

## ÇOCUĞUN NAMAZ EĞİTİMİ İLE İLGİLİ BİR HADİS TAHLİLİNİN TAHLİLİ

Ahmet Tahir DAYHAN\*

### **ANALYSIS OF THE ANALYSIS ON A HADITH CONCERNING CHILD'S RITUAL PRAYER EDUCATION**

In this paper it is aimed at evaluating, in a critical point of view, the article "A hadith (the prophetic saying) used in religious education of child and it's analysis" published in the previous volumes of "Marife" (Year: 2, Vol: 2, Autumn 2002, pp. 53-79) under the name of Mustafa Ertürk; and intended to explore the hadith "Do order your children praying (salat) when they are seven years of age, in their tenth (if they do not pray) beat them..." anew and more carefully in terms of isnad (chain of narrators) and matn (content of hadith's text). The author of the article mentioned above drew the conclusion that the hadith in question stands in contradiction to the Prophet's words and deeds (Sunnah) and has been forged in the name of Prophet therefore it is not genuine/authentic narration (Sahih) unlike the claim of certain scholars. However, this study given below, attempts to show, in the light of legal opinions of jurists and traditionists within six Islamic schools, that the hadith is both in essence a "sahih" narration having sound isnads technically verifying each other and conforms with "amal" (historical facts and practices) which accompanied with it; in addition, that the message given by the hadith is not unreconcilable with contemporary methods of Education on the contrary to claimed one.

### **Giriş**

"Marife"nin önceki sayılarında (Yıl: 2, sayı: 2, gz 2002, ss. 53-79) Doç. Dr. Mustafa Ertürk imzasıyla yayımlanan "Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahlîli" başlıklı makaleyi eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiren bu yazı, "Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namazı emrediniz; on yaşına geldiklerinde namaz kılmazlarsa dövünüz..." hadisini, sened ve metin açısından yeniden ve daha dikkatli bir biçimde incelemeyi hedeflemiştir. Yazar, sözkonusu hadis içerisinde yer alan ve namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair emri içeren cümleler hakkında; "Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı, Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. dayhan@excite.com

formuna dönüştüğü ve hadisleştirildiği” hükmünü vermiştir. Ancak aşağıdaki eleştiri yazısı, istisnâî durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan önemli bir tavsiye içeren hadisin, teknik açıdan birbirini destekleyen sağlam senedlere sahip “sahih” bir rivayet olduğunu, kendisine canlı bir gelenek halinde eşlik eden “amel” ile de asırlar boyu desteklenerek “vâkiâ”ya uygunluk arzettiğini, altı İslâm mezhebinin fikhî görüşleri ışığında ispatlamaya; ayrıca hadis metnindeki mesajın, modern eğitim metodlarıyla –iddia edildiğinin aksine- çelişik bir durum arzetmediğini göstermeye çalışmaktadır.

\*\*\*

İçinden geçerken fikrî sancılarımızı, ilmî kaygılarımızı da hamuruna karıştırdığımız, hatta onları mayalaştırarak kabarttıkça kabarttığımız; “zor zaman” denilebilecek çalkantılı ve buhranlı bir süreci yaşıyoruz. Kur’an ve Sünnet, bu sürece dinî düşünce-nin etkisiyle müdahil olan ve platforma hakem olarak taşınan iki önemli uyarıcı.

Uyarıcıların “tedkik” aşamasında doğru okunması ve anlaşılması kadar, “takdim” tarzına da ayrı bir özen ve dikkat gerekiyor. Ancak tam da bu noktada bazen, sosyal yapı ve mevcut konjonktür araya girerek yoruma el koyuyor; sunuma biçim vererek hüküm yetkisine ortak oluyor. Bir bilinç sekmesi, sayısız testten başarıyla geçerek kalıplaşmış “klasik usûl”ü; değişim anafonda oradan oraya savrulan “modern söylem”e kurban ederek ve ona ait yeni ölçüler uğrunda hizmete sunarak arz-ı endâm ediyor. Arkaplandaki bu sessiz ve kıskırtıcı dürtüyü, bazen sadece hissederek ve sezerek kavriyorsunuz. Sezseniz bile karşı duramadığınız, yenik düşerek teslim olduğunuz zamanlar da oluyor. Öyle sanıyoruz ki bu, şu sıralar İlahiyat câmiamızın ortak kaderi.

Ondört asırdan uzun bir zamandır İslâm toplumunun en küçük bireyleri olan çocuklara, namaz gibi “dînin direği”<sup>1</sup> addedilen bir ibadetin eğitimi yolunda uygulanagelen ve Hz. Peygamber tarafından telkin edilen bir çift nasihatın bu rüzgardan hissesine düşen payı aldığını görüyoruz. Pekçok müfessirin<sup>2</sup> “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun!”<sup>3</sup> ayetinin tefsiri münasebetiyle özellikle yer verdikleri hadis şöyle:

“Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde onlara namazı emrediniz; on yaşına geldiklerinde namaz kılmazlarsa dövünüz...”

<sup>1</sup> Bkz. İlkıyâ Deylemî, Şiraveyh b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, Beyrut 1986, II/404, no. 3795. Nevevî “et-Tenkîh”de hadis için “münker ve bâtil” diyorsa da, İbn Hacer onun bu hükmünü doğru bulmayarak hadisin “mürsel”, râvîlerinin de “sika” olduğunu söylemektedir. Bkz. *et-Telhîsu’l-Habîr fî Ehâdisi’r-Râfiyyi’l-Kebîr*, Medîne 1964, I/173.

<sup>2</sup> Örnek olarak bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Beyrut 1405, V/365; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li Ahkâmü’l-Kur’ân*, Kâhire 1372, XVIII/195; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut 1401, IV/392.

<sup>3</sup> Tahrîm, 66/6. Pek çok âyetiyle aile reîsini terbiyeden sorumlu tutan Kur’ân-ı Kerîm, “Ehline namazı emret; kendin de ona sebat ile devam eyle” (Tâhâ, 20/132) buyruğuyla namaz eğitimine dikkat çeker. Zira müslüman olanla olmayanı birbirinden ayırırken bir âlâmet-i fârika olarak “namaz”ın zikredildiği: “Günahkârlara; sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Namaz kılanlardan değildik...” (Müddessir, 74/43) ve “Nihayet onların (İsrailoğullarının) peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar, nefislerinin arzulanna uydular. Bu yüzden ileride (Cehennem’deki Gayyâ vâdisine atılarak) hüsrâna uğrayacaklar” (Meryem, 19/59) gibi âyetler, kurtuluşun önce âileden başlaması gerektiğine atıf yapan ilk âyetin gerekçesidirler. Tahlilimize konu olan hadis metninin Tahrîm Süresi’ndeki âyetin tefsiri sadedinde kaydedilmesi ise, çocuğun te’dîbi çerçevesinde başvurulması gereken her yöntemin, onu gelecekte ateşten koruyacak bir mahiyet taşımasından ileri gelmektedir. Krş. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *el-Mecmû (Şerhu’l-Mühhezzeb)*, Beyrut 1996, III/12.

"Marife"nin bundan önceki bir sayısında<sup>4</sup> Doç. Dr. Mustafa Ertürk imzasıyla yayımlanan "Çocuğun Dînî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili" başlıklı yazıda sözkonusu hadis; sened, metin, lâfız, mânâ, Nebevî Sünnete ve pratiğe uygunluk, Psikoloji ve Modern Din Eğitimi'nin verilerine uygunluk gibi açılardan tahlil ve tenkide tabi tutulmuş,<sup>5</sup> netice itibarıyla, "Hz. Peygamber'den nakledildiği söylenen" bu rivayet içerisinde yer alan ve namaz kılmaması halinde çocuğun dövülebileceğine dair emri içeren cümlelerin, "Hz. Peygamber'in sünnetiyle bağdaşmadığı yahut bağdaşmasının zor olduğu" (s. 78) hükmüne varılmıştır. "Sonuç" kısmındaki ifadelerden, esasen hadis metnindeki orta cümlelerin reddedildiği anlaşılıyorsa da, sened itibarıyla rivayet zincirine getirilen eleştiriler dikkate alındığında, metnin bütünü'nün "hadis olmama" ithamıyla karşı karşıya kaldığı görülecektir. Yazara göre "Hz. Peygamber'in hayatında tatbik etmediği ve edilmesini tavsiye etmediği, fakat ona isnad edilen bazı sözler" (s. 54) kapsamında görülen bu metin, "Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet formuna dönüşmüş ve hadisleştirilmiş" (s. 72) halidir.

Sayın Ertürk'ün hadis üzerindeki yer yer kesin olmayan yargıları; "Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmayabilecek makul herhangi bir çözüm" bulmaya çalışsa da "hadis ilmi ve usûlünün buna fırsat vermediğini" belirtmesi (s. 72, dn. 108), okuyucunun zihninde ister istemez açık bir kapı bırakmaktadır. İşte biz kendisinin tahlilini - hoşgörüsüne sığınarak- tahlil edeceğimiz bu yazıda, açık bırakılan o kapıdan girerek ikinci bir değerlendirme denemesi yapacağız. Bunu yaparken de, yazarla aynı yoldan yürüyecek, ancak meseleye farklı bir pencereden bakacağız.

<sup>4</sup> Yıl: 2, sayı: 2, güz 2002, ss. 53-79.

<sup>5</sup> Yazarı, çocuğun dînî eğitiminde kullanılan bir hadisi tahlile sevkeden sebepler arasında, "Kutlu Doğum Haftası" münasebetiyle 2000 yılında katıldığı panellerde sorulan sorular (s. 77, dn. 127) ve bazı gazetelerin fıkıh köşelerinde yer alarak günlerce medyada polemik konusu olan yazılar (s. 55, dn. 7) sayılabilir. Gerçekten de, 2001 yılının Temmuz ayında bir gazetenin köşe yazarının "Dînî Eğitime Başlama Yaşı" başlıklı yazısı etrafında fırtına kopararak konu ekranlara taşınmış, özellikle de Yaşar Nuri Öztürk ile yapılan röportajlar uzun süre gündemi meşgul etmişti. Bu vesileyle belirtelim ki Öztürk, 8 Temmuz 2001 tarihli Star Gazetesi'ndeki köşesinde "Namaz Kılmayanlara Yaptırım Uygulanır mı?" başlığıyla yayımlanan yazısında; "Namazla ilgili olarak İslâmın gerçek kabûlünü, Hz. Ali'nin şu sözlerinden daha güzel açıklayacak bir söz bulunamaz: 'Namazı gücünüz yettiği kadar kılın. Şu bir gerçek ki, Allah namaz için kimseye azap etmeyecektir.' (İbn Hemâm, el-Musannef, 3/78). Bir, 'Konuşan Kur'an' ünvanlı Hz. Ali'nin sözüne, bir de fıkıh kitaplarında kurallaştırılanlara bakın! Ve bu dînin ne hâle getirildiğini bir kez daha düşünün!" diyerek tehlikeli bir tahrifin altına imza atmıştır. Zira, Musannef'te "Duhâ Namazı" babında yer alan ve İbn Cüreyc'in Ca'fer b. Muhammed'den, onun da Hz. Ali'den naklettiği 4865 no'lu mevkuf haberin doğru tercümesi şudur: "Hz. Ali'ye, insanların ihdâs ettiği bu namazdan (kuşluk namazından) bahsedilince şöyle derdi: Gücünüz yettiği kadar kılın! Allah, namaz yüzünden (fazladan namaz kıldınız diye) azap etmez (fe innallâhe lâ yūazzibū ale's-salâti)". Son cümlelerin sıhhatli tercümesinin böyle olması gerektiğine delil, aynı eserdeki 3467 no'lu yine Hz. Ali'ye ait bir diğer rivayettir. Bkz. San'ânî, Ebû Bekr Abdü'r-Rezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, Beyrut 1403, III/78; II/305.

<sup>6</sup> Yazar hadisin metin yönünden tahlilini yaparken, "metnin muhtevâsını değerlendirmede varılan sonucun değeri bir bakıma değerlendirenin kendisiyle de alâkalıdır... Dolayısıyla metin tahlilinde de varılacak sonuçlar ve verilecek hükümler içtihadî olmaktan öteye gidememektedir... Varacağımız sonuç elbette içtihadî olacaktır" (s. 64) diyerek, bir yandan başka metin yorumlarına imkân tanımakta, diğer yandan sened yönünden yaptığı tahlilin de içtihadî olup değişmez olmadığını imâ etmektedir. Bu imâyaya dair bir ipucu, sahih hadisin tarifi ve şartlarıyla ilgili değerlendirmelerin içtihadî olduğunu belirttiği satırlarda göze çarpmaktadır. Bkz. s. 55, dn. 8.

## A. SENED YÖNÜNDEN

Yazarın tespitine göre beş ayrı sahâbîden rivayet edilen hadis, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Ebû Süreyye<sup>7</sup> Sebre b. Ma'bed el-Cühenî ve Enes b. Mâlik'den gelenler dışındaki iki tâfiki (Ebû Hureyre ve Ebû Râfi' hadisleri) isnadlarındaki zayıf veya meçhul râvîler nedeniyle işin başında sahihlik vasfını yitirmiş olmaktadır (s. 56). Bu tespiti şimdilik olduğu gibi kabul ederek, kalan tâfiklere bakalım:

### AA. AMR B. ŞUAYB:

1. İlk tarihte, sahâbî Abdullah b. Amr'ın torununun oğlu olan Amr b. Şuayb (ö.118/736) bulunmaktadır ve Amr, babası Şuayb, onun da dedesi Abdullah'dan aktardığı (an ebîhi < an ceddihî) rivâyetler nedeniyle hem cerh hem de ta'dîl edilmiştir. Tercihini cerh yönünde kullanacak olan yazar, özetlediğimiz bu ifadelerin altına, Amr b. Şuayb hakkındaki müsbet ve menfî değerlendirmeleri topluca bulabileceğimiz kaynak olarak "el-Câmi' fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl" adlı eserin ilgili sayfalarını not düşmüştür (s. 57, dn. 19). Ancak sözkonusu kaynağa müracaat ettiğimizde, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/814) dışındaki diğer otoritelerin Amr b. Şuayb'ı tevsîk ettiklerini görmekteyiz. Yedi Kurrâ'dan biri olan Basra'lı Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771)'nin da Amr için ağır sayılmayacak bir tenkidi bulunmakla birlikte, bu tenkidi "et-Târîhu'l-Kebîr"inde nakleden Buhârî'nin bizzat kendisinin ve hocalarının onu "sika" gördükleri kayıtlıdır. Aynı eserde, yaygın kanaati belirtmesi açısından son sırada Tirmizî'nin şu sözlerine yer verilmektedir: "Ancak ehl-i hadîsin ekserîsi, Amr b. Şuayb'ın hadisiyle ihticâc ederler ve onu güvenilir bulurlar".<sup>8</sup>

2. Düştüğü dipnotun hemen ardından yazarın, Amr b. Şuayb için Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın "vâh<sup>in</sup>" ve "kezzâb<sup>in</sup>" dediğini naklederek söze girmesi oldukça gariptir. Zira Amr'ın "yalancı" olduğuna dair (Yahyâ'nın ağzından çıkıp çıkmadığı şüpheli olan) bu ağır iddia sadece Ukaylî (ö. 322/934)'nin "ed-Duafâ"sında geçmektedir<sup>9</sup> ve daha işin başında böyle bir değerlendirmeyi özenle seçerek zikretmenin okuyucunun zihninde menfî tesir bırakacağı kuşkusuzdur. Ukaylî'nin eseri de dahil diğer kaynaklarda Ali b. el-Medînî (ki kendisi Amr'ı tevsîk edenlerdendir) vasıtasıyla hocası Yahyâ'dan yapılan nakillerde onun, "Amr'ın hadisi bizim nezdimizde vâhîdir" dediği kayıtlıdır.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> İbn Hacer bu kelimeyi "Seriyye" şeklinde, peltek se'nin fethi ile okumuştur. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, Suriye 1986, s. 229, no. 2209.

<sup>8</sup> Bkz. *el-Câmi' fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1992, II/290-291, no. 3250. Bu cümleyi iki sayfa sonra yazarın kendisi de (kaynak vermeden) nakleder. Bkz. s. 59. Tirmizî'nin sözlerine benzer bir ifadeyi İbn Abdilberr'in "et-Tekassî" adlı Muvatta' şerhinde kullandığını (s. 254-255) görmekteyiz: "Amr b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden rivayet ettiği hadisler, nakil âlimlerinin çoğunluğu nezdinde makbuldür". Bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *Şerhu Süneni't-Tirmizî*, İstanbul 1992, II/143. İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin aynı mealdeki sözleri için bkz. *Ulûmü'l-Hadîs*, Dimeşk 1986, s. 315; *et-Takrîb ve't-Teytir li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, Beyrut 1986, s. 87.

<sup>9</sup> Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî'nin bazı raviler hakkındaki müteşeddît tavrının, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) ağır eleştirisine hedef olduğuna işaret etmeliyiz. Kevserî, "Nasbu'r-Râye"nin Hindistan baskısı için yazdığı takdim yazısında şöyle der: "Ukaylî'nin Duafâ'sında ve İbn Adiyî'nin Kâmil'inde, fıkıh imamları efendilerimiz hakkında rastgele söylenmiş pekçok söze rastlanız. İlki bunu (nassların zahirine bağlı kalıp akıl yürütmeyi reddeden) haşviyyenin yoluna uymak suretiyle ve itikadının bozukluğu nedeniyle yaparken; ikincisi, yanlış itikadla birlikte cehaletten kaynaklanan mezhep taassubu sebebiyle yapar...". Bkz. Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, İdâratü'l-Meclisi'l-İlmî, Hindistan 1973, I/57; "Takdimetü 'Nasbu'r-Râye' ve Kelimetün an Fikhi Ehli'l-İrâk".

<sup>10</sup> Örnek olarak bkz. İbn Adiyî, Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut 1988, V/114, no. 1281; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut 1995, V/321, no. 6389; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1996, VIII/48-49, no. 5928.

3. Ahmed b. Hanbel'in "lehû menâkîr" ve "leyse bi hucce" dediğine dair İbnü'l-Cevzî'nin "Duafâ"sından aktarılan sözlerin (s. 57, dn. 21) baş tarafı eksik olduğu gibi,<sup>11</sup> onun bu hadisi "Müsned"ine almış olması karşısında muhtaç olunan izaha da yer verilmemiştir.<sup>12</sup> Amr b. Şuayb'ın "münker hadislerinin olması" ya da "hucce olmaması" demek, "hadisleri i'tibâr için yazılır" demektir.<sup>13</sup> Bir başka ifadeyle "destekleyici karineler olduğunda huccettir" anlamına gelir ki, Ahmed b. Hanbel'in sözkonusu hadis için tercihi de bu yöndedir. Muhaddislerin mezkur isnadla gelen rivâyetleri "bazen hucce kabul edip bazen de tereddüt ederek terketmeleri" yine aynı ihtiyâtî tavrın eseridir. Yeri gelince bahsedeceğimiz üzere, cerh-tadil üstadlarının bir ravi hakkındaki "genel" değerlendirmesi ile, o ravinin belli bir rivayeti üzerindeki hükümleri birbirine karıştırılmaması gereken iki ayrı husustur. Ve bizi burada öncelikli olarak ilgilendiren, "ravi"den ziyade "rivayetin" durumudur.

4. Bir paragraf sonra Zehebî'nin "Mîzânü'l-İ'tidâl"inden naklen verilen cümlede Ebû Zür'a er-Râzî, Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi kanalıyla aktardığı rivayetlerin çoğunun âlimler tarafından reddediliş sebebinin "oldukça kolay hadisler" işitmesi ve yanındaki sahîfeden nakletmesi olarak açıklar. Oysa tırnak içindeki cümlenin doğru tercümesi "az sayıda hadis semâ etmesi/işitmesi" olacaktır.<sup>14</sup>

5. Bundan bir paragraf sonra da, Yahya b. Maîn'in Amr için "leyse bi zâke" dediğini nakleden yazar, cümlenin devamındaki: "bir rivâyette ise; Amr'ın kendisi sikadır demiştir" şeklindeki ifadeyi tercüme almamıştır.<sup>15</sup> Ayrıca kaynaklarda Yahyâ b. Maîn'in: "Amr hakkında (menfî) bir şey söyleyemem; imamlar ondan rivâyette bulunmuşlardır" dediği de kaydedilir.<sup>16</sup> Yazarın Yahyâ b. Maîn'in "Târih"i ve İbnü'l-Cevzî'nin "Duafâ"sından hareketle oluşturduğu bir sonraki cümlesi ise şöyledir: "(Yahyâ), Amr b. Şuayb < babası < dedesi senediyle gelen rivayetlerin bir kitaptan nakledildiğini ve bunun da zayıf ya da zayıfa yakın olduğunu ve tevakkuf etmek gerektiğini söyleyerek ihtiyatlı davranmıştır" (s. 57-58). Oysa Yahyâ b. Maîn'in söylediği şudur: "... Amr'ın hadisinin zayıflığı; 'ebî an ceddî' demesinden gelir. (Râvî Abbâs ed-Dûrî der ki:.) Ya da buna yakın bir söz söyledi (ev nahve hâzâ mine'l-keîlâm)".<sup>17</sup> Bu vesîleyle, yazarın sıklık-

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel "rivâyetlerinde münker olanlar vardır" demeden önce, "bazen onunla ihticâc ettik, bazen de kalbimizde onun hakkında tereddüt hasıl oldu" der. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbü'd-Duafâi ve'l-Metrâkîn*, Beyrut 1406, II/227, no. 2564.

<sup>12</sup> Yazar üç sayfa geride (s. 54, dn. 4) rivayetin geçtiği kaynaklar arasında Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"ini de (III/404) sayar. Gösterdiği sayfada yalnızca Sebre b. Ma'bed hadisi yer almaktadır. Oysa Müsned'de Amr b. Şuayb tarîkiyle Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan gelen iki rivâyet daha bulunmaktadır. Bkz. *el-Müsned*, İstanbul 1992, II/180, 187.

<sup>13</sup> Bu iki tabirin ilki 4. dereceden, ikincisi ise 6. dereceden cerh lafzıdır. Bkz. Tânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usûl-i Hadîs*, (İnhâû's-Seken ilâ men Yutâliu l'Îlâe's-Sünen adlı iki mukaddimenin ikincisi; çev. İbrahim Cânan), İzmir 1982, s. 569-570. Zayıftan kuvvetliye doğru tersinden sıralanarak yapılan bir başka tasnife göre ise, ilki 2. dereceden, ikincisi ise 1. dereceden cerh lafzıdır. Bkz. Emîn Ebû Lâvî, *İlmu Usûli'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, S. Arabistan 1997, s. 256-264.

<sup>14</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V/320; "ve kâlû innemâ semia ehâdîse yesîraten ve ehaze sahîfeten kânet indehû fe ravâhâ".

<sup>15</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ*, II/227; "ve kâle fî rivâyetin: hüve sikatün fî nefsihî". Aynı rivâyet için bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/115, no. 1281. Bu ikinci kaynaktaki Evzâî'nin de: "Amr b. Şuayb'dan daha kâmil bir Kureşli görmedim" dediği kayıtlıdır.

<sup>16</sup> Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V/320.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, Mekke 1979, IV/462, no. 5302; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Beyrut 1980, XXII/70, no. 4385. "Tevakkuf etmek gerektiğini" söyleyen ise Yahyâ değil, Ebu'l-Feth el-Ezdî'dir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ*, II/227.

la müracaat ettiği "Mizânü'l-İ'tidâl"den, "Amr'ın sika olması" konusunda önem arzeden bir anekdotu aktarmak yerinde olacaktır. Ebû Zûr'a şöyle demiştir: "Ondan rivayet edilen münker (hadis)lerin çoğu el-Müsennâ (b. es-Sabbâh)'dan (ö. 149/766) ve (Abdullah) İbn Lehîa'dan (ö. 174/790) gelenlerdir. Yoksa bizzat kendisi sikadır".<sup>18</sup> İbn Hacer, "el-Müsennâ b. es-Sabbâh el-Yemânî el-Ebnâvî" maddesinde, Ali b. el-Medîni'den naklen Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın şöyle dediğini nakleder: "Biz (zayıf ve muhtelit bir râvî olmasına rağmen) el-Müsennâ'yı, Amr b. Şuayb nedeniyle terketmedik".<sup>19</sup> Onun bu sözü, Amr için "kezzâb" demiş olma ihtimalini çürüttüğü gibi, ondan gelen hadislere değer verdiğini de göstermektedir. Zaten tabakat kitaplarına bakıldığında, Amr b. Şuayb'dan hadis rivayet edenler listesinde "Yahyâ b. Saîd"ın de kaydedildiği görülecektir. Amr'ı "vâh<sup>in</sup>" olarak nitelemesine gelince; bununla bütün rivayetlerini kastetmediğini bir başka sözüden öğrenmekteyiz: "Amr b. Şuayb'dan sikalar rivayet ederse, işte o zaman sikadır, huccettir".<sup>20</sup>

6. Yazar devamla şu izahta bulunmaktadır: "Bazı İslâm âlimleri de Amr b. Şuayb'ın rivayetlerinden bahsedilirken, 'Onun ve Vehb b. Münebbih'in çuvalarından (rivayetlerinden) uzak durun, zira her ikisi de kitaptan rivayet etmişlerdir' diyerek ikaz ve uyarılarda bulunmuşlardır" (s. 58). Nakledilen bu cümle tâbiûndan Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)'ye aittir ve adı aynı zamanda Amr b. Şuayb'ın ravileri arasında zikredilir. Amr b. Şuayb'ı tenkit eden birkaç önemli isimden biri olan Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, "Amr'ın meclislerine iştirak ettiğinde" tanınmamak için başını örttüğüne dair kendi sözleri,<sup>21</sup> onun da Yahyâ b. Saîd ve Ahmed b. Hanbel gibi, Amr'ın hadislerini toptan reddetmediğini, i'tibar için öğrenip kaydettiğini göstermektedir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin, ittifakla sika bir ravi olarak kabul edilen Vehb b. Münebbih (ö. 110/728)'i<sup>22</sup> Amr b. Şuayb'la (ki Vehb, Amr'ın da ravidir) birleştirerek rivayetlerinden sakındırması, noktası-harekesi olmayan ve şeyhten semâ edilmediği için tashîfe açık bulunan sahîfelerden nakilde meydana gelebilecek hatalara karşı dikkat çekmek için olmalıdır. Ancak Vehb b. Münebbih için kardeşi Hemmâm (ö. 101/719)'ın çarşıdan kitap satın aldığı<sup>23</sup> hesaba katarsak, onun rivayet hakkı alınmamış icazetsiz sahîfele-riyle, Amr b. Şuayb'ın yabancıların müdahalesine kapalı bir ortamda babasından kendisine intikal eden sahîfelerini aynı kefeye koymanın haksızlık olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Eyyûb'un, icâzetsiz mükâtebe yoluyla alınan hadislerin bile rivayetine cevaz verdiği, usûl kitaplarında kayda geçmiş bir husustur.<sup>24</sup>

7. Bir sonraki paragrafta yazar, Zehebî'nin genel değerlendirmesini aslına uygun şekilde naklettikten sonra, Zehebî'nin söylediklerinden çıkarılamayacak bir hük-mü kendisi verir: "... bu husustaki genel kanaatin, Amr'ın aile isnadıyla rivayet ettiği

<sup>18</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/320.

<sup>19</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X/35-36, no. 7639. Nitekim aynı nedenle el-Müsennâ'dan hadis alanlardan biri de Buhârî'dir. Talebesi Tirmizî, Muhammed b. İsmâil < İbrâhim b. Mûsâ < el-Velîd b. Müslim < el-Müsennâ b. es-Sabbâh < Amr b. Şuayb... tarikiyle elde ettiği bir hadisi Sünen'inde zikretmiştir. Bkz. Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul 1992, III/32, no. 641.

<sup>20</sup> Mizzî, *a.g.e.*, XXII/67; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII/48, no. 5928; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/322; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1413, V/166, no. 61.

<sup>21</sup> Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed, *ed-Duaîfü'l-Kebîr*, Beyrut 1984, III/273, no. 1280.

<sup>22</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, XI/167-168, no. 8757.

<sup>23</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, XI/67, no. 8575.

<sup>24</sup> Bununla ilgili bir değerlendirme, ileride 15 no'lu paragraf için düşünülen bir dipnotta zikredilecektir.

hadîslerin zayıflığı yönünde fikir beyan etmektedir" (s. 58). Oysa Zehebî'nin, İbn Hibbân'ın hatalı görüşlerini aktardıktan sonra (ki bir sayfa ileride yazar da bu sözleri tafsîlâtıyla vermektedir) yaptığı değerlendirme şöyledir: "Amr'ın babasından, onun da dedesinden aldığı rivayetlerin mürsel ve munkatî' olmadığını daha önce söyledik. [Şüphesiz bazıları müsned-muttasil kabîlinden olup, bazısının da vicâde ya da semâ yoluyla alınmış olma ihtimali vardır]. Vicâde olmasına, veya bir kısmının semâ bir kısmının vicâde oluşuna gelince; işte bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur (fe hâzâ mahallü nazar). Biz onun hadisinin sahîh'in en üst derecesinden olduğunu söylemiyoruz; bilakis hasen grubuna girer".<sup>25</sup> Zehebî'nin kullandığı "en üst derecede olmayan sahîh hadis" tabiri, Sahîhâyn hadisleri için de geçerlidir. O, sika oldukları halde haklarında bazı önde gelen zevâtın ileri-geri söz ettikleri ravileri biraraya getirdiği küçük çaplı bir eserinde, bu şekilde cerhedilmiş ravilerin hadislerinin sahîh'in en üst mertebesinde olmasa bile hasen derecesinden aşağıya da düşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>26</sup> Dolayısıyla Amr b. Şuayb'ın bu tarikten naklettiği rivayetleri Zehebî'ye göre "zayıf" değil "hasen"dir. Hatta yukarıdaki cümlesinden öyle anlaşılıyor ki, bu hadislerin bir kısmı da müsned-muttasil ve "sahîh"tir.

8. Zehebî'nin sözlerinin yanlış takdîminden sonra yazar, Ebû Amr b. el-Alâ'nın tenkit içeren bir cümlesini Buhârî'den naklederek onun, "Katâde ile Amr b. Şuayb'ın sadece iştirak ettikleri hadîsleri rivayet etmelerinden dolayı ayıplanacaklarını" söylediğini belirtir (s. 58). Oysa Ebû Amr: "... sadece her semâ ettikleri şeyi tahdîs etmelerinden dolayı" ayıplanacaklarını söylemektedir.<sup>27</sup> Üstelik Buhârî, bu sözlerinin arkasından (kendi görüşünü de gösterir biçimde) şunu ekler: "Ahmed b. Hanbel, Ali b. Abdillah, Humeydî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, İshâk b. İbrahim (b. Râhûye) ve bütün arkadaşlarımızın Amr b. Şuayb'ın babasından onun da dedesinden aldığı hadisleri delil

<sup>25</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, V/323. Köşeli parantez içindeki cümle, Zehebî'nin bir diğer eserinde aynı konuyu ele aldığı bölümden aktararak ilave edilmiştir. Bkz. *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, V/175. Hadisleri semâa değil de "buluntu kitap"a dayandığı için tenkit edilen ravilerden biri olan İshâk b. Râşid el-Cezerî (ö. ?), Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842)'nin haber verdiğine göre, Beytül-Makdis'te bulunduğu İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)'ye ait bir hadis kitabından rivayette bulunmuştur. Bkz. Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed en-Nişapurî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Beyrut 1980, s. 110. Ancak Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh'in birkaç yerinde bu ravi yoluyla Zührî'den (aynı metinde İshâk'a başkası da iştirak ettiği takdirde) rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-Sâri Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, Kahire 1986, s. 389. Yukarıda aktardığımız cümlelerinden bir sayfa önce Zehebî, bazı muhaddislerin Amr b. Şuayb'ın hadislerini (noktalama işaretlerinin bulunmadığı bir devirde) sahîfesinin tashîfe maruz kalmış olması ihtimaline binaen illetli gördüklerini belirtmektedir. Bkz. *Mîzân*, V/322; *Siyer*, V/174. Şu durumda, Buhârî'nin izlediği yöntemden yola çıkarak, Amr b. Şuayb'dan gelen ve vicâde olduğu bilinen bir hadisi başka sağlam ravilerin mütâbî' veya şâhid mahiyetindeki rivayetlerinde de gördüğümüz vakit, bunu tashîften uzak ve sahîh bir metin kabul etmemiz yerinde olacaktır. Zehebî'nin "nazar"dan kastı da bu olsa gerektir. Konumuz olan hadis ise, ileride (15 no'lu paragrafta) geleceği üzere, Zehebî tarafından sahîh addedilmiştir.

<sup>26</sup> Zehebî, *Zikru Esmâi Men Tüküllime fihî ve hüve Müvessekun*, Ürdün 1986, s.27. Bu eserde isimlerini verdiği toplam 401 ravinin 183'ü, aynı zamanda Buhârî'nin de ravileridir. Zehebî bir başka eserinde, Amr'ın babası < dedesi'nden yaptığı nakilleri "hasen'in en üst mertebesi" olarak tanımlar ve birçok hadis hafızının bu ve diğer bazı tarifleri "sahîh'in en alt mertebesi"yle nitelediklerini belirtir. Bkz. *el-Mûkaza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut 1405, s. 32-33.

<sup>27</sup> Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Beyrut ts., VI/342, no. 2578; *ed-Duaîfü's-Sağîr*, Haleb 1396, s. 84, no. 261. Yine Ebû Amr'dan nakledilen bir başka rivayette ise onun: "Herkesten hadis alıyorlar!" dediği kaydedilir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII/68. Babasından aldığı hadislerin tenkide konu olan gruba sokulamayacağı aşikardır.

kabul ettiklerini gördüm.<sup>28</sup> Hiçbir müslüman onun hadislerini terketmemiştir. Şu halde sonrakiler de kim oluyor?"<sup>29</sup>

9. İki paragraf sonra yazar, Buhârî'den naklen Amr b. Şuayb rivayetlerini ta'dîl eden münekkitlerin isimlerini sıraladıktan sonra, Zehebî'nin Buhârî'nin bu sözüne rağmen el-Câmiu's-Sahîh'inde Amr'dan hadis rivayet etmeyerek bir çelişkiye işaret ettiğini söyler (s. 58). Oysa kanaatimizce bu bir "çelişki" değildir. Buhârî'nin her sahih hadisi eserine almak zorunda olmayışı bir yana,<sup>30</sup> bunda el-Câmiu's-Sahîh'i oluştururken tasarladığı en yüksek düzeydeki sahihlik şartlarına Amr'ın hadislerini uygun görmeyişi de rol oynamış olabilir.<sup>31</sup> Ancak şu bir gerçektir ki, Buhârî'nin elimizde mevcut diğer eserlerinde "Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî" formunda çok sayıda rivayet zikredilmiştir. Hatta çocuğun namaz eğitimi ile ilgili hadis de bunlardan biridir.<sup>32</sup> Buna ilave olarak İbn Adiy'in (ö. 365/976): "... Muhaddisler Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi < Nebî (s.a.v.) yoluyla rivâyet ettiği hadislerden -Amr'a müsâmaha göstermekle birlikte- uzak durmuşlar, onları tahrîc ettikleri hadislerin sahih olanları arasına sokmamışlar ve 'bunlar sahîfedir' demişlerdir"<sup>33</sup> şeklindeki iddiasını İbn Hacer; "İbn

<sup>28</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI/342; Tirmizî, *es-Sünen*, II/140. Buhârî'den nakledilen benzer bir cümlede, adı geçen zevâta ilaveten "Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme ve İlim erbâbi birçok şeyh"ın Amr'ın hadisini müzâkere ederek huccet kabul ettikleri kayıtlıdır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Beyrut ts., I/273. Ayrıca Ahmed b. Saîd ed-Dârimî Amr için: "Arkadaşlarımız onun hadisiyle ihticac etmiştir" derken, Ya'kûb b. Şeybe: "Arkadaşlarımızdan hiçbirinin Amr hakkında bir şey dediğine rastlamadım" demektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/50, 54.

<sup>29</sup> Zehebî'nin eserlerinde bu ilave cümlelerin geçtiği yerler için bkz. *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/320; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/167; *el-Muğnî fi'd-Duaîfâ*, s. 484, no. 4662. Bir rivayette Ahmed b. Temîm, Buhârî'nin yukarıda naklettiğimiz Amr'ı tevsîk eden sözlerini dinledikten sonra kendisine: "Onun hakkında menfî yönde konuşanlar ne diyor?" diye sorar. Buhârî buna: "Amr b. Şuayb çok hadis rivayet etti...diyorlar" şeklinde cevap verir. Bkz. Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali, *es-Sünen*, Beyrut 1966, III/51, no. 210. Bununla Ebû Amr b. el-Alâ'nın sözlerini kastediyor olsa gerektir.

<sup>30</sup> Aslında sanıldığının aksine Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh'te "Kitâbü'l-Libâs"ın ilk bab tercemesinde, sened zikretmeksinin (ta'likan) Amr b. Şuayb rivâyetiyle istişhâd etmiştir. "Bâbu kavlihî teâlâ" diyerek A'râf Sûresi'nin 32. âyetinin ilk cümlesini verdikten sonra, "Ve kâle'n-nebiyyü s.a.v." der ve mealen şu hadisi zikreder: "Aşırıya ve tekebbüre kaçmadan, yiyiniz, içiniz, giyiniz kuşanınız, tasadduk ediniz". Bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992, VII/33. Hadisin şerhinde İbn Hacer: "Bu hadis, Buhârî'de sadece muallak olarak bulunup bir başka yerde vasl edilmemiş olan rivayetlerden biridir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî ve el-Hâris b. Ebî Üsâme Müsned'lerinde, hadisi Hemmâm b. Yahyâ < Katâde < Amr b. Şuayb < Babası < Dedesi tarîkiyle mevsul/muttasil olarak zikretmişlerdir... Bu, Buhârî'nin, şeyhi Amr b. Şuayb'ı takviye için tuttuğu bir yoldur. Sahîh'de sadece burada böyle bir işaret gördüm." der. Bkz. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1987, X/265, no. 5783. İbn Hacer bu rivâyeti kendisine ait senedlerle bir başka eserinde vasletmiştir. Bkz. *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1985, V/52-53. Hadis, Nesâî (no. 2559) ve İbn Mâce (no. 3605)'de de bulunmaktadır.

<sup>31</sup> İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin Usûl'lerinde "Çocukların babalar(ın)dan rivayeti" başlığı altında bu yolla aktarılan iki nüsha üzerinde durulur. Bunlardan ilki Amr b. Şuayb'ın, diğeri ise Behz b. Hakîm'in nüshalarıdır. Nevevî'nin "Takrîb"ini şerheden Süyûtî'nin bildirdiğine göre; Behz'in nüshasını Yahyâ b. Maîn sahih kabul etmiş, Buhârî ise el-Câmiu's-Sahîh'de bu nüshayla istişhâd etmiştir. (Çıplak gusletmekle ilgili bir bâb başlığında zikredilen hadis için bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I/73). Amr'ın nüshasını Behz'in nüshasından daha sağlam kabul edenlerden biri olan Ebû Hâtîm ise, Buhârî'nin (sözlü olarak) Amr'ın nüshasını sahih görmesinin, Behz'in nüshasıyla istişhâd etmesinden daha güçlü olduğunu savunmuştur. Bkz. Süyûtî, Ebû Bekr Abdurrahman, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Beyrut 1993, II/228. Kaldı ki biz bir önceki dipnotta, Amr'ın nüshasının da istişhâd makamında kullanıldığına işaret etmiştik.

<sup>32</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, IV/168, no. 2358. Aynı eserde Amr b. Şuayb'dan nakledilen başka hadisler de vardır. Bkz. no. 2467, 3091, 3326. Buhârî'nin Amr'ın hadislerine yer verdiği diğer iki eseri ve hadis numaraları şöyledir: *et-Târîhu's-Sağîr*, Kâhire 1977, no. 7, 388, 1149; *Halku Ef'âli'l-İbâd* ("İlâhî Kelâmın Müdâfaası" adıyla çev. Yusuf Özbek), İstanbul 1992, no. 136, 199, 218, 302, 440.

<sup>33</sup> İbn Adiy, *el-Kâmil*, V/115.



Huzeyme'nin onun hadisini 'Sahih'inde, Buhârî'nin 'el-Kırâatü Halfe'l-İmâm'<sup>34</sup> adlı cüz'ünde, Nesâî'nin de Sünen'de -ki İbn Adıyy bu kitabı Sahih'lerden sayar- ihticâc makâmında tahrîc etmiş olmaları" nedeniyle reddetmektedir.<sup>35</sup>

10. Yazar sayfanın son paragrafında (s. 58) "Tedrîbü'-Râvî"den istifadeyle kaydettiği Nevevî'ye ait görüşler meyanında şöyle demektedir: "... o nüshayla birçok muhaddisin ihticac ettiklerini söylese de, bunun tam tersi, yani çoğu muhaddislerin onun hadîsiyle ihticac etmedikleri de belirtilmektedir" (s. 58). Halbuki Nevevî'nin, bu cümlelerin ikinci yarısında belirtilen şekilde bir ifadesi bulunmadığı gibi, şârih Süyûtî'nin de bu yönde sarfettiği bir cümlesi yoktur. Üstelik yazarın bundan iki cümle sonra (s. 59): "... (Nevevî) hiçbir Müslüman âlimin onun hadîsini terketmediğini, ...onun hucet olduklarını söyleyerek genel bir hüküm vermektedir" demiş olması,<sup>36</sup> bir önceki ifadeyle tezat teşkil etmektedir. Nevevî "Takrîb"de: "Onun böyle büyük ve çoğunluğu kıymetli fikhî meselelerden oluşan bir nüshası vardır. Bu şekilde Amr ile, dedesini tâbiî Muhammed'e değil de (sahâbî) Abdullah'a hamlederek, muhaddislerin çoğu ihticac etmişlerdir" derken, Süyûtî de "Tedrîb"de buna şunu ilâve eder: "Musannif Nevevî 'Şerhu'l-Mühezzeb' (el-Mecmû) adlı eserinde şöyle demiştir: 'Bu, ehl-i hadisin muhakiklerinin üzerinde ittifak ettiği tercih edilen doğru görüştür. Onlar bu işin ustasıdır ve ilim onlardan alınır'.<sup>37</sup> Amr'ın rivayetini tenkit edenlerin isimlerinden yukarıda bahsedilmişti. Tedrîb'de sadece İbn Adıyy ve İbn Hibbân'ın eleştirilerinden sözedilir. Bununla birlikte Süyûtî'nin: "el-Alâî (Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî – ö. 761/1360) bu nüshayı delil olarak kabul etmenin isabetliliği hakkında müstakil bir cüz' te'lif etmiştir"<sup>38</sup> diyerek eserden alıntılar yapmış olması, kendi kanaatinin de Nevevî ile örtüşüğünü göstermektedir.

