

Kitâbiyat Book Reviews

Hadis ve İdeoloji: Şii-Sünnî İhtilâfının Hadis Rivayetine Yansımaları

Mahmut Demir

Ankara: Otto, 2015, 381 sayfa.

ISBN 978-605-4696-79-6

Mahmut Demir'in Sünnî-Şii ihtilâfını fezâil rivayetleri üzerinden ele alan eseri, hem erken İslâmî edebiyatın ihtilâflı bir konusuna tematik bir kayıtla eğilmesi hem de iddialı üslûbuyla dikkat çekiyor. Sünnî-Şii ayrışmasının hadis rivayetiyle ilişkisini fezâil hadisleri bağlamında tespit etmeyi hedefleyen çalışmada tek tek bütün fazilet rivayetlerine değinilmiyor, genel olarak sahâbe ve Ehl-i beyt'in, özel olarak da ilk dört halifenin faziletlerine ilişkin rivayetler Sünnî ve kısmen Şii eserler üzerinden inceleniyor. Bu noktada *Fezâilü's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilâfının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları* ismiyle hazırlanan doktora tezinin, yayın aşamasında "Hadis ve İdeoloji" şeklinde adlandırılması, yayıncılık açısından mâzur görülebilirse de, kitabın isminde "hadis" ve "ideoloji" kavramlarının yan yana anılmasının birtakım olumsuz çağrışımlara sebep olduğu belirtilmelidir. Kaldı ki bizâtihi yazar "mezkûr ihtilâfın 'hadis'e değil, 'hadis rivayetine' yansımalarından bahsettiğini" belirtmektedir (s. 161). Bu durumda eserin isminin "Hadis ve İdeoloji" değil de "Rivayet ve İdeoloji" şeklinde olması beklenirdi.

Çalışmanın birinci bölümü İslâm düşüncesinde sahâbenin fazileti meselesine ayrılmış ve burada Sünnî ve Şii zâviyeden sahâbe algısı incelendikten sonra tafdil anlayışının muhtemel sebeplerine temas edilmiştir (s. 29-141). İkinci bölüm "Fazilet Çekişmesi ve Bunun Hadis Rivayetine Yansımaları" başlığını taşıyor ve imâmet meselesine genel bir bakışın ardından Hz. Ali'nin

diğer üç sahâbî ile fazilet bakımından konumunu tartışan rivayetleri ele alıyor (s. 142-249). Üçüncü bölümde ise fazilet sıralaması ve bu sıralamanın rivayetlere yansımaları değerlendiriliyor (s. 250-325).

Yazar, eserde sınırlı sayıda Şîî kaynağa başvurulmasını, Sünnî kaynakların Şîî kaynaklara ihtiyaç bırakmayacak kadar zengin malzeme içermesiyle (s. 10, 21) açıklıyor ve Sünnî kaynaklarda, “adeta Şîa'nın ekmeğine yağ sürecektir” diyor (s. 226). Ancak bu tespit, eserin farklı yerlerinde gündeme getirilen Sünnî kaynaklarda sansür olduğuna dair kayıtlarla, özellikle “Sünnî kaynaklarda, bir sahâbînin ‘sahâbî’ sıfatıyla bağdaşmadığı düşünülen ve Şîa'ya malzeme olabilecek türden birtakım anlatımlar veya tarihsel veriler varsa bunlar bir biçimde sansürlenmeye çalışılmıştır” (s. 41; krş. s. 15, 158) şeklindeki ifadelerle çelişmekte, en azından hesabı verilmemiş bir genellemeye gidildiği izlenimi vermektedir. Öte yandan yazarın “ciddi tenkitler” olarak sunup zayıf bir şekilde değerlendirdiği Şîî müellif Murtaza el-Askerî'nin tespit ettiği sansür metotlarının (s. 46), hangi eserler çerçevesinde ortaya konulduğu ve mezhep taassubu taşıyıp taşımadığı ayrı bir tartışma konusudur. Yazarın sansür uygulamasına örnek gösterdiği rivayetlerin müstakil olarak incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Meselâ Mugîre b. Şu'be'nin Hz. Ali'yi eleştirdiğine (nâle min Ali) dair bir rivayetin (*Müsned* [Arnaût], III, 177), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde (“Sünnet”, 8: hadis nr. 4649) “zekera racülün Aliyyen” şeklinde Mugîre'nin ismi gizlenerek kaydedildiği belirtilir (s. 45). Her iki rivayette de hadiseyi anlatan kişi Abdurrahman b. Ahnes'tir. Öte yandan bizzat Ebû Dâvûd, yazarın işaret ettiği hadisten bir sonraki hadiste (nr. 4650; krş. *Müsned* [Arnaût], III, 174), Riyâh b. Hâris'ten gelen ve Hz. Ali hakkında konuşan kimsenin Mugîre değil, Kays b. Alkame olduğunu açıkça gösteren bir rivayeti kaydeder. Yani Ebû Dâvûd bir önceki metindeki kapalılığı ikinci bir isnat sevk ederek gidermiştir ve yazar da bu rivayetten haberdardır (s. 111). Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Saîd b. Zeyd, yanında Hz. Ali hakkında ileri geri konuşulduğu halde olaya müdahale etmediği için Mugîre'yi kınamıştır. Yazarın kaydettiği ve Mugîre'nin isminin kapalı bırakıldığı Ebû Dâvûd ve Ahmed rivayeti, yukarıda atfı yapılan diğer Ahmed ve Ebû Dâvûd rivayetleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Her hâlükârda rivayetin farklı tarikleri görülerek ilk rivayetteki kapalılığın diğer rivayetlerle giderilebilmesi, kasıtlı ve muttarit bir sansür uygulamasının olmadığını gösterir. Söz konusu farklılık ise, hadisin rivayet edildiği ortam veya muhatabın farklılığından; bazı eserlerde ilgili kısmın atlanıp doğrudan Saîd b. Zeyd'in aşere-i mübeşşere ile ilgili aktardığı bilgiye yer verilmesi ise metnin hedefinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte yazarın sansür iddiası, aynı hadisenin iki defa gerçekleşmiş olabileceği şeklindeki tezle savunulabi-

