



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneęi Adına
Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveř Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editor in Chief

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief
Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doęan

Editöryal Sekreteryası
Editorial Secretary

Yunus Aktı

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya
Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi
Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi
Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi
M. Fatih Andi
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Adem Apak
Uludağ Üniversitesi
Emin Aşıkkutlu
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Seyit Avcı
Ömer Halisdemir Üniversitesi
Nicolet Boekhoff-van der Voort
Radboud University
Jonathan A. C. Brown
Georgetown University
Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi
Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi
Yasin Dutton
University of Cape Town
Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İbrahim Hatiboęlu
Uludağ Üniversitesi
Pavel Pavlovitch
Sofia University
Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi
Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi
Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

© Meridyen Derneęi / Meridyen Association

2018

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Makaleler | *Articles*

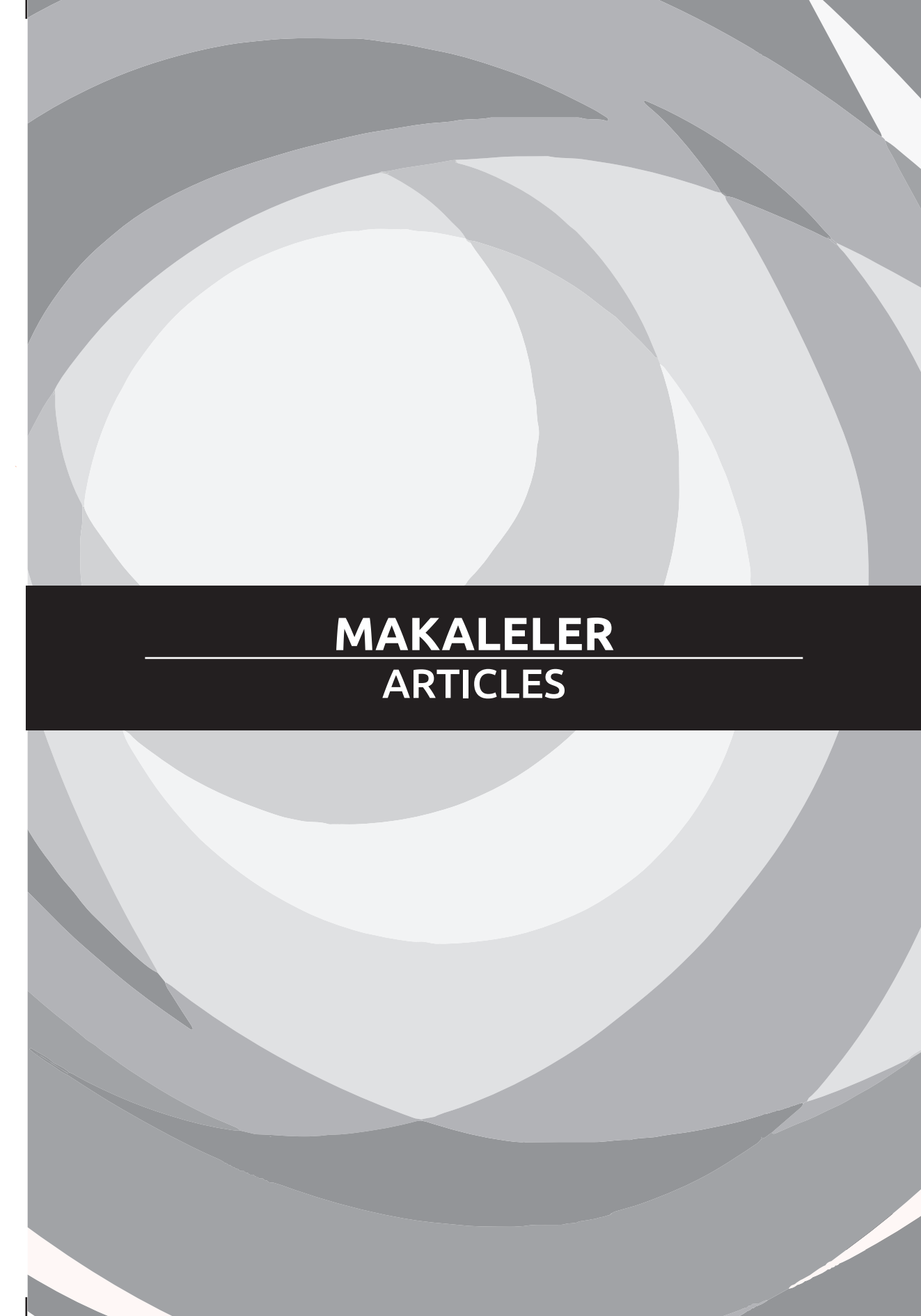
Hadis İlminde "Sâlih", "Sâlihu'l-hadîs" ve "Suveylih" Terimleri <i>Zeynep Ekici</i>	7
Duhâ/Kuşluk Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi <i>Cemil Mollaibrahimoğlu</i>	41

Tercümeler | *Translations*

Süyûtî ve Eserleri:Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri - Marlis J. Saleh <i>Çev. Ayşe Nur Yamanus</i>	65
--	----

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire - Robert G. Hoyland <i>Öznur Özdemir</i>	85
Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millennium - Joel Blecher <i>Dilek Tekin</i>	91



MAKALELER

ARTICLES

Hadis İlminde “Sâlih”, “Sâlihu'l-hadîs” ve “Suveylih” Terimleri*

Zeynep Ekici**

Özet

Râviyi ve mervîyi niteleyen bir terim olarak kullanılan “sâlih” ıstılahı ile ta'dîl ifadeleri olan “sâlihu'l-hadîs” ve “suveylih” lafızları hadis usûlü kitapları içinde ayrı başlıklar halinde tetkik edilmişse de söz konusu ıstılahlar hakkında daha önce yapılmış müstakil bir araştırmaya ulaşılamamıştır. Bu makaleyle zikredilen boşluğun doldurularak alana katkı sağlanması ümit edilmektedir. Bahsedilen amaca binaen lafızların ilk defa kimler tarafından hangi anlamlarda zikredildiği, diğer cerh-ta'dîl ıstılahlarıyla birlikte kullanımları, usûl kitaplarındaki yerleri tespit edilmiş ayrıca “sâlih” lafzının mervîyi niteleyen bir terim olarak ifade ettiği anlam da irdelenmiştir. Ardından mevzubahis lafızların anlamını tespit etmeye imkân verecek ölçüde kullanan ilk âlimlerden olan Yahyâ b. Maîn tarafından araştırmaya konu olan lafızlarla nitelenen otuz dokuz râvinin rivayete ehliyetleri hakkında münekkitlerin değerlendirmeleri incelenerek çalışmanın pratik bir zemine oturtulması hedeflenmiştir. Ayrıca “sâlih” ve “sâlihu'l-hadîs” terimini sıklıkla kullanan diğer iki hadis âlimi olan Ahmed b. Hanbel ile Ebû Hâtim'in değerlendirme örneklerine de çalışma içinde değinilmiştir. Neticede Ahmed b. Hanbel ile Ebû Hâtim'in İbn Maîn'e oranla daha fazla sika râviyi mevzubahis terimlerle nitelediği görülmüştür. Bununla birlikte üç âlimin de incelenen ifadelerle tavsif ettiği râvilerden yaklaşık olarak yarısı münekkitlerin geneli tarafından ta'dîlin alt mertebelerinde zikredilen kimselerdendir.

Anahtar Kelimeler: Sâlihu'l-hadîs, suveylih, Yahyâ b. Maîn, cerh-ta'dîl, İbn Hanbel, Ebû Hâtim.

* Bu makale, “Yahyâ b. Maîn'in Târîh'inde “Sâlih, Suveylih, Sâlihu'l-hadîs” Şeklinde Nite-
lenen Râviler ve Rivayetleri” isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

**Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi,
zeynebekici361@gmail.com.

The Terms of “*Ṣāliḥ*”, “*Ṣuwayliḥ*” and “*Ṣāliḥ al-ḥadīth*” in Ḥadīth Scholarship

Abstract

Although the terms *ṣāliḥ* (a term characterizing both the transmitter and the transmission) and *ṣāliḥ al-ḥadīth* and *ṣuwayliḥ* (terms of validating narrators) have been examined in separate chapters within the books of ḥadīth methodology, there has not been any separate study on them. It is hoped that the present paper filling the aforementioned void will make a contribution to the field. For this purpose, it is examined who used these terms for the first time, their usage with the other terms of transmitter criticism, and their occurrence in ḥadīth methodology books. In addition, *ṣāliḥ* as a term describing the transmitter is also studied. Then, the opinions of ḥadīth critics about the thirty-nine transmitters described with these terms by Yahyā b. Maʿīn who was one of the first scholars to use these terms as much as to help to determine the meaning of them is examined. By doing so, it was aimed that the study will be put on a practical basis. In addition, the examples of the evaluations by Aḥmad b. Ḥanbal and Abū Khātim, two other ḥadīth scholars who frequently used the terms *ṣāliḥ* and *ṣāliḥ al-ḥadīth*, are also mentioned in the paper. As a result, compared to Yahyā b. Maʿīn, Aḥmad b. Ḥanbal and Abū Khātim characterized more trustworthy transmitters with these terms. However, about half of the transmitters described with these terms by the three scholars were from those who were mentioned in the lower ranks of trustworthiness by most of the other transmitter critics.

Key Words: *Ṣāliḥ al-ḥadīth*, *ṣuwayliḥ*, Yahyā b. Maʿīn, *jarḥ wa al-taʿdīl*, Ibn Ḥanbal, Abū Khātim.

Giriş

Allah Resûlü'nün (s.a.v.) söz, fil, takrir, şemâil gibi hususiyetlerinin doğru olarak sonraki nesillere intikalini gaye edinen hadis ilminin zikredilen amaca binaen kullandığı temel araçların başında isnad sistemi gelir. İsnadın omurgasını teşkil eden râvilerin hadisleri doğru bir biçimde alarak yine hatasız olarak nakledip nakletmedikleri ise cerh-ta'dil ilmiyle tespit edilebilmektedir. Râvilerin adâlet ve zabt bakımından farklı mertebelerde olmaları hasebiyle münekkit ulemâ tarafından söz konusu durumları nitelemek üzere ayrı lafızlar kullanılarak derece farklılıklarına işaret edilmiştir. Bir rivayetin sıhhat derecesini bilmek de terimlerin delâletinin tespitini gerektirmektedir.

Cerh-ta'dil lafızlarının münekkitlerin kullanımında her zaman aynı manaya delâlet edip etmediği, hadis usûlü kitaplarında nakledildiği şekilde belli bir manayla sınırlanıp sınırlanmadığı gibi durumların tetkik edilmesi istilâhlar hakkında doğru bilgiye ulaşmak açısından hayli önem arz etmektedir. Ayrıca hadis ulemâsının râvilerin hadis rivayetine ehliyetleri hakkında bir kanaate ulaştırılması maksadıyla belli derecelere ayırarak tasnif ettikleri tenkit terimlerinin -kimi zaman aynı mertebeye zikredilmesine rağmen- kendi içlerinde de nüanslar taşıdığı göz önünde bulundurulunca meselenin ehemmiyeti daha da ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple “sâlih”, “sâlihu'l-hadis” ve “suveylih” lafızları hakkında daha önce yapılmış müstakil bir araştırmaya vâkif olunamadığından¹ söz konusu terimler bu çalışmada ele alınacaktır. Öte yandan nâdiren merviyi nitelemek üzere kullanılan “sâlih” teriminin zikredilen kullanımına da değinilerek konu bütünlüğünün sağlanması amaçlanmıştır.

I. Sâlih Terimi

Sözlükte “iyi, doğru, yararlı, her türlü bozukluktan arınmış kimse” anlamına gelen “sâlih” kelimesi,² bir hadis istilâhı olarak makbul rivayetler kabilinden sahih

1 Hişâm Mahmûd Zakkût'un “Medlûlû mustalah 'sâlihu'l-hadis' 'inde'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel fi kitâbihî *el-Îlel ve ma'rîfetü'r-ricâl*” isimli bir makalesi bulunmakla birlikte çalışmanın kapsamı Ahmed b. Hanbel'in kullanımıyla sınırlandırılıp mevzu bahis terimlere oldukça muhtasar bir şekilde yer verdiğinden söz konusu eser yukarıda zikredilmemiştir. Bununla birlikte çalışmanın ilerleyen kısımda görüleceği üzere bilhassa Ahmed b. Hanbel'in araştırmaya konu olan lafızları kullanımı incelenirken bu makaleden istifade edilmiştir. Bahsedilen çalışma için bk. Hişâm Mahmûd Zakkût, “Medlûlû mustalah 'sâlihu'l-hadis' 'inde'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel fi kitâbihî *el-Îlel ve ma'rîfetü'r-ricâl*”, *Mecelletü'l-Ezher*, 15/2, (2013): 151-180.

2 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye ts., III, 179; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, ts., s. 516-17; Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît* (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005, s. 229; Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tacü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Hüseyin Nassar), Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1369/1969, VI, 547-48.

ve hasen hadis;³ hasen hadisın altında olup derecesi zayıf kadar düşük olmayan hadis;⁴ rivayetleri delil olarak kullanılmayan fakat i'tibâr için yazılabilecek râvî⁵ anlamlarında kullanılmaktadır.⁶

İlk kullanım örneklerine hicrî ikinci asrın yarısında rastlanan “sâlih” lafzı, İmam Mâlik (ö. 179), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198),

3 Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s. 393-94; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 352.

4 “Sâlih” lafzının mervî, “sâlihu'l-hadis” teriminin ise râvî ile ilgili kullanılan ıstılahlar olduğuna dair bir teamül bulunmasına karşın (meselâ bk. Kâsimî, Muhammed Cemâleddin b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî, Kavâ'idü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis [nşr. Mustafa Şeyh Mustafa], Beyrut: Müessesetü'r-Risâle-Nâşirûn, 1425/2004, s. 152; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s. 393-94; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, s. 352; Mehmet Efendioğlu, “Sâlih”, TDV İslâm Ansiklopedisi [DİA], XXXVI, 32; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 178-79.) hadis âlimlerinin “sâlih” ifadesini mervîden ziyâde râvî hakkında kullandıkları tespit edilmiştir (Münekkitlerin mücerret olarak “sâlih” lafzıyla değerlendirdiği râvî örnekleri için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* [nşr. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs], Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422/2001, I, 413, 419; II, 516; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1371/1952, II, 178, III, 291, 513; IV, 467; VII, 258; VIII, 175, 265, İbn Hacer, *Şihâbüddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, Tehzibü't-Tehzib*, Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-me'ârifî'n-nizâmîyye, 1325/1908, V, 33; VIII, 136; a.mlf., *Takribü't-Tehzib* [nşr. Muhammed Avvâme], Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1411/1991, s. 237, 464).

5 İbn Hacer'in tanıımıyla; “ferd olduğu zannedilen bir hadisın mütâbiinin olup olmadığını öğrenmek için tariklerini câmilerden, müsnedlerden ve cüzlerden araştırma” anlamındaki bir hadis ıstılahı olan i'tibâr (bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* [nşr. Nûreddin İtr], Dımaşk: 1321/2000, s. 75), tanımdan da anlaşılacağı üzere sıhhat şartları noktasında kusurlu olan birtakım rivayetleri başka tariklerle destekleyerek ferdiyetten kurtarmak suretiyle kuvvetlendirme çabasını ifade etmektedir. Bununla birlikte her zayıf hadis için söz konusu araştırmayı yapmak mümkün olmamaktadır. Zira za'fî şiddetli olan rivayetler i'tibâra elverişli olmaktan çıkmakta, diğer bir ifadeyle kendisini destekleyecek başka tarikler bulunsa dahi araştırmaya konu edilen hadisi zayıf olmaktan kurtaramamaktadır. Nitekim hadis âlimlerinin kullandığı “bu hadis i'tibâra elverişlidir” veya “bu hadis i'tibâra elverişli değildir” gibi ifadeler bunu gösterir mahiyettedir. Benzer şekilde râviler için de dile getirilen “hadisi i'tibâr için yazılabilir”, “hadisiyle i'tibâr olunabilir” şeklindeki değerlendirmelerin, teferrüd ettiği hadiste tek başına ihticâc edilemeyen ancak çok yanılmak veya yalan söylemek gibi nedenlerle de metrûk olmayan kimseleri ifade ettiği belirtilmelidir (krş. Abdullah Yıldız, “İstılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016): 72-111; Salahattin Polat, “İ'tibar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 455).

6 Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 271; Mehmet Efendioğlu, “Sâlih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 32.

Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198) gibi münekkitler tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne'nin "sâlih" ifadesini ıstilahî anlamı kastetmeksizin "sâlih bir kimse" anlamında "رَجُلٌ صَالِحٌ" şeklindeki terkiplerle, başka bir ifadeyle kelime anlamıyla kullandıkları belirtilmelidir.⁷ Öte yandan mevcut kaynaklarda yapılan tarama neticesinde Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdi'nin, "sâlih" lafzını bir cerh-ta'dîl terimi şeklinde kullanan ilk münekkitlerden olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim İbn Mehdi'nin, kendisinde hafif zayıflık bulunmakla birlikte sadûk olan bir râvinin hadisi zikredildiğinde zaman zaman "sâlihu'l-hadîs" bir kişi olduğunu ifade ettiği kaydedilmiştir.⁸ Yine, Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187) sâlih bir kimse olduğunu söylemekle beraber hıfzındaki kusura işaret eden İbn Mehdi'nin,⁹ hem bahsi geçen açıklama hem de cümlelerin siyakinin tenkidi ihsas etmesi hasebiyle "sâlih" lafzını bir cerh-ta'dîl terimi olarak kullandığı söylenebilir. Vekî' b. el-Cerrâh'ın "Sâlih bir kişiydi. Ne var ki kitapları kayboldu ve hıfzından rivayet etmeye başladı."¹⁰ şeklindeki sözleri ile Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın "kendisine itimat edilmez" ve "bir bakarsın ma'rûf, bir bakarsın münker rivayet

7 İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne'nin "Sâlih bir kimse" değerlendirmesinde bulunduğu kimselerden birine misal olarak Abdullah b. Abbas el-Kureşî (ö. ?) için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 120. Hakkında kanaat bildiren münekkitlerin kullandığı lafızlardan güvenilir bir kimse olduğu anlaşılan Abdullah b. Abbas ile ilgili İbn Hacer'in "sika" değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Takrîbü't-Tehzib*, s. 293. Süfyân b. Uyeyne'nin söz konusu lafızla değerlendirdiği Mus'ab b. Muhammed el-Kureşî (ö. ?) için bk. a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, X, 165. Mus'ab b. Muhammed hakkında İbn Hacer'in "lâ be'se bihi" değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Takrîbü't-Tehzib*, s. 533.

8 Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî, *Kitâbü Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Nüreddin İtr), Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986, s. 125-26; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. el-Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (nşr. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Âl-i Bahbah ed-Dimyâtî), y.y.: Dârü'l-Hüdâ, 1423/ 2003, I, 99. Bahsi geçen değerlendirme "'sâlihu'l-hadîs' başlığı altında incelenecektir.

9 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 73.

10 Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1404/1984, IV, 105. Vekî' b. el-Cerrâh'ın söz konusu ifadeyi kelime anlamıyla kullandığına dair bir görüş ileri sürülebilirse de hakkında zikredilen değerlendirmenin vârid olduğu Muhammed b. Ubeydullah el-Arzemî (ö. 155) hakkında diğer münekkitlerin kanaatleri incelendiğinde "sâlih" lafzının bir tenkit terimi olarak kaydedildiği ihtimali daha ağır basmaktadır. Zira diğer cerh-ta'dîl âlimlerinden râvinin dinî yönü hakkında herhangi bir değerlendirmeye ulaşamadığı gibi tenkitlerin genel olarak Muhammed b. Ubeydullah'ın kitabının kaybolmasından sonra hadislerine itimat edilemeyeceği üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Nitekim İbn Nümejr'in (ö. 234) "رجل صدوق ولكن ذهب كتبه وكان رديء الحفظ ومن كان صدوقا إلا أن كتبه ذهب" "ثم أنكرت أحاديثه" şeklindeki ifadesi ile İbn Hibbân'ın benzer şekildeki "وكان رديء الحفظ فجعل يحدث من حفظه وبهم فكرت المناكير في روايته" değerlendirmelerinde geçen ifadelerin Vekî' b. el-Cerrâh'ta olduğu gibi tenkidi ihsas etmesinin yanında "صدوق" lafzının "صالح" kelimesinin mukabili kabilinden olduğu düşünülebilir (bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhin mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkin* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412/1992, II, 246-247).

eder” şeklindeki ifadelerle birlikte “sâlih” değerlendirmesini zikretmesi,¹¹ söz konusu lafzı terim anlamıyla kullanan âlimler arasında Vekî b. el-Cerrâh ve Yahyâ b. Saîd’in de kaydedilmesine imkân vermektedir.¹²

Buraya kadar ortaya çıkışı hakkında genel bir bilgi verilmeye çalışılan “sâlih” ıstılahı, râvinin rivayetteki durumunu nitelemek için kullanıldığı gibi hadisin sıhhat derecesine işaret eden bir terim olarak da kullanılmıştır. Aşağıda ifadenin söz konusu kullanımları ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

A. Râvi Hakkında Kullanımı

Hicrî ikinci asırda nadiren rastlanılan “sâlih” ıstılahının çoğu zaman zabtında kusur bulunmakla birlikte hadisi incelenmek üzere yazılabilecek kimseleri niteleyen bir ta’dil terimi olarak üçüncü asırdan itibaren âlimlerin kullanımında yaygınlık kazandığı söylenebilir.¹³ İbn Sa’d (ö. 230),¹⁴ Yahyâ b. Maîn,¹⁵ Ahmed b. Hanbel,¹⁶ İclî (ö. 261),¹⁷ Ya’kûb b. Şeybe (ö. 262),¹⁸ Ebû Zûr’a er-Râzî (ö. 264),¹⁹

11 Yahyâ b. Saîd’in “كان صالحاً يعرف وينكر” değerlendirmesinde bulunduğu Abdullah b. Saîd el-Fezârî (ö. 147) için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 239; İbn Hacer’in Abdullah b. Saîd hakkında “sadûk” olmakla birlikte zaman zaman yanıldığı değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Takrîbü’t-Tehzîb*, s. 306. Yezîd b. Keysân el-Yeşkürî (ö. ?) ile ilgili “لَيْسَ هُوَ مِمَّنْ يَعْتَمَدُ” şeklindeki değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Tehzîbü’t-Tehzîb*, XI, 356; İbn Hacer’in Yezîd b. Keysân hakkında hata etmekle birlikte “sadûk” bir râvi olduğuna dair değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Takrîbü’t-Tehzîb*, s. 604.

12 Krş. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV, 2015, s. 251; 375; 377.

13 Bununla birlikte söz konusu lafzın râvinin hadiste itkân cihetiyle alâkalı olmaksızın kelime anlamıyla, âbid ve zâhidâne bir hayat sürdüğünü belirtmek için kullanıldığı örnekler de mevcuttur. Bahsedilen durum ise çoğunlukla ifadenin “شَيْخٌ صَالِحٌ”, “رَجُلٌ صَالِحٌ” şeklinde terkiplerle zikredildiği örneklerde görülmektedir. Ayrıca “sâlih bir adam” ve benzeri kullanımlarda ibarenin râvinin hadis rivayetindeki durumu nitelemeksizin kelime anlamıyla kullanıldığını düşündüren karinelerden biri de râvi hakkında serdedilen tenkit lafızlarından bağımsız olarak kişinin âbid ve zâhid yaşayışı hakkında kaydedilen menkıbevî bilgilerle birlikte kaydedilmesidir. (Misal için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, III, 98.)

14 Misaller için bk. İbn Sa’d, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa’d el-Kâtib el-Hâşimî, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1421/2001, VIII, 34; IX, 297, 349.

15 Misaller için bk. tablo 1,2,3,4.

16 Misaller için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 416; II, 193; III, 120, 142.

17 Misaller için bk. İclî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdullâh el-İclî, *Mâ’rifetü’s-sikât min ricâli ehli’l-‘ilm ve’l-hadis ve mine’d-du’afâ’ ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine: Mektebetü’d-dâr, 1405-1985, I, 204, 225; II, 128.

18 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VI, 173; VIII, 262.

19 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 498; V, 28.

Ebû Dâvûd,²⁰ Ebû Hâtim,²¹ Nesâî (ö. 303),²² Abdülbâkî b. Kânî' (ö. 351),²³ İbn Adî (ö. 365),²⁴ Dârekutnî (ö. 385)²⁵ ve daha geç dönemde olmak üzere Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463),²⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562),²⁷ İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643),²⁸ Zehebî (ö. 748),²⁹ İbn Hacer³⁰ "sâlih" lafzını sıkça kullanan âlimler arasında zikredilmelidir.

"Sâlihu'l-hadîs" tabiriyle aynı manada kullanılması nedeniyle "sâlih" ifadesinin bir ta'dîl terimi olarak delâlet ettiği mertebe, "sâlihu'l-hadîs" başlığı altında daha ayrıntılı olarak tetkik edilecektir. Fakat bununla birlikte cerh-ta'dîl lafızlarının başka tenkit terimleriyle birlikte kullanımının o terimin delâleti hakkında bir kanaate varmak bakımından önem arz ettiği düşüncesinden hareketle "sâlih" istilahının ağırlıklı olarak (صَالِح، صَدُوق، بِه)،³¹ (صَالِح، لَا بُاسَ بِهِ)،³² (صَالِح،) gibi ta'dîlin alt mertebesine işaret eden lafızlarla, zaman zaman (صَالِح، لَيْسَ بِالْقَوِي)،³³ (صَالِح وَسَط)،³⁴ (صَالِح، لَيْسَ بِالْقَوِي)،³⁵ (صَالِح، وَلَيْسَ بِذَاكَ)،³⁶ (صَالِح، لَيْنَ الْحَدِيثِ)،³⁷ şeklindeki hafif cerh

20 Misaller için bk. Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, I, 166, 342.

21 Misaller için bk. tablo 5.

22 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 128; V, 28; VII, 295.

23 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 82; II, 170, III, 404.

24 Misaller için bk. İbn Adî Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (nşr. Âdil Ahmed Müveccid-Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts., II, 191; VIII, 527.

25 Misaller için bk. Dârekutnî, *Su'âlâtü'l-Hâkim en-Nisâbüri li'd-Dârekutnî*, s. 133; *Su'âlâtü's-Sülemî*, s. 218.

26 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VI, 448; VII, 13.

27 Misaller için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût- Kâmil el-Harrât), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996, XVIII, 302, 331, 368; XIX, 99; XX, 275.

28 Misaller için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIX, 259; XXII, 326.

29 Misaller için bk. Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-kütübî's-sitte* (nşr. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatib), Cidde: Dârü'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992, s. 303, 307, 314.

30 Misaller için bk. İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, s. 205, 237, 364.

31 İbn Hacer, *Takrib*, s. 364, 464, 611; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 172, 294; VII, 69.

32 Ali b. el-Medinî, *Su'âlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebû Şeybe*, s. 74, 140; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 281, 402; III, 417; VI, 371.

33 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 246.

34 Ali b. el-Medinî, *Su'âlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebû Şeybe*, s. 59, 89, 98, 112, 136; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 260.

35 Ali b. el-Medinî, *Su'âlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebû Şeybe*, s. 59, 64, 65, 95, 137; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 539; III, 496.

36 Ahmed b. Hanbel, *(Rivâyetü'l-Merrûzî ve gayrihi)* (nşr. Vasiyullah b. Muhammed Abbas), Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1408/1988, s. 118.

37 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 218.

bildiren terimlerle ve nadiren de (صَالِح، ثَقَّة)،³⁸ (ثَبَّت، صَالِح)،³⁹ (صَالِح، مَسْنَد، ثَقَّة)⁴⁰ benzeri kuvvetli tevsik ifadeleriyle birlikte zikredildiği kaydedilmelidir.

B. Mervî Hakkında Kullanımı

Tespit edildiği kadarıyla hadisin sıhhat durumunu niteleyen bir terim olarak ilk defa hicrî ikinci yüzyılda kullanılan “sâlih” lafzı, ekseriyetle râviyi niteleyen bir terim olarak kullanılmakta olup mervî ile ilgili kullanım örneklerinin azlığı dikkat çekmektedir. Tespit edildiği kadarıyla zikredilen ıstılahın mervî için kullanıldığı ilk örnekler hicrî ikinci asır âlimlerinden Abdullah b. Mübârek (ö. 181) ile Yahyâ b. Saîd el-Kattân’a aittir. İbnü'l-Mübârek'in, Şamlı râviler hakkındaki kanaatlerini ifade ettiği bir sırada sika râvilerin muttasıl senedle naklettiği hadisler hakkında “sâlih” değerlendirmesinde bulunduğu kaydedilmiştir.⁴¹ Bahsi geçen değerlendirmede aktarılan “sika râvilerin muttasıl senedle naklettiği hadisler” kaydı, İbnü'l-Mübârek'in “sâlih” terimini “sahih” manasında kullandığını göstermektedir. Abdullah b. Mübârek ile aralarında yaklaşık yirmi yıllık bir zaman dilimi bulunan Yahyâ b. Saîd de Ebü'l-Yakzân Osman b. Umeyr'in (ö. 150) hadisinin durumu sorulduğunda “sâlih” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴² Osman b. Umeyr'in münekkitlerin kahir ekseriyeti tarafından taz'if edildiği göz önünde bulundurulduğunda⁴³ Yahyâ b. Saîd'in “sâlih” lafzını en iyimser ihtimalle “hasen” manasıyla kullandığı düşünülse dahi onun söz konusu

38 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 321.

39 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 358.

40 Silefi, Ebû Tâhir Sadrüddin Ahmed b. Muhammed, *Su'âlâtü'l-Hafız es-Silefi li-Hamis el-Havzi an cema'a min ehli'l-Vâsit* (nşr. Meta' Tarâbişi, Dimaşk, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye), Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983, s. 57.

41 Hatib, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbü's-sâmi'* (nşr. Mahmûd Tahrân), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983, II, 287.

42 İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 285.

43 Osman b. Umeyr hakkında cerh-ta'dil âlimlerinin değerlendirmeleri için bk. Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri, *Yahyâ b. Ma'in ve Kitâbuhû et-Târih* (ed-Dûrî rivayeti) (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Mekke, 1399/1979, III, 458; a.mlf., *Târih (Dârimi rivayeti)* (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Dimaşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, ts, s. 158; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 163; II, 536; Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410, III, 65; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkin* (nşr. Bûrân ed-Dannâvî- Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1405/1985, s. 175; Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, III, 211-12; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 161; İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, II, 95; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 282-87; Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Su'âlâtü'l-Hâkim en-Nisâbü'lî'd-Dârekutnî* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984, s. 245; a.mlf., *Su'âlâtü'l-Berkânî* (nşr. Ebü Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî), Kâhire: el-Fârûku'l-hadisiyye, 1427/2006, s. 111; Mizzi, Cemâleddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Arrâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982, XIX, 469-74; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 145-46; a.mlf., *Takribü't-Tehzib*, s. 386.

değerlendirmesinde yalnız kaldığı söylenmelidir.

Yine fazla örneği bulunmamakla birlikte İbn Sa'd,⁴⁴ Yahyâ b. Maîn,⁴⁵ Ali b. el-Medîni (ö. 234),⁴⁶ Ahmed b. Hanbel,⁴⁷ Ebû Zûr'a er-Râzî,⁴⁸ Ebû Hâtîm,⁴⁹ Ebû Dâvûd gibi hicrî üçüncü asır âlimleri ve daha sonraları İbn Adî,⁵⁰ İbnü's-Seken (ö. 353)⁵¹ ile müteahhir ulemâdan Zehebî⁵² gibi isimler de râvinin hadisini nitelerken "sâlih" lafzını kullanmışlardır. Ayrıca Süyûtî'nin (ö. 911) ehl-i hadis tarafından "makbûl" hadisler hakkında kullanılan istılahları sıraladığı bir esnada "sâlih"i zikretmesi onun da söz konusu terimi mervî hakkında kullandığını göstermektedir.⁵³ Bununla birlikte söz konusu ibarenin mahiyeti hakkında tartışmaların hadis usûlü kitaplarında yerini alması hususunda Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile ilgili Mekkelilerin sorularına cevap vermek üzere kaleme aldığı risalesinde derecesini beyan etmediği hadisler için kullandığı "sâlih" ifadesi önemli bir etken olmuştur. Nitekim Ebû Dâvûd'un, *Sünen*'inin metodunu açıklamak üzere kullandığı "Kitabımda yer alıp da kendisinde şiddetli zayıflık bulunan hadislerle işaret ettim. Senedi sahih olmayanlar da bunlara dâhildir. Hakkında bir şey söylemediklerim sâlihtir. Bir kısmı diğerlerinden daha sahihtir."⁵⁴ şeklindeki ifadelerinde "sâlih" teriminin hadisin hangi derecesine işaret ettiği üzerine farklı görüşler ileri sürülmüş ve neticede bu konu usûl kitaplarında tartışılacak bir mesele halini almıştır. İbnü's-Salâh (ö. 643), Ebû Dâvûd'un ifadelerini kaydettikten sonra *Sünen*'de yer alıp *Sahîhayn*'da bulunmayan ve sahih ile hasenin arasını ayırabilecek güçte olan bir kimsenin sahih olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmadıkları hadislerin hasen olarak değerlendirilebileceğini kaydetmiş ve ardından böyle hadisler içinde başka ulemâya göre hasen olmayanların da bulunabileceğini

44 Misaller için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 277; VIII, 411, 489.

45 Misaller için bk. Yahyâ b. Maîn, *Târih*, III, 500; a.mlf., *Târih (Dârimî rivayeti)*, s. 151, 217.

46 Misaller için bk. Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdullah es-Sa'dî, *Su'âlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebû Şeybe li Ali b. el-Medîni* (nşr. Muvaffak Abdullâh Abdülkâdir), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984, s. 137.

47 Misaller için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 109; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 356; VII, 10.

48 Misaller için bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 24.

49 Misaller için bk. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 8, 375; V, 218; VIII, 265; IX, 401.

50 Misaller için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 351; VI, 444; VIII, 150.

51 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 487,

52 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995, I, 51.

53 Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Hudayrî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (nşr. Ebû Muaz Târik b. İvedullah b. Muhammed), Riyad: Dârü'l-Âsime, 1424/2003, I, 260.

54 Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), (*Selâsü resâ'il fî 'ilmi mustalahi'l-hadis içinde*), Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005, s. 38.

vurgulamıştır.⁵⁵ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676) de benzer şekilde güvenilir birinin sahih veya zayıf olarak görmediği halde Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde bulunan rivayetlerin kendisine göre hasen derecesinde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Irâkî (ö. 806), söz konusu terim ile ilgili iki ihtimalden bahsetmiştir. Bu ihtimallerin ilki, Ebû Dâvûd'un sahih ile zayıf arasında bir rütbe olan hasen manasında "sâlih" ifadesini kullandığı şeklindedir ki bu durumda İbnü's-Salâh'ın görüşü doğruluk kazanır. Diğer ise Ebû Dâvûd'un, hadisleri diğer mütekaddim ulemânın yaptığı gibi yalnız sahih ve zayıf ayrımına tabi tuttuğu, değerlendirmede bulunmadığı hadislerin ise sahih olduğu görüşüdür. Ebû Dâvûd, ihtiyaten bu rivayetleri "sahih" şeklinde nitelendirmekten kaçınmış ve "sâlih" kelimesiyle tavsif etmiştir.⁵⁷ İbn Hacer ise Ebû Dâvûd'un haklarında sükut ettiği hadislerin hepsinin hasen sınıfına dâhil edilmesinin mümkün olmadığını belirterek *Sünen*'deki rivayetleri *Sahihayn*'da bulunanlar, sıhhat şartlarını taşıyanlar, hasen li-zâtihî olanlar, başka cihetten takviye görmek suretiyle hasen seviyesine yükselenler ve zayıf olanlar şeklinde beş gruba ayırmış ardından zikredilen kısımların her birinin Ebû Dâvûd'un nezdinde ihticâca sâlih olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Zira o, zayıf hadisi "re'yü'r-ricâl'e" tercih etmektedir.

Son dönem Osmanlı fikir adamlarından Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934); haber-i vâhidin makbul ve merdud şeklinde ikiye ayrıldığını, bunlardan kabul özellikleri bakımından en üst derecede bulunan hadislerin sahih, bu mertebede bulunmayanların ise hasen şeklinde adlandırıldığını belirtir. Ardından da söz konusu taksimatın müteahhir âlimlerin kullanımında yaygınlık kazandığını, mütekaddim ulemânın ekserinin hadisi sahih ve zayıf olmak üzere iki kısma ayırdığını ifade etmiştir. Hasen hadisi zayıflar arasında zikreden

55 İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, (nşr. Nureddin İtr), Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1406/1986, s. 36.

56 Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (nşr. Muhammed Osman el-Haşet), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985, s. 30.

57 Irâkî, Zeyneddin Ebû'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh* (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh), Beyrut: Dârü'l-hadis, 1405/1984, s. 39. Eserlerinde bu konuya yer veren diğer müelliflerin ekserinin yukarıda zikredilen isimlerden nakillerde bulunduğu görülmüş, tekrara düşmemek için aktarılan bilgilerle yetinilmiştir. Eserlerinde söz konusu meseleye yer veren diğer müellifler için bk. Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, I, 137-142; San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddin Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkihi'l-enzâr* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1366/1947, I, 196-218; Cezâîrî, Tâhir b. Muhammed Sâlih, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995, I, 365-72; Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî, *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadis* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dârü'l-kalem, 1372/1972, s. 83-87; Müftü İmamoglu, "Ebû Dâvud ve Süneni" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s. 58-69; Mehmet Dinçoglu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, s. 401-10.

58 İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 435.

âlimlerin zayıf rivayetlerden i'tibâra elverişli olanları "sâlih" şeklinde isimlendirip takviye edilmeye uygun olmayanları ise metruk grubuna dâhil ettiklerine işaret eden Ahmed Naim,⁵⁹ aynı zamanda hem sahih hem de hasen hadisin ihticâc olunmaya salâhiyetleri bulunması hasebiyle söz konusu ıstılahın her iki kısım için de kullanıldığını belirtmiştir.⁶⁰ Yine on dokuzuncu asrın sonu ile yirminci yüzyılın başları arasında yaşamış önemli ilim adamlarından Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914)⁶¹ ile muasır müelliflerden Nüreddin İtr da⁶² "sâlih" lafzının hem "sahih" hem de "hasen" derecesine şâmil olduğunu ifade eden kimselerdir. Ahkâm meselelerinde delil olmaya elverişli hadisler için kullanılan "sâlih li'l-ihcâc" ıstılahı ile rivayetleri tek başına hüccet sayılmayıp kendisinden daha zayıf rivayetlere takviye olarak kaydedilen rivayetler için kullanılan "sâlih li'l-i'tibâr" terimlerinden ilkinin sahih, ikincisinin hasen hadise işaret etmesinin, "sâlih" lafzının sahih ve hasen terimlerini kapsayan bir ıstılah olduğu fikrinin yerleşmesinde etkili âmillerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak pratikte "sâlih" ıstılahının mervî hakkında kullanımına çok fazla rastlanılmamasına karşın usûl kitaplarında söz konusu lafzın hadisin hangi derecesine işaret ettiği meselesinin uzunca tartışıldığı görülmüş, neticede bu terim ile değerlendirilen hadislerin ihticâca mı yoksa i'tibâra mı sâlih olduğunun tespit edilmesinin hüküm verilecek her hadis için ayrı araştırma yapılmasının gerekliliği vurgulanmıştır.

II. Sâlihu'l-hadîs terimi

Kaynaklarda kendisinde hafif zayıflık bulunmakla birlikte "sadûk" râviler hakkında "sâlihu'l-hadîs" ıstılahını kullandığı kaydedilen İbn Mehdî'nin,⁶³ tespit edildiği kadarıyla söz konusu lafzı bir ta'dîl terimi olarak ilk kez kullanan hadis âlimi olduğu söylenebilir. Yapılan araştırmada⁶⁴ İbn Mehdî'nin "sâlihu'l-

59 Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî muhtasarı Tecrid-i sarih tercemesi ve şerhi* (trc. Ahmed Naim), Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982, I, 200-201.

60 Zebîdî, *Tecrid-i sarih tercemesi ve şerhi*, I, 249.

61 Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, s. 152

62 Nüreddin İtr, *Menhecû'n-nakd fî 'ulûmî'l-hadîs*, Dîmeşk: Dârü'l-Fikr, 1401/1981, s. 276-77.

63 Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmî'l-hadîs*, s. 125-26; Hatib el-Bağdâdî *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, I, 99.

64 İbn Mehdî'nin değerlendirilmelerinin bulunması muhtemel kaynaklardan Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl'i*; Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*, *et-Târihu's-sagîr*, *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-sagîr* isimli eserleri; Cûzcânî'nin *Ahvâlü'r-ricâl'i*; İclî'nin *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ'sı*; Fesevî'nin *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih'i*; Ukaylî'nin *ed-Du'afâ'ül-kebir'i*; İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl'i*; İbn Hibbân'ın *Kitâbü's-Sikât* ile *Kitâbü'l-Mecrûhîn* isimli eserleri; İbn Adî'nin *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl'i*; İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn'i*; Zehebî'nin *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-kütübi's-sitte*, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* ve *el-Mugnî fî'd-du'afâ* isimli eserleri; İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb'i* ve muhtelif münekkitlerin değerlendirmelerini

hadîs” ıstılahını kullanımına dair bir örnek tespit edilememişse de hadis usûlû kitaplarında lafzın İbn Mehdi’nin kullanımında hangi mertebeye delâlet ettiğî hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Özetle “hüccet” ve “sika” lafzıyla “zayıf” teriminin arasında kaydetmekle birlikte delâlet ettiğî mana üzerinde açıklamada bulunmayan Hatîb el-Bağdâdî, İbn Mehdi’nin mevzubahis terimini ta’dîl lafızları sınıflandırmasında son grupta zikreden İbnü’s-Salâh, İbn Mehdi’nin söz konusu terimle “sadûk” ıstılahını kastettiğîni ifade eden Sehâvî (ö. 902), Sehâvî’nin görüşüne itiraz ederek “صالح الحديث” ibaresini “لَيْسَ بِهِ نَأْسٌ” değerlendirmesinden alt seviyede yer aldığını belirten Emîr es-San’ânî’nin (ö. 1182) görüşleri Halil İbrahim Turhan’ın doktora tezinde incelenmiş ve Turhan; İbn Mehdi’nin “sadûk” terimiyle nitelendirilen râvileri, rivayetlerindeki zayıflık oranına göre kategorize ettiğî ve hadislerinde hafif zayıflık bulunmayan râvileri “sadûk”; bulunan râvileri ise “sâlihu’l-hadis” kavramıyla nitelendirdiğî şeklinde yorumlanmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ İbn Mehdi ile Vâkıdî (ö. 207) de “sâlihu’l-hadis” terimini ilk kullanan âlimler arasında zikredilmelidir. O, söz konusu ıstılahı “sika” lafzıyla beraber kullanarak⁶⁶ bununla râvinin rivayete ehliyeti hususunda bir kusuru olmadığını kast ettiğîni ihsas etmektedir. Bununla birlikte Vâkıdî’nin kullanımında zikredilen lafızla başka bir değerlendirme örneğî olmadığından onun söz konusu ıstılahla neyi kast ettiğîni kesin biçimde tespit etmek mümkün değildir. Vâkıdî’nin kâtibi İbn Sa’d ise “sâlihu’l-hadis” lafzını “sika”, “leyse bi-zâke”, “sadûk” şeklindeki terimlerle ve ayrıca mücerret olarak kullanmıştır.⁶⁷

Tenkit terimleri hakkında doğru kanaate sahip olmak için onların ıstılahlaşma sürecini bilmenin önem taşıdığı gibi delâlet ettikleri mana ve diğer ıstılahlar arasındaki mertebelerini bilmek de son derece mühimdir. Bu nedenle cerh-ta’dîl lafızlarını ifade ettikleri hükümlere göre ilk kez sınıflandırıp derleyen İbn Ebû Hâtim’den başlamak üzere Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’s-Salâh, Nevevî ve daha sonradan tenkit terimlerini daha ayrıntılı bir şekilde inceleyip yeniden tasnif eden Zehebî, Irâkî, Sehâvî ve Süyûtî gibi âlimlerin tamamının “sâlihu’l-hadîs”i, hadisi incelenmek üzere yazılabilecek râviler için kullanılan lafızlar mertebesinde zikrettikleri belirtilmelidir. İsmi geçen ulemâdan İbn Ebû Hâtim; dördü cerh, dördü ta’dîl lafızlarından oluşan cerh-ta’dîl mertebeleri taksiminde kuvvetli tevsik ifadelerinden daha zayıflarına doğru yaptığı sıralamada söz konusu tabiri

kitaplarında kaydetmesi sebebiyle İbn Şâhin’in *Târîhu esmâi’s-sikât*’ı ile *Târîhu esmâi’du’afâ* isimli eserleri “Mektebetü’s-şâmile” isimli program vasıtasıyla taranmış ve ayrıca “Cevâmîü’l-kelîm” isimli program ile İbn Mehdi’nin tenkit lafızları taranarak ulaşılan sonucun sağlaması yapılmıştır.

65 Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 443-45.

66 İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, XI, 252.

67 “Sika” ile kullanım örnekleri için bk. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 525; “sadûk” ile kullanım örneğî için bk. a.mlf., *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VIII, 514; mücerret olarak kullanım örnekleri için bk. a.mlf., *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, IX, 338, 462.

ta'dilin dördüncü mertebesinde zikretmiştir.⁶⁸ İbn Ebû Hâtîm'in tasnifi üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan tekrar eden Hatîb el-Bağdâdî,⁶⁹ İbnü's-Salâh⁷⁰ ve Nevevî'nin⁷¹ ardından Zehebî *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserinin mukaddimesinde tevsîk ve taz'îf ifadelerini daha tafsilatlı olarak derecelendirmiş ve beşi cerh, dördü ta'dil lafızları olmak üzere şiddetliden zayıfa doğru yaptığı sıralamada "sâlihu'l-hadîs" ıstılahını ta'dilin dördüncü mertebesinde zikretmiştir.⁷² Zehebî'nin tasnifiyle aralarında çok fark bulunmayan Irâkî'nin derecelendirmesinde de "sâlihu'l-hadîs" tabiri ta'dilin dördüncü mertebesinde zikredilmiş,⁷³ tevsîk ve taz'îf lafızlarını altışar mertebede inceleyen Sehâvî⁷⁴ ise söz konusu ifadeyi ta'dilin altıncı mertebesine dercetmiştir. Ahmed Muhammed Nûr Seyf de İbn Maîn'in kullandığı lafızları, ilki hadisleriyle ihticâc edilip amel olunan, ikincisi hüccet olarak kullanılmayıp i'tibâr için yazılabilen ve üçüncüsü ise hadisleri terk edilip yazılmayacak râvilere işaret etmek üzere üç dereceye ayırmış ve "sâlihu'l-hadîs" tabirini de ikinci mertebede kaydetmiştir.⁷⁵

Ta'dil lafızlarının içinde yer almakla birlikte tam bir tevsîk ifadesi taşımayan "sâlihu'l-hadîs" teriminin "sika" ıstılahıyla aynı manaya delâlet etmediğini göstermesi açısından Ca'fer b. Ziyâd (ö. 167) isimli bir râvi hakkında Ahmed b. Hanbel'e yöneltilen "o sika mıdır?" sorusunu "sâlihu'l-hadîs'tir" şeklinde cevaplaması önemli örneklerden biridir. Aynı şekilde "sâlihu'l-hadîs" diyerek kanaatini bildirdiği bir râvi hakkında oğlunun kendisine yönelttiği "hadisiyle ihticâc olunur mu?" şeklindeki sorusunu "rivayeti yazılır" diyerek cevaplayan Ebû Hâtîm'in değerlendirmesi, münekkit ulemânın "sâlihu'l-hadîs" lafzını hadisi i'tibâr için yazılabilecek terimlerin sıralandığı mertebe içinde zikretmeleriyle örtüşmektedir. Ayrıca söz konusu ıstılahın ağırlıklı olarak ta'dilin alt mertebelerindeki lafızlarla birlikte zikredilmesi de bu terimin hadisi i'tibâr için alınan râviler hakkında kullanılan tevsîk terimlerinden olduğuna işaret etmektedir.⁷⁶

68 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 37.

69 Hatîb, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, I, 100.

70 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 124.

71 Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, s. 52.

72 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 114.

73 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, s. 135.

74 Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 283.

75 Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, I, 91.

76 Krş. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî, *Kitâbü Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Nüreddin İtr), Dîmeşk: Dârü'l-Fıkr, 1406/1986, s. 125-26; *el-Mûkîza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1405, s. 82; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 578; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Bülgatü'l-erib fî mustalahi âsâri'l-habîb* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), (İbnü'l-Hanbelî'nin *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*'i ile birlikte) Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1408, s. 203.

Yukarıda kaydedilen bilgiler neticesinde “sâlihu'l-hadis” teriminin hadisi araştırılmak üzere yazılan râvilerle delâlet eden bir lafız olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu ifadenin münekkitlerin kullanımında her zaman aynı manaya delâlet edip etmediği, hadis usûlü kitaplarında nakledildiği şekilde belli bir manayla sınırlanıp sınırlanmadığı -ki diğer cerh-ta'dil lafızlarında da aynı ihtimal söz konusudur- gibi durumları tetkik etmek bahsi geçen ıstılahlar hakkında doğru bilgiye ulaşmak açısından hayli önem arz etmektedir. Bu nedenle “sâlih” ve “sâlihu'l-hadis” lafızlarının delâlet ettiği manayı tespit etmeyi mümkün kılacak sıklıkta kullanan ilk münekkit olarak zikredilebilecek İbn Maîn'in tarafından *Târîh* isimli her iki eserinde mevzubahis lafızlarla değerlendirilmiş otuz altı râvi⁷⁷ hakkında diğer cerh-ta'dil âlimlerinden nakledilen değerlendirmeler de göz önünde bulundurularak incelenmiş ve yapılan araştırma bir kanaate ulaşılması amacıyla çalışmanın sonunda tablo halinde sunulmuştur. Zikredilen tablodan da anlaşılabileceği üzere İbn Maîn “sâlih” ve “sâlihu'l-hadis” ifadelerini daha ziyâde hadisi i'tibâr için yazılabilecek kimseler hakkında kullanılmıştır. Nitekim onun “sâlih” veya “sâlihu'l-hadis” lafzıyla değerlendirdiği otuz altı râviden sekizinin güvenilir, yirmi birinin ta'dilin alt mertebelerine delâlet eden lafızlarla nitelenen veya münekkitler tarafından zayıf olarak değerlendirilmekle birlikte hadisin yazılabileceğini belirttiği ve birinin de metrûk kişilerden olduğu görülmüştür. İbn Maîn'in akranı Ahmed b. Hanbel de zikredilen terimleri râvi değerlendirmelerinde sıklıkla kullanan münekkitlerdendir. İmam Ahmed'in “sâlihu'l-hadis” ıstılahıyla değerlendirdiği⁷⁸ kırk kişiyi inceleyen Hişâm Mahmûd Zakkût'un makalesinden hareketle Ahmed b. Hanbel'in araştırmaya konu olan terimleri kullanımı ile ilgili benzer neticeye ulaşılsa da onun İbn Maîn'e nispetle daha çok güvenilir râvi hakkında bu lafzı kullandığı görülmektedir. Zira söz konusu makalede kırk râviden on yedisinin “sika”; yirmi birinin “sadûk”, “sadûk yehimû”, “lâ be'se bihi” mertebelerinde; ikisinin ise “zayıf” olduğu neticesine ulaşılmıştır.⁷⁹ “Sâlih” ve “sâlihu'l-hadis” lafızlarını fazlaca kullanan münekkitlerin içinde zikredilmesi gereken bir diğer âlim de Ebû Hâtim'dir. Daha ince bir tetkikle daha kesin neticelere ulaşılması mümkün olmakla beraber bir fikir vermesi amacıyla Ebû Hâtim'in “sâlih” ve “sâlihu'l-hadis” lafzıyla değerlendirdiği râviler arasından tesadüfî örnekleme

77 “Sâlih” ve “sâlihu'l-hadis” terimlerinin birbirlerinin yerine kullanılan ve aynı dereceye işaret eden iki benzer lafız olmaları hasebiyle incelemede bir ayrıma gidilmemiştir. Ancak ileride izah edileceği üzere “suveylîh” ifadesinin diğer iki terime kıyasla düşük mertebeli râvileri değerlendirmek için kullanıldığı göz önünde bulundurularak zikredilen ıstılah ile değerlendirilen kimseler ayrıca tetkik edilmiştir.

78 Her ne kadar makalenin müellifi çalışmasını “sâlihu'l-hadis” terimiyle sınırlandırırsa da incelediği râviler içinde “sâlihu'l-hadis”in yanında “sâlih” lafzıyla değerlendirilenlerin de azımsanmayacak sayıda olduğu belirtilmelidir.

79 Hişâm Mahmûd Zakkût, “Medlûlü mustalah ‘sâlihu'l-hadis’ ‘inde’l-İmâm Ahmed b. Hanbel”.

yöntemiyle seçilen kırk kişi hakkında İbn Hacer'in değerlendirmesi mukayese edilmiş ve bu karşılaştırma bir tablo halinde çalışmanın sonunda incelemeye sunulmuştur. Buna göre söz konusu kırk kişiden yirmisi hakkında İbn Hacer "sika" değerlendirmesinde bulunurken yirmisi için de "sadûk", "makbûl", "lâ be'se bihi" gibi ta'dilin alt mertebelerine işaret eden ifadeler kullanmıştır. Ulaşılan sonuç, İbn Maîn'in Ebû Hâtim'e kıyasla daha az sayıda sika râviyi "sâlih" ve "sâlihu'l-hadis" terimleriyle değerlendirirken Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hâtim'e daha yakın bir kullanım örneği sergilediğini göstermektedir. Zikredilen münekkitletlerin dışında Ya'kûb b. Şeybe,⁸⁰ Ebû Zûr'a er-Râzî,⁸¹ Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277),⁸² Ebû Dâvûd,⁸³ Nesâî,⁸⁴ Dârekutnî⁸⁵ ve Zehebî⁸⁶ ile İbn Hacer⁸⁷ gibi âlimler de mevzu bahis terimleri kullanan kimseler arasında kaydedilebilir.

Son olarak "sâlihu'l-hadis" tabirinin zaman zaman (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ)،⁸⁸ (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ)⁸⁹ gibi kuvvetli ta'dil ifadeleriyle kullanılmakla beraber daha çok (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ)⁹⁰ gibi alt mertebedeki tevsik lafızlarıyla birlikte zikredildiği kaydedilebilir. Ağır cerh terimleriyle kullanımına rastlanmayan ıstılahın, nadiren râvinin hıfzındaki kusura işaret eden (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ بِالْمَعْنَى)⁹³ ve (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ بِذَلِكَ الْقَوِي)⁹⁴ şeklindeki ifadelerle ve ayrıca (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ بِالْقَدْرِ)⁹⁵ ile (صَاحِبُ الْحَدِيثِ، ثِقَّةٌ بِالْقَدْرِ)⁹⁶ ifadeleri ise "sâlihu'l-hadis" lafzının râvinin bidat ehli olmakla itham edildiğini belirten ibarelerle birlikte kullanımına dair rastlanan misaller olarak zikredilmelidir.

III. "Suveylih" Terimi

Sâlih kelimesinin ism-i tasgîri olan "suveylih" teriminin en erken kullanım örneklerine hicrî üçüncü asırda rastlanmaktadır. Yahyâ b. Maîn,⁹⁷ Ebû Zûr'a

80 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 323.

81 Misaller için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 249; VIII, 136.

82 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, II, 164.

83 Misaller için bk. Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü'l-Âcurrî*, I, 321, 355.

84 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 346.

85 Dârekutnî, *Su'âlâtü'l-Hâkim en-Nisâbü'lî'd-Dârekutnî*, s. 93.

86 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 191, 202, 551.

87 Zehebî, *el-Kâşif*, s. 537, 662, 685.

88 İclî, *Mâ'rifetü's-sikât*, II, 65.

89 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 100; III, 258, 370; V, 395; VII, 15, 90; VIII, 29.

90 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 78; VII, 213.

91 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 87; V, 316.

92 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 179; VII, 237; VIII, 295.

93 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 122.

94 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 45.

95 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 202.

96 Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü'l-Âcurrî*, I, 355.

97 Misaller için bk. tablo 1,2,3,4.

er-Râzî,⁹⁸ Nesâî,⁹⁹ Dârekutnî¹⁰⁰ ve geç dönem âlimlerinden Zehebî¹⁰¹ gibi kimselerin kullandığı bu lafız, “sâlihu'l-hadis”le aynı derecede, hadisi i'tibâr için yazılabilecek râviler hakkında kullanılan lafızların içinde bulunduğu ta'dîlin son mertebesinde zikredilmiştir.¹⁰² Hadis âlimleri tarafından derecelere ayrılan cerh-ta'dîl lafızlarının râvilerin hadisteki durumları hakkında bir kanaate ulaşmak bakımından ehemmiyeti izahtan vâreste olmakla birlikte söz konusu mertebelerde yer alan terimlerin de kendi içlerinde derecelere ayrıldığı, delâletleri bakımından nüanslar taşıdığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Söz gelimi hadis âlimlerinin “sâlihu'l-hadis” ile aynı mertebede zikrettiği “suveylih” terimi arasında hem lugavî yönden ihsas ettikleri mana hem de kullanım bakımından ayrımların bulunduğu ifade edilmelidir. Nitekim “sâlihu'l-hadis” ile beraber zikredilen terimlerin arasında kuvvetli ta'dîl lafızlarının azımsanmayacak derecede olduğu, cerh ifadeleriyle birlikte kullanımın ise nadiren görüldüğü müşahede edilirken “suveylih” ıstılahının yanında kullanılan ifadelerin içinde tevsîkin üst mertebelerine işaret eden lafızların bulunmayışı, bilâkis genellikle (رفع، صَوْلِيح،¹⁰³ مَوْفُوفًا)،¹⁰⁴ (صَوْلِيحٌ لَهُ إِفْرَادَاتٌ وَعَزَائِبٌ)،¹⁰⁵ gibi içlerinde ağır cerhlerin de bulunduğu taz'if terimleriyle zikredilmesi söz konusu iki lafız arasında da derece farkının bulunduğunu göstermektedir.¹⁰⁶ Sonuç olarak “suveylih” lafzıyla değerlendirilen râvilerin hadisleri araştırılmak üzere yazılan kişilerden olmakla birlikte rivayetlerine “sâlihu'l-hadis” râvilere nispetle daha ihtiyatlı yaklaşılması gereken kimselerden oldukları söylenebilir.

Sonuç

“Sâlih” terimi hem ekseriyetle hadisi i'tibâra elverişli râvileri niteleyen bir ta'dîl lafzı hem de kimi zaman ihticâca kimi zaman ise i'tibâra elverişli rivayetleri tavsif etmek üzere mervî için kullanılan bir ıstılah olarak hadis ilmindeki yerini almıştır. Söz konusu lafzın hadisin sıhhat derecesini niteleyen bir terim olarak kullanım örneklerinin azlığına karşın terimin delâlet ettiği mana hakkında hadis usûlü eserlerinde uzun tartışmalar kaydedilmiştir. Sonuçta âlimlerinin bu konuda bir görüş üzerinde birleşmediği görülmüş, bu nedenle “sâlih” ifadesinin ihticâca da i'tibâra da delâlet etme ihtimâli göz önünde bulundurularak hakkında

98 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 330.

99 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 344.

100 Dârekutnî, *Su'âlâtü's-Sülemi*, s. 278.

101 Misaller için bk. Zehebî, *el-Kâşif*, s. 307, 345, 427, 536.

102 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 114; Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 285.

103 Zehebî, *Divânü'd-Du'afâ*, s. 181.

104 Zehebî, *Divânü'd-Du'afâ*, s. 199.

105 Zehebî, *el-Kâşif*, I, 540.

106 “Suveylih” teriminin râvinin bidat sebebiyle cerhine işaret eden ifadelerle beraber zikredildiği örnekler için ayrıca bk. İclî, *Mâ'rifetü's-sikât*, II, 69; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 381.

hüküm verilecek her bir rivayet için ayrı araştırma yapılmasının gerekli olduğu anlaşılmıştır.

Kapsam itibarıyla “sâlih” teriminden daha dar olan “sâlihu'l-hadîs” lafzı ise mervî ile ilgili kullanılmayıp yalnız râvinin rivayetteki durumunu nitelemek üzere kullanılan bir ıstılahdır ve “sâlih” ile aynı dereceye işaret etmektedir. Zikredilen ıstılahların bilhassa Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtîm tarafından sıklıkla zikredildiği müşahede edilmiştir. İbn Maîn'in “sâlih” ve “sâlihu'l-hadîs” lafızlarıyla nitelediği otuz altı râviden sekizinin güvenilir, yirmi birinin münekkittir tarafından ta'dîlin alt mertebelerine delâlet eden lafızlarla veya zayıf olmakla birlikte hadisnin yazılabileceğini belirttikleri ifadelerle değerlendirdiği, altısının zayıf ve birinin de metrûk olduğu görülmüştür. Makalede aktarılan bilgiler değerlendirildiğinde, İbn Maîn'in Ebû Hâtîm'e kıyasla daha az sayıda sika râviyi “sâlih” ve “sâlihu'l-hadîs” terimleriyle nitelediğini anlaşılmaktadır. Bununla birlikte incelenen râvilerin yaklaşık yarısının güvenilir, diğer yarısının da ta'dîlin alt mertebelerinde olduğu bilgisinden hareketle Ahmed b. Hanbel'in söz konusu lafızları kullanımında Ebû Hâtîm'le benzediği söylenebilir. Son olarak münekkitt âlimlerin râvi değerlendirmelerinde çok fazla zikretmedikleri “suveylih” ıstılahının gerek lugavî yönü gerek diğer tenkit terimleriyle kullanımlarından yola çıkarak “sâlih” ve “sâlihu'l-hadîs” lafızlarına kıyasla daha düşük mertebedeki râviler hakkında kaydedildiği belirtilmelidir.

Ekler

Bu kısımda Yahyâ b. Maîn'in araştırmaya konu olan lafızlarla nitelediği râviler hakkında vârit olan tenkit lafızları diğer münekkitlerden en çok değerlendirmesine ulaşılan yedi âlimin kanaatleri ile birlikte tablo halinde sunulmuştur. Eğer münekkidin o râvi hakkında herhangi bir görüşüne ulaşılammışsa ilgili yer boş bırakılarak bu duruma işaret edilmiştir. Ayrıca Ebû Hâtim'in "sâlih" veya "sâlihu'l-hadis" lafzıyla tavsif ettiği kırk râvi de İbn Hacer'in değerlendirmeleriyle birlikte mukayeseli olarak verilmiştir.

İbn Maîn'in Değerlendirmede Bulunduğu Hadisi İtibâra Elverişli Râviler (Tablo-1)

Münekkit/ Râvî	Yahyâ b. Maîn	Ahmed b. Hanbel	İclî	Ebü Zûr'a er-Râzî	Ebü Hâtim	Nesâî	İbn Hibbân	İbn Adî
Müsâ b. Verdân el-Kâss (ö. 117)	Sâlih; leysse bi'l-kavî; rivayetleri zayıf	"Hakkında hayırdan başka şey bilmiyorum."	Sika		Leyse bihî be's; sağlam değil, hadisi yazılabilir		"Meşhur kimselerden münker şeyler rivayet eder."	Du'âfâ'sında zikretmiş
İshak b. Râşid el-Cezerî (ö. 136-169?)	Sika; sâlihu'l-hadis; Zührî rivayetlerinde pek kuvvetli değil, Zührî dışındaki rivayetlerinde beis yok.	Sika	Sika		Şeyh	Leyse bihî be's; leysse bi- zâke'l- kavî	Sikât'ında zikretmiş	
Haccâc b. Ertât en-Nehai (ö. 145)	Sâlihu'l-hadis; leysse bihî be's; sâlih; zayıf; b. Şuayb'dan tedlis yapar; hadisi yazılır; leysse bi-zâke'l-kavî; hadisiyle ihticâc olunmaz	Hadis hafızdır, rivayeti yazılabilir; görülmeyen kişilerden rivayette bulunur.	Câzü'l- hadis; irsâl yapar; tedlisle suçlanmış	Sadûk, tedlis yapar	Sadûk; zayıf kişilerden tedlis yapar; hadisleri yazılabilir, delil olarak kullanılmaz; açıkça semâî belirttiği takdirde "sâlih"	Leyse bi'l-kavî	Mecrûh'inde zikretmiş	Rivayetlerinde zaman zaman hata yapmakla birlikte hadisi yazılabilir.
Sadaka b. Yezid el-Horasânî (ö. 150)	Sâlihu'l-hadis; zayıf, leysse bi-şey'	Zayıf			Sâlih; zayıf.	Zayıf	Hadisiyle ihticâc olunmaz	

Muhammed b. Meysera el-Basrî (ö. 150)	Sika; leyse bihi be's; hadisi zayıf; leyse bi-zâke'l-kavî; leyse bi-şey'; (Zühri rivayetleri hakkında) suveylih, leyse bi-'l-kavî						Zayıf	Sikât'ında zikretmekle birlikte hata yaptığına işaret etmiştir.	Zayıf, hadisi yazılabilir
Abdullah b. Müemmel el-Kureşî (ö. 160)	Sâlihu'l-hadis; leyse bihi be's, hadisleri münker sayılmıştır; zayıf; da'ifü'l-hadis	Leyse bi-zâke; hafızası iyi değil; münker hadisleri var	Leyse bi-kavî				Zayıf	Sikât'ında ve Mecrûhîn'inde zikretmiş	Zayıf
İbrâhim b. İsmâil b. Ebû Habîbe (ö. 165)	Sâlih, leyse bihi be's; leyse bi-şey'; hadisi yazılabilir, ihticâc olunmaz	Sika	Sika			Şeyh, leyse bi-kavî; münkeru'l-hadis; hadisi yazılır, ihticâc olunmaz	Zayıf	Mecrûhîn'inde zikretmiş	Rivayetleri sâlih, zayıf, hadisi yazılabilir
Sâbit b. Kays el-Gıfârî (ö. 168)	Leyse bihi be's; leyse bi-zâke, sâlih, zayıf	Sika					Leyse bihi be's	Sikât'ında ve Mecrûhîn'inde zikretmiş	Hadisi yazılabilir
Abdurrahman b. Süleyman İbnü'l-Gasîl el-Ensârî (ö. 171)	Sika; leyse bihi be's; suveylih	Sâlih	Sika				Sika; leyse bi'l-kavî; leyse bi-kavî	Sikât'ında ve Mecrûhîn'inde zikretmiş	Hadisi yazılabilir
Abdullah b. Ömer b. Hafs el-Medenî (ö. 171-2?)	Sâlih, sika; sâlih, leyse bihi be's; hadisi yazılabilir, kendisinde beis yoktur; suveylih; Nâfi' rivayetleri sâlih	Sâlih, lâ be'se bihi; kezâ ve keennehü		Lâ be'se bihi		Hadisi yazılır; ihticâc olunmaz	Leyse bi'l-kavî; hadisi zayıf	Mecrûhîn'inde zikretmiş	Sâlih, rivayetlerinde beis yoktur

Attâf b. Hâlid el-Kureşî (ö. 179)	Sika; sâlihu'l-hadîs; suveylih; leyse bihî be's	Sika, sahîhu'l- hadîs; sâlihu'l- hadîs; leyse bihî be's	Sika	Leyse bihî be's	Sâlih, leyse bi- zâke	Leyse bihî be's; leyse bi'l-kavî	Mecrûhin'inde zikretmiş	Sikanın kendisinden rivayet ettiği hadiste bir beis yoktur
Müslim b. Hâlid ez-Zencî (ö. 179-180?)	Sika; sika, sâlihu'l- hadîs; leyse bihî be's; zayıf	Kezâ ve kezâ		Zayıf	Pek kuvvetli değil, münker hadis rivayet eder, hadisi i'tibâr için yazılır, ihticâc olunmaz, yu'raf ve yünker	Zayıf	Sikât'ında zikretmiş	Hasenü'l-hadîs
İmrân b. Uyeyne el-Hilâlî (ö. 199)	Sâlihu'l-hadîs; leyse bi-şey', zayıf; zayıf	"Ondan herhangi bir şey yazmadım."	Sadûk	Hadisi zayıf	Hadisiyle ihticâc olunmaz, münker hadis rivayet eder		Sikât'ında zikretmiş	
Muâviye b. Hişâm el- Kassâr (ö. 204-205?)	Sâlih, leyse bi-zâke	Kesîru'l-hatâ'; Süfyan'dan yaptığı nakillerde nekâret var	Sika		Sadûk		Sikât'ında zikretmekle birlikte zaman zaman hata yaptığını belirtmiş	"Umuyorum ki onda bir beis yoktur."
Bedr b. Halîl el-Esedî (ö. ?)	Sika, sâlihu'l-hadîs				Şeyh		Sikât'ında zikretmiş	
el-Fazl b. Meymûn el- Basrî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadîs				Şeyh, münkeru'l-hadîs		Sikât'ında zikretmiş	

Hilâl b. Meymûn el-Cühenî (ö. ?)	Sika; sâlih					Leyse bi'l-kavî, hadisi yazılabilir	Leyse bihî be's	Sikât'ında zikretmiş	
Abdullah b. Abdurrahman b. Ya'lâ et-Tâifî (ö. ?)	Sâlih; suveylîh; leyse bihî be's; leyse bi-zâke'l-kavî; zayıf		Sika			Leyse hüve bi-kavî	Hadisi yazılır leyse bi'l-kavî	Sikât'ında zikretmiş	Hadisleri yazılabilir
Ca'fer b. Meymûn et-Temîmî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadis; leyse bi-zâke; leyse bi-sika	Hadisinin zayıf olmasından korkuyorum; hadiste sağlam değildir				Sâlih	Leyse bi'l-kavî	Sikât'ında zikretmiş	"Umarım ki onda bir beis yoktur."
Fazl b. Delhem el-Vâstî (ö. ?)	Sâlih; hadisi sâlihtir; zayıf; hadisi zayıftır	Leyse bihî be's				Sâlihu'l-hadis		Mecrûhîn'ininde zikretmiş	
Abdurrahman b. İshak b. Abdullah el-Kureşî (ö. ?)	Sika; sika, leyse bihî be's; sâlihu'l-hadis; Zührî rivayetleri sâlih	Sâlihu'l-hadis; leyse bihî be's; sâlih bir adam veya makbul	Hadisi yazılır; leyse bi'l-kavî			Hasenü'l-hadis; leyse bi-sebt ve lâ kavî; hadisi i'tibâr için yazılır ancak ihticâc olunmaz	Leyse bihî be's	Mutkinün cidden	
Müşme'il b. Milhân et-Taî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadis; kendisinde bir beis yok							Sikât'ında zikretmiş	
Mürecceâ b. Recâ el-Yeşkürî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadis; leyse bihî be's; leyse hadîsühü bi-şey'; zayıf			Sika				Mecrûhîn'inde zikretmiş	Bazı hadislerinin mütâbii yoktur

İbn Maîn'in Değerlendirmede Bulunduğu Sika Râviler (Tablo-2)

Münekkit/Râvi	Yahyâ b. Maîn	Ahmed b. Hanbel	İclâ	Ebü Zür'a er-Râzî	Ebü Hâtim	Nesâî	İbn Hibbân	İbn Adî
Yezîd b. Abdullah el-Arec el-Medenî (ö. 122)	Sika; sâlih; sâlih, leyse bihi be's; leyse bihi be's				Leyse bi-kavî	Sika	Sikât'ında zikretmiş	Rivayetleri sâlih
Mücemmi' b. Sem'an et-Teymî el-Kûfî (ö. 122)	Sika; sâlih						Sikât'ında zikretmiş	
Dâvûd b. Kays el-Medenî (ö. 136-158?)	Sika; sâlihu'l-hadîs	Sika; sâlihu'l-hadîs		Sika	Sika	Sika	Sikât'ında zikretmiş	
Ömer b. Muhammed b. Zeyd el-Adevî (ö. 150)	Sika; sâlihu'l-hadîs	Sika	Sika		Sika, sadûk	Leyse bihi be's	Sikât'ında zikretmiş	Hadisi yazılabilir
Leys b. Sa'd el-Fehmî (ö. 175)	Sika; sebt; sika, sadûk; Nâfi'den rivayetlerinde sâlih, sika	Sika, sebt; hakkında övgü ifadeleri kullanmış	Sika	Sadûk; hadisiyle ihticâc edilebilir		Sika	Sikât'ında zikretmiş	
Ubeydullah b. Ubeydurrahman el-Eşcaî (ö. 182)	Sâlih, sika; sâlih; sika, me'mûn		Sevrî rivayetlerinde insanların en güvenilir			Sika	Sikât'ında zikretmiş	
Ömer b. Sa'd el-Haferî el-Kûfî (ö. 203)	Sika; sâlih				Sâlih, sadûk		Sikât'ında zikretmiş	
Mücemmi' b. Yahyâ el-Ensârî el-Kûfî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadîs	Şeyhun, sika			Leyse bihi be's, sâlihu'l-hadîs		Sikât'ında zikretmiş	

İbn Maîn'in Değerlendirmede Bulunduğu Zayıf Râviler (Tablo-3)

Münekkit/ Râvi	Yahyâ b. Maîn	Ahmed b. Hanbel	İclî	Ebü Zür'a er-Râzî	Ebü Hâtîm	Nesâî	İbn Hibbân	İbn Adî
Atıyye b. Sa'd el-Avfi (ö. 111)	Sâlih; leysse bihi be's	Zayıf		Zayıf	Zayıf, hadisi yazılabilir	Zayıf	Hadislerinin yazılması câiz değildir.	Zayıf, hadisi yazılabilir
Zür'a b. İbrâhim ed-Dimaşkî (ö. 132)	Sâlihu'l-hadis				Kuvvetli değil, hadisi yazılabilir		Sikât'ında zikretmiş	
Mücâlid b. Saîd el-Küfî (ö. 144)	Sika; sâlih keennehû; ihticâc olunmaz; zayıf, vâhi'l-hadis	Kezâ ve kezâ; leysse bi-şey', hadisleri ref'eder	Câizü'l-hadis, hasenü'l- hadis		Hadisi kuvvetli değil, ihticâc olunmaz	Sika; leysse bi'l-kavî; zayıf	Mecrûhin'inde zikretmiş	Hadislerinin ekseri gayr-ı mahfûzdur
Ömer b. Nebhân el-Abdî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadis; leysse bi-şey'				Zayıf		Terkedilmelidir	Du'qâ'sında zikretmiş
Zem'a b. Sâlih el-Cenedî (ö. ?)	Suveylîh; suveylîhu'l- hadis; kuvvetli değil; zayıf; hadisi zayıftır	Zayıf		Leyyin; vâhi'l- hadis	Zayıf	Zayıf; leysse bi'l-kavî	Mecrûhin'inde zikretmiş	Zaman zaman yanlış da hadisleri sâlihîr, bir beis yoktur
Muhammed b. Sâbit b. Eslem el-Bünâmî (ö. ?)	Sâlihu'l-hadis; leysse bi-kavî; leysse bi-şey'			Leyyin	Münkerü'l- hadis, hadisi i'tibâr için yazılır, ihticâc olunmaz	Zayıf	Mecrûhin'inde zikretmiş	Hadislerinin mütâbii yoktur
İbrâhim b. Muhâcir b. Mismâr el- Medenî (ö. ?)	Sâlih, leysse bihi be'				Şeyh; münkerü'l- hadis, metrûk değil	Leyse bi'l- kavî; zayıf	Münkerü'l-hadis; ferd kaldığı hadislerle ihticâc olunmaz	Kimi hadislerinde nekâret bulunmakla birlikte rivayetleri sâlih

İbn Maîn'in Değerlendirmede Bulunduğu Metrûk Râvi (Tablo-4)

Münekkit/ Râvi	Yahyâ b. Maîn	Ahmed b. Hanbel	İçli	Ebü Zûr'a er-Râzî	Ebü Hâtim	Nesâî	İbn Hibbân	İbn Adî
Abbâd b. Kesîr es-Sekafî (ö. 141)	Leyse bi- şey', sâlih; hadisinde zayıflık var; zayıf; hadisi yazılmaz	Leyse bi-zâke; hadisi pek kuvvetli değil; işitmediği hadisler rivayet eder, sâlih	Zayıf, metrûkû'l- hadis; sâlih	Hadisi yazılamaz, sâlih	Hadisi zayıf; hadislerinde nekâret var	Metrûk	Metrûhîn'inde zikretmiş	Hadislerinin mütâbii yoktur

Ebû Hâtim'in Değerlendirmede Bulunduğu Râviler (Tablo-5)

Râvi	el-Cerh ve't-ta'dîl Cilt, sayfa no	Ebû Hâtim'in değerlendirmesi	Takrîbü't- tehzîb Sayfa no	İbn Hacer'in değerlendirmesi
Ahmed b. el-Mikdâm el-İclî (ö. 253)	II, 78	Sâlihu'l-hadîs, mahallühü's-sıdk	85	Sadûk, sâhibü hadis
İbrâhim b. Yezîd b. Şerîk et-Teymî (ö. 96)	II, 145	Sâlihu'l-hadîs	95	Sika; irsal ve tedlîs yapar
İsmâil b. Muhammed b. Cühâde el-Yemânî (ö. ?)	II, 195	Sadûk, sâlihu'l-hadîs	109	Sadûk yehimü
Eyyûb b. Hânî' (ö. ?)	II, 261	Sâlih	119	Sadûk, fîhi lîn
Ezrak b. Kays el-Hârisî (ö. 121)	II, 339	Sâlihu'l-hadîs	97	Sika
Cüveyriye b. Esmâ ed-Duba'î (ö. 173)	II, 531	Sâlihu'l-hadîs	143	Sadûk
Habîb b. Zeyd el-Ensârî (ö. ?)	III, 101	Sâlih	150	Sika
Hubeyb b. Abdurrahmân el-Ensârî (ö. 132)	III, 387	Sâlihu'l-hadîs	192	Sika
Râşid b. Keysân el-Absî (ö. ?)	III, 485	Sâlih	204	Sika
Rukeyn b. Rabî' el-Fezârî (ö. 131)	III, 514	Sâlih	210	Sika
Saîd b. Kesîr et-Teymî (ö. ?)	IV, 56	Sâlihu'l-hadîs	240	Sika
Süleyman b. Ebû Süleyman eş-Şeybânî (ö. 139-142?)	IV, 135	Sadûk, sika, sâlihu'l-hadîs	252	Sika
Süfyân b. Hamza el-Eslemî (ö. ?)	IV, 230	Sâlihu'l-hadîs	244	Sadûk
Şurahbîl b. Şerîk el-Me'ârifî (ö. ?)	IV, 341	Sâlihu'l-hadîs	265	Sadûk
Talha b. Ebû Saîd el-İskenderânî (ö. 157)	IV, 477	Sâlih	282	Sika

Abdullah b. İbrâhîm b. Ömer es-San'ânî (ö. ?)	V, 3	Sâlihu'l-hadîs	295	Sadûk
Abdullah b. Abdullah b. Ebû Talha el-Ensârî (ö. 134)	V, 91	Sâlih	309	Sika
Abdullah b. Velid el-Mûzenî (ö. ?)	V, 187	Sâlihu'l-hadîs	328	Sika
Abdurrahmân b. Abdullah b. Ebû Ammâr el-Mekkî (ö. ?)	V, 249	Sâlihu'l-hadîs	344	Sika, âbid
Abdülmelik b. İsâ es-Sekafî (ö. ?)	V, 362	Sâlih	364	Makbûl
Abdülvâhid b. Eymen el-Mahzûmî (ö. ?)	VI, 20	Sâlihu'l-hadîs	366	Lâ be'se bihî
Ömer b. Eyyûb el-Mevsilî (ö. 188)	VI, 99	Sâlih	410	Sadûk lehû evhâm
Abbâs b. Ferrûh el-Cüreyrî (ö. 121)	VI, 212	Sâlihu'l-hadîs, sadûk	293	Sika
Ukbe b. Vessâc el-Ezdî (ö. 81)	VI, 318	Sâlihu'l-hadîs	395	Sika
Alkame b. Mersed el-Hadramî (ö. 120)	VI, 406	Sâlihu'l-hadîs	397	Sika
Gâlib b. Mihrân el-Abdî (ö. ?)	VII, 49	Sâlihu'l-hadîs	442	Sadûk
Kays b. el-Haccâc el-Kelâî (ö. 129)	VII, 95	Sâlih	456	Sadûk
Katan b. Vehb el-Leysî (ö. ?)	VII, 138	Sâlihu'l-hadîs	456	Sadûk
Muhammed b. Zeyd el-Abdî (ö. ?)	VII, 256	Lâ be'se bihî, sâlihu'l-hadîs	479	Makbûl
Muhammed b. Ömer et-Tâî (ö. ?)	VIII, 18	Mâ bihî be's, sâlihu'l-hadîs	499	Sadûk
Muhammed b. Mürra el-Kureşî (ö. ?)	VIII, 99	Şeyh, sâlihu'l-hadîs	506	Sadûk

Mûsâ b. el-Müseyyeb es-Sekafî (ö. ?)	VIII, 162	Sâlihu'l-hadîs	554	Sadûk
Mugîre b. Nu'mân en-Nehaî (ö. ?)	VIII, 231	Sâlih, sika	544	Sika
Mus'ab b. el-Mikdâm el-Has'ami (ö. 203)	VIII, 308	Sâlihu'l-hadîs	533	Sadûk lehû evhâm
Müzâhim b. Züfer b. el-Hâris ed-Dabbî (ö. ?)	VIII, 405	Sâlihu'l-hadîs	526	Sika
Vâil b. Dâvûd et-Teymî (ö. ?)	IX, 43	Sâlihu'l-hadîs	580	Sika
Yahyâ b. Meymûn el-Hadramî (ö. 114)	IX, 188	Sâlih	597	Sadûk
Yezîd b. Humeyd ed-Duba'î (ö. 128)	IX, 256	Sâlih	600	Sika, sebt
Ya'lâ b. Atâ el-Âmirî (ö. 120)	IX, 302	Sâlihu'l-hadîs	609	Sika
Ebû Rebi' el-Medenî (ö. ?)	IX, 370	Sâlihu'l-hadîs	639	Makbûl

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl (Rivâyetü'l-Merrûzî ve gayrihi)* (nşr. Vasiyullah b. Muhammed Abbas), Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1408/1988.

Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl, I-IV (nşr. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs), Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422/2001.

Su'âlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvâti ve ta'dilihim (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994.

Ali b. el-Medîni, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullah es-Sa'dî, *Su'âlâtü Muhammed b. Osmân b. Ebû Şeybe li Ali b.el-Medîni* (nşr. Muvaffak Abdullâh Abdülkâdir), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.

Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009.

Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, I-II (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, ---, *Su'âlâtü'l- Hâkim en-Nisâbü'rî li'd-Dârekutnî* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.

Su'âlâtü Hamza b. Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.

Su'âlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî, (nşr. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdurrahman el-Cüreysî), Riyad: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1427.

Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, ---, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihi* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), *(Selâsü resâ'il fî 'ilmi mustalahi'l-hadis içinde)*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Su'âlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, I-II, (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.

Efendioğlu, Mehmet, "Sâlih", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 32.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih*, I-IV (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine: Mektebetü't-dâr, 1410.

Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *Kitâbü Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Nüreddin Itr), Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'*, I-II, (nşr. Mahmûd Tahrân), Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983.

el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye, I-II (nşr. Ebû İshâk İbrâhim b. Mustafa Âl-i Bahbah ed-Dimyâtî), y.y.:

Itr, Nüreddin Itr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (nşr. Âdil Ahmed Müveccid- Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1371/1952.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, ---, *en-Nuket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I-II (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad: Dârü'r-Râye, 1415/1994.

Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser (nşr. Nüreddin Itr), Dimaşk 1321/2000.

Tehzîbü't-Tehzîb, I-XII, Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-me'ârifî'n-nizâmiyye, 1325-1328/1908-1911.

Takrîbü't-Tehzîb (nşr. Muhammed Avvâme), Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1411/1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, I-III (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412/1992.

Kitâbü's-Sikât, I-IX (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393-1398/1973-1978.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, ts

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd el-Kâtib el-Hâşimî, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-XI (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1421/2001.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Târîhu esmâi'd-du'afâ' ve'l-*

- kezzâbîn* (nşr. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî), Medine: yay.y., 1409/1989.
- İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, (nşr. Nureddin İtr), Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1406/1986.
- İclî**, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullâh el-İclî, *Mâ'rîfetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, I-II (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405-1985.
- İmamoğlu**, Müftü, "Ebû Dâvud ve Süneni" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).
- Kâsımî**, Muhammed Cemâleddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (nşr. Mustafa Şeyh Mustafa), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Mizzî**, Cemâleddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, (nşr. Bûrân ed-Dannâvî- Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1405/1985.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-mâ'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (nşr. Muhammed Osman el-Haşet), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1405/1985.
- Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye ts.
- Polat**, Salahattin "İ'tibar", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 455.
- San'ânî**, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, I-II, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1366/1947.
- Sehâvî**, Şemseddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, I-V (nşr. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahman b. el-Hudayr- Muhammed b. Abdullah b. Fehîd Âl-i Fehîd), Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426/2005.
- Silefî**, Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed, *Su'âlâtü'l-Hafız es-Silefî li-Hamis el-Havzî an cema'a min ehli'l-Vâsıt*, (nşr. Meta' Tarâbişî, Dımaşk, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye), Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1403/1983.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr el-Hudayrî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*, I-III (nşr. Ebû Muaz Târık b. İvedullah b. Muhammed), Riyad: Dârü'l-Âsime, 1424/2003.

Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadis* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Dârü'l-kalem, 1372/1972.

Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV, 2015.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, I-IV (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1404/1984.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri, ---, *et-Târih (Dârimî rivâyeti)*, (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Dımaşk: Dârü'l-me'mûn li't-türâs, ts

Yahyâ b. Ma'în ve Kitâbuhû et-Târih (ed-Dûrî rivâyeti), I-IV, (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Mekke, 1399/1979.

Yıldız, Abdullah "İstılahlardaki Anlam Kargaşası Kapsamında İ'tibâr Kavramı ile Şâhid ve Mütâbî Hadis Arasındaki İlişki ve Farklılıklar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016): 72-111.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, İstanbul: İFAV, 2014.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Bülğatü'l-erib fî mustalahi âsâri'l-habîb* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1408.

Sahîh-i Buhârî muhtasarı Tecrîd-i sarîh tercemesi ve şerhi, I-III (trc. Ahmed Naim); IV-XII (trc. Kâmil Miras), Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982.

Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs, I-XL, (nşr. Hüseyin Nassar), Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1369/1969.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Dîvânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Hammad b. Muhammed el-Ensârî), Mekke: Mektebetü'n-Nehda, 1387/1967.

el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-kütübî's-sitte, I-II (nşr. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb), Cidde: Dârü'l-kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl, I-VIII, (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil

Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416/1995.

Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, I-XXV (nşr. Şuayb el-Arnaût- Kâmil el-Harrât), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996.

Duhâ/Kuşluk Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*

Cemil Mollaibrahimoğlu**

Özet

Farz ve vacip namazların dışında kalan namazlara nâfile denmektedir. Hz. Peygamber, farz namazlardan noksan olanların nâfile namazlarla tamamlanacağını ve kulun Allah'a farzlarla yaklaşıp nâfilelerle yakınlaşmayı sürdürdüğünü haber vermiştir. Dolayısıyla nâfileler, Allah'a yakınlaşmayı sürdürmeye, sevap elde etmeye ve farzlardaki noksanlığın tamamlanmasına sebep olması yönüyle önem arz etmektedir. Nâfile namazlardan biri de duhâ/kuşluk namazıdır. Güneşin bir mızrak boyu yükselerek kerahet vaktinin çıkışından zevalin az öncesine kadar olan zamanda kılınan bu namazı Hz. Peygamber zaman zaman kılmış, tavsiye etmiş ve kılınanlara önemli müjdeler vermiştir. Bu makale, duhâ namazının meşruiyetini, Hz. Peygamber'in kıldığına ve tavsiye ettiğine dair rivayetler ile bu namaz hakkındaki olumsuz rivayetleri, bunların sıhhatlerinin tespitini ve ilgili yorumları nakledip değerlendirmeyi, kuşluk namazının hükmünü, rekât sayısını, işrâk namazıyla aynı namaz olup olmadığı hususunu rivayetlerle ve şârihlerin yorumlarıyla ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Namaz, kuşluk namazı, Peygamber, hadis.

THE EVALUATION OF NARRATIVES RELATED TO THE “DUHĀ” PRAYER

Abstract

Nâfila (voluntary) prayers are those prayers that are neither *farḍ* (obligatory prayers) nor *wâjib*. Narrated from the Prophet that the servant approaches Allah by performing the obligatory prayers and he/she continues to approach by performing the voluntary prayers. The Prophet also said that if the obligatory prayers are deficient, they will be completed with the voluntary ones. “*Duhâ*” means the time of sunrise. As a religious term, it is an optional prayer that the Prophet prayed frequently and advised the companions to pray, and its time is between sunrise and noon (*zuhr*). This article examines based on traditions and hadîth commentators' opinions the legitimacy of this prayer, narratives relating that the Prophet had performed this prayer, narratives against this prayer, the reliability of these narrations, number of rak'ahs of *duhâ* prayer, whether it is the same with *ishrâq* prayer.

Key Words: Prayer, *duhâ* prayer, Prophet, hadîth.

* Bu çalışma, Ocak 2018 tarihinde tamamlanan “Rivayetler Işığında Nâfile Namazlar” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr.

Giriş

İnsanların ve cinlerin yaratılış gayesi, Allah'a kulluk etmektir.¹ Tevhidden sonra İslam'ın en önemli esası ve bedenle yapılan ibadetlerin en faziletlisi ise namazdır.² Bu sebeple Hz. Peygamber farz namazlara ilaveten kimi zaman onların öncesinde ve sonrasında kimi zaman da çeşitli vesilelerle müstakil olarak daha fazla namaz kılmış ve kılınmasını teşvik etmiş, bu namazların bir kısmını devamlı bir kısmını da zaman zaman kılmıştır. Bazen kılıp, bazen terk ettiği namazlardan biri de kuşluk namazıdır.

Burada Hz. Peygamber'in bu namazı kıldığına ve tavsiye ettiğine dair rivayetlerle, iki rekât kuşluk namazının insan bedeninde bulunan üç yüz altmış mafsal için verilmesi gereken üç yüz altmış sadaka yerine geçtiği, denizin köpüğünden çok olsa bile kişinin günahlarının affına sebep olduğu, tam bir hac ve bir umre sevabı kazandırdığı gibi faziletine dair rivayetlere yer verilecektir. Daha sonra Hz. Peygamberin kuşluk namazı kılmadığını veya bazı durumlarda ya da bir kere kıldığını ifade eden rivayetler ve bu rivayetlerle ilgili farklı yorumlar zikredilecek, Resûlullah'ın bu namazı kaç rekât kıldığı ve bu sayıların bağlayıcılığı, işrâk namazı ile kuşluk namazının aynı namaz olup olmadığı hususları ele alınıp değerlendirilecektir.

1. Duhâ Kavramı

Duhâ kelimesinin kök anlamı bir nesnenin belli ve âşikare olmasıdır.³ Aslında duhâ, güneşin, doğduğu mer'î ufuktan yükselip ışığının parlaması ve yayılmasıyla bakanlara açıkça görünmesidir. O zaman kerahet vakti geçmiş olur. Güneşin doğuşundan zevâle kadar olan süre üçe ayrılır: 1) Güneşin doğuşundan aydınlığın tamamlanmasına kadar olan süre: dahve, dahv ve dahiyye/kuşluk (صَحْوَة, صَحْو, صَحِيَّة), 2) Güneşin aydınlığını tamamlamasından gündüzün dörtte birini tamamlamasına kadar olan süre: duhâ (الضُّحَى)/kaba kuşluk, 3) Dörtte birin

1 ez-Zâriyat, 51/56.

2 İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnaût vd., Müessesetü'r-risâle, Dimaşk, 2009, Tahâret 4; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsne'd*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, Dârü hecr, y.y., 1999, II, 336-337; Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dârü'l-muğni, Riyad, 2000, Tahâret 2; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2002, I, 221-222, 301 (448), (449), 450; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsne'd*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları, Müessesetü'r-risâle, Dimaşk, 1995, XXXVII, 60, 108 (22378), (22433); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Yemenî, *Muvattâ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1985, Tahâret 36; İbn Hibbân, III, 311.

3 İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, y.y. Dârü'l-fikr, 1979, III, 391.

tamamlanmasından zevâle kadar olan süre: dahâ'/koca kuşluk (ضَحَاء).⁴

Fukahâ istilâhında duhâ namazı, kuşluk vaktinde kılınan namazdır. Kuşluk vakti; güneşin bir mızrak boyu yükselerek kerahet vaktinin çıkışından zevalin az öncesine kadar olan zamandır.⁵ Bazılarına göre vakti, güneşin doğuşuyla başlar.⁶ Her ne kadar güneşin doğuşundan veya bir mızrak yükselmesinden zevâl vaktine kadar kılınabilirse de Zeyd b. Erkam (ö. 68/688) rivayetinden⁷ dolayı sıcağın şiddetlendiği zamana kadar ertelemek daha faziletlidir.⁸

Aşağıda görüleceği üzere rivayetlerde bu namaz “duhâ” namazı olarak geçmekte, fıkıh kitaplarında da bu isimle zikredilmektedir. Ancak bazı rivayetlerde bu namaza “evvâbîn” denildiği de görülmektedir: Ebû Hüreyre (ö. 58/678) Hz. Peygamber'in “*Duhâ namazına ancak evvâb/çok tevbe eden devam eder*” sözünü naklettikten sonra “*Bu evvâbînin namazıdır*” demiştir.⁹ Zeyd b. Erkam'dan rivayet

4 Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcül-luğâ ve sıhâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1956), 6: 2406; Bâcûrî İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mevâhibul-ledüniyye ale's-şemâilî'l-Muhammediyye*, nşr. Muhammed Avvâme, (y.y. 2001), s. 490-491; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5847-5848.

5 İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2: 30; İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâil ilâ fehmi's-Şemâil*, nşr. Kemâl Abdülazîm el-Anânî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), s. 407; Ali el-Kari Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Herevî, *Cem'ül-vesâil fi şerhi's-Şemâil*, (Mısır: t.y.), 2: 85; Münâvî Zeynüddîn Muhmmmed Abdür-raûf b. Tâci'l-ârifîn, *Feyzü'l-kadîr bi şerhi'l-Câmî's-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1972), 6: 168; Şürünbülâli Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh*, nşr. Abdülkerim el-Atâ, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 2001), s. 412; Bâcûrî, *el-Mevâhibul-ledüniyye*, s. 490-491; Zafer Ahmed Tehânevî, *İlâû's-sünen*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1415), 7: 30; *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1983-2006), 27: 221. Kerahet vakti; güneşin doğmasından yükselmesine kadar olan zamandır ki yaklaşık 40-50 dakikadır. Zeval; güneşin tam ortaya ve başımızın üstüne gelip de henüz batı tarafına geçmediği zamandır ki öğle vaktinin girmesinden yaklaşık 40-50 dakika öncesine kadar olan zamandır. Kuşluk vakti, bu iki vakit arasındır. Bk. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, (Ankara: DİB yay., 1969), s. 138; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, (İstanbul: Bilmen yayınevi, t.y.), s.114, 213.

6 İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâil*, s. 407.

7 Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki, (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991), Müsâfirin, 143.

8 Nevevî Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*, (Müessesetü Kurtuba, 1994), 6: 44; Aynî Ebû Muhammed Bedriüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 7: 349; Bâcûrî, *el-Mevâhibul-ledüniyye*, s. 490.

9 Hâkim, I, 459 (1182). Hâkim hadisın Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu söylemiş Zehebî de onu onaylamıştır. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 459; Zehebî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî *Telhisu'l-Müstedrek*, Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1: 459.

edildiğine göre Hz. Peygamber “Evvâbînin namazı, sıcağın deve yavrularının ayağı yandığı zamandır”¹⁰ buyurmuştur. Şevkânî, (ö. 1250/1834) “Kim akşamla yatsı arasında namaz kılsa, o namaz evvâbînin namazıdır”¹¹ rivayetinin, mürsel olsa bile *Sahih*’deki Zeyd b. Erkam rivayetine muâriz olmadığını, zira her iki namaza da evvâbî denilmesine bir mâni bulunmadığını söylemiştir.¹² Bazı fıkıh kitaplarında da “evvâbî” kelimesinin kuşluk namazı ile akşamla yatsı arasında kılınan namazın müşterek ismi olduğu belirtilmektedir.¹³

2. Rivayetler

Bazı eserlerde, bu hususta rivayette bulunan üçü hanım on dört sahâbînin isimleri sayılmış ve hepsinin de Hz. Peygamber’i kuşluk kılarken gördükleri,¹⁴ bazı eserlerde on dokuz büyük sahâbînin Hz. Peygamber’i kuşluk namazı kılarken gördüklerine şahitlik ettiği, hatta İbn Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) bu haberlerin tevâtür haddine ulaştığını söylediği nakledilmiştir.¹⁵ Bazılarında kuşluk namazını ispat eden hadislerin sahâbe râvîlerinin sayısının yirmiye ulaştığı belirtilmiş,¹⁶ bazılarında yirmi beş sahâbenin isimleri, her birinin Hz. Peygamber’in kuşluk namazı kıldığına veya onu tavsiye ettiğine ya da faziletinden bahsettiğine dair rivayetleri kaynaklarıyla birlikte tek tek sayılmıştır.¹⁷ Bu rivayetlerin bir kısmı şunlardır:

10 Müslim, *Müsâfirin*, 143.

11 Abdullah b. Mübârek Ebû Abdîrrahman el-Hanzalî el-Mervezî, *Kitabu’z-zühâ*, nşr. Habîburrahmân el-A’zamî, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.), s. 445 (1259); Mervezî Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *Muhtasarü Kiyâmu’l-leyl ve Kiyâmu ramazân ve Kitabu’l-vitr*, ihtisâr, Ahmed b. Ali el-Makrizî, (Pakistan: Hadis Akademi, 1988), s. 88. Elbânî, hadisin mürsel olduğu için zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zaife ve’l-mevzûa ve eseruhu’s-seyyiü fi’l-ümme*, (Riyad: Mektebetü’l-meârif, 1992-2004), 10: 133 (4617); Elbânî, *Zaifu’l-Câmi’-s-sağîr ve ziyâdetihî*, (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1988), s. 818 (5676).

12 Şevkânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylû’l-evtâr şerhu Münteke’l-ahbâr*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, (Demmam: Dâru İbni’l-Cevzî, 1427), 5: 186.

13 Bk. Zekerîyyâ el-Ensarî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn, *Esne’l-metâlib şerhi Ravzî’t-tâlib* (yy. t.y.), 1: 206; Şirbînî Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halîl Aytânî, (Beyrut: Dâru’l-marîfe, 1997), 1: 343; Cemal Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer el-Ezherî, *Fütühâtü’l-vehhâb bi tavzihi Şerhi Menheci’t-tullâb (Fethu’l-vehhâb şerhi)*, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-türâsî’l-Arabîyyi t.y.), 1: 486; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, 27: 134.

14 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Zâdû’l-meâd fi hedyi hayri’l-ibâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’-risâle, 1998), 1: 334.

15 Ali el-Kârî, *Cem’ü’l-vesâil*, 2: 87; Münâvî, *Şerhu’s-Şemâil*, (Mısır t.y.), 2: 86; Bâcûrî, *el-Mevâhibu’l-ledüniyye*, s. 492; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadisî’l-mütevâtir*, (Mısır: Dârü’l-kütübî’s-selefiyye, t.y.), s. 106-108.

16 İbn Hacer Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), 3: 589.

17 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 7: 346-248.

Ebû Hüreyre dostu Hz. Peygamber'in kendisine üç şey tavsiye ettiğini ve bunları ölünceye kadar asla terk etmeyeceğini söylemiştir. Bunlar, her ay üç gün oruç tutmak, iki rekât kuşluk namazı kılmak ve vitir namazı kılıp da uyumaktır.¹⁸ Hadisin benzeri Ebû'd-Derdâ'dan (ö. 32/652 [?]) da rivayet edilmiştir.¹⁹

Hız. Peygamber insanın üç yüz altmış mafsâl üzere yaratıldığını ve her biri için günde bir sadaka vermesi gerektiğini söyledikten sonra her tesbihin, hamdın, tehlilin, tekbirin, iyiliği tavsiye etmenin, kötülükten sakındırmanın, yoldan bir taşı ya da dikenî kaldırmının sadaka olduğunu ve bunları yapan kişinin o gün cehennemden uzaklaşmış olarak yürüdüğünü söylemiş, kuşluk vakti kılınan iki rekât namazın bunların yerini tutacağını belirtmiştir.²⁰

Bir rivayette iki rekât kuşluk namazına devam etmenin denizin köpüğü kadar bile olsa günahların affına sebep olduğu belirtilmiş,²¹ diğer bir rivayette sabah namazını kıldıktan sonra iki rekât kuşluk namazı kılınca kadar namaz kıldığı yerde oturan ve hayırdan başka bir şey söylemeyen kişinin günahları denizin köpüğünden çok olsa bile affolunacağı,²² bir başka rivayette ise sabah namazını

18 Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih*, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2002), Teheccüd 33, Savm, 60; Müslim, Müsafirîn, 84.

19 Müslim, Müsafirîn, 86.

20 Müslim, Müsafirîn, 84, Zekât 54.

21 Tirmizî Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-kebir (Sünen)*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Abdullatif Hirzullah, (Dimaşk: Dâru'-risâle el-âlemiyye, 2009), Vitir, 15; İbn Mâce, İkâme, 187; Ahmed, 15: 446 (9716); İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006), 5: 257 (7867). Râvi Nehhâs b. Kahm hakkında Zehebî "zaîf" ve "leyyin" nakillerini yapmış, İbn Hacer de zayıf olduğunu söylemiştir. Nevevî, isnadının, Elbânî, hadisin zayıf olduğunu, Şuayb Arnaût da Nehhâs zayıf olduğu için hadisin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, nşr. Muhammed Necib el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.), 3: 530; Zehebî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî, *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 7: 49; İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribu't-temyiz*, nşr. Muhammed Avvâme, (Haleb: Dâru'r-reşid, 1991), s. 566; Elbânî, *Zaifu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2000), s. 57 (473); Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), II, 25; a.mlf., Ahmed (tahrîc), 15: 446.

22 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeleli, (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Salât, 300; Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3: 69 (4907); Taberânî Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmeccid es-Silefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 20: 196-197 (442); Ahmed, 24: 387-388 (15623).

Râvi Zebbân b. Fâid hakkında Zehebî, "zayıf", "hadisleri münker" ve "sâlih" nakilleri yapmış, İbn Hacer de "za'ifu'l-hadis" olduğunu, Sehl hakkında da Zebbân'ın kendisinden rivayeti hariç "lâ be'se bih" olduğunu söylemiştir. Şuayb Arnaût, Zebbân ve Sehl'in zayıf, dolayısıyla hadisin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Zehebî,

cemaatle kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar Allah'ı zikretmek üzere oturup sonra da kalkıp iki rekât namaz kılana tam bir hac ve bir umre sevabı gibi sevap verileceği bildirilmiştir.²³

Bir kudsi hadiste “*Ey Âdemoğlu, gündüzün başlangıcında benim için dört rekât namaz kıl ki, gündüzün sonuna kadar senin her türlü ihtiyaçlarını karşılayayım*”²⁴ buyurulmuştur.

Hz. Aîşe (ö. 58/678) “Resûlullah kuşluk namazını dört rekât kılar, Allah'ın dilediği kadar da artırır.”²⁵ demiştir. Bir başka rivayette Resûlullah'ın evine girip kuşluk namazını sekiz rekât olarak kıldığını nakletmiş,²⁶ kendisi de sekiz kılmış ve “Annem ve babam benim için diriltile dahi bu sekiz rekâtı terk etmem.”

Mîzânü'l-itidâl, 3: 96; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 213, 258; Arnaût, *Ebü Dâvûd* (tahrîc), 2: 461; Arnaût, *Müsned* (tahrîc), 24: 388.

- 23 Tirmizî, *Sefer*, 22. Tirmizî hadisin hasen-garib olduğunu, İbn Hacer senedde bulunan râvi Ebû Zilâl'in zayıf olduğunu söylemiştir. Mübârekpûrî, Tirmizî'nin hadisi hasen saydığını, senedinde mütekellemün fih olan Ebû Zilâl olduğunu, hakkında “zayıf”, “zayıf leyse bi şey”, “lâ yecüzü'l-ihcâcû bih” dendiğini ancak hadisin şevâhidi bulunduğunu belirtmiş ve rivayetleri zikretmiştir. Elbânî, hadisin hasen, Şuayb Arnaût, isnadın şevâhid olmada hasen ve hadisin sahih ligayrihi olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla hadisin hasen veya sahih olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 576; Mübârekpûrî Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, t.y.), 3: 194-195; Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 1: 324 (586); Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 128.
- 24 Ebû Dâvûd, *Salât*, 300; Tirmizî, *Vitr*, 15; Ahmed, 45: 473, 534 (27480), (27550); Dârimî, 2: 909, (1492). Nevevî hadisin senedinin sahih, Elbânî ve Şuayb Arnaût hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Nevevî, *Mecmû*, 3: 531; Elbânî, *Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998), 1: 353 (1289); Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000), 1: 269 (475); Elbânî, *İrvâü'l-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil*, (Beyrut-Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyyi, 1979), 2: 216, 219; Arnaût, *Ebü Dâvûd* (tahrîc), 2: 462; Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 24; Arnaût, Ahmed (tahrîc), 45: 473, 534.
- 25 Müslim, *Müsâfirîn*, 78, 79. Bu mutlak ifade diğer açık rivayetlerle kayıtlanmıştır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber sekiz rekâtta fazla kılmamış, on iki rekâtta fazla tavsiye etmemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 587; Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 86.
- 26 İbn Hibbân Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahihi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 6: 272 (2531). İbn Hacer, râvi Muttalib b. Abdillâh'ın sika olduğunu ancak Hz. Âîşe'den hadis dinlediği hususunda ihtilaf olduğunu, Ebû Hâtîm'in “Âîşe'ye yetişmemiştir ve bütün hadisleri mürseldir” dediğini, Ebû Zur'a'nın “Umarım Âîşe'den hadis dinlemiştir” sözü ile İbn Sa'd'ın “hadisiyle ihticâc edilmez. Zira irsali çöktür” sözünü nakletmiştir. Elbânî, hadisin sahih ligayrihi olduğunu söylemiş, Şuayb Arnaût ise, Muttalib'le ilgili Ebû Hâtîm ve Ebû Zur'a'nın sözlerini nakletmiş senedin geri kalanının Müslim'in şartı üzere olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak hadis, şahid ve mütâbileri olduğundan sahihtir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 93; Elbânî *et-Talîkâtü'l-hisân alâ Sahihi İbn Hibbân ve temyizi sakîhihi min sahîhihi ve şâzzihî min mahfûzuhi*, (Cidde: 2003), 4: 234 (2522); Arnaût, *İbn Hibbân* (tahrîc), 6: 273.

demıştır.²⁷

Enes b. Malik (ö. 93/711-12) bir seferde Resûlullah'ın kuşluk namazını sekiz rekât kıldığını gördüğünü nakletmiş,²⁸ bir başka rivayette “Nebi kuşluk namazını altı rekât olarak kıları.”²⁹ demıştır. Diğer bir rivayette Resûlullah'dan “*Kim kuşluk namazını on iki rekât olarak kıalarsa, Allah onun için cennette altından bir köşk bina eder*”³⁰ sözünü duyduğunu söylemiştir.

Ebû Saîd el Hudrî (ö. 74/693-94) şöyle demıştır: “Resûlullah kuşluk namazını devamlı kıları ki asla bırakmayacak derdik ve yine kuşluk namazını bırakırdı ki artık onu hiç kılmayacak derdik.”³¹

- 27 Mâlik, Kasru's-salât 30; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, (Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1390/1970), 3: 78 (4866). Elbânî ve Şuayb Arnaût isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Elbânî, *Mişkâtü'l-mesâbih* (tahkik), (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1979), 1: 413; Arnaût, *Zâdü'l-meâd* (tahrîc), 1: 343.
- 28 Ahmed, 19: 468-469 (12486), 20: 45 (12589); İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahih*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1980), 2: 230 (1228); Hâkim, 1: 459 (1183). Hâkim, hadisin isnadının, Zehebî de hadisin sahih olduğunu, Heysemî, râvilerin sika, Şuayb Arnaût da hadisin sahih li gayrihi olduğunu söylemiştir. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 459; Zehebî, *Telhisu'l-Müstedrek*, 1: 459; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 493; Arnaût, *Müsned* (tahrîc), 19: 469, 20: 45.
- 29 Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, nşr. İzzet Ubeyd ed-Dabbâs, (Beyrut: Dâru'l-hadis, 1988/1408), s. 139-140. Senedde bulunan râvi Hakîm b. Muaviye ez-Ziyâdî hakkında İbn Hacer “mestur” demıştır. Münâvî, isnadının sahih olduğunu söylemiş, Gumârî de Münâvî'nin sözünü nakletmekle yetinmiştir. Elbânî, senedin mütâbaatda hasen dolayısıyla hadisin sahih li gayrihi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla hadis sahih kabul edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 177; Münâvî, *Teysir bi şerhi'l-Câmî's-sağîr*, (Hindistan: 1286), 2: 277; Gumârî Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk, *el-Müdvâ li ileli'l-Câmî's-sağîr ve şerheyl-Münâvî*, (Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Mısıryye, 1996), 5: 208; Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 2: 217; Elbânî, *Muhtasarü's-Şemâilü'l-Muhammediyye*, (Ammân: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1406), s. 156 (245); Elbânî, *Sahihu'l-Câmî's-sağîr ve ziyâdetihî*, (Beyrut 1988), 2: 888 (4960).
- 30 Tirmizî, Vitir, 15; İbn Mâce, İkâme, 187; Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr (er-Ravzu'd-dânî* ile beraber), nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 1: 305 (506); Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zehir eş-Şâvis, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1983), 4: 140 (1006). İbn Hacer, senedde bulunan râvi Musa b. Fülân'ın “meçhul” olduğunu belirtmiştir. Elbânî hadisin zayıf olduğunu, Şuayb Arnaût da Musa'nın meçhul dolayısıyla hadisin isnadının zayıf olduğunu; İbn Hacer ve Ali el-Kârî, hadisin isnadının zayıf olduğunu, yine senedi zayıf olan Ebû Zer ve Ebu'd-Derdâ hadisleri kendisine katılınca kuvvet kazanıp ihticaca elverişli olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 555; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 587; Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 89; Elbânî, *Zaifu Süneni't-Tirmizî*, s. 57 (473); Elbânî, *Zaifu Sünen-i İbn Mâce*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997), s. 104 (258); Arnaût, Tirmizî (tahrîc), 2: 23; Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 2: 392.
- 31 Tirmizî, Vitir, 15; Ahmed, XVII, 246-247 (11155); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Dimaşk: Daru'l-me'mûn, 1973), 2: 457 (1270). Atiyye b. Sa'd el-Avfî hakkında Zehebî “Zayıftır”; İbn Hacer “Çok hata eden sadûk, şii ve müdellistir” demıştır. Mübârekpûrî, İbn Hacer'in sözlerini nakletmiş, Elbânî,

Zeyd b. Erkam, kuşluk namazını erken kılan bazı kimseleri görmüş de şöyle demiştir: Şüphesiz bunlar da bilirler ki, kuşluk namazını sonraki bir saatte kılmak daha sevaptır. Zira Resûlullah şöyle buyurdu: “*Tövbe edip Allah’a dönenlerin (evvâbîn) namazı, sıcaktan deve yavrularının ayağı yandığı zamandır.*”³²

3. Farklı Rivayetler

Hiz. Peygamberin kuşluk namazı kılmadığını veya bazı durumlarda ya da bir kere kıldığını ifade eden rivayetler de vardır. Âlimler bu rivayetleri farklı şekillerde değerlendirmişlerdir.

Abdurrahman b. Ebi Leylâ (ö. 83/702) ve Abdullah b. Haris (ö. 84/703), Hiz. Ali’nin (ö. 40/661) kız kardeşi Ümmü Hânî’nin (ö. 50/670’ten sonra) dışında hiçbir kimsenin kendilerine Hiz. Peygamber’i kuşluk namazı kılariken gördüğünü söylemediğini belirtmişler, Ümmü Hânî’nin Hiz. Peygamber’in Mekke’nin fethi günü kendisinin evinde gusledip sekiz rekât namaz kıldığını zikrettiğini³³ ve “Resûlullah’ın o namazı daha önce de sonra da kıldığını görmedim.” dediğini nakletmişlerdir.³⁴

Hiz. Âişe kendisinin kuşluk namazı kıldığını, Resûlullah’ın ise kılmadığını, insanlar onunla amel eder de üzerlerine farz kılınır korkusu ile işlemesini sevdiği bir kısım ameli (işlemeyip) bıraktığını söylemiştir.³⁵ Bir başka rivayette Resûlullah’ı kılariken görmediğini belirtmiştir.³⁶

Ebü Hüreyre de Resûlullah’ı kuşluk namazı kılariken asla görmediğini,³⁷ diğer bir rivayette bir kere hariç görmediğini söylemiştir.³⁸

Hiz. Âişe ve İbn Ömer (ö. 73/692) Resûlullah’ın sadece seferden döndüğünde

Şuayb Arnaût ve Hüseyin Selim Esed Atrıyye zayıf olduğundan hadisin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak hadis, senedi zayıf bir hadistir. Bk. Zehebî, *Mizanü’l-i’tidâl*, 5: 100; İbn Hacer, *Takribu’t-Tehzib*, s. 393; Mübârekpûri, *Tuhfetü’l-ahvezi*, 2: 587-588; Elbânî, *İrvâü’l-galil*, 2: 212 (460); Arnaût, Tirmizî (tahrîc), 2: 25; Ahmed (tahrîc), 17: 247; Esed, Ebü Ya’lâ (tahrîc), 2: 457.

Bu rivayet Hiz. Peygamber’in kuşluk namazını bazen kıldığını, bazen de devam etmesi halinde insanların farz sanması endişesiyle kılmadığını göstermektedir. Bk. Münâvî, *Şerhu’ş-Şemâil*, 2: 90.

32 Müslim, Müsâfirin, 143

33 Buhârî, Taksîr, 12, Teheccüd, 31, Meğâzî, 50; Müslim, Müsâfirin, 80.

34 Müslim, Müsâfirin, 81.

35 Buhârî, Teheccüd, 5; Müslim, Müsâfirin, 77.

36 Buhârî, Teheccüd, 32.

37 Nesâî Ebü Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmun’im Şelebî, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1421/2001), 1: 265 (479).

38 Ahmed, 15: 471 (9758). İbn Hacer, Şuayb Arnaût ve Ahmed ez-Zeyn râvi Asım b. Küleyb el-Cermî ve babası Küleyb b. Şihâb’ın sadûk olduğunu söylemiş, Arnaût hadisin isnadının kavî, Zeyn hasen olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Hacer, *Takribu’t-Tehzib*, s. 286, 462; Arnaût, *Müsned* (tahrîc), 15: 471; Zeyn, *Müsned* (tahrîc), 9: 302.

kuşluk namazı kıldığını söylemişlerdir.³⁹ Enes b. Malik de bir sefere çıkması veya seferden dönmesi hariç Resûlullah'ı kuşluk namazı kılarken görmediğini söylemiştir.⁴⁰

Mücâhid (ö. 103/721) bir kere Urve b. Zübeyr'le (ö. 94/713) mescide girdiklerini orada insanların kuşluk namazı kıldıklarını, İbn Ömer'i Hz. Aişe'nin hücreğine doğru oturur bir halde bulup ona bu namazı sorduklarını ve "Bid'attır" cevabını aldıklarını söylemiştir.⁴¹

Müverrik (ö.105/723) şöyle demiştir: Bir kere İbn Ömer'e, "Kuşluk namazını kılar mısınız?" diye sordum. "Hayır", dedi. "Ömer kılar mıydı?" dedim. "Hayır", dedi. "Ebû Bekir kılar mıydı?" dedim. "Hayır", dedi. "Nebî kılar mıydı?" dedim. "Zannetmem", dedi.⁴²

Ebû Ubeyde, insanlardan hiçbiri bana, İbn-i Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) kuşluk kılarken gördüğünü haber vermedi, demiştir.⁴³ Mesrûk (ö.63/683) da şöyle demiştir: Bizim mescidde kuşluk kıldığımız İbn Mes'ûd'a ulaştınca "Ey Allah'ın kulları! Allah'ın yüklediğini kullarına neden yüklüyorsunuz! Eğer mutlaka yapacaksanız evlerinizde yapın." dedi.⁴⁴

İbn Ömer'in, mescidde kuşluk namazı kılan insanların bu namazlarına bid'at demesi, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve kendisinin kuşluk namazı kılmadığını belirtmesi âlimler tarafından şöyle değerlendirilmiştir: Bid'at, Resûlullah döneminde olmayan şeyi ortaya koymaktır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in kuşluk namazı kıldığı sahih rivayetlerle sabittir.⁴⁵ Bu husustaki hadislerin tevâtür derecesine ulaştığı da nakledilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Ömer hadisleri, kuşluk namazının meşruiyetini reddedemez. Onun olumsuz ifadeleri, bu namazın gerçekte olmadığına değil, kendisinin görmediğine veya ona devam etmeyi, mescitlerde açıktan ve cemaatle kılmayı inkâr ettiğine

39 Müslim Müsâfirîn, 75-76, İbn Hibbân, 6: 270 (2528); İbn Huzeyme, 2: 230-231 (1229).

40 Ahmed, 20: 73 (12622). Şuayb Arnaût, hadisin sahih ligayrihi, Ahmed ez-Zeyn bir yerde isnadın sahih diğer bir yerde Ebân b. Halid'den dolayı hasen olduğunu, Ebân'ı Ezdi'nin leyyin saydığını, Buhârî'nin sükût ettiğini ve İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında zikrettiğini söylemiştir. Oysaki her iki isnadda da aynı râvi Ebân mevcuttur. Bk. Zehebi, *Mizanü'l-i'tidâl*, 1: 119-120; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde - Selman Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2001), 1: 221; Arnaût, *Müsned* (tahrir), 20: 73; Zeyn, *Müsned* (tahrir), nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Hamza Ahmed ez-Zeyn, (Kahire: Dâru'l-hadis, 1995), 10: 430, 516.

41 Buhârî, Umre, 3; Müslim, Hac, 35.

42 Buhârî, Teheccüd, 31.

43 İbn Ebî Şeybe, 2: 254 (7860).

44 İbn Ebî Şeybe, 5: 255 (7861).

45 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10: 157.

46 Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 87; Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 86; Bâcûrî, *el-Mevâhibu'l-ledüniyye*, s. 492; Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir*, s. 106-108.

hamlolunur. İbn Mes'ûd rivayeti de bunu te'yid etmektedir.⁴⁷

H. Âişe, İbn Ömer ve Enes, H. Peygamber'in kuşluk namazını sadece sefer dönüşü kıldığını söylerken, evde değil de mescidde insanların huzurunda, sadece sefer dönüşü kıldığını kastetmişlerdir. Zira H. Peygamber seferden çoğunlukla kuşluk vakti döner ve ilk olarak mescide girer, iki rekât namaz kılar.⁴⁸

H. Âişe, bir rivayette H. Peygamber'in kuşluk kılmadığını, kıldığını görmediğini, fakat kendisinin kıldığını, bir başka rivayette Resûlullah'ın sefer dönüşü hariç kıldığını, "Dört rekât kılar, Allah'ın dilediği kadar da artırır." rivayetinde ise mutlak olarak kıldığını söylemiştir. Bazı âlimler, görmemesi kılmadığı anlamına gelmez, diyerek kıldığını söyleyen rivayetleri tercih etmiş, bazıları da "kılmadı" sözünü devamlı kılmadı, "ben kılarım" sözünü de ben devamlı kılarım şeklinde yorumlayarak rivayetleri cem yoluna gitmiştir. Hadisin, "Resûlullah, insanlar onunla amel eder de üzerlerine farz kılınır korkusu ile işlemesini sevdiği bir kısım ameli bırakırdı." kısmı buna işaret etmektedir. Bazıları da "Seferinden gelmesi hariç kılmazdı." sözünü mescidde kılmazdı, "Dört rekât kılar, Allah'ın dilediği kadar da artırır." sözünü de evde kılar şeklinde yorumlayarak cem yoluna gitmiştir.⁴⁹

İbnü'l-İrakî (ö. 826/1423), kuşluk namazıyla alakalı H. Âişe'den gelen olumsuz rivayetlere altı şekilde cevap verildiğini belirtmiş, bunları şu şekilde nakledip değerlendirmiştir: 1) Bu rivayetlerin zayıf olduğu ve râvilerinin vehmetmiş olmaları yorumu. İbnü'l-İrakî, bu rivayetlerin bir kısmının *Sahihayn*'da olduğunu, dolayısıyla bu görüşün zayıf olduğunu söylemiştir. 2) "Kılmadı" sözünün "devamlı kılmadı" anlamında olduğu yorumu. İbnü'l-İrakî, babası Irakî'nin bu görüşü uzak gördüğünü nakletmiştir. 3) "Kılmadı" sözünün "Ben kıldığını görmedim" anlamında olduğu, "Kılar" sözüne gelince onu başkalarından öğrendiği yorumu. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Nevevî (ö. 676/1277) bu yorumu tercih etmiştir.⁵⁰ Nevevî gerekçesini şöyle açıklamıştır: H. Peygamber, kuşluk vaktinde nadiren Âişe'nin yanında bulunurdu. Bazen yolculukta, bazen Medine'de fakat mescidde veya bir başka mekânda olurdu. Hanımlarının yanında olsa bile H. Âişe'ye dokuz günde bir sıra gelirdi. Dolayısıyla görmedim sözü sahih olur. Kıldığını ise H. Peygamber'in veya bir sahâbînin haber vermesiyle öğrenmiştir.⁵¹ İbnü'l-İrakî, H. Âişe'nin görmediğini kastederek mutlak olarak kılmadı demesinin

47 Nevevî, *Minhâc*, 5: 222-223; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 584-585; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 344, 10: 157; Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 87.

48 İbn Hibbân, 6: 270.

49 Söz konusu yorumlar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 589-590; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 350.

50 Bk. Kâdî İyâz Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahya İsmâil, (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998), 3: 53; Nevevî, *Minhâc*, 5: 322.

51 Nevevî, *Minhâc*, 5: 322.

din emanetini yerine getirmeyle bağdaşmayacağını söyleyerek bu yorumu zayıf görmüştür. 4) Hz. Âişe, o dönemde insanlarca bilinen sekiz rekâtı inkâr etmiş ve Hz. Peygamber'in dört rekât kıldığını ve dilediği gibi artırdığını söylemiştir. Kâdî İyâz bu yorumu tercih etmiştir. 5) Hz. Âişe, Resûlullah'ın bu namazı insanların huzurunda kıldığını reddetmiştir. 6) Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in insanları mescide toplayarak bu namazı kıldığını reddetmiştir. Hz. Ömer'in bid'at dediği de budur. Bu, Kurtubî'nin (ö. 656/1258) yorumudur. Özetle, olumsuz rivayetler ya zayıftır veya râvinin görmediği kastedilmiş ya da devamlı kıldığı veya belli bir rekât veya insanların huzurunda ya da cemaatle kıldığı nefyedilmiştir.⁵²

Halk arasında yaygın olan “Kim kuşluk namazı kılar da sonra kılmayı bırakırsa kör olur” sözünün aslı yoktur. Birçok insan bu nedenle kuşluk namazı kılmamaktadır. Bu, insanları birçok hayırdan mahrum etmek için şeytanın ortaya attığı bir yalandır.⁵³

4. Kuşluk Namazının Meşruiyeti, Hükümü ve Devamlılığı:

Yirmiden fazla sahâbî Hz. Peygamber'in kuşluk namazı kıldığını veya onu tavsiye ettiğine ya da faziletinden bahsettiğine dair rivayette bulunmuş, bu haberlerin tevâtür derecesine vardığı belirtilip bu konudaki olumsuz rivayetler yorumlanmıştır.

Kuşluk namazının hükümü hakkında altı farklı görüş nakledilmiştir. Bunlar: 1) Müstehaptır. 2) Ancak bir sebepten dolayı meşru olur.⁵⁴ 3) Müstehap değildir. 4) Devam etmeyerek bazen kılıp bazen kılmamak müstehaptır. 5) Ona evlerde devam etmek müstehaptır. 6) Bid'attır.⁵⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Hz. Peygamber'in vakitten dolayı değil, uykudan uyanma, seferden dönme, fetih gibi arızî bir sebeple kuşluk namazı kıldığının sahih hadislerle sabit olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'ye kuşluk namazını tavsiye ettiği hadis ile benzeri sahih hadislerin kuşluk vaktinde namaz kılmanın güzel ve mahbub olduğunu beyan ettiğini belirtmiştir. Daha sonra, gece namazına devam edenin Hz. Peygamber'in yaptığı gibi kuşluk namazı kılmayacağını, uyuyakalıp da gece namazı kılamayanın kuşluk namazı kılacağını ve kuşluk namazının gece namazının bedeli olduğunu söylemiştir.⁵⁶

52 İbnü'l-İrâkî, Ebû Zûr'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdîrrahîm, *Tarhu't-tesrib fî şerhi't-takrîb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.y.), 3: 62-64.

53 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 592.

54 İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim bu görüşü tercih etmişlerdir. Şevkânî ise *Müntekâ* sahibinin ve kendisinin zikrettiği hadislerin bu görüşü reddettiğini belirtmiştir. Bk. İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Fehd b. Nâsır İbrâhîm, (Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1420), 22: 170-171; İbnü'l-Kayyim, *Zâdül-Meâd*, 1: 346; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5: 214.

55 İbnü'l-Kayyim, *Zâdül-Meâd*, 1: 330-346; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 588.

56 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 22: 170-171.

Birçok âlim ise, kuşluk namazının müstehap olduğu görüşünü tercih etmiş,⁵⁷ bazıları bunun cumhûrun görüşü olduğunu belirtmiş,⁵⁸ bazıları da bunda icmâ olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber'in zaman zaman bu namazı kıldığı, tavsiye ettiği, kılanlara muhtelif müjdeler verdiği dolayısıyla müstehap olduğunu söyleyenlerin görüşünün isabetli olduğu görülmektedir.

İki rekât kuşluk namazı kılmanın Hz. Peygamber'e vâcip olduğunu zanneden fakihler hata etmişlerdir. Zikrettikleri "Üç şey bana farz, size nâfiledir: vitir, fecr ve iki rekât kuşluk." hadisi uydurma bir rivayettir.⁶⁰ Hz. Aişe'nin, "Ben Resûlullah'ı asla kuşluk nâfilesini kılarken görmedim." hadisi, Hz. Peygamber'e kuşluk namazı vâcip idi görüşünü reddetmektedir. Hz. Peygamber'e has bir namaz idi görüşüne gelince, bu da hiçbir sahih haberde sabit olmamıştır.⁶¹ Hz. Peygamberin sünnetini bilen ilim ehli ittifak etmiştir ki; Hz. Peygamber kuşluk namazına devam etmemiştir.⁶² Onu bazen kılar, bazen de devam etmesi halinde insanların, onun

57 Bu görüşü tercih edenler: İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 2: 549; Nevevî, *Minhâc*, 5: 323; Zeylaî Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Ahmed İnâyet, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2000), 1: 432; Firûzâbâdî Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Sifru's-saâde*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, (Katar: Dârü ihyâi't-türâsî'l-İslâmî, 14079, s. 33; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, 3: 64; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 349; a.mlf., *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şaban, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 2: 519; Halebî İbrâhim b. Muhammed, *Muhtasarü Gunyeti'l-mütemelli fî şerhi Münyeti'l-musallî (es-Sağîr)*, (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), s. 251; İbn Nuceym Zeynüddîn b. İbrâhim el-Misrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekerîyya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 2: 92; Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 87; Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 86; Şürûnbülâlî, *Merâkî'l-felâh bi imdâdî'l-Fettâh Şerhi Nûri'l-izâh ve necâtî'l-ervâh*, nşr. Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004), s. 151; Şürûnbülâlî, *İmdâdül-fettâh*, s. 412; Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, nşr. Abdülmunim Halîl İbrâhim, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002), s. 92; Zürkânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Ebhecü'l-mesâlik bi şerhi Muvatta-i'l-İmâm Mâlik*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1410), 1: 433; Abdülgani b. İsmâil en-Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd fî şerhi Hedîyyeti İbni'l-İmâd*, nşr. Abdürrezzâk el-Halebî, (Limasol: 1994), s. 650; San'anî Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed, *Sübülüs-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*, nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 3: 48; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 5: 211; Bâcûrî, *el-Mevâhibu'l-ledüniyye*, s. 492; İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer. *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürrî'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 2: 465.

58 Bk. Nevevî, *Minhâc*, 5: 323; Firûzâbâdî, *Sifru's-Saâde*, s. 33; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, 3: 64; Ali el-Kârî, *Cem'ul-vesâil*, 2: 87.

59 Bk. Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 86; Bâcûrî, *el-Mevâhibu'l-ledüniyye*, s. 492.

60 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 22: 170. Elbânî de hadisin uydurma olduğunu söylemektedir. Bk. Zaifu'l-Câmîi's-sağîr, s. 378 (2561), Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife*, 6: 492-494 (2937).

61 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 349; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 590.

62 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 22: 283.

farz olduğuna inanmalarından veya Hz. Âişe'nin açıkça ifade ettiği gibi onlara farz kılınmasından korktuğu için terk etmiştir.⁶³

Ebü Hüreyre hadisinde olduğu gibi kuşluk namazına devam etmenin mi, Hz. Peygamber'e uyarak bazen kılıp bazen kılmamanın mı daha faziletli olduğu hususu tartışılmıştır.⁶⁴ Hanbelîlerin bir kısmı, Hz. Peygamber'in ashâba kuşluk namazını tavsiye ettiği rivayetleri esas alarak devamlı kılmanın müstehap olduğunu söylemiş, diğer bir kısmı ise Hz. Peygamber'in devam etmemesini gerekçe göstererek ve devamlı kılmanın farzlara benzeceğini söyleyerek müstehap olmadığını ifade etmiş,⁶⁵ hatta İbn Müflih (ö.763/1361) aynı gerekçeyle devamlı kılmayı mekruh saymıştır.⁶⁶ Merdâvî de (ö.885/1480), Hanbelîlerin cumhuruna göre devamlı kılmanın müstehap olmadığını, zaman zaman kılınacağını, İbn Teymiyye'ye göre ise gece kalkamayanın devam edeceğini belirtmiştir.⁶⁷ Nevevî (ö. 576/1277), Firûzâbâdî (ö.817/1415), İbnü'l-İrâkî, Aynî (ö. 855/1451) ve Münâvî'ye (ö. 1031/1622) göre devam etmek müstehaptır. Delilleri, Ebü Hüreyre, Ebü'd-Derdâ ve Ebü Zer (ö. 32/653) rivayetleri⁶⁸ ile "Allah Teâlâ'nın en beğendiği amel, az olsa da yapanın devam ettiği ameldir."⁶⁹ rivayetidir.⁷⁰ Hz. Peygamber bu namazı, farz kılınır korkusuyla devamlı kılmamış, vefatından sonra şeriat karar kıldığı için bundan emin olunmuştur.⁷¹ Hz. Peygamber'in bazen kılıp bazen terkettiğini belirten Ebü Saîd el Hudrî hadisi sebebiyle devamlı kılmamanın daha faziletli olduğu görüşü, "Resûlullah, insanlar onunla amel eder de üzerlerine farz kılınır korkusu ile işlemesini sevdiği bir kısım ameli (işlemeyip) bırakırdı"⁷² rivayeti ile reddedilmiştir.⁷³

5. Rekât Sayısı:

Rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in kuşluk namazını iki, dört, altı

63 Nevevî, *Minhâc*, 5: 323; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 530; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, 6: 168; Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 90.

64 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 22: 284.

65 Bk. İbn Kudâme, *Muğnî*, 2: 550-551; İbn Kudâme Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed, (Kahire: Dâru hecr, 1414/1993), 4: 206-207.

66 İbn Müflih, *Mübdî*, 2: 30.

67 Bk. Alâüddîn Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *İnsâf fî marifeti'r-Râcihi mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâm el-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmil el-Fakî, (y.y. 1955), 2: 191-192.

68 Bk. "Rivayetler Bölümü" Hz. Peygamber'in Ebü Hüreyre ve Ebu'd-Derdâ'ya tavsiyesi ile üç yüz mafsâl rivayeti.

69 *Müslim*, Sıyâm, 177.

70 Bk. Nevevî, *Minhâc*, 5: 323; Firûzâbâdî, *Sifru's-Saâde*, s. 34; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, 3: 65; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 349; Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 90.

71 Bk. Firûzâbâdî, *Sifru's-Saâde*, s. 34; Münâvî, *Şerhu's-Şemâil*, 2: 90.

72 *Buhârî*, Teheccüd, 5; *Müslim*, Müsâfirin, 77.

73 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 349.

ve sekiz rekât kıldığı, iki, dört ve on iki rekâtı da tavsiye ettiği, dolayısıyla sekiz rekâtтан fazla kılmadığı, on iki rekâtтан fazla tavsiye etmediği görülmektedir.⁷⁴ Aynî, rivayetlerde; iki, dört, altı, sekiz, on ve on iki rekât olarak geldiğini söylemiş, ancak her biriyle ilgili rivayeti sahâbî râvisi ve kaynağıyla verirken İbn Mes'ûd'dan naklettiği on rekât rivayetinin kaynağını belirtmemiştir.⁷⁵ Sadece İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Aynî'nin İbn Mes'ûd'dan kaynağını vermeden naklettikleri bu on rekât rivayeti⁷⁶ hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1606), cumhura göre kuşluk namazının en azının iki rekât olduğunu söylemiş,⁷⁷ İbnü'l-İrâkî bu hususta icmâ olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Hz. Peygamber'in en fazla on iki rekât tavsiye etmesi bundan fazla kılınamayacağı anlamına gelmemektedir. Ne sahâbeden ne de tâbiinden herhangi bir kimsenin onu, on iki rekâta tahsis ettiği görülmemiştir.⁷⁹ Sayı ile sınırlandırılmış bir namaz değildir ki o sınırdan fazla veya eksik yapılmasın. O, ancak insanın imkânı nisbetinde yaptığı reğâibdendir.⁸⁰ Bu nedenle birçok âlim ekserisi için bir sınır olmadığını,⁸¹ on iki rekâtтан fazlasının rivayet edilmemesinin daha fazla kılınmasına mâni olmadığını,⁸² dileyenin dilediği kadar kılmasının doğru olduğunu söylemiştir.⁸³

İşrak namazı ile kuşluk namazının aynı namaz olup olmadığı hususunda farklı görüşler mevcuttur: Bazı âlimlere göre, işrak namazı ile kuşluk namazı aynı namazdır.⁸⁴ Buna göre, kuşluk vaktinin evvelinde kılınan namaza, kuşluk namazı dendiği gibi işrak namazı da denir. Sonunda kılınana kuşluk namazı dendiği gibi zeval namazı da denir. İkisi arasındakine ise sadece kuşluk namazı denir.⁸⁵ Bazı âlimlere göre, farklı namazlardır. İşrak, güneşin doğuşunda kılınan iki rekât namazdır.⁸⁶ Güneşin doğup bir veya iki mızrak boyu yükselişinden sonra kılınan namaza işrak namazı; güneşin, gündüzün dörtte biri miktarında yükseldiği

74 Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 586-587; Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, 5: 215.

75 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 348.

76 Bk. İbn Battâl Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.), 3: 166; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 348.

77 Ali el-Kârî, *Cem'u'l-vesâil*, 2: 86.

78 İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tasrib*, 3: 71.

79 Bk. Şevkânî, a.yer., 5: 216; Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik*, 1: 274; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 5: 222.

80 Bâcî Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Müntekâ şerhu Muvatta-i Mâlik*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 2: 269.

81 Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3: 587; Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, 5: 215.

82 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 7: 348.

83 İbnü'l-Kayyim, *Zâdül-Meâd*, 1: 341.

84 Nablûsî, *Nihayetü'l-Murad*, s. 651; Ali el-Kârî, *Cemu'l-vesâil*, 2: 85.

85 Ali el-Kârî, *Cemu'l-vesâil*, 2: 85.

86 İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâil*; s. 407.

andan, zevalin öncesine kadar kılınan namaza da kuşluk namazı denir.⁸⁷ Salih Karacabey, makalesinde ilgili rivayetleri nakledip değerlendirir ve işrak namazı ile kuşluk namazının aynı şey olduğunu, eldeki bilgilerin Hz. Peygamber'in işrak vaktine has bir namaz kıldığını ortaya koyacak durumda olmadığını, bu konudaki hadislerin delil olabilecek sıhhat değerine sahip olmayıp muhteva itibariyle de tartışılır olduğunu söylemiştir.⁸⁸

Sonuç

Hiz. Peygamber'in zaman zaman kuşluk namazı kıldığını, kılınmasını tavsiye edip faziletinden bahsettiğini sahih rivayetlerle sabittir ve bu husustaki rivayetler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Ayrıca Resûlullah'ın bu namazı kılmadığını söyleyen Hz. Âişe ve Enes gibi bazı sahâbilerden, kıldığını dair rivayetler de gelmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kuşluk namazı kılmadığını veya bazı durumlarda ya da bir kere kıldığını belirten rivayetler farklı şekillerde yorumlanmış, kıldığını ifade eden rivayetler tercih edilmiştir.

Rivayetlerde Hz. Peygamber'in kuşluk namazını kaç rekât kıldığını hususunda farklı sayılar verilip dilediğini kadar da artırdığını belirtilmekte, dolayısıyla en azının iki rekât olup ekserisi için bir sınır olmadığı, esasen nâfile oluşu hasebiyle kişinin imkânı nispetinde kılacağı bir namaz olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Hz. Peygamber, zaman zaman kılmış bile olsa ümmete farz kılınır endişesiyle devam etmediğini; Ebû Hüreyre, Ebû'd-Derdâ ve Hz. Âişe'nin bu namazı asla terk etmeyeceklerini belirten rivayetler ile bir amelin devamlı yapılmasını teşvik eden rivayetler düşünüldüğünde devamlı kılmanın daha faziletli ve müstehap olduğu görüşünün daha ağır bastığını görülmektedir.

87 Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 7: 30.

88 Salih Karacabey, "Hadislere Göre İşrak Namazı ve Kuşluk Namazı ile İlgisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2012): s. 21-32.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek**, Ebû Abdîrrahman el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitabu'z-zühd*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Abdürrezzâk**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1390/1970.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları. 50 cilt. Dımaşk: Müesssetü'r-risâle, 1995.
- Müsned*, Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Hamza Ahmed ez-Zeyn. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 1995.
- Ali el-Kârî**, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Herevî. *Cem'ü'l-vesâil fî şerhi's-Şemâil* (Münâvî şerhiyle beraber). 2 cilt. Mısır t.y.
- Aynî**, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421/2001.
- el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Nşr. Eymen Sâlih Şaban. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Bâcî**, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî. *Müntekâ şerhu Muvatta-i Mâlik*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Bâcûrî**, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Mevâhibu'l-ledüniyye ale's-şemâilî'l-Muhammediyye*. Nşr. Muhammed Avvâme, y.y. 2001.
- Begavî**, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. Nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zehîr eş-Şâvîs. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. M. Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Bilmen**, Ömer Nasûhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen yayınevi, t.y.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman. *Sünen*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeleli. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

- Ebû Ya'lâ**, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1973.
- Elbânî**, Muhammed Nasırüddîn. *et-Talîkâtü'l-hisân alâ Sahîhi İbn Hibbân ve temyizi sakîmihî min sahîhihi ve şâzzihî min mahfûzuhî*. 12 cilt. Cidde: 2003.
- İrvâu'l-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*. 9 cilt. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmiyyi, 1979.
- Mişkâtü'l-Mesâbih* (tahkik). 3 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.
- Muhtasaru's-Şemâilî'l-Muhammediyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Ammân 1406.
- Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruhu's-seyyiü fî'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1992-2004.
- Zaifu'l-Câmîi's-sağîr ve ziyâdetihî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- Zaifu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2000.
- Zaifu Süneni İbn Mâce*. Mektebetü'l-Meârif. Riyad 1997.
- Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.
- Sahihu Süneni't-Tirmizî*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Sahihu'l-Câmîi's-sağîr ve ziyâdetihî*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. I-VI, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1956.
- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Sifrû's-saâde*. Nşr. Abdullab b. İbrâhim el-Ensârî. Katar: Dâru'ihyâi't-türâsî'l-İslâmî, 1407.
- Gumârî**, Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk. *el-Müdâvî li ileli'l-Câmîi's-sağîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 cilt. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1996.
- Hâkim**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Müstedrek ale's-Sahihayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.
- Halebî**, İbrâhim b. Muhammed. *Muhtasaru Gunyeti'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî (es-Sağîr)*. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Haskefi**, Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. Nşr. Abdülmunim Halîl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenviri'l-ebşâr*. I-XIII, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez. 13 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 cilt. Dâru'l-fıkr, y.y. 1979.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.

Lisânü'l-mîzân. Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde - Selman Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2001.

Takrîbu't-temyîz. Nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-reşid, 1991.

Eşrefü'l-vesâil ilâ fehmi's-Şemâil, Nşr. Kemâl Abdülazîm el-Anânî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân). Nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahih*. Nşr. M. Mustafa el-A'zamî, 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Nşr. Şuayb Arnaût, Abdülkâdir Arnaût. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 32 cilt. Kahire: Dâru hecr, 1414/1993.

Muğnî. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 15 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm. 5 cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Mübdî' fî şerhi'l-Muknî*. Nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim el-Mısri. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Nşr. Zekerîyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

- İbn Teymiyye**, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmûu fetâvâ*. Nşr. Fehd b. Nâsır İbrâhim. 29 cilt. Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1420.
- İbnü'l-İrâkî**, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahim. *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-takrib* (babası Zeynüddîn el-İrâkî'nin çalışmasının tekmilesidir). 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.y.
- Kâdî İyâz**, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahya İsmâil. 9 cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Karacabey**, Salih. "Hadislere Göre İşrak Namazı ve Kuşluk Namazı ile İlgisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2012): 21-32.
- Kettânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. Mısır: Dâru'l-kütübî's-selefiyye, t.y.
- Mâlik b. Enes**, Ebû Abdillâh el-Yemenî. *Muvattâ*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 2 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1985.
- Merdâvî**, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *İnsâf fi marifeti'r-Râcihi mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâm el-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Muhammed Hâmîf el-Fakî. 12 cilt. y.y. 1955.
- Mervezî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *Muhtasarı Kiyâmu'l-leyl ve Kiyâmu ramazân ve Kitabu'l-vitr*. İhtisâr, Ahmed b. Ali el-Makrizî. Pakistan: Hadis Akademi, 1988.
- el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye**. 45 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1983-2006.
- Mübârekpûrî**, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmiî't-Tirmizî*. Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 10 cilt. Dâru'l-fıkr, t.y.
- Münâvî**, Zeynüddîn Muhmmmed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifin. *Feyzü'l-kadîr bi şerhi'l-Câmiî's-sağîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1972.
- Şerhu's-Şemâil* (Ali el-Kârî'nin şerhi Cem'ü'l-vesâil'le beraber), 2 cilt. Mısır t.y..
- Teyşir bi şerhi'l-Câmiî's-sağîr*. 3 cilt. Hindistan 1286.
- Müslim b. Haccâc**, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 2 cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nablusî**, Abdülganî b. İsmâil. *Nihâyetü'l-murâd fi şerhi Hediyyeti'bni'l-İmâd*. Nşr. Limasol: Abdürrezzâk el-Halebî, 1994.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmun'im Şalebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.
- San'ânî**, Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*. Nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 8 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylül'evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*. Nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Şirbînî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Nşr. Muhammed Halîl Aytânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.
- Şürûnbülâlî**, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh*. Nşr. Abdülkerîm el-Atâ. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 2001.
- Merâkı'l-felâh bi imdâdi'l-Fettâh Şerhi Nûri'l-izâh ve necâti'l-ervâh*. Nşr. Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Taberânî**, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Ebü'l-Kâsım** Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu's-sagîr (er-Ravzu'd-dânî ile beraber)*. Nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tehânevî**, Zafer Ahmed. *İlâû's-sünen*. 22 cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1415.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen)*. I-VI, Nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'-risâle el-âlemiyye, 2009.
- eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Nşr. İzzet Ubeyd ed-Dabbâs. Beyrut: Dâru'l-hadis, 1988/1408.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zehebî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Mizanü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- Zekeriyâ el-Ensârî**, Ebû Yahyâ Zeynüddîn. *Esne'l-metâlib şerhi Ravzı't-tâlib* (Remli haşiyesiyle beraber). 4 cilt. yy. t.y.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Nşr. Ahmed İnâyet. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Ebhecü'l-mesâlik bi şerhi Muvatta-i'l-Îmâm Mâlik*. 4 cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-hayriyye, **1410**.

TERCÜMELER
TRANSLATIONS

Süyûti ve Eserleri:Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri

Marlis J. Saleh*

Çev. Ayşe Nur Yamanus**

Geçmişte ve hâlihazırda İslâm dünyasındaki en üretken müellif kabul edilen Celâlüddîn es-Süyûti, Memlûk dönemi boyunca mevcut neredeyse bütün ilmi ve edebi türlerde eser vermiştir. O, kendi döneminin en bilgili kişisi olduğuna inanmaktaydı ve bu ve buna benzer daha cüretkâr iddiaları, muasırlarını acımasız rakipleri yahut coşkun taraftarları şeklinde iki zıt kutba ayırmıştı. Onun ilme olan katkısının değeri hakkındaki ihtilâf bugüne kadar devam etmektedir.

Süyûti'nin hayatı başka bir yerde ayrıntılı biçimde anlatılmakta olup,¹ burada

* Marlis J. Saleh, "Al-Suyûti and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present", *Mamluk Studies Review* V, 2001, s. 73-89. Orijinal makale editörün aşağıdaki notu ile başlamaktadır:

Editörün Notu: Aşağıdaki makale Dr. Saleh tarafından benim ricam üzerine yazılmıştır. Planım, Memlûk hâkimiyeti döneminde yaşamış önemli şahıslar hakkındaki malumatı özetleyen biyografik makaleleri zaman zaman yayınlamaktır. Söz konusu makaleler, meselâ *Encyclopaedia of Islam*'dan daha fazla ayrıntı sunmalı ve geniş kaynakça malzemesi içermelidir. Kısacası makale, Memlûklerin idaresi altında yetişmiş muayyen bir şahsiyet hakkında bilgi edinmek isteyen birisi için başlangıç noktası teşkil etmelidir. Dr. Saleh, pek çok farklı ilim dalına katkıda bulundukları için ilmi literatürde genelde "allâme" diye adlandırılan meşhur Memlûk âlimlerinin bir listesini derledi. Kendisi ise bu listeden, gerek bizatihi ehemmiyeti gerekse de hayatının temel kaynaklarda ve ikincil kaynaklarda epeyce belgelendirilmiş olması dolayısıyla Süyûti'yi seçti. Dr. Saleh gelecek sayı için ikinci bir biyografi yayınlamayı kabul etti. Şayet siz de bu projeye katılmayı arzu ederseniz, lütfen bize bildiriniz.

** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, any.1497@hotmail.com.

Tercüme metni okuyarak tashih etme zahmetinde bulunan Doç. Dr. Halit Özkan hocama şükranlarımı sunarım.

1 Süyûti'nin kendi otobiyografisi, *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*, Elizabeth Sartain tarafından geniş ve kıymetli açıklamalarla birlikte neşredildi. (*Jalâl al-Din al-Suyûti*, University of Cambridge Oriental Publications, no. 23 [Cambridge, 1975]). Süyûti'nin talebelerinden ikisi hocalarının ayrıntılı biyografisini yazmıştır: Abdülkâdir eş-Şâzelî,

sadece kısa bir özet vermek gerekir. Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Osman b. Muhammed b. Hızır b. Eyyûb b. Muhammed b. el-Hümâm Celâlüddîn el-Hudayrî es-Süyûtî 1 Receb 849/3 Ekim 1445 tarihinde doğdu. Çerkez asıllı bir carîye olan annesinin, Süyûtî'yi, babasının bir kitap almak için gönderdiği aile kütüphanesinde dünyaya getirdiği söylenmiştir. Bu sebeple geleceğinden haber veren "ibnû'l-kütüb" (kitapların oğlu) lakabını almıştır.² Bir âlim olan babası, Süyûtî küçük bir çocukken vefat etti. Fakat velileri, genç delikanlının mensup olduğu sınıftan beklenen Kur'an'ı ezberlemekle başlayıp gramer, edebiyat ve Şâfiî fıkhi gibi çeşitli dinî ilimlerle devam eden eğitimi almasını sağladı. İlk icâzetini, gramer ve edebiyat öğretmesi için on altı yaşındayken aldı. Takip eden yıl kendisine, başkadı 'Alemüddîn Sâlih el-Bulkîni tarafından Şâfiî fıkhi okutma ve fetva verme izni verildi.

Süyûtî on sekiz yaşında iken Şeyhu(niyye) Câmîi'nde Şâfiî fıkhi müderrisi olarak babasının eski görevini üstlendi ve daha sonra buna Şeyhûniyye Medresesi'nde hadis hocalığı görevini ekledi. O ayrıca, öğretimle ilgili olmaktan ziyade idarî gibi görünen iki diğer mevkie tayin edildi: Berkûk en-Nâsîrî türbesinde sûfî şeyhliği ve Baybarsiyye Hankahı nazırlığı.

Süyûtî'nin ilmî şöhreti dışarıda yayılmaya başladığında dahi, kariyeri Mısır'da çok sayıda tartışmaya konu olmuştu. Belirli kelâmî ve fikhî konularda diğer ulema ile olan ihtilâflar, devamlı surette karşılıklı kişisel saldırılara dönüştü. Keza Süyûtî'nin içine düştüğü, bütün ulema topluluğunu ve bazı durumlarda emîrleri ve bizzat sultanı da içine alan birtakım yaygın tartışmalar vardı ki; bu tartışmalar meşhur sûfiler İbnü'l-Fârız ile İbnü'l-Arabî'nin itikadının sahihliği meselesini (Süyûtî bunu savunmuştur) ve kadınların ahirette Allah'ı görüp göremeyeceği meselesini (Süyûtî bunun imkânını reddetmiştir) kapsamaktaydı. Onun kavgacılığı ve asabilığı, Baybarsiyye Hankahı'nın şeyhi olarak maaşını bizzat almak için Sultan Kayıtbay'a aylık mutat hürmet ziyaretini yapmayı, takva ehli eski müslümanların hükümdarlara sık gitmekten kaçınmalarını referans göstererek reddedecek kadar ileri gitti.³

Behcetü'l-'âbidin bi-tercemeti hâfizi'l-'asr Celâlidîn Süyûtî, nşr. Abdülilâh Nebhân (Dımaşk, 1998) ve Şemsüddîn ed-Dâvûdî, "Tercemetü's-Süyûtî", neşredilmemiş elyazması Tübingen'dedir (Sartain, *Al-Suyûtî*, I, 148). Tam kapsamlı çağdaş biyografiler arasında şunlar yer alır: Tâhir Süleyman Hammûde, *Celâlidîn Süyûtî: 'Asruhû ve hayâtühû ve âsâruhû ve cühûdühû fi'd-dersi'l-lügavî* (Beyrut, 1989); Sa'dî Ebû Cib, *Hayâtü Celâlidîn Süyûtî ma'a'l-ilm mine'l-mehd ile'l-lahd* (Dımaşk, 1993); Muhammed el-Arûsî el-Matvî, *Celâlidîn Süyûtî* (Beyrut, 1995); İyâz Hâlid et-Tabbâ, *İmâmü'l-hâfız Celâlidîn Süyûtî, Ma'lemetü'l-ulûmî'l-islâmîyye* (Beyrut 1996). Ayrıca çok sayıda kitap ve makale Süyûtî'nin çalışmalarının çeşitli yönlerine tahsis edilmiştir.

2 Abdülkâdir b. Şeyh el-'Ayderûsî, *en-Nûru's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-âsir*, nşr. Muhammed Reşid es-Saffâr (Bağdad, 1934), 51.

3 Bu olay Süyûtî'nin, çeşitli kitaplar yazmak suretiyle kendi davranışlarının doğruluğunu kanıtlama alışkanlığına dair iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu vakanın ürünü

890/1480'lerin sonuna doğru, Süyûtî toplum hayatından çekilmeye başladı. Öğretimle ve idarecilikle ilgili vazifelerini tedricen terk etti ve fetva vermeyi bıraktı. 906/1501'de Baybarsiyye Hankahı'ndaki sûfilerle yaşanan sert tartışmaların ardından buradaki görevinden azledildi⁴ ve sûfilere destekleyen sultan Tomanbay onu öldürmek için aradığından, bu süre zarfında saklandı. Sultanın ölümü üzerine Süyûtî tekrar ortaya çıktı. Fakat kendisini Allah'a adadığını ilân edip, zorunlu hâller dışında evden ayrılmayı ve ziyaretçi kabulünü reddederek Ravza adasındaki evinde bütünüyle inzivaya çekildi. 19 Cemaziyülevvel 911/18 Ekim 1505 tarihindeki vefatına kadar burada kalarak eserlerini yazdı ve tashih etti.

Bir âlim olarak Süyûtî'nin önemi neydi? Ona olağanüstü derecede kıvrak ve kuvvetli bir hafıza bahşedildiğinde şüphe yoktur. İddiasına göre o, görebildiği 200.000 hadisi ezberlemişti ve şayet daha fazlasını tespit etseydi onları da ezberlerdi.⁵ Yazma ve derleme hızı açısından Süyûtî, "Allah'ın muazzam alâmetlerinden (âyât) biri" idi⁶ ve aynı anda birkaç eseri düzenleyip yazdırabiliyordu. Talebesi Dâvûdî'nin şöyle söylediği kaydedilmiştir: "Ben şeyhin bir günde, hadis imlâ edip muhaliflere cevap verirken bir taraftan da hem derleyip hem telif ederek üç tabaka kağıdı yazdığını gördüm."⁷

İlmî kariyerinin oldukça erken döneminde Süyûtî birkaç branşta özel uzmanlık iddiasında bulundu: "Bana yedi ilimde derin kavrayış bahşedildi: Kur'an

Mâ ravâhü'l-esâtîn fî 'ademi'l-mecî' ile's-selâtîn (Sultanlara sık gitmeme hakkında üstatların naklettikleri) oldu, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta, 1991), Kayıtbay'la yaptığı birkaç görüşmesinde bir şal türü olan taylasân giyme alışkanlığını haklı çıkaran çeşitli kitapları da vardır ki bu alışkanlık sultanın gözdesi, Süyûtî'nin ise baş düşmanlarından biri olan İbnü'l-Kereki'den olumsuz yorumlar almıştı: *Tayyû'l-lisân 'an zemmi'l-taylasân* (Taylasânı kınamaktan dili uzak tutmak) *Mecmû'u tis'a resâil* içinde (Lahor, 1890) ve "el-Müfâhara beyne't-taylesân ve't-tarha" (Taylasân ve tarha [bir tür örtü] arasında üstünlük yarışı), Chester Beatty MS 3420. İbnü'l-Kereki'nin Kayıtbay'la yakınlığı hakkında bk. Helena Hallenberg, "The Sultan Who Loved Sufis: How Qāytbāy Established a Shrine Complex in Dasūq", *Mamluk Studies Review* 4 (2000): 147-66. Sûfî biyografi yazarı Abdülvehhâb Şa'rânî'ye göre (ö. 973/1565) Süyûtî'nin sultanla görüşmekte isteksiz davranmasındaki ilâve etken, Süyûtî uyanık hâldeyken yetmiş defadan fazla ona görünen [Hz.] Peygamber'in, eğer bunu yaparsa kendini Süyûtî'den gizleyeceği korkusuydu. (*et-Tabakâtu's-suğrâ*, nşr. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ [Kahire, 1970] 29-30).

4 Bunlar o noktaya ulaştı ki sûfiler "şeyhlerine karşı isyan ettiler... ve neredeyse onu öldüreceklerdi. O zaman onu kendi giysileri içinde sürüklediler ve kuyuya attılar." Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*, nşr. Paul Kahle ve Mustafa Muhammed (İstanbul, 1931), III, 378.

5 Abdülhay b. Ahmed b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut, 1966), VIII, 53.

6 Necmüddîn b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ira bi-a'yâni'l-mi'eti'l-âşira*, nşr. Cebriil Süleyman Cebbûr (Beyrut, 1945), I, 228.

7 a.y.

tefsiri, hadis, fıkıh, gramer, meânî, beyân⁸ ve bedî⁹ (İranlıların ve filozofların değil, Arapların tarzıyla). Fıkıh müstesna bu yedi ilimdeki kazanımlarımın, diğerleri şöyle dursun, kendi hocalarımın bile herhangi biri tarafından elde edilmediğine inanıyorum. Bu iddiayı fıkıh hakkında dile getirmiyorum, zira bu konuda hocam¹⁰ daha geniş bir perspektife sahiptir.”¹¹ Süyûtî daha az derece de olsa fıkıh usulü, hilâf, sarf, ferâiz, güzel nesir yazma, mektup yazma, Kur’an hıfzı, tıp ve muhasebe sahalarında da üstatlık iddia etmiştir.¹² “Antik bilimler”den, özellikle de mantıktan bilinçli olarak uzak durmuştur.

Süyûtî yaygın cehalet ve ilmi gerileme çağında doğduğu ve bu dönemin en bilgili şahsiyeti olarak kendisinin, çağdaşlarının ihmalkârlığı yüzünden tamamen yok olmadan önce İslâmî kültürel mirası toplamak ve yaymak için özel bir misyona sahip olduğu düşüncesine sahipti.¹³ Kendisinin bu üstünlük hissi, Süyûtî’yi çok tartışmalı bazı iddialarda bulunmaya sevk etti.

Süyûtî’nin “cehaletin arttığı bir çağda sadece kendisinin gerçek âlim olduğu”¹⁴ şeklindeki kanaati, öncelikle onu “Allah’a hamd ederek ve kibirlenmeksizin söylüyorum ki içtihat için gerekli olan vasıtalar bende mükemmel olarak bulunmaktadır”¹⁵ iddiasına sürükledi. Süyûtî’ye göre “bir kişinin hadis ve Arap dili sahasında müçtehit olmasa da sadece fıkıh sahasında müçtehit olması mümkündür”;¹⁶ dolayısıyla kişinin bir alanda müçtehit olması, diğer alanlarda da olmasını gerektirmezdi. Kendisi ise bu üç sahanın hepsinde içtihat iddiasında bulundu. Bu ona göre Sübkî (ö. 756/1355) zamanından beri hiç kimsenin

8 “Meânî ve beyân: Sekkâkî (ö. 626/1229) döneminden beri belâgat ilminin genellikle taksim edildiği üç kategoriden ikisidir, bir diğeri ise bedî’dir. *Beyân ilmi* en doğru ifadeyle ‘mecazî konuşma bilimi’ olarak tercüme edilebilir. Zira o sadece teşbih, mecaz, kıyas, kinaye, ima ve dolaylı ifade ile ilgilenir. *Meânî ilmi* kusursuz cümle yapısı sanatına hükmeden oldukça katı kurallar dizisini gösterir. Bunun amacı kelime düzenindeki değişikliklerin neredeyse daima mâna değişikliklerine yol açtığını ispatlamaktır.” *The Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., *Glossary and Index of Technical Terms to Volumes I-VIII and to the Supplement*, Fasikül 1-6, 195-96.

9 “Bedî’: Belâgat ilminin, edebî stilin daha da güzelleştirilmesi, süsleme sanatları ve sözün süslenmesi ile ilgilenen dalıdır.” (*a.g.e.*, 33).

10 ‘Alemüddîn el-Bulkînî.

11 Muhammed Süleyman Ferec, “Sekâfetü’l-imâm Süyûtî ve intâcühû ve cühûdühû’l-ilmiyye fi’l-dirâseti’l-islâmiyye”, *el-Îmâm Celâlüddîn Süyûtî: el-İhtifâ bi-zikrâ mürûri hamseti kurûn ‘alâ vefâtihi: Bühûsu’n-nedve’lleti ‘akadethâ’l-munazzama bi’t-te’âvün me’a Câmi’ati’l-Ezher, Kâhire, 11-13 Şevvâl 1413/3-5 Nisan 1993*. ([Rabat], 1416/1995), I, 70, Süyûtî’nin *Esbâbü vürûdi’l-hadis*’inden alıntılanmış, ancak tam yeri belirtilmemiştir.

12 Şa’rânî, *et-Tabakâtu’s-suğrâ*, 22.

13 Éric Geoffroy, “*Al-Suyûtî*”, *El*², IX, 914.

14 Sartain, *Al-Suyûtî*, c. I, *Biography and Background*, 61.

15 Ferec, “Sekâfetü’l-imâm”, 70. Bu konu Sartain tarafından ayrıntılı olarak tartışılmıştır, *Al-Suyûtî*, I, 61-69.

16 Şa’rânî, *et-Tabakâtu’s-suğrâ*, 23 vd.

ulaşamadığı emsalsiz bir rütbeydi.¹⁷

Bu iddianın çağdaşlarının çoğu tarafından reddedilmesi Süyûtî'yi, onların yanlış anlamaları karşısında kendini izah etmeye sevk etti. Onların, kendisinin büyük hukuk ekollerini kuran dört imam tarafından kullanıldığı gibi sınırsız ve bağımsız içtihat iddia ettiğine dair ithamları yanlıştı. Bilâkis o, mezhebi içerisinde “ikincil” (mezheb müntesibi olarak) sınırsız içtihada yetkiliydi: “Ben mutlak içtihat mertebesine eriştiğimde dahi, Şâfi mezhebine göre hukukî görüşler sunmaktan uzaklaşmadım.”¹⁸

Süyûtî içtihat iddiasını *er-Redd 'alâ men ahlede ile'l-'arz ve cehile enne'l-ictihâd fî külli 'asrin farz* [Yere çakılıp kalan ve içtihadın her asırda farz olduğu gerçeğinden habersiz olanlara reddiye] adlı eserinde ayrıntılı olarak göstermiştir.¹⁹ Başlığın ima ettiği gibi Süyûtî, içtihat imkânını inkâr edenlerin cahil olduğuna; içtihadın, yetkili tek şahıs olarak çağdaşları adına kendisinin yerine getirdiği bir farz-ı kifâye olduğuna inanmıştı. Ancak o, kendisine yönelik muhalefetin çoğu herhangi bir müctehidin o gün var olma ihtimalini yanlışlıkla reddedenlerden geldiği hâlde; bir diğer grubun bu ihtimali kabul ettiğini fakat Süyûtî'yi buna layık görmediğini itiraf etmiştir.²⁰ Süyûtî'nin kendi entelektüel üstünlüğüne hatta benzersizliğine olan inancı, onu daha da cesur bir iddiada bulunmaya itecek kadar büyüdü: Her asrın sonunda beklenen, dini yenileyici kişi (müceddid) olmak:

... Bu dokuzuncu (on beşinci) asrın sonundaki müceddid olmayı umarım, tıpkı Gazzâlî'nin geçmişte kendisi hakkında umduğu gibi. Çünkü sadece ben Kur'an tefsiri ve onun kaideleri, hadis ve hadis ilimleri, fıkıh ve usûlü, dil ve kaideleri, nahiv ve sarf ile bunların kuralları, cedel, belâgat ve bedî', tarih gibi farklı ilim dallarının tamamına hâkim oldum. Bütün bunlara ilâveten, benim daha önce hiç kimsenin yazmadığı tarzda seçkin ve mükemmel eserlerim mevcut olup, onların sayısı şimdiye kadar yaklaşık beş yüzdür. Dilin kaideleri ilmini (usûlül-lüga) ve onun tetkikini ilk defa ben ortaya koydum. Bu konuda hiç kimse benim önüme geçmemiştir. Bu ilim, hadis ve fıkıh usûlü ile aynı çizgileri takip eder. Eserlerim ve bilgim bütün ülkeleri dolaşarak Suriye, Anadolu, İran, Hicaz, Yemen, Hindistan, Etiyopya, Kuzey Afrika ve Tekrûr'a ulaştı ve Tekrûr'dan okyanusa açıldı. Bu bahsettiğim hususların tamamında emsalsizim. Yaşayan hiç kimse benim hâkim olduğum ilim dallarına hâkim olmamış ve bildiğim kadarıyla benim dışımda hiç kimse mutlak içtihat mertebesine ulaşmamıştır.²¹

17 Süyûtî, *et-Tehaddüs*, Sartain neşri c. II, *Al-Suyûtî*, 205-14.

18 Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, 17-21.

19 Nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Alexandria, 1985).

20 Süyûtî, “İrşâdül'l-mühtedîn ilâ nusreti'l-müctehidîn” [Müctehitleri desteklemede doğru yoldakilere rehberlik], Sartain'den alıntı, *Al-Suyûtî*, I, 68.

21 Süyûtî, “et-Tenbî'e bi-men yeb'asühü'llahu 'alâ ra'si külli mi'e” [Allah tarafından her

Çağdaşlarının, bu iddiaya yönelik aşağıda tartışılacak tepkisinden yılmayan Süyûtî; gölge Abbasi halifesi el-Mütevekkil-Alellah Abdülazîz'i, kendisini İslâm topraklarındaki tüm kadıların üzerinde, dilediği kimseleri tayin etme ve görevden alma yetkisine de sahip baş kadı olarak ataması için ikna etti. Kadılar tahmin edildiği gibi öfkeli bir protestoya kalkışınca, halife kararından vazgeçti ve "Benim bunda ne payım var? Bunun arzu edilen bir şey olduğuna beni ikna eden şeyh Celâlüddîn idi. O, bunun kadim bir makam olduğunu ve halifelerin ulema arasından seçtikleri kişilere bunu teslim etme itiyadında olduklarını söyledi." diyerek atamayı yürürlükten kaldırdı.²² Alışılmadık bir biçimde, Süyûtî maalesef bu meseleyi kendi bakış açısıyla aktarmaktan geri durmuş gibi gözükmemektedir.²³ Bunun, Süyûtî'nin kendi döneminin en önde gelen âlimi olarak kabul görmeyi sağlama teşebbüsünün bir diğer yönünü ortaya koyduğu yorumunda bulunulabilir.

Görünen o ki, bu takdir mekân yahut zaman açısından Süyûtî'den uzak olanlar tarafından daha kolay teslim edilmişti. Ona Mısır dışında büyük saygı duyuldu ve eserlerinin büyük çoğunluğu memleketi dışından gelen taleplere cevaben yayınladığı fetvalardan oluşuyordu. Vefatından sonra, Süyûtî hakkında batıl inanca dayalı bir yüceltme giderek artmaya başladı -en azından, Süyûtî'nin ölümü üzerine bazı insanların bereket elde etme umuduyla onun gömleğini ve takkesini satın aldıklarını anlatan talebesi İbn İyâs'a göre.²⁴ Hatta ortalıkta dolaşan mucize iddiaları vardı ki, inanışa göre Süyûtî ölümüne kadar bunun gizli tutulmasını rica etmişti. Bu iddialar bir hizmetçinin, kendisi ve efendisinin olağanüstü biçimde bir anda Mekke'ye intikal ettirildiğine ve sonra aynı şekilde hızla Kahire'ye döndürüldüğüne dair anlattıklarını;²⁵ ayrıca 923/1517'deki Osmanlı akını ve akabinde Mısır'ın yıkılmasını önceden haber vermeyi içeriyordu.²⁶

Her halükârda kendi talebeleri, ona olan büyük hayranlık ve hürmetleriyle Süyûtî'nin çağdaş akranları arasında bir derece ayrılmış gözükmemektedir. Onun kendini beğenmişliği ve kavgacı kişiliği, inkâr edilemez başarılarının diğer âlimlerce takdir edilmesini imkânsız hâle getirdi. Hususen de ölçüsüz iddiaları hakaret ve küçümsemeyle karşılandı. Onun meslek hayatı genellikle diğer âlimlerle olan tartışmalardan ibaretti. (Yazdıklarının diğer büyük kısmı, *er-Redd 'alâ...* şeklinde başlayan çeşitli isimlerle başkalarının görüşlerine yönelik reddiyelerden oluşmaktadır).

asrın başında gönderilen kişiyi bildirme], Sartain'den alıntı *Al-Suyûtî*, I, 70-71.

22 İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, III, 331.

23 Sartain, *Al-Suyûtî*, I, 93.

24 İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, IV, 83.

25 Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, 30.

26 *a.g.e.*, 31.

Belki de Süyûtî'nin çekişme içine girdiği en nüfuzlu şahıs, Sultan Kayıtbay'ın gözdesi İbnü'l-Kereki idi. Bu çekişme Süyûtî için ciddi sıkıntılara neden oldu.²⁷ Ancak yine de onun en sert rakibi Sehâvî gibi gözükmemektedir.

Sehâvî'nin, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* adlı biyografi eserinde Süyûtî tercemesi ağır eleştirilerle doludur. O, Süyûtî'yi öncelikle intihalle suçlamıştır: "...O, farklı ilim dallarına dair olup çağdaşları tarafından pek bilinmeyen çok sayıda eski eseri alır ve küçük değişiklikler yaptıktan sonra bu eserleri kendine nispet ederdi. Ardından bunların mukaddimelerinde öyle fazla abartıya giderdi ki, bilmeyen kimse onları emsalsiz şeyler zannederdi."²⁸ Sehâvî alaycı bir şekilde eklemiştir, "Onları çaldıysa bile, keşke tahrif etmeyip en azından sadece kopya etseydi, daha faydalı olurdu."²⁹

Sehâvî, Süyûtî'yi tahrif ve tashif yapmakla suçlayarak, onun gramer sahasındaki ustalığını (ki hatırlayacağımız üzere Süyûtî bilhassa bununla övünüyordu) kötülemeye devam etmiştir. Sehâvî bunu Süyûtî'nin, bir hocadan sözlü olarak almak yerine bilgilerinin çoğunu bağımsız okuma yaparak elde etmesinin sonucu olan kusurlu öğrenimine dayandırmaktadır.³⁰

Sehâvî bilhassa Süyûtî'nin içtihat iddiasını küçümsemiştir. Hatta o, sadece kendisinin değil "Süyûtî içtihat iddiasında bulunduğu herkesin ona karşı geldiğini" ileri sürmüştür.³¹ Aslında Sehâvî bu iddianın, "onun hatalarını ört bas etmek için" ortaya atıldığını söylemiştir.³² Kısacası Sehâvî, Süyûtî'nin "yazma konusunda süratli" olduğunu gönülsüzce itiraf etmiştir. Fakat Sehâvî'ye göre onun asıl ayırt edici özelliği, "annesine karşı bile sergilediği taşkınlığı ve aşırı kibirliliği idi ki, annesi devamlı ondan şikâyet ederdi."³³

Daha önce belirtildiği üzere, Süyûtî en çok uzakta takdir edilmiş gibi görünmektedir. Meselâ sûfî müellif Şa'rânî (ö. 973/11565) Süyûtî'ye hürmet göstermiş ve onun hakkında "O, hadis ilimlerinde kendi zamanının en bilgili şahsiyetiydi." ifadelerini kullanmıştır.³⁴ Süyûtî hakkında hayranlık belirten kayıtlar, talebesi İbn İyâs'ınkinden (ö. 930/1524 [?])³⁵ Gazzî'nin (ö. 1061/1651)³⁶ ve İbnü'l-İmâd'ınkinden (ö. 1089/1679)³⁷ varıncaya kadar sonraki pek çok biyografi

27 Bk. 3 no.'lu dipnot.

28 Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut, 1966), IV, 66.

29 a.g.e., 68.

30 a.ş.

31 a.g.e., 69.

32 a.g.e., 68.

33 a.g.e., 69.

34 Şa'rânî, *et-Tabakâtu's-suğrâ*, 28.

35 İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*.

36 Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*.

37 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*.

ve tarih eserinde ortaya çıkmaktadır. Süyûti'nin ölümünü müteakip asırlar onun çalışmaları üzerine yapılmış ihtisarlar, şerhler ve şerhler üzerine yazılan haşiyelerle doludur (bizdeki ikincil literatürün modern dönem öncesi mukabili).

Avrupa'nın İslâmî tarih ve literatüre olan ilgisinin artmasıyla birlikte, Süyûti de ekseriyetle "altın" Abbâsî çağından sonraki bütün müelliflere yöneltilen aşağılamadan nasibini aldı. Meselâ Ignaz Goldziher (ö. 1921), ilmî çalışmayla geçen bir hayatı şu sert eleştirilerle reddetmiştir: "... Bizim usta Süyûti, ilk bakışta başlıkta yazdığı konunun izahından ibaret görünen fakat daha yakından incelendiklerinde tek amaçları müellifinin abartılı şekilde reklamını yapmaktan ve müellifin çağdaşlarına onun emsalsiz ve aşılamaz yüceliği ile bilgelikliğini bildirmekten ibaret olan polemik tarzı çalışmalardan başka bir şey olmadıklarını ispatlayan eserler kaleme almaktan geri kalmamıştır."³⁸

Görünen o ki Goldziher, kendi zamanının en bilgili şahsiyeti olma iddiasının yanı sıra mutlak içtihat iddiasındaki cüretkârlığı karşısında da Süyûti'nin çağdaşlarının ona yönelik taarruzuna katılmaktadır:

Kendi hayatını ve ilmî çalışmalarını müçtehitlerin biyografileri arasında kaydetmek için kayda değer ölçüde bir kibir ve özsaygı –ki bu kibir Süyûti'nin kendi çalışmalarından ve akademik kariyerinden bahsederken sergilediği kendini beğenmiş tarz ve tavırda en iyi örneğini bulmuştur- gerekli olsa da; bu, Süyûti'nin daha küçük eserlerinde bile karşılaştığımız neredeyse mide bulandıracak biçimdeki kendini övmenin gölgesinde kalmaktadır.

Kabiliyetine, çalışkanlığına ve başarısının değerine rağmen Süyûti, doğal olarak, ilim ehli çağdaşlarının birçoğuna göre katlanılmaz bir şahıs hâline gelmiş olmalıdır. Zira Süyûti'nin bütün faziletleri kendine nispet etmesi, bu çağdaşlarının değerini düşürüyor gibi görünmekteydi.³⁹

Birçok erken modern Arap âlim ve günümüzdeki bazıları, Goldziher'in düşmanca ve ilginç biçimdeki şahsî nefretine değilse bile, bu değerlendirmeye katılmaktadır. Onlar Süyûti'yi sadece bir derlemeci olarak görme eğilimindedir. Örneğin Sa'dî Ebû Cîb, makalesine "es-Süyûti: Allâmetü 'asrih" [Süyûti: Çağının en bilgili insanı] başlığını koyarken, Süyûti'nin yazdıklarının yenilik getirici olmadığı ve yaratıcı fikirler ortaya koymadığı kanaatindeydi. Ona göre bu durum ancak, Süyûti zamanındaki ilmî yazım tarzı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla onun değeri, Moğol istilalarında ve Endülüs'ün yıkılması esnasında imha olması

38 Ignaz Goldziher, "Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujûti's und seiner literarischen Thätigkeit", *Sitzberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften*, Wien 69 (1871), John Hunwick tarafından notlar eklenerek tercüme edilmiştir, "Ignaz Goldziher on al-Suyûfi: A Translation of his Article of 1871, with Additional Notes", *The Muslim World* 68, no. 2 (Nisan 1978): 80-81.

39 a.g.e., 80.

muhtemel daha erken döneme ait eserleri bizim için muhafaza etmiş olması gerçeğinde gizlidir.⁴⁰

Süyûti'nin biyografisini kaleme alan Batılı çağdaş yazar Elizabeth Sartain, ihtiyatlı davranmakla birlikte en azından kısmen, Memlûk dönemindeki ilmi duruma ve dolayısıyla Süyûti'nin verdiği eserlere ilişkin bu olumsuz değerlendirmeyi kabul etmiştir. Sartain, Sehâvî'nin intihal suçlamasına karşı Süyûti'yi müdafaa ederken, onun çalışmalarının “özgünlüğü” hakkındaki nihai kanaati “Süyûti'nin eser verdiği İslâmî ilim dallarındaki uzmanlara” bırakmıştır.⁴¹ Sartain'in kaydettiğine göre, söz konusu devirde şifâhî rivâyete ve ezbere verilen önem özgün düşüncenin engellenmesine yol açmıştır.⁴² Sartain şu sonuca varmıştır: elverişli şartlara ve “âlimlerin fevkalade faaliyetlerine rağmen, ilme ancak birkaç seçkin katkı sunulabilmiş olup; Süyûti zamanına kadarki süreçte akademik standartlardaki sürekli gerileme göze çarpmaktadır.”⁴³

Buna karşın hatta belki de buna tepki olarak, son zamanlarda Süyûti'ye ve eserlerine yönelik ilginin yeniden canlanması olarak ifade edilebilecek bir durum söz konusudur. Özellikle veya büyük oranda Süyûti'yi konu alan kitapları ve makaleleri tespit için yapılan sadece orta yoğunluktaki bir aramada, toplam yüz doksan iki eserin adına ulaşılmıştır. Bunların kâhîr ekseriyeti son otuz yılda yazılmıştır. Geleneksel usulü takip eder şekilde, bunların çoğu belirli çalışmalar üzerine yapılmış şerhlerdir. Diğer bir kısmı Süyûti'nin Kur'an tefsiri, dil ilmi, fıkıh ve tarih gibi alanlara dair çalışmalarındaki kaynaklarını ve metodunu tartışmaktadır. Öte yandan diğer bazıları hâlâ, onun bu alanlara katkısını ve bir âlim olarak önemini değerlendirme gayretindedir.

Mısır'da, ilki 1976'da ve ikincisi 1993'te düzenlenen iki uluslararası konferans sadece Süyûti'ye tahsis edilmiştir. İkinci konferans Süyûti'nin beş yüzüncü ölüm yıldönümü anısına düzenlenmiştir.⁴⁴ (Aynı yıl *et-Türâsü'l-'Arabî*⁴⁵ dergisinin bütün bir sayısı, onun hayatının ve eserlerinin çeşitli yönlerini ele alan makalelere ayrılmıştır.) İlk konferansa sadece Mısırlı katılımcılar iştirak ettiği

40 Sa'dî Ebû Cib, “Süyûti: Allâmetü 'Asrih”, *et-Türâsü'l-'Arabî* 13, no. 51 (1413/1993): 63-78.

41 Sartain, *Al-Suyûti*, I, 115.

42 *a.g.e.*, 123.

43 *a.g.e.*, 119. Şüphesiz Süyûti, kendisini hariç tutarak, Sartain'in onun dönemindeki ilmi durum hakkındaki değerlendirmesine katılırdı. Sartain'in bu mevzuda, benim alıntılarımın verebileceğinden çok daha fazla ince ayrıntı içeren uzun müzakeresine bakınız, s. 112-33.

44 Her iki konferansın da bildiri kitapları yayınlanmıştır: *Celâlüddîn Süyûti*, el-Meclisü'l-a'lâ li-ri'âyeti'l-fünûn ve'l-âdâb ve'l-'ulûmî'l-ictimâ'iyye tarafından hazırlanmıştır, 13-19 (Kahire 1978) ve *el-İmâm Celâlüddîn Süyûti: el-İhtifâ bi-zikrâ mürûri hamseti kurûn 'alâ vefâtihi: Bûhûsu'n-nedve'lleti 'akadethâ'l-munazzama bi't-teâvün me'a Câmi'ati'l-Ezher, Kâhire, 11-13 Şevvâl 1413/3-5 Nisan 1993*, ([Rabat], 1416/1995).

45 Cilt 13 (1413/1993).

hâlde; ikincisi, geniş İslâm coğrafyasından katılımcıları dâhil edecek şekilde kapsamını genişletmiştir: Mısır, Suriye, Ürdün, Filistin, Birleşik Arap Emirlikleri, Suudi Arabistan, Türkiye, Azerbaycan, Fas, Kuveyt, Pakistan, Senegal, Malezya, Katar, Irak ve Tunus. Ancak konferanslardan hiçbir Batılı katılımcıları dâhil etmemiştir. Her iki konferansın bildiri kitapları içinde yayınlanan tebliğler (ki temel olarak Süyûtî hakkındaki diğer literatürle aynı konuları işlemiştir), Süyûtî araştırmalarına dair Batılı katkılardan aslında hiç haberdar olunmadığını veya belki de bunlara ilgi duyulmadığını ortaya koymuştur.

İki konferansın da sözcüleri gayelerinin, Süyûtî'nin insafsızca zaman aşımına uğramaya terk edilen hatırasını yeniden canlandırmak olduğunu açıkça ifade etmiştir. İkinci konferans bu bağlamda iddialı birkaç hedef planlamıştır. Süyûtî hakkında çalışma yapan öğrenciler arasında ödüllü yarışmaların tertibi, Süyûtî hakkında bir film yapımı, onun bazı eserlerinin dünya dillerine tercümesi, bütün İslâm ülkelerindeki gazetecileri ve diğer haber kaynaklarını Süyûtî'nin İslâm kültürüne katkıları konusunda insanları bilgilendirmeye teşvik etmek, Süyûtî'nin çok sevdiği içtihadı ihya etmek için çeşitli müslüman kuruluşların işbirliğine destek sağlamak bu hedefler arasındadır.⁴⁶

Bazı Batılı araştırmacılar da Süyûtî'nin eserlerinin değerini daha fazla takdir etmişlerdir. Örneğin Éric Geoffroy'un 1997 tarihli *Encyclopaedia of Islam*'daki Süyûtî maddesi, Süyûtî'nin sadece bir derlemeci olduğu şeklindeki yaygın suçlamayı reddeder. Kuşkusuz o, kendinde sezdiği İslâmî ilim mirasını muhafaza etme misyonuna uygun olarak, (kendininkiler de dâhil) daha önceki eserler üzerine çok sayıda derleme, seçki/nuhbe, özet/ihisar ve şerh çalışması yapmıştır. Bununla birlikte Geoffroy'a göre Süyûtî bunun ötesine de geçmiştir: "...O şunun gibi birtakım yönleriyle modern dönemin bir öncüsüdür: bir ölçüde kendi kendini yetiştirmiş olma, geniş kitlelere hitap etme ki o olabildiğince çok kişiye ulaşmaya çalışıyordu, belirli konulara odaklanmış risaleler yazma. ...O aslında İslâmî literatürde genelde ihmal edilmiş olan mevzuları ele alır. ...Yöntem açısından ise Süyûtî'nin usûlü, kaynaklarından dakik biçimde alıntı yapacak ve onları eleştirel bir tarzda sunacak kadar ilmdir. O çoğu kez, takip edeceği metodu eserin girişinde belirtir. Onun eserleri belirgin bir plandan yararlanmaktadır. Ayrıca o, verilerini çoğu zaman alfabetik sıraya göre açıklayarak bir ilki gerçekleştirmiştir."⁴⁷

Süyûtî'ye dair herhangi bir müzakerede insan, onun edebî ürünlerinin muazzam miktarı karşısında, ister samimi olarak ister gönülsüzce, hayranlığını ve hayretini açığa vurmaya mecbur kalır. Süyûtî birçok kez kendi eserlerinin

46 *el-İmâm Celâlüddîn Süyûtî*, II, 602-3. Bu hedeflerden herhangi birinin fiilen gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği konusunda bir şey söyleyemiyorum.

47 Éric Geoffroy, "Al-Suyûtî, Abû'l Faḍl 'Abd al-Raḥman b. Abi Bakr", *El*², IX, 914-15.

listesini diğer eserlerine dâhil etmiştir. Talebeleri Şâzelî ve Dâvûdî tarafından yazılan biyografiler de Süyûtî'nin onayladığı bu tür listeleri içermektedir. Bu listeler birbirinden farklı olup, kapsamaları 282 eserden 561 esere kadar değişkenlik göstermektedir. Süyûtî'yi tanıtan daha sonraki biyografiler de liste olarak değilse bile neredeyse daima onun eserlerinin bir dökümünü içerir. Bunlar (listelenmemiş olmakla birlikte) İbnü'l-Kâdî'nin (ö. 1025/1616) iddiasına göre yaklaşık bin esere ulaşır.⁴⁸

Farklı kaynaklardan yararlanarak Süyûtî'nin çalışmalarının listesini oluşturmaya yönelik Batılı ilk çağdaş girişim, 1832'de Gustav Flügel tarafından gerçekleştirilmiş olup,⁴⁹ kendisi 500'den fazla eser adı zikretmiştir. Carl Brockelmann ise (ki o sadece günümüze ulaşan yazmalarla ilgilenmiştir) 415 eser ismi kaydetmiştir.⁵⁰ O zamandan beri birtakım çalışmalar, Süyûtî'nin eserleri meselesine ve bunların listesini saptamaya tahsis edilmiştir.⁵¹ Her bir liste, diğer listelerde ihmal edilen eserleri içermekte ve diğer listelere dâhil edilen eserleri dışarıda bırakmaktadır.

Elizabeth Sartain, Süyûtî'nin otobiyografisi üzerine çalışmasında, onun

48 Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl fi esmâ'i'r-ricâl*, şurada aktarılmıştır: Yahya Mahmûd Sâ'âtî, "Müşkiletü'l-ünvân fi müellefâtî's-Süyûtî ve eseruhâ fi ızdırâbi ihsâi 'adedihâ beyne'd-dârisin", *el-İmâm Celâlüddîn Süyûtî*, I, 141.

49 Gustav Flügel, "Sojuti's Leben und Schriften", *Jahrbücher der Literatur, Anzeige-Blatt* 58; 59; 60 (1832): 25-40; 20-36; 9-29.

50 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (Leiden, 1949), II, 180-204, II, 179-98.

51 Abdülhayy b. Abdülkebîr Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat* (1928; tekrar basım Beyrut, 1982-86), II, 1010-22; Câmî'atü'r-Riyâd, *Kısmü'l-mahtûtât, Fihrisü mahtûtâtî's-Süyûtî el-mevcûde bi-Câmî'ati'r-Riyâd*, Yahya Mahmûd Sâ'âtî tarafından hazırlanmıştır (Riyad, 1972); Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl Süyûtî: Sicill yecme'u ve yesifü müellefâtî Celâlüddîn Abdurrahman Süyûtî* (Rabat, 1397/1977); 'İsamüddîn Abdurraûf, "Müellefâtü's-Süyûtî" (*Celâlüddîn Süyûtî* içerisinde), 103-32; Abdülazîz İzzeddîn Sayravân, *Mu'cemu tabakâtî'l-huffâz ve'l-müfessirîn, me'a dirâse ani'l-İmâm Süyûtî ve müellefâtihî* (Beyrut, 1984); Abdülilâh Nebhân, "Fihrisü müellefâtî's-Süyûtî el-matbû'a, mensûka ale'l-hurûf", *Âlemü'l-kütüb* 12, no. 1 (Receb 1411/Ocak 1991): 33-53; Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf, "el-Müstedrek 'alâ Fihrisi müellefâtî's-Süyûtî el-matbû'a", *Âlemü'l-kütüb* 12, no. 3 (Muharrem 1411/Ağustos 1991): 440-49; Yahya Mahmûd Sâ'âtî, "Fihrisü müellefâtî's-Süyûtî el-mensûh fi 'âmm 903: Dirâse ve't-tahkîk", *Âlemü'l-kütüb* 12, no. 2 (Şevval 1411/Şubat 1991): 232-48; Sâ'âtî, "Fihrisü mahtûtâtî's-Süyûtî: Nûsha min avâhiri'l-karnî's-sâlis 'aşer", *Âlemü'l-kütüb* 13, no. 6 (el-Cemâziyân 1413/Ekim-Kasım 1992): 639-47; Sâ'âtî, "Müşkiletü'l-ünvân fi müellefâtî's-Süyûtî"; Bedî es-Seyyid el-Lahhâm, "el-Müstedrekü's-sânî 'alâ Fihrisi müellefâtî's-Süyûtî el-matbû'a", *Âlemü'l-kütüb* 14, no. 3 (Zilkade-Zilhicce 1413/Mayıs-Haziran 1993): 321-34; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Mahtûtâtü Celâlidîn Süyûtî fi mektebâtî Türkiyâ", *el-İmâm Celâlüddîn Süyûtî* içerisinde, I, 171-74; Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî ve Ahmed Saîd el-Hâzindâr, *Delilü mahtûtâtî's-Süyûtî ve emâkini vücûdihâ* (2. baskı, Kuveyt, 1995); Nâsir b. Sa'âd b. Abdullah Selâme, *Mu'cemü müellefâtî's-Süyûtî el-mahtûta bi-Mektebeti'l-memleketi'l-arabiyyeti's-suûdiyyeti'l-âmme* (Riyâd, 1996).

eserlerinin nihâî listesini hazırlamanın yol açacağı zorlukları ayrıntılı olarak anlatmaktadır:

Araştırmamın belli bir aşamasında, Süyûtî'nin eserlerinin tam bir listesini hazırlayabileceğimi ümit etmiştim. Maalesef bunun imkânsız olduğu ortaya çıktı. Süyûtî'nin eserlerinin sayısı 600 civarındadır. Onların çoğunun kesin isimleri ve konuları hakkındaki belirsizlik ve karışıklık olmasaydı, bu kadar çok sayıdaki eserin bile kesin ve tam bir listesi muhtemelen hazırlanabilirdi. Bu problemlerden bazıları mevcut yazmalara başvurmak suretiyle çözülebilir. Fakat diğer karanlık noktalar, ilgili eserlerin kaybolmuş olması sebebiyle açıklığa kavuşturulamaz. Bu karışıklığın birtakım nedenleri vardır: İlk olarak; eserlerin çoğu birden fazla isme sahiptir. Örneğin, bir bağlamda kendi özel başlığıyla adlandırılan bir kitap, bir başka bağlamda sadece "Filanca eserin şerhi" veya "Filanca konu hakkındaki eser" şeklinde anılabilmektedir. Daha sonra bu isimler, Süyûtî'nin eserleri listesinde ayrı çalışmalarım gibi kaydedilmektedir. Ben bizzat Süyûtî'nin de kendi eserlerinin listelerinde bazen bu hatayı yaptığından şüphelenmekteyim. Muhakkak Brockelmann'ın listesinde de bu tür bir karışıklığın birkaç örneği vardır. İkinci olarak; eserlerini yeniden yazmak Süyûtî'nin alışkanlığı idi. Bunu, birçok kez, eserlerini kısaltmak için; bazen büyük bir kitabın bölümlerini ayrı ayrı yayınlamak ve kimi zaman da kısa çalışmaları daha geniş bir kitapta birleştirmek için yapmaktaydı. Bu, tamamen aynı konu hakkında, hatta bazen çok benzer başlıklara sahip iki veya daha fazla eserin bulunabileceği anlamına gelir. Başlıklar eseri istinsah eden kişi veya katalog yazarı tarafından bir kere yanlış kaydedildiğinde, şayet nüshalar mevcut ve ulaşılabilir durumda ise onları okuma yolu hariç, eserleri birbirinden ayırt etmek artık imkânsız hâle gelir. Şayet Süyûtî daha az yazsaydı, onun eserlerinin bir listesini yapma işi daha kolay olacaktı. Mevcut durumda, bu işi üstlenen kimse Süyûtî'nin günümüze ulaşmış eserlerinin yazmalarına başvurmak zorunda kalacaktır. Bu eserler ise muhtemelen dünyanın dört bir yanındaki binlerce kütüphaneye dağılmış vaziyettedir.⁵²

Başta Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, Muhammed İbrahim eş-Şeybânî ve Ahmed Saîd el-Hâzindâr'ın hâlen mevcut el yazması eserleri tespiti yönelik çalışmaları olmak üzere, bu doğrultuda üstün gayretler sarf edilmesine rağmen,⁵³ görünen o ki meselenin çözüme kavuşturulması (belirli bir eserin günümüze ulaşp ulaşmadığının mümkün mertebe tespit edilmesi) için 1993 konferansında ifade edilen temel tavsiyeyi uygulamak gerekecektir. Bu konferans, ISESCO (İslâmî Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü)'ne Süyûtî'nin eserlerinin detaylı, indekslenmiş, mevcut yazma eserlerin yerlerinin gösterildiği, basılmış eserlerin ise yayın tarihi ve yerinin belirtildiği bir fihristini hazırlamak için uzmanlardan oluşan bir heyet

52 Sartain, *Al-Suyûtî*, I, 179.

53 Bk. 51 no.'lu dipnot.

tayin etmesi çağrısında bulunmuştu.⁵⁴

Peki, bir kişinin böyle muazzam miktarda eser ortaya koyması nasıl mümkündü? 'İsamüddîn Abdurraûf bunu imkânsız bulmamamız konusunda bizi uyarmaktadır. Neticede Süyûtî yazmaya on yedi yaşında başlamış ve ömrünün son yıllarını, kendini tamamen eser yazmaya ve yayına hazırlamaya vakfederek inzivada geçirmişti.⁵⁵ Diğer taraftan, Sartain ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, Süyûtî çoğu kez tek parça hâlindeki eserlerini bölümlere ayırarak her bir bölüme müstakil isim vermiştir. Sehâvî bu durumu küçümsemektedir: "Süyûtî kendi musannefâtının üç yüz kitabı aştığından bahsediyor. Ben bunlar arasında tek sayfadan ibaret olanları bile gördüm [örneğin bir fetva]. Bir cüzden daha küçük boyuttaki eserleri ise çoktur."⁵⁶ Diğer yandan, Süyûtî'ye karşı insafli olmak gerekirse, yine de belirtmeliyiz ki, onun bazı eserleri çok sayıda ciltten müteşekkildir. Açıkçası, bu şahsın olağanüstü derecede üretken olduğu gerçeğini görmezden gelmek mümkün değildir.

Süyûtî'nin ele aldığı konuların çeşitliliği de aynı ölçüde etkileyicidir. Onun eserlerinin listeleri genellikle konuya göre sınıflandırılmıştır. Meselâ talebesi Şâzelî'nin, 904/1498-99 yılında bizzat üstadı Süyûtî tarafından onaylanan listesi, aşağıdaki gibi tasnif edilmiştir: Kur'an tefsiri ve ilgili eserler, 37 adet; hadis ve ilgili eserler, 207 adet; hadis terminolojisiyle alakalı eserler, 24 adet; fıkıh, 73 adet; fıkıh usûlü, akâid ve tasavvuf, 17 adet; dil ilimleri, nahiv ve sarf, 57 adet; belâgat, 7 adet; çeşitli konuları bir araya getiren eserler, 10 adet; literatür, hikayeler, düzyazı derlemeler ve şiir, 97 adet;⁵⁷ tarih, 32 adet.⁵⁸ Bu adeta klasik İslâmî ilimlerin bir müfredatıdır.

Öyleyse, bu muazzam külliyyâtın niceliğine karşılık, gerçek değeri ve niteliği hakkında ne söylenebilir? Açıkçası Süyûtî eserlerinin sadece sayı bakımından değil, nitelik bakımından da akranlarınınkinden üstün olduğunu düşünmekteydi: "Yalnızca daha önce kimse tarafından işlenmemiş hususlarda yazmak ve konuyu tamamen bitirmek benim âdetimdir."⁵⁹ Ancak o asla dört, beş

54 *el-İmâm Celâlüddîn Süyûtî*, II, 602.

55 Abdurraûf, "Müellefâtü's-Süyûtî", 24.

56 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, IV, 68.

57 Bunların çoğu *makâmeler*dir. Brockelmann onları, Süyûtî'nin "edebiyat denemeleri" şeklinde nitelendirmiş ve ilgisiz bir tavırla onlar hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "... Bu türün mükemmel örneklerinde olduğu gibi, sadece bir başlığa ve seciye (kafiyeli düzyazı) sahiptirler..." (Carl Brockelmann, "Al-Suyû'î, Abû'l Fa'l 'Abd al-Ra man b. Abî Bakr", *The Encyclopaedia of Islam*, 1. ed., (tekrar basım), VII, 537. Belki sanatsal yönden noksan olsalar da, bu *makâmelerin* bitkiler hakkındaki bilgilerden aşka kadar uzanan konu çeşitliliği, Süyûtî'nin hayret verici çok yönlülüğünü bir kez daha vurgulamaktadır.

58 Şâzelî, *Behcetü'l-âbidîn*, 175-255.

59 Süyûtî, "Gâyetü'l-ihsân fi halki'l-insân", şurada aktarılmıştır: Goldziher/Hunwick, "Ignaz Goldziher on al-Suyûtî", 94.

veya altı yüz önemli cilt yazdığını iddia etmemiştir. Zira o, çeşitli eserlerinin farklı önem seviyesine sahip olduğunu epeyce farkındaydı (onun bir sayfalık fetvaya dahi başlık koyması ve bunu bir “eser” olarak listeye dâhil etmesi tartışılabilir). Süyûtî’nin bu düşüncesine dair değerli bir işaret, otobiyografisi *et-Tehaddüs bi-ni’metillâh*’da yer alan kendi eser listesinde ortaya konulmaktadır. Süyûtî’nin telif ettiklerini içeren diğer bütün listelerin aksine, bu liste konuya göre değil; eserlerin değerine ve orijinallik düzeyine göre yedi gruba ayrılmıştır.

Süyûtî birinci gruptaki eserlerini şöyle tasvir etmiştir: “Bunların emsalsiz olduğunu iddia ederim. Yani, bildiğim kadarıyla dünyada bunlarla kıyaslanabilecek bir şey yazılmadı. Bu durum -hâşâ- öncekilerin kabiliyetsizliğinden kaynaklanmıyor. Sadece şu var ki, onların buna benzer bir işe girecekleri ortam oluşmadı. Bu çağın insanlarına gelince; onlar bu işin geniş bir vizyon, ilmi birikim, çaba ve çalışkanlık gerektirmesi sebebiyle, eserlerimin benzerini üretmeye güç yetiremezler.”⁶⁰

Bu bölüm on sekiz eserden oluşur. Sekizi dil ilimleri ve gramer sahasındadır:

- “Cem‘u’l-cevâmi‘ fi’l-‘arabiyye”
- Onun şerhi “Hem‘u’l-hevâmi”
- “el-Mesâidü’l-‘aliyye fi’l-kavâ‘idi’l-‘arabiyye” diye de isimlendirilen “el-Eşbâh ve’n-nezâ‘ir fi’l-kavâ‘idi’l-‘arabiyye”
- “es-Silsile fi’n-nahv”
- Bir araya getirilmiş hâlde “en-Nüket ‘ale’l-Elfiyye ve’l-Kâfiye ve’ş-Şâfiye ve’ş-Şüzûr ve’n-Nüzhe”⁶¹
- “el-Fethu’l-karîb ‘alâ Muğni’l-lebîb”⁶²
- “Şerhu şevâhidi Muğni’l-lebîb”
- “el-İktirâh fî usûli’n-nahv ve cedelih”
- Altı eser Kur’an ve tefsir sahasındadır:
- “el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân”
- “ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr”
- “Tercümânü’l-Kur’ân”

60 Süyûtî, *et-Tehaddüs*, Sartain neşri c. II, *Al-Suyûti*, 105.

61 *el-Elfiye fi’n-nahv ve’s-sarf* İbn Mâlik’e (ö. 672/1274) aittir. *el-Kâfiye fî ‘ilmi’l-i’râb ve eş-Şâfiye fî ‘ilmi’t-tasrîf* İbnü’l-Hâcib’e (ö. 646/1249) aittir. *Şüzûrü’z-zeheb fî ma’rifeti kelâmi’l-Arab* İbn Hişâm’a (ö. 761/1360) aittir. *Nüzhetü’t-tarf fî ‘ilmi’s-sarf* el-Meydânî’ye (ö. 518/1124) aittir. (Sartain, *Al-Suyûti*, I, 180, 12 no.lu dipnot).

62 *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârib* İbn Hişâm (ö. 761/1360) tarafından kaleme alınmıştır. (Sartain, *Al-Suyûti*, I, 180, 13 no.lu dipnot).

- “Esrârü’t-tenzîl”
- “el-İklîl fi’stinbâtî’t-tenzîl”
- “Tenâsüku’d-dürer fi tenâsübi’s-süver”
- Hadis, biyografi, fıkıh ve mantık ile kelâm reddiyesi konularında birer eser vardır:
- “en-Nüketü’l-bedî’ât ‘ale’l-Mevzû’ât”⁶³
- “Buğyetü’l-vu’ât” diye adlandırılan “Tabakâtü’n-nühâtü’l-kübrâ”
- “el-Câmi’ fi’l-ferâiz” tamamlanmamış
- “Savnü’l-mantık ve’l-kelâm ‘an fenneyi’l-mantık ve’l-kelâm”

Sonraki nesiller bu on sekiz kitaba verdiği değer noktasında Süyûtî ile hemfikiridir. Bunlar (geçmişte) öylesine kıymetliyidiler ki tamamının yazmaları günümüze ulaşabildi. Bu eserlere yakın geçmişte gösterilen itibar, üçü hariç hepsinin (bazıları defalarca) yayınlanmış olmasından hareketle ölçülebilir.

Süyûtî ikinci grup eserlerini, içlerinden bazıları “tamamlanmamış” olarak etiketlendiği hâlde, “Onlarla mukayese edilebilecek seviyede kitaplar daha önce yazılmış olup, bugün de ancak çok bilgili bir kişi onların benzerini üretebilir. Bu grup en az bir ciltten oluşan ve aşağı yukarı tamamlanmış eserleri kapsar.”⁶⁴ ifadeleriyle tasvir etmiştir. Bu grup, çoğunluğu Süyûtî’nin veya başka müelliflerin çalışmaları üzerine ihtisârlar, muhtasarların muhtasarları ve şerhlerin şerhlerinden ibaret olan elli eseri ihtiva eder. Bunların otuz sekizi günümüzde mevcut olup, içlerinden otuz tanesi yayınlanmıştır.

Üçüncü grup, hacimleri iki ila on fasikül (kürrâse) arasında değişen küçük çaplı altmış eserden müteşekkildir.⁶⁵ Bunların elli beş tanesi hâlen mevcut olup, sadece on yedisi yayınlanmamış durumdadır.

Dördüncü grup, fetvalar hariç bir fasikül boyutundaki eserleri içerir.⁶⁶ Süyûtî bu bölümde, elli dokuzu günümüzde mevcut olan ve bunların da otuz iki tanesi yayınlanmış bulunan yüz iki eseri listelemiştir. Bu bölüm Süyûtî’nin, kendi müstakil başlıklarıyla burada ayrıca kaydedilmeyen fakat genelde öyle listelenip yayınlanan çok sayıda makâmesini de diğer başka eserlerle birlikte ihtiva eder.

Fetvalar, müstakil bir grupta toplanmıştır. Bir fasikülden daha az, hatta tek

63 *el-Mevzû’ât mine’l-ehâdisi’l-merfû’ât* İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200) tarafından kaleme alınmıştır. (Sartain, *Al-Suyûtî*, I, 180, 7 no.lu dipnot).

64 Süyûtî, *et-Tehaddüs*, Sartain neşri c. II, *Al-Suyûtî*, 106.

65 *a.g.e.*, 111.

66 *a.g.e.*, 115.

sayfalık olabildiklerini gördüğümüz hâlde, Süyûtî onları “yaklaşık bir fasikül”⁶⁷ boyutunda olmakla niteler. Bu kısımda seksen eser adı yer almaktadır. Şaşırtıcı biçimde, bunlardan altmış yedi tanesi hâlen mevcut olup; (çoğu kez müstakil değil, bir araya derlenmiş biçimde de olsa) altmışı yayınlanmıştır.

Süyûtî’nin altıncı grubu hayli ilginçtir. Bu eserler, Süyûtî’nin tabiriyle “Öğrencilik döneminde icâzet peşinde koşarken yazdığım, başkalarının yazdıklarına nazaran iyi tespitler içermelerine rağmen benim önemsemediğim derlemelerdir. Çünkü onlar, sadece nakilcilikle ilgilenen tembellerin yapacağı türde çalışmalardır.”⁶⁸ Bunların çoğunluğunu teşkil eden kırk eser, başka eserlerin muntekâsıdır [seçilmiş iktibaslar]. Aslında onlar Süyûtî’nin çalışma notlarından ibaret görünmektedir. İçlerinden sadece sekizinin günümüze ulaşmış olması ve bunların hiçbirinin yayınlanmaması şaşırtıcı değildir.

Son grup, Süyûtî’nin “Başlayıp daha sonra ilgi duymadığım, sadece biraz yazılmış olanlar”⁶⁹ dediği eserlerden meydana gelmektedir. Bu seksen üç eser de yine çoğunlukla notlardan ve çalışmaya yardımcı kaynaklardan ibarettir: ezberlemeye destek olmak üzere hazırlanan özetler, şerh ve haşiyelere düşülmüş derkenarlar ve şiirler. Söz konusu çalışmalardan on beşi mevcuttur ve hadisle alâkalı olan altı tanesi yayınlanmış durumdadır.

Bütün bunlar bize, bir listelemeye dayalı olarak, Süyûtî’nin eserlerinin İslâmî ilimlerdeki konumuna dair bir resim sunmaktadır. Belirli bir eserin çoğaltılıp çoğaltılmadığına ve elyazması olarak günümüze ulaşıp ulaşmadığına bakarak, sonraki nesillerin o esere verdiği değer hakkında bir hükme varmamız mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere, Süyûtî’nin bütün eserlerine ait yazma nüshaların varlık durumunu ve yerini saptamak için geçmişte birtakım girişimlerde bulunulmuştur.⁷⁰

Diğer yandan modern dönemlerde herhangi bir eserin değeri hakkındaki kanaat, onun yayınlanıp yayınlanmama durumuna göre belirlenmektedir. Ben, aynı başlıkla yapılan ilâve baskılar hesaba katılmaksızın, Süyûtî’nin kaleme aldığı ve en az bir kez basılmış olan 392 eserin bir fihristine ulaştım.⁷¹ Muhakkak ki,

67 a.g.e., 121.

68 a.g.e., 126.

69 a.g.e., 129.

70 Brockelmann, *GAL*, II, 180-204, 179-98; İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl Süyûtî*; Sâ’âtî, “Fihrisü mahtûtâtî’s-Süyûtî”; eş-Şeybânî ve el-Hâzindâr, *Delilü mahtûtâtî’s-Süyûtî*. Şeybânî ve Hâzindâr 724 eserin yazma nüshalarının yerini tespit etmişler, 187 eserin yerini ise tespit edememişlerdir. Böylece toplam 911 eser söz konusudur.

71 Dikkate aldığım buna benzer diğer fihristler şunlardır: İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl Süyûtî* ile eş-Şeybânî ve Ahmed Saîd el-Hâzindâr, *Delilü mahtûtâtî’s-Süyûtî*. Ayrıca Nebhân, “Fihrisü müellefâtî’s-Süyûtî el-matbû’a”; Selâme, *Mu’cemü müellefâtî’s-Süyûtî*; Yûsuf, “el-Müstedrek ‘alâ Fihrisi müellefâtî’s-Süyûtî el-matbû’a”; el-Lahhâm, “el-Müstedrekü’s-sânî ‘alâ Fihrisi müellefâtî’s-Süyûtî el-matbû’a”.

değerli olduğuna hükmedilmiş böylesine çok sayıda eseri üretmek muazzam bir başarıdır.

Süyûtî'nin yazınsal eserlerinden oluşan külliyyât içindeki özgün eserlerin nihai bir listesini aramak, onların el yazmalarının mevcut olup olmadığı ile nerede bulunduklarına dair bilgilerin ve yayınlanma tarihlerinin izini sürmek, ilgi çekici fakat nihayetinde muhtemelen faydasız bir çalışmadır. Hâlbuki ağaçlar yerine ormana odaklanmak için şimdi geri adım atınca görülür ki Süyûtî, İslâmî kültür mirasının hazinelerini koruyup naklederek ve ayrıca buna kendi kıymetli katkılarını da ekleyerek dünyaya muazzam miktarda ilmî materyal sunmuştur.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire

Robert G. Hoyland¹

New York: Oxford University Press, 2015, XIII+303 sayfa.

Yedi ana bölümden oluşan kitap, kapsadığı dönemin önemli olaylarını veren kronolojik liste, önemli kişileri veren şahsiyet listesi ve soy ağaçları gibi eklerle zenginleştirilerek yazılmıştır. Çalışmanın temel amacı Müslüman yazarlara ait kaynaklarla birlikte birçok gayr-i Müslim kaynağı da esas alarak Arap fetihleri ve İslâm dünyasının kuruluşunu yeniden incelemektir. Ele alınan konu, ikinci bölümden yedinci bölüme kadar 630-750 yılları aralığında detaylı şekilde anlatılmakla birlikte, birinci bölüm tarihsel bir altyapı hazırlamaya, yedinci bölüm ise İslâm medeniyetini belli başlı tartışmalar üzerinden anlamaya yönelik yazılmıştır. Bu tanıtım yazısında, bölümlerin içerdiği konular birer paragrafta incelenecek, bölümlerde öne çıkan hususlara, yazarın metodolojisi ve yararlandığı kaynakları kullanım biçimine yer verilecektir.

“The Settings” adlı birinci bölüm, Arap fetihlerinin gerçekleştiği bölgenin tarihi arka planını anlamaya yöneliktir. Roma İmparatorluğunun doğuya yönelişi, Fars hâkimiyetiyle mücadelesi, Sâsânî hanedanının Fars İmparatorluğunun idaresini almasıyla işlerin tersine dönmesi ve Heraklius’un Hristiyanlığı ön plana çıkararak bu mücadeleyi kutsal temellere oturtup başarı elde etmeye çalışması gibi birçok detay özet şekilde verilir. Yazar, Bizans ve İran İmparatorluklarını merkeze alarak, bu imparatorluklar çevresinde ortaya çıkan toplulukları “periferik insanlar”² olarak tanımlar. Bu kapsamda Türklerden bahseder ve onları periferik insanların en güçlüleri (s.18), iki sayfa ileride Araplardan bahsederken ise onları periferik insanların en başarılıları (s.21) olarak niteler.

“The First Battles” adlı ikinci bölüm, 630-640 yılları arasında Hz. Muhammed ve ilk halifelerin faaliyetlerine ve bunlardaki amaçlarını anlamaya yöneliktir. Kitaba adını veren ibare Hz. Muhammed’in İslâmiyet’i yayma çalışmalarının anlatıldığı kısımda açıklanır. Yazar, onun amacını tek bir ümmet kurmak ve Allah yolunda savaşmak (*fighting in God's path: jihad fi sabil Allah*) olarak açıklar (s.37). Bu konuda her türlü askeri ve diplomatik çabayı sarf ettiğini belirtir. Hatta

1 New York Üniversitesi'nde görev yapan Robert Hoyland, 1997 yılında Oxford Üniversitesinde doktora çalışması olarak İslâm'ın doğuşunu gayr-i Müslim kaynaklar üzerinden çalışmış, tezi tanıtımı yapılan bu esere de öncülük etmiştir. Youssef Choueiri'nin de Hoyland'ın bu eserine ait bir tanıtım yazısı mevcuttur.

2 Sözlükte çevre, çevresel, dış, sınırsal, uç anlamları verilen “peripheral”, burada bu iki büyük imparatorluğun sınırlarında ortaya çıkan topluluklar anlamında kullanılmıştır.

diplomatik çabalardan biri olarak onun Ebû Süfyan'ın kızı ile evliliğini örnek göstermesi dikkat çekicidir. Habeşistan göçü yıllarında gerçekleşen bu evlilikten sonra Ebû Süfyan'ın tavırlarında belirgin bir yumuşama olduğu söylenmektedir. Fakat yine de bu evliliği yalnızca diplomatik bir hamle olarak değerlendirmek doğru olmaz. Arap-İslâm fetihlerinin kısa zamanda başarılı oluşunun, bölgede hâkim iki büyük imparatorluğun birbirleriyle süregelen mücadelesi sebebiyle zayıflamalarına bağlandığı görülür (s.27). İlk bölümde çizilen bu tarihi çerçeve ikinci bölümde de vurgulanmaya devam etmiştir. Örneğin, Bizans imparatorunun Fars imparatorluğunu zayıflatmasının, “Heraklius’un İslâm’a hediyesi” olarak tanımlandığını söylemiştir (s.62). Bununla birlikte yazarın günümüz İslâmî gruplarına ve modern İslâm tarihçiliğine de değindiği görülür. Örneğin, fetihlerin arkasındaki itici gücün sosyolojik veya ekonomik sebeplerinin yanında, dinî yönüne işaret eder ve bunun Müslüman tarihçilerce vurgulandığı halde Batılı araştırmacılarca yeni yeni kabul edilen bir yön olduğunu söyler (s.63).

“Esward and Westward” adlı üçüncü bölüm 640-652 yılları arasındaki gelişmeleri ele alır. Yazar, bu bölümün ilk kısmını Amr b. Âs komutasında Mısır fetihlerine, fetihlerin nasıl gerçekleştiği ve sonuçlarına ayırmıştır. Doğu tarafında böyle bir ilerlemenin olduğu tarihlerde batı tarafında da İran fetihleri gerçekleşmektedir. Yazar, bu fetihleri anlatırken gayr-i Müslim kaynakların ifadelerini de verir. Böylece farklı kaynakların muasır oldukları olaylara yaklaşımları da anlaşılmaktadır. Bunlardan birinde örneğin, Sebeos’un³ İslâm toplumunun başındaki halifeyi “Arap Kral” olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Fethedilen bölgelerin nasıl idare edileceği konusuna da değinen yazar, Arap fatihlerin çözümü bölgesel sistemlerin devam ettirilmesinde bulduğuna işaret etmektedir (s. 98-99).

“The Push for Constantinople” adlı dördüncü bölüm, 652-685 yıllarını ele alır. Bu yıllarda fetih hareketlerinin nispeten durduğuna işaret eden yazar sebep olarak iç çekişmeleri gösterir. Gayr-i Müslim kaynakların bu yıllarda gerçekleşen olayları nasıl aktardığını da okura sunan yazarın bu bölümdeki temel amacı Müslümanları Konstantinopolis’e yönlendiren motivasyonu anlamak gibi görünse de bölümün ilerleyen sayfalarında başlık-içerik uyumsuzluğu kendisini göstermektedir.

“The Great Leap Forward” adlı beşinci bölüm, 685-715 yıllarını ele alır. Bu bölüm İslâm toplumunun başka toplumlarla bir şekilde yollarının kesişmesi ile Arap toplumunun Arap olmayan milletlerle kaynaşmasını ön plana çıkarır. Bu sebeple Afrika, İspanya, İran, Mâverâünnehir, Kafkasya ve bugünkü Afganistan bölgesi bu bölümde İslâm devletinin ulaştığı ve etki gösterdiği bölgeler olarak ele alınmaktadır. Gayr-ı Arapların, Araplarla kaynaşması ise bu bölgelere ulaşılması

3 VII. yüzyılda yaşamış Ermeni din adamı ve tarihçidir.

ile olmuştur. Yazar, Arap olmayan milletleri, İslâmiyet'e girişleri, onların İslâmiyet'e kendi inançlarından kattıkları, orduda yer almaları ve son olarak da ayaklanmalara verdikleri destek yönünden ele almıştır. Bu konuların kapsamlı ve üzerinde uzun tartışmalar olduğu göz önünde bulundurulursa, yazarın oldukça geniş bir meseleyi oldukça dar bir şekilde ele almaya çalıştığı görülür. Yer yer, Hassân b. Nu'mân (s.143), Muhtâr es-Sekafî (s.167) gibi spesifik örneklerle yer vermeye çalışsa da çoğunlukla konuları yüzeysel geçmiştir.

"Retrenchment and Revolt" adlı altıncı bölüm, 715-750 yıllarını ele alır. Bu yıllar bilindiği üzere, Emevî Devleti'nin sonu, Abbâsî İhtilâli'nin gizli ve açıktan mücadele dönemi ve Abbâsî Devleti'nin kuruluşuna tanıklık etmiştir. Bu bölümde İslâm toplumunda Müslümanlar ile gayr-i Müslimlerin arasındaki ayrımı da ele alan yazarın II. Ömer ile ilgili yorumu dikkat çekicidir. Söz konusu böyle bir ayrım İslâmiyet'in ilk dönemlerinde yokken, özellikle 717-18 yıllarında Konstantiniye kuşatmasında yaşanan insan kaybı sebebiyle II. Ömer'le birlikte bir politika olarak yerleştiğini söyler (s.198). Örnek olarak da Hristiyan birinin bir Müslümana karşı şahitliğinin kabul edilmemesi, bir Hristiyanın kan bedelinin bir Müslümandan düşük olması gibi durumları gösterir (s.271). Hâlbuki II. Ömer'in adaletli bir halife oluşu yalnızca Müslüman tarihçiler tarafından değil müsteşrikler tarafından da kabul edilmektedir. Yazar, II. Ömer tarafından böyle bir politika ortaya konmuşsa bile, onun ihtida eden gayr-ı Arapları Araplarla eş tutmaya çalışması gibi detayları da verip yalnızca Kur'an ve sünneti referans almak gayesiyle, gayr-i Müslimlerin hükümlerini olması gerektiği ölçüye getirdiğini söylemesi gerekirdi. Konstantiniye kuşatmasındaki İslâm ordusunun insan kaybına misilleme olarak böyle bir politika güdülmüş olması doğru görünmemektedir. II. Ömer'in öne çıkan yönleri bir sonraki alt başlık olan vergi konusunda işlense de buradaki anlatım okuru yönlendirir niteliktedir. Ayrıca Hoyland'ın gayr-i Müslimlere muamele konusundaki kaynakları arasında Müslüman tarihçi olmaması dikkat çekicidir. Fakat onun bu metodunun nedenini kitabın sonuna eklediği kısımda açıklamaya çalıştığı görülür (s.231 vd). Son olarak, kitabın bu bölümünde, Abbâsî İhtilâli konusunu da içermesi sebebiyle, Şia'dan Hâriciliğe, vergi sisteminden gayr-ı Arap Müslümanların devlette aldıkları konuma kadar pek çok farklı konuya da değinilmiştir. Fakat yazarın bu konuları işlerken, örneğin Mevâlî gibi, bu döneme özgü tartışmaları içinde barındıran sosyal tanımlamalara gerekli ölçüde yer vermemiş olması bir eksikliktir.

"The Making of Islamic Civilization" adlı yedinci bölüm ve son bölüm, önceki bölümlerde çizilen tablonun genel bir özeti niteliğindedir. Yazar burada Abbâsî İhtilâli ile devam eden süreçte, İslâm toplumunun değişimi ve şekillenışı hakkında birtakım tartışmalar da sunmuştur. Verdiği örneklerden en dikkat çekici olanı, Yahudilik ve Hristiyanlığın, İslâmiyet'le aynı kökten geliştiği nedeniyle birbiri arasındaki adaptasyonun kolay oluşudur. Burada yazar Araplar ile

Moğolları karşılaştırır ve Moğolların sahip olduğu gök tanrı inancının kolay adapte olunacak bir inanç olmaması sebebiyle nihayetinde Moğol liderlerin fethettiği bölgenin inancını kabul edişini farklı bir kıyas olarak sunar (s.229). Yazar, kitabın sonuna “Sources and Source Critical Remarks” adlı bir ek yazı da koymuştur. Burada, daha önce belirtildiği gibi ve yazarın bu kitabı yazmaktaki amacını da yansıtır şekilde, o dönemde basılmış paralar, tarihî dokümanlar ve gayr-i Müslim kaynakları kullanarak, İslâm tarihinin ilk iki asrının çok daha geniş bir perspektiften değerlendirmeye çalışıldığı ifade edilmiştir.

Kitap hacmine göre çok geniş bir zaman dilimini ele alır, bu sebeple yazar konularda detaya girmemiş, genel bir çerçeve sunmakla yetinmiştir. Kitabın tamamında harita, resim gibi görsel materyallere de sıkça yer verilmiştir. Bu metodu sebebiyle geniş çevrelere hitap edebilen bir el kitabı olarak nitelendirilebilir. Okuyucu kitlesinin de yalnızca İslâm Tarihi alanındaki araştırmacılar değil, İslâmiyet’in ilk yıllarından Abbâsî İhtilâlî’ne kadar Arap-İslâm fetihlerine ilgi duyan kişiler olduğu söylenebilir. Kitabın dili oldukça anlaşılır olmakla birlikte, geniş bir zaman dilimini bir kitap hacminde ele alması sebebiyle bazı örneklerin yeterince tartışılmadan geçildiği görülebilir. Kitabın sonundaki tarihî cetvel ve kişi listesi kitabın artı yönleri olarak öne çıkarken, dipnotların sonda verilmesi özellikle akademik okur için takibi zorlaştıran, kitabın olumsuz bir yönüdür. Yazar, bibliyografyayı ise konu ve tür bakımından ayırarak vermeyi tercih etmiştir. Hoyland, tek yönlü kaynaklara dayanarak yapılan yorumların aksine Arap fetihlerinin sanılandan daha karmaşık olduğunu ifade eder. Arap-İslâm toplumunun ilk yüzyılının izini sürdüğü bu çalışmada gerek iç gerekse dış dinamikleri mümkün olduğu nispette ele almaya çalıştığı görülür. Çeşitli kaynakları bir arada kullanarak, söz konusu dönemlere ait tarih anlatımını içeren eserlere alternatif bir bakış açısı geliştiren bu kitabın, alanındaki eksikliği doldurduğu muhakkaktır.

Öznur Özdemir

(Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı)

Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millennium

Joel Blecher

Oakland: University of California Press, 2018, XIV+272 sayfa.

Hadislerin tedvîn ve hemen ardından tasnifi faaliyetleri neticesinde oldukça çeşitlilik arz eden te'lif ve tertîb biçimleri ortaya konulmuş ve hicrî üçüncü asra gelindiğinde hadis ilminin tekâmülüne işaret eden klasik hadis külliyatı teşekkül etmiştir. Dârülhadislerin kurulmasıyla birlikte hadis öğretimi daha da kurumsallaşmış ve hadislerin geniş kitlelere aktarılması gündeme gelerek mevcut hadis birikiminin doğru ve anlaşılır bir biçimde sonraki nesillere intikali meselesi zuhûr etmiştir. Bu meselenin çözümüne yönelik çabalar neticesinde ise başta şerhler olmak üzere telhis, muhtasar, haşiye, ta'lik gibi te'lif türleri gelişmiştir. Görüldüğü üzere klasik hadis külliyatının temel metinlerinin yani başta *Sahihayn* olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'ye dâhil diğer kitapların yazılmasının ardından sonraki âlimlerin yapacakları en önemli ilmî faaliyet mevcut kitapları anlamak, açıklamak, tamamlamak, döneminin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde işlemek veya yeniden tasnif etmek ve bilhassa güvenilir bir biçimde sonraki kuşağa aktarmak olmuştur. Böylelikle hadis tasnifinin tekâmülünün zorunlu bir neticesi olarak geniş bir hadis şerh geleneği meydana gelmiştir.

Hadis kitaplarının en güvenilirini kabul edilen Buhârî'nin *Sahih*'i, üzerinde en çok çalışma yapılan eser olmanın yanı sıra kendisine en fazla şerh yazılan eserlerin başında gelmektedir. Bu sebeple olsa gerek temsili ve etkisi yüksek Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine yapılan şerhleri incelemek suretiyle Joel Blecher'in *Said the Prophet of God* adlı kitabı gelişen siyaset, kültür ve teknoloji bağlamında hadis şerh geleneğinin tarihi süreçteki değişim ve dönüşümünü ele almaktadır. Blecher kitabında İslâm'ın anlaşılması ve yaşanmasında şerhlerin belirleyiciliğinin altını çizerek hadis şârihlerinin kendi sosyo-politik şartlarında *Sahih*'i tekrar tekrar şerh etmek suretiyle kazandıkları otoritenin önemi ve zaman geçtikçe bu otoritelerin gelenek içerisinde oynadığı rolü üç önemli dönem ve coğrafyadan (Emevî son döneminde Endülüs- Memlük Döneminde Mısır ve Suriye- bugünkü Hindistan ve ötesi) hareketle kronolojik bir biçimde tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Kitabında hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında siyasî güç ve iktidarın etkisinin altını çizen Blecher, söz konusu kitabının sunumunda Suriye'de katıldığı bir hadis meclisindeki gözlemlerinden de hareketle hadis şârihlerinin siyasî gücün ve iktidarın sözcülüğünü üstlendiğini, yaptıkları hadis derslerinin sadece siyasî gücün bir açıklaması, ifadesi ve yeniden anlatımından ibaret olduğunu ve hatta hadis şârihlerinin sultanlar tarafından himaye edildiğini iddia etmektedir.

Bugüne dek Batı'da hadis üzerine yapılan çalışmalar hadislerin rivâyet süreci, sıhhati, hadis kitaplarının güvenilirliği, kanonikleşme aşamaları gibi meselelere yoğunlaşmışken Blecher söz konusu kitabıyla hadislerin ve hadis kitaplarının tekrar tekrar şerhedilme gerekçeleri, bazı hadis şerhlerinin ve şârihlerinin uzun süre gücünü ve etkisini sürdürürken diğerlerinin silinip gitme sebepleri, aynı hadisin karmaşık sosyo-kültürel, siyasî güçler, teknoloji, zaman, mekân ve muhataplarına göre tarihî süreçte kazandığı anlam çeşitliliği gibi meseleler bağlamında hadis şerh geleneğini tartışmaya açmış gibi gözükmektedir.

Blecher'in Princeton Üniversitesi'nde hazırladığı *In The Shade Of The Sahih: Politics, Culture And Innovation in an Islamic Commentary Tradition* (İslâm şerh geleneği çerçevesinde *Sâhih*'in gölgesinde siyaset, kültür ve teknoloji) adlı doktora tezinin gözden geçirilmiş hali olan kitabı üç bölümden meydana gelmektedir. Kitabın Endülüs Emevîleri dönemini ele alan birinci bölümünde yazar Endülüslü âlim Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) Hudeybiye antlaşmasıyla ilgili hadisi açıklarken Hz. Peygamber'in aslında ümmi olmadığını ima ederek antlaşma metnine bizzat kendisinin ismini yazdığını ifade etmesi sonucu yaşadığı problemleri ve kendini savunmak üzere çabalarını ele almaktadır. Blecher el-Bâcî'nin uzlaşmacı bir tavır sergileyerek geleneğe bağlılığını örneklendirmek suretiyle hadis şerhleri ile toplum arasındaki etkileşime işaret etmektedir (s. 27-29).

Endülüs'e ayrılan bölümde tâzir cezasının uygulanması ile ilgili farklılıklara geniş yer ayıran Blecher, bu konuya çalışması boyunca tekraren değinerek meselenin şârihler tarafından mekân ve zamana göre nasıl farklı şekillerde yorumlandığını göstermeye çalışmaktadır. Konuyla ilgili Buhârî'nin *Sahih*'inde geçen üç hadis metnini örnek veren Blecher bu hadislerin Maliki mezhebinin daha önceki yorumuna muhalif bir şekilde Zahirî mezhebince lafzî manasına göre yorumlandığını anlatmaktadır (s. 35- 42). Söz konusu tartışmaların bol miktarda farklı düşüncelere sebep olmasını hadislerin her bir mezhebin kendi düşünce sistemiyle tutarlı bir şekilde açıklanma mecburiyeti ile gerekçelendiren Blecher sosyal, siyasî ve entelektüel kabullerin şârihler için belirleyiciliğine dikkat çekmektedir.

Kitabın ikinci bölümü, hadis şerh geleneğini Memlûkler zamanındaki Mısır ve Suriye bağlamında ele alarak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-Fethû'l-Bârî*'sine genişçe yer vermiştir. Yetiştigi ilmi geleneğin de tesiriyle İbn Hâcer hadis ilminin çeşitli sahalarında yazdığı yüz yetmişe yakın eserle ilmi maharetini göstermiş hadis sahasındaki üstün yerini kanıtlamıştır (s. 77). Blecher'in bu bölümde üzerinde durduğu konu İbn Hacer'in Aynî'ye (ö. 855/1451) yönelttiği intihal suçlamasıdır ve her iki âlim de burada dönemin sultanının himayesini kazanmak üzere rekabet etmiş gibi sunulmaktadır (s. 60). İntihal suçlamasına maruz

kalan bir diğer isim ise Süyûtî'dir (ö. 911/1505) ki Blecher'a göre bu durum öğrenci ve rakiplerin hadis meclislerinde yapılan şerhleri hocaya herhangi bir atıf yapmaksızın kopyalaması veya 'yayımlaması'ndan kaynaklanmaktadır ve söz konusu uygulama Memlûkler döneminin ilmî özelliklerindendir. Âlimler arasındaki rekâbetin sultanlar huzurunda gerçekleşen derslerde de devam ettiğinden bahseden Blecher, âlimlerin toplum tarafından benimsenip sultanların himayesini kazanmaları ile ilmî yeterlilikleri özellikle hafıza güçleri ve bunu nasıl kullandıkları arasında bir irtibat gözetmektedir. İbn Hâcer'in *Fethü'l-Bârî*'sinin farklı yazmalarını da mukayese eden Blecher onun yazım aşaması boyunca eserini gözden geçirerek yaptığı değişikliklerin takibini yapar ve bunun metnin mükemmelliğine yaptığı katkılardan bahseder.¹ Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inin bab başlıklarının izahının başlı başına şerh geleneğine yaptığı önemli katkıları detaylı bir şekilde inceleyen Blecher, sonraki eserler tarafından Buhârî'nin eserine koyduğu bab başlıklarının takip edilmesini standartlaşmanın önemli bir göstergesi kabul etmektedir (örneğin; İbn Züknûn'un *el-Kevâkibü'd-derârî fi tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed 'alâ ebvâbi'l-Buhârî* adındaki çalışması, s. 120). Son olarak Blecher, farklı şerh türlerinin varlığına da işaret ederek Memlûkler dönemi şerh yazıcılığının genel karakteristiğinin oldukça hacimli eserler yazmak olduğunu ancak Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Tenkih* adlı çalışmasının muhtasar yeni bir şerh türü olarak sonraki âlimlere örneklik teşkil ettiğini söylemektedir (örneğin Süyûtî'nin *et-Tevşîh*'i de böyle bir çalışmadır, s. 131).

Kitabın üçüncü bölümünde Blecher, bugünkü Hindistan'ı ele alarak İngiliz sömürgecilik faaliyetlerinin Ehl-i Hadis ve Diyûbend gruplarının şerh çalışmalarına etkisini ortaya koyma çalışmaktadır. Bu bölümde Blecher iki grup arasındaki rekâbeti her birinin temsil ettikleri ekollerin görüşlerini tezkiye için Buhârî'nin *Sahîh*'ine yaptıkları şerhler bağlamında Diyûbendî âlim Keşmîrî (ö. 1875/1933) ve Ehl-i Hadis'ten Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) üzerinden anlatmaktadır. Blecher, Keşmirî ve Sıddık Hasan Han'ın eserlerinde Ortaçağ'da yaşamış Mısırlı ve Arap âlimlere sık sık atıf yapmak suretiyle üstünlük elde etme gayretini bu dönemin şerhciliğinin ayırt edici bir özelliği olarak görür ve geleneğe bağlı kalma, geleneğin devamı olma vurgusu gibi görülebilecek bu durumu ülküleştirilmiş bir Arap geçmiş olarak tanımlamaktadır (s. 162).

Blecher kitabının sonuç kısmında ise hadis şerhlerinin günümüzde bazı radikal gruplarca televizyon yayınları, sosyal medya imkânlarının da yardımıyla kendi propagandalarını yapmak üzere kullanımından bahsetmektedir.

Blecher bu kitabında geniş bir tarihî süreçte sosyal ve politik bağlamından

1 Nitekim Blecher Süleymaniye yazma eserler kütüphanesinde yaptığı incelemeler neticesinde *Fethü'l-Bârî*'nin daha erken dönemlere ait bir nüshasını bulduğunu ve bu nüshanın kitabın matbu halinden epey farklı olduğunu iddia etmektedir.

hareketle hadis şerh geleneğini pratik etkisi ve gücü bakımından ele almıştır. Yazar, seçtiği olay ve durumların temsil gücünü arttırmak maksadıyla olsa gerek daha çok Buhârî'nin *Sahih*'ine yapılmış şerhleri ve İbn Hâcer, Aynî, İbn Hazm (ö. 456/1064), Suyûtî, Zerkeşî gibi önde gelen âlimleri örnek olarak seçmiştir. Geçmişten bugüne hadis şerh literatürünün ve hadis şerh geleneğinin geniş bir tasvirini ortaya koyan Blecher'in kitabında ele aldığı örneklerin fazlalığı, kullandığı görsel malzemenin bolluğu, çeşitliliği ve bizzat hadis meclislerine katılmak suretiyle yaptığı gözlemler gibi somut veriler dikkat çekicidir.

Son olarak, Blecher'in kitabı Batı'da hadis şerhleri üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri olma özelliği taşımakta ve bu alanı kendinden sonra gelen araştırmacıların ilgisine sunmaktadır. Blecher, İslâm düşünce tarihini birçok parçadan müteşekkil büyük bir girift hikâye olarak görmekte ve bu girift hikâyeyi bağlı olduğu hem sosyal hem de tarihî bağlamından hareketle entelektüel kırılmalar da dikkate alınarak değerlendirmek ve bu anlama çabasında sosyal bilimlerin pek çok metodolojisinden yararlanmak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Görülmektedir ki, Blecher Batılı bir tarihçi olarak takip ettiği öncü paradigmadan hareketle hadis şerh geleneğini incelemekte ve değerlendirmektedir. Öte yandan sosyal ve tarihsel bağlama göre hadislerin farklı okuma biçimlerinin geliştiğini dolayısıyla hadis şerhlerinin de bu bağlamdan hareketle değerlendirilmesinin lüzumuna işaret edip kitabında sık sık "rakip", "farklı ekol", "sultan himayesi" vurgusu yapmasını Ignaz Goldziher'in hadislerin büyük kısmının İslâm'ın hicrî ilk iki asırda geçirdiği dinî, tarihî ve sosyal gelişmenin bir sonucu olduğu iddiasının bu defa şerh literatürü üzerinden yeniden dillendirmesi gibi okumak mümkün gözükmektedir. Zira her ne kadar Blecher, sosyal tarihçilerin aksine hadis şerhciliğini sadece siyasi güç, iktidar merkezli okumanın yanlışlığına vurgu yapsa da verdiği örnekler ve anlattığı olaylarla şârihlerin hadisleri yorumlarken iktidara yaklaşma ve böylece çıkar elde etme çabasında bulundukları gibi yanlış bir resim çizmektedir. Bu bağlamda söz konusu çalışma Batı'daki hadislerin rivayet süreci, sıhhati, hadis kitaplarının güvenilirliğine dair çalışmaların ve mevcut paradigmanın bir devamı ve fakat ilk defa hadis şerh geleneğiyle ilgili yeniden söylenmiş hali olarak kabul edilebilir. Netice olarak, bir şerh için gerekli standartlar, bir şerhi mükemmel, zamansız yapan ya da anlama biçimini normatif kılan nedir, İbn Hacer gibi birisi için hem bir tüccar olup hem de ticaretle ilgili hadisleri şerh etmenin neticesi nedir gibi meseleler bağlamında hadis şerh geleneğiyle ilgili daha pek çok çalışma meraklısının ilgisine muhtaç gibi gözükmektedir.

Dilek Tekin

(Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine 15 adet, diğer bölümlerin yazarlarına 10 adet ayrı basım gönderilir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

YAZIM KURALLARI

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.yer. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

1. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Dipnotta: Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997, s. 10.

Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 10.

2. Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I-IV, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Dipnotta: Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tübâa ve'n-neşr, 1999, I, 10.

Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I, 10.

3. G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Dipnotta: G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 10.

Çok Yazarlı Kitap:

1. Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Dipnotta: Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994, s. 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, s. 241.

2. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 36.

Kitap Bölümü:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Dipnotta: Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010, s. 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", s. 465.

Makale:

1. Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Dipnotta: Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): s. 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi", s. 90.

2. Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Divân*, sy. 1 (2002): s. 95-160.

3. J. Koren ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): s. 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 537-538.

Dipnotta: İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 537.

Çakan, "Câbir b. Zeyd", s. 538.

Tez:

Sabri Çap, "Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi" (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

Sabri Çap, “Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi” (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 67.

Çap, “Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi”, s. 67

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, erişim 26 Mart 2015, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i>,

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, erişim 17 Eylül 2017, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi>.

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.yer.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen
dn.	dipnot
ed.	editör
haz.	yayına hazırlayan
nşr.	neşreden (tahkik eden)
Krş/krş.	karşılaştırınız
ö.	ölüm/vefat tarihi
s.	sayfa
sy.	sayı
(s.a.v.)	Sallahu aleyhi ve’s-sellem
t.y.	tarih yok
v.dğr.	ve diğerleri
vr.	varak
y.y.	yayınevi yok/yayın yeri yok