11. Yazar bundan sonraki cümlesinde: "Ancak Süyûtî de ona (yani Nevevî'nin Takrîb'deki cümlesine) 'şayet senedi sahih olursa' diyerek bir kayıt koymaktadır" der. Süyûtî'nin cümlesinin sonundaki "ileyhi" kelimesinin tercümeye alınmaması bu izahı anlamayı zorlaştırmaktadır. Kastedilen şey; "Amr'a kadar olan senedin sahih olması"dır. Amr'dan önceki ravinin güvenilir olması, mütekaddim muhaddislerden bazıları-

<sup>34</sup> Bkz. Buhârî, *Cüz'ü'l-Kırâeti Halfe'l-İmâm (el-Müsemmâ bihi Hayru'l-Kelâm)*, Cem'iyet-i Muhammedî, Bombay ts., s. 5, 6, 15; no. 14, 18, 57. Beyhakî'nin aynı ismi taşıyan eserinde üç ravî yoluyla Buhârî'ye ulaştıktan sonra onun tarîkiyle Amr b. Şuayb'dan naklettiği bir hadis için bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *el-Kırâatü Halfe'l-İmâm*, Beyrut 1405, s. 49, no. 96.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Tefhîzü'l-Tefhîz*, VIII/52. Bir başka eserinde İbn Hacer: "Tercih edilen görüşe göre Amr'ın tercemesi kavîdir (şahsiyeti ve rivayetleri açısından sicili sağlamdır); ancak herhangi bir teâruz bulunmadığı takdirde." diyerek muhaddislerin ondan gelen rivayetlere karşı aldıkları genel tavır haber vermektedir. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, III/408, no. 1483. İbn Hacer'in bu sözünü Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Amr b. Şuayb'ın hadislerini savunma sadesinde son tespit olarak aktarır. Bkz. Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut 1415, s. 642.

<sup>36</sup> Aslında bu ifadeler de Nevevî'ye değil, Takrîb şerhinde Buhârî'den alıntı yapan Süyûtî'ye aittir.

<sup>37</sup> Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî*, II/226. Nevevî, el-Mecmû'da bir başka yerde de şöyle der: "Önceki fasıllarda da belirttiğim gibi, muhaddislerin cumhûru Amr b. Şuayb'ın babası onun da dedesinden aldığı rivayetle delil getirmeyi doğru/sahih bulmuşlardır". Bkz. *el-Mecmû*, I/502.

<sup>38</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, a.y. İbn Hacer, el-Alâî'nin, babasından < dedesinden rivâyeti olanlar hakkında (fî ma'rifeti men ravâ an ebîhi an ceddihî) büyük bir cilt kitap te'lif ettiğini, kendisinin de bu kitabı telhîs ettiğini söyler. Bkz. İbn Hacer, *Nühbetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, Beyrut 1989, s. 96-97. Süyûtî'nin sözünü ettiği cüz'ün bu kitaptan bir bölüm olması muhtemeldir. İbn Hacer'in hocası Bülkînî (ö. 805/1402), Amr'ın hadislerini savunmak maksadıyla "Bezlu'n-Nâkidi Ba'da Cehdihî fi'l-ihticâci bi Amr b. Şuayb an Ebîhi an Ceddihî" isimli bir eser te'lif etmiştir. Bkz. Bülkînî, Ömer b. Raslân, *Mehâsinü'l-İstılâh fî Tadmîni'bni's-Salâh*, Beyrut 1999, s. 273.

nın da öne sürdüğü bir şart olup, İbn Hacer bu konuda: "Söz konusu şart bütün raviler için geçerlidir, Amr'a has bir durum değildir" demektedir.<sup>39</sup>

12. Bir sonraki paragrafta İbnü'l-Cevzî'nin, İbn Hibbân'ın hatalı ifadelerine karşı "Şuayb'ın, dedesi Abdullah b. Amr'ı gördüğüne" dair Dârekutnî'den aldığı sözleri aktaran yazar (s. 59), daha sonra Ali b. el-Medîni'nin de aynı yöndeki sözlerini kaydeder. Ancak ardından: "bu konuda ittifakın olmadığı ve Ali b. el-Medîni'nin ifadesinin net bir cevap teşkil etmediği söylenebilir" diyerek zikrettiği delil ile vardığı sonuç arasında nedeni belli olmayan bir uyumsuzluk sergiler. "Mizânü'l-İ'tidâl"de Ali b. el-Medîni'nin sözleri matbaa hatâsından olsa gerek tam anlaşlamıyorsa da<sup>40</sup> Zehebî'nin son noktayı koyan ifadeleri gayet nettir. İbn Adiyî'nin, Amr'ın dedesinden maksadın Muhammed olduğu ve Muhammed'in de sahâbi olmaması nedeniyle bu senedin mürsel sayılacağı yolundaki sözlerine karşılık o, Buhârî'nin "et-Târîhu'l-Kebîr"de Şuayb hakkında söylediklerine aynen iştirak eder ve şöyle der: "Bu boş bir sözdür. Zira Şuayb'ın Abdullah'dan semâi sabittir. Şuayb'ı yetiştiren de odur. Hatta Muhammed babası Abdullah hayattayken vefat edince, Şuayb'ın bakımını dedesi Abdullah'ın üstlendiği söylenmiştir".<sup>41</sup>

13. İbn Hibbân'ın Amr b. Şuayb hakkındaki görüşlerinin "Kitâbü'l-Mecrûhîn" adlı eserinden tafsîlatıyla nakledildiği paragraftan özetle şunları öğreniyoruz: "An ceddhî ifadesiyle Abdullah b. Amr kastediliyorsa, Şuayb, Abdullah ile karşılaşmamıştır ve bu durumda haber munkatı'dır. Şayet kastedilen en yakın dedesi olan Muhammed ise; onunla bir sohbeti yoktur<sup>42</sup> ve bu durumda haber mürsel olur" (s. 59). İbn Hacer, İbn Hibbân'ın bu sözleri için Dârekutnî'nin "bu bir hatâdır" dediğini nakleder<sup>43</sup> ki yazar da İbnü'l-Cevzî'nin Dârekutnî'yi tasdik eden ifadelerini bir paragraf önce nakletmiştir. Ayrıca, Abdullah b. Amr'ın meclislerinde torunu Şuayb'ın da bulunduğunu gösteren bir rivayet, İbn Hibbân'ın şüphelerini tümüyle izale edecek güçtedir.<sup>44</sup> Bundan başka Dârekutnî'nin Sünen'inde Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin, Şuayb'ın dedesinden semâni kabul ettiklerine dair nakillere yer verilmiştir.<sup>45</sup> Daha önce İbn Hibbân'ın görüş-

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/52.

<sup>40</sup> "Fe kâle" ile "Ali b. el-Medîni" arasındaki iki noktayı ve "Abdullah b. Amr" ile "Şuayb b. Muhammed" arasındaki vav harfini kaldırmak suretiyle ibareyi okuduğumuzda anlam: "Ali b. el-Medîni, Abdullah b. Amr'dan torunu Şuayb b. Muhammed'in hadis dinlediğini söyledi" şeklinde olacaktır.

<sup>41</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/321.

<sup>42</sup> "Lâ suhbete lehû" tabiri "onunla bir sohbeti yoktur" değil, "o (Amr'ın dedesi Muhammed) sahâbi değildir" şeklinde tercüme edilmelidir.

<sup>43</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/53. Ayrıca bkz. Dârekutnî, *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li'bnî Hibbân*, Kahire 1994, s. 168.

<sup>44</sup> Amr'ın babası Şuayb'ın, dedesi Abdullah'ın emriyle bir adamı Abdullah b. Ömer ve İbn Abbâs'a soru sormak üzere götürdüğünü anlatan bu rivayet için bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, III/50, no. 209. Aynı haberi eserine alan Hâkim Nişapurî, nakilden önce şöyle demektedir: "Bu kitapta, Amr b. Şuayb'ın rivayetlerinin -kendisinden aktaran ravi sika olduğu müddetçe- sahih görülmesi gerektiğine dair bol miktarda delil zikrettim... Şuayb b. Muhammed'in Abdullah b. Amr'dan hadis semâ ettiğini gösteren zâhirî bir delil arıyordum ki, ona da ancak şimdi ulaşabildim". Rivayeti naklettikten sonra da şöyle der: "Bu, ravileri sika ve hâfız olan bir hadistir ve Şuayb b. Muhammed'in dedesi Abdullah b. Amr'dan hadis işittiğinin sihhati hususunda elle tutulmuş gibi kesin delildir". Zehebî de "Telhîs"de Hâkim'in sözünü aynen aktararak ona iştirak eder. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhain*, Beyrut 1990, II/65[74-75], no. 246/2375. Şuayb'ın Abdullah b. Amr ile birlikte Kabe'yi tavaf ettiğini anlatan bir başka hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrut 1994, V/93[150], no. 9332.

<sup>45</sup> Bkz. Dârekutnî, *a.g.e.*, III/50, no. 207; III/51, no. 210. Ali b. el-Medîni'nin de Şuayb'ın dedesinden semâni onayladığına dair bir rivayet, İbn Abdilberri'nin kendi tarifıyla "et-Tekassî" adlı eserinde nakledilmektedir. Bkz. A. M. Şâkir, *Şerhu Süneni't-Tirmizî*, II/143-144.

lerini tenkit sadedinde Zehebî'den aktardığımız değerlendirmeyi de gözönüne aldığımızda (7 no'lu paragraf), Amr b. Şuayb'ın hadislerinin mürsel/munkatı' grubuna sokulamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>46</sup>

14. Yazarın bir sonraki paragrafta yer alan sözlerine bakalım: "İbn Teymiyye zayıf hadîsin rey'den daha üstün olduğunu, zayıf hadîsten muradın metrûk anlamında değil, hasen derecesinde sayılması gerektiğine dair görüşü belirtir ve ... bu senedin pek de sahîh olmadığını ima ettiği nakledilmektedir. Süyûtî de bu senedin, sahîh değil, hasenin en üstün seviyesinde olduğunu tekrarlamaktadır" (s. 60). Leknevî (ö. 1304/1887)'nin "er-Raf'u ve't-Tekmîl" isimli eserindeki muhakkik Ebû Ğudde (ö. 1997)'nin bir dipnotundan istifadeyle aktarılan ilk cümle, sözkonusu dipnotta yapılan göndermeye binâen yine aynı müellifin aynı muhakkik tarafından neşredilen bir başka eserine baktığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Leknevî'nin "el-Ecvîbetü'l-Fâdile"sinde zayıf hadisleri kabul şartları ile ilgili bir bölümde Ahmed b. Hanbel'in: "Bize göre zayıf hadis, rey'den daha sevimlidir" şeklindeki cümlesi için düşülen dipnotta Ebû Ğudde, İbn Teymiyye'nin "Minhâcü's-Sünne"sinden (Bulak 1321, II/191) şu alıntıyı yapar: "Zayıf hadis rey'den hayırlıdır sözümüzden murad, metrûk olan zayıf hadis değil; Amr b. Şuayb'ın babasından onun da dedesinden rivayet ettiği gibi hasen olan hadistir ki ... bunların hadislerini Tirmizî hasen ya da sahîh görür..."<sup>47</sup> Dolayısıyla ortada "pek de sahîh olmayan"dan bahsetmeyi gerektirecek bir durum bulunmadığı gibi, Ahmed b. Hanbel ve onun takipçisi İbn Teymiyye'ye göre Amr b. Şuayb'ın nüshasındaki menkûlât, -yazarın bundan sonraki bölümlerde sergileyeceği- ma'kûlâta mukaddemdir.<sup>48</sup> Süyûtî'den nakledilen ikinci cümle ise Tedrîbü'r-Râvî'de geçmemektedir. Ancak buna yakın bir ifadeyi, daha önce aktardığımız üzere (7 no'lu paragraf) Zehebî'nin cümlelerinde bulmamız mümkündür.

15. Takibeden paragrafta yazar, Amr b. Şuayb tarafında bulunan el-Halîl b. Mürre hakkında İbn Adiy'in "leyyin", Buhârî'nin ise "fîhi nazar" dediğini "Nasbu'r-Râye"den nakleder (s. 60). Ancak hem aynı sayfada hem de iki sayfa ileride Zeylaî, bu hadisi Amr b. Şuayb'dan Halil b. Mürre < Leys b. Ebî Süleym dışında, bir de Sevvâr b. Dâvud'un rivayet ettiğini, Sevvâr için Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân'ın "sika" dediklerini zikreder.<sup>49</sup> Bu durumda iki tarafın birbirini destekleyerek "Amr'a kadar sahîh" isnadla geldiğini kabul etmemiz gerekecektir. Zeylaî'nin tutumu da zaten budur.

<sup>46</sup> Bundan sonra yazarın: "İbn Hibbân, bazı hadisçilerin aile senediyle gelen rivayetin sahîh olduğunu beyan ettikleri zaman kendisinin bunu araştırdığını, ..." şeklinde başlayıp devam eden cümlesinde (s. 60) önemli tercüme hataları göze çarpmaktadır. İbn Hibbân'ın söylediği şudur: "Şeyhlerimizden biri, 'Amr b. Şuayb, babadan < dededen derken, Abdullah b. Amr'ın ismini açık olarak vermişse o hadis sahihtir' diyordu. Dediğini araştırdım ancak, güvenilir ravilerin Amr'dan naklettikleri rivayetler arasında dedesi Abdullah b. Amr'dan semâ kaydının bulunduğu (yani isminin zikredildiğine) rastlamadım. Bu, Muhammed b. İshak ve bazı ravilerin, dedesinin isminin Abdullah b. Amr olduğu (Muhammed olmadığı) bilinsin diye söyledikleri bir şeydir. Böylelikle bu isim isnada sonradan eklenmiş (idrâc edilmiş)tir". İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, Halep ts., II/73.

<sup>47</sup> Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed, *el-Ecvîbetü'l-Fâdile li'l-Es'ileti'l-Aşrati'l-Kâmile*, Beyrut 1994, s. 47.

<sup>48</sup> Bundan başka İbn Teymiyye'nin, bir soruya cevap mahiyetindeki şu sözlerini de kaydetmeliyiz: "Eimme-i islâm ve cumhûr-u ulemâ, Amr b. Şuayb'a kadar nakil sahîh olduğu takdirde, onun babasından < dedesinden rivayet ettiği hadislerle ihticac etmişlerdir; Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve diğerleri gibi... Demişlerdir ki; Nebî (s.a.v.) zamanından kalma el yazısı bir nüsha olması, onu daha güvenilir kılar ve sahîhliğine daha çok delalet eder...". Bkz. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, Mektebetü't-Takvâ ts., XVIII/8-9.

<sup>49</sup> Bkz. Zeylaî, *Ebû Muhammed Abdullah, Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Mısır 1357, I/296, 298.

İkinci rivayeti "Müstedrek"e alan Hâkim, hadisi zikrettikten sonra (hocası Fakîh Ebu'l-Velîd Hassân b. Muhammed'in isnâdıyla) İshâk b. Râhûye'nin Amr b. Şuayb hakkındaki şu sözünü kaydetmektedir: "Amr'ın ravisi sika olursa, o hadis Eyyûb (es-Sahtiyânî)'un Nâfi' (Mevlâ b. Ömer)'den, Nâfi'in de İbn Ömer'den rivâyeti gibidir".<sup>50</sup> Bu söz, muhaddisler nazarında en sağlam kabul edilen isnadlardan birine yapılmış bir benzetmedir. İshâk'ın Müstedrek'te geçen bu ifâdesini daha sonra İbn Hacer'in, ondan da Süyûtî'nin aldığını görüyoruz.<sup>51</sup> Gerek "Müstedrek"te ve gerekse diğer kaynaklarda konumuz olan hadise ait Amr b. Şuayb tariflerinin hemen hepsinde, ondan bir sonraki ravi Sevvâr b. Dâvud Ebû Hamze es-Sayrafi'dir. Abdullah b. el-Mübârek'in de aralarında bulunduğu bir grup muhaddisin kendisinden hadis aldığı bu zat için Ahmed b. Hanbel: "... Basra'da güvenilen bir şeyhtir. Kendisinden sadece (namaz eğitimi ile ilgili) bu hadis rivayet edilmiştir"<sup>52</sup> derken, İbn Hibbân onun ismini "Kitâbü's-Sikât"ta kaydeder. Yahyâ b. Maîn'e göre ise Sevvâr "sika" bir râvidir.<sup>53</sup> Muhaddisler arasında şöhret bulmuş olan tek rivayeti bu hadis olduğuna göre, Yahyâ b. Maîn onun için "sika" demekle, aslında çocuğun namaz eğitimi ile ilgili olan hadisin "sahih" olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zehebî'nin de "Telhîs"inde sözkonusu hadis için "sahih" dediğini belirtelim.<sup>54</sup> Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bizim için burada önemli olan, tek tek raviler hakkında verilen hükümlerden ziyade, belli bir rivayet üzerinde alimlerin hangi kanaate varmış olduğudur. Bu noktada, farklı zaman dilimlerinde yaşamış üç ayrı muhaddisin, aynı hadisin sıhhati üzerinde birleşmiş olmaları önem arzeder.

Amr b. Şuayb'la ilgili görüş ve alıntılarını kritik etmeye çalıştığımız bu bölümü bitirirken konuyu toparlamak suretiyle son birkaç noktaya daha temas etmeliyiz. En başta yazarın takdim ettiğinin aksine, Amr b. Şuayb "sika" bir ravidir. Onun ismini "el-Mecrûhîn"e alan İbn Hibbân da bunun farkına vararak: "Amr b. Şuayb hususunda doğru olan, onun Târîhu's-Sikât'a nakledilmesidir..." demiştir.<sup>55</sup> Zehebî'nin şu sözlerini

<sup>50</sup> Hâkim, *Müstedrek*, I/197[312]. Hâkim bu sözü, başka vesilelerle de aktarmaktadır. Bkz. I/105[187]; I/500[679]. Aynı değerlendirme daha önce İbn Adıyy tarafından da nakledilmiştir.

<sup>51</sup> *Tedribü'r-Râvî*, I/60. Bu cümle için ayrıca bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/114; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII/72; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/319. Ancak sözün kaynağının Horasan'lı muhaddis ve "el-Müsnedü'l-Kebîr" sahibi el-Hasen b. Süfyân en-Nesevî (ö. 303/915) olduğunu sonraki bir kaynaktan öğrenmekteyiz. Bkz. Bülkîni, *Mehâsinü'l-İstılâh*, s. 273.

<sup>52</sup> Bunun bulabildiğimiz tek istisnâsı, Sevvâr'ın Sâbit el-Bünânî vâsıtasıyla Enes b. Mâlik'den rivâyet ettiği bir hadistir. Bkz. Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Ehâdisü'l-Muhtâra*, V/111, no. 1735.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/267-268. Ayrıca Dârekutnî'nin "hadisi i'tibar için yazılır" demekle birlikte, Sevvâr hadisini "Sünen"inde zikrettiğini kaydedelim.

<sup>54</sup> Muhammed Nâsıruddîn Albânî, namaz eğitimi ile ilgili hadisin tahkikinde İshâk b. Râhûye'nin sözü ile Yahyâ el-Kattân'ın "vâh<sup>in</sup>" değerlendirmesini yanyana koyarak şöyle der: "Doğru olan ortasıdır. Amr b. Şuayb hasenü'l-hadis'tir. Onun hadisiyle mütekaddim imamlardan bir grup ihticâc etmişlerdir...". Daha sonra Amr'ın ravisi Sevvâr b. Dâvud'un ve diğer tariflerdeki Abdülmelik b. er-Rabî'in de (muhâlefet edilmediği takdirde) "hasenü'l-hadis" olduğunu belirten Albânî hadis hakkında şu hükmü verir: "Abdülmelik'in hadisi, şâhidi olan Amr b. Şuayb rivayetiyle birlikte sıhat derecesine yükselir". Bkz. *İrvâü'l-Ğalil fî Tahrici Ehâdisi Menâri's-Sebil*, Beyrut 1985, I/266-267.

<sup>55</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, V/323; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/53. İbn Hibbân'ın bu sözü "K. el-Mecrûhîn" in elimizdeki baskılarında mevcut değildir. Zehebî ve İbn Hacer'in işaret ettiği bu ifadeye onun Dârekutnî'ye ulaşan eserinin tahkikli basımında rastlıyoruz. Bkz. *Ta'likâtü'd-Dârekutnî ale'l-Mecrûhîn li'bni Hibbân* (Rivâyetü Ebî Muhammed el-Cevherî, Ebî Mansûr b. Hayrûn, Ebî'l-Fadl b. Ali, Ebî Tâlib es-Sayrafi), Tahkik: Halîl b. Muhammed el-Arabî, s. 167-168. Muhakkik dipnotta şöyle demektedir: "Bu metnin tamamı matbû nüshada eksiktir. Bu, baskıda meydana gelen en kötü iskât ve tashiften biridir ki, araştırmacıyı İbn Hibbân'ın kastetmediği görüşü benimsenek gibi bir hatâya düşürür".

de bir son tahlil olarak takdim edebiliriz: "Amr b. Şuayb ile büyük imamlar ihticac etmiş ve onu genel anlamda tevsîk etmişlerdir. Diğerleri ise onun hakkında biraz tevakuf etmişlerdir. Ancak onu terkeden herhangi birini bilmiyorum".<sup>56</sup> Aynı müellifin, Amr'ın aile isnadiyla naklettiği hadisler için "hasen" dediğini de hatırlayalım. Zehebî'nin verdiği bu genel hükmü, daha önce Nevevî: "Ebû Dâvud bu hadisi hasen bir isnadla rivayet etmiştir" diyerek vermiştir.<sup>57</sup>

Gerek "Mîzânü'l-İ'tidâl", gerekse "Tehzîbü't-Tehzîb"te yeralan tafsîlatlı bilgilerin bütününden anladığımız göre, Amr b. Şuayb'ın babası vâsıtasıyla dedesinden yaptığı nakiller, dedesinden kalan sahîfeye/kitaba istinâd ettiği; bunların tamamının semâ yoluyla alınıp alınmadığı bilinmediği için "vicâde" hükmündedir ve problemin temel nedeni de budur.<sup>58</sup>

İbn Şâhîn (ö. 385/995), Amr b. Şuayb için "sika" ve "sebt" dedikten ve sahife-den rivayet ettiğini belirttikten sonra, onun babası < dedesi yoluyla naklettiği bütün hadislerin "semâ" olduğunu, Buhârî'nin şeyhi Ahmed b. Salih'den (ö. 248/862) nakleder.<sup>59</sup> İbn Hacer, hem Ahmed b. Sâlih'in bu sözünü, hem de İbn Hayseme'den naklen Yahyâ b. Maîn'in Amr'ın babasından hadis semâ ettiğini tasdik eden sözlerini kaydettikten sonra şöyle demektedir: "İbn Maîn onun hadislerinin –sadece bir kısmını semâ etmiş olsa bile- sahih olduğuna şehadet edince, geriye kalanların 'vicâde-i sahîha' olması gerekir ki, bu da tahammül yollarından biridir... Ali b. el-Medîni: 'Bize göre Amr b. Şuayb sikadır, kitabı ise sahihtir' demiştir".<sup>60</sup>

İbnü's-Salâh "Usûl"ünde, hadis tahammül yollarının sekizincisi olarak konu başlığı açtığı "vicâde"de, içinde hadisler bulunan ve yazısı sahibine ait olan bir kitabı bulan şahsın, o kitabın sahibiyle hiç karşılaşmamış ya da ondan hiç hadis işitmemişse bunu hangi lafızla rivayet etmesi gerektiğini anlatır. Sonra da şöyle der: "Bu munkatî' ve mürsel grubuna girer. Bununla birlikte ittisâl şüphesi/ihtimali de taşır".<sup>61</sup> Bu durumda, Amr b. Şuayb'ın dedesi ve babasından kendisine tevârüs eden kitabın, İbnü's-Salâh'ın "ittisâl şüphesi" taşıdığını söylediği türden kitaplara göre çok daha güvenilir sayılması gerektiği kanaatindeyiz.<sup>62</sup> Çünkü orada "bulmak"dan öte "intikal" sözkonusudur.<sup>63</sup> Nitekim Ali b. el-Medîni de buna "sahih kitap" diyerek özel bir tanımlama getirmiştir.<sup>64</sup>

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V/175.

<sup>57</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, III/11.

<sup>58</sup> Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Adıyy gibi alimlerin bu mealdeki sözleri için daha önce adı geçen kaynakların ilgili sahifelerine bakılabilir.

<sup>59</sup> Bkz. İbn Şâhîn, Ebû Hafis Ömer, *Târîhu Esmâ's-Sikât mimmen Nukile anhümü'l-İlm*, Beyrut 1986, s. 221-222, no. 803.

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII/54-55.

<sup>61</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 178.

<sup>62</sup> Mâlikî muhaddislerin aksine İmam Şâfiî ve önde gelen ashâbî (icâzetli olsun olmasın) vicâde ile amel etmenin câiz olduğunu, sâhibine âdiyeti konusunda güven duyulduğu takdirde bu tür hadislerle amel etmenin vâcib olduğunu söylemektedirler. Vicâde ile amel hakkında öne sürdükleri delil ise Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi yoluyla naklettiği (ve başka tariklerle de desteklenen) bir hadistir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/60-61.

<sup>63</sup> Amr b. Şuayb'ın sahîfesini dededen toruna "icâzetli münâvele", torundan oğluna da "tahdîs min ğayri imlâ" yoluyla intikal etmiş hadis mecmûası olarak görmemiz mümkündür. Bu tâbirler için bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/9, 43, 51. Abdullah b. Amr'dan torununun oğlu Amr'a kadarki intikal şekline "icâzetli mükâtebe" de diyebiliriz. Hadislerin kitâbet yoluyla (hem de icâzetsiz olarak alınmasına cevaz veren âlimlerden birinin, daha önce (6 no'lu paragrafta) geçtiği üzere ehl-i hadîsi Amr b. Şuayb'ın kitaplarından sakındıran Eyyûb es-Sahtiyânî olması oldukça ilginçtir. Bkz. *Tedribü'r-Râvî*, II/53. Ancak son tahlilde bu hadislerin "bir bölümünün" semâ yoluyla intikal

**AB. ABDÜLMELİK B. ER-RABÎ:**

16. Amr b. Şuayb hakkındaki değerlendirmesini; "gerek adâleti gerekse hadîs tahammül ve edası hakkında bu derecede ihtilaf edilen bir râvînin rivayeti acaba ne derece sahih kabul edilebilir." diyerek ve Amr'a yönelik menfî görüşleri onun bütün rivayetlerine teşmil ederek tamamlayan yazar, hadisin Sebre b. Ma'bed el-Cühenî'den gelen ikinci tarîkinde yer alan ve Sebre'nin torunu olan Abdülmelik b. er-Rabî'i incelemeye almaktadır.

Yazarın naklettiğine göre Yahyâ b. Maîn, İbn Hibbân ve İbnü'l-Kattân Abdülmelik için "zayıf" derken, İclî onun "sika", Zehebî "sadûk" olduğunu söylemekte, Buhârî ve Mizzî ise herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır (s. 61). Şu durumda, cerh-ta'dil açısından mutedil bir konumda duran Zehebî'nin sözleri diğerlerine tercih edilebilir. Bu da en azından, Abdülmelik b. er-Rabî' rivayetlerinin itibar için yazılabileceği anlamına gelmektedir ki Nâsiruddîn Albânî'nin onun için "muhâlefet etmediği/edilmediği takdirde hasenü'l-hadîsdir" dediğini daha önce (dn. 54) nakletmiştik.

Abdülmelik b. Er-Rabî'den gelen namaz eğitimi ile ilgili hadis hakkında birkaç önemli hususa işaret etmeliyiz. Birincisi; bu rivayeti eserine alan Hâkim Nişapurî (ö. 405/1014)'nin, hadisin arkasından: "Abdü'l-Melik'in dedelerinden yaptığı nakillerle

→

etmediğini kabul etmek gerekir. Nitekim Sehâvî (ö. 902/1497), İbn Hacer'i kastederek şöyle der: "Şeyhimiz dedi ki: Şuayb dedesinden o hadislerin bir kısmını mutlaka işitmiştir. Diğerleri ise sahîfedir". Bkz. Sehâvî, Ebû Abdillah Muhammed, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*, Dârul-İmâm et-Taberî 1992, IV/190. Bu noktada, İbn Hacer'in "vicâde-i sahîha" tabirini desteklemek amacıyla Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin İbn Kayyimi'l-Cevziyye'den aktardığı bazı tespitler oldukça önemlidir. İbnü'l-Kayyim, Hasan-ı Basrî'nin Semüre b. Cündüb'den rivayet ettiği şuf'a hakkına dair bir hadisin sıhhati hakkında şöyle demektedir: "Hasan'ın Semüre'den hadis semâ ettiği doğrudur. Ancak yukarıdaki hadis olsa olsa kitaptan nakledilmiştir. Ümmet, eskiden olduğu gibi şimdi de kitaplarla amel etmeye devam etmektedir. Sahâbe, kitaplarla amel üzerinde müttefikti. Daha sonra halîfeler de aynı şey üzerinde ittifak etmişlerdir. İnsanların ilim konusundaki itimadı ancak kitaplardır. Onlardaki ilimle amel edilmezse şeriat iptal olur. Rasûlullah (s.a.v.) uzak ülkelere ve beldelere mektuplar yazardı. Mektubun kendisine ulaştığı kimse onunla amel ederdi ve 'bu kitaptır' demezdi. Daha sonra halîfeleri de böyle yaptılar ve günümüze kadar da aynı şekilde geldi. Şu halde sünnetleri bu fâsid ve zayıf şüphe ile reddetmek tamamen sağmalıktır. Hâfıza hiyânet eder, kitap ise hiyânet etmez". Bkz. Zebîdî, Muhammed Murtaşâ (ö. 1205/1791), *Bülğatü'l-Erîb fi Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, Beyrut 1408, s. 216; Ebû Ğudde'nin tahkik notlarından naklen. Krş. İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed ed-Dimeşkî, *İ'lâmü'l-Muvakkîin*, Beyrut 1973, II/144. İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili sözleri ise daha önce 48 no'lu dipnotta zikredilmişti.

<sup>64</sup> Ali b. el-Medîni'nin "kitabı sahihtir" diyerek tevsik ettiği bir başka ravi de Şebîb b. Saîd'dir. Bkz. *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV/307. Kütüb-i Sitte ravileri içinde kitapları için aynı ifadenin kullanıldığı isimler şunlardır: İbrâhim b. Süleymân (Yahyâ b. Maîn), I/125; Üsâme b. Zeyd el-Leysî (İbn Hibbân), I/210; İshâk b. Muhammed b. İsmâil (Ebû Hâtim), I/248; Temîm b. el-Muntasır (Ebû Dâvud), I/514; Hâtim b. Yûsuf (İbn Kahzâd), II/132; el-Hüseyn b. Ali b. el-Velîd (İclî), II/358; Hammâd b. Üsâme b. Zeyd (Ahmed b. Hanbel), III/3; Saîd b. Seleme b. Ebi'l-Hüsâm (Ebû Seleme et-Tebûzkî), IV/41; Süleymân b. Abdurrahmân (Ya'kûb b. Süfyân), IV/208; Şucâ' b. Mahled el-Fellâs (Ahmed b. Hanbel), IV/312; Sabâh b. Muhârib (Abdurrahmân b. el-Hakem), IV/408; Abdullah b. Amr b. Ebi'l-Haccâc (Ya'kûb b. Şeybe), V/336; Abdullah b. Avn (Osmân b. Ebî Şeybe), V/348; Abdullah b. Lehîa (Ahmed b. Sâlih), V/376; Abdullah b. Nâfi' b. Ebî Nâfi' (Buhârî, Ebû Hâtim, İbn Hibbân), VI/51; Abdurrahmân b. Ziyâd el-İfrîkî (Ebû Dâvud), VI/175; Abdü'l-Vâhid b. Vâsil (Ahmed b. Hanbel), VI/440; Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelfî el-Ğunder (Vekî b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Maîn), IX/98; Muhammed b. Râfi' b. Ebî Zeyd (Müslim), IX/162; Muhammed b. Abdillâh b. ez-Zübeyr (İbn Nümejr), IX/255; Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî Ârim (Zühli), IX/405; Mâlik b. İsmâil b. Dirhem (Ya'kûb b. Şeybe), X/4; Muallâ b. Hilâl (Vekî'), X/241; Nâfi' b. Ömer el-Mekkî (Ahmed b. Hanbel), X/409; el-Vaddâh b. Abdillâh Ebû Avâne (Affân, Ebû Hâtim), XI/117; el-Velîd b. Mezyed (Ezvâî), XI/151; Yahyâ b. ed-Dureys b. Yesâr (Abdurrahman b. Beşîr), XI/233; Yûnus b. Yezîd b. Ebi'n-Nicâd (Abdullah b. el-Mübârek), XI/450. "Kitabı sahihtir" yerine "sâlihtir" denilen raviler: Hâtim b. İsmâil (Ahmed b. Hanbel), II/128; Kays b. er-Rabî' el-Esedî (Ya'kûb b. Şeybe), VIII/394; Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr (Yezîd b. Zuray'), XI/69 gibi. "Kitabı Lâ Be'se Bih'dir" denilen ravi: Yahyâ b. Süleym el-Kuraşî (Ya'kûb b. Süfyân), XI/227.

ihiticâc edilmiştir” demiş olmasıdır.<sup>65</sup> Dolayısıyla Hâkim, ona “sika” diyen İclî (ö. 261/875) ile aynı kanaati taşımaktadır ve hadis için verdiği “Müslim’in şartına göre sahihtir” hükmünü Zehebî de aynen onaylamıştır.<sup>66</sup> İkincisi ise; yazarın da naklettiği üzere İbn Hacer’in Ebu’l-Hasen b. el-Kattân’dan aktardığı şu sözle ilgilidir: “Adâleti sâbit değildir. Her ne kadar Müslim ondan Sahîh’inde hadis nakletmişse de (no. 1406) kendisiyle ihticac edilmez”.<sup>67</sup> İbn Hacer’in naklettiği bu söz, Abdülhak İşbîlî’nin (ö. 581/1185) “el-Ahkâmü’l-Vustâ”sını tenkit mahiyetinde İbnü’l-Kattân’ın (ö. 628/1231) kaleme aldığı eserde geçmektedir. Abdülmelik’den gelen sözkonusu hadisi İşbîlî’nin “sahih” kabul etmesi üzerine (el-Ahkâm, I/249) İbnü’l-Kattân önce İbn Maîn’in Abdülmelik hadisleri için söylediği sözü naklederek yukarıda geçtiği üzere kendi kanaatini belirtmekte, sonra da şöyle demektedir: “Hadisin zayıf değil, hasen olması umulur”.<sup>68</sup>

Yazarın “Müstedrek”te Hâkim’in hadis hakkında söylediklerine hiç değinmemesi yanında<sup>69</sup> dikkatinden kaçan bir diğer husus da; Sebre b. Ma’bed hadisini Câmi’ine/Sünen’ine alan Tirmizî’nin, hadis hakkında “hasenün sahîhun” değerlendirmesini yapması, ve sonra da “Ehl-i ilmin bir kısmı bu hadisle amel etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye bu görüştedir” demiş olmasıdır.<sup>70</sup> Hatta Tirmizî’nin ifadeyle bu iki âlim: “Çocuk on yaşından sonra terkettiği namazlarını iade eder.” diyerek namaz zorunluluğu için dövülme yaşını sınır kabul etmektedirler. Tirmizî, “hasen-sahîh” demekle, esâsen “hasen” hükmünde olan bu hadisin destekleyici tariflerle “sahih” mertebesine çıkmış olduğunu belirtir.<sup>71</sup> Yukarıda zikredildiği üzere İbnü’l-Kattân’ın hadis için “hasen” hükmünü vermeyi uygun bulması da Tirmizî ile aynı fikirde bulduklarını gösterir. Yani tek başına “hasen” olan bu hadis, “i’tibâr” neticesinde elde edilen destekleyici diğer “şevâhid”le birlikte değerlendirildiğinde “sahih” sayılmaktadır.<sup>72</sup> Diğer yandan, Ahmed b. Hanbel’in hadisin fehvâsınca amel ettiğinin belirtilmesiyle, Amr b. Şuayb rivayetleri için genel anlamda şüphelerini ortaya koyan muhaddisin, özelde bu rivayeti sahih kabul ettiğini öğrenmiş oluyoruz.

<sup>65</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, I/201, 258 [317, 389].

<sup>66</sup> A.g.e., ay.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VI/393.

<sup>68</sup> İbnü’l-Kattân, Ebu’l-Hasen Ali el-Fâsî, *Beyânü’l-Vehmi ve’l-Îhâmi’l-Vâkıayni fî Kitâbi’l-Ahkâm*, Riyad 1997, IV/137-138, no. 1578.

<sup>69</sup> Yazar, tahlilini yapacağı hadisin hadis kaynaklarında geçtiği yerleri kaydettiği bir dipnotta (s. 54, dn. 4) Müstedrek’teki iki ayrı rivayetin yerini göstermiş, ancak az önce naklettiğimiz sözlerin bulunduğu sayfayı (I/201) vermemiştir. Ayrıca I/197’de Hâkim’in Amr b. Şuayb rivayeti için yaptığı ve bizim 15 no’lu paragrafta naklettiğimiz açıklamalara da hiçbir şekilde temas etmemiştir.

<sup>70</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, II/260, no.407. Sahih bir isnâdı olmasa bile bir hadisin, “âlimlerin kabûlü ve ameli” ile sıhhat kazanması ve Tirmizî’nin bu yöndeki sözlerinin “hadis metninin” sahih bir aslı olduğunu gösterdiğine dair bkz. Leknevî, *el-Ecvîbetü’l-Fâdile*, s. 228-238; Ebû Ğudde’nin notları. Tasnif asrının önemli sîmâlarından biri olan Tirmizî’nin hadisin senedi ve metni üzerindeki değerlendirmelerini gördükten sonra, yazarın “... bu rivayetin en azından klasik hadis usûlü kriterlerine göre gerçekten sahîh olup olmadığı tartışılmamış, ne senedi ne de metni ayrıntısıyla tahlil edilmiştir. Aksine, Hz. Peygamber’in gerçek bir sözü imiş gibi kabul edilerek değerlendirmeler ve yorumlar yapılmıştır.” (s.55) ve “hemen hemen hiç sorgulanmamış ya da görmezlikten gelinen bir rivayet türüdür.” (s. 78) şeklindeki tariflerini güçsüz bir iddia olarak kabul etmemiz gerekecektir.

<sup>71</sup> Nevevî ise bu tarif için şöyle der: “Sebre hadisi sahihtir. Ebû Dâvud, Tirmizî ve diğerleri bu hadisi sahih senedlerle rivayet etmişlerdir”. Bkz. *el-Mecmû’*, III/11.

<sup>72</sup> İbnü’l-Kattân’ın eserini tahkik eden Dr. el-Hüseyn Âyet Saîd, hadisin dört farklı sahâbiden rivayet edilen diğer tariklerini verdikten ve hepsi için ayrı ayrı değerlendirme yaptıktan sonra: “Buna göre hadis, sâlih şâhidleriyle birlikte sahih derecesine yükselir” demektedir. Bkz. *Beyânü’l-Vehmi ve’l-Îhâmi*, IV/137.

### AC. DÂVUD B. EL-MUHABBER:

17. Hadisin üçüncü rivâyeti olan Enes b. Mâlik tarîkinin ravisi Ebû Süleymân Dâvud b. el-Muhabber hakkında münekkid muhaddisler nezdindeki genel kanaat, yazarın da ayrıntılı olarak verdiği gibi (s. 61), "zayıf/metrûk" olduğu yönündedir. Ancak "müfesser/gerekçeli cerh" olarak tanımlayabileceğimiz tek tenkîdin sahibi olan Yahyâ b. Maîn, Dâvud için şunları söyler: "Hadis rivayetiyle maruftur. Hadis yazarken hadis(le iştiğâl) terketti ve sonra mu'tezileden bir grupla arkadaşlık etti. Onlar Dâvud'u bozdular. Dâvud sikadır".<sup>73</sup> "Dâvud yalancı değildir. Babası el-Muhabber b. Kahzem'den hadis yazdı(m). Dâvud sika idi. Ancak hadisi ihmal etti ve daha sonra hadis rivayet etti".<sup>74</sup> İbn Maîn'in değerlendirmelerini esas alacak olursak; el-Hâris b. Ebî Üsâme (ö. 282/895)'nin "Müsned"<sup>75</sup>, Taberânî (ö. 360/971)'nin "el-Mu'cemü'l-Evsat"<sup>76</sup> ve Dârekutnî (ö. 385/995)'nin "Sünen"inde<sup>77</sup> nakledilen bu rivayeti, İbn el-Muhabber'in "hadisle iştiğâli terkettiği" ve "bozulduğu" ileri yaşlarında mı, yoksa gençliğinde mi "tahammül" ettiğine dair elde bir bilgi yoktur. Ancak el-Mu'cemü'l-Evsat'taki tarîkde Dâvud b. el-Muhabber, "haddesenâ ebî" diyerek hadisi babasından semâ ettiğini belirtir. Bu da muhtemelen, namaz eğitimi ile ilgili hadisi sika kabul edildiği gençlik yıllarında almış olduğuna bir işarettir. Rivayetin sonunda Taberânî, "bu hadisi Enes b. Mâlik'in torunu Sümâme'den, Dâvud'un babası el-Muhabber b. Kahzem'den başkasının işitmediğini" söyler. Oysa Dârekutnî'nin iki ravi vasıtasıyla, el-Hâris b. Ebî Üsâme'nin ise vasıtasız olarak Dâvud b. el-Muhabber'den aldıkları rivayette, Dâvud ile Sümâme b. Abdullah b. Enes arasında (babası yerine) Abdullah b. el-Müsennâ vardır ki, bu zât Sümâme'nin kardeşinin oğludur. Dolayısıyla sözkonusu rivayetin gerek Enes'den Sümâme ve Abdullah'a, gerekse Muhabber'den Dâvud'a uzanan kısmı ayrı ayrı "çocukların babalarından rivayeti" niteliğini taşımaktadır. Yazarın ilk iki rivayet için yaptığı "aile isnadı" tanımlamasına (s. 57), böylece bir üçüncüyü daha ilave imkânı doğmuştur ki bu durumun "metin tahlilinde" yol gösterici bir rol üstlenebileceğini düşünmekteyiz.

Yazarın; "akla dair uydurma rivayetleri topladığı Kitâbü'l-Akl isimli eserin müellifidir" diyerek tanıtmaya başladığı Dâvud b. el-Muhabber için İbn Adıyy şöyle demektedir: "Dâvud'un aklın faziletleri hakkında tasnif ettiği bir kitabı vardır. Bu kitapta müsned hadisler bulunmaktadır ki, bunların hepsi ya da çoğu mahfuz değildir (münkerdir). Kitâbü'l-Akl dışında Dâvud'un sâlih hadisleri de vardır. Yahyâ b. Maîn'in

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/199-200. İbn Adıyy, onun (Basra yakınlarındaki) Abadan'da sûfilerle arkadaşlık ettiğini, hasırcılıkla meşgul olduğunu, daha sonra Bağdat'a geldiğini İbn Maîn'den nakleder. Bkz. *el-Kâmil*, III/99. Ukaylî ise, Basra'da hadis işittikten sonra Abadan'a geçtiğini, orada sûfilerle beraber olduktan ve hasır imal işiyile uğraştıktan sonra hadisi unuttuğunu, sonra Bağdat'a geldiğini söyler. Bkz. *ed-Duaî'ü'l-Kebîr*, II/35, no. 458.

<sup>74</sup> İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, IV/388, no. 4920. İbn Hacer'in nakline göre son cümle: "Ancak hadisi ihmal etti ve kendisini ibadete verdi" şeklindedir. Bkz. , *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/200. İbnü'l-Cevzî'nin ibaresi de İbn Hacer'le aynı olmakla beraber cümle sonunda: "Yaşlanınca sahîfelerden hadis nakletti ve hata etti" ilavesi bulunmaktadır. Bkz. *Kitâbü'd-Duaî'*, I/268, no. 1168. İbn Adıyy'de ise şöyledir: "İhtiyarladığında ehl-i hadis ona geliyor, o da onlara hadis rivayet ediyordu. Çok hata ve tashîf yapıyordu. Ancak kendisi sika idi". Bkz. *el-Kâmil*, III/99. Bu rivayetlerin varlığına rağmen Albânî'nin Dâvud el-Muhabber için: "Yalancıdır, hadisiyle istiğhâd edilmez, itibara mahal yok! (lâ kerâmetel!)" diyerek kestirip atması şaşırtıcıdır. Bkz. *İrvâü'l-Ğalîl*, I/267.

<sup>75</sup> Heysemî, Nûruddîn Ali, *Müsnedü'l-Hâris (Zevâidü'l-Heysemî)*, Medîne 1992, I/238, no. 106.

<sup>76</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kâhire 1415, IV/256, no. 4129 [V/78-79, no. 4141].

<sup>77</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, I/231.



dediği gibi, çoğu zaman hatâ ve tashîf yapardı. Yine onun dediği gibi, aslında Dâvud sadûk'tur".<sup>78</sup>

"Sâlih hadisler" ifadesi, sıhhatini tartıştığımız hadis de dahil olmak üzere "Kitâbü'l-Akl" dışında kalan rivayetlerin i'tibâr için yazılabileceğine, hatta bunların "hasen" derecesine ulaşabileceğine işaret etmektedir.

En meşhur üç tarîk üzerindeki tahlîllere ilişkin incelememizi sonlandırmadan önce, son yıllarda hatırı sayılır şekilde tırmanış gösteren ve akademik çevrelerde rağbet bulan bir tenkit şeklinin, Hadis İlmî kriterleri açısından taşıdığı mahzûra da temas etmemiz gerekecektir. Şöyle ki; toplumun her dönem değişen telakkîleri doğrultusunda izahında güçlük çekilen ve metninde problem görülen bir hadis rivayeti, hemen isnadı bakımından mercek altına alınmakta, tek tek raviler hakkında "tabakât" kitaplarına bakılmakta, haklarında muhaddislerin "genel" kanaatleri gözden geçirilmekte, bir veya birkaç muhaddisin isnadda yer alan herhangi bir ravi üzerine söylediği cerh ifâdesi, diğer bütün ta'dîl lafızları yok sayılarak öne çıkarılmakta, böylece ihtilafsız ve kesintisiz "ma'mûlün bih" olmuş bir hadis metni bile "klasik usûle uygun" tarzda aceleyle çizilip atılmaktadır. Oysa araştırma teknikleri açısından eksik kaldığı için yanlış sonuçlara ulaşması mukadder olan bu tutum, hadis âlimleri nezdinde genel ifadelerle mecrûh addedilen bir ravinin "rivayeti"nin, karineler mevcut olduğu zaman makbul duruma geçebileceği gerçeğini de gözardı etmektedir. Zira cerh-ta'dîl âlimlerince bazen bir ravinin zayıf kabul edilmesi, sikalarla olan münâsebetlerine bakılarak verilmiş genel bir tanımlamadır ve onun her bir rivayeti için ayrı ayrı geçerli değildir.<sup>79</sup> "Cerh-ta'dîl İlmî"nin sorumluluğunun bittiği yerde "İlel"in görevi başladığına göre; ilkinin verilerinden hareketle ravinin bütün rivayetlerine aynı hükmü tatbik etmek metodik bir hatâ olsa gerektir. Bir hadisin sened açısından sahih ya da zayıf olup olmadığını tespit için, ravilerin kendi özel şartlarını da hesaba katmak gerekir. Dirâyetü'l-Hadis'in rolü de bu noktada devreye girer.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> İbn Adıyy, *el-Kâmil*, III/100.

<sup>79</sup> Bu gibi raviler belli bir şeyh, belli bir belde veya belli bir konuda sika olabilirler. Örneğin Ziyâd b. Abdillâh el-Bekkâî (ö. 183/799) genel anlamda zayıf bir ravi iken, Meğâzî sahibi Muhammed b. İshâk (ö. 151/768)'dan rivayette insanların en sağlamıdır. Zira onunla uzun süre beraber olmuş, İbn İshâk kendi kitabını Ziyâd'a iki kez imlâ etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III/375-376; Zehebî, *Mizânü'l-l'idâl*, II/91. Aynı şekilde Hammâd b. Seleme (ö. 167/783) vehim ve hatâsı çok olan bir ravi olsa da, Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127/745)'nin talebeleri arasında ittifakla en mevsûk kimsedir. Bkz. *Tehzîbü't-Tehzîb*, II/3, III/12-16. Şam Hadis Okulu, Mekke, Medîne, Basra ve Küfe gibi meşhur Hadis Okullarından daha düşük mertebede olmakla birlikte, Meğâzî ve Siyer'de diğerlerinin önündedir. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Abdülkerim el-Vüreykât, *el-Vehem fi Rivâyâti Muhtelifi'l-Emsâr*, Riyad 2000, s. 71-79.

<sup>80</sup> Cerh-Ta'dîl ile İlel İlmî'nin birbirinden ayrıldığı hassas noktaya işaret eden Dr. Abdülkerim el-Vüreykât: "İki ilim arasındaki bu açık farka bakınca, tashîh ve tad'îfte yalnızca cerh-ta'dîl ehlinin bir ravinin sika ya da zayıf olduğu yönündeki genel hükümlerini içeren sözlerine itimat ederek bunu ravinin bütün rivayetlerine teşmil edenlerin metodundaki hatâ ortaya çıkıyor. Halbuki bu genel hüküm, ravinin ilmî seviyesini tespit için yapılmış mücerred bir tasniften ibarettir. Münekkîl âlimler bununla, ayrı ayrı bütün rivayetlerine o hükmü vermeyi kastetmezler" demektedir. Bkz. *el-Vehem*, s. 73. Benzer bir ifadeye son zamanlarda yapılmış bir başka çalışmada da rastlamaktayız: "Hadisle uğraşan çoğu kimse, çoğu zaman ravinin durumu ile rivayetinin durumunu birbirine raptetme ve rivayet hakkındaki hükmü ravinin hükmüne bağlama zahmetine girer. Böylelerine göre sika ravinin hadisi ebediyen sahih, sadûk ravinin hadisi sadece hasen, zayıf ravinin hadisi zayıf, kezzâb ravinin hadisi ise topluca mevzûdur". Bkz. Ebû Muâz Tânk b. İvâdullah b. Muhammed, *el-İrşâdât fi Takvîyeti'l-Ehâdîsi bi's-Şevâhidi ve'l-Mütâbeât*, Kahire 1998, s. 78.

Zikredilen sebeplere binâen, çocuğun namaz eğitimi ile ilgili rivayetin farklı tarihlerinde ismi geçen raviler hakkındaki "genel" değerlendirmelerden çok, nakline ortak oldukları bu rivayet üzerindeki muhaddis-fukahânın "özel" tavrını ortaya koymayı daha güven verici buluyoruz. Yukarıda ta'dîl ve tecrîh açısından yaptığımız tespitler arasında yeri geldikçe bu noktaya da temas etmiştik.

Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî başta olmak üzere önde gelen muhaddislerin, isnâdını tahlil ettiğimiz hadisi eserlerine alarak muteber addetmelerinin sebepleri arasında, birbirini takviye eden tarîklerin varlığı da sayılmalıdır. Zira hadisleri "i'tibâr" için yazılan ravilerin rivayetleri –ki bunu başlıklarda adı geçen üç raviden herhangi biri için de düşündüğümüzü varsayalım- "mütâbi" ve "şâhid"lerle desteklediği takdirde, genel mülâhazalardan ayrı tutularak sahih sınıfına sokulmaktadır. Konuyla ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin bir tespitini önemli buluyoruz: "Seyyü'l-Hıfz ya da ne rivayet ettiğini bilmeyen muhtelit bir raviye, kendisi gibi veya kendisinden üst seviyede olan bir başka muteber ravi mütâbeat ederse; aynı şekilde hazfedilen ravinin bilinmediği mürsel veya müdelles isnâda mütâbeatta bulunulursa, bunların hadisi lizâtihi olmasa da mütâbi' ve mütâba'ların mecmûu itibariyle artık hasen olur. Zira her birinin tek tek, doğru ve hatâya eşit şekilde ihtimâli vardır. Bunlardan birine muvafık olacak şekilde muteber ravilerden bir rivayet geldiği vakit, işbu iki ihtimalden biri tercih edilir. İşte bu tercih, hadisin mahfûz olduğuna delalet eder ve hadis tevakkuf derecesinden kabul derecesine yükselir. Ancak bununla birlikte hasen lizâtihi rütbesinden de düşük bir konumdadır (yani liğayrihi hasendir). Bazıları bu hadise mutlak olarak hasen demeye çekinmişlerdir"<sup>81</sup> Bir başka vesîleyle de şöyle der: "Bir haber, her biri zayıf olan iki tarîkten geldiğinde, bir tarîk diğerini takviye eder. Tirmizî'nin bu hadise (Beğavî'nin rivâyet ettiği zayıf bir hadis için söylüyor) hasen demesi bu nedenledir."<sup>82</sup> Namaz eğitimi ile ilgili hadisin, İbn Hacer'in sözünü ettiği hadislerden daha iyi durumda olduğunu; hatta ilk iki tarîkin her biri için hasen ve sahih diyenlerin bulunduğunu dikkate aldığımızda, diğer destekleyici tarîkleri hiç hesaba katmasak bile,<sup>83</sup> teknik açıdan hadisin **sihhatinden** şüpheye mahal kalmamaktadır.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 83. İbn Hacer'in talebesi Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) Nuhbetü'l-Fiker'e yazdığı hâşiyede son cümle üzerine şu izahı yapmaktadır: "İyice düşünüldüğünde, bu rivayetin hasen lizâtihi'den bile üstün olması gerekir. Çünkü muteber olan mütâbi'in hadisi zaten hasendir. Buna bir de mütâba' olan hadisin eklendiğini düşünelim...". Nüzhetü'n-Nazar şârihi Molla Ali el-Kârî ise: "İbn Hacer'in bu sözü, diğer mütâbi'lere bakılmadığında doğrudur. Hadisin tek başına liğayrihi hasen olduğuna şüphe yoktur. Ancak hep birlikte ele alındığında hiçkimse, biri hasen lizâtihi diğeri liğayrihi iki tarîkten gelen bu hadisin, tek başına hasen lizâtihi olan muâriz başka bir hadise tercih edileceğinde şüphe etmez" demektedir. Bkz. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 542. Başka tarîklerle desteklenerek zayıf hadisin hasen, hasen hadisin sahih derecesine yükselmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs*, s. 75-79.

<sup>82</sup> İbn Emîri'l-Hâc, *Ecivbetü'l-Hâfız İbn Hacer an Ehâdisi'l-Mesâbîh*, Beyrut 1987, Mesâbîhu's-Sünne içinde, s. 82, 86.

<sup>83</sup> Yazanın senedle ilgili tahlillere girmeden önce "Ebû Hüreyre rivayetinin senedinde Muhammed b. el-Hasen el-Avfi isimli kişi cerhe maruz kalmış ve hiç kimse onu tevsik etmemiştir" diyerek değerlendirmeye almadığı tarîk için i'tibâra elverişli olduğunu söylememiz mümkündür. Her ne kadar yazarın ifadesini destekler biçimde Heysemî de Mecmau'z-Zevâid'de (I/294) "Muhammed b. el-Hasen'i tevsik edeni görmedim" diyorsa da, Yahyâ b. Maîn Kûfe'li olan bu ravinin "sika" olduğunu belirtmiş, Zehebî ise: "Zayıf addetmişlerdir, ancak terkedilmemiştir" demiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX/118. Bezzâr'ın Müsned'inin elimizdeki eksik baskısında bulamadığımız Ebû Hüreyre rivayeti, Heysemî'nin bir başka eserinde bütünüyle verilmiştir. Orada metnin arkasından Bezzâr'ın: "Hadisin Ebû Hüreyre'den bu isnad dışında rivayet edildiğini bilmiyoruz" dediği kayıtlıdır. Bkz. Heysemî, *Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte*, Beyrut 1979, I/172, no. 341. Değerlendirme dışı bırakılan Ebû Râfi' rivayeti ise Bezzâr'ın Müsnedinde "Rasûlullah'ın azadlısı Ebû Râfi'in Müsnedi" başlığı altında geçmektedir. Bkz. Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed, *el-Müsned*, Beyrut 1409, IX/329, no. 3885; ayrıca *Keşfü'l-Estâr*, I/173,

## B. METİN YÖNÜNDE

"Konumuzla ilgili hadîsin senedi de sağlam gözükmemekle birlikte, metninin sahîh olabileceği ihtimalini gözönünde bulundurarak, metin yönünden de tahlil edilmesini ihtiyaten uygun görmekteyiz" (s. 63) diyen yazar, bir paragraf sonra: "Gerçi metnin muhtevasını değerlendirmede varılan sonucun değeri bir bakıma değerlendirilen kendisiyle de alâkalıdır... Nitekim bir İslâm âlimine göre bir rivayet metninin muhtevası, yukarıda saydığımız genel prensiplerden birine aykırı gelebilir, ancak bir başka İslâm âlimi aynı prensibi esas alarak metnin muhtevasının o prensibe uygun olabileceğini iddia edebilir. Dolayısıyla metin tahlilinde de varılacak sonuçlar ve verilecek hükümler içtihadî olmaktan öteye gidememektedir" (s. 64) şeklinde açıklamada bulunarak, metin tahlilî ameliyesinin "göreceli"ğini işin başında kabul etmiş olmaktadır. Ancak biz, "konumuzla ilgili hadisin senedinin sağlamlığından şüphe etmemekle birlikte" metin yönünden yapılacak bir tahlilin de hadisin sıhhatine olan güveni pekiştireceğine inanıyoruz. Yazarın sened dışında kalan diğer yönlerden yaptığı tahlillerin tümünü bu ana başlık altında ele alacağız.

18. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendi çocuklarını bizzat cezalandırdığına dair hiç- bir örneğin bulunmamasından hareket eden yazar, Peygamber'in sözü ile fiili arasında çelişki gözüküğünü belirtmektedir (s. 67). Oysa böyle bir çelişkinin varlığından sözdebilmek için, Hz. Peygamber'in kendi çocuklarından birine on yaşından sonra namaz kılmayı emrettiğini, çocuğun bu emre aldırış etmemesine rağmen dövme yoluna gitmediğini gösteren bir rivayetin bulunması gerektiğini düşünüyoruz. Enes b. Mâlik'in "ondan bir defa bile azar işitmediğini" söylemiş olmasından (s. 69), zaman zaman namaz kılmayı yönündeki emirlere itiraz ettiği anlamını çıkarmak mümkün değildir.<sup>84</sup> Bilakis, Enes'in Hz. Peygamber'in oğlu değil de hizmetçisi olması nedeniyle,

→

no. 342. Aynı başlık altında, Ğassân b. Ubeydillah < Yûsuf b. Nâfi' senediyle toplam beş rivayet zikredilmektedir. Bunların ilkinde (no. 3882), Ğassân b. Ubeydillah er-Râsibî < Yûsuf b. Nâfi' b. Abdillâh b. Nâfi' b. Sâbit b. Abdillâh b. ez-Zübeyr denilerek ilk ravinin nisbesi, ikincinin ise nesebi verilmiştir. Bu bilgi Ğassân'ın kimliğini tam olarak ortaya çıkarmıyorsa da, Yûsuf'un, Nesâî ve İbn Mâce'nin ravisi olan Abdullâh b. Nâfi'in (ö. 216/831) torunu olduğunu göstermektedir. Ğassân'ın Yûsuf gibi bilinmeyen bir ravi olduğunu söyleyen Heysemî (I/294), Bezzâr'ın Müsned'inden naklettiği aynı ravi zincirine sahip bir başka Ebû Râfi' hadisi hakkında "Bezzâr bunu şeyhi Ğassân b. Ubeyd'den rivayet etmiştir. Ğassân'ı İbn Hibbân (Sikât, no. 14843) ve diğerleri onda zayıflık bulunmasına rağmen tevsik etmişlerdir" demektedir. Bkz. *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut 1982, VIII/48. Oysa İbn Hibbân'ın sika kabul ettiği ravi "Ğassân b. Ubeyd el-Mevsîlî"dir. Bkz. *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr 1975, IX/1, no. 14843. Bezzâr'ın şeyhi ise "Ğassân b. Ubeydillah er-Râsibî"dir. Heysemî'nin ravi isminde tashîfe düşmüş olması muhtemeldir. Ancak İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Tîbî gibi muhaddislere tabi olarak, meşhur bir ravinin (ki burada Basra'lı hadis hâfızı Ahmed b. Amr el-Bezzâr'ın) rivayetiyle "cehâletü'l-ayn" halinin ortadan kalkacağını söyleyebiliriz. Bkz. Emin Âşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 126. Her iki raviyi de "meçhûlül-ayn" kabul etsek bile, hadisi i'tibâr için kullanmamızda bir sakınca olmasa gerektir. Bu yöndeki bir açıklama için bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 212. [Yazar Ebû Râfi' rivayetiyle gelen hadisi kaydederken "yollardaki fidanları kesenlerin lanetlenmiş olduğu" şeklinde yanlış bir tercüme vermiştir (s. 65). Kanaatimizce doğrusu; "yollardaki arazi sınırlarını belirleyen işaretleri kaldıranların... -min tühümü'l-ard-" olmalıdır]. Hadîsin, yazar tarafından işaret edilmeyen bir tarîki daha vardır ki, bunun metninde "on iki yaşına geldiğinde dövün" ibaresi yer almaktadır. Makdisî'nin zikrettiği bu rivayetin senedi şöyledir: Abdü'l-Mun'im b. Nuaym < A'meş < Ebû Sâlih < Ebû Hureyre. Bkz. Makdisî, Muhammed b. Tâhir, *Tezkiratü'l-Huffâz (Etrâfu Ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li'bnî Hibbân)*, Riyad 1994, s. 220, no. 529. Ancak Abdü'l-Mün'im'in ittifakla münker bir ravi olması nedeniyle hadis i'tibâra elverişli değildir. Zira Ahmed b. Hanbel'in dediği gibi; "Münker ebediyyen münkerdir". Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, Riyad 1409, s. 120, no. 281.

<sup>84</sup> Rivayete göre, Hz. Peygamber Medîne'ye geldiğinde Enes b. Mâlik sekiz yaşındadır. Annesi Ümmü Süleym elinden tutarak onu Hz. Peygamber'e hizmet etmek üzere teslim ettikten sonra, Hz. Peygamber'in Enes'e "Sırrımı sakla ki mü'min olasin!" diyerek verdiği ilk nasihatler arasında: "Evlâdım! Hiç durmadan namaz kılabiliyorsan kı! Zira sen namaz kıldıkça melekler de sana salât ederler" cümlesi de mevcuttur. Aynı rivayetin başında

→

böyle bir itirâzî ve inâdî tavır takınması halinde en fazla Ebû Talha'nın evine geri gönderilmesinin sözkonusu olabileceğini düşünmek daha makuldür.

19. Yazar, hadisin nebevî sünnete uygunluğunu ele aldığı bölümde, kaynaklarda çocuğun namaz kılmaması halinde dövülmesini emir veya tavsiye eden "ikinci bir rivayetin" ve namaz dışında çocuğun dövülebileceğini emreden "sahih" bir hadisin bulunmamasını öne sürerek; "dolayısıyla böyle bir rivayetin şâzlığı ortaya çıkmaktadır" der (s. 68). Oysa bu ifadesiyle, "şâz hadis" in tanım ve tarifine uymayan bir yorumda bulunduğu açıktır. Üstelik aynı sayfadaki 93 no'lu dipnotta zikredilen ve bir adamın, uhdesindeki yetimi kendi çocuğunu dövdüğü kadar dövebilmesine izin veren hadis, zayıf da olsa yazarın görüşü aleyhine delil teşkil etmektedir.<sup>85</sup>

20. Hadisin Hz. Peygamber'in genel sünnetine aykırılığından bahisle onun, "bırakınız çocukları, mükellef çağına girdiği ve bazı dinî emirleri yerine getirmediği ya da getiremediği halde hiç kimseyi azarlamadığını ve tehdit etmediğini" (s. 69) öne süren yazar; bu iddiasını ispat için, Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bir defa bile azar işitmemiş olması dışında bir başka delil getirmeye gerek görmemiştir. Mükellefler için azarlama ve tehdîdi bile neredeyse dînî çerçevenin dışında tutan bu görüşün –iyimser bir ifadeyle- maksadı aştuğunu düşünmekteyiz.<sup>86</sup> Zira Hz. Peygamber'in, yapılmasına cevaz verdiği veya vahiyle ruhsat tanınan bazı konularda, kendi tabiatı ya da bulunduğu konum itibarıyla aksi yönde davrandığına dair bazı rivayetlerin varlığı, onun yapmadığı/yapmak istemediği her davranışın hukûken de imkansız olduğu anlamına

→

Enes, Hz. Peygamber'in kendisine verdiği sırrın ne olduğunu soran annesine ve Peygamber zevcelerine bunu asla açıklamadığını, ayrıca Hz. Peygamber'in kendisini hiç dövmediğini, kötü söz söylemediğini, azarlamadığını ve kaşlarını çatmadığını haber vermektedir. Bkz. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, Dimeşk 1984, VI/306-309. Bu metnin diğer varyantlarını ve hadisi "Mezûât"ına alan İbnü'l-Cevzî'ye karşı Süyûtî'nin itirazını birarada görmek için bkz. Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Beyrut ts., II/378-384.

<sup>85</sup> İbn Hacer'in "el-Metâlibü'l-Âliye"sini Şihâbüddîn el-Bûsîrî (ö. 840/1436) nin "İthâfû's-Sâdeti'l-Mehera"sının muhtasarındaki değerlendirmelerle birlikte yayına hazırlayan Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, 2538 no'lu hadis için düştüğü dipnotta yazarın da belirttiği üzere, Hz. Peygamber'in müezzini Bilal (b. Rabâh et-Teymî)'den gelen bu rivayetin el-Haccâc b. Ertât nedeniyle zayıf olduğunu Bûsîrî'den nakleder. Haccâc, Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın dediği gibi hadis hâfızı bir kimse olmasına rağmen, irsâl-tedlîs yapması ve kibirli davranışları yüzünden kınanmıştır. Bkz. *Tehzîbü'l-Tehzîb*, II/196-199. Ancak Beyhakî "Sünen"inde bir cümle ilavesiyle aynı metni, Kitâbü'l-Vesâyâ'da "Yetimin Te'dîbi" başlığını verdiği babda el-Hasen b. Abdillâh el-Uranî adlı sika bir tâbiiden mürsel olarak, Kitâbü'l-Buyû'da ise Câbir b. Abdillâh'dan mevsûl olarak tahrîc etmektedir. Bkz. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI/6, 465 [285], no. 10993-94, 12672. Her biri zayıf olan bu üç târikin birbirini desteklediğini söyleyebiliriz. Duhâ Sûresi'nin 9. âyeti uyarınca hadis metnini tenkit eden yazarın sözkonusu âyete yüklediği anlam: "Yetîme gelince, sakın onu azarlama" şeklindedir. Oysa "fe lâ takhar" ile nehyedilen, "azarlama"dan ziyade; yetimi tahkir etme, ona zulmederek malına el koyma vs. şeklindeki bir "ezme/aşağılama"dır. Âyetin "te'dîb gâyesiyle azarlama"dan bahsettiğini söylemek mümkün değildir.

<sup>86</sup> Câmî' ve Sünen türü hadis kaynaklarının "Kitâbü'l-Hudûd" bölümlerine kısaca bir göz gezdirmek bile yazarın verdiği hükmün yanlışlığını ispata yeterlidir. Ancak biz Buhârî ve Ebû Dâvud'un aynı senedle Ebû Hureyre'den rivayet ettikleri şu hadisi, metninde "İdrîbûhu" (dövün onu!) ibaresi geçtiği için örnek olarak verelim: "Allah Rasûlü'ne şarap içmiş bir adam getirilmişti. 'Dövün onu' dedi. Kimimiz eliyle, kimimiz ayağındaki sandalıyla, kimimiz de elbisesiyle vurmak suretiyle adamı dövdük. İş bitince topluluktan biri adama: 'Allah seni rezîl-rûsvâ etsin!' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): 'Böyle söylemeyiniz, onun aleyhine şeytana yardım etmeyiniz!' buyurdular". Buhârî, *es-Sahîh*, Hudûd 4, VIII/14; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, IV/620, no. 4477; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XIII/37, no. 5730; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/300. Yazarın "hiç kimseyi azarlamamıştır" sözlerine tam ters bir ifade Ebû Dâvud'da (no. 4478) bulunmaktadır. Rivayete göre, içki içen şahsa dayak atıldıktan sonra Hz. Peygamber: "bekkîthû (onu azarlayın)" emri vermiştir. Bu iki rivayette döven ve azarlayanın bizzat Hz. Peygamber olmadığından hareketle, dînî emirleri yerine getirmeyenlere karşı "müsâmaha ve hoşgörünün onun umumî uygulaması" olduğundan sözetmek bizce sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Enver Şâh el-Keşmîrî (ö. 1934)'nin: "kavlî hadis, fiilî hadisten daha fazla delil olabilir" sözünü bu vesileyle kaydedelim. Bkz. Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 216; Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî, II/296'dan naklen.

gelmemektedir. Nitekim o, mü'min olduğu halde ganîmette hilekârlık yapan, Hayber Fethi sırasında bir yahudiden az miktarda mücevher çalan, intihâr eden, geriye mal bırakmadan borçlu olarak ölen kimselerin cenâze namazlarını kılmadığı halde, ashâbının kılmaması için emir vermiştir.<sup>87</sup> Allah'a yaklaşmaya (tekarrub'a) uygun bulmadığı bir çok "mubâh"ı terketmiş olması da Peygamber'in kendine has özelliklerindedir. Bu konuda İbn Hazm'ın şu tespiti önemlidir: "Yaslanarak yemek yemeği, yıkandıktan sonra kurulanmayı, Hz. Âişe ve Fâtımâ'nın kapıları üzerine işlemeli perde asılmasını, yanında dirhem ve dinar olduğu halde bir gece geçirmeyi ve bunlara benzer pekçok şeyi mubah olduğu halde nefsi için iyi görmemiştir... Mûsikîyi de takrîf sünnetle onayladığı halde -kaval sesini duyduğunda kulağını tıkayarak- ondan uzak durmuştur".<sup>88</sup>

Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Peygamber ile hanımlarının arasının açılmasına yol açan ve Ahzâb Sûresi'nin 28-29. âyetlerinin inmesine neden olan olayların anlatıldığı rivayetlerde de aydınlatıcı bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Söz konusu rivayetlerde, Hz. Peygamber'in bir ay süreyle hanımlarından uzak kalmasından hemen önceki günlerde, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in, Peygamberden kudretinin üstünde nafaka isteyen kızlarını tokatlamak (boyunlarını dürtmek) için üzerlerine yürüdükleri nakledilmektedir.<sup>89</sup> İki büyük sahâbînin çocukları için teşebbüs etmekte beis görmemelerine, hatta (Peygamber için düşündüğümüzde) buna Nisâ Sûresi 34. âyetteki "va'dribûhünne" kavliyle ilâhî ruhsat da verilmiş olmasına rağmen Allah Rasûlü'nün, kendi hâne-i saâdetinde "darb"ı bir te'dîb yöntemi olarak kullanmadığına şahit oluyoruz. Bu da kanaatimizce, gerek söz konusu âyette, gerekse konumuz olan hadiste "dövme"nin, "en iyi yol" değil, "en son çâre" olarak tavsiye edildiğine bir işarettir. Şu da unutulmamalıdır ki; ne her âile reisi bir "Peygamber", ne de her çocuk bir "Enes" dir. Bu yüzden, bir toplumun bütününe ilgilendiren eğitim metodları üzerine söz söylerken, o toplumun genel karakter yapısını hesâba katmak, Kur'an ve Sünnet'te karşımıza çıkan ahkâma dair meselelerde de gözardı edilmeyişine kıyasla, önemli bir prensip olsa gerektir. Hz. Peygamber sonrası Medîne'de ve diğer İslâm beldelerinde yaşayan halkın namaz eğitimi hususundaki eğilimi Peygamberin emir ve tavsiyeleri ile şekillenmiş, yazarın iddiası<sup>90</sup> aksine, yaşayan sünnet/gelenek (living tradition) şeklinde değil, sünnete dayalı yaşantı (traditional life) halinde süreklilik kazanmış ve ilgili rivayetler fakihler tarafından asırlar boyu delil olarak kullanılmıştır.<sup>91</sup> Yazarın duyduğu şüphenin doğruluğunu

<sup>87</sup> Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, Beyrut 1994, I/76-81.

<sup>88</sup> İbn Hazm, *Risâletün fi'l-Ğinâi'l-Mülhî(Mülehhî) e-Mubâhün hüve em-Mahzûrun*, Beyrut 1987, s. 437; Bayram Akdoğan, *İbn Hazm el-Endülüsî'nin Mûsikî İle İlgili Hadislerle Bakışı*, Dinî Araştırmalar, cilt: 2, sayı: 4, Mayıs-Ağustos 1999, s. 37'den özetlenerek.

<sup>89</sup> Müslim, *es-Sahîfî*, İstanbul 1992, II/1104, no. 1478; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, IV/175, no. 2253.

<sup>90</sup> Yazar: "Acaba İslâm âlimleri veya hadisi anlayan ve şerheden yahut nakledenler, kendilerinin uyguladıkları namazı öğretme metodunu mu hadislettirdiler?" (s. 70) şeklindeki sorusuna, iki sayfa ileride şöyle bir karşılık verir: "Yukarıdaki rivayetlerden anlaşıldığı kadıyla buluş çağına varmayan bir çocuğun namaz kılmadığı için dövülebileceği meselesi Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklanan bir husus olmayıp, büyük bir ihtimalle, Müslümanların kendilerinin takip ettikleri bir eğitim metodunun sonucudur. Bu uygulamanın Hz. Peygamber'e isnad edilerek rivayet formuna nasıl dönüştüğü meselesi ise elbette ayrı bir problemdir..." (s. 72). Bu sözler kanaatimizce, fikhî mezhepleri kasıtlı olarak şahsa göre değil şehre göre isimlendiren J. Schacht (ö. 1969)'ın ürettiği ve "amel'i "sünnet" in karşısına koyan "yaşayan sünnet" kavramıyla paralellik arz etmektedir. Schacht'ın bu konudaki dört temel yargısının ve sunduğu delillerin çürüklüğü için bkz. M. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fikhî ve Sünnet - Oryantalist J. Schacht'a Eleştirisi*, (On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985'den çev. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 75-90, 121-135.

<sup>91</sup> Usûl ve Furû kitaplarında, konumuz olan hadiste zikri geçen emirlerin bütünü çocukla ilgili birden fazla meselede delil olarak kullanılmış, bu arada darb'ın "te'dîb, tehzîb, ta'lîm, temrîn ve ta'zîr" maksadıyla uygulanması gerek-

varsayarak, bu tür yöntemlerin her konuda ötedenberi halk arasında uygulanagelen yaygın ve yanlış bir tutumun hadisleşmiş tezâhürü olduğunu kabul etmiş olsak, bu sefer de Hz. Peygamber'den: "Namaz kılmadıkları için çocukları dövmenin" şeklinde uyarıcı bir ifadenin bu yöntemi reddeden ulemâ marifetiyle niçin hadis formuna soku-larak bize kadar intikal etmediğini sormamız gerekecektir. Şu halde, fukahâ nezdinde böyle bir uygulamanın varlığı ve toplumun pratiğine uygunluğu, sanıldığı aksine, hadisin sıhhatini destekleyen bir göstergedir. Biz eldeki verilere istinaden, te'dîb için dövmenin "yok"luğundan değil, "nihâî"liğinden sözetmenin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir yolun son çare olup olmadığına karar verecek olan ise, çocuktaki baskın karakteri en başından beri bilen ve şekillendiren "ebeveyn"den başkası değildir.<sup>92</sup>

21. Hadis metninde "dövme" anlamını ihsas edecek ön şartın veya "namaz kılmazlarsa" şeklindeki sarfî kaydın lafzen bulunmamasını, darb emrine farklı bir anlamın da yüklenebileceği şeklinde yorumlayan yazar, "fa'dribûhum" kelimesini "onları sıkıştıran" şeklinde tercüme etmeyi daha makul bulmaktadır (s. 72). Birkaç sayfa geride (s. 68) sözkonusu cümleye diğer anlamın nasıl verildiğinin ayrıntılı izahını yapan yazar, burada ise "darabehû ale's-şey' – bir şeyden dolayı dövme" anlamına dair günümüzde yapılan yorum ve tercüme delile dayanmadığını iddia etmektedir. Sonra da kendisinin yüklediği anlamın bir "faraziye"den ibaret olduğunu, bunu sözlük anlamıyla da olsa ispatlayabilecek bir delîle sahip olmadığını söyleyerek, ve nihâyet bu iddiâsının geçersizliğini bizzat ortaya koyarak (s. 72, dn. 108) kendi kendini nakzetmektedir. Kendi fikrini kendisinin çürütmesini bir "sesli düşünme" olarak değerlendirmemiz mümkündür. Ancak makalenin temel tezini ispatlamak için, kelimelerin anlamı üzerin-de değişiklik yapmayı bir çıkış yolu görmesi düşündürücüdür.<sup>93</sup>

Bir dilin yazılı olan ve olmayan kurallarını, en mükemmel biçimde, o dili konuşan ve o dille yazan insanların bildiğini belirtmeye elbette gerek yoktur. Bir edatın belli bir kelimeye ne anlam yüklediği lugatte açıkça belirtilmemişse bile, dinleyen ya da

→

tiği vurgulanmıştır. Farklı mezheplere mensup fukahânın eserleri arasında, te'lif bakımından zamanımıza uzak ve yakın olanlarından birer örnek verelim: [Hanefî]: Cessâs (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, II/74; İbn Âbidîn, Muhammed Emin (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr fi Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, Beyrut 1386, I/352. [Mâlikî]: Sahnûn, Abdü's-Selâm b. Saîd (ö. 240/854), *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Beyrut 1994, I/191; Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (ö. 1241/1826), *Bülğatü's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik (ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik li Ebi'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr)*, Dâru'l-Meârif, Mısır ts., I/263-264. [Şâfiî]: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 67; Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamze Şemsüddîn (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi Elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut 1984, I/391. [Hanbelî]: İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed (ö. 728/1328), *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut 1988, II/8, 32; Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abde (ö. 1243/1827), *Metâlibü Üli'Nühâ fi Şerhi Çâyeti'l-Müntehâ*, el-Mektebü'l-İslâmî, I/278. [Zeydî]: el-Mehdî li Dînillâh, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ (ö. 840/1436), *el-Bahru'z-Zehhâr el-Câmi li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, II/54, 152; San'ânî, Muhammed b. İsmail (ö. 1182/1768), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülâğı'l-Merâm*, Kahire 1979, II/332. Bu konuda ayrıca bkz. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*, Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1992, XXVII/58-59.

<sup>92</sup> Hâdiseyi böyle bir bakış açısıyla tahlil etmez de bu uygulamanın "sonradan" ortaya çıkmışlığına ve rivayetin sahteliğine inanacak olursak, aynı şeyi bir şekilde "va'dribûhunne" âyeti için de düşünebilmek mazur sayılacaktır. Bu emir, bir Kur'an âyeti değil de birkaç ravinin naklettiği bir hadis metni olsaydı, şüphesiz o da kolayca tenkid edilerek evrensel ilkelere aykırı ve yanlış din anlayışına götüren rivayetler arasında yerini alacaktı. Bu tür bir ihtimal bile, herbiri ondört asırdır müslümanlarca amel edilegelen menkûl metinden ibaret olan "hadis" in tenkid edilebilirliği ile "âyetin" tenkid edilemezliği arasında cılız bir çizginin varlığını vehm ettirecektir.

<sup>93</sup> Benzer şekilde kimi Kur'an âyetlerinde problem çıkaracağı düşünülen kelimelerin çevirisi için de bazı mütercimler tarafından aynı metoda başvurulması, son yıllarda sıkça karşılaştığımız bir manzaradır. Bu yönleme, ibâyeyi kendi fikrine boyun eğdirme (tatvû'l-ma'nâ) de denilebilir.

okuyan kimsenin cümlelerin gelişinden ve söyleniş şeklinden (kontekstten) o edatın anlam bütünlüğüne yaptığı etkiyi çıkarması; aynı şekilde zamirlerin merciini tespit etmesi zor bir iş değildir. Konumuz olan hadisin tartışmaya açılmak istenen kısmına, asırlar boyu gerek kitâbiyât gerekse fiiliyâta bir tek anlamın yüklendiği ise şüphe götürmez bir gerçektir. Kaldı ki, yazarın kadîm kullanımdan İbn Ömer'e ait bir örnek sunmuş olması da (dn. 108) klasik anlamın/anlayışın doğruluğunu ispata kâfîdir. Ancak buna şu iki örneği de ekleyebiliriz:

Şâfiî fakih Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083) "el-Mühezzeb"de, çocuğa namazın ne zaman emredileceğini belirtirken: "Fe innehû yü'meru bi fi'lihâ li seb'in, ve yudrabu alâ terkîhâ li aşrin" (yedi yaşında namaz kılmayı emredilir, on yaşında ise terketmesi nedeniyle dövülür) diyerek harf-i cer ile zamîr-i muttasıl arasına mahzûf bir masdar takdir etmekte ve cümleyi daha anlaşılır kılmaktadır.<sup>94</sup> Onun eserini şerheden Nevevî (ö. 676/1277) ise, "ve yudrabâni alâ terkîhâ izâ beleğâ aşra sinîn" (erkek ve kız çocuk on yaşına geldiklerinde namazı terketmeleri nedeniyle dövülürler) der.<sup>95</sup>

Mâlikî fukahâsından Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Tirmizî'nin Sünen'indeki "Hizmetçinizi döverken Allah'ın adını anar (ona sığınır)sa, elinizi çekin" hadisinin<sup>96</sup> şerhinde şöyle bir cümle sarfeder: "Ve'l-yezkur lehû izâ darabehû mâ darabehû aleyhi, ve in lem ya'rifhû inne hâzâ cezâühû" (döveceği zaman ona kendisini ne için/neden ötürü dövdüğünü söylesin. Anlamazsa eğer, işte cezası budur).<sup>97</sup> Gerek Şirâzî'nin gerekse İbnü'l-Arabî'nin, biyografik eserlerde "fesâhat ve belâğat"leri nedeniyle övgüye mazhar bulunan iki âlim olduklarını ayrıca belirtelim.<sup>98</sup>

22. Makâlesinin son bölümünde, hadisin Psikoloji ve Modern Din Eğitimi'nin verileri açısından bir tahlilini yapan yazar, özellikle Atalay Türkoğlu'nun "Çocuk Ruh Sağlığı" (Ankara 1983) isimli kitabından aktardığı pasajlarla metne yönelik menfî kanaatini güçlendirmeye çalışmaktadır. Adı geçen eserdeki cümleler özetle şöyledir: "Etkisi kısa süren bir yıldırma yöntemi olan dayak cezasının eğitim ve öğretim aşamasında pekçok olumsuz yönleri vardır. Çocukta heyecansal gerginlik, aşırı kaygı ve nörotik eğilimler meydana getirir; kişiliğini ezer, kendine güvenini yok eder, yalana ve ikiyüzlülüğe sevkeder, psikolojik bozukluklara sebep olur, kaçamak yapmak ve boşluklardan yararlanmak eğilimi doğurur" (s. 76-77). Mehmet Emin Ay ise benzer fikirleri şöyle dile getirmektedir: "Dayak cezasıyla yaptırılan bir din eğitimi-öğretimi, bu baskının kalktığı yıllar olan ergenlik öncesi ve ergenlik yıllarında, çocuğun ibadetleri terkederek, dinî değerlere sırt çeviren biri olmasına sebep olabilir... Ebeveyn-çocuk ilişkilerini zedeleyen, aradaki sevgi ve saygı bağlarını koparan bir ceza türü olan dayak ile ideal bir iman ve ibadet eğitimi ve öğretiminin gerçekleştirilebileceği kanaatinde değiliz".<sup>99</sup> Ancak aynı yazarın, namaz eğitimiyle ilgili hadis sözkonusu olduğunda; "Gereği gibi yerine getirilen eğitim-öğretim faaliyetlerinden sonra çocuk namaz kılmamakta direniyorsa ve başvurulan manevî cezaların da fayda vermediği görülüyorsa, artık bu durumda cezaî bir müeyyide olan dayığa, çocuğun psikolojik durumu gözönüne alınarak ve çeşitli sınırlar dahilinde başvurulabilir... Kanaatimizce bu hadis, namazın İslâm

<sup>94</sup> Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb*, Beyrut ts., I/51.

<sup>95</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, III/11.

<sup>96</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, IV/337, no. 1950; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II/331, no. 1070.

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî, *Ârdatü'l-Afvezi bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Meârif ts., VIII/1130.

<sup>98</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVIII/453, XX/199.

<sup>99</sup> Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, İzmir 1994, s. 185.

dinindeki önemini belirlemesi bakımından eğitim amacıyla çocuğun dövülebileceğine izin verilen tek hadistir... Bu hadiste bile yaş noktaları pedagojik tesbitlerle tam bir uyum içindedir. Burada, dinin temeli olan namaz ibadetini çocuğa kazandırmak için gerektiğinde onların belli şartlara uyarak dövülebileceğine izin verilmektedir"<sup>100</sup> demesi, genel anlamda "eğitimde ceza", özelde ise "namaz için darb"ı tamamen yok saymanın hatâsına işaret eder.<sup>101</sup> Modern eğitim araştırmalarının ulaştığı genel sonuçların her yer ve zaman için mutlak doğruluğundan/değişmezliğinden söz etmenin mümkün olmayacağı kabul edilmesi gereken bir husustur. Zira sosyal/beşerî bilimler, tabiat bilimleri gibi kesin denklemler ve belli sebep-sonuç ilişkileri içine (hiç değilse ayrıntılarda) sıkıştırılamazlar. Aynı esnekliğe binâen yazar da Yörükoğlu ve Ay'ın çalışmalarındaki görüşleri aktarmadan önce "çoğunluğuna bizim de katıldığımız..." diyerek, katılmadığı kısımların varlığını imâ etmiştir.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> A.g.e., s. 77. Makale yazarı bu cümlelerle ilgili olarak: "Bu hadîsin sened veya senedlerinin sahih olamayabileceği/olmadığı kaynaklarda belirtilseydi, acaba bu hadîsin metninin pedagojik tespitlerle uyum içerisinde olduğu yine söylenecek miydi?..." değerlendirmesini yapmaktadır. Oysa aynı soruyu zayıf/mevzû olduğu halde din eğitiminde kullanılmakta olan çok sayıda hadis için de sormamız mümkündür. Bu noktada her nedense "metin tenkidi" olgusu, sadece tek yönlü çalıştırılmaktadır. Ancak yine de bir metnin otantikliği ya da apokrifliği, zaman, mekan ve telakkilerin değişimine endekslı olmamalıdır. Aksine değişim/farklılık, otantikliği ispatlanmış (isnadı sahih) bir metnin anlaşılma ve uygulanma safhasında sözkonusu olabilir.

<sup>101</sup> İslâm eğitim sisteminde "ceza"nın yeri hakkında bkz. Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, İstanbul 1989, s.169-175.

<sup>102</sup> İngiliz ahlâk filozofu John Locke (ö. 1704), eğitimde sert cezaların pek az fayda sağlayacağını, buna karşılık çok kötü sonuçlar vereceğini savunmakla birlikte şöyle demiştir: "Kabul etmek lazımdır ki, her çeşit karaktere sahip çocuklarla karşılaşmak mümkündür; bazıları ile başka türlü başa çıkılmaz". Bkz. M. Emin Ay, a.g.e., s. 40; J. Leif - G. Rustin'in "Genel Pedagoji" adlı eserinden naklen. Bu sözler, "Bir kimsenin çocuğunu terbiye etmesi, bir sâ' (yiyecek) tasadduk etmesinden hayırlıdır" mealindeki zayıf hadisi şerheden Münâvî (ö. 1031/1621)'nin söyledikleriyle paralellik arzeder: "Mev'iza, vaîd, tehdîd, darb, habs, atıyye, nevâl (hediye)... te'dîb çeşitlerindedir. Temiz ve asil bir nefsi eğitmek, kötü ve alçak bir nefsi eğitmekle bir değildir". Bkz. Münâvî, Abdü'r-Raûf b. Ali, *Feydu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Mısır 1356, V/257. Ancak Münâvî'den de dört asır önce, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin fikirlerinden etkilendiği bilinen bir diğer eğitimci İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336): "Ceza çocuğa göre değişir. Birine sadece bir kaş çatma, diğerine azar, bir üçüncüsüne ise dayak gerekir. Ancak on yaşın aşığındaki bir çocuk dövülmemelidir" demektedir. Bkz. M. Emin Ay, a.g.e., s. 92. XIX. yüzyılda gerçekleşen "Çağdaş Eğitim Reformu"na yön veren "Çocuktan Hareket Akımı"nın XX. yüzyıldaki ilk temsilcilerinden olan Ellen Key (ö. 1926), "ilk üç yaşta bedenî cezalara az miktarda yer verilebileceğini" öne sürerken (krş. a.g.e., s. 45), ondört asır önce Hz. Peygamber: "Lâ tadrîbû evlâdekümü'l-etfâl" (7-8 yaşlarına ulaşmamış gayr-ı mümeyyiz çocuklarınızı -ağladıkları için- dövmeyiniz) buyurarak daha insafli bir metodu tavsiye etmişti. Bkz. Deylemî, *el-Firdavs bi Me'sûri'l-Hitâb*, V/53, no. 7436. Yakın anlamlı bir başka hadis için bkz. Süyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, 1/98. Dolayısıyla modern eğitimcilerin öngördükleri yöntemlerden yola çıkarak, İslâmî terbiye ölçülerini belirleyen hadisleri tenkit etmek her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. Nitekim Prof. Dr. M. Osman Necâtî, "el-Hadîsü'n-Nebeviyye ve İlmü'n-Nefs" adlı eserinde, "geç çocukluk çağı" denilen 9-12 yaşlar arasındaki bir çocuğun ahlâkî ve dînî ölçülere karşı çıkarak sapma eğilimi göstermesi halinde şiddetli olmayacak ve ceza verene karşı benliğine nefret tohumu ekmeyecek ölçüde dövmenin faydasından bahsettikten ve İbn Sînâ'nın "Kitâbü's-Siyâse"sinden bu yönde sözler aktardıktan sonra şöyle demektedir: "Çağdaş eğitimciler cezalandırma konusunda farklı düşünmektedirler. Bir kısmı, bazı durumlarda cezalandırmanın çocuğun eğitiminde yararlı olacağını söylerken; bir kısmı, çoğunlukla çocuğun kimliğinin oluşmasına zarar vereceği kaygısıyla cezalandırmaya karşı çıktılar. Birçok aile, özellikle batı ülkelerinde, çocuğun terbiyesinde cezalandırmayı kullanmaya karşı çıkan görüşü benimsediler. Ancak eğitimciler, gençler arasında umursamazlık, sorumsuzluk, sapıklık eğiliminin arttığına gördüler ve bu yüzden ceza kullanılmayı savunan bazıları önceki görüşlerini gözden geçirdiler. Bazı durumlarda cezalandırmanın, sevgi, şefkat ve anlayışa doymuş bir ailede, usûlüne uygun verildiğinde yararlı olduğuna ikna olmaya başladılar. Böylece çağdaş eğitimciler, daha önceden İslâmın ortaya koymuş olduğu, biraz önce Rasûl (s.a.v.)'in hadisinde geçtiği gibi... ilk müslüman terbiyecilerin uyguladığı İslâm prensiplerine dönmeye başladılar". Bkz. *Hadis ve Psikoloji* (çev. Mustafa Işık), Ankara 2000, s. 241-243.



Bundan önce de belirttiğimiz gibi, darba başvurmak arzu edilen ve hedeflenen bir yöntem olmayıp, aksine bunun; hoşgörü, teşvik ve mükâfatın fayda vermediği hallerde uygulanan "manevî/tabîî ceza" şekillerinden sonraya bırakılması ve başvurmamak için elden gelen gayretin gösterilmesi elbette daha uygundur. Ancak çaresiz kalan anne-babanın, çocuklarına karşı makul ölçüde bir darbu "son koz" olarak kullanmalarını faydasız görerek bu hakkı ellerinden almak ve buradan hareketle hadisin sıhhatine gölge düşürmek mutedil bir yaklaşım olmasa gerekir. Öyle sanıyoruz ki psikolog ve pedagogların, taşıdığı risk ve zararı sebep göstererek reddettikleri şey, çocukları ile ilişkilerini tamamen "dayak" üzerine kurmuş ailelerin içine düştükleri metodik yanlıştır. Hatta "dayaktan da beter" diyebileceğimiz, tehdit ve hakaret dolu söz ve bakışların, haftalarca süren küskünlük, kızgınlık, sevgisizlik ve ilgisizlik dolu süreçlerin, çocuğun psikolojik yapısı üzerinde kalıcı yansımaları neden olacağını söylemek için pedagojik formasyon sahibi olmamıza da gerek yoktur. Ancak dayakçı bir eğitim tarzını daha başından asla tasvip etmediğini bildiğimiz Hz. Peygamber'in "özel ruhsatına" konu olan bu durum, kanaatimizce bu tür davranışları âdet edinmemiş aile reisleri içindir ve uygulanması halinde zarar değil fayda getireceği umuluyorsa denenmelidir.<sup>103</sup> Dolayısıyla karar, ebeveynin takdirine bırakılmıştır. Her halükârda bu takdir, "Hâfizû alâ evlâdiküm fi's-salâti" (Namaz konusunda çocuklarınızın üzerine titreyiniz)<sup>104</sup> hadisi gereğince, lüzum eden tedbîrin alınması yönünde kullanılmalıdır.

Bu noktada, daha önce 17 no'lu paragrafta da işaret ettiğimiz üzere, rivayetin en sağlam üç tarifininin, üç ayrı sahâbînin çocukları ve torunları yoluyla nakledilmiş bir "aile hadîsi" olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Hz. Peygamber'in, ergenliğe yaklaştığı halde namaz kılmamakta ısrar eden çocukların eğitimi için darbtan sözetmeye gerek duyduğu cümleleri, halka açık ve geniş katımlı sohbetler yerine; özellikle Abdullah, Enes ve Sebre (r.anhüm) gibi yakın çevresindeki birkaç sahâbîyi tercih ederek (ya da onların sorularına cevap mahiyetinde) söylediğini düşünmemize bir engel yoktur. Farklı anlayış seviyesine sahip kitleler için "ıdrîbû" emri, darb'ın tokat'tan kırbaça kadar değişebilen ve kesin ölçüsü belirtilmemiş bir ceza şekli olması hasebiyle, maksadı aşan anlamlar ifade edebilirdi.<sup>105</sup> Bu nedenle hadisin, önce Hz. Peygamber'in

<sup>103</sup> Nitekim Mâlikî fakihlerden Ebu'l-Berekât ed-Derdîr "Ekrabü'l-Mesâlik" adlı eserinde: "Darbin yeri, fayda vereceği umulduğu zamandır. Aksi halde buna başvurulmaz" demektedir. Bkz. Sâvî, *Bülğatü's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, I/263-264. Bu görüşün Mâlikî mezhebinin genel kanaati olduğuna dair bkz. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XXVII/59. Mâlikîler namaz emrini diğer üç mezhebin hilâfına "nedb"e hamlelerken, değnek ve kamçı gibi sert cisimlerle vurmayı reddeden Hanefî (ve Hanbelî)lerin aksine, çıplak elle olmadan da vurulabileceğini, üstelik bunu "üç"le sınırlandırmamayı savunurlar. Bkz. *a.g.e.*, ay. Te'dîb için darbtan üç kereyi aşmamak, Hz. Peygamber'in ashâb-ı suffe'den muallim Mirdâs b. Mâlik el-Eslemî'ye verdiği nasihatın yanısıra, Amr b. Şuayb'ın babası < dedesi kanalıyla rivayet ettiği şu hadise dayanır: "Allah Rasûlü müeddibin üç darbeden fazla vurmasını yasakladı". Ancak Amr b. Şuayb'dan sonra isnadda ismi geçen Ömer b. Mûsâ b. Vecîh ittifakla "münker" bir ravidir. Bkz. İbn Adıyy, *el-Kâmil*, V/12, no. 1187. Hanbelî fakih İbn Abde er-Ruhaybânî ise, Süyûtî'den naklen İbn Süreyc'in, Cibrîl (a.s.)'in vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'i üçten fazla sıklamış olmasına binâen "üçten fazla vurulmaz" dediğini zikreder. Bkz. *Metâlibü'Ülî'Nühâ fi Şerhi Çâyeti'l-Müntehâ*, I/278. Darb esnasında yüze vurmamak, Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda –yaşça büyük insanlar için bile– genel kabul görmüş bir husustur. Bkz. Buharî, *es-Sahîh*, Itk 20, III/125-126. Hanefî ve Hanbelîler, namazı emretmek ve terki halinde darbetmenin vücûbu için başlangıç sınırını sekiz ve onbirinci yaşların başı olarak tayin ederler. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, I/352; *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, XXVII/59. Mâlikîler ise aynı konuda yedi ile onuncu yaşın başlangıcını sınır kabul ederler.

<sup>104</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III/119 [84], no. 5094-5096; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IX/236, no. 9155.

<sup>105</sup> Nitekim Mâlikî fakih Eşheb b. Abdilaziz el-Kaysî (ö. 204/819), Medîne fukahâsı nezdindeki "amel-i naklî"yi gösterir biçimde, hocası İmam Mâlik'in şöyle dediğini nakleder: "İnsanların çoğunun vurduğu ve bunda da haddi aştığı gibi vurulmaz (yani ancak hafifçe vurulabilir)". Bkz. Ruaynî, Ebû Abdillâh Muhammed Hattâb (ö.

itidal ve insaflarından şüphe etmediği genç ashâbına söylendiğini, onlardan da çocuklarına (jest, mimik ve ses tonunun taklidiyle birlikte) en sağlıklı anlatım biçimiyle nakledildiğini söyleyebiliriz.<sup>106</sup> Kaynaktan uzaklaştıkça hadislerin söyleniş esnasında sahip oldukları bazı nüansları yitirmeleri, metin üzerinde ihtilafa neden olan unsurlardan biridir. Bu yüzden metinle ilgili problemlerin çözümünde "karine" (destekleyici/açıklayıcı ipucu) arayışı kaçınılmazdır. Ancak ihtilafsız kabul edilebilecek bir konu varsa, o da; belli şartları taşıyan "aile hadisleri"nin isnad ve metinleri açısından "âlî" derecede kıymet ifade ettikleridir.<sup>107</sup>

→

954/1547), *Mevâhibü'l-Celil fî Şerhi Muhtasari Halil*, Beyrut 1398, I/412. Bu sözler, Medine'deki genel yönelim ile Hz. Peygamber'in özel tavsiyesi arasındaki uygulama farkını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>106</sup> Yazanın s. 68-69'daki 93 no'lu dipnotta işaret ettiği üzere, Ümmü Eymen'in ifadesiyle Hz. Peygamber'in "ehli beytinden bazılarına" yaptığı tavsiyeleri arasında geçen: "Ve lâ terfa' anhüm asâke edeben! - Aile halkından te'dîb için sopayı refetme (yani göremeyecekleri yere koyma)!" (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/238; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, no. 1594) hadisi, muhtevası bakımından günümüzdeki bazı eğitim uygulamalarına uygunluk arzeder. Örneğin Amerika'nın bazı eyaletlerindeki okullarda, öğrencilerin görebileceği bir yerde sopa ve cetvel bulundurma geleneği sürdürülmektedir. Bkz. M. Emin Ay, *a.g.e.*, s. 73, dn. 191; Atalay Yörükoğlu'nun "Değişen Toplumda Aile ve Çocuk" adlı kitabının 132. sayfasından naklen. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, yazanın da belirttiği gibi, bu vasiyetin Hz. Peygamber'in yakınındaki ashâba yapılmış olmasıdır. (Pekçok kaynakta Ümmü Eymen dışında, Hz. Peygamber'in azatlısı Ümeyme, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Zerr, Sevbân ve Ebu'd-Derdâ'dan da nakledilen bu hadis, sadece Buhârî'nin bir eserinde "Ve lâ terfa' asâke alâ ehlike" lafzıyla rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, no. 18. Emri açıklar mahiyette cümle sonunda zikri geçen "edeben" kelimesi ise yalnızca Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunmaktadır. İbn Hacer, birden fazla "şâhid" nedeniyle hadisin hasen derecesinde olduğunu söyler. Bkz. *el-Emâli'l-Mutlaka*, Beyrut 1416, s. 73-75). Hz. Peygamber'in kadınların dövülmesini önce yasaklayıp sonra bu yasağı kaldırması üzerine, hâne-i saâdete bir gecede yetmiş kadın sahâbî dayak yedikleri için şikâyet gelmiş; aşırına kaçıldığını gören Hz. Peygamber bu sefer: "Bu döven şahıslar en hayırlılarınız olamaz" buyurmak zorunda kalmıştı. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII/496 [304].

<sup>107</sup> İbnü's-Salâh, iki ravi vasıtasıyla Ebu'l-Kâsım Mansûr b. Muhammed el-Alevî'nin şöyle dediğini nakleder: "İsnâdın bir kısmı avâli (kaynağa yakın), bir kısmı ise meâlî (iftihar vesilesi)dir. Bir kimsenin bana babam dedemden haber verdi demesi meâlî'dendir". Bkz. *Ulâmü'l-Hadis*, s. 317; Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, IV/187; Ensârî, Ebû Zekeriyâ Muhammed, *Fethu'l-Bâkî bi Şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*, Beyrut 1999, s. 562. Amr b. Ebî Seleme (ö. 213/828)'nin haber verdiğine göre İmam Mâlik (ö. 179/795), Zühuf Süresi 44. âyetteki "Bu Kur'an, senin ve kavmin için bir hatırlatma/şeref/beyan'dır. Hepiniz ondan sorulacaksınız" meâlinde Peygamber'e yöneltilen hitapta kavim için zikir olma keyfiyetini: "Bir kimsenin haddesenî ebî an ceddî demesidir" şeklinde tefsir etmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/226; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372, XVI/93; Mâverîdî ve Sa'lebî'nin tefsirlerinden naklen. Krş. Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp. Veliyyüddin Efendi Böl., no. 4109, varak. 1275b; Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali (ö. 450/1058), *en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsiri'l-Mâverîdî)*, Beyrut 1992, V/227. Mâlik ile Ebû Yûsuf arasında geçen bir konuşmadan da aynı neticeyi çıkarmamız mümkündür. Ebû Yûsuf şöyle sorar: "Yanınızda Nebî (s.a.v.)'den gelen bir hadis olmadığı halde tercî' ile ezan okuyorsunuz öyle mi?". (Tercî': Dört tekbirden ve kısık sesle ikişer kere şehâdetleri okuduktan sonra yeniden başa dönerek yüksek sesle şehâdetleri ikişer kere daha okumaktır. Bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhid*, Mağrib 1387, XXIV/28). Mâlik ona dönerek: "Yâ Sübhânallah! Bundan daha acaip bir şey görmedim. Herkesin gözü önünde her gün beş kere ezan okunuyor ve bunu çocuklar babalarından, Rasûlullah'tan zamanımıza kadar tevârüs etmişler. Artık bu konuda fülân an fülân'a gerek mi var?... Bu şuyû bulmuş haber, bize göre hadisten daha sağlamdır" der. Bkz. Kadî İyâz, *Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik*, Beyrut-Libya 1967, I/224. Hollandalı müsteşrik G. H. A. Juynboll, "Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnads (İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri)" isimli makalesinde "Aile İsnadları (Family Isnads)"na ayırdığı alt başlıkta meseleye tamamen ters bir açıdan yaklaşmakta, aile isnadına sahip evlatların sorgulanamayacağı önyargısından hareketle, bu isnadların "ilk müşterek ravi" eliyle uydurulduğunu iddia etmekte ve daha önce bu tür isnadların değersizliğini savunan Alman müsteşrik J. Schacht'ın görüşlerine aynen katılmaktadır. Bkz. *Oryantalistik Hadis Araştırmaları – Makaleler* (Juynboll'e ait beş ayrı makalenin toplu çevirisi: Mustafa Ertürk), Ankara 2001, s. 94 vd. Oysa yukarıda İmam Mâlik'ten yaptığımız alıntılar ve aklî istidlâl çerçevesinde aile isnadının, İslâm'ın vaz'ettiği bütün hayâtî prensiplerin sonraki nesillere intikâli için olmazsa-olmaz bir şart olduğunu düşünmemiz kaçınılmazdır. Bununla birlikte musannefâtta kayda geçmiş bu tür isnadlar arasında muhaddisler tarafından kabul görmeyenler de vardır. Bkz. A'zamî, *İslâm Fıkhu ve Sünneti*, s. 236 vd. (A'zamî konunun devamında "müşterek ravi"

→

Metne yönelik tenkidleri tahlil etmeye çalıştığımız bu bölüme son vermeden önce, bir hususa daha temas etmekte fayda görüyoruz. Şöyle ki; "metni tenkid etmek" gibi "öznelliğin" ağır bastığı yöntemlerde, "salt metin" tenkid ediliyor gibi görünse de, hakikatte tenkid edilen "münekkidin metinden anladığı"dır. İncelemeye çalıştığımız örnekte de görüleceği gibi, akıllar ve anlayışlar farklı farklı olunca, aynı metin üzerindeki sıhhat ve za'f'a yönelik değerlendirmeler de farklılık arz etmektedir. Şer'î hukûku da ilgilendiren böylesi önemli konularda, "tevakkuf"u tercih ederek acele karar vermemenin ve ma'kûl ile menkûlû uzlaştırma yolunu tercih etmenin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünülüyor.<sup>108</sup> Metnin illetli görünen bir bölümü ayıklanmaya çalışılırken, aynı metinde yer alan ve din eğitimi açısından büyük kıymet taşıyan diğer bölüm de ister istemez hebâ edilmiş olmaktadır. Müttekaddim ulemânın, bir hadîsin sıhhatini tespititte metinden ziyade ısrarla sened üzerinde durmuş olmalarındaki hikmet de zannımızca burada gizlidir.

## SONUÇ

Herşeyden önce; yirmiiki maddede toplanan bu tahlil yazısının, çocukların namaza ve diğer ibadetlere alıştırılması ve ısındırılması yolunda en etkili yöntemin "da-

→

kavramını da ele alarak Schacht'ın öne sürdüğü delilleri çürütmektedir). Juynboll aile isnadları arasında özellikle Amr b. Şuayb'ın dedesinden aktardığı nüshaya temas ederek, oradaki hukûkî hadislerin tümünün hayal ürünü olduğunu iddia eder. Bu hadislerin başka bazı sahâbîlerin rivayetleri arasında da bulunup bulunmadığına bakarak sağlamasını yapmaya gerek görmeden acele karar vermekle kalmaz, Amr'dan sonraki raviler arasında İmam Mâlik'in de yer almış olmasını fırsat bilerek sözkonusu sahîfeye ait uydurma isnad zincirini Mâlik'in yaygınlaştırdığını öne sürer. Daha önce 10 no'lu paragrafta Amr'ın nüshasını savunmak için müstakil bir cüz te'lif ettiğini söylediğimiz İbn Keykeldî ise, Mâlik'in Muvatta'da Amr'ın aile isnadından hadis nakletmesini bu nüshanın sahipliğine delil kabul ederek, oryantalist bakış açısının tam zıddına hüküm vermiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II/227. Biz örnek olarak sadece 59 no'lu dipnotta (*Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, s. 96) Muvatta II/978 (no. 1764)'den nakledilen hadise baktığımızda bile, Juynboll'ün Amr'ın nüshasındaki hadis metinleri için mütâbî' ve şâhid arama zahmetine girmeyişinin nedenini anlamakta gecikmeyiz. Zira Hâkim'in işaret ettiği üzere, "er-Râkibü şeytânün..." hadisinin Ebû Hureyre'den çok yakın lafızla gelen şâhidi mevcuttur. Bkz. *Müstedrek*, II/102 [112]. Ayrıca Amr b. Şuayb'ın ravisi Abdurrahman b. Harmele'nin Saîd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği bir başka rivayet ile, Abdullah b. Ömer'den gelen bir diğer rivayet hadisin anlamını desteklemektedir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V/257 [421]. Juynboll devamla Mâlik'in Amr dışındaki aile isnadlarının (örneğin mevlâ Nâfî' < Abdullah b. Ömer) başında/sonunda isminin geçtiğinden, ravilerinin rical kaynaklarına bakıldığında bütünüyle meçhul olduklarından söz eder. Meçhul ravilerle Nafi'den gelen hadisleri kastediyorsa, bunların hiçbirinde bilinmeyen bir ravi yoktur. Yok eğer Muvatta'da (II/609) Amr b. Şuayb'dan nakledilen Urbân (kaporalı) satışının nehyine dair hadisi kastediyorsa; bu hadisin senedinde Mâlik ile Amr arasında "ona göre sika olan biri" denilerek müphem bırakılan ravi, İbn Abdilberr'in kendi tarihleriyle ortaya koyduğuna göre, ya Abdullah b. Lehîa veya (daha zayıf bir ihtimalle) Abdullah b. Âmir el-Eslemî'dir. Bkz. *et-Temhîd*, XXIV/176-178. Hadislerin naklinde köşetaşı olarak bilinen muhaddisleri tahkir için aile isnadını bahane eden Juynboll, aynı konuyla ilgili olarak düşüttüğü 61 no'lu dipnotta (s. 97) Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Hammâd b. Seleme, Zühri ve Buhârî'nin de benzeri aile isnadlarının uydurucusu olduklarını iddia eder. Juynboll'ün gerek adı geçen makalede aile isnadları ile ilgili diğer iddiaları, gerekse "Muslim Tradition" adlı eserinden sayın Hayri Kırsaçoğlu'nun hiçbir tenkide tabi tutmadan "İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi"ne aldığı bazı tespit ve tezleri, tarafımızdan cümle cümle mercek altına alınmış olup nasipse bir başka vesileyle okuyucunun karşısına çıkacaktır.

<sup>108</sup> "Tevakkuf"u, Mu'tezilî âlim Câhîz (ö. 255/869)'ın, hocası Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 160/777)'dan naklettiği bir anekdottan hareketle; "ilk bakışta anlam verilemeyen bir hadis metnini, bir başkasının anlamlandırabileceği ihtimaline karşı reddetmemek" şeklinde tarif edebiliriz. Ebû İshâk şöyle demiştir: "Henüz küçük yaşta iken, Hz. Peygamber'in 'kırbanın ağzını dışa doğru kıvrarak (ve kaba dökmeden ağız dayayarak) su içmekten nehyettiğini' (Buhârî, *Eşribe* 23, VI/250) duymuştum. 'Bu hadiste bir gariplik var; kırbanın ağzından içmekte ne ola ki böyle bir nehiy gelmiş?' diyordum. Nihayet günün birinde, kırbanın ağzından su içen bir adamı bir yılanın soktuğu; yılanların kırba ağızlarına girdikleri haberi duyuldu. Anladım ki, te'vilini bilmediğim her hadisin, ben bilmesem de bir izah tarzı vardır". Bkz. el-Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, Mısır 1966, IV/267.

yak"tan geçtiğini savunmak amacıyla kaleme alınmadığını belirtelim. Bir müslüman çocuğun "kimliğini" şekillendirecek olan namaz ibadetinin, yedi yaş gibi erken bir zamanda öğretilmeye başlanarak sıkı takibe alınmasının, din eğitiminde vazgeçilmez yeri olduğu aşikardır. Eğitimin en güzel şeklinin, şiddete başvurmak yerine, çocuktan istenileni "bizzat yaşamak ve ona canlı örnek olmak" olduğu da bilinen bir gerçektir. Böyle yapıldığı takdirde çocuk, namazın tıpkı oturup kalkmak, yemek içmek gibi tabii bir davranış olduğunu görecektir ve namaz kılmadığı zaman kendisinde bir eksiklik bulunduğunu farkedecektir. Ancak üzerinde durduğumuz hadis, istisnâî durumlar için sadece ebeveyne ayrıcalık tanıyan önemli bir tavsiye içermektedir ki, çağdaş eğitim tarzına uymadığı önyargısından hareketle sened ve metin etrafında -biraz da zorlama ve zayıf gerekçelerle- oluşturulan problem çemberinin temel dayanağı da budur. Hz. Peygamber'in namaz eğitimi ile ilgili tartışma platformuna çekilen ve "darb"a izin veren tavsiyesinin, onun genel sünnetiyle bağdaşmamasının yanısıra, günümüze ve geleceğe ışık tutacak evrensel ilke ve prensipler sunmaktan da uzak olduğu yönündeki iddia (s. 78-79), kendi adımıza hadisin yeniden ve daha dikkatli biçimde incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bir süre öncesine kadar sorun çıkarmayan, dahası yazara göre "sorgulanmamış ve hatta görmezden gelinmiş" bir hadis metninin, birdenbire sorguya alınarak "cesaretle ortaya konulmuş tarihî bir yanlış" haline dönüşmesi, üstelik bunu ispat için klasik usûlden de ikna edici görünen deliller sunulması, doğrusu iddianın bizzat kendisini hadisten daha fazla şüpheli ve tahlile değer hale getirmiştir.

Sened açısından vardığımız sonuç, hadisin Abdullah b. Amr ve Sebre b. Ma'bed'den gelen en önemli iki tarifinin her birinin kendi başına "fıkhi hüküm" çıkarılmaya elverişli olduğu yönündedir. Bu noktada; "Ahkâmın çoğu hasen tariflerle (yani en üst seviyede olmayan sahih rivayetlerle) sabit olmuştur" diyen Beğavî (ö. 516/1122)'nin sözlerini hatırlamalıyız.<sup>109</sup> Amr b. Şuayb ve Abdülmelik b. er-Rabî'nin hadislerinin en zayıf tabirle "hasen" derecesinde kabul edilmeleri, birlikte değerlendirildiğinde iki tarifin en üst derece "sahih"e dönüşmesini zorunlu kılmıştır ki buna, Ebû Hureyre, Ebû Râfi', Enes b. Mâlik'den gelen ve 'itibâr'a elverişli olan diğer zayıf tarifler dahil değildir. Daha önce hiç söz etmediğimiz Hz. Ali'den rivayet edilen ve İmâmiyye Şîa'sının delil olarak aldığı altıncı bir tarif daha vardır ki, diğer beşi gibi onda da "on yaşına geldiklerinde dövün" ibaresi yer almaktadır.<sup>110</sup> Bunların yanısıra, ilk dönem

<sup>109</sup> Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn, *Mesâbilü's-Sünne*, Beyrut 1987, I/110.

<sup>110</sup> Senedi hakkında malumat edinemediğimiz habere göre Hz. Ali şöyle buyurmuştur: "Eddib siğâra beytike bi lisânike ale's-salâti ve't-tuhûr. Fe izâ beleğû aşra sinîne fa'drib ve lâ tucâviz selâsen" (Evindeki küçükleri namaz ve tahâret hakkında dilinle terbiye et. On yaşına geldikleri vakit üç kereyi geçmeyecek şekilde döv!). Bu tavsiyede darbin "üç" defayla sınırlanmış olması, daha önce 103 no'lu dipnotta zikrettiğimiz Mirdâs ve Abdullah b. Amr hadislerine uygunluk arz etmektedir. Baskı yeri ve tarihini bilemediğimiz ancak "Merkezü'r-Risâle" tarafından neşredildiği belirtilen "Terbiyetü't-Tıfî fi'l-İslâm" adlı internette yayınlanan bu kitapta (s. 103), sened verilmeksizin "kâle rasûlullah" denilerek şu mealde iki hadis daha nakledilmiştir: "Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namazı emrediniz. Dokuz yaşına geldiklerinde ise, namazı terketmeleri halinde onları dövünüz". Dövmeye sınırını dokuz yaşa indiren bu hadisten önceki cümle şöyledir: "İslâmî eğitim metodu, ibadetlere alıştırmada çocukların yaşlarıyla mütenâsip ve onların akli-bedenî kudretlerini gözeten temel kurallar koymakla başlar. Nitekim namaz eğitimi hakkında Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:..". Bkz. <http://www.amal-movement.com/akida/tarbia/tarbia4.html>. İlk haberin kaynağı: Hüseyn b. Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-Havâtir ve Nüzhetü'n-Navâzir*, Dâru't-Teâruf ts., s. 390. Diğer iki hadisin kaynakları: Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali Meclisî (ö. 1110/1698), *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia li Düveri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Beyrut 1983, C1/98; Hüseyn b. Mirza Muhammed Takî en-Nürî et-Tabersî (ö. 1320/1902), *Müstedrekü'l-Vesâil*, ? 1991, II/624. (DİA kütüphane kayıtlarından öğrendiğimize göre ilk eser 110 ciltten müteşekkildir. İkinci eser ise, Muhammed b.

Mâlikî fukahâsının eserlerinde kaydedilen, ancak sened zincirinin ikinci halkasındaki ravi isimlerinin açıkça belirtilmediği başka varyantların varlığından da söz etmemiz mümkündür.<sup>111</sup>

Namaz eğitimi ile ilgili hadis, rivayet tekniği açısından sağlam ve güvenilir olduğu gibi, kendisine canlı bir gelenek halinde eşlik eden "amel" ile de asırlar boyu desteklenmiş ve "vâkiâ"ya uygunluk arz etmek suretiyle sayısız kere güven tazelemiştir.<sup>112</sup> Zeydî ve Şîî ulemanın görüşleri de hesaba katıldığında, altı ayrı mezhebin fikhî eserlerinden sunduğumuz örnekler, ulaştığımız neticenin sağlamasını yapmak için yeterlidir. Sadece Amr b. Şuayb'ın babası vasıtasıyla büyük dedesinden naklettiği metin bile, üçüncü hicrî asırda Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshâk b. Râhûye ve Tirmizî tarafından sahih kabul edilerek amel edilmeye elverişli bulunmuş, sonraki devirlerde Hâkim Nişapurî, İbn Abdilberr, İbnü'l-Kattân, Nevevî, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Hacer, Süyûtî ve Ali el-Kârî gibi hadis otoriteleri nezdinde de aynı itibarı korumuş ve "hadis metinlerinin şâhid ve mütâbi'lerle birbirini takviye etmesi" esasına istinâden sıhhatinden şüphe duyulmamıştır. Bu prensip, tecrübeye dayalı teknik bir kural olarak benimsenmemiş olsaydı, bugün hiçbir eğitimci, akademisyen ya da din görevlisi; "İlim tahsil etmek her müslüman üzerine farzdır" ibaresini Peygamber efendimizin eğitime kıymet veren hikmetli bir hadisi şeklinde göğsünü gere gere takdim edemezdi.<sup>113</sup>

Hadis metninde emir ve tavsiye buyrulan "darb"ı, kökleri Hz. Peygamber'den en az 1500 yıl geriye uzanan bir te'dîb yönteminin daha sınırlı biçimde devamı mahiyetinde anlayabiliriz.<sup>114</sup> Ancak değişik vesilelerle söylediğimiz gibi, bu bir "tek çare"

→

Hasen b. Ali Hürr el-Âmilî el-Meşgarî (ö. 1104/1693)'nin fikh bablarına göre tertip ettiği "Tafsîlü Vesâilî'ş-Şîa ilâ Tahsîli Mesâilî'ş-Şerîa" adlı yirmi ciltlik kitabının müstedreki olup onsekiz cilttir.

<sup>111</sup> el-Müdevvene'de, "Sahnûn (ö. 240/854) < İbn Vehb (ö. 199/815) < birden fazla ravi (an ğayri vâhid) < Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Sebre el-Cühenî" tarikiyle namaz eğitimi hakkındaki hadis zikredilmekte ve delil olarak kullanılmaktadır. Bkz. el-Müdevvene, I/191. Sahnûn'un Mâlikî fikhını kırkbin meselede biraraya getirdiği bu eserin, İmam Mâlik'in Mısırlı talebesi İbnü'l-Kâsım (ö. 191/807)'in kontrolünden geçtiğini hatırlatalım.

<sup>112</sup> Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (ö. 1934), "Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî" adlı ders notlarında (III/409), karinelerle sıhhati belirlenmiş ve amel'le de desteklenmiş bir hadisin, sadece bir ravinin zayıflığı yüzünden terkedilmesinin doğru bir yöntem olmadığını izah mahiyetinde, "Lâ vasiyyete li vâris" hadisi münasebetiyle şöyle der: "İsnad tutkunlarına ağır da gelse bence en makbul olan, bir hadisin amel'le te'yid edildiği zaman zayıflık hâlinde kabul mertebesine yükselmesidir... Bana göre vâkiaya/olguya itibar etmek, kavâid üzere yürümekten evlâdır. Kurallar, dışarıdan bakmakla durumu doğru şekilde anlaşılamayan şeyler hakkında hüküm vermek için konulmuştur". Bkz. Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdile*, s. 237.

<sup>113</sup> Sıhhati üzerinde ihtilâf edilen bu hadis, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Bezzâr, Ebû Dâvud, Ukaylî, İbn Adıyy, İbn Şâhîn, Ebû Ali en-Nişapurî, Hâkim en-Nişapurî, Beyhakî, İbnü'l-Cevzî, İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi çok sayıda alim tarafından "zayıf" addedilirken, İbnü'l-Kattân, Mizzî, Zerkeşî, İrakî ve Sehâvî'ye göre "hasen"dir. Ancak Süyûtî, birbirini destekleyen zayıf-hasen tarifleri sayesinde onun "sahîh li ğayrihi" derecesine yükseldiğini müstakil bir cüz'de savunarak, din eğitimi açısından önemli ve vazgeçilmez değerdeki bir rivayeti layık olduğu yere yerleştirmiştir. Onun takip ettiği bu yöntem, hadislerin sıhhat tartışmalarında gözden kaçırılmaması gereken önemli bir prensibe vurgu yapar. Bkz. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm, *el-İmâmü'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve Cûhûdühû fi'l-Hadisi ve Ulûmihî*, Dimeşk 1994, s. 467-473.

<sup>114</sup> Hz. Süleyman (m.ö. 985-932/920)'dan nakledilen "meseller" arasında yer alan otuz "hikmet" in onikincisi şöyledir: "Lâ temna'î't-te'dîbe ani'l-veled / Fe in darabtehû bi'l-asâ lâ yemûtü / Tadribuhû bi asa't-te'dîb / Fe tünküzü min âlemi' emvâti hayâtehu" (Çocuktan terbiyeyi esirgeme / Onu değnekle döversen ölmez / Te'dîb değneğiyle döversin / Böylece ölümler diyarından [Cehennemden] hayatını kurtarırın). Bkz. *el-Kitâbü'l-Mukaddes*, Cem'iyetü'l-Kitâbi'l-Mukaddes, Lübnan 1995, el-Emsâl 23/13-14, s. 815. Krş. el-Emsâl, 13/24, 19/18, 22/6,15, 29/15. Ayrıca bkz. *The Interpreter's Bible*, USA 1955, IV/907; tefsir ve şerh: Charles T. Fritsch, Rolland W. Schloerb. (Bu sözleri savunan ya da farklı yorumlayan yazılar için bkz. <http://www.wayoflife.org/fons/dad.htm>, <http://akadad.bizland.com/rps/spank.htm>, <http://www.spring-ni.com/title71.htm>, <http://www.gentlemothering.com/articles/laurie/gcmguidance4.html>) Ahd-i Atîk'deki bu hikmetlerin söylenişinden ikibin

→

değil, "son çare" olarak telakki edilmelidir. Anne ve babanın yedi ile on yaş arasında, üç yıl süreyle bilfiil örnek olmak ve her namaz vaktinde iyilik ve güzellikle binlerce kez çağrı ve teşvikte bulunmak<sup>115</sup> üzere belli aşamaları geçmelerinden, bu da yetersiz kaldığı takdirde uyarı ve tehditte bulunmalarından sonra; on yaşına (Hanefî ve Hanbelîlerin yorumuna göre onbir yaşına) bastığı halde namaz kılmamakta direnen evlatlarına, miktarı ve mahalli belli olan ölçülü bir "darb" uygulama haklarını ellerinden almanın, hatta bunu modern eğitim metodlarından getirilen genel içerikli argümanlarla destekleyerek hadis metninin sünnetle bağdaşamayacağına yormanın, rivayet tekniği açısından olduğu kadar sosyal gerçeklik alanında da bazı problemler doğuracağı kuşkusuzdur.<sup>116</sup> Sözkonusu evrelere gereğince riayet etmemiş, hatta namaz konusunda kendileri eğitime muhtaç bir ebeveyn için ise, bütün söylenenleri söylenmemiş farzetmek en doğru davranış olmalıdır. Zira böylesi bir durumda, Hz. Peygamber'in yaptığı/söylediği bir şeyi, aynı şekilde, aynı niyet ve maksada binâen yapmak anlamındaki "teessî/mütâbea"dan bahsetmek mümkün değildir.<sup>117</sup>

Meselenin, metni doğru anlamak açısından bizce önem arzeden bir başka cephesi de şudur: Çocuklarıyla ilişkilerini laçkalaştırmamış, onları şımartarak isteklerine kendilerini köle etmemiş sağlam yapıları ailelerde, anne-babanın güler yüzle yapacağı bir nasihat ya da bir ciddi bakış, belki bir sert ifade bile eğitim için gerekli olan tesiri yapmaya yeterlidir. Münasebetlerini daha başından sağlıklı bir zemin üzerine inşa edememiş aileler için ise dayak, çocuğa söz geçirilemeyen her durumda sıkça başvuru ve acil netice vermekle birlikte geleceğe yönelik menfî izler bırakan bir terbiye (daha doğrusu tecziye) şeklindedir. Bu şartlar altında darbın, namaz da dahil hiçbir konuda gerçek anlamda yaptırma sahip ve devamlılık arzeden bir disiplin aracı olamayacağı şüphesizdir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in hadisindeki dövme emri de, esasen bu tür aileleri muhatap almış değildir. Onun bu umûmî emrini, hem şefkate dayalı disiplin şeklini benimsemiş aile reislerine, hem de "çok özel" durumlara tahsis ederek anlamak en doğru yol olsa gerektir.<sup>118</sup> Bu öylesine "özel" bir durumdur ki, sonraki hayatının bütününde çocuğun gönlüne "kulluk bilincini" yerleştirecek, kaçılması ve terkedilmesi mümkün olmayan, ekme ve su kadar gerekli bir faaliyetin anlatılma yolunun son sınırınıdır. Bu sınır, aynı zamanda onun bedenini "ateşten", rûhunu "ölüler diyarından" kurtarmanın da sınırınıdır.

→

sene sonra, ünlü Hanefî fakihî Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin Usûl'ünü şerh ederken şu beyti nakleder: "Eddîb benîke izâ mâ'stevecbû edeben / Fe'd-darbu enfeu ahyânen mine'n-nedemi" (Çocuklarını edebi hakettikleri zaman terbiye et / Dövmek bazen nedâmet getirmekten iyidir). Bkz. *Keşfü'l-Esrâr* (Şerhu Usûli'l-Pezdevî), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî ts., IV/254.

<sup>115</sup> Bu süre zarfında her gün beş vakit namaz için birer kez teşvikte bulunulduğunu farzederek, toplam sayı:  $5 \times 365 \times 3 = 5475$  olur.

<sup>116</sup> Bu iki problem alanına, anlayış ve pozisyonların tarihsel farklılığını hesaba katmadan rivayete yaklaşmış olmanın taşıdığı riski dahil etmiyoruz.

<sup>117</sup> Hatta belki şekil olarak uyum anlamındaki "teşebbüh/muvâfaka"dan bile bahsedemeyiz. Bu kavramların izahı için bkz. Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, Beyrut 1403, I/343-345; Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1404, I/226-227, Halebî, İbn Emîr el-Hâc el-Hanefî, *Kitâbü't-Takrîr ve't-Tahîbîr*, Beyrut 1996, II/404.

<sup>118</sup> Nitekim hadisin en meşhur üç tarîkinin, üç ayrı sahâbînin çocukları ve torunları yoluyla nakledilmiş bir "aile hadisi" olduğunu yeniden hatırlatmalıyız.