lir. Ancak olaydaki tarihî şahsiyetlerin, hadisenin gerçekleştiği mekânın ve Saîd b. Zeyd'in tepkisinin aynılığı, burada iki farklı râvinin aynı olayı farklı şekillerde aktarmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Sövmeye eyleminin farklı râviler tarafından farklı şahıslara nispeti ise râvilerden birindeki zabt problemi çerçevesinde anlaşılabilir.

Ehl-i sünnet'in müspet sahâbe algısının, Şiâ'nın menfi sahâbe algısına yönelik tepkiler çerçevesinde şekillendiğini ve bu durumun hadis rivayetlerine yansımalarını; bu bağlamda "fezâilü's-sahâbe" literatürü ile konu bakımından Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yoğunlaşan Şiî karakterli rivayetlerin bu algıların yansımaları olduğunu iddia eden çalışma, bu temel öngörüsüyle "hadislerin, İslâm toplumunun birkaç asır süren oluşum döneminde cereyan eden sosyal, siyasî, iktisadî eğilimlerin yansımaları olduğu" şeklindeki oryantalist tezle nisbî bir benzerlik arzediyor. İki bakış açısının ayrıldığı nokta ise, oryantalistlerin mezkûr faaliyeti doğrudan "uydurma" olarak adlandırmasına mukabil Demir'in fezâil literatürünün müstakilleşmesini doğuran âmilleri, rivayetlere yaklaşım şeklini ve rivayetler üzerindeki tasarrufları, uydurma söyleminin önüne geçirmiş olmasıdır. Ancak benzerlik sadece belli bir tema etrafındaki rivayetleri seçip bir kurgu etrafında ve hadis usulünün tabii seyrini dikkate almadan serdetmekle sınırlı değildir. Çalışma, Batı'da yapılan hadis araştırmalarında hadisin kaynaklarda hangi düşünce ve anlatım kalıplarıyla (topos, topoi) yer aldığına yoğunlaşan ve olayın bir aslı olduğunu muğlak bir şekilde farzetse de isimlerin ve tarafların "kurgusal anlatı" çerçevesinde anlaşılması gerektiğini öngören tezle örtüşen bir üslûbu benimsemektedir. Bu teze göre topos sadece rivayetin akışını kolaylaştırmak için değil, gerçekte onun arkaplanına otantik detaylar sunmak için de vardır. Demir'in neredeyse eserin tamamında belli kalıplarla gelen fazilet rivayetlerinin değişen muhatapları üzerinden sahih-zayıf ayırımına gitmeksizin "fezâil literatürünü" değerlendirmeye tâbi tutması, açıkça tasrih edilmese de ilgili tezin İslâmî literatürün bir şubesine uygulandığı izlenimini veriyor. Meselâ isti'zan ve Hz. Peygamber'in en çok sevdiği kişi bağlamında zikredilen (s. 178 vd.) pek çok rivayetteki muhatap alınan / sevilen kişi değişiklikleri, yazar tarafından "benzer/farklı mizansen"ler (s. 178, dp. 97, s. 180, 182) olarak sunulur. Halbuki birbirinden çok farklı bağlamlarda dile getirildiği açık olan rivayetlerde, ortamın gerektirdiği şekilde farklı cevapların serdedilmesi gayet tabiidir. Sihhat farklılıkları dikkate alınmayan bu gruptaki rivayetlerin, uydurma faaliyetini ihsas eden bir üslûptan ziyade, siyasî hadiseler etrafında ne gibi yorumlara konu edildiğini tartışmak daha isabetli olabilirdi. Öte yandan eserde tedavüle çıkarmak (s. 22, 72, 140, 149, 154, 211, 225, 236, 257, 267, 269, 296, 336), formülasyon / formüle etmek (s. 139, 278, 284, 297), orijin (s. 89, 240, 304),

otantik (s. 21, 298, 350, 358) gibi hangi anlamda kullanıldığı yazar tarafından tasrih edilemeyen ancak olumsuz çağrışımlara sebebiyet veren kavramlar da dikkat çekiyor. İlk kavramın uydurmak, ikincisinin ise uydurmanın yanı sıra rivayeti belli bir kalıba sokmak için kullanıldığı, ilgili ifadelerin bağlamlarından anlaşılıyor.

Yazarın Ehl-i sünnet'in benimsediği geniş sahâbî tanımının, dinî öğretileri mümkün olduğunca Hz. Peygamber'e dayandırma endişesine yani hadis sayısının arttırılması hedefine mâtuf olduğuna (s. 28) dair ifadeleri de isabetli olmasa gerektir. Zira hadis külliyyatının rivayet yükünü çeken sahâbî sayısı oldukça mahduttur (muksirûn) ve yazara göre sahâbe dairesinde tutulan daha çok kişinin ne kadar rivayette buldukları incelenmeye muhtaçtır. Sahâbenin adaleti konusuna muhtelif yerlerde temas eden yazar, kendilerine "toz kondurmama gayreti" ile ashabın cerh-ta'dil dışı tutulmasını sünneti koruma endişesi ile açıklamıştır (s. 106). Bir başka yerde ise Ehl-i sünnet'in ismet ile adaleti farklı değerlendirdiğine dair ifadelere yer verilse de (s. 61), ashap hakkındaki tâdil, muhaddisler tarafından Hz. Peygamber aleyhine yalan söylememek şeklinde anlaşıldığına temas edilmemiştir.

Hadis sahasında yazılmış bir tez olmasına rağmen yazar, fezâil rivayetlerini incelerken isnat tetkikine gitmeyip bu durumu, eserin "rivayetlerin siyâsî kutuplaşmalarla münasebetini tespit etmeyi hedeflemesi" ile izah eder (s. 17). Aynı durum ve gerekçe kaynak bilinci ile ilgili de söz konusudur (s. 21; krş. s. 161). Ancak bu durum uydurma olan veya isnat bakımından kabulü zor rivayetler ile muteber olmayan eserler üzerinden varılan sonuçların genele teşmil edilmesi gibi bir sonuç vermiştir. Nitekim "Zeyd ve Üsâme'ye ilişkin rivayetleri bir tarafa bırakacak olursak Ali ve Fâtıma'nın öne çıktığı yukarıdaki rivayetlere mukabil olarak, farklı bir mizansende olmakla birlikte benzer bir üslupla kaynaklarımızda bu kez Âişe, Ebû Bekir ve Ömer'i öne çıkaran bazı rivayetler dikkat çekmektedir" (s. 182) ifadeleri sahih haberleri töhmet altında bırakan tavra; Şii temayüllü metinlere istinaden Muâviye aleyhine çıkarımda bulunulması (s. 110, dp. 310, s. 274-75) veya Hz. Ali ile Muâviye arasındaki karşılıklı lânetleşme tavrının tespit edilmesi (s. 109, dp. 306) kaynak kullanımını sorununa örnek gösterilebilir. Eserin kaynak kullanımındaki sorunları zayıf kaynaklar ve rivayetler üzerinden genellemelere gitmesiyle sınırlı değildir. Bizâtihi farklı dönemlerde ve farklı gayelerle yazılmış, ayrıca muhtelif yazın türlerine ait temel hadis eserlerinin kendi içlerindeki güvenilirlik durumları da eserde dikkate alınmamıştır.

Eserin teknik hadisçilik bakımından bir diğer zaafı, muhaddislerin kullandıkları itibâr, muâraza gibi yöntemlerle müşkülleri giderilebilecek birtakım rivayetlerin bağlamlarından koparılarak peş peşe dizilmesi, ardından

da belli bir kaynak ve sıhhat sorgulamasına gidilmeden töhmet altında bırakılmasıdır. Nitekim Eris Kuyusu rivayetlerinde, “Aslında böyle bir olayın yaşanmış olmasından daha doğal ne olabilir ki? Ancak olayın muayyen kahramanları, Rasûlullah’ın onlara yaptığı siyâsî mesaj içerikli iltifatlarla birleşince hâdisе tüm doğallığını kaybediyor ve zihinlerde ister istemez bir kurgu olabileceği kuşkusunu uyandırıyor” (s. 313) veya bazı fezâil rivayetleri hakkındaki, “Muahhar dönemlerdeki siyâsî polemiklerin temel figürleri olmaları ister istemez bu rivayetlerin Rasûlullah’a nispeti hususunda zihinlerde kuşklar uyandırmaktadır” (s. 186) gibi ifadeler bu bağlamda zikredilebilir. Halbuki ikinci olarak alıntılanan bahiste söz konusu isimler hakkında sevgi izhar eden daha başka rivayetler bulunduğu gibi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi “siyâsî polemiklerin temel figürlerinden” olmayan kişiler de eleştirilen rivayetlerde geçmektedir.

Yazar fezâil rivayetleri söz konusu olduğunda en az uydurma hadisler kadar, tabii bağlamlarından koparılarak farklı şekillerde yorumlanan ve idraca mâruz kalan hadislere de farklı yerlerde dikkat çekmiştir (s. 64, 132 vd., 136, 178, 193). “Ashabıma sövmeyin...” rivayeti gibi bazı örneklerde tarihî arka planı olabildiğince kovalayarak mâkul sonuçlara varmasına karşın (s. 150-53), “Şia ile Ehl-i Sünnet’in, rivayetler üzerinden birbirlerine misilleme yaptıklarını gösteren birçok örnek” diyerek ve tarihî arka plan araştırmasına girişmeksizin pek çok muteber rivayeti zayıf rivayetler içerisine dahil edebilmiştir (s. 154-55). Öte yandan yazarın idrac / eklenme ihtimalini dile getirdiği yerler (s. 75, 76, 180, 198, 200, 214, 215, 241, 320), rivayetin tarihî seyrini dikkate almamak gibi bir hata ile mâlûl görünüyor. Zira rivayet kaynaklarındaki farklılıklar, mânen rivayetten veya râvi tasarruflarından kaynaklanabildiği gibi ihtisar, taktî gibi metnin hedefi bağlamında anlaşılması gereken uygulamalardan da kaynaklanmış olabilir. Ayrıca idrac iddiasının olduğu yerde müdrec hadislerin derlendiği literatüre başvurarak bu durumu teyit etmek ve idracı yapan râvinin kimliğini tasrih etmek gerekmektedir.

Eserde klasik kaynaklardan yapılan bazı alıntılarının da birtakım problemler içerdiği belirtilmelidir. Meselâ Süleym b. Kays’ın kimliğini araştırırken (s. 19, dp. 67) onun râvisi Ebân b. Ebû Ayyâş hakkında bazı bilgiler aktaran yazara göre, “İbn Hibbân (ö. 354/965), onun çok ibâdet eden sâlih bir kişi olduğunu, Hasan Basrî’den (ö. 110/729) dinlediği sözleri, Enes kanalıyla ref’ettiğini ve çoğu asılsız binbeşyüz kadar hadisi Enes’ten rivayet ettiğini belirtir.” Bu tercümeden anlaşıldığı kadarıyla Ebân asılsız rivayetleri kasıtlı olarak Enes b. Mâlik üzerinden Hz. Peygamber’e nispet eden bir râvidir. Böyle bir eylem ise râvinin yalancılığı anlamına gelir. Halbuki İbn Hibbân’ın ifadeleri şöyledir:

وكان من العباد الذين يسهر الليل بالقيام وَيَطْوِي النهار بالصيام، سمع من أنس أحاديث، وجالس الحسن، فكان يسمع كلامه ويحفظه، فإذا حدث ربما جعل كلام الحسن الذي سمعه من قوله عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو لا يعلم، ولعله روى عن أنس أكثر من ألف وخمسة مائة حديث ما لكثير شيء منها أصل يرجع إليه.

O, geceleri ibadetle, gündüzleri oruçla geçiren âbit kimselerdendi. Enes b. Mâlik'ten bazı hadisler işitti, Hasan'ın meclislerine de katıldı. Onun sözlerini dinleyip ezberlerdi. Hadis rivayet ettiğinde, zaman zaman Hasan'dan dinlemiş olduğu ona ait ifadeleri farkına varmaksızın Enes vasıtasıyla Hz. Peygamber'den rivayet ederdi. O, Enes'ten muhtemelen bin beş yüzden fazla hadis rivayet etti. Onların büyük bir kısmının [merfû] bir aslı yoktu.¹

Görüldüğü üzere, yazar tarafından yansıtılmasa da eylemin kasıt barındırmadığı ve zaman zaman gerçekleştiği ana kaynaktan açık bir şekilde verilmiştir. Benzeri bir durum Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi'* adlı eseri için söz konusudur (s. 279). Yazara göre o, eserinde "Sahabenin Faziletleri ve Menkıbelerini Yazmanın Edebi" başlığı altında şöyle der:

Bir hadis meclisinde sahabenin faziletlerini rivayet edecek bir ravinin, usûlen önce Hz. Ebû Bekir ile başlaması, daha sonra Ömer, Osman ve Ali (bu son ikisi bazen yer değiştirmektedir) şeklinde devam etmesi tavsiye edilir.

Öncelikle yazarın atıf yaptığı yere gidildiğinde (*el-Câmi'*, I, 163 [başlık], 166 [alıntı]) Hatîb'in konu başlığının, "Sahâbenin Fazilet ve Menâkıbını İmlâ Etmek ve Onların Güzel Amellerini ve [Müslümanlık'taki] Önceliklerini Yaymak" (إملاء فضائل الصحابة ومناقبهم والنشر لمحاسن أعمالهم وسوابقهم) şeklinde olduğu görülür. Alıntılanan metnin Arapçası ve doğru tercümesi ise şöyledir:

وإذا كان كل حديث يتضمن فضيلة واحد من الصحابة بانفراده فاستحب أن يقدم إملاء فضائل أبي بكر، ثم عمر، ثم كذلك ترتب الأحاديث على قدر منازل أصحابها، وما يقتضيه العلم من موجب درجاتهم واستحقاقها.

1 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhin*, I, 89.

Her bir hadis sahâbeden yalnızca birinin faziletini içeriyorsa o takdirde Ebû Bekir'in fezâilinin imlâda öncelenmesini uygun görürüm, ardından Ömer'inkileri. Sonrasında hadisler sahâbenin konumlarına göre ve dereceleri ile önceliği hak edişlerine dair eldeki bilgilerin gerektirdiği şekilde tertip edilir.²

Görüldüğü üzere yazarın alıntısı ile metnin aslı arasındaki ilgi hayli zayıftır. Metinde olan birçok öğeye yer verilmediği gibi, metinde olmayan unsurlar da Hatîb el-Bağdâdî'ye mal edilmiştir. Parantez arası ifade ise yazarın daha başka okumalarına dayanıyor olsa gerektir. Her hâlükârda bu iki örnekte belirtilen klasik kaynaklara atıf problemleri, eserdeki diğer atıflar hakkında da ihtiyatlı olmak gerektiğini düşündürmektedir.

Eserde klasik ibareleri yorumlama ile ilgili problemlerden de bahsedilebilir. Meselâ Ma'mer, Hudeybiye günü anlaşma metnini kimin yazdığını hocası Zührî'ye sorduğunda o gülerek şöyle der: "O, Ali b. Ebû Tâlib'dir. Onun kim olduğunu şunlara soracak olsaydın 'Osman' derlerdi." Ma'mer burada hocasının Ümeyyeoğullarını kastettiğini söyler. Yazar ise bu alıntının ardından şu değerlendirmeyi yapar: "Sadece Zührî'nin bu itirafı bile Emevîler'in Hz. Ali'yi halkın gözünden düşürmek için gerekirse tarihsel hakikatleri dahi çarpıtmaktan çekinmediklerini ifade etmeye kâfidir" (s. 300). Bu ifadeden hareketle yazarın mezkûr yargıya nasıl vardığını anlamak güçtür. Zira metin farazî bir husustan bahsederken (ki "لو" kalıbı bunu ifade eder) yazar bunu "tarihsel hakikatleri çarpıtmak" olarak sunar. Ayrıca hoca ile talebe arasındaki sıcak ilişkiyi ve muhtemelen sonraki espriyi ifade eden "gülme" fiilinin anlama etkisini görmezden gelir. Kaldı ki yazar bir başka yerde, "Ümmetinden dost edinecek olsam Ebû Bekir'i edinirdim" rivayetindeki "لو" edatına "[Hz. Peygamber'in] Bu beyanından insanlardan kimseyi *halîl* edinmediği açıkça anlaşılmasına rağmen" (s. 206) şeklinde doğru anlamı vermiştir.

Değerlendirmenin bundan sonraki kısmında bazı bilgi yanlışlarına ve teknik bazı hatalara temas etmek uygun olacaktır. Yazarın bazı ifadeleri Emevîler dönemindeki "sebb" faaliyetinin Hz. Ali ile birlikte Ehl-i beyt aleyhine olduğu yönünde ise de (s. 24, 109, 111) doğrusu sadece Hz. Ali'ye hakaret edildiği olmalıydı. Çalışmada tariklerinden bir kısmı mevkuf, bir kısmı merfû olan hadislerin ref'edildiğine dair ifadelere rastlanır. Ancak bu noktada ilgili yargıya hadisin bütün tarikleri incelendikten sonra değil, "Kanaatimize göre aslında mevkuf olan bu rivâyet, istikbale dair bir ihbar niteliğinde olduğu için, Hz. Peygamber'e ref edilmesinde herhangi bir sakınca görülmemiştir" gibi bir mülâhaza ile varılabilmektedir (s. 105). Eserin bir baş-

2 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 166.

ka yerinde Hz. Ali'ye lânet okunmasına dair Hz. Hasan'ın Muâviye, Amr ve Mugîre'yi hedef alan değerlendirmelerini içeren Taberânî (ö. 360/971) rivayetinin “Şûî menşeli” olduğu belirtilir (s. 112). Ancak bu iddia isnattaki râviler incelendiğinde kabul edilebilir değildir. Bir yerde Süfyân es-Sevrî'ye ait ifadeler Hatîb el-Bağdâdî'ye nispet edilmiştir (s. 275). Yazar bir yandan, “Hz. Peygamber hayattayken, Müslümanlardan herhangi bir kesim tarafından Hz. Ali ve Ehl-i Bey'te karşı bir saygısızlık veya düşmanlık sergilendiğini tarihsel verilerle teyid etmek mümkün gözükmemektedir” (s. 135) derken, diğer yandan bu muhtevaya sahip bir kısmı muteber kaynaklarda yer alan rivayetleri sıralar (s. 138 vd). “Şer'î meseleleri kitap-sünnet, icma ve kıyas'tan bir delille çözüme zorunluluğunun” Şâfiî ile ortaya çıktığına (s. 164) dair ifadeler tarihen sorunludur. 298. sayfanın 123. dipnotunda hadisin doğru şekli verilmesine rağmen, metnin farklı anlama gelen tashifli hali çalışmanın tezini desteklemek için metne çekilir. Yazar, bir yerde Müslim'in (ö. 261/875) bab başlıklarının Nevevî (ö. 676/1277) tarafından konulduğuna işaret ederken (s. 88, dp. 226) başka bir yerde bu durumdan habersiz gibidir (s. 46). Tirmizî'nin (ö. 279/892) kendisinden sıhhat bilgisi aktardığı Muhammed b. İsmâil'in Buhârî olduğu fark edilmemiş veya tasrih edilmemiştir (s. 196, dp. 173). Tîbî'ye (ö. 743/1343) ait bilgiler, onun *el-Kâşif*'inden değil, sonraki kaynaklardan aktarılır (s. 35, dp. 64). 210. sayfanın 224. dipnotundaki bilgi erken kaynaklarda bulunmasına rağmen nispeten daha geç sayılan kaynaklardan aktarılmıştır. Vâsile b. Eska'nın ömrünün İbn Hacer'in (ö. 852/1449) kaydettiği bir bilgiye atıfla 165 sene olarak verilmesinin (s. 100, dp. 274) basit bir neşir hatası olduğu, sahâbe hakkındaki diğer literatüre başvurulduğunda anlaşılmaktadır. Bir yerde rivayet hakkında, mustalahu'l-hadîste pek tesadüf edilmeyen “yapmacık ve zayıf” ifadeleri kullanılmıştır (s. 216). Buhârî'nin metrûk râviler için kullandığı “فيه نظر” tabiri ise hatalı olarak “kuşku duyma”ya indirgenmiştir (s. 181, dp. 108). İrap kurallarına uymayan, yanlış okunan ya da anlamlı olmayan bir şekilde kısaltılan kitap adı yazımları da eserde mevcuttur (vurgulu yerler): *Menâkıbu Ali* (s. 118, dp. 339), el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve *Âdâbu's-Sâmî*' (s. 130, dp. 392); *Mie Menkıbe* (s. 134, dp. 399); “Buhârî, *el-Kebîr*, III, 197” (s. 148, dp. 469); Şerhu *Sünen-i İbn Mâce* (s. 149, dp. 471); *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib* (s. 173, dp. 57).

Eserde hadis sahasında karşılaşılabilecek isim zabt hataları çok olmamakla birlikte dikkat çeker. Meselâ s. 147'de “Ferec b. Fadâle” yerine “el-Ferac b. Fudâle”; s. 155, dp. 491'de “Nübeyt” yerine “Nebît”; s. 174 ve 291'de “Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile” yerine “Ebu't-Tufeyl Vâsile b. Eska”; s. 188'de “Alâ b. Arrâr” yerine “el-Alâ b. Arâr”; s. 245'te “Süleyman b. Garm” yerine “Süleyman b. Gırm”; s. 293, dp. 95'te “Süveyd b. Gafele” yerine “Süveyd b. Ğafele”; s. 300, dp.

133'de "Zübeyd b. el-Hâris" yerine "Zebîd b. Hâris"; s. 310'da "Mâlik b. Miğ-vel" yerine "Mâlik b. Muğavvel"; s. 322'de "Abîde es-Selmânî" yerine "Ubeyde es-Selmânî"; s. 325, dp. 230'da "Haşrec b. Nübâte" yerine "Haşrec b. Nebâte"; s. 347, dp. 333'de "Havlânî" yerine "Hûlânî" yazılmıştır. Bunların yanı sıra hadisçilerin yazım tercihlerine uymayan kullanımlar da eserde mevcuttur (Bk. "Müseyyeb" yerine "Müseyyib" [s. 27]; "Râhûye" yerine "Raheveyh" [s. 88]; "İbn Merdûye" yerine "İbn Merdeveyh" [s. 234]).

Bir diğer nokta ise eserin tolere edilemeyecek derecede yazım yanlışları barındırmasıdır. Esere kabaca bakıldığında tekrarsız 150, tekrarlarla 300'den fazla yazım yanlışlığı dikkat çeker. Bu hataların dışında, yine büyük oranda editöryal süreçlerde giderilmesi beklenen yazım standartları meselesi de okuyucuyu hayli yormaktadır. Meselâ bazı isimlerin zaptında (s. 119'da hem "Ebû Bekir" hem Ebû Bekr; s. 298'de hem "İbn Mesud" hem "İbn Mes'ud") ve sûre isimlerinin yazımında sabit bir tercihte bulunulmamıştır (s. 229'da hem "Berâe" hem de "Tevbe" kullanılması gibi). Bazı isimlerin vefat tarihlerinin eserde farklı tarihler ile verilmesi (s. 238'de Şerîk'in vefat tarihi 177 iken s. 234'de 178; s. 240'ta Ubeydullah'ın vefatı 213 iken dp. 366'da 218; s. 299'da Ma'mer'in vefatı 150 iken, s. 336'da 154; s. 156 ve 228, dp. 310'da Ebû İshak es-Sebiî'nin vefatı 129 iken s. 180'de 126) veya yanlış olması (Eş'ârî'nin "324/935-36" olan vefatı s. 25'te "330/942"; Nehaî'nin "96/174" olan vefatı s. 280'de "196/812" şeklinde kaydedilmiş) bu düzeydeki bir araştırmada mâzur görülebilecek hatalar kabilinden değildir. Bunlara ilâveten vefat tarihlerinin gösterimindeki standardı bozan durumlar (eserin tamamında vefatlar, "(ö. .../...)" şeklinde verilirken bazı yerlerde "(öl. ... h.)" gibi farklı bir şekilde sunulmuş [örnekler için bk. s. 76, 113, 116, dp. 336] çalışmanın dakik bir son okumadan geçmediğini düşündürmektedir. Bu yargıyı pekiştiren bir başka durum da vefat tarihlerinin verilip verilmemesinde bir standardın olmayışıdır. Meselâ bazan sıradan bir râvinin vefatı kaydedilirken görüşlerine atf yapılan kişilerin vefatları kaydedilmemiştir (meselâ bk. s. 27, Hüseyin el-Kattân; s. 153, Kamil Miras). İsimlerin harf-i ta'rifli olarak zikredilişinde (meselâ eser boyunca Hatîb Bağdâdî kullanımı tercih edilirken ikinci isimde harf-i ta'rifli zabt esas alınarak Râgıb el-İsfehânî denilebilmiş [s. 36]) veya sûre adlarında harf-i ta'rif kullanımında tek tip bir uygulamaya gidilmemesi de ("et-Tevbe" (s. 62) ve "Tevbe" gibi, bk. s. 66) akademik yazım kriterlerine tam anlamıyla uyulmadığını gösteren örneklerdir. Kaynak göstermede mutarit bir tutumun olmadığı durumların da eserde yaygın olduğu (meselâ bk. s. 241, dp. 373, s. 328, dp. 241) söylenebilir.

Son olarak eserde, akademik bir yayında yer alması yadırganacak bir üslûbun benimsendiği belirtilmelidir. Örneğin "Savunmacı yaklaşımın zor-

lama tevellere nasıl yol açtığını göstermesi bakımından” (s. 25), “sahabenin günah galerisini ortaya sermek gibi bir maksat taşımadığımızı” (s. 45), “kanlı hadiselerle bir “meşrûiyet” kılıfı uydurulmaya çalışılmıştır” (s. 63), “tevil mekanizmasının alelade işletildiğini söyleyemeyiz” (s. 65), “Muâviye’nin cenete gireceğini iyice garanti altına almıştır” (s. 122, dp. 359), “bunun üzerine büyük hadis imamına tekme tokat girişen halk” (s. 129), “Şia ile Ehl-i Sünnet’in hadislerle adeta bir söz düellosuna girdikleri” (s. 133), “kıyâmete kadar yaşanacak tüm önemli hadiselerden haberdar olan peygamber tasavvuru” (s. 146), “onun uydurma metinleri sahih senedlere yamayan biri olduğunu” (s. 147 dp. 459), “gözünü mezhep taassubu bürünmüş olan muasır Şii âlim” (s. 212), “Rasûlullah’ın vefatından sonra ocağını tüttürecek kişi olması” (s. 322) gibi ifadelerle eserinde sıklıkla rastlanır (ayrıca bk. s. 117, 121 [dp. 352], 138, 215, 220-21, 226, 235, 246). Yazarın Türkçe ve mantık kuralları açısından anlaşılması güç ifadeleri de eserde yer alır (meselâ bk. s. 32 [ikinci paragraf], 146, dp. 456, s. 255 [ilk paragrafın sonu]).

Söz konusu eksiklerine rağmen çalışma, hadis edebiyatının belli bir şubesi olan “fezâil” literatürünün vücut bulduğu ilmî, siyâsî ve sosyal şartları netleştirmeye çalışması açısından büyük önem arz etmekte ve diğer hadis edebiyatı türleri için -metodik anlamda olmasa da- yeni çalışmaların ortaya konulabileceğini göstermektedir. Ancak her hâlükârda hadis/sünnet ve bu birikimi sonraki nesillere intikal ettiren sahâbe tabakası söz konusu olduğunda, ister gelenekte isterse çağdaş dönemde gündeme gelen tartışma alanlarının, öncelikle klasik yorumun imkânları çerçevesinde çözümünü hedeflenmeli, bu mümkün olmadığı takdirde birtakım arayışlara gidilmeli ve her hâlükârda varılan yargılar daha ihtiyatlı bir surette dile getirilmelidir.

Bibliyografya

- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb, I-II, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1416/1996.
- İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-II, Riyad: Dârü’s-Sumey‘î li’n-neşr ve’t-tevzî‘, 1428/2007.

Muhammed Enes Topgül

Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi