

PERİYODİK REFORM: MÜCEDDİD HADİSİ HAKKINDA BİR İNCELEME*

THE "CYCLICAL REFORM": A STUDY OF THE MUJADDID TRADITION

ELLA LANDAU - TASSERON

ÇEV : İ. Hakkı ÜNAL

YRD. DOÇ. DR. A. Ü. İLAHİYAT ÖĞR. ÜYESİ ANK.

Ebû Dâvud'un "Sünen"indeki "Kitabu'l-Melâhim" şu hadisle başlar: "Allah her yüzyıl başında (dönümünde) dini yenileyecek bir kişiyi (yahut kişileri) bu ümmete gönderecektir¹."

Sathî bir değerlendirmeye müceddid hadisi, bir reform ihtiyacını ifade etmekte ve bu reformun nasıl başarılabileceğini göstermektedir². Ancak, kendi bütünlük ve üstünlüğüne güvenen İslâm'ın, hadiste formüle edildiği gibi, sürekli ve düzenli bir reform ihtiyacı hissettirecek derecede esaslı bir eksikliğin farkında olduğunu izhar etmesini düşünmek bir hayli zordur.

Bu yüzden, hadisin esas maksadıyla ilgili bir sorunun gündeme getirilmesine hak vermek gerekir.

J. Voll'a göre ortaçağ İslamında tecdid, gerçekten bir reform çağrısıdır ve bu, İslam ümmetinin, Kur'an ve sünnet yolundan sürekli ayrıldığı düşüncesine dayandırılmaktadır³.

İslam'ın kendisini eksik gördüğü varsayımına dayandığı için Voll'un bu yorumunu kabul etmek bana zor görünüyor. Halbuki İslamın kendi imajıyla ilgili hâkim olan düşünce, "mü'minler ümmetinin hatâ yapmaya çağrı" varsayımdır.

Bu konuda ilginç bir yorum, aşağıdaki olayları tefsir eden Y. Friedmann tarafından ortaya atılmıştır: a) Ebû Dâvud, müceddid hadisini (Kitabu'l-Melâhim'in başına koymakla) "eskatolojik" (ahiretle ilgili hadisler) sınıfına dâhil etmiştir. b) "Yüzer yıllık" (centennial) ve eskatolojik beklentiler İslamın pek erken devirlerinden beri mevcuttu. c) Dini gerileyiş en kötü aşamasına geldiği zaman kıyâmet günü beklentisi ortaya çıkmaktadır. Bu olayları temel alan

Friedmann şu sonuca varır. Dolayısıyla vukûu beklenen Kıyâmet gününü erteleme zarureti doğdu ve bunu başaracak kimse de, görevi dini gerileyişi durdurmak olan müceddid idi⁴.

Aslında Friedmann'ın izâhı mantıkîdir ancak tek ihtimal bu değildir. Ayrıca en azından şu iki itiraz ortaya atılabilir: a) Böyle bir izah, yer alması umulan kaynaklarda mevcut değildir. Bu görüşü destekleyen sadece bir pasaj buldum. Bu da Zeynûd-din el-İrâkî (ö. 806/1404) tarafından, Dünyanın sonunun yaklaştığı ve h. 8. yy. müceddidinin Mehdî veya İsa'dan başkasının olamayacağı şeklindeki bir kanaatin Mısır'da yaygın olduğu zamanda kaleme alınmıştır⁵. Zeynuddin, tecdidi, tamamen Friedmann'ın önerdiği doğrultuda, Kıyâmet saatinin geciktirilmesine bağlar⁶. Fakat ben bu ilginin, hadisin esas maksadını değil h. 8. yy. sonlarının özel şartlarını yansıttığını düşünüyorum. Bu, muhtemelen, ilgili yerlerde buna paralel pasajları veya benzer görüşleri niçin bulamadığımızı da açıklamaktadır. Meselâ, Suyûtî (ö. 911/1505), Kıyâmet gününün, ilk bin yılın sona ermesinden önce beklenmediğini ispatlamak için özel bir risâle yazdı. Onun bu risâleyi yazmaktaki esas amacı 9. yüzyıl dönümünde (başında) bir müceddide ihtiyaç bulunduğunu

*Ella Landau-Tasseran, "The 'Cyclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *STUDIA ISLAMICA* (LXX, 79-117) 1989.

¹"Alâ re's" "sonunda" (at the end) veya "dönümünde" demektir. Bkz. el-Azimâbâdi, 11/387, 389; Ebû Davud, *Sünen* 4/156.

²Bkz. Lazarus-Yafeh, "Tajdid al-Din", s. 1.

³Voll, s. 33.

⁴Friedmann, *Prophecy* 1. bölüm, 1. kısım; aynı yazar, *Sirhindî*, ss. 13-4.

⁵Son müceddid konusunda bkz. es-Suyûtî, *Tenbî'e* vr. 80b 2/282; es-Schâvî, *Mekâsüd*, s. 122 [r.238] ve Goldziher/*Hunwick* ss. 84-5.

⁶el-Muhibbi, 3/346.



göstermek ve kendisinin de böyle biri olabileceğini imâ etmekti. **Suyûti**'nin, özellikle müceddid hadisini ele aldığı böyle bir risâlede, **Friedmann**'ın düşüncesinin şekillenmiş olduğu muhakkaktır. Başka bir örnek, müceddid hadisini, kıyamet âlâmetleriyle ilgili iki hadisle birlikte kaydeden ve her ikisini de şerhettiği halde aralarında hiçbir ilişki kurmayan **İbn Kesir**'dir (ö. 774/1372)⁷. Nihayet diğer ilgili bir örnek de eskatolojiyle ilgili ilk eserlerden biri olan **Nuaym b. Hammad**'ın (ö. 228/843) "**Kitabu'l-Fiten**"i'dir. Nuaym, İbn Vehb 'e isnâden sayısız hadis kaydetmiş, fakat tek kaynağı İbn Vehb olan müceddid hadisini hiç zikretmemiştir⁸. O yüzden bana göre, müceddidle, dünyanın sonu arasında temelde hiçbir ilişki yoktur. b) **Friedmann**'ın tezinin, müceddid hadisinin eskatolojik materyal içinde tasnif edildiği şeklindeki açıklamasına dayanıyor olması, fakat bu sınıflamanın başka yollarla da izah edilebileceği ve neticede, **Friedmann**'inkinden farklı sonuçlara ulaşılabileceği şeklinde diğer bir itiraz da söz konusu olabilir. Bu durumda muhtemel izahlar şöyle olur:

1- Hadiste çizilen yüzyıllık model ve takdir, ona eskatolojik bir hava vermiştir.

2- İsnad zincirindeki ortak halka ve hadisin tek ravisi, başlıca ihtisası eskatolojik malzeme olan Abdullah b. Vehb'dir⁹.

3- Bizzat müslümanlar bir açıklama girişiminde bulundular. Bu maksatla **Suyûti** başka bir hadis zikretti: "Her yüzyıl dönümünde (başında) büyük bir belâ gelecektir." Bunun zararlarını gidermek için Allah, merhametiyle bir müceddid gönderir. Nihâi çift, Deccal ve İsa olacaktır. Bu felâket unsuru (mihne veya fitne), müceddid hadisini eskatolojik materyalle birleştirir ve Ebû Davud'un bunu niçin "melâhim" sınıfına soktuğunu açıklar¹⁰.

4- **Suyûti** tarafından kaydedilen (ve kabul görmeyen) diğer bir yorum da şudur: İlk bakışta hadis, yöneticilere işaret etmekte ve bu da Ebu Davud'un bunu niçin "Melâhim" içinde kaydettiğini açıklamaktadır¹¹. Bu izah tatmin edici görünmüyor, çünkü yöneticilerle eskatoloji arasında kurulan ilişki bizzatı açıklayıcı değildir. Onun için, **Rebi' b. Habib**'in Müsned'inin, "Kabir azabı, şehidlik, Kureyşin hakimiyeti (velâyeti) ve yöneticiye itaat" başlığını taşıyan 4. bâbına müracaat etmemiz gerekir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere bölüm, yöneticiye itaati emreden hadisler yanında öbür dünya ile ilgili konuları da kapsamaktadır¹². Dolayısıyla yöneticiler ve

eskatoloji arasında bir ilişki mevcuttur ve **Suyûti**'nin kaydettiği izah temelsiz değildir.

Bu dört alternatif açıklama gösteriyor ki, Müceddid hadisinin eskatolojik bir tasnife tâbi tutulması, onun, zorunlu olarak, Kıyamet Gününü geciktirme girişiminden kaynaklandığı anlamına gelmiyor. Hadisin menşei için daha başka şeylere bakmak gerekir¹³.

Ortaya çıkan diğer bir ihtimal, müceddid hadisinin, Peygamberin mutlak otoritesi olmadan da dinin varlığını sürdürüleceği garantisini ifade ediyor olmasıdır. Peygamberin ölümünden itibaren İslam toplumunda ancak kısmen ve yetersiz düzeyde doldurulabilen bir boşluk oluşmuştur. Bu durum şu tür ifadelerde açığa çıkmaktadır; "Alimler, Peygamberlerin varisleridir"¹⁴ veya, "şayet Allah başka bir Peygamber gönderseydi bu fûlan fûlan olurdu" (Ömer b. el-Hattab, Gazâli, Cüveynî ve İbn Hanbel hakkında söylenmiştir)¹⁵. Peygamberin vefatıyla birlikte vahyin kesilmesi, (yetersiz de olsa) değişik yollarla telâfi edilmeliydi¹⁶ ve müceddid bu problemin diğer bir çözümü olabilirdi. Hadiste yer alan "Allah gönderir.." ifadesinin, Peygamberlikle bir bağlantıya işaret ettiği açıktır. Kıyas yoluyla da aynı sonuca ulaşılabilir. Çünkü müceddidlerin genellikle din alimleri sınıfından geleceği kabul edilmiştir¹⁷. Onlar, Peygamberlerin varisleri olduklarına göre, müceddid de peygamberin varisidir. **Zünnûn el-Mısri**'ye atfedilen bir söz vardır: "Her yüzyılda bu ümmetin ariflerden ve ulemâdan yoksun olduğu bir ara dönem bulunur. Çünkü hepsi ölmüşlerdir. O zaman Allah, gönderdiği Peygamberler sayısı kadar

⁷ İbn Kesir, *Nihâye* 1/30-1.

⁸ Nuaym b. Hammad, *Kitabu'l-Fiten*, (yazma), Br. Mus. Or. 9449.

⁹ Aşağıya bkz. İbn Vehb hakkında bkz. M. Muranyi, "Sahifatu Abdullah b. Lehta", *Mecellet Ma'hed'el-Mahtutat'el-Arabiyye*, 26, 1980 ss.107-19.

¹⁰ Bu, **Suyûti**'nin şahsi yorumudur ve **Friedmann** tarafından reddedilmiştir. *Prophecy* 4. böl. I. kıs. Bkz. es-Suyûti, *Tenbi'e*, vr. 82 a.

¹¹ es-Suyûti, *agc.*, vr. 78b.

¹² er-Rebi' b. Habib, *Müsned*, Kahire 1349, 3/12.

¹³ Lazarus-Yafeh'e göre bu görüş Yahudi Menşei'dir. H. Lazarus - Yafeh, *Tajdid al-Din* s.2-4.

¹⁴ *Sahthu't-Tirmizi*, Kahire 1292, *Menakab* 31; el-Cerrahi, 2/65; Krş. er-Razi *Menakab* s. 58 ve bkz. aşağıda dipnot 16.

¹⁵ Mesela bkz. İbn Hacer el-Heysemi, *Fetâvî*, s. 178; İbn Kesir, *Bidâye* 10/335 ve bir sonraki dipnot.

¹⁶ Vahyin kesilmesiyle (bitişile) ilgili tartışmalar konusunda zengin döküman ve tafsilat için bkz. **Friedmann**, *Prophecy* 2. böl. VIII. kıs. ve aynı yazar *Finality* VII. ve VIII. kısımlar. