl’, bazen de ‘mevsul’ ifadelerini kullanır. Örneğin, yemin ve bir şahit ile hüküm verilmesi konusundaki hadisi değerlendirirken şöyle der: “Bizim, bu hadisi almamızın nedeni, onu Mekkelilerin hadislerinden mutasıl ve sahîh olarak rivayet etmiş olmamızdır.”³⁹³ Burada isnâdın bitişik olması şeklindeki ölçütü bir örnek çerçevesinde, ittisâl kavramıyla ortaya koyan Şafî daha sonraları, hadislerin kabul edilip edilmeyeceği hususunda anahtar kavram olan sahîh terimini kullanmıştır. Şafî’nin bu kavramı ittisal özelliğiyle birlikte zikretmesi, onun hadisin sıhhati için şekli duruma bağlı bir sıhhat özelliği kastettiği şeklinde anlaşılmıştır.³⁹⁴ Bir başka yerde Şafî şöyle der: “Bu,

³⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dar’ul Fikr, Beyrut, I,154, no.368.

³⁹¹ Hadisin ilk kısmı için bkz. Buhârî, "Vesaya" 6, III, 188; Ebû Dâvûd, "Vesaya", 6, III, 290-291; Tirmizî, "Vesaya", 5, IV, 433-434; Nesâî, vesaya 5, VI, 247; İbn Mace, "Vesaya" 6,II,905. Hadisin ikinci kısmı için ise bkz. Buhârî, "Diyât" 31, VIII, 47; Ebû Davûd, "Diyât" II, IV, 669; Tirmizî, "Diyât" 16, IV, 24-25; İbn Mace, "Diyât" 21, II, 778.

³⁹² Muhammed b. İdris eş-Şafi’i, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1939, s. 139.

³⁹³ Şafi’î, *Ümm*, VII, 182.

³⁹⁴ Emin Özafşar, M. *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay. Ankara-2015 s.114.

Peygamber’den pek çok tarik ile gelen mevsul bir isnâdla muhafaza edilmiştir.”³⁹⁵ Şafî’nin ittisal şartına bağlılığı o derece sıkıdır ki kendisine sorulan “Peygamber’in muttasıl bir şekilde sabit olan hadisini, toptan terk var mıdır?” sorusuna, hiç tereddüt etmeden, ‘hayır’ cevabını vermiştir.³⁹⁶ Şafî “Hadis muttasıl olup senedde sahîh derecesinde ise bu sünnettir. Said b. Müseyyeb bunun dışındadır.”³⁹⁷

Muhammed b. Yahya ez-Zühî (ö.258/872): “Senedinde meçhul ya da hadis rivayeti açısından güvenilmeyen bir ravi bulunduğunda muttasıl bir hadisle amel edilmez.”³⁹⁸ diyerek konu hakkındaki görüşünü belirtmiştir.

Ahmed b. Hanbel’e “Sana güvenilir ravilerle Allah Rasûl’üne (s.a.v) mürsel olarak rivayet edilen hadis mi daha sevimli yoksa sahâbe veya tabi’ine güvenilir ravilerle muttasıl olarak rivayet edilen hadis mi?” diye sorulduğunda Ahmed, cevap olarak, sahâbeden yapılan daha sevimlidir, der.³⁹⁹

Buhârî’nin hocası olan Humeydî (ö. 219/834) de hadisin delil olabilmesi için tanınmış raviler yoluyla muttasıl olması gerektiğine dikkat çekmiş ve ravinin *سمعت* (işittim) veya *حدثنا* (bize tahdis etti) demesinin şart olmadığını savunmuştur.⁴⁰⁰

Muhammed b. Yahya ez-Zühî (ö.258/871) şöyle demiştir: “Ancak munkatı olmayıp muttasıl olan ve senedinde meçhul ve cerh edilmiş kimse olmayan hadislerle ihticac edilir.

Müslim b. Haccâc şunu der: “Hadis âlimlerine ve bize göre, mürsel rivayetler delil teşkil etmez.”⁴⁰¹

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) “Babam ve Ebû Zür’a’dan mürsel hadisin delil olmayacağını ve hadisin sahîh olabilmesi için sahîh ve muttasıl olması gerektiğini işittim. Ben de bu görüşteyim.”⁴⁰² der.

³⁹⁵ Şafî’î, *Ümm*, VII, 195.

³⁹⁶ Şafî’î, *Risâle*, s. 458.

³⁹⁷ İbn Ebî Hâtim, *Âdâb-ı eş-Şâfi’î ve Menâkıbuhu*, s.232; *el-Merâsil*, s.6.

³⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 20.

³⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, s.392

⁴⁰⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, s. 24 -25.

⁴⁰¹ Müslim *Mukaddime*, I,30.

⁴⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, Müesseset’ür-Risâle, Beyrut,1397,s. 7.

Diğer taraftan tarih boyunca hadis uğruna yapılan uzun seyahatlerin bir sebebinin de muttasıl hadisi elde etmek için olduğu bilinmektedir.⁴⁰³ Bu nedenle hadisçilerin seneddeki ittisal ve inkita durumunu inceden inceye tetkik etmeye her ravinin durumunu araştırmaya çaba gösterdikleri görülmektedir.

Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin ittisâle verdikleri bu denli önem, her muttasıl hadisin sahîh olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim mütekaddimûn hadisçilerden Muhammed b. İsa b. et-Tabba' (ö.224/838) bu hususa şöyle değinmektedir: “Sika raviler tarafından nakledilen muttasıl senedli bir hadis, eğer şu olumsuzlukları ihtiva ediyorsa reddedilir onunla amel edilmez: 1. Hadisin aklın gerektirdiklerine aykırı olması. 2. Hadisin Kur'an veya mütevatir sünnete aykırı olması. 3. Hadisin icmâya aykırı olması. 4. Hadisin, bütün insanların bilmesi gereken bir konuda olup, tek kişi tarafından rivayet edilmesi. 5. Hadisin, umum'ul-belvada olup, mütevatir statüsünde olması beklenirken, ravisinin ferd kalması. Zira toplumda adet ve gelenek haline gelmiş bir uygulamayı nakleden ravinin tek kişi olması mümkün değildir.”⁴⁰⁴ İbn et-Tabba' muttasıl hadislerle amel konusundaki görüşlerini belirtmeden önce muhatabına bir uyarıda bulunarak: “Sana Hz. Peygamber'den rivayet edildiği söylenen, ancak sahâbîlerin o hadisin gereğini yaptığı hakkında bilgin olmayan her hadisi terk et, onunla amel etme!” demiştir.⁴⁰⁵ İbn et-Tabba' burada, herhangi bir hadislerle amel etmenin ilk ölçüsünün, sahâbîlerin o hadislerle amel edip etmedikleri olduğuna dikkat çekmektedir. Yani ona göre bir hadislerle, ancak sahâbe amel etmişse, amel edilir.

Müteahhirûn hadis usûlcülerinin ise muttasıl hadislerle amel konusunda farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Mesela Hâkim en-Nisâbü'rî ve İbn Hacer'e göre, sahîh hadisin şartlarından biri olan muttasıl sened yanında sıhhat için aranan diğer şartlar da varsa müsned hadislerle amel etmek vacip olur. Öte yandan sıhhat şartlarından herhangi birini taşımayan müsned hadis, merfu veya muttasıl olsa da, zayıf sayılır. el-Hatîb el-Bağdadî'nin tanımında, sıhhat şartları yerine gelmiş olsa bile, sözün merfu olma şartının gerçekleşmediği durumlarda muttasıl hadis delil

⁴⁰³ Ramehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 216-217, 223, 229-231; Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 403; Aydın, *"Muttasıl"*, XXXII, 405.

⁴⁰⁴ Bağdadî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azzazi, Dar'u İbni'l-Cevzi, Riyad 1996, I, 5-6. I, 353-355.

⁴⁰⁵ Bağdadî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 353.

olarak kullanılmaz. İbn Abdilberr tarafından yapılan tarifte ise ittisâl şartı aranmadığından, bu şartın gerçekleşmediği durumlarda, sıhhatine hükmedilemeyeceği için, böyle bir hadis delil olma özelliğini kaybeder.⁴⁰⁶

Görünen o ki, bir hadisin sadece senedinin muttasıl olması, amel edilebilirlik açısından yeterli bir şart değildir. Hadisin metninin de bir o kadar önemli olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Dolayısıyla metnin Kur'an-ı Kerim'in ruhuna, İslam'ın genel prensiplerine, akla, nakle, mantığa, tarihe, tecrübeye, his ve müşahedeye uygun olması da amel açısından önemli şartlar olarak değerlendirilmelidir.⁴⁰⁷

Bir hadisin hem muttasıl hem de mürsel (munkatı') olmak üzere iki ayrı senedi bulunması durumunda nasıl bir çözüm yolu takip edileceği hususu hadisçiler arasında, “لا نكاح إلا بولي”⁴⁰⁸ hadisi bağlamında tartışma konusu yapılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁰⁹ Mesela İmam Şafî, mürsel muttasıl ihtilafında muttasıl hadisin hüccet olacağını savunmaktadır.⁴¹⁰ Ebû Davud (ö. 275/888) ise müsned hadis bulunmayan durumlarda mürsel hadis ile amel edilebileceğini ancak mürsel hadisin muttasıl hadis kadar kuvvetli olmadığını ileri sürmüştür.⁴¹¹ Ebû Davud'un burada müsnedden kastının muttasıl hadis olduğunu söylemek mümkündür.

Buna karşılık muttasıl hadisin, mürsel hadis ile çelişmesi durumunda, sika ravilerin irsâli meşhur ve gerçeğe uygun kabul edildiğinden, muttasıl hadisin muallel olarak değerlendirildiği yönünde görüş beyan edenler de bulunmaktadır. Nitekim bazı ravilerin irsâlen rivayette bulunması, diğer rivayetlerini muttasıl bir

⁴⁰⁶ Hatiboğlu, İbrahim “Müsned”, *DİA*, XXXII, 99

⁴⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitabı's-Sünne* (çev. Mehmet Görmez), Ankara, Ankara Okulu Yayınları 1998, s. 114; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 94, 182, 185,-186.

⁴⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 409-413.

⁴⁰⁹ Bu çelişki şekilleri ve ileri sürülen farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 409-413; Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 68-72.

⁴¹⁰ Şafî'i, *er-Risâle*, s. 464.

⁴¹¹ Bedruddin Ebi Muhammed b. Ahmed el-Ayni, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, thk. Halid b. İbrahim el-Mısri, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, I, 38.

sened ile naklettikleri ve bu durumu hocaları tarafından desteklendiği sürece, olumsuz bir davranış olarak kabul edilmemiştir.⁴¹²

B. Munkatı (المنقطع)

Sözlükte “kesmek” mânasındaki kat’ kökünün “infi’âl” kalıbından türeyen (inkitâ’) ve “kesilmiş, koparılmış” anlamına gelen munkatı’ kelimesinin terim anlamı üzerinde ihtilâf edilmiş ve birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. Hadis ıstılahlarının henüz yerleşmediği mütekaddimûn döneminin ilk üç asrında bu terim “senedi muttasıl olmayan rivayet” anlamında kullanılmıştır. İmam Şâfiî’nin, senedinde râvisi düşmüş rivayetlerle mürsel rivayetlere munkatı’ demesi bunu göstermektedir. Daha sonraki muhaddislerden Ali b. Medîni gibi Tirmizî âlimlerin de sahâbî râvisi düşen rivayeti munkatı’ olarak nitelendirmesi⁴¹³ mütekaddimûnun bu kavramı “Senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayet” mânasında kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Bu kullanım ve tariflerden, mütekaddimûn dönemi hadis tenkitçilerinin seneddeki inkitâdan kaynaklanan mürsel, mu’dal ve muallak gibi rivayet türlerini herbirini munkatı’ kelimesiyle ifade ettikleri anlaşılmaktadır.

Mütekaddimûn hadisçilerden Berdîci (ö. 301/914)’nin munkatı’ı “maktû” (tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînün söz ve fiilleri) anlamında kullanması hadis usûlcüleri tarafından eleştirilmiştir.⁴¹⁴ Hadis terimlerinin yerleştiği müteahhirûn devrinde ise önce mürsel, ardından mu’dal ve muallakın tarifleri yapılmış ve bunlar munkatı’dan ayrılmıştır.⁴¹⁵ Munkatı’yı, “isnâdında sahâbîye varmadan önce bir râvisi veya peş peşe olmamak şartıyla birden fazla râvisi düşen” olarak tanımlayan müteahhirûn devri hadis usûlcüleri, bu tarifle seneddeki inkitâ’dan kaynaklanan mürsel, mu’dal ve muallak hadisi istisna etmişlerdir.⁴¹⁶ Bu dönemde hadisçilerden bir kısmı munkatı’ı, “ Tebeu’t-tâbiînden bir râvinin tâbiîyi atlayarak doğrudan sahâbîden naklettiği hadis” mânasında kullanmışsa da bu kullanım pek itibar görmemiştir. Müteahhirûn hadisçilerden Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) munkatı’ı,

⁴¹² Hamza Abdullah el-Melibari, *el-Hadisu’l-Ma’lul Kava’id ve Zavabit*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1996, s.50-51.

⁴¹³ Ali b. Medîni, *el-İlel* (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 67-68.

⁴¹⁴ Nevevî, *İrşâdu Tullâbi’l-Hakâik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 84

⁴¹⁵ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadis*, s. 57; Irâkî, *Fethu’l-Muğis*, s. 71.

⁴¹⁶ Abdullah Sirâceddin, *Şerhu Manzûmeti’l-Beykûniyye*, Halep 1398, s. 98.

“ Bir kimsenin hiçbir sened zikretmeden ‘قال رسول الله’ diyerek naklettiği hadis” şeklinde tanımlamış, ancak İbnü’s-Salâh ve diğer bazı âlimler böyle bir tanımın bilinmediğini, dolayısıyla bir değer taşımadığını söyleyerek bunu eleştirmişlerdir.⁴¹⁷

1. İnkıtai’ Tespit Etme Yöntemleri

Mutekaddimûn hadisçilerin hadis senetlerindeki inkitayı tespit etmekte dikkat ettikleri unsurları şöyle sıralayabiliriz:

a. Ravilerin Farklı Yerlerde Yaşamaları

Bu, mütekaddimûn hadisçilerin senedin muttasıl olabilmesi için şart koşulan semânın gerçekleşmediğini tespit etmekte en yaygın kullandıkları metottur. Ravinin, rivayette bulunduğu kişinin vefat ettiği tarihte yaşının küçük olması da bunu teyit eden bir karinedir.

Şafîî, Abdurrahman b. Ebî Leyla’nın Bilal (r.a)’ı gördüğüne dair şöyle der: “Bizim Abdurrahman b. Ebî Leyla’nın Bilal’i gördüğüne dair bir bilgimiz yok. Abdurrahman Kufede Bilal ise Şam’daydı. Bazıları Bilal ile Abdurrahman arasına tanımadığımız bir başka ravi koyuyor. Hadis ehli o ravinin hadislerini kabul etmemektedir.”⁴¹⁸

Ahmed b. Hanbel’e el-Hasan el-Basrî’nin İbn Abbas’tan hadis işittiği sorulunca: “Hasan, İbn Abbas’tan hadis işitmemiştir. İbn Abbas Hz. Ali (r.a) döneminde Basra’da valilik yapmıştır.”⁴¹⁹ demiştir.

b. Ravinin Hocasından Bir Aracı Yoluyla Rivayeti

Hadis tenkitçileri bu durumu hadisin senedinde ki inkita’ya bir sebep olarak görmektedirler.⁴²⁰ Abdullah b. Ahmed “Babama Said b. Cübeyr’in Hz.

⁴¹⁷ Bedreddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh* (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyç), Riyad 1419/1998, II, 12; Mehmet Efendioğlu, “Munkatı” D.İ.A. XXXII,13.

⁴¹⁸ Beyhakî, *Marifet’üs-Sünen ve’l-Âsâr*, Beyrut, Dar’ul-Kutub’il-İlmiyye,1412, II,257.

⁴¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil*, s. 33; Ali b. Medinî, *el-İlel*,s.55.

⁴²⁰ İbn Receb, *Şerh’u İlel’il-Tirmizî*, II,593.

Aiše (r.a)’den rivayeti semâ yoluyla olabilir mi? diye sorduğumda babam: ‘Ondan işittiğini sanmıyorum fakat başka bir güvenilir ravi aracılığıyla olabilir’ dedi.”⁴²¹

Yine Ahmed b. Hanbel, Heyseme b. Abdurrahman hakkında “Abdullah b. Mesud’dan hadis işitmedi; ancak Esved aracılığıyla Abdullah’tan rivayet ederdi.”⁴²² ifadesiyle Heyseme’nin Abdullah b. Mesud’dan Esved aracılığı olmadan yaptığı rivayetlerin munkatı’ sayılacağına işaret etmiştir.

Buhârî, Yunus b. Abid için “Yunus, Nafi’den hadis rivayet etmemiştir. ondan ancak İbn Nâfi’ aracılığıyla rivayette bulunmuştur.” demiştir.⁴²³

Bu çeşit seneddeki inkitaya benzer diğer bir neden de senedde (بلغني عنه) ve (نبئت عنه) gibi lafızların kullanılmasıdır. Ahmed b. Hanbel’in dediği gibi “Muhammed b. Sîrîn İbn Abbas’tan bir şey işitmemiştir. O ancak kendisine başkasından ulaştığı şekilde rivayet etmiştir.”⁴²⁴

c. Ravinin Rivayetlerinin Genellikle Mürsel Olması

Bu ravilerin hadisi işitip işitmediğine dair bir belirsizlik olduğunda mütekaddimûn hadisçileri bunu semânın olmadığına bir karine sayıyorlardı. Mürsel rivayetiyle meşhur olan raviler: el-Hasan el-Basrî⁴²⁵, Katâde⁴²⁶, Salim b. Ebû Ca’d⁴²⁷, Muttalib b. Abdullah, Said b. Ebû Arûbe⁴²⁸, Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799)...⁴²⁹ gibi.

Buna benzer diğer bir inkita alameti de ravinin memleketinde hadisleri munkatı rivayet etmenin yaygın bir durum olmasıdır. Birçok hadis tenkitçisi Şamlı ravilerin bununla meşhur olduklarına dikkat çekmişlerdir. Ebû Avâne (ö. 176/792)

⁴²¹ Ahmed b.Hanbel *el-İlel ve Marifetü’l Ricâl*, III,384; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.74; Mizzi, *Tuhfet’ul- Eşraf bi Ma’rifet’il-Etraf*, XI,375.

⁴²² Ahmed b.Hanbel *el-İlel ve Marifetü’l Ricâl*, I,44. Diğer örnekler için bkz.Yahya b. Ma’in, *Marifet’ul- Ricâl* I,128.İbn Cüneyd, Sualat-ı İbn Cüneyd li’Yahya b. Ma’in, thk. Ahmed Nur Seyf, Medine, Mektebet’ud-Dar,1408,s.317. İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 160; Mizzi, *Tuhfet’ul- Eşraf bi Ma’rifet’il-Etraf*, Beyrut, Mekteb’ul-İslamî,1403, XI,429.

⁴²³ Tirmizî, *el-İlel’ul-Kebir*, thk. Hamza Mustafa, Amman, Mektebet’ul-Aksa,1406,I,523.

⁴²⁴ Ahmed b.Hanbel *el-İlel ve Marifetü’l Ricâl*, I,487 – II,534; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*,s.186; Ahmed Müsned, I,200.

⁴²⁵ el-Alâî’, *Cami’ul-Tahsil fi Ahkâm-ı Merasîl*, s.194-199; Ebû Zura’ el-Irakî, *Tuhfet’ul-Tahsil*, s.67-76; İbn Hacer Tehzîb’ul-Tehzîb, II,266-270.

⁴²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.148-175; İbn Hacer Tehzîb’ul-Tehzîb, II,266-270.

⁴²⁷ Ebû Zura’ el-Irakî, *Tuhfet’ul Tahsil*, s.120; İbn Hacer Tehzîb’ul-Tehzîb, III,432,433.

⁴²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.77-79; el-Alâî’, *Cami’ul-Tahsil fi Ahkâm-ı Merasîl*, s.221-222.

⁴²⁹ İbn Hacer Tehzîb’ul-Tehzîb,, XI,62-64.

“Bir gün Hakem’in yanındaydık. Senedi muttasıl olmayan bir hadis rivayet etti. Dedi ki: ‘Bu Şube’nin rivayet ettiği metotta değildir. Zira Şube, Şamlılardan çok rivayet etmek uygun değildir, demiştir.”⁴³⁰

d. Ravinin Rivayetlerinde Semâya delâlet Eden Lafızlar Kullanmaması

Hadis tenkitçileri bunu senedin kopukluğuna bir delil saymışlardır. Ebû Hatim “Yahya b. Ebî Kesîr’in Urve b. Zübeyr’den hadis rivayet ettiğini sanmıyorum. Zira o kendisiyle Urve arasına bir veya iki ravi koyup o raviden ne işittiğine ne gördüğüne ne de soru sorduğuna dair bir şey söylemezdi.”⁴³¹ ifadesi buna örnektir.

2. İttisâl İçin Semâ Şartı

Semâ sözlükte “kulakla duymak, işitmek, dinlemek” anlamına gelmektedir. Terim olarak “hadisi hocadan işiterek öğrenme” anlamında kullanılmış; zamanla, “bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme (ahz, tahammül)” anlamını kazanmıştır. Bu gelişme muhtemelen hadis kitaplarının yaygınlık kazanmasıyla hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Hadis öğreniminde kıraat yönteminin makbul olup olmadığı hususu ile semâ ve kıraat arasındaki üstünlük tartışmalarına katılanların en erken bu dönemde yaşamış olmaları da bunu göstermektedir. Semâda hoca okuyup anlatmakta (kıraat, ismâ’), öğrenci dinlemektedir.⁴³²

Hadisçilerin çoğunluğu hadisin semâ yoluyla nakledilmesini en güvenilir metot olarak kabul etmiştir. İlk dönemlerde yanlış okumaların önüne bu yöntemle geçildiği, özellikle noktalama ve harekeleme işaretlerinin bulunmadığı düşünüldüğünde, daha iyi anlaşılmaktadır. Kıraat ve münâvele gibi diğer hadis alma usûllerinin kullanılmaya başlandığı zamanlarda da birçok muhaddis sadece bu yolla hadis alınmasını tercih ediyordu. Vekî’ b. el-Cerrâh, Halef b. Temîm, Ali b. Hüseyin eş-Şakîkî, Muhammed b. Sellâm, Abdurrahman b. Sellâm bunlar

⁴³⁰ Ahmed b.Hanbel, *el-İlel ve Marifetü’l Ricâl*, III,415,el-Bağdadî, *el-Cami’ li Ahlaki’l Ravi ve Âdab’ul-Sami’*, II, 287-288; Zehebi, *Siyer’ul-Alam’un- Nubelâ*, IV,355,488; *Mizan’ul-İtidâl*, IV,410.

⁴³¹ İbn Receb, *Şerh-u İleli’t-Tirmizî*, I,150.

⁴³² es-Sehâvî, *Fethu’l-Muğis*(nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 152

arasında zikredilebilir. Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'in bir ifadesine göre önceden bazı Iraklılar da bu görüşteydiler.

Hadis tarihinde senedin ittisali için semâ, hadis rivayeti için en temel yöntemdir. Diğer yöntemler ya hakikaten veya hükmen semâ olarak değerlendirilmiştir.⁴³³ İmam Mâlik ve talebesi İsmâil b. Ebû Üveys hocaya kıraat, semâ ve münâvele şeklinde üç semâdan bahseder.⁴³⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm, "Hocadan hem semâ hem de arz (hocaya okuyarak) yoluyla hadis aldık, bunların hepsi semâdır" demiştir.⁴³⁵ Müslim, her ne kadar hadis tenkitçilerinin, müdellis olmayan raviden semâ şartı aramadıklarını söylese de birçok hadisçinin müdellis olmasa da bunu aradığı hatta yemin bile ettirdiği görülür.

Bu hususta en hassas hadisçi Şu'be b. Haccac'tır (ö.160). Şu'be'nin genel olarak muan'an hadisi kabul ettiği nakledilmekle beraber kabul etmediği de naklolunmuştur. Her halükarda hadis ravisi ister müdellis olsun ister olmasın kendi hocasından semâ yoluyla hadis aldığı sabit olanlarda dahi araştırma yapılmaktaydı. Şu'be "Size bir ravi aracılığıyla rivayet ettiğim her hadis bana açık rivayet lafızlarıyla (سمعت - حدثي) gibi rivayet olunmuştur." İbn el-Medinî Şu'be'den bu nakli yaptıktan sonra "Şu'be bu teftiş ve sorgulama metodunu Ebû Meryem Abdulgaffar b. Kasım'dan öğrenmiştir." demektedir.⁴³⁶ Yahya b. Said el-Kattan: "Şu'be'nin bir kişiden yaptığı rivayette ravi işitmiştir diye belirtmen gerekmez. Şu'be'nin rivayet etmesi yeterlidir."⁴³⁷ demektedir. Şu'be'nin bu hassasiyeti ravileri yemin ettirmeye kadar gitmiştir.⁴³⁸ Semâ hakkında bu hassasiyet, Süfyan es-Sevrî,⁴³⁹ Hişam b. Urve ile talebeleri ve Yahya b. Said el-Kattan'dan da rivayet edilmiştir. Fakat Yahya b. Said (عن) la yetinmeyerek açık semâ kalıplarını kullanmıştır.⁴⁴⁰

⁴³³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb) Beyrut 1391/1971, s. 450; İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl* (nşr. Abdülkadir el-Arnâvût), Beyrut 1403/1983, I,107;

⁴³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, (nşr. M. Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 463, 467

⁴³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, s. 394

⁴³⁶ Ahmed b.Hanbel, *el-İlel ve Marifetü'l Ricâl*, I,151,152; II,162,210; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I,173.

⁴³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I,162. I,165.

⁴³⁸ el-Âcurrî, *Suâlat'ul-Acurrî li-Ebî Dâvûd*, II,10; Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, Kahire, Müesseset'ul-Kutuba II,301; Beyhakî, *Şuab'ul-İman*, Beyrut, Dar'ul-Kutub el-İlmiyye, V, 128.

⁴³⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, I,68-82.

⁴⁴⁰ Ahmed b.Hanbel, *el-İlel ve Marifetü'l Ricâl*, II,377.

Hadis rivayetinde, sarîh semâ lafızlarını hatalı olarak kullanmak hadis usûlû âlimlerini epeyce uğraştırmış ciddi bir problemdir. Mûteahhirûn döneminde raviler ref, vasl, ravi ziyadesi ve eksilmesi gibi semâ ihtimali olan lafızlar yerine kesin semâ lafızlarını sıkça kullanmışlardır. Hadis tenkitçileri bu hataları ortaya çıkartmak için çoğu zaman rivayetleri birbirleriyle karşılaştırmışlardır. Ortaya çıkan kurallar dizisi de ‘İlelû’l-hadis’ ilmi altında incelenmiştir. Semâ’da sarîh lafızların hatalı olarak kullanımı, ravinin bazı beşeri zafiyetlerinden kaynaklanabilmektedir. Bu da hafızasında zayıflama, bunama veya hadis rivayet ettiği hocasının ismini unutarak hadis işitmediği başka bir ravinin ismini söylemesi şeklinde tezahür etmektedir. Örneğin: Ahmed b. Hanbel Vuheyb’in “Atâ’ b. el-Sâib’in yanına geldim ve ‘Ubeyde’den kaç hadis işittin?’ diye sordum Atâ’: ‘Otuz hadis işittim’ dedi. Hâlbuki o Ubeyde’den hiçbir hadis duymamıştı. Bu durum hafızasının zayıfladığının bir göstergesidir.” Dediğini nakletmiştir.⁴⁴¹

Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hatim gibi tenkitçiler Züheyr b. Muaviye’nin Salih b. Hayyan’dan hadis dinlediğini, fakat ismini Vasıl b. Hayyan olarak yanlış söylediğini naklederler.⁴⁴²

Mütekaddimûn hadisçileri, sadece sarîh semâ lafızlarında yapılan kullanım hatalarını değil aynı zamanda kasıtlı olsun veya olmasın semâ ve görüşme esnasında gerçekleşebilecek hata nedenlerini de itina ile araştırmışlardır. Buna örnek kalıplar olarak (قدم علينا فلان) ‘filan bize geldi’, (خطبنا فلان) ‘falan bize konuşma yaptı’, (أَنَّ فلانا حدثهم) ‘falan onlara anlattı’ gibi lafızlar verilebilir. Ravi aslında bunların hiçbirinde bulunmamıştır. Buradaki kastı kendi memleketi ile halkıdır. Fakat kullandığı ifadeler kendisinin de hadisi duyduğu intibamı uyandırmaktadır.⁴⁴³

Önemli olan diğer bir husus da ravinin hadisi sarîh semâ yoluyla işittiğine dair karinelerin tek başına semâ’ya delil olamadığıdır. Semâ için ravinin başka

⁴⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.157; Ebû Dâvûd, *Mesâil’u Ahmed*, thk. Târik İvadullah, Mektebet’ü İbn Teymiyye, 1420, s.287.

⁴⁴² Ebû Dâvûd, *Suâlât Ebû Dâvûd li’l-İmam Ahmed*, s. 163; Tarih-u el-Dûrî, II,263; el-Âcurrî, *Suâlât’ul- Acurrî li-Ebî Dâvûd*, I,308; el-Kâmil, IV,1371; Darukutnî ‘*Duafâ*’, s.346 İbn Receb, *Şerh’u İlel’il-Tirmizî*, II,819; İbn Hacer, *Tehzib’ul-Tehzib*, IV, 386.

⁴⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.55; *Merâsîl-u Ebî Dâvûd*, s.448.

rivayetleri de karşılaştırılarak ve hadis tenkitçilerinin bu husustaki ulaştığı kanaatleri de göz önünde bulundurularak doğru sonuca ulaşılabilir.

3. Semânın Tespit Yolları

Mütekaddimûn raviler arasında semâ olup olmadığını tespit etmekte üç metot takip eder:

a. Birbirinden rivayet eden iki ravinin tercemelerine bakılır. Şayet aralarında rivayet gerçekleştiği tespit edilirse senedin muttasıl olduğuna hükmedilir. Bulunmazsa tevakkuf edilir. Fakat ravinin salt rivayeti senedde ittisal için yeterli değildir. Zira birçok hadisçi, bir kişinin rivayetini tespit ederken rivayet ettikleri kişiyle semâ ve senedde ittisali kastetmemektedirler. Örneğin: Ebû Davud, Ahmed b. Hanbel'e "Âmir Mesud el-Kureşî sahâbî midir" diye sorduğunda Ahmed: "Bilmiyorum, fakat Peygamber (s.a.v)'den rivayeti vardır." der.⁴⁴⁴

Senedde ittisal ve inkita olup olmadığına hüküm verebilmek için ricâl kitaplarındaki ravilerin rivayetlerine bakarak hüküm vermek Mütekaddimûn hadis tenkitçilerinin takip ettiği yöntem değildir. Zira ricâl kaynaklarında tespit edilmek istenen şey, raviler arasında rivayetin olup olmadığıdır. Bunu da (روى عن) veya (روى عنه) gibi kalıplarla ifade etmektedirler. Bu ifadelerle amaçlanan şey raviler arasında rivayetlerin olduğudur. Raviler arasındaki rivayetin tespit edilmiş olması rivayetin muttasıl olmasını gerektirmemektedir. Birçok Mütekaddimûn, kişiler arasında rivayet gerçekleştiğini ifade ederken seneddeki ittisali kastetmedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin; Ebû Davud, Salih Mevla et-Tev'eme'yi (ö.125) Ahmed b. Hanbel'e sorduğunda Ahmed: 'Mâlik, Salih'in ihtiyarlığına ulaştı' dedi. Hadisi makbul müdür? diye sorulduğunda ise 'Ben ondan rivayet ediyorum. Fakat rivayetlerinin delil olmasına gelince hayır, delil olamaz.' dedi.⁴⁴⁵ Ahmed b. Hanbel'in Salih'e ulaşmadığı bilinmektedir. Ondan rivayet etmesi ancak raviler aracılığıyla mümkün olabilir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Ebû Dâvûd *Suâlat Ebû Dâvûd li'l-İmam Ahmed*, Mektebet'ul-U'lum ve'l-Hikem, Medine, 1414 s.184.

⁴⁴⁵ Ebû Dâvûd *Suâlat Ebû Dâvûd li'l-İmam Ahmed*, s.208.

⁴⁴⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.131,170. Yahya b. Ma'in, *Marifet'ul- Ricâl*, I,51.

Hadis ravileri “حدث عن فلان” veya “حدث عنه فلان” kalıplarını kullanarak, aracı ile yapılan rivayeti kastetmektedirler. Örnek olarak: Ahmed b. Hanbel “Halid el-el-Hazzâ hakkında, Şa’bi’den rivayet etmiş, fakat ben ondan hadis işittiğini zannetmiyorum.” demiştir.⁴⁴⁷

Ali b. el-Medîni’ye “Kasım b. Abdurrahman, İbn Ömer ile karşılaştı mı?” diye sorulduğunda İbn Medîni, “Kasım, İbn Ömer’den hiçbir şey işitmediği halde ondan iki hadis rivayet ediyordu.”⁴⁴⁸ demektedir.

Bu nakillerden anlaşılan şu ki mütekaddimûna göre tercemesi geçen kişinin, hadis aldığı raviler arasında olması senedin muttasıl olması için tek başına yeterli delil değildir. Ancak bu seneddeki ittisal için ipucu olabilir. Ravinin tercemesini nakleden hadisçi, raviler arasındaki semâ’ı gözetiyorsa (İbn Ebî Hatim’in el-Cerh ve’t-Ta’dil kitabı gibi) bu durumda kişinin hadis aldığı raviler arasında olması daha kuvvetli bir karine olarak kabul edilebilir.⁴⁴⁹ Fakat her hâlükârda toptancı bir yaklaşım mütekaddimûnun kabul ettiği ve uyguladığı bir yöntem değildir.

b. Hadisçilerin, ravilerin birbirlerinden semâ yoluyla alıp almadıkları hakkındaki görüşleri araştırma yoluyla tespit edilebilir. Hadisçilerin bu hususta kaleme aldıkları birçok eser günümüze ulaşmıştır.⁴⁵⁰

i. Ravinin semâ yoluyla rivayet edip etmediğine dair kendi açıklamaları: Birçok hadis tenkitçisinin bu alanda çalışma yaparak ravilerin açıklamalarını topladığı bilinmektedir.⁴⁵¹ Örneğin:

⁴⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.54.

⁴⁴⁸ Ali b. Medîni, *el-İlel*, thk. Abdurrahman el-A’zamî s. 67; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.175. Diğer örnekler için bkz. Ebû Dâvûd *Suâlât Ebû Dâvûd li’l-İmam Ahmed*, s.232,238.

⁴⁴⁹ İbrahim Mulahim, *el-İttisal ve’l-İnkita*, Mektebet’ül-Rüşd, Riyad 2005, s.59.

⁴⁵⁰ Bu bilgilerden bazıları dağınık olarak İlel, Sualât, Ricâl Tarihi, Cami’ ve Sünen türü kaynaklarda dağınık olarak yer almıştır. Kimi eserler ise bu konuya özel olarak kaleme alınmıştır. İbn Ebî Hatim “el-Merasîl”; el-Alâî “Cami’ul- Tahsil fi Ahkâm-ı Merasîl”; Ebû Zur’a er-Razi “Tehfet’ul-Tahsil bi-Ahkâm’ıl- Merasîl”. Daha sonra bu alanda müstakil eserler de yazılmıştır. Örneğin Mizzî “Tehzîb’ul Kemal”, Moğoltay “İkmâl’u Tehzib’ıl-Kemal” İbn Hacer “Tehzib’ul-Tehzib” gibi.

⁴⁵¹ Örnek olarak; İbn Ebî Hâtim’in *el-Merâsîli*, A’lâ’î’nin *Cami’ul-Tahsîl fi Ahkâm’il Merasîli*, Ebû Zura’ el-İrakî, *Tuhfetu’t-Tahsili*

Asım b. Ebî Nucûd, Ebû Âliye'ye (ö.90-93) “Gördüklerinin içinde en büyük sahâbî kimdi? deyince o da: “Ebû Eyyub'du fakat ben ondan hadis almadım” demiştir.⁴⁵²

Meşşâş (ö. 67-72) “ Dahhak'a İbn Abbas'tan işittin mi? diye sordum. O da hayır dedi. Peki, onu gördün mü? diye sorduğumda, ona da hayır diyerek cevap verdi.⁴⁵³

ii. Ravisinin semâya dair kapalı ifadeler kullanması.

Yahya b. Ma'în'e “Muhammed b. İbrahim b. el-Haris'in herhangi bir sahâbeyle karşı karşılaşmadığı sorulunca o da hayır ben duymadım” der.⁴⁵⁴ Bu durumda Muhammed'in sahâbeden gelen her rivayeti munkatı sayılmaktadır.

Ali b. el-Medinî “ İbrahim en-Nehaî sahâbeden kimseyle karşılaşmadı. O, Ebû Cuhafe, Zeyd b. Erkam ve İbn Ebî Evfa'yı gördü; fakat onlardan da hadis işitmemiştir.⁴⁵⁵ demektedir.

Ebû Hâtim, İbrahim en-Nehaî için “ İbrahim, Aişe ve Enes dışında hiçbir sahâbeyle karşılaşmamıştır. Aişe'yi küçük yaşta görmüş, Enes'e ulaştıysa da ondan hadis almamıştır.” demektedir.⁴⁵⁶

iii. Hadis tenkitçilerinin senedde ravilerin semâ'nı teyit edecek açık veya dolaylı bir ifadesi bulunmadığı durumda sözlerinden tahrir (çıkarım) yolu kullanarak semânın olup olmadığını tespit etmesi. Bu yolu hadisçilerin üç şekilde yaptığı görülmektedir:

1.a. Ravî'nin seneddeki bir raviye ulaşmadığı veya duymadığı tespit edilerek seneddeki raviden önce vefat etmiş diğer bir raviye de ulaşmadığının tespit edilmesi Örneğin:

Ebû Talib el-Basrî (ö. 257), Ahmed b. Hanbel'e Muhammed b. Ali'nin Ümmü Seleme'den hadis işitip işitmediğini sordu. O da “Ondan işittiği doğru

⁴⁵² İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.58.

⁴⁵³ Sa'dî el-Hâşimî, *Esilet'ul-Berza'î li-Ebî Zur'a*, Neşr'ul-Meclis'il-İlmî, Medine, s.683; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.94; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'l-Ta'dil*, III,458. Diğer örnekler için bkz. Ebû Zur'a el-Dımeşkî *Tarihu Ebû Zur'a el-Dımeşkî* thk. Şukrullah Kûcânî Mecme'ul-Luğa el-Arabiyye, Dimeşk. Ahmed b.Hanbel *el-İlel ve Marifetü'l Ricâl*, III,365; Fesevî, *el-Marife ve't-Tarih*, thk. Ekrem el-Ömeri, Müesseset'ür-Risâle,1401, Beyrut, II, 562.

⁴⁵⁴ Yahya b. Ma'în, *Marifet'ul- Ricâl*, I,129; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.85.

⁴⁵⁵ Ali b. el-Medinî, *el-İ'lel*, thk. Habib'ur-Rahmân el-A'zamî, s.65; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.9.

⁴⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.9; el-Cerh ve Ta'dil I,11.

değildir.” dedi. Daha sonra Aişe’den işitip işitmediğini sordu Ahmed “Hayır, Aişe Ümmü Seleme’den önce ölmüştür.” dedi.⁴⁵⁷

Tirmizî, Buhârî’ye Ebû’l-Buhterî’nin Selman’dan işitip işitmediğini sorunca Buhârî “Ebû’l-Buhterî Ali’ye ulaşmadı. Selman ise Ali’den önce öldü” diyerek cevap verdi.⁴⁵⁸ Buhârî, kendisinden yapılan bu nakilde, Ebû’l-Buhterî’nin Ali’ye yetişemediğinin kesin olduğunu, dolayısıyla Ali’den önce vefat eden Selman’a da tabi ki yetişemeyeceğini ifade etmiştir.

1.b. Seneddeki bir ravinin diğerinin zamanına yetişmediğini tespit ederek ondan daha küçük yaşta olan ravinin yetişmediğine hüküm verme yoludur ki bu metod önceki metodun tersten uygulmasıdır.

Şu’be b. Haccâc, Ebû İshak hakkında “ Ebû İshak, Ebû’l-Buhterî’den daha yaşlıdır. Dolayısıyla Ebû’l-Buhterî ne Hz. Ali (r.a)’ın zamanına yetişmiş ne de onu görmüştür.”⁴⁵⁹ der. Bu açıklamadan anlaşılan şu ki; Şu’be Ebû’l-Buhterî’nin Hz. Ali’yi görmediğini, kendisinden daha önce yaşayan Ebû İshak’ın Hz. Ali’yi görmemesiyle delillendirmiştir.

Yahya b. Ma’in , Said b. Ebî Arube için: “Katade hadis duymamış iken, Said, Mücahit’ten nasıl olur da hadis dinlemiş olabilir ki?”⁴⁶⁰ demiştir.

1.c. Semâ veya semâ’nın ipuçlarının olup olmadığını araştırma yoluyla tespit: Hadis âlimleri ravinin hadis aldığı kişiden hadis dinleyip dinlemediğini tespit edebilmek için çok çaba göstermişlerdir. Bunun için de ravinin hayatını, yolculuklarını, doğum ve vefat tarihlerini ve hadis naklettiği her şahsa özel rivayet şekilleri gibi her türlü kanıtı kullanmışlardır.

Senedin muttasıl olabilmesi ve raviler arasında semânın gerçekleşebilmesi için ravinin rivayet ettiği kişinin zamanına yetişmesi yani onun vefatından önce doğmuş olması gereklidir. Bu şartın bulunmadığı hadise munkatı’ denmiştir.

Diğer bir husus da ravinin rivayet ettiği kişinin hayatından kısa bir zaman dilimi de olsa yetişmiş olmasıdır. Şayet ravinin vefatından birkaç yıl önce doğmuş

⁴⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *age*, s.185.

⁴⁵⁸ Tirmizî, *el-İ’le’ul-Kebîr*, thk. Hamza Mustafa, Mektebet’ul-Aksa, Amman,1406,II,964 Diğer örnekler için bkz. Dûrî, *Tarih’u-İbn Ma’in*, II,540; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.189; Zehebî, *Siyeru’l-Alam’un-Nubela*, V,353; A’lâ’î, *Cami’ul-Tahsîl fî Ahkâm’il Merasîl*, s.332

⁴⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.74-76; *el-Cerh ve Ta’dil*, I,131.

⁴⁶⁰ Dûrî, *Tarih’u-İbn Ma’in*, II,204.

ise senedde inkita' ile hüküm verilir. Bu durum için hadis tenkitçileri (لم (عن راو) (يدرك فلان) lafızlarını kullanırlar. Bunlarla ravinin zamanına yetişmediğini veya kısa bir zaman dilimine yetiştiğini kastederler.

Ravinin doğum ve vefat tarihlerinde bir şüpheyile karşılaşıldığında müracat edilebilecek ilk kaynaklar tabakat eserleridir. Bunlar arasındaki en önemlileri Muhammed b. Sâd, Halife b. Hayyât gibi hadisçilerin tabakat kitaplarıdır. İmam Buhârî'nin et-Tarihu's-Sağir ve el-Evsât'ı da bu alanda yazılmış en önemli eserlerdendir.⁴⁶¹

Tabakat kitaplarından yola çıkılarak seneddeki kopukluk şöyle tespit edilebilir: Seneddeki ravi Siğâru't-tâbi'în (küçük tâbiîn) tabakasından olup rivayet ettiği hocası Kibâru's- sahabê (büyük sahabê) veya Evasıtu's-sahâbe (orta tabaka sahabê)'den olursa senedde inkita ile hükmedilir. Bunun aksi durumunda ise ittisal ile hükmedilir. Fakat bunu te'yid edebilmek için ravinin diğer şeyhlerine bakılır.

Ahmed b. Hanbel'e; Meymun b. Mehran, Hâkim b. Hizamla karşılaştı mı? diye sorulduğunda Ahmed: “ Hayır nasıl karşılaşsın? O sadece İbn Abbas ve İbn Ömer'den rivayet etmiştir.” şeklinde cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel bu cevapla, Meymun'un sadece iki sahabê ile karşılaştığını, onların da sahabenin küçük sayılan tabakasından olduğundan Hâkim b. Hizam'la karşılaşamayacağı çıkarımını yapmıştır.⁴⁶²

İbn Ebî Hatim “Babama, Hasan b. el-Hakem Enes b. Mâlikle karşılaştı mı? diye sorduğumda cevap olarak; Hasan, Enes ile karşılaşmadı. O sadece tâbiîden rivayet etmiştir.” dedi.⁴⁶³ Ebû Hâtim burada Hasan'ın Enes ile karşılaşp karşılaşmadığı sorusuna, tâbi'inden rivayet ettiğiyle cevap vermesi çok dikkat çekicidir.

4. Semâda Sarîh İfade Şartı

Mutekaddimûn hadisçiler, rivayetlerin muttasıl olabilmesi için semâ şartı koşmaktaydılar. Bunun için bir çok örnek uygulama zikredilabilir.

⁴⁶¹ İbrahim b. Abdullah el-Lâhum 'el-İttisal ve'l İnkita' s.74.

⁴⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 206.

⁴⁶³ İbn Ebî Hâtim, *age*, s. 46.

Mesela Ali b. el-Medinî, Yahya b. Said el-Kattan’a Zûrare b. Evfa’nın İbn Abbas’tan hadis işitip işitmediğini sorduğunda Yahya, “ Zûrare b. Evfa’nın hiçbir rivayetinde (سمعت) ifadesi yoktur.” şeklinde cevap verir.⁴⁶⁴ Bundan anlaşılan o ki; mütekaddimûn, hadisin ittisali için şart olan semâ şartında, ravinin hadisi tahammül esnasında sarîh lafızlar kullanıp kullanmadığına dikkat etmekteydiler.

Abdullah b. Ahmed, Süleyman b. Kays el-Yeşkurî hakkında şöyle der: “Babam, el-Ca’d Ebû Osman’ın Süleyman b. Kays’dan hadis rivayet ettiğini söyledi. Ben ‘Pekâlâ gerçekten kendi işitti mi?’ diye sorunca babam: O (حدث سليمان) deyip duruyor, işitip işitmediğini bilmiyorum.”⁴⁶⁵ dedi.

İbnu’l-Medinî Kays b. Ebî Hazım’ın sahâbe’den hadis rivayeti hususunda şöyle der: “Kays, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali’den hadis işitmiştir.” Kendisine “Kays bunların hepsinden sarîh semâ yoluyla mı işitti? diye sorulduğunda İbnu’l-Medinî de: “Evet sarîh semâ yoluyla işitti. Şayet böyle olmasaydı semâ olarak kabul etmezdik.”⁴⁶⁶ şeklinde cevap verir.

İmam Buhârî’nin de rivayetlerin muttasıl olabilmesi için semâ şartı aradığı, buna sahip olmayan birçok senedi ise tenkit ettiği görülmektedir. Buhârî, *et-Tarihu’l-Kebir* adlı eserinde, ele aldığı ravilerin hocalarından yaptıkları nakillerde rivayet usûllerine çok dikkat etmiştir. Hadis sarîh semâ lafzıyla mı yoksa (عن) veya (أن) lafzıyla mı rivayet ettiğine hassasiyet gösterdiği görülmektedir.⁴⁶⁷

Râvîlerin bazen de rivayet ettiği kişiyle çağdaş olmakla beraber ondan işitmediği hadisleri rivayet ettikleri görülmekteydi. Mütekaddimûn hadisçilerinin bu hususu dikkate alıp seneddeki kopukluğu tespit ettikleri görülmektedir.

Yahya el-Kattân, Zeyd b. Sabit’ten rivayette bulunmuş bazı Medinelî raviler için: “Medinelîlerden Zeyd b. Sabit’in zamanına yetiştiği halde

⁴⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *age*, s.563.

⁴⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İ’lel ve Marifet’ur-Ricâl*, thk. Vasıyyullah Abbas, Beyrut, el-Mekteb’ul-İslamî, 1408, s.II,487.

⁴⁶⁶ Ali b. el-Medinî, *el-İ’lel*, thk. Abdurrahman el-A’zamî, s.61.

⁴⁶⁷ Halid ed’Dureys, *Mevkifu’l-İmameyn el-Buhârî ve Müslim min İştirat’il-Lukya ve’l-Semâ’ fi’s-Sened’il-Mu’an’an*, Riyad, Mektebet’ül-Rüşd, s. 94-97,165-250. Diğer örnekler için bkz. Yahya b. Ma’in, *Marifet’ur-Ricâl*, I,126; İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsîl*, s.53.

karşılaştıkları teyit edilememiş bazı kişiler Zeyd'den hadis rivayetinde bulunmuşlardır.” diyerek bunların isimlerini saymıştır.”⁴⁶⁸

Ahmed b. Hanbel Atâ b. Ebî Rabâh için: “İbn Ömer'i görmüş fakat ondan hadis işitmemiştir.”⁴⁶⁹ demiştir.

Ebû Hatim, İbrahim el-Nehâî hakkında “Enes'e yetişmiş fakat ondan hadis dinlememiştir.” demektedir.⁴⁷⁰

Mütekaddimûn, aynı dönemde yaşayan ravilerin birbirleriyle görüşmemiş olmalarını tespit ettikleri gibi, görüşmüş ravilerin de birbirlerinden hadis işitmemiş olmalarını tespit etmeleri bu hususta ne kadar dikkatli olunması gerektiğine işaret etmektedir.

Hadis ilminde muttasıl hadis ve bağlayıcılığı hakkındaki yapılan tartışmaların sonucunda kısaca şu tespitleri yapabiliriz: Seneddeki ittisal şartı, hadis usûlü ilminin sistematik hale getirilmesinden önce, yani hicri ikinci ve üçüncü asırlarda başladığını söylemek mümkündür. Muttasıl hadis, isnâdı kesintisiz olan her türlü hadis ya da haber için kullanılabilen bir kavramdır.

Munkatı kavramı; mürsel, muallak, müdelles, mu'dal'a ek olarak, isnâdının herhangi bir yerinde inkıta bulunan hadis için özel ad olarak kullanılırken; muttasıl, şekli ve ismi ne olursa olsun senedi muttasıl olan tüm hadislere verilen bir addır, denilebilir. Öte yandan bazı hadisçiler, mürsel hadisi de muttasılmış gibi değerlendirme meyli içinde görünerek, muttasıl hadis ile mürsel hadis çeliştiğinde hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususunu bir tartışma konusu olarak gündeme getirmişlerdir. Ancak diğer hadis âlimleri, bu tartışmaya zemin hazırlanmasına pek fazla imkân vermeyerek, mürselin munkatı hadis kategorisinde olduğunu; dolayısıyla muttasıl ile çakışması durumunda elbette ki muttasıl hadisin tercih edileceğini ileri sürmüşlerdir.

⁴⁶⁸ Ali b. el-Medinî, *el-İ'lel*, s.48.

⁴⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *age*, s.154.

⁴⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *age*, s.9.

C. Muan'an ve Müen'en (المعنع والمؤنن)

1. Muan'an

Sözlükte “an harfiyle rivayet etmek” anlamındaki an'ane fiilinden türetilmiş ism-i mef'ûl olan muan'an kelimesi, terim olarak “senedinin herhangi bir yerinde ‘عن فلان’ (falandan nakledilmiştir) şeklinde rivayet edilen hadis” demektir.⁴⁷¹

An'ane, hicrî I. yüzyıldan itibaren râvilerin birbirinden hadis naklederken kullandıkları bir rivayet şeklidir. Özellikle tahdîs, ihbâr ve semâ gibi edâ sîgalarının henüz yaygınlaşmadığı ilk dönemlerde bir hocadan semâ yoluyla alınan hadislerin naklinde buna sıkça rastlanmaktadır.⁴⁷² İmam Şâfiî, kendisinden önceki dönemlerde bu sîganın “semâ” anlamı dışında pek kullanılmadığını, ancak kendi devrinde ortaya çıkan müdellis bazı râvilerin buna farklı anlamlar yüklediğini söyler. Bu yüzden o tarihlerden sonra “عن” sîgasıyla yapılan nakiller etrafında ihtilâf belirmiş, “عن”ın semâ anlamı ifade edip etmeyeceği ve içinde bu sîganın yer aldığı senedin muttasıl olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁴⁷³

Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî, Buhârî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî başta olmak üzere III. yüzyıl muhaddislerinin çoğuna göre “عن” ile nakledilen rivayetin semâ yoluyla alınmış kabul edilmesi için senedde tedlîs bulunmamak şartıyla, talebe ile hocanın en az bir defa görüşmüş olması gerekir. İmam Müslim ise talebe ile hocanın aynı yüzyılda yaşamış olmasını ve birbiriyle görüşme imkânının bulunmasını yeterli bulmaktadır.⁴⁷⁴ Sonradan gelen muhaddislerin çoğu, râvinin sika olması, tedlîs yapmaması ve hocasıyla bir defa karşılaşması şartıyla, an'aneli rivayetin semâ yoluyla alındığı ve senedin muttasıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Sadece sahîh hadis derlemek için yola çıkan müelliflerin eserlerine an'aneli rivayetleri almaları da bunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte hadisin muttasıl olduğu kesinlik kazanıncaya kadar tâbîinin

⁴⁷¹ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s. 61.

⁴⁷² İbn Hacer el-Askalânî, *Ta'liku't-Ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsa el-Kazekî), Beyrut 1405/1985, II, 9.

⁴⁷³ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir, Kahire 1399/1979, s. 378-379

⁴⁷⁴ Müslim, *Mukaddime*, s. 6

an'aneli rivayetini mürsel, tâbiünden sonraki râvinin bu tür rivayetini munkatı' kabul edenler de vardır.

“عن” sîgasıyla epeyce rivayette bulunan müteahhirûn hadisçileri bu sîgaya farklı bir anlam yüklemişlerdir. Suyûtî, kendi dönemindeki Doğulu âlimlerin (Meşârîka) bu sîga ile daha çok icâzet yoluyla aldıkları hadisleri rivayet ettiklerini, batılı âlimlerin (Megâribe) ise onu hem semâ hem de icâzette kullandıklarını belirtmiştir.⁴⁷⁵ Muan'an hadis sened ve metninin durumuna göre sahîh, hasen veya zayıf olabilir.

a. Muan'an Rivayetin Kabûlü

Hadis rivayetinde kimi zaman semâya delaletinde ihtimal bulunan lafızlar kullanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: (قال), (ذكر), (حكى), (حدث), veya bu anlamdaki (أن فلانا قال), (أنه ذكر). Bu lafızların semâ ya da bir başkasına ihtimali açıktır. Ravi bir kişiden işittiği sözü (قال فلان) kalıbıyla ifade edebileceği gibi işitmediği bir kişiden yaptığı nakle de bu lafzı kullanabilir.⁴⁷⁶

Süfyan b. Uyeyne (198/814) birçok defa; Muhammed b. Münkedir, Câbir (r.a)'dan 'Peygamberimiz (s.a.v) et yedi, daha sonra abdest almadan namaz kıldı.'⁴⁷⁷ hadisini naklederken (عن جابر) şeklinde rivayet ediyordu. Fakat bir seferinde أخبرني من سمع جابرا (Câbir'den işiten bir kişi bana şöyle dedi) şeklinde rivayet etmiştir. Zannımca Muhammed bu hadisi İbn Âkil'den duymuştur.⁴⁷⁸

Amr b. Ebi Seleme (ö.213/828) “Evzaî'ye münavele yoluyla aldığım hadisi rivayet ederken (حدثنا) tabirini kullanayım mı?” diye sorduğumda. O, ‘Şayet sana münaveleyle beraber gerçekten tahdis ettiyse kullan.’ dedi. Peki, (أخبرنا) lafzını kullanayım mı? diye sorduğum da ise ‘Hayır kullanma!’ dedi. “Peki, nasıl söyleyeyim?” dediğimde Evzaî, (قال أبو عمرو) veya (عن أبي عمرو) şeklinde söyle” dedi.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 132-136

⁴⁷⁶ İbrahim Mulahim, *el'İttisal ve'l-İnkita'*, Mektebet'ül-Rüşd, Riyad, 2005, s.59.

⁴⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, III, 307.

⁴⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Mesâil'u Ahmed*, thk. Târik İvadullah, Mektebet'ü İbn Teymiyye, 1420, s.322.

⁴⁷⁹ Ebû Zur'a el-Dimeşkî *Tarihu Ebû Zur'a el-Dimeşkî* thk. Şukrullah Kûcânî Mecme'ul-Luğa el-Arabiyye, Dimeşk. I, 264 –II, 723. Diğer örnekler için bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s 215; İbn Abdilber, *et-Temhîd* I, 31.

birbirlerinden hadis rivayet ettikleri hakkında delil olmayan ravilerin (فلان عن فلان) şeklindeki rivayetleri delil olmaz, derler. Fakat bize göre delildir.”⁴⁸⁶ Müslim daha sonra “Bu durumdaki rivayetlerin munkatı olduğunu iddia edenler var.” diyerek iddia sahibini açıklamamış ve ona karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. İddia sahibinin yeni icat peşinde olduğunu ve ondan önce hiçbir hadisçinin bu kanaatte olmadığını vurgulamıştır.

Müslim: “Geçmişte ve günümüzde hadis rivayetinde mahir olanların görüşü şudur ki: her ne kadar birbirlerinden rivayetleri bilinmese de, çağdaş olup birbirleriyle karşılaşmaları mümkün olan her güvenilir ravinin, diğer güvenilir raviden rivayeti makbuldür ve bağlayıcıdır. Şayet ravilerin karşılaşmadıklarına veya birbirlerinden hiçbir hadis işitmediklerine açık bir delil olursa, o zaman rivayet kabul edilmez. Hadis senedini tetkik eden selef hadisçilerinden Eyyub es-Sahtiyânî, İbn Avn, Mâlik b. Enes, Şube b. el-Haccac, Yahya b. Said el-Kattan, Abdurrahman b. Mehdî gibi büyük hadisçiler hadis senetlerinde semâ’ı araştırıyorlardı. Bu hadisçilerin semâ’ı sorgulaması ravinin tedlis yapmadığının bilindiği durumlardaydı. Bu yolla seneddeki tedlis illeti giderilmiş oluyordu. Tedlis yaptığı bilinmeyen ravilerde semâ şartı hiçbir hadis âliminden nakledilmemiştir.”⁴⁸⁷ diyerek muan’an hadiste semâ şartını kabul etmemiştir.

2. Müen’en

Arapça’da أن edatından “tef’îl” kalıbında türetilen müen’en kelimesi “senedinde ‘أن’ edatı veya ‘أن فلانا قال’ edâ sîgası kullanılarak nakledilen hadis” demektir.⁴⁸⁸ I. yüzyıldan itibaren hadis râvilerinin nakilde bulunurken sıkça kullandıkları enne lafzı genelde “أخبرنا فلان أن فلانا قال” şeklinde kullanılmakla birlikte bazen “أخبرنا فلان أن فلانا أخبره” ve “أخبرنا فلان أن فلانا حدثه” gibi cümleler halinde de görülmektedir.⁴⁸⁹

Bir hadisi أن lafzıyla rivayet eden râvinin, o hadisi hocasından muteber bir yolla alıp almadığı konusunda ihtilâf edilmiş ve bu hususta iki görüş ortaya

⁴⁸⁶ Müslim, *Mukaddime*, Dar’u İhya’it-Türa’sil-Arabi, Beyrut, I, 29.

⁴⁸⁷ Müslim, *age*, I, 29.

⁴⁸⁸ İbnu’s-Salah, *Ulumu’l-Hadis*, s. 62.

⁴⁸⁹ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 217-219

çıkıştır. Ahmed b. Hanbel ve Berdîcî'nin de aralarında bulunduğu muhaddislere göre (أن) sîgasıyla nakledilen rivayetler, başka bir tarikten semâ yoluyla nakledildiği ortaya çıkmadıkça muttasıl sayılmaz, bunlar munkatı' hükmündedir. Mâlik b. Enes ve İbn Abdilber en-Nemerî tarafından ileri sürülen ve cumhur tarafından da benimsenen diğer görüşe göre ise hocasından enne lafzı ile nakilde bulunan râvinin hocasıyla görüştüğünün ve tedlîs yapmadığının bilinmesi şartıyla rivayeti muttasıl sayılır ve o rivayeti muteber hadis tahammül yollarından biriyle aldığı kabul edilir.⁴⁹⁰

Mütekhaddimûn bu konuda daha temkinli hareket etmelerine karşın müteahhirûn hadis usûlcüleri meseleyi daha farklı şekilde değerlendirmiştir. Suyûtî, Mağrib âlimlerinin أن'yi hem semâda, hem icâzette, Şark âlimlerinin ise sadece icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayetinde kullandıklarını belirtmektedir.⁴⁹¹ Müen'en hadis sened ve metnin durumuna göre sahîh, hasen ve zayıf olarak nitelenebilir. İbn Abdilber rivayetlerde harflerden ve lafızlardan çok râvi ile şeyhi arasındaki mülakat, mücâlese, müşâhede ve semâya bakılması gerektiğini söylemekte; rivayette mutlaka semâ'ı aramanın gereksiz olduğunu, zira sahâbiye kadar uzanan senedde sahâbînin kullandığı “أن، سمعت، قال، عن” gibi lafızların zaten ittisâle işaret ettiğini ve bu konuda icmâ bulunduğunu bildirmektedir.⁴⁹² Ancak enne edatını bir edâ sîgası olarak inceleyen Zeynüddin el-İrâkî birinci görüş sahiplerinin büsbütün haksız olmadığı sonucuna varmıştır. Ona göre enne ile rivayet edilen hadis yerine göre muttasıl, mürsel veya munkatı' olabilir. Böyle bir hadis eğer Peygamber ile sahâbîler arasında geçen bir olayı naklediyorsa, râvi de bu olayın meydana geldiği zamanda yaşamış bir sahâbî ise hadiseyi gördüğü bilinmese bile rivayeti muttasıl kabul edilir. Olayın meydana geldiği zamana yetişmemişse rivayeti mürsel sayılır, sahâbînin mürseli de makbuldür. Eğer râvi tâbiî ise rivayeti munkatı' olur. Tâbiî de sahâbîden onun gördüğü ve yetiştigi bir olayı rivayet eder ya da görmediği ve zamanına yetişmediği olayı “أن فلانا قال”

⁴⁹⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 62-64

⁴⁹¹ Suyûtî, *age*, I,219

⁴⁹² Suyûtî, *age*, I,217

şeklinde bir senedle sahâbîye mal ederek naklederse hadis yine muttasıl, aksi takdirde munkatı' olur.⁴⁹³

Bir hadisin senedinde inkıta olup olmadığının tespit edilebilmesi için, ilk yapılması gereken şey kullanılan eda lafızlarından rivayet mi yoksa hikâyeye mi (öyküleyici anlatım) kastedildiğini tespit etmektir. Olayın hikâyeye edilmesi de ya açık lafızlarla (جاء أبو بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم) gibi eylemin direk söylenmesiyle veya dolaylı ifadelerle (دخل أبو بكر على النبي صلى الله عليه وسلم) olur. Bazen de biraz kapalı olan lafızlarla olur. (أن فلانا) lafzı; (قال) veya (ذكر) ve benzeri lafızlarla kullanılırsa rivayet için olmuş olur. Kimi zaman da hikâyeye için olur (أن أبا هريرة سلم) gibi. (علي النبي صلى الله عليه وسلم) gibi. (أن) lafzıyla yapılan nakilde rivayet kastediliyorsa bu edanın semâ olup olmadığı ihtimallidir. Bu durumda (أن) lafzı (عن), (قال), (ذكر) gibidir.⁴⁹⁴

Şayet (أن)'den bir olayın nakli kast ediliyorsa işte bu noktada (عن)'dan ayrılır ve hikaye lafzı olarak kabul edilir. Bu ikinci kullanım Ahmed b. Hanbel, Yakub b. Şeybe gibi mütekaddimûna göre (عن)'dan ayrılma noktasıdır. Son dönem hadis usûlcülerinin de bunu destekledikleri görülmektedir. Bu hadis tenkitçileri, (أن)'nin (عن)'dan koşulsuz farklı ve ayrı olup (أن)'nin her koşulda senedde inkıtaa delalet ettiğini kabul etmezler.⁴⁹⁵

Ahmed b. Hanbel أن ve عن ile yapılan rivayetleri eşit kabul ederken.⁴⁹⁶ Yakub b. Şeybe عن ile yapılan rivayetleri muttasıl ve müsned أن ile yapılan senedi mürsel kabul etmiştir.⁴⁹⁷

İmam el-Berdicî (ö. 301)'ye göre müenen hadiste ravinin semâ'ına veya hadisin başka bir varyantında semânın olduğuna dair bir alamet tespit edilirse, senedin muttasıl olduğuna hükmedilir.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Nevevî, *et-Takyîd ve'l-İdâh* (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 84-86;

⁴⁹⁴ İbrahim el-Lâhim, *el-İttisal ve'l İnkita*, s.31,32.

⁴⁹⁵ İbn Receb, *Şerh-u İlâil-il Tirmizî*, II,601-604; Irakî el-Takyîd ve'l İdah, thk. Abdurrahman Osman, el-Mektebet'us-Selefiyye, Medine, s.84,86; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, II, 590-593; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I,194-198.

⁴⁹⁶ Bağdadî, *el-Kifâye*, s.408; Ebû Dâvûd, *Mesâil'u Ahmed*, thk. Târik İvadullah, Mektebet'ü İbn Teymiyye,1420, s.428.

⁴⁹⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s.154.

⁴⁹⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd* II,26.

Ebû Zur'a, Ebû Hâtim, Nesaî, Darekutnî, Beyhakî gibi hadis tenkitçileri (أَنَّ) ve (عَنْ) arasındaki farkın, bu lafızla bir şahıstan rivayette bulunma amacı olmadığı zaman geçerli olacağını belirtmişlerdir. Rivayet edatı olarak kullanıldığında ise bu ikisi arasında fark olmadığı anlaşılmaktadır.

Müenen hadisten daha karmaşık olan ise (عَنْ) ile rivayet edilen rivayette hikâye/anlatım kastedilmesidir; zira (عَنْ) ile yapılan rivayetler genel olarak hikâye değil rivayettir. Bundan ötürü kimi ravilerin, bu lafızla yaptıkları rivayetten anlatım kastettiklerini Süleyman b. Harb (ö.224), Ahmed b. Hanbel, Musa, Yezid b. Harun (ö.206/821), el-İsmalî (ö.270/883) gibi birçok hadisçi belirtmiştir.⁴⁹⁹

Rivayet edatlarının mütekaddimûn hadisçilerince, birbirlerinin yerine kullanılmasında mahzur görülmediği bilinmektedir. Fakat hikâye anlatımı ifade eden lafız yerine rivayet lafzının kullanılmasına gelince Ahmed b. Hanbel bunu bir dikkatsizlik ve hata olarak görmüştür.⁵⁰⁰

Hadis tenkitçileri, (عَنْ)'ın hikâye için olup rivayet için olmadığını tespit için iki metot kullanmışlardır:

1. Metnin kendi içinde, olay sahibinin öldüğünün geçmesi durumunda (عَنْ)'ın rivayet için olması mümkün değildir.⁵⁰¹
2. Hadisin diğer varyantına bakılarak rivayet lafızlarındaki değişimin tespit edilmesi ki bu, hadis tenkitçilerinin birçoğu tarafından kullanılmış bir usûldür. Bu da ilelû'l-hadis ilminin konusudur.

Muan'an hadisin mutlak olarak kabul edilmemesi, sünneti tespit ve muhafaza adına ne kadar ihtiyatlı görünse de bu şartı koştak daha büyük zarara neden olabilir. Daha önce belirtildiği gibi birçok ravi senedin uzamasından çekindikleri için hadisi muan'an olarak rivayet etmişlerdir. Hadis rivayetinde semâ lafızlarının kullanılmasını şart koştak birçok sağlam hadisi yok saymaya neden olacaktır.⁵⁰²

⁴⁹⁹ İbn Receb, *Şerh'u İlel'il-Tirmizî*, II,603-604; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, II,509; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, I,194.

⁵⁰⁰ İbn Receb, *Şerh-u İlel'il Tirmizî*, II,604.

⁵⁰¹ Örnekler için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, II,586-588.

⁵⁰² İbn Reşîd, *es'Sünen'ül-Ebyen ve'l-Mevrid'ul-Em'an li'l-Muhâkemeti beyne'l-İmameyn fi's-Sened'il-Mua'nan*, Mektebet'ul-Ğureba, Medine s. 31.

Müteahhirun dönemi hadis usûlcülerinin, muan'an hadisin kabulü yönünde görüş bildirdikleri görülmektedir.⁵⁰³ Her halükarda göz ardı edilemeyecek bir gerçek var ki o da; açık olan tahdis lafızlarıyla yapılan hadislerin muan'an hadislerden daha kuvvetli olduğudur.

Mutekaddimûn, senedde ittisâli tespit hususunda ravinin kullandığı tahammül sîgalarından, rivayet mi yoksa hikâye mi kastettiklerine bakmışlardır. Şayet bu edatlardan (ister metin içerisindeki ifadelerden ister kullanılan sîğanın kendi özelliğinden olsun) rivayet amacı güdüldüğü anlaşıldığında senedde ittisâl olup olmadığı titizlikle araştırılırdı. Eğer rivayette kullanılan sîgalardan hikâye amaçlanıp rivayet kastedilmiyorsa bu durumda senedde ittisâl olup olmadığı ve raviler arasında semâ gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaz, sadece onun zamanına ulaşip ulaşmadığına bakılırdı. Ulaşmadıysa senedi munkatı sayılır, ulaşırsa ve rivayet ettiği şahsı görüp duyması mümkünse senedin muttasıl olup olmadığı araştırılırdı.

Rivayet esnasında kullanılan edatlardan kastedilen anlamın hikâye mi yoksa rivayet mi olduğunu ayırt edememek, birçok son dönem hadis usûlcüsünün hataya düşmelerine neden olmuştur.

D. Mürsel (المرسل)

1. Kavramın Ortaya Çıkışı

Tâbiûn neslinden birinin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadis anlamına gelen mürsel'in ilk defa ne zaman kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir.⁵⁰⁴ Fakat I. (VII.) yüzyılda, fitneye sebep olan hadiselerin ortaya çıkmasından sonra hadislerin kimden alındığına dair sorular sorulup müsned ve muttasıl rivayetler aranmaya başlandığı göz önünde bulundurulduğunda⁵⁰⁵ onun da bu zaman diliminde ortaya çıktığı düşünülebilir.

⁵⁰³ Bağdadî, *el-Kifâye*, s.291; İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I,12,13

⁵⁰⁴ İbnu's-Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s.51,52.

⁵⁰⁵ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 28

Bazı oryantalistlerin mürselin kullanıldığı en eski kaynak olarak Müslim'in el-Câmi'u's-sahîh'inin mukaddimesini göstermeleri,⁵⁰⁶ isnâdın daha sonraları uydurulduğu yönündeki iddialarını ispata yönelik olup senedin teşekkül tarihini geç dönemlere çekme çabalarının bir sonucudur.

Mürsel hadisin tâbiûn döneminde kavramlaştığı görülmektedir. Fakat mürsel hadisin bu dönemde kullanılışında lügat anlamıyla sıkı bir bağı olduğu görülmektedir.⁵⁰⁷ İrsal sözcüğünden türetilmiş ve ıstılah anlamıyla örtüşen manaları Hafız el-Ala'i dört anlamda toplamış ve bunları da "Salmak, bırakmak, serbest bırakmak ve engel olmamak"⁵⁰⁸ olarak açıklamıştır. Hadis râvisi, irsâl yapmakla bir nevi rivayetini salmış ve hiçbir kural ve sınıra bağlı kalmamıştır. Bu yüzden mürsel rivayetin doğruluğu hususunda kesin bir karar verilemez.

Tâbiûn döneminde hadisçilerce irsâlin sözlükteki "Salmak, bırakmak, serbest bırakmak" anlamında kullanıldığına Zührî'den yapılan şu nakil kanıt olarak gösterilebilir; Utbe b. Ebi Hâkimden nakledildiğine göre: "İshak b. Ebi Ferve'nin yanında Zührî vardı. İbn Ebi Ferve, "قال رسول الله" (Allah Rasûlü dedi ki) demeye başladı. Zührî ona: Ey İbn Ebi Ferve! Allah senin canını alsın, neden hadisini senedle söylemiyorsun? Bize öyle hadisler naklettin ki bu hadislerin ne gemi ne de yuları vardır.⁵⁰⁹ Zührî, İbn Ebi Ferve'nin mürsel rivayetlerini nitelendirirken "İsnatsız salıverdi" diyerek eleştirerek irsâlin lügat ve ıstılah anlamı arasındaki kuvvetli bağa dikkat çekmiştir.

Tâbiûn döneminde fitne olayları gerçekleşmeden önce bazı râviler hadisleri mürsel olarak rivayet etmekte, bu da hadis tenkitçilerince kabul görmekteydi. Fitne olayından sonra değişik fırkalara bağlı kişiler kendilerini destekleyici rivayetleri arayıp sağlam zayıf ayırımından uzaklaşınca, râvinin dayanağı ve güvencesi olan isnâdın ortaya çıkış zorunluluğu gerçekleşmiştir.

⁵⁰⁶ Salahattin Polat, *Mürsel*, D.İ.A yıl: 2006, cilt: 32, sayfa: 52-54; G.H.A.Juynboll, *Müslim Tradition*, Cambridge 1983, s. 51-58; a.mlf., "Mursal", EI² (İng.), VII, 631;

⁵⁰⁷ İbn Fâris, *Mu'cem*, II,392; Rağib el-İsbihanî *el- Müfredat fi Ğarib'il Kurân* s.195.

⁵⁰⁸ el-Ala'i *Câmi'ul Tahsil* s.23-24; *Lisan-ul Arap* رسل maddesi XI,284; *Esasu'l-belağa*, s.162.

⁵⁰⁹ Hâkim en-Nisaburi, *Ma'rifetü ulumi'l-hadis* s. 40; *el-Ala'i, Câmi'ul Tahsil*, s.59.

Tâbiûn döneminde ilk ortaya çıkan hadis illeti; irsâldir. Buna binaen hadis usûlû konularından ortaya çıkan ilk kavramın irsâl olduğu ve buna verilen hükmün de ilk hüküm olduğu söylenebilir.⁵¹⁰

Mütekaddimûn mürsel kavramını ilk kimlerin kullandığını ve onların bu kavrama yükledikleri anlamı tespit edebilmek için başta ricâl, ilel ve tarih kitapları olmak üzere hadis literatürünün ilk kaynaklarını incelememiz gerekmektedir. Kaynaklar, mürsel kavramını ilk kullanan olarak tâbiûn çağının hadis ilminde öncü hadisçisi Muhammed b. Sîrin'e (ö. 110/729) işaret etmektedir. Muhammed b. Sîrin'in isnâd ve mürsel hadis⁵¹¹ gibi hadis usûlünün temel konularına değinmiş olduğu görülür. Bu yüzden Zehebî gibi birçok tabakât yazarı, İbn Sîrin'i cerh ve ta'dil ilminde ilk tabakadan sayarlar.⁵¹²

Zührî (ö.125/743) de, isnâd kavramını kullandığı gibi, mürsel hadisın hükmü hakkında da konuşmuştur.⁵¹³

Yine Mütekaddimûn hadisçilerden Yahya b. Said b. el-Kattan'ın da (ö.198/813) mürsel hadis hakkında konuştuğu görülmektedir. Etbau't-tâbiûnin ileri gelen hadis tenkitçilerinden olan Yahya b. Said, bazı râvilerin mürsel rivayetlerini ele alırken şöyle der: “Said b. Cübeyr'in mürselleri, benim için Atâ'nın mürsellerinden daha iyidir.”⁵¹⁴ “Zührî'nin mürseli diğerlerinkinden daha kötüdür”; “Ebû İshak el-Hemedani, A'meş, et-Teymi ve Yahya b. Kesir'in mürselleri hiçbir şey değildir. İsmail b. Ebi Halid'in mürselleri de birşey değildir. Amr b. Dinar ve Muaviye b. Kurre'nin mürselleri ise benim için sevimlidir. İbn Uyeyne ve Süfyan b. Said'in mürselleri rüzgar gibi değersizdir. Mâlik b. Enes in mürselleri ise benim en sevdiğim mürsellerdir. İnsanlar içinde hadisi ondan daha doğru olanı yoktur.”⁵¹⁵

Ebû Yûsuf (ö.182/798) ikinci asrın ortalarından itibaren tasnifin hız kazanmasıyla birlikte sünnetin, kaynakları belli râviler vasıtasıyla ulaşan hadisler

⁵¹⁰ Hâtim el-Avnî, *el-Menhecü'l-Mukterah*, s. 38.

⁵¹¹ Darekutni, *Sünen*, I,171

⁵¹² Zehebî, *Zikru men Yu'temedu Kavluhu fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, s.173, rak. 2.

⁵¹³ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, I,131-132; İbn Adiy el-Kâmil I, 237; Hâkim en-Nisaburi, *Ma'rifetü ulumi'l-hadis* s. 6; el-Hatîb, *el-Kifâye*, s.431; İbn Asâkir, *Tarih-u Dimeşk* XIII,769

⁵¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitabu'l-Merâsîl*, s.4;

⁵¹⁵ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I,205

yoluyla elde edilebileceği yönündeki düşüncelere öncülük etmiştir. Şâfi'nin bunu bir adım daha ileri götürerek sünneti, merfu-muttasıl rivayetlerle sınırlandırması, mürselin kabulünü birtakım şartlara bağlaması, sahîh hadisin tarifini belirlemesi tesadüf olmayıp bir asırdan beri süren tartışma ve gelişmelerin bir sonucudur. Bu sürecin gelişmesinde Ebû Yûsuf, Şeybânî gibi hadis vurgusunu öne çıkaran ve eserlerinde hadisleri senedli olarak nakleden ehl-i rey fukahasının önemli katkıları vardır. Ebû Yûsuf'a göre mürsel veya munkatı rivayetlerin her zaman zayıf olacağı söylenemez. Ebû Yûsuf çağındaki genel anlayışa uygun olarak güvendiği hocalarının isimlerini bazen ibham edebilmekte veya mürsel, munkatı rivayette bulunabilmekte, bazen de belâğat yoluyla isnâdın tamamını veya önemli bir bölümünü düşürebilmektedir.⁵¹⁶

Daha sonra Şafiî (ö.204/819), *er-Risâle* isimli eserinde, mürsel hadisin değeri konusunu işlerken mürsel ve munkatı kavramlarını aynı anlamda sık sık kullandığı görülmektedir.⁵¹⁷ Şafiî'nin *er-Risâle*'sinde munkatı tanımını mürsel anlamında kullandığı da görülmektedir. Bu aynı zamanda o dönemin ortak anlayışıdır. Şafiî'nin munkatı ile mürsel'i aynı anlamda kullandığını şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “Bir tâbiî, mürsel olarak rivayet ettiği hadis konusunda yalnız kalır, bunu Hz. Peygamber'e isnat konusunda kendisine katılan birini bulamazsa, söz konusu hadis sadece onun tek başına yaptığı munkatı' bir rivayet olarak kabul edilir.”⁵¹⁸ Belki de Şafiî'yi mürsel konusunda öne çıkaran husus, onun mürseli ilk tartışmaya açan kişi⁵¹⁹ olmasıdır.

Hicri II. ve III. asırda bu şekilde anlaşılan munkatı terimi, üçüncü asırdan itibaren hadis literatüründe yerini almış ve yeni tanımlara kavuşmuştur. Senedde meydana gelen inkitân durumuna göre şöyle isimlendirilmiştir; meydana gelen düşme, birbirini takip etmeksizin farklı yerlerde olursa munkatı, sadece sahâbî râvisi düşerse mürseldir.⁵²⁰

Müslim, (ö. 261/875) mürsel kelimesini, “ Tâbiînin sahâbiyi atlayarak Hz. Peygamber'e izâfe ettiği hadis” anlamında değil de “inkita” anlamında ele

⁵¹⁶ Ebû Yûsuf, “*Âsar*” s,70.

⁵¹⁷ Şafiî, *er-Risâle*,462-471.

⁵¹⁸ Şafiî, *er-Risâle*, s.462

⁵¹⁹ Şafiî, *er-Risâle*, s. 461-463,465; Suyûtî, *Tedrib*, 104; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahları*, 165.

⁵²⁰ Bkz. İbn Salâh, *Ulûm*, 51-60; Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 37.

almıştır.⁵²¹ O, “ Bizim ve ehl-i ilmin (hadisçilerin) kesin kanaati şudur ki mürsel rivâyetler hüccet değildir.”⁵²² sözüyle de muhaddislerin çoğu ve pek çok fıkıh âlimi gibi mürsel hadisi zayıf sayıp onunla ihticacı kabul etmemiştir. Hadisçilerin mürseli zayıf sayıp delil kabul etmemelerinin nedeni, hadisin senedinde kopukluk bulunmasıdır. Fakat bu kopukluk, tâbiînin sahâbiyi hafzetmesi değil de tâbiînin başka bir tâbi’den hadis alma ihtimalinin bulunmasıdır. Böylesi bir durumda tâbi’înin de sika ya da zayıf olma ihtimali ortaya çıkar ki hafzedilen kimsenin hâlinin bilinmemesi sebebiyle hadisi zayıf kılar. Müslim, mürseli delil kabul etmediği hâlde Sahîh’inde yer verdiği bazı mürsel rivâyetlerden dolayı tenkit edilmiştir. Suyûtî, çelişki gibi görünen bu meseleyi Müslim’in bu rivâyetleri müsned rivâyetlerden sonra mütabaat veya şevâhid olarak ya da hadislerde yer alan bazı ihtilafları göstermek kaydıyla Sahîh’ine aldığını, ayrıca bu rivâyetlerden bazılarının ise muttasıl senedlerini verdiği söyleyerek açıklamaya çalışmıştır.⁵²³

Yahya b. Ma’în (ö.233/848) de mürsel kavramını Zührî’nin mürsellerini tenkit ederken kullanmakta ve şöyle demektedir: “Zührî’nin mürseli hiçbir şey değildir.”⁵²⁴

Ali b. Abdullah el-Medîni’nin (ö.234/849) de şöyle dediği nakledilir: “Mücahid’in mürsellerini Atâ’nın mürsellerinden daha çok severim. Çünkü Atâ her önüne gelenden hadis alırdı.”⁵²⁵

Ebû Dâvud es-Sicistani (275/888) *Kitabu'l-Merasil* ismiyle müstakil bir eser telif ettiği gibi, Mekkelilere *Sünen*’inin özelliklerini anlatmak için yazdığı meşhur mektubunda da mürsel tabirini kullanmaktadır. Ebû Dâvud, (ö.275/888) mürsel hadis hakkında: “Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve el-Evzai gibilerinin yaşadığı dönemdeki âlimler mürsel hadislerle amel ederlerdi. Bu anlayış Şafî’ye kadar sürdü. Mürsel hadisin zıddına bir müsned hadisin mevcut olmadığı ve müsned hadisin bulunmadığı yerde, kuvvet bakımından müsned hadis gibi olmasa

⁵²¹ Müslim, *Mukaddime*, I, 37, 39.

⁵²² Müslim, *age*, I, 37.

⁵²³ Suyûtî, Celâleddîn b. Ebûbekir, *Tedribu’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Bedî’ es-Seyyid, Dâru’l-kelimi’t-tayyib, Dımaşk 2005.

⁵²⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitab’ul-Merâsîl*, s.3;

⁵²⁵ İbn Ebî Hâtim, *age*, s.4;

da, mürsel hadisle ihticac olunur” diyerek, mürsel hadisin bazı şartlarla kabul edilebileceğini ve delil olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁶

Tirmizî (ö. 279/892) mürsel hadisi, munkatı hadisi de kapsayan, senedinde kopukluk bulunan hadis olarak ele almıştır. Bu hadisle çoğu hadisçinin amel etmediğini belirtmektedir. Tirmizî, *İlelü'l-Kebîr* adlı eserinde hadislerde yaygın olarak bulunan illet nedenlerinin arasında mürsel olan bir hadisin müsned olarak rivâyet edilmesini de saymıştır.⁵²⁷ Ayrıca O, hadis râvilerinin güvenilir olmasının rivayeti illetten kurtaramayacağına işaret etmiştir.⁵²⁸ Bu hatayı yapan kişi meşhur hadis râvilerinden dahi olsa tenkitlerden nasibini almıştır.

İbn Ebî Hatim'in (ö. 327/938) mürsel hadis için yaklaşımı şudur: Sika râvilerin naklettiği mürsel bir hadis, gevşek râviler yoluyla müsned olarak rivâyet edilirse müsned hadis illetli olur ki illet çeşitleri içerisinde en çok görülen bu çeşit illetlerdir. Eserde bu illet çeşitleri oldukça fazladır.⁵²⁹

Tâbiûn ve etbau't-tâbiîn devrinde irsâl çok yaygındı. Öyle ki, mürsel rivayetlerin delil olacağına dair tâbiîn devrinde icmâ olduğu bile ileri sürülmüştür. İbn Cerir et- Taberi (ö.310/922) bu durumu şöyle ifade eder: “Tâbiûn, mürseli kabulde icma' etmişlerdir. Mürseli kabul etmekten ilk çekinen kişi Şaffî'dir.”⁵³⁰ Bu icmâ iddiası, o devirlerde irsâlin ne kadar yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Mürsel hadis makbul sayılınca insanların irsâlden çekinmeyecekleri ortadadır. Taberî'nin iddiası icmâ ifadesi gerçeği yansıtmasa da, irsâl uygulamasının ilk dönemde ne derece yaygın olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

2. Mürsel Hadisin Değeri

İlk dönem hadisçilerinin, mürsel hadisin değerini ele alırken genelleme yolu yerine râvilerin özel olarak değerlendirilmeleri metodunu seçtikleri görülmektedir.

⁵²⁶ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif metodu*, s.51.

⁵²⁷ el-Kâdî, *İlelü't-Tirmizîyyi'l-Kebîr*, s. 21.

⁵²⁸ Veysel Özdemir “Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış” s,1188,Turkish Studies, Ankara, 2014, IX, II.

⁵²⁹ İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadis*, I, 17, 231

⁵³⁰ Suyûtî, *Tedrib*, I, 202-3.

Yahya b. Said gibi Mütেকaddimûn alimler bazı râvilerin mürsellersi sahîh sayılırken diğer bazılarının mürsellersi zayıf sayılmıştır. Bu değerlendirmelerin hangi ölçülere göre yapıldığını İbn Receb şöyle belirtmektedir: “Rivayetlerini zayıf râvilere dayandıranların mürsellersi zayıf sayılmıştır. Mürsel anı’a (kendisinden mürsel rivayette bulunulan kişiye) sahîh bir isnâdla ulaşanların mürsellersi, böyle olmayanlarınkinden üstün sayılmıştır. Yahya b. Said’in şu sözü buna işaret eder: “ Mücahid’in Ali’den rivayetinde beis yoktur. Çünkü o bazen “عن ابن أبي ليلى عن علي” şeklinde rivayetini isnâd eder. (Bu isnâdla, ismi zikredilmeyen kişinin sika olduğunun ortaya çıktığı anlatılmak istenmektedir.). Hafızası kuvvetli olup her işittiğini hafızasında muhafaza edenle, böyle bir hafıza gücüne sahip olmayanların mürsellersi arasında tabiki fark vardır. Mesela Süfyan hafızasını zayıflatmaması için şarkı sesi işittiği zaman kulaklarını tıkardı. Bir defasında Yahya b. Ma’in , Ali b. Asım’ın bir rivayetini inkâr etmiş ve “Bu senin hadislerinden değildir. Sen bu hadisi hatırladın ve işittiğini zannettin. Hâlbuki işitmedin.” demiştir. Hafıza kuvveti ve hassasiyeti konusunda bunlar gibi ilginç misaller çoktur. Hafız bir muhaddisin, sika bir râviden rivayette bulunduğu zaman ismini zikretmesi gerekir. İsmi zikretmemesi râvinin pek makbul olmadığına işaret eder. Sevrî ve diğerleri çok defa zayıf râvilerin ismini zikretmez, “عن رجل” gibi mübhem rivayetler kullanırlardı. Yahya b. Said’in şu sözü bu hususa işaret etmektedir: “Sevrî’nin isnâdı olsaydı (yani hadisi sika bir kişiden almış olsaydı), ismini bağırarak ilan ederdi.”⁵³¹

E. Müdelles (المدلس)

Hadis ilminde râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği kişiden işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunması anlamına gelen tedlîs, hadis tenkidinde en önemli problemlerden biridir.⁵³² Bu problemin ne zaman ve hangi gerekçelerle ortaya çıktığı ve mütেকaddimûn hadis tenkitçilerinin tedlisi hangi anlamda kullandığı, açığa kavuşturulması gereken önemli bir konudur. Aksi takdirde her tedlîse aynı gözle bakılacak ve her tedlîs aynı şekilde değerlendirilecektir. Mütেকaddimûn hadis tenkitçilerince bazı

⁵³¹ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, s. 255-6.

⁵³² İbnu’s-Salah, *Ulumu’l-Hadis*, s.73.

zorunlu gerekçelerden ötürü râvînin tedlîs yapması ile kötü bir niyetle, bilerek tedlîs yapmanın râvîye ve onun rivâyetlerinin kabûlune yaptığı etki aynı değildir.

Tedlîsin ortaya çıkışı ve bunu tetikleyen sebeplerin neler olduğunun iyice tespit edilmesi tedlîs değerlendirmelerinde önemlidir. Zîra tedlîsin arkasında yatan gerekçe, tedlîsi yapan râvînin müdelles olmayan rivâyetlerini doğrudan etkilemektedir. Bu gerekçeler şu başlıklar altında toplanabilir. 1. Râvîden kaynaklanan etkenler 2. Yazılı nüshalardan rivâyet etmenin hoş görülmemesi 3. Mervî anı hayatta iken ondan rivâyet edilmemesi 4. Hadis rivâyetinde âli isnâda verilen aşırı önem 5. Dikkatsizlik 6. Eda kriterlerine önem vermeme 7. Mervî anı'nın yaşının küçük olması 8. Hadis imâmlarını koruma düşüncesi 9. Zayıf olan şeyhin gizlenmesi 10. Hafıza bozukluğu 11. İhtilât 12. Sosyal, siyasal ve mezhebsel etkenler 13. Eğitim.⁵³³

Kaynaklarda tedlîsin çok erken dönemlerden itibaren bilindiği ve karşı çıkıldığı görülmektedir. Nitekim Avf b. Ebi Cemile el-Arâbî (ö. 146-147) “Tedlîs kizbdır”⁵³⁴ diyerek hadiste tedlîs yapmayı, yalan rivâyet etme ile eşit görmüştür. Avf ile aynı tabakadan (küçük yaşlı tâbiîler ile mu'âsır olanlardan) olan Cerîr b. Hâzım (ö.170/786), tedlîs ve müdellisler hakkında tenkît edici değerlendirmelerde bulunarak onları ayıplamış ve “Tedlîsin en kötüsü, râvînin insanlara işitmediği halde işitmiş gibi göstermesidir.” demiştir.⁵³⁵

Etbâu't-tâbi'în'in büyüklerinden olan Mis'ar b. Kidâm (ö. 153-155/772) ise “Tedlîs düşük ahlaklılıktır.”⁵³⁶ diyerek tedlîs yapan râvînin özelliğine vurgu yapmıştır. Mis'ar ile aynı tabakadan olan Şu'be b. el-Haccâc (ö.160/776) ise tedlîsle ilgili daha şiddetli açıklamalarda bulunmuştur. Zîra o bir seferinde “tedlîs yalanın kardeşidir.”⁵³⁷ diyerek tedlîs ile yalan rivâyet etmeyi eşit görmüş, bir başka zaman: “Tedlîs zînâdan daha kötü bir iştir. Tedlîs yapmaktansa

⁵³³ Detaylı bilgi için bkz. Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, Ankara, İlâhiyât yay. ss.53-74.

⁵³⁴ Ebû Ahmet Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'efâi'r Ricâl*, (thk. Âdil Ahmet Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-IV, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997I, 106-07.

⁵³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II 368.

⁵³⁶ İbn Adiy, *el-Kâmil*, I,107.

⁵³⁷ İbn Adiy, *age*, I 107.

gökyüzünden yere çakılmayı yeğlerim⁵³⁸, derken bir seferin de: “Vallahi tedlîs yapmaktansa zîna yapmak bana daha hafif geliyor.”⁵³⁹ diyerek hadiste tedlîs yapmayı büyük günahlardan biri olan zînadan daha kötü bir eylem olarak tarif etmiştir.

Orta yaşlı etbâu't-tâbiîn tabakasından olan Hammâd b. Zeyd (ö.179/795) bir defasında “Tedlîs yalandır.”⁵⁴⁰ diyerek, Hz. Peygamber'in bu hadisini bu meyanda zikretmiştir⁵⁴¹: “Verilmemiş bir şey ile tokluk ve süslülük gösterişi yapan kimse, yalandan iki elbise giyen (yalandan iki kat elbise giyen sahtekâr) kimse gibidir.”⁵⁴² Hammâd başka bir seferinde ise “Müdelîs; verilmemiş bir şey ile tokluk gösterişi yapandır.”⁵⁴³ diyerek tedlîsi sahtekârlık olarak tanımlamıştır.

Hammâd ile aynı tabakadan olan Abdulvâris b. Sa'îd (ö.180/796) “Tedlîs züldür.”⁵⁴⁴ demiş, Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) ise müdelîs bir râvî hakkında şu beyti söylemiştir: “دَلَّسَ لِلنَّاسِ أَحَادِيثَهُ وَاللَّهُ لَا يَقْبَلُ تَدْلِيْسًا: İnsanlara hadislerini müteber göstermek için tedlîs etti, ama Allah tedlîsi kabûl etmez.”⁵⁴⁵ İbnu'l-Mübârek, Haccâc b. Ertât ile ilgili (ö.145/762) “Amr b. Şu'ayb'dan yapmış olduğu rivâyetlerde metrûk olan Muhammed b. Ubeydullah el-Azramî'yi⁵⁴⁶ isnâddan düşürerek tedlîs yapmıştır.”⁵⁴⁷ diyerek tedlîsin isnâddan râvî düşürülmesi anlamına geldiğini belirtmekle birlikte düşürülen râvînin metrûk olduğunu vurgulayarak, bir bakıma ayıplanan tedlîsin metrûk ravilerde olduğunu açıklamıştır.

⁵³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, II, 367-68.

⁵³⁹ İbn Adiy, *age*, I, 107.

⁵⁴⁰ İbn Adiy, *age* I, 107.

⁵⁴¹ Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, VI,167, 345, 346, 353; Buhârî, Nikâh, 105.

⁵⁴² Hakîm el-Bağdâdî, *age*, II, 369; el-Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, s.98.

⁵⁴³ Hâkim, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, (thk. Ma'zem Huseyn), Dâru İhyai'l-'Ulûm, Beyrût, 1417/1998, s. 164.

⁵⁴⁴ Hâkim, *Ma'rife*, s. 164; ebûl Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtiu'l-Edilleti fi Usûli'l-Fıkh*, (thk. Muhammed Hasan) I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1999,I, 348.

⁵⁴⁵ Hâkim, *Ma'rife*, s. 164.

⁵⁴⁶ Metrûktur. Terceme-i hâli için bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârakudnî, ed- Du'efâ ve'l-Metrûkîn, (thk. Abdirrahmen Mehammed el-Kaşkarî) I-III, Mecelletü'l- Câmi'ati'l-İslâmiyye, Medine, 1403-1404,III,129;İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzî fî Ricâl'l-Hadîs*,(thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved), I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1425/2004, V, 725-26.

⁵⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I,661.

Et bâ'u't-tâbi'în tabakasında da tedlîsin kavramsal kullanımına dâir birçok örnek bulmak mümkündür. Veki' b. el-Cerrâh (ö.197/812) “ Elbise alışverişinde tedlîsi helal saymıyoruz, hadiste nasıl sayalım?”⁵⁴⁸ diyerek hadis rivâyetinde tedlîsin caiz olmadığını belirtmiştir. Yine aynı tabakada Ebû Sâme künyesiyle ma'ruf Hammâd b. Üsâme b. Zeyd (ö. 201/816) “Allah müdellislerin evini yıksın! Onlar benim nazarımda ancak yalancılardır.”⁵⁴⁹ diyerek o da tedlîsi yalan rivâyet ile eşdeğer tutmuştur. Yine bu tabakadan olan Yezîd b. Hârûn (ö. 117-206), “ Avf'dan rivâyet ettiğim bir hâdis hâricinde tedlîs yapmadım. Onun da bereketi yok”⁵⁵⁰ diyerek tedlîsin kabul edilmeyen bir rivâyet problemi olduğunu ifade etmiştir.

Abdurrezzak b. Hemmâm (ö.211/826) “Mekke'ye geldiğimde üç gün boyunca ehli hadisten hiç kimse yanıma gelmedi. Kâbe'yi tavaf ettikten sonra örtüsüne sarılarak! ‘Ey Rabbim! Ben yalancı mıyım? Ben müdellis miyim?’ dedim. Eve döndükten sonra ehli hadis yanıma gelemeye başladılar.”⁵⁵¹ diyerek tedlîsin muhaddisler tarafından zemmedilen bir rivâyet problemi olduğunu ve müdellislerin rivâyetlerine itibâr edilmediğini açıkça belirtmiştir.

Buraya kadar verilen örneklerde mütekaddimûnun tedlîsi kavramsal anlamıyla kullandıkları açıkça görülmektedir. Fakat tedlîsin istilâhî tanımını derli toplu bir şekilde zikreden ilk kişinin Şâfiî (ö.204/819) olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî, tedlîsin tanımını er-Risâle'sinde yapmıştır. Haber-i vâhidlerin kâbulu için koymuş olduğu⁵⁵² şartları açıklarken tedlîsi; “*Görüştüğü kişilerden işitmediği hadisleri rivâyet eden müdellis bir râvînin rivâyeti olmamalı.*” şeklinde tanımlamıştır. Başka bir yerde de tedlîsi “yalanın kardeşi” olarak tavsîf etmiştir⁵⁵³

İmâm Müslim (ö. 261/874):“*Tedlîs yapmakla ma'ruf ve bu işle şöhret bulmuş selef imâmlarından bazılarının, rivâyette bulundukları kimselerden semâlarının olup olmadıklarını araştırdıklarını*” bildirerek müdellislerin an'aneli rivâyetlerinde semâlarının olup olmadığının araştırılması gerektiğini vurgulamış

⁵⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II,370.

⁵⁴⁹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, I,107.

⁵⁵⁰ İbn Adiy, *age* I, 107.

⁵⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II,371.

⁵⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Abdulfettah Kebbâre), Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1419/1999, s. 197.

⁵⁵³ İbnu's-Salah, *Ulûmul-Hadîs*, s. 74.

ve bir bakıma müdellislerin rivâyetlerine karşı takınılması gereken tavrı belirtmiştir.⁵⁵⁴

Bazı tedlis yapan hadisçiler bile tedlisi tasvip etmemekteydiler. Abdullah b. Mübarek: “Süfyan’a bir hadis rivayet etmişim. Bir gün yanına gittiğimde tedlis yaparak rivayet ettiğini gördüm. Beni görünce utandı ve senden hadis rivayet ediyorduk” dedi.”⁵⁵⁵ Süfyan’ın Abdullahı gördüğünde tedlis yapmasından utanması kendi yaptığı tedlisi doğru bulmadığına işaret etmektedir.

Mütekaddim hadisçilerinin tedlise karşı verdikleri mücadele meyvelerini vermiş fakat bu âdeti tedlisi tamamıyla sonlandıramamışlardır. İçlerinde ileri gelen hadisçilerin de bulunduğu birçok kişi tedlis yapmıştır. Katade, Â’miş, Süfyan el-Sevrî ve Süfyan b. Uyeyne bunlardan bazılarıdır.

İbnü’l-Mübârek, Huşeym b. Beşîr’e (ö.183/799): “ Sen çok hadis rivâyet eden birisin, neden tedlîs yapıyorsun?” demiş, o da: “ İki büyük âlim A’miş ve Süfyân da tedlîs yapmıştır.” cevabını vermiştir.⁵⁵⁶ Aynı şekilde Veki, Huşeym b. Beşîr’e (ö.183/799) uyarı niteliğinde şöyle bir mektup gönderir: “Bana, senin tedlis yaparak hadislerini ifsad ettiğin bilgisi ulaştı.” demiş Huşeym’de “Senin iki hocan Âmeş ve Süfyan’da aynısını yapıyordu.”⁵⁵⁷ şeklinde cevap vermiştir.

Hadis tenkitçileri tedlisle, tedlisi ortaya çıkararak mücadele etmişlerdir. Sarf ettikleri çaba ravilerin tercemelerinde rahatlıkla fark edilebilir. Onlar, “ كان ”, “ صدوق إلا أنه يدلس ” veya “ ضعيف مدلس ” gibi lafızlarla ravinin tedlis yaptığını ortaya koymuşlardır.

1. Tedlisin Hükmü

Tedlisin caiz olmadığı yönünde İmâm Müslim’in⁵⁵⁸, Avf. Ebî Cemîle⁵⁵⁹, Şu’be b. el-Haccâc, Mis’ar b. Kidâm⁵⁶⁰, Hammâd b. Zeyd⁵⁶¹, Abdulvâris b.

⁵⁵⁴ Müslim, *Mukaddime*, s. 33.

⁵⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzib’ul-Tehzib*, IV, 115.

⁵⁵⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdirrahmen en-Nemerî, *et-Tahmîd limâ fî’l-Muvatta mine’l-Meânî ve’l-Esânîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, I-XXIV, Vizâretü Umumi’l-Evfâk ve’ş-Şuûni’l-İslâyye, Mağrib, 1387, I, 35; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, VI, 661.

⁵⁵⁷ Ahmed b.Hanbel, *el-İlel ve Marifetü’l Ricâl*, II, 261.

⁵⁵⁸ İbn Receb, *Şerhu’İlel*, I, 358.

Sa'îd⁵⁶², Abdullah b. el-Mübârek⁵⁶³, Veki' b. el-Cerrâh⁵⁶⁴, Ebû Usâme Hammâd b. Usâme⁵⁶⁵, Yahyâ b. Main⁵⁶⁶ gibi mütekaddimûn hadisçilerden birçok nakil bulunmaktadır.

Bazı âlimler tedlîsin çok kötü bir davranış olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ya'kûb b. Şeybe, “Muhaddislerden bir grup tedlîsin kötü olmadığı görüşündedirler.”⁵⁶⁷ derken. İbn Receb el-Hanbelî de: “İmâm Şâfiî ‘tedlîs yalan değildir ki müdellisin bütün rivâyetleri reddedilsin’ sözünü nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel ve diğer imâmların görüşü de bu istikâmettedir. Çünkü müdellisin “عن فلان” demesi onun kizbi değil, hadisi işittiği kişiyi gizlemesidir.” şeklinde tedlîsin kizb olmadığı beyan etmektedir.⁵⁶⁸ Yine Ahmed b. Hanbel tedlîsi kerih olarak gördüğünü ifade edince, Şu'be'nin: “Tedlîs kizbdır!” sözü sorulmuş, o da: “Tedlîs kizb değildir. Bazı kişiler tedlîs yapmalarına rağmen biz onlardan rivâyet ederiz.” şeklinde cevap vererek tedlîsi kerih kabul etmekle beraber yalan ile eşdeğer görmediğini beyan etmiştir.⁵⁶⁹

Yahyâ b. Ma'in “A'meş irsâl yapardı.” deyince etrafındakiler, bazı âlimlerin “İrsâl yapanın hadisi ile ihticâc olunmaz” şeklindeki beyânlarını ileri sürmüş, o da: “O zaman Sevrî'nin hadisleri ile ihticâc edilmez; çünkü o da tedlîs yapardı. Oysa Süfyân hadiste emîru'l-mü'minîndir.” şeklinde bir cevap vererek müdellis râvîlerin müdelles olmayan rivâyetlerini aldıklarını belirtmiştir.⁵⁷⁰

Aslında tedlîs ile ilgili bu ihtilâfın ortaya çıkışı; tedlîsin yapılma amacı, sebebi ve müdellisin durumundan kaynaklanmaktadır. Şayet tedlîs; zayıf, meçhul, metruk ve yalancı bir râvînin gizlenmesi gibi bir amaçla yapılmışsa tartışmasız bu metruk ve mezmûmdur. Şayet tedlîs dine dâvet ve irşâd kastıyla isnâdın

⁵⁵⁹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, I, 106-07. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 367-68. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 75.

⁵⁶⁰ İbn Adiy, *age*, I, 107.

⁵⁶¹ İbn Adiy, *age*, I, 107.

⁵⁶² Hâkim, *Ma'rife*, s. 164.

⁵⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, II, 369.

⁵⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, II, 370.

⁵⁶⁵ İbn Adiy, *age*, I, 107.

⁵⁶⁶ İbn Adiy, *age*, I, 107.

⁵⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *age*, II, 386.

⁵⁶⁸ İbn Receb, *Şerhu'İlel*, I, 356.

⁵⁶⁹ İbn Receb, *Şerhu'İlel*, I, 357.

⁵⁷⁰ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 331.

kısaltılması, kendi nefsinden veya hadisin reddedilmesinden korkma, talabeleri yetiştirmek amaçlı imtihan, tefennün gibi çok kötü olmayan bir amaçla yapılmışsa bunda bir beis olmasa gerektir.

2. Müdellisin durumu

Mütekaddimûn hadisçilerin yaklaşımlarına göre tedlisin, râvinin güvenilirliğine ve rivayetlerine etkisi, tedlîs yapma oranına ve yapılan tedlîsin çeşidine göre değişmektedir. Tedlîsin mekruh hatta daha ileri gidip kizb ile eşdeğer ve haram bir fiil olduğu ile ilgili görüş bildiren hadis tenkitçilerine göre tedlîs, cerh sebebidir. Yani tedlis yapan râvî cerhedilir ve rivâyetleri mutlak manada reddedilir.⁵⁷¹

Buna mukabil İmâm Şâfî, Yahyâ b. Ma'în, Ahmet b. Hanbel, Ya'kûb b. Şeybe, Bezzâr, Hatîb el-Bağdâdî ve el-Alâî gibi âlimler tedlîsin yalan ile eşdeğer olmadığını ve müdellisin tüm rivâyetlerinin reddine gerek olmadığını yani müdellisin tedlîs yapmadığına kanaat getirilen rivâyetlerin reddine luzûm olmadığını bildirmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî bu guruptaki âlimleri, tedlîsi kizb mesabesinde görmediklerinden ve tedlîsin, râvînin adalet sıfatına zarar vermediğini düşündüklerinden dolayı bu görüşte olduklarını belirtir. Ayrıca bu görüşün sahipleri tedlîsi, mürsel kabilinden görmekte ve nihayette tedlîsin irsâl anlamına geldiğini iddia etmektedirler.⁵⁷² Bu görüşe göre ilim ehlinin çoğu tarafından mürsel haber makbûl görüldüğü için tedlîsin de makbûl görülmesi gerekmektedir. Şayet tedlîs, cerh olarak görülse mütekaddim ulemanın ekserisinin bu fiilden dolayı mecruh olması gerekmektedir.⁵⁷³ Bu ihtilaftan tedlîsin tek başına cerh sebebi olmadığı anlaşılmaktadır.

Hadis tenkitçilerinin çoğunluğu genellikle zayıf râvîleri isnâddan düşürerek veya tanınmamasını sağlayarak, tedlîs yapan müdellislerin bu tür rivâyetlerinin merdud olduğunu söylemektedir.⁵⁷⁴ Nâdir tedlîs yapan müdellislerin rivâyetleri makbûl görülmüş, hatta bunların an'ane ve diğer şekildeki ihtimalli

⁵⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, II, 385.

⁵⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *age*, II, 385.

⁵⁷³ Dümeynî, *et-Tedlîs f'l-Hadîs*, s. 111.

⁵⁷⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 28.

lafızlarla rivâyetleri de makbûl addedilmiştir. Nitekim Ya'kûb b. Ebî Şeybe, Ali b. el-Medîni'ye 'tedlîs yapan bir râvînin' sığasıyla nakletmediği rivâyetlerinin delil olup olmadığını sorduğunda, Ali b. Medîni ona: "Eğer çokça tedlîs yapıyorsa olmaz."⁵⁷⁵ şeklinde cevap vermiştir. Bu cevaptan nadiren tedlîs yapanların rivâyetlerinin, ihtimalli lafızlarla da olsa delil olarak kabul edileceği anlaşılmaktadır.

İsnad tedlîsi yapan râvî semânını tasrih ederek "سمعت, حدثنا" gibi rivâyette bulunuyorsa bu rivâyetin sıhhat şartlarını hâiz olması durumunda kabul olunacağı üzerinde mütekaddimûn hemfikirdir.⁵⁷⁶ Ancak Süfyân b. Uyeyne gibi sadece sikalardan tedlîs yaptığı bilinen müdellislerin rivâyetleri, bu durumdan istisna sayılmıştır.⁵⁷⁷

Mütekaddimûn hadisçilerinden hiçbirinin, müdellis ravilerin açık ifadelerle yaptığı rivayetleri tedlisten ötürü reddettiği bilinmemektedir. Müdellis ravinin sarîh ifadelerle yaptığı rivayetin tenkidi, ittisal ve inkita ihtimali değil, ancak ravinin cerh edip adaletine zarar verecek nedenlerin altına girecektir. Ravinin gerçek dışı olan sarîh rivayet lafızları kullanması tedlis değil, yalan ve aldatmadır. Hadis tenkitçilerine göre tedlis, bir çeşit hata ve illet belirtisidir. Ravinin adaletini zedeleyen bir yalan çeşidi değildir.⁵⁷⁸ Müdellis bir ravinin (قال) gibi semân olup olmadığı muhtemel ifadelerle yaptığı rivayetler, hadis tenkitçilerine göre en karmaşık meselelerden biridir. Hatta Ahmed b. Hanbel'e tedlisle bilinen bir ravi (سمعت) veya (حدثني) ifadeleri dışında yaptığı hadisler delil olur mu? diye sorulunca "Bilmiyorum" diyerek cevap vermiştir.⁵⁷⁹

Sarîh ifadelerle rivayet edilen kimi hadislerin kabul edilmemesi ravinin adaletiyle alakalı olup senedin muttasıl veya munkatı olmasıyla alakalı değildir. Müdellis ravinin semâ ihtimalli rivayetleri için mütekaddimûn hadis tenkitçileri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mütekaddimûn, tedlis yapmakla meşhur

⁵⁷⁵ Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, I, 324.

⁵⁷⁶ Şâ'fiî, *er-Risâle*, s. 200; Hâkim, *Ma'rife* s. 169.

⁵⁷⁷ Cezâirî, *et-Tedlîs ve Ahkâmuhu*, s. 115.

⁵⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.631; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, II,632; es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, 214-216; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n Nübelâ*, VII,460, Zehebî, *Mizanul-İ'tidal*, II,224.

⁵⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Sualat-ı Ebû Davud*, s. 199; İbn Receb, *Şerh'u İlel'it-Tirmizî*, II, 583.

raviler sema ihtimalli kalıp kullandıklarında bu ravinin tedlis yaptığıyla hüküm verirlerdi. Onlar, bunun tespiti için de başka bir ipucuna ihtiyaç duymamaktadırlar.⁵⁸⁰

Hadis tenkitçileri genellikle ravinin tedlis yapmasını raviyi savunmak için kullanmışlardır. Bunu da râvînin tedlisi hatalı olarak yaptığını yalan kastıyla yapmadığını belirterek ravinin cerh edilmesine sebebiyet vermeden tedlise nispet etmekteydiler. Buna benzer yaklaşımlar Ahmed b. Hanbel⁵⁸¹ Ali b. el-Medînî,⁵⁸² Osman b. Ebî Şeybe ve diğer hadis tenkitçilerinde⁵⁸³ de görülmektedir.

Hadis tenkitçilerinden yapılan bu tenkitlerle aslında ravileri tedlisle itham etmenin hiç de kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber tedlis yapan ravileri eserlerine konu tahsisi yaparak toplayan birçok müteahhirûn hadis usûlcüsü bulunmakla beraber bunlar için müstakil eserler de yazılmıştır.⁵⁸⁴

Sistemsiz ve araştırma yapmaksızın bu râvîlerin müdellis olarak nitelendirilip bütün rivâyetlerine rezerv konulması ve müdellislerin rivâyetlerinin topyekûn merdûd kapsamında görülmesi düşünülemez. Aynı şekilde müdellislerin bütün rivâyetlerinin de herhangi bir seçmeye tâbi tutulmaksızın sistemsiz ve disiplinsiz bir şekilde makbul kapsamında görülmeside kabul edilemez. Dolayısıyla tedlîs değerlendirmelerinin bir usûle göre yapılması, hadis ilminin oldukça mühim konularından biridir.

Mütekaddimûn hadisçilerince tedlîsin hükmü ile ilgili her ne kadar birbirine zıt iki farklı yaklaşım ortaya çıksa da bu, tedlisin yapılma amacı, sebebi veya müdellis durumundan kaynaklanan bir husustur. Hadis tenkitçilerinin hadis ravisini tedlisle itham etmedikleri durumda, kimi rivayetlerin zahirine bakarak tedlisle nitelemek doğru sonuçlar vermemektedir. Son dönem hadis usûlcülerinin birçoğu bu hatadan kendilerini koruyamamış ve müdellis olmayan birçok raviyi

⁵⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz. Veysel Özdemir, *age*, ss. 53-74.

⁵⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 191; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Marifetü'l Ricâl*, II, 54.

⁵⁸² Fesevî, *el-Marife ve't-Tarih*, II, 37; Mizzî, *Tehzib'ul-Kemal*, s. 24-420.

⁵⁸³ Zehebi, *Mizanul-İ'tidal*, I, 611. Tarih-ul Dûrî an İbn Main, II, 642; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 138; el-Duafaul Kebîr, IV, 398; İbn Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, III, 111; Sikât İbn Hibban VII, 597; *el-Kâmil*, VII, 2669; İbn Hacer, *Tehzib'ul-Tehzib*, XI, 202.

⁵⁸⁴ İbn Hacer'in *Tarîfu-Ehli'l Takdis bi Meratib'il-Mevsufin bi'l-Tedlis adlı eserini* buna örnek olarak değerlendirebiliriz.

bu kategoride ele aldıkları görülmüştür. Ayrıca önemli bir husus da hadis tenkitçilerinin, raviler için kullandıkları tedlis ifadelerini sadece tedlis lafzı ve türevleriyle sınırlandırmak, birçok ravinin tedlis yaptığıının tespit edilememesine neden olacaktır. Hadisçilerin tedlisi tespit hususunda kendilerine özel ifadelerin de bulunabileceği gözardı edilmemelidir. Hadis tenkitçilerinin tedlis yapmakla itham ettikleri kimi müdellis raviler, bu ravileri toplayan hadis usûlcülerinin kaynaklarında geçmemektedir. Hadiste tedlisin varlığını araştırarak hadisçinin bu eserlerle yetinerek senet tenkidi yapması onu yanlış sonuçlara götürecektir. Ayrıca hadis tenkitçilerinin bir hadis ravisinin rivayet ettiği hadise tedlisle hüküm vermeleri bu ravinin müdellis olduğu anlamına gelmemektedir. Netice olarak hadis araştırmacısının tedlîs değerlendirmelerinde, ilmî bir disiplin içerisinde, tedlisin inceliklerine dikkat ederek toptancı davranmadan, seçmeci ve tahkîkî bir uslûpla davranması gerekir.

Sonuç

Hicrî ilk üç asırda hadis usûlü ilminin doğuşu ve gelişimini tespit edebilmek hadis usûlünün oluşum sürecini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Ayrıca daha sonra hadis usûlcülerinin hadis ıstılahlarına yükledikleri daraltılmış ve genişletilmiş anlamların anlaşılmasında ve düştükleri anakronizmin ortaya çıkarılmasında katkı sağlayacaktır.

Hadis usûlü ilminin ortaya çıkışını ve gelişimini sağlayan temel unsur, Hz. Peygamber'in risaletinden itibaren hadis alanında doğru bilgiyi elde etme arzusudur. Bu da öncelikle haberi getiren kişiyi sorgulamak şeklinde kendini göstermiştir. Hz. Peygamber hayatta iken haber nakli için takip edilecek yöntemler öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de vurgulanmıştır ve bu yöntemler bütünüyle ahlak temellidir. Kur'an'ın doğruluk, içtenlik ve hakikate ulaşma yönündeki temel mesajları Müslümanlar için rivayet tenkidinin gelişmesinde en temel etken olmuştur. Kur'an, haberi doğru aktarmanın önemine değinirken, bilgi aktarımının ilkelerini de öğretmiştir. Önemine binaen, muhataplarından kendilerine ulaşan haberi tetkik ve tenkit etmelerini, haberi getireni sorgulamalarını istemiştir. Ayrıca, haberi tetkikte râvinin değerlendirilmesine önem vermiş ve fâsık kişinin yaptığı nakillerin araştırılmasına vurgu yapmıştır. Hadis usûlünde "fisku'r-râvî" şeklinde ifade edilen tenkit kavramı ilgili âyete dayandırılmıştır. Kur'an'da haber mefhumu işlenirken şahitlik konusuna da değinilmiştir. Kur'an'a göre inanan insan, kendisinin, anne-babasının ve en yakınlarının aleyhinde bile olsa şahitlik ederken dürüstlükten ve adaletten ayrılmamalıdır. Bu sebeple şahitlikle ilgili âyetler aslında rivâyetlerin değerlendirilmesinde de göz önüne alınan ölçütleri içermiştir. Kur'an âyetlerinden hareketle nakledilen bilgilere karşı yapılacak ilk iş, haberi aktaran kişinin incelenmesi, diğeri ise haberin içeriğinin Kur'an'ın temel prensiplerine uygun olup olmadığının dikkate alınmasıdır. Bu bağlamda hadisi oluşturan hem sened hem metin ile ilgili araştırmacı ve sorgulayıcı yaklaşımın temeli Kur'an'a dayandırılmıştır. Bu farkındalığa sahip hadis usûlcüleri gelen haberlerin değerlendirilmesi ile ilgili oluşturdıkları kurallar için Kur'an âyetlerine atıfta bulunmuşlardır.

Kur'an'ın çizmiş olduğu haber naklindeki temel prensipleri, Peygamber (s.a.v) de kendi açıklamaları ve uygulamalarıyla desteklemiştir. Hz. Peygamber'den önce de var olan sözlü anlatımlar dinin öğrenilmesi esnasında önemli bir görev üstlenmiştir. Allah Rasûlü, tetkik ve tenkitte bulunmak suretiyle habere karşı ihtiyatlı bir tutum geliştirmeyi öğretmiştir. Bu noktada O, doğru sözlü olmayı emretmiş, sözü olduğu gibi nakletmeye teşvik etmiş, sözü tahrif edeni veya uydurana uhrevî tehdide varan biçimlerde uyarmış, sözün emanet olduğuna dair bir bilinç geliştirmiş ve şahitlik müessesesini sağlam temellere oturtmuştur. Hz. Peygamber her fırsatta doğruluğu emretmiş ve yalan söylemeyi yasaklamış, daha sonra kendisi adına yalan söz söylemekten de şiddetle sakındırmıştır. Bu uyarılar hadis tenkit sisteminin temel referanslarından biri olmuş ve hadis tenkidinin dinen vacip olduğuna delil olarak ileri sürülmüştür. Böylelikle bu uyarılar daha sonra gelişecek hadis usûlünde “kizbu'r-râvi” ve “ittihamu'r-râvi bi'l-kizb” ıstılahlarına dayanak olmuştur. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden nakledilecek bilgilerin iyice belellenmesine gösterdiği çabaya yönelik uygulamaları da bulunmaktadır.

Sahâbe neslinin hadis nakil ve rivayetinde gösterdikleri tetkik ve denetim faaliyetleri, hadis usûlü ilminin dayandığı temel dayanaklardan biridir. Sahâbenin hadis naklinde gösterdikleri çabalar; hadislerin yazımı, müzâkeresi, rihle, şahit isteme, yemin ettirme ve birbirlerinin hatalarını düzeltme şeklinde özetlenebilir. Sahâbenin kendilerine ulaşan haberlerin tetkiki için zaman zaman ricâl tenkidi yaptıklarına dair nakiller ve bu tenkitler için kullandıkları bazı ıstılahlar sonraki dönemlere ulaşmış, hadis usûlü ve ıstılahları için bir zemin oluşturmıştır.

Hadisçilere göre sahâbenin adaleti noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Bunun yanında sahâbenin hadis rivayetinde hataya düşebilecekleri de kabul edilmektedir. Sahâbenin yaptığı hatalardan bir kısmı diğer sahâbîler tarafından tespit edilerek düzeltilmiştir. Hiç şüphesiz sahâbenin yaptığı bu hatalar ve onların tenkidi sonraki nesillere örnek olmuş ve hadis usûlü ilminin gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır. “Zabt kusuru” olarak isimlendirilen bu hatalar, daha sonra hadis usûlü eserlerinde; *hıfz kusuru*, *tereddüt*, *idrâc*, *kalb*, *ıztırab*, *sahâbe mürselleri*, *sahâbe tedlîsi*, *hatalı ref'* ve *mana ile rivayet* gibi isimlerle kavramlaşacak olan ıstılahların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Tâbiûn dönemine gelindiğinde ise meydana gelen siyasî ayrışmalar, itikâdî tartışmalar ve fitne olayları hadis uydurmacılığını ve râvî kusurlarını örtme amaçlı tedlis faaliyetlerini arttırmıştır. Tâbiûn nesli çok geniş bir zamanı ve farklı fikir ile fırkaları kapsamaktadır. İtikâdî tartışmaların ardından ekol ve fırkaların oluşmaya başladığı tâbiîn döneminde mezhebî yaklaşımlar esas alınarak tenkit ön plana çıkmaktadır. Bu yüzden tâbiîn döneminde bid‘at ehli olmakla suçlanan kişilerin ne ile itham edildiğinin yanı sıra kim tarafından eleştirildiği de önem arz etmektedir. Günümüzde halen sınır ve kapsamı netleşmeyen “bid‘at” kavramının, anlam genişlemesine uğradığı da göz önünde bulundurulduğunda tâbiîn döneminde genel olarak siyasî ve itikâdî açılardan muhalif mezheplere mensup olanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki hadisçilerin birbirlerine yönelttikleri sert eleştiri ve tenkitlerin birçok siyasî ve fikrî nedenden kaynaklandığı ve bazen râviler ile rivayetleri hakkındaki kanaatlerin bu anlaşmazlıklar nedeniyle yanıltıcı olabileceği dikkate alınmalıdır. Tâbiûn neslinde farklı ekoller arasında görülen tenkitlerin kimi zaman taraflı olduğu görülmektedir. Bir hadisçi râvinin, bid‘atçı kabul ettiği bir râviden hadis rivayet ettiğinde bu onun için cerh nedeni sayılmazken; rey ekolünden birçok hadisçinin ve rivayetlerinin bu nedenlerle cerh edildiği de unutulmamalıdır.

Hız. Peygamber’den yapılan rivayetlerde tâbiûn râviler, hadisi diğer tâbiûnden rivayet etmekteydi. Böylelikle râvî sayılarının artarak senedin uzaması hadis tenkitçilerinin, râvilerin güvenilirlik ve adalet şartlarına sahip olup olmadıklarını araştırmalarını zorunlu kıldı. Bunun sonucunda hadis rivayetinde isnâd kullanımı ve seneddeki problemlerin tespiti için farklı ıstılahlar ortaya çıktı. Hadis tenkitçiliğinin tâbiûn döneminde yaygınlaştığı ve gelecek nesillere hadis tenkidi konusunda yol gösterdiği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak cerh ve ta‘dîl kriterlerinin de oluştuğu dikkat çekmektedir.

Bu dönemde hadislerin yazımının hızlanmasıyla tashîf ve tahrîf gibi hatalar çoğalmış, bu gibi hataların önüne geçmek için de tâbiûn hadisçileri bazı önlemler almıştır. Alınan bu önlemler sonucunda hadis tahammül ıstılahlarının ortaya çıktığı görülmüştür. Bu ıstılahlar arasında; *Sema’*, *arz*, *i’lâm*, *vasiyyet* ve *vicâde* ön plana çıkmıştır. Tâbiûn dönemi, sünnetin sonraki nesillere aktarımında izlenecek metodun ortaya konulduğu, bunun sonucunda tahammül ve edâ

yollarının ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde kullanılan kavramlara bakıldığında daha sonra sistemleşecek olan hadis usûlü ilminin temeli olma niteliğinde olduğu görülecektir. Tâbiûn döneminde ortaya çıkan ilk kavramın irsâl olduğu ve buna dair verilen hükmün de ilk hüküm olduğu söylenebilir. Bu dönemde hadis usûlünün önemli konularından; hadis, sünnet, sahîh, senedde ittisal, hatalı ref' ve râvilerin zabtı gibi meselelerin işlendiği görülmektedir. Ayrıca kullanılan hadis ıstılahlarının lügat anlamlarıyla olan sıkı bağı dikkat çekmektedir. Daha sonraları müstakil bir ilim dalı olacak cerh ve ta'dîl ilminin genel kriterlerinin de bu dönemde yerleştiği anlaşılmaktadır. Tâbiûn hadisçilerin râvide olmaması için dikkat ettikleri kıstaslar, yalancı olmak, bid'atçı olmak, dini emir ve yasaklara dikkat etmemek, metni tam kavrayamamak, devlet yöneticilerine yakınlık ve çok konuşmak şeklinde özetlenebilir. Tâbiûn dönemindeki hadis tenkidi uygulamalarında daha sonra hadis usûl kaynaklarında râvinin cerh edilmesine neden olacak etkenlerin yer aldığı görülmektedir. Bu uygulamalar tam olarak sistemleşmese de haberin naklindeki temel doğruluğu tespit edebilmek adına gerekli kıstaslar olarak hadisçiler tarafından o dönemde uygulanmıştır.

Etbâü't-tâbiîn döneminde hadis tedvin faaliyeti hızlanmakla kalmamış, hadis rivayetinde sened uygulamasının yaygınlaşması ve hadis metinlerinin yok olmaması amacıyla birçok sünen ve âsâr türü eserlerin kaleme alınmasına da şahit olunmuştur. Râvilerin gerek adâlet gerekse zabt açısından değerlendirilmelerindeki artışlar, tenkit kıstaslarına dair yapılan teorik açıklamalar, değerlendirmede kullanılan ıstılahlarda yaygınlaşma ve çeşitlenmeler bu dönemde dikkat çekmektedir. Dönemin hadisçileri bugün elimizde bulunan hadis ıstılahlarının birçoğunu kullanmışlar ve rivayetler hakkında durum değerlendirmesi yaparak kabul edilen ve edilmeyen râvilerle ilgili bilgi vermişlerdir. Müsned, câmi' ve sünen kitaplarının yanı sıra cerh ve ta'dîl, ilel ve ricâl kitapları da yazılmaya başlanmıştır. Bilhassa et-Târîh adıyla anılan, sika ve zayıf râvileri tespit ederek hadis rivayetlerindeki illetleri ortaya koyan ve hadis usûlü ilminin gelişmesine öncülük etmiş çeşitli eserler yazılmıştır. Hadis usûlü ilminin *sahih, zayıf, merfû', mevkûf, mürsel, munkatı, muttasıl, münker, şâz, muztarib, bâtil, tedlis, telkîn ve hükmü, hadis tahammül yolları, cerh-ta'dîl*

lafızları ve mertebeleri gibi en önemli konuları işlenmiştir. Müstakil hadis usûlü eserleri henüz ortaya çıkmamış olsa dahi birçok usûl konusu ve ıstılahının etbâû't-tâbiîn döneminde artık yerleştiği anlaşılmaktadır.

Hadis usûlü ilminin müstakil kaynaklarının henüz yazılmadığı hicrî II. ve III. asırda hadislerdeki illetleri tespit amacıyla birçok illel eseri yazılmıştır. Bu eserlerin hadis usûlüne dair birçok meseleye değindikleri görülmektedir. Örneğin *mevkûfun merfû'* olarak rivayeti, *munkatı'*, *mu'dal*, *müdelles*, *muzdarib*, *mürsel*, *ferd*, *maklûb* ve *mevzû'* gibi konular ele alınmaktadır. Hicrî III. asırda ise bugün bize ulaşan hadis ıstılahlarının birçoğunun kullanıldığı görülmektedir.

Dönemin önemli eserlerinden Şafî'nin *er-Risâle*'si, Müslim'in Sahîh eseri için yazdığı *Mukaddime*'si, Ebû Dâvud'un Mekkelilere gönderdiği *Risâle*'si ve Tirmizî'nin *el-İlelû's-Sağîr*'i hadis usûlüne dair önemli konulara kaynaklık etmektedir. Bunların arasında, *hadis tahammül* ve *eda yolları*, *hadislerin taksimi*, *hadis*, *sünnet*, *sahîh*, *hasen*, *sikanın ziyadesi*, *mürsel*, *muallal*, *münker*, *ferd*, *muttasıl*, *munkatı'*, *müdelles* gibi hadis usûlünün temel konuları öne çıkmaktadır.

Hadis ilimlerinde yapılacak çalışmalarda doğru sonuçlara ulaşabilmek için en önemli unsur mütekaddim ve müteahhir hadisçilerin takip ettikleri yöntemler arasındaki farkları tespit etmektir. Hadis usûlündeki kavramların oluşumunda, ilk dönem hadis tenkitçilerinden nakledilen görüşler kronolojik olarak sıralandığında, hadis usûlü ilminin doğuş ve gelişim süreci ortaya çıkmış olacaktır. Bu sürecin tesbiti, hadis metodolojisinde yerleşmiş birçok görüşün daha sağlıklı bir biçimde tenkit edilip değerlendirilebilmesine imkân sağlayacaktır. Aksi takdirde hadis usûlü konularının yorumlanmasında anakronizme düşülebileceği unutulmamalıdır.

Hadis ilminde mütekaddimûn döneminin bitiş tarihi olarak III. yüzyılın sonu ve IV. yüzyılın başları kabul edilebilir. Fakat daha sonraki yüzyıllarda yaşadığı halde mütekaddimûn âlimlerin metodlarını takip eden hadisçilerin bulunacağı muhakkaktır. Aslında bu ayrımı zamansal olmaktan ziyade ilmi yaklaşım ve metot olarak düşünmek daha doğru sonuçlara götürecektir. Bu iki dönemin arasındaki ayrım, gerçekte bir ilmin ilk devrindeki âlimlerinin ve eserlerinin sonrakiler üzerinde kurduğu otoriteye dayanmaktadır. Mütekaddimûn dönemi, âlimlerin kendi alanında rahatça konuşabildikleri ve mutlak içtihat yapılabildikleri bir dönemdir. Bu dönemde kullanılan hadis usûlü kavramlarının,

teorik yönden ziyade pratik yönünün öne çıktığı ve hadisleri naklederken doğrudan senetlere, müteahhirûn hadisçilerin ise kitaplara dayandıkları tarihî bir vakıadır. Mütেকaddimûn hadisçiler hadislere hüküm verirken hadisin şâzlıktan ve her türlü illetten korunmuş olmasına; müteahhirûn hadisçiler ise genelde sened ve râvinin zahirî durumuna bakmışlardır. Şayet raviler güvenilir ise ve sennette kopukluk yok ise hadisi makbul saymışlardır.

Mütেকaddimûn âlimler hadis tenkidine yönelik ölçüleri müstakil olarak kaleme almadıklarından eserlerinde bu ölçüler açık olarak görülmez. Hadis tenkitçilerinin takip ettikleri yöntemler, daha çok *ilelû'l-hadis* türü eserlerde görülmektedir.

Müteahhirûn hadis usûlcülerinin mantıkî ilkeler çerçevesinde tarifleri önceledikleri ve ıstılahları ele alırken tanımların efrâdını câmî ve ağyârını mânî olmalarına önem verdikleri görülmektedir. Müteahhirûn âlimlerinin istikrara kavuşturduğu bu tarifler mütেকaddimûn âlimlerinin kullandıkları kavramları açıklamada her zaman yeterli olmadığından kavramlar, mütেকaddimûn âlimlerinin kullanımlarından çıkarak zamanla anlam daralması veya genişlemesine uğramıştır. Hâlbuki hadis usûlü ilminden amaçlanan hedef ıstılahlar hakkında yeni hükümler vermek değil, hadis âlimlerinin kullandıkları ıstılahlardan neyi amaçladıklarını tespit edebilmektir. Bu iki dönemde hadis usûlünde gerçekleşen değişimi daha iyi anlamak için bazı kavramlar üzerinde durmak faydalı olacaktır.

Sünnet kavramı ele alındığında mütেকaddimûn âlimlerde farklı yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Söz gelimi İmam Mâlik'e, göre sünnet, Medine'deki İslâm toplumunun tabîî uygulaması anlamını taşımaktadır. Iraklı âlimlere göre ise sünnet, Hz. Peygamber'den başlayarak uygulanan ve nihaî dayanağı Nebevî sünnet olan sahâbe, tâbiûn ve fıkıh otoritelerinin uygulaması olarak anlaşılmaktadır. Müteahhirûn dönemde ise sünnet, genellikle hadis ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Marûf ıstılahı, ilk dönem hadisçiler tarafından isnâdı veya râvisini ta'dîl için kullanılmış ve sahih anlamını ifade etmiştir. Iraklılara yani Hanefîlere göre ise “meşhûr” veya “marûf” tabirleri, sözlük anlamlarına uygun olarak, rivayetin birçok kişi tarafından bilinir ve tanınır olmasını, böylece haberin bilgi değerini

ifade etmektedir. Hanefî âlimler, “mütevâtir” ve “meşhûr” kavramları yerine ikisini de içine alan “marûf” kavramını daha sık kullanmıştır.

Mütekaddim ve müteahhir dönem hadisçilerin arasındaki metot farklılığı en açık olarak hadisleri tashih ve taz’if etmede ortaya çıkmaktadır. Bu *farklılık hasen, münker, şâz, illet, teferrüt, ziyadetü’s-sika* gibi hadis ıstılahlarına yansımıştır. Örneğin mütekaddim hadisçiler hasen kavramını, lügat anlamına uygun olarak makbûl ve güzel söz anlamında sahîh kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Fakat daha sonra bu anlamın daraltılarak ayrı bir ıstılah haline dönüştürüldüğü görülmektedir.

Mütekaddimûn hadis usûlcüleri illet kavramına ayrı bir önem vermişlerdir. Onlara göre illet ister sika ister zayıf râviden kaynaklansın, hadiste vâki olan her türlü gizli veya açık hata anlamına gelmektedir. Bu durumda illet, bütün hata çeşitlerini kapsayan bir kavramdır. Bütün bunlar hadis kabul ölçütünün, tashihiinin, reddinin ve ta’lilinin sadece râvilerin hallerine ve senedlerin zahirine dayanmadığını göstermektedir. İncelemelerinde daha dikkatli ve pratiğin öne çıktığı genellemelerden sakınarak her rivayeti kendi özelinde değerlendirmektedirler.

Müteahhirûn dönem usûlcüleri özellikle *münker, illet, teferrüd* gibi kavramları zayıf râvilerle sınırlamış ve teferrüd örneğinde olduğu gibi güvenilir râvilerin tek kalmasını problemli görmemişlerdir. Mütekaddimûn usûlcüleri ise bu kavramları güvenilir râvileri tenkit için de kullanmış ve sika râvilerin tek kalmasını problemli bulmuşlardır. Mütekaddimûn hadisçilerin *münker* ıstılahını hem râvi hem de mervî için kullandıkları dikkat çekmektedir. Mervî için kullandıklarında *münker* “zayıf râvinin sika râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis”, “zayıf veya sika râvinin teferrüd ettiği hadis” ve “mevzu hadis” olmak üzere üç farklı anlama gelmektedir. İbn Hacer gibi müteahhirûn hadis usûlcüleri tarafından ise münker, güvenilir râvilere aykırı olarak zayıf râvi tarafından rivayet edilen hadis için kullanılmıştır. Mütekaddimûn hadis tenkitçileri *münker*’i sözlük anlamına daha yakın ve daha kapsamlı bir anlamda ele aldıkları anlaşılmaktadır.

Şâz hadis ise Şafîî öncesi dönemde, isnâd açısından tek râvi kanalıyla gelen rivayet, metin ve muhtevası açısından da marûf/meşhûr sünnete ve

uygulamaya aykırı olan hadis anlamındadır. Ancak Şafîî, şâz hadisın özünde muhalefetin bulunması gerektiğini ifade etmiştir.

Munkatı ıstılahını mütekaddimûnun “Senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayet” mânasında kullanarak seneddeki inkıtâdan kaynaklanan *mürsel*, *mu’dal* ve *muallak* gibi rivayet türlerini herbirini *munkatı* ıstılahıyla ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Müteahhirûn devrinde ise önce *mürsel*, ardından *mu’dal* ve *muallak*ın tarifleri yapılmış ve bunlar *munkatı*’dan ayrılmıştır. *Munkatı*’yı, “isnâdında sahâbîye varmadan önce bir râvisi veya peş peşe olmamak şartıyla birden fazla râvisi düşen” olarak tanımlayan müteahhirûn devri hadis usûlcüleri, bu tarifle seneddeki inkıtâdan kaynaklanan *mürsel*, *mu’dal* ve *muallak* hadisi ayırmışlardır. *Mürsel* ve *müdelles* hadisın kabul veya reddindeki müteahhirûn hadis usûlcülerinin genellemeleri de erken dönem hadisçilerinin uygulamalarıyla örtüşmemektedir.

İlk dönem hadis tenkitçilerinin, *mürsel* hadisın değerini ele alırken genelleme yerine râviler özelinde değerlendirmeler yapmışlardır. Müteahhirûn hadis usûlcülerinin ise genellemeye giderek *mürsel* hadisi zayıf gördüklerine, irsâl nedenleri ve çeşitlerini göz ardı ettiklerine şahit olunmaktadır.

Mütekaddimûn hadisçilere göre *müdelles* hadiste tedlisin, râvinin güvenilirliğine ve rivayetlerine etkisi, tedlîs yapma oranına ve yapılan tedlîsin çeşidine göre değişmektedir. Birçok hadisçinin her tedlîsin yalan ile eşdeğer olmadığı ve müdellesin tüm rivâyetlerinin reddini gerektirmediğini belirtmişlerdir. Fakat müteahhirun dönemine gelindiğinde ise genellemelerin yapıldığı ve müdelles râvilerin toplanarak bu râvilerin rivayetlerinin kabul edilmemesi gibi hatalara düşüldüğü görülmektedir. Halbuki systemsiz ve araştırma yapmaksızın bu râvilerin müdelles olarak nitelendirilip bütün rivâyetlerine rezerv konulması ve müdelleslerin rivâyetlerinin topyekûn reddedilmesi doğru değildir.

Muan’an ve *müen’en* hadiste ise müteahhirûn dönemi hadis usûlcülerinin, *muan’an* hadisın kabulü yönünde görüş bildirdikleri *müen’en* hadiste ise daha ihtiyatlı yaklaşıtları görülmektedir. Mütekaddimûn hadisçiler ise, senedde ittisâli tespit hususunda râvinin kullandığı tahammül sîgalarından, muttasıl rivayet mi yoksa kendilerinin şahsî olarak duymadıkları belki bir vasıta aracılığıyla rivayeti kastettiklerine bakmışlardır. Şayet bu edatlardan rivayet amacı güdüldüğü

anlaşıldığında senedde ittisâl olup olmadığını titizlikle araştırılmışlardır. Eğer rivayette kullanılan sîğalardan hikâye amaçlanıp rivayet kastedilmiyorsa bu durumda senedde ittisâl olup olmadığı ve râviler arasında semâ gerçekleşip gerçekleşmediğine değil sadece onun zamanına ulaşp ulaşmadığına bakılmıştır. Ulaşmadıysa senedi *munkatı* sayılır, ulaştıysa ve rivayet ettiği şahsı görüp duyması mümkünse senedin *muttasıl* olup olmadığı araştırılmıştır.

Hadis usûlü ilminin hicrî ilk üç asırda doğuşu ve gelişimi ile ilgili bu çalışmanın özellikle ülkemizde bir ilk olması nedeniyle konu üzerinde farklı açılardan yeni araştırmalara bir vesile olması umulmaktadır. Ayrıca mütekaddimûn dönemi hadisçilerin hadis usûlüne dair görüşleri ve kullandıkları ıstılahlardan kastettikleri anlamların tespiti için spesifik yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Hadis usûlü ilmindeki değişim ve gelişim, hadis ilminde kullanılan ıstılahların tarihsel sürecinin derinlemesine araştırılmasını ve her bir ıstılah için müstakil çalışmaların yapılmasının zorunlu olduğunu göstermiştir.

Yapılacak çalışmalarda her ıstılahın müstakil olarak kronolojik biçimde ele alınması, gelişim veya kırılmanın ortaya konulması daha doğru sonuçlara ulaştıracaktır. Mezhebî saikleri dikkate alan müteahhirûn usûlcülerin hilafına “Ehl-i Kible”yi esas alan daha kuşatıcı bakışa sahip mütekaddimûn hadisçilerinin yöntemlerinin takip edilmesi gerekmektedir.

Erken dönem ıstılahlarının, âlimden âlime, bölgeden bölgeye, dönemden döneme farklılık arz ettiğinden değerlendirmelerin bunların dikkate alınarak yapılması önem arz etmektedir. Şayet bu farklılıklar göz ardı edilirse “bid’atu’r-râvî” örneğinde olduğu gibi anakronizme düşmek kaçınılmaz olacaktır.

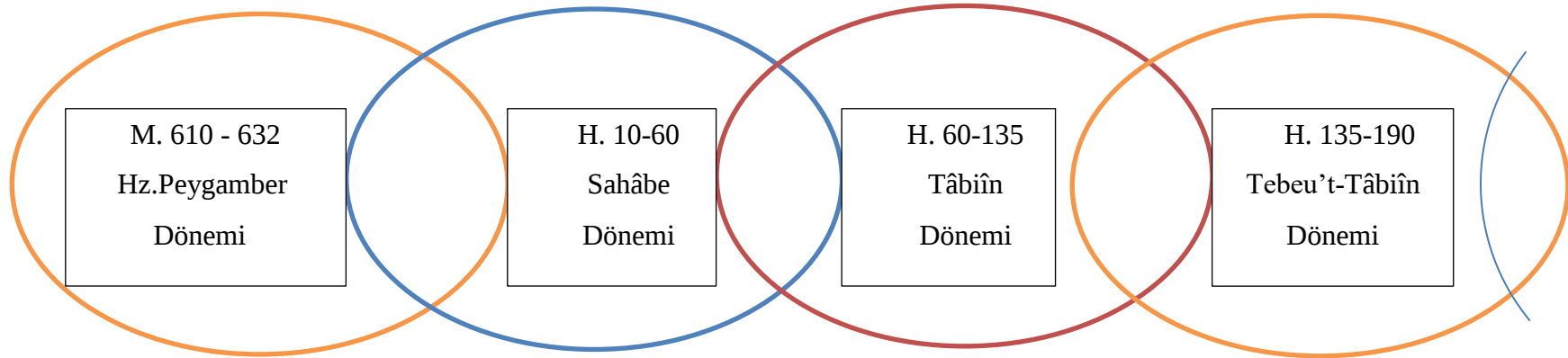
Bunun için müteahhirûn hadis usûlcülerin etkisinde kalmadan hadis ilminde kullanılan ıstılahların tarihsel gelişiminin derinlemesine araştırılması ve hadisçilerin bu ıstılahları hangi bağlamda kullandıklarının tespit edilmesi hadis ilmi adına daha verimli sonuçlar doğuracaktır.

EK – 1: İlk Nesillerin Zaman Aralığı

İlk Nesillerin İlk ve Son Mensubu Esas Alınarak Tespit Edilen Zaman Aralığı

Hz. Peygamber Dönemi M. 610 - 632	Sahâbe Dönemi M. 610 – H. 100	Tâbiîn Dönemi H. 100 - 180	Tebeu't-Tâbiîn Dönemi H. 180-220
--------------------------------------	----------------------------------	-------------------------------	-------------------------------------

İlk Nesillerin Geçişkenliği Nedeniyle Çalışmamızda Esas Aldığımız Her Tabakanın Yoğun Yaşadığı Tarih Aralıkları



Kaynakça

- Abdullah Alî Ahmed Hâfız, *en-Nakd inde 'l-Muhaddisîn Neş'etühû ve Menhecühû* (basılmamış Y.L. Tezi, 1972/1392), Câmi'atü'l-Melik Abdilazîz.
- Abdullah b. Yusûf el-Cüdey', *Tahrîru Ulûmi 'l-Hadis*, Beyrut 2003/1423.
- Abdullah Osman Ahmed, *Tâvûs b. Keysân el-Yemânî: Merviyyâtühû ve Âsâruhû fî 't-Tefsîr* (Y.L. Tezi, 1992), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrülislam el-Pezdevî* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Abdulazîz b. Muhammed, *Davâbitü 'l-Cerh ve 't-Ta'dil*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1412.
- Abdülaziz Sağır Duhân, “*Ulûmu 'l-Hadis beyne 'l-Mütekaddimîne ve 'l-Müteahhirîn*”, *Ulûmu 'l-hadis: Vâkı' ve Âfâk Sempozyumu*, Dubai 2003, ss. 173-206.
- Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak el-Muhammedî, *eş-Şâz ve 'l-Münker ve Ziyadet 'us-Sika*, Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut 2005.
- _____, *el-Hadisu'd-Daif ve Hükmü 'l-İhticâc bih*, Riyad 1411/1997
- Abdûlmâcid el-Gavrî, *el-Vaz' fî 'l-Hadis*, Dimaşk 2007/1428.
- Abdurrahman b. en-Nuveyfî' es-Sülemî, *el-Munker Inde Nukkadi 'l-Muhaddîsîn*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005/1426.
- Abdürezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmam, *el-Musannef* (nşr. Habiburrahman A'zamî), el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1983.
- Ağırman, Cemal, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi*”, CÜFD, V,1.
- Ahatlı, Erdiñç, “*Yahya b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilaflı ve Garip Lafızlar*” S.Ü.İ.F.D. 1996.Sayı 1.

- Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc, Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.
- Aksu, Ali, “*İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)*”, Sivas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VIII(1), Sivas 2004.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halîl b. Keykeldî b. Abdillâh, *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmî'l-Merâsîl*, (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986.
- Apaydın, H. Yunus, “*Meşhur*” *DİA*, XXIX, s. 368-371.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Evâil, Beyrut 1407/1987.
- Aşık, Nevzat, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti: (tahammül, nakil ve tenkitleri)*, Akyol Neşriyat, İzmir 1981.
- Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İFAV, İstanbul 1997.
- _____, “*Cerh ve Ta'dîl*”, *DİA*, İstanbul 1993.
- _____, “*Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değeri*”, *MÜİFD* 29 (2005/2), ss. 5-26.
- Atan, Abdullah Hikmet, *Mâna İle Hadis Rivâyeti* (Basılmamış Doktora Tezi, 1999), MÜSBE.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İfav. Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Hadis Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği*, Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul.
- Aydın, Nevzat, *Hadis Metodolojisi Üzerine Düşünmek*, Kalem Yayınları, Trabzon 2011.
- _____, *Hadis Tespit ve Tenkidinde Ma'rûf/Meşhûr Sünnet'in Metodolojik Değeri ve İşlevi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 2011-12, sy. 20.
- _____, *Hadisin Kontrol Mekanizması: Sünnet*, Kalem Yayınları, Trabzon 2011.
- _____, “*Muttasıl*”, *DİA*, XXXII, 405
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (nşr. Ebû Münzir Hâlid b. İbrahim el-Mısırî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999/1420.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecü'n-Nakd inde'l-Muhaddisin: Neş'etuhû ve Târîhuhû*, Mektebetu'l-Kevser, Riyad 1990/1410.

_____, *ed-Dirâsât fi'l-Hadis'in-Nebevî*, el-Mektebu'l-İslamî, Riyad 1980/1400.

_____, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993.

Babanzâde Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Hadis Istılâhları*, (Yay. haz. Hasan Karayığit), Düşün Yayınları, İstanbul, 2010.

Bâcî, Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmii's-Sahîh* (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Daru'l-Livâ, Riyad 1986/1406.

Bağcı, Musa, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu Hadis Metodolojisinde Sahâbenin Zabtı*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2004.

Başaran, Selman, *Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi*, U.Ü.İ.F. Dergisi say.3, cilt.3,1991.

Bedir, Murteza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, XXXII, 187.

Belûşî Abdülgafür Abdülhak Hüseyin, *el-İmam İshak b. Rahıye ihrahim b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezi ve kitabuhu'l-Müsned*, Mektebetu'l-İman, Medine 1990/1411.

Bereketî, M. Amîm İhsan Müceddidî, *Kavâ'idü'l-Fıkıh*, es-Sade, Karaçi 1407/1986.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.

_____, *Ma'rifetü's-Sünen, ve'l-Âsâr* (nşr. Abdülmü'ti Emin Kal'acî), Dâru'l-Vâî, Haleb 1991.

Boz, Halit, *İbn Ebî Hâtim ve İlelu'l-Hadis Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi,1997), Erzurum, ATAÜSBE.

_____, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1429/2008

_____, *Sahîhu'l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimeşk,1413/1993,

_____, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001.

Cezâîrî, Tahir b. Sâlih b. Ahmed es-Sem 'anî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Mektebu'l-Metbû'ati'l-İslâmiyye, Beyrut 2009/1430.

Cezerî, İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl* (nşr. Abdülkadir el-Arnâvût), Dar'ul-Fikr, Beyrut 1403/1983.

_____, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, el-Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut 1970.

Çakan, İsmâîl Lütfî, *Ana Hatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri ve Okuma-Okutma Yöntemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfu-Mevkûf İlişkisi*, (doktora tezi, 2008), UÜSE.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, el- *Fusûl fî İlmi'l-Usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşemî, Mektebetül-İrşâd, İstanbul, 1994/1314.

Çelik, Abdullah. "Ahmed b. Hanbel ve Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl'inin İlel İlmindeki Yeri." *Dergiabant Aibü İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017) cilt: V, sayı: 9, s. 89-108.

Çiftçi, Şaban, *İmam Şâfî'nin er-Risale'si ve Hadis İlmi*, (Y.L.Tezi) S.D.Ü. Isparta, 1998.

Dânî, Azîz Reşîd Muhammed, *Üsûsü'l-Hükm ale'r-Ricâl Hattâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî* (nşr. Şu'ayb el-Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebi, Cemal Abdüllatif), Beyrut 2004/1424.

_____, *el-Ilelu'l-Vâride fî Ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefî, Daru Taybe, Riyad, 1405/1985.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Muğnî, Riyâd 1420.

Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdurrahman, *Huccetu'llâh el-Bâliğâ*, Beyrut 1990.

- Dere, Ali, *İmam Mâlikin Hadis Metinlerini, Değerlendirme Kriterleri üzerine İslami Araştırmalar*, (Hadis-Sünnet özel Sayısı), T.E.K.D.V. Ankara, 1977.
- Dimeşkî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah, *el-Muharrar fi'l-Hadis*, thk. Muhammed Selim ve Cemal Hamdi, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1405/1985.
- Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i Kaynakları ve Tasnif metodu*, Ankara, T.D.V.Yayınları, 2012.
- Dumeynî, Müsfir Gurmullah, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, Riyad 1404/1984.
- Dureys, Halid, *Mevkîf'ul-İmameyn el-Buhârî ve Müslim min İştirat'il-Lukya ve'l-Semâ' fi's-Sened'il-Muan'an*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd tsz.
- _____, *el-Hadisul-Hasen li-Zâtihi ve li-Ğayrihi Dirâse İstikrâiyye Nakdiyye*, Dâru Edvâi's-Selef, Riyâd 1426/2005.
- Düzenli, Muhittin, *Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve Şâz Olgusu* (doktora tezi, 2008), OMÜSBE.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshâk b. İbrâhim Ebû Avâne el-İsferâyînî, *Müsned* (thk. Eymen b. Arif ed-Dimaşkî), Beyrut 1998/1419.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b.Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî, *Mesâil'u Ahmed*, thk. Târik İvadullah, Mektebet'ü İbn Teymiyye,1420.
- _____, *Risâle ilâ Ehli Mekke fî Vasfî Sünenihî*, (thk. L. Sabbâğ).
- _____, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Acurrî lî Ebî Dâvûd fî'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Muhammed Ali Kâsım el-Umerî), Medine 1979/1399.
- _____, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût, Beyrut 1990/1410.
- Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Kavâtiu'l-Edilleti fî Usûli'l-Fıkıh*, (thk. Muhammed Hasan) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1999.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1409/1988.
- _____, *Ma'rifetü's-Sahâbe* (nşr. Âdil b. Yûsuf), Dâru'l-Vatan, Riyad 1998/1419.

Ebû Reyve, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, Yeni Zaman Yayınları, İstanbul 2013.

Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgâni, Lecnetü İhyâil-Maârifî'n-Numâniyye, Kahire 1938.

Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.

Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdillâh, *et-Târîh* (nşr. Şükrullah b. Nimetullah Kûcânî), Mec'meu'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımaşk 1980.

Efendioğlu, Mehmet, “*Munkatı*” D.İ.A. XXXII.

Eşer, Ahmet *Teferrüdü'n İki Temel Kavramı Ferd ve Garîb Hadis*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İÜSBE, İstanbul 2015.

Eşref Ali Salih, *Nazarâtü'n fî Risâleti Ebî Davûd ilâ Ehl-i Mekke*, Mecellet-i Bâhis-i Dirâsâtî'l-İslamiyye, s.554, Ağustos 2011.

Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İsam Yayınları, İstanbul 2012.

Erul, Bünyamin, *İlk Hadis Belgesi Hemmâmın Sahîfesi*, T.D,V.Yayınları, Ankara 2010.

_____, “*Cehâletü'r-Râvî*” Açısından Sahâbînün Durumu, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe*: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013, s. 167-184.

_____, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, T.D,V.Yayınları, Ankara-2010.

_____, “*Sahâbe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti*”, *AÜİFD*, XXXIX, ss. 455-489.

_____, *Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt,19 Sayı: 1, 2006.

Evgin A. Kadir, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned'i*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

_____, "Muttasıl Rivayetler ve Bazı İlk Dönem Muhaddislere Göre Bağlayıcılık Değeri", Hadis Tetkik/eri Dergisi (HTD), XI/2, 2013.

Fayda, Mustafa, "İfk Hadisesi", DİA, XXI, 507-509.

_____, "Halife b. Hayyât" DİA, XV, 301

Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay. Ankara 1997.

Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim Samerrâî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1408/1988.

Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvan el-Fârisî, *el-Ma'rife ve't-Târîh* (thk. Ekrem Ziya el-Ömerî), Müesseset'ür-Risâle, Beyrut 1401.

Fıglalı, Ethem Ruhi, "Hariciler", DİA, VI, 169-175.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* George Allen and Unwin LTD, London 1971

Gölcük, Şerafettin, "Esâtîr" DİA, XI, 359-360.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yayınları, Ankara 2011.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım (Mâlik'in Muvattâ'ı Özelinde)*, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay. Ankara 1999.

Gürlü, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı, İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, Emin Yayınları, Bursa 2007.

Ğavrî, Seyyid Abdulmacid, *Mevsuatu Ulumi'l-Hadis ve Funûnuhu*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 2007.

Hâkim, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis* (nşr. Muâzzam Hüseyin), Medine 1977/1397.

_____, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Mısır ts.

_____, *el-Müstedrek ale's Sahîhayn* (Nşr. Mustafa Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut Beyrut 1971.

Hâşimî, Sa'dî, *Esilet'ul-Berza'î li-Ebî Zur'a*, Neşr'ul-Meclis'il-İlmî Medine ts.

Hattabi, *Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebi Davud* (Beyrut, 1416/1996).

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, thk. Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azzazi, Dar'u ibni'l-Cevzi, Riyad 1996.

_____, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* (nşr. Hasen Abdulmunim Şelebî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1430/2009.

_____, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbü's-Sâmi'*, (nşr. Mahmud Tahhan), Mektebetü'l-maârif, Riyad 1403/1983.

_____, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1975.

_____, Şerafu Ashâbi'l-Hadis, tahk. M. Saîd Hatiboglu, Ankara, 1991.

Hatib Muhammed Acâc, *Usûlü'l-Hadis Ulûmuhû ve Mustalahuhû*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.

Hatiboğlu, Mehmed *Hadis Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (doktora tezi, 1962), AÜSBE.

Hatipoğlu, “İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2004.

_____, *Müsned*”, XXXII, 99.

Hâtim b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecü'l-Mukterah li-Fehmi'l-Mustalah*, Suudi Arabistan 1996/1416.

Hemmâm Abdurrahim Saîd, *el-İlel fi'l-Hadis*, Dârü'l-Adevî, Amman 1980.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Alî b. Ebî Bekir, *Mecmeü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1982.

Hilal, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *Kitâbu'l-Vukûf min Mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (thk. Abdullah b. Ahmed b. Ali), Riyâd, Mektebetü'l-Meârif 1410/1989

Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *Şerhu't-Tefsîr ve't-Tezkire* (nşr. Mahir Yasin Fehl), Beyrut 2002/1423.

_____, *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* (İbnu's-Salâh'ın Ulûmu'l-hadisi ve İbn Hacer'in Nüketi ile birlikte), I-VI, Dâru İbni Affân, Mısır, 1432/2011.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Vezaretü'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye Magrib 1967/1387.

_____, *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fazlihi vemâ Yenbağî fi Rivâyetihi ve Hamlihi* (nşr. Ebû Abdurrahman Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2003/1424.

İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl* (nşr. Yahyâ Muhtâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1988/1409.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medineti Dimaşk*, (thk. Ömer b. Ğarâme el-Omrevî), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed, Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2000.

İbn Cema'a Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-Revi* (Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimaşk 1406.

İbn Cüneyd, *Sualat-ı İbn Cüneyd li'Yahya b. Ma'in*, thk. Ahmed Nur Seyf, Mektebet'ud-Dar, Medine 1408

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1271/1952.

_____, *Kitâbü'l-Merâsîl* (nşr. Şükrullah Nimetüllah), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1976/1397.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannaf*, Thk. Hamed b. Abdillâh Cum'a-Muhammed b. İbrâhîm el-Luheydân, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 2004.

İbn Ebî Ya'îlâ, Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Bağdadî el-Hanbelî (nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dar'ul-Ma'rife, Beyrut ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 2006.

_____, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1425/2004.

_____, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Suudi Arabistan 1984/1404.

_____, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1959/1379.

_____, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1959/1379.

_____, *Ta'liku't-Ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsa el-Kazekî), Beyrut-Dimaşk-Amman 1405/1985.

_____, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi'l-Eser*, Thk. Abdullah b. Dayfillâh, Matbaatu Sefîr, Riyâd 1422.

İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1425/2005.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Dâru'l-Hâni, Riyad, 1422/2001.

_____, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl* thk. Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, el-Mektebetu'l-islâmiyye, İstanbul 1987.

_____, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), Müesseset'ur-Risale, Beyrut 2001/1421.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1345.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisin ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn* (nşr. Mahmûd İbrâhîm), Beyrut 1412/1992.

_____, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1408/1988

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmüddin İsmâîl b. Ömer, *et-Tekmîl fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'd-duafâ ve'l-mecâhîl* (nşr. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim en-Nu'mân, Yemen 2011/1432.

_____, *İhtisaru Ulûmi'l-Hadis*, (el-B'aisu'l-hasîs'le birlikte), Dâru't-Turâs, Kahire, 1979.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, İbn Kuteybe, *Hadis Mudafası*, Çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan yay. İstanbul

İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvînî, *Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1992/1413.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî, *Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî fî Tecrîhi'r-Ruvâti ve Ta'dîlihîm* (nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs Dımaşk 1980/1400.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sadır, Beyrut 1375.

İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (nşr. Nureddîn İtr), Dâru'l-Beyrûtî, Dımaşk 1429/2008.

İbn Reşîd, *es'Sünen'ül-Ebyen ve'l-Mevrid'ul-Em'an li'l-Muhâkemeti beyne'l-İmameyn fî's-Sened'il-Mua'nan*, Mektebet'ul-Ğureba, Medine 1416.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrîzûrî *Ulûmu'l-Hadis (el-Mukaddime)*, (thk. Nûruddîn İtr), Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 2008.

İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ Şeyhi'l-islâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed), Mektebetü Melik Fahd, Medine 1425/2004.

_____, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim) Müessesetü Kurtuba trsz

_____, *İlmü'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985

İbnü'l-Ca'd, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî, *Müsnedu İbnü'l-Ca'd* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1990/1410.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali, *ed-Duâfa ve'l-Metrûkîn* (nşr. Ebü'l-Feda Abdullah el-Kadî), Beyrut 1986/1406.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülmelik, *Beyânü'l-Vehm ve'l-İhâmi'l-Vakiyn fî Kitâbi'l-Ahkâm* (nşr. Hüseyin Ayt Saîd), Riyad 1997/1418.
- İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdillâh Ali b. el-Medînî, *el-İlel* (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002.
- İbnü'l-Mülakkîn, Ebû Hafs Siraceddîn Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Mukni' fî Ulûmi'l-Hadis* (nşr. Abdullah b. Yusuf Cüdey'), Suudi Arabistan 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve Mehasinü'l-İstılâh*, thk. Nurettin İtr, Daru'l Fikr, Dimeşk 2008.
- İbrahim b. Mûsa Burhânuddîn el-Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-Feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, (thk. Salâh Fethî Helel) Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1418/1998.
- İbrahim Mulâhim, *el'İttisal ve'l-İnkita'*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- İdlibî, Selahaddin b. Ahmed, *Menhecu Nakdi'l-Metn İnde Ulemâi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Beyrut 1983/1403.
- İkrâmullah İmdâdulhak, *el-İmâm Alî b. el-Medînî ve Menhecü fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1992/1413.
- İsâm el-Beşîr Ahmed, *Usûlü Menheci'n-Nakd inde Ehli'l-Hadis*, Beyrut 1992/1412.
- İstemi, Fuat “İmam Şafîi'nin Kullandığı Hadis Kavramları (Er-Risâle Örneği)” Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi Kasım-2016 Cilt:8 Sayı:2 (16) 641-667.
- Joseph Schaht, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, AÜİF Yayınları, Ankara 1977.
- Juynboll, Gautier Herald A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology Provenance and Author*, Cambridge 1983.
- _____, “The Date of the Great Fitna”, *Arabica*, XX, 1973.
- _____, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (trc. Sâlih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

- Kara, Seyfullah, *"İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar"*, A.Ü.İ.F. Dergisi, sayı:15, Erzurum 2001.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Maktû Hadis ve Delil Değeri*, (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi 2007.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler: Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*, İstanbul 1997.
- Kardâvî, Yusuf, *el-Münteka min Kitabi't-Terğib ve't-Terhib li'l-Münziri Mansûre*, 1993.
- Kâsımî, Cemaleddîn Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kâsımî ed-Dımaşkî, *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni mustalahi'l-Hadis* (nşr. Muhammed Behce Baytâr), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2001/1422.
- Keleş, Ahmet *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan yayınları, İstanbul 1998.
- Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ca'fer b. İdris, *Hadis Literatürü* (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1994.
- Kırbaçoğlu, M Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2002.
- _____, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.
- Koçyiğit, Talat, *"İslâm Hadisinde İsnâd ve Hadis Râvilerinin Cerhi"*, AÜİFD, 1961, XI, ss. 47-57.
- _____, *Hadis Tarihi*, T.D.V.Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1992.
- _____, *"İbn Şihab ez-Zührî"*, AÜFD, 1976, XXI.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2000.
- _____, *Sâlim'in Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile ilgili Kısımın Tercümesi*, AÜFD, 1996, XXXV.

- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye'ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi*, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler, 2015, s. 78.
- Kurt, Abdurrahman “*Sahîh-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*” (Yüksek Lisans Tezi) K.S.İ.Ü. ,2013.
- Küçük, Raşit, “*İsnad*”, *DİA*, XXIII, 154-159.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Tuhfetu'l Ahyar bi İhyai Sunneti Seyyidi'l-Ebrar*, thk. Addülfettah Ebu Ğudde, Beyrut-1992.
- Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Rad ala Ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Zâhid el-Kevserî, 1968/1388.
- Medhalî, Rebi' b. Hâdî 'Umeyr, *Taksîmu'l-Hadis ilâ Sahîh ve Hasen ve Da'îf beyne Vâkii'l-Muhaddisîn ve Muğâlatâtî'l-Müte'assibîn “Reddün alâ Ebî Ğudde ve Muhammed Avvâme”*, Mektebetü'l-Ğurbai'l-Eseriyye, Medîne 1417/1997.
- Melibarî, Hamza Abdullah, *Abkeriyyetu el-imâm Müslim*, Dâru ibn Hazm, Dâru ibn Hazm, Beyrut 1997.
- _____, *el-Hadisu'l-Ma'lul Kava'id ve Zavabit*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1996.
- _____, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar* (trc.Muhittin Düzenli-Ayhan Ak) İstanbul, İnsan Yay. 2013.
- _____, *Nazaratun Cedide fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf), Müessesetü'r-Risâle Beyrut 1983/1403.
- _____, *Tuhfet'ul-Eşraf bi Ma'rifet'il-Etraf*, Mekteb'ul-İslâmî, Beyrut 1403.
- Mübârek b. Muhammed b. Hamed, *el-Vaz' fî'l-Hadis*, Riyâd 2000/1420.
- Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketebî), Kahire 1384/1964
- Müslim, “*Kitâbü't-Temyîz*” (nşr. Muhammed Mustafa A'zamî), el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiye 1990/1410 -*Menhecü'n-Nakd inde'l-Muhaddisin* ile beraber.

_____, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, Dâru'l-hadis, Kahire, 1997.

Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alaüddin, *Şerhu Süneni İbn Mâce-el-İ'lâm bî. Sünnetihi aleyhi's-Selâm*, (thk. Kâmil Uveyda), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd, 1419/1999.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (nşr. Hasan Abdülmün'im), Beyrut 2001/1421.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhac fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, Beyrut 1972/1392.

_____, *İrşâdu tullâbi'l-Hakâik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1411/1991

_____, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Mârifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

_____, *et-Takyîd ve'l-Îdâh* (nşr. Abdurrahman M. Osman), Dâru İbni Affân, Mısır 1432/2011

Nureddîn İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997/1418.

_____, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-Müvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sâhihayn*, Matbaatu'l-Cenneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970.

Ömer Felâte, *el-Vaz' fî'l-hadis*, Beyrut 1981/1401.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme, Otto Yayınları, Ankara 2015.

_____, *Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik*, İslâmiyât, Ankara 2000, c. 3, sayı: 1.

_____, *İslam İlim Geleneğinde Haber Mefhumu*, Diyanet Avrupa Aylık Dergi, Nisan 2003.

Özdemir, Veysel, *Abdullah b. Amr ve Es-sahifetü's-Sâdika'sı*, (Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi 2008.

_____, *“Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis Istılâhının Ortaya Çıkışı” Cilt, 45, MUIFD, İstanbul 2013.*

_____, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2013.

_____, *Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış*, Turkish Studies, Ankara 2014.

Özsoy, Abdulvahap, *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (doktora tezi 2011), AÜSBE.

Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, *Sünneti ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve imam Şeybânî*, (Doktora Tezi), İstanbul 1999.

Polat, Salahattin “*İsnadın Menşei ve Hadiste Kullanımının Tarihi Seyri Üzerinde Tartışmalar*”, Hadis Araştırmaları, İstanbul ts.

_____, “*Ferd*”, DİA, XII, 368.

_____, “*Garîb*”, DİA, XIII, 375.

_____, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 2010.

_____, “*Mürsel*”, DİA, XXXII, 52-54.

_____, “*Zayıf Hadislerle Amel*”s.87, E.Ü.İ.F.D, Sayı.1. 1983.

Râmehürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*,(nşr. Muhammed Accac Hatîb) Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971/1391.

Reşvân, Ali Mahmûd, *Hadisu'l-İfk mine'l-Manzûri'l-İ'lâmî*, International Press, Ysz. 1994.

Rıfat Fevzî Abdülmuttalib, *Tevsîkü's-Sünne fi'l-Karni's-Sânî el-Hicrî, Ususuhû ve İtticâhatuhû*, Kahire 1981.

Sâbûnî, Nûreddin, *Maturidiyye Akaidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), DİB. Yayınları, Ankara 1998.

Sâidî Hasan Fevzî Hasan, *el-Menhecu'n-Nakdî inde'l-Mütekaddimîn ve Eseru Tebâyuni'l-Menhec*,(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatu Ayn Şems Kuliyetu't-Terbiye Kısmu'l-Luğatî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye 2001.

- San‘ânî, Ebû İbrâhim İzzeddîn Muhammed b. İsmâîl Emir es-San‘ânî, *Tavzîhu’l-Efkâr li Meânî Tenkîhi’l-Enzâr*, Beyrut 1997/1417.
- Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, D.İ.B Yayınları, Ankara, 1991.
- Sedûsî Ya’kûb b. Şeybe b. Salt, *Müsnedu Ömer b. el-Hattâb*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Müessesetü’lKutubi’s-Sekafiyye, Beyrût 1405.
- Sehâvî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethü’l-Mugîs bi Şerhi Elfıyyeti’l-Hadis li’l-İrâkî* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Kahire, 2003/1424.
- _____, *Şerhu’t-Takrîb ve’t-Teysîr li-Ma’rifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr*, (thk. Ali b. Ahmed el-Kindî), Müessesetü Beynûne, Abu Dabi 1427/2008.
- Selefî, Muhammed Lokman, *İhtimâmü’l-Muhaddisîn bi Nakdi’l-Hadis Seneden ve Nâkıden*, Riyad 1999/1420.
- Seyyid Muhammed Nuh, *Sahâbe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, çevr Mehmet Eren, Ravza Yayınları, İstanbul 2010.
- Sifil, EbuBekir, *Hazreti Ömer ve Nebevî Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007.
- Suiçmez, Yusuf, *Sahâbe ve Tâbiîn Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Ziyâdâtü s-Sikât”, *Hadis Tetkileri Dergisi (HTD)*, XI/1, 2013, ss. 113-140.
- Suvyân, Ahmed b. Abdirrahmân, *Nahve Menheci Şer’iyyin fî Telakki’l-Ahbâr ve Rivâyâtiha*, Dâru’s-Selîm, Riyâd 2000.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedrîbü’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988.
- _____, thk. Bedî‘ es-Seyyid, Dâru’l-kelimi’t-tayyib, Dımaşk 2005.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Cimâu’l-İlm*, Beyrut, 1405
- _____, *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1983.
- _____, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979.

- _____, (thk. Abdulfettah Kebbâre), Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1419/1999.
- _____, *İhtilâfu'l-Hadis*, (thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1429/2008.
- Şahyar, Ayşe Esra *Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi*, Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD),1/1, 2003.
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârı Ulûmi'l-Hadis*, Beyrut 1951.
- Şârânî, Ebû Abdurrahman Abdulvehhâb, *el-Mîzân*, Dâru't-Takaddumu'l-İlmiyye, Kahire 1945.
- Şeybânî, Muhammed b. Hassan, *Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hassan Keylânî, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1427/2006.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *Cuz'un fîhi Turuku Hadisi Men Kezebe Aleyye Muteammiden*, thk. Muhammed b. Hasan el-Ğumârâ, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997
- _____, *el-Mu'cemü'l-Evsat* (nşr. Târik b. İvedillah -Abdûlmühsin b. İbrahim), Kahire 1994/1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessetu'r-Risâle, Beyrut 2000.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî, *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, trs.
- Tekineş, Ayhan, “*İlelü'l-Hadis*”, *DİA*, XXII, 84-87.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ, *el-İlelü'l-Kebîr* (haz. Ebû Tâlib Kâdî; nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1988/1409.
- _____, *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul 1992/1413.
- _____, *İlelü's-Sağîr*, thk. Ahmed Şakir, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut
- _____, *el-İlelü'l-Kebîr*, thk. Hamza Mustafa, Amman, Mektebet'ul-Aksa, 1406
- Toksarı, Ali, , “*Hadis İlmi Açısından Sahâbî Havli ve Değeri*” EÜİFD. Cilt: 2, sayı:2.

Topaloğlu, Nuri “İbn Mende”, DİA, XX, 182.

Turhan, Halil İbrahim, *Hicrî İlk İki Asırda Ricâl Tenkîdi*, İfav Yayınları, İstanbul 2015.

Tuzcu, Recep, *el-Esrâr İsimli Eseri Çerçevesinde Debûsî'nin Hadis Anlayışı*, Girişim, Adana 2010.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

_____, *Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Kitabı'l-İlel'i*, Diyanet İlmi Dergi cilt.36 say.3 yıl. 2000.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd b. İsmâîl, Dâru's-Sumey'î Riyâd 1420/2000.

Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (doktora tezi 2006), AÜSBE.

_____, “*Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi (İbn Sîrîn'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme*”, DinBilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. 12, Sayı 1, 2012.

_____, “*Tâbiûn*”, DİA, XXXIX, 328-330.

Ünal, İsmâîl Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, TDV Yayınları, Ankara 2010.

_____, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, sayı: 4, Ankara 1990.

Ünal, Yavuz, *Gelenek-Sünnet İlişkisi*, O.M.Ü.İ.F.D, Samsun 1999, sayı: 11

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, 1981.

Yardım, Ali, *Hadis*, I-II, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1984.

Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.

_____, “*Fıkıh Usûlcülerince Yaygın olarak Nakledilmesi gereken Haberler*”, İslâm Hukuk Araştırmalar Dergisi,(Konya 2006) sy.7.

Yeşilyurt, Münevver, *Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri*, Usûl İslam Araştırmaları Sayı:25, Ocak-Haziran 2016.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

Yiğit, Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayınları, İstanbul 2009.

Yücel, Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1996.

_____, *Hadis Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Hadis UsûlüTarihine Giriş*, Kutupyıldızı Yayınları, İstanbul 2004.

_____, “*Hadislerin Yazılması ile İlgili Rivâyetlerin Tenkid ve Değerlendirilmesi*”, MÜFD, İstanbul, 1999, XVI-XVII.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mukiza fî İlmi Mustalahi'l-Hadis* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), el-Metbu'atu'l-İslamiyye, Haleb 1985/1405.

_____, *Sîyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Hüseyin Esad), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1402/1982.

_____, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1998/1419

_____, *Zikru Men Yu'temedü Kavluhû fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Erbeu Resâil fî Ulûmi'l-Hadis (nşr. Abdülfettâh, Ebû Gudde), el-Metbu'atu'l-İslamiyye, Haleb 1990/1410.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, “*el-İcâbe li Îrâdi Mestedrekethü Aişe ale's-Sahâbe*”, thk. Bünyamin Erul, Müesset'ur-Risale, Beyrut 2004.

_____, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (nşr. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feric), Dâru Edvâi's-Selef, Riyad 1998/1419.

ÖZET

Çelik, Abdullah, Hadis Usûlü İlminin Doğuşu Ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır, Doktora Tezi, danışman: Prof. Dr. Bünyamin Erul, XV+293 s. Ankara 2017. Hadis usûlü, Hz. Peygamber'e isnâd edilen haberlerin aslına uygun nakli ve ona aidiyetini belirleme amacıyla konulan prensipleri belirleyerek bunlarla ilgili terimleri konu edinen bir ilimdir. Sözü edilen temel ilkelerin büyük çoğunluğu rivayet, tedvin ve tasnif döneminde olmak üzere tarihî süreçte ihtiyaca göre belirlenmiş, uygulanmış ve geliştirilmiştir. Bu çalışma, hadislerle ilgili rivayet prensiplerini ve oluşan kavramları tarihi süreç içindeki gelişimini incelemeyi hedeflemiştir.

Giriş bölümünde, araştırmanın kapsamı, tezin yöntemi ve kullanılan kaynaklara dair bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde, Hz. Peygamber'in haber nakline verdiği önem ve tetkik Kur'an-ı Kerim'de haber nakli ve bunların sonraki nesillere bıraktığı etki ele alınmıştır. Sahâbe neslinin hadis nakil ve rivayetinde gösterdikleri tetkik ve denetim faaliyetleri râvî ve mervî ile ilgili istilahların ortaya çıkışına değinilmiştir. Tâbiûn döneminde hadis usûlüne kaynaklık edecek uygulamalar, istilahlar ve bu istilahların genel özellikleri araştırılmıştır. Bir geçiş dönemi olan tebeu't-tâbiûn'in zamansal sınırı tespit edilmeye çalışılmış ve bu dönemde yazılan kaynaklar ve hadis usûlü konularının kimler tarafından kullanıldığı tetkik edilmiştir.

İkinci bölümde hicrî III. asırda hadis usûlüne kaynaklık eden temel dört eser ele alınmıştır. Bunlar, Şâfî'nin er-Risâle'si, Müslim'in Mukaddime'si, Tirmizî'nin el-İlelû's-Sağî'ri, Risâletu Ebî Dâvud'dur. Bu eserlerin ele aldığı hadis usûlü incelenerek bazı istilahları kullanmada ilk oluşları değerlendirilmiştir..

Üçüncü bölümde ise mutekaddimûn ve muteahhirûn hadisçilerin kullandığı hadis usûlü kavramları arasındaki farklar ile gelişmeye değinilmiştir. Örneklerle yapılan karşılaştırmalar sonucunda müteahhirûn hadis usûlcülerin yaptıkları tanımlarla mutekaddimûn hadisçilerin hadis istilahlarını anlamının yanlış sonuçlara götüreceğine vurgu yapılmıştır.

ABSTRACT

Çelik, Abdullah, The rise and development of Hadith Methodology: First Three Hijri Century, Ph. D. Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Bünyamin Erul, XV+293 pp, Ankara 2017.

Hadith methodology is a discipline of determining the principles and terminologies in order to authenticate whether news/narrations are truly related to the Prophet. Based on necessities, these principles are determined, applied, and developed mostly during the narration age. This work investigates the evolution of narration principles and related notions throughout the historical process, which is organized as follows:

Coverage, methodology, and resources of research are presented in the introduction.

The importance attached by Prophet on khabar narration, Holy Qur'an's approach toward khabar narration, and effects of these on next generations are addressed in the first chapter. The scrutiny-audit activity of the companion on hadith narration and origination of narrator-narratee related terminology are discussed. Applications and terminology of Tabi'un period are studied as hadith methodology resources. Since it is a transition period, the time frame of Tabi' al-Tabi'un period is attempted to be determined. Written work and people who employed hadith methodology topics of this period are studied.

In the second chapter, four fundamental hadith methodology books of Hijri third century are addressed: Al-Shafi'i's Al-Risalah, Muslim's Al-Sahih, Al-Ilal Al-Sager of Al-Tirmidhi, and Abu Dawood's Al-Risalah. The hadith methodology of these books are studied and first-use of some terminology is analyzed.

In the last chapter, changes and improvements made by muta'akh-kherun hadith methodologists' to the terminology of mutaqaddemun hadith methodologist' are mentioned. Contingent upon example based comparisons, it is emphasized that perceiving the mutaqaddemun hadith methodologists' terminology by muta'akh-kherun hadith methodologists' definitions can lead to wrong conclusions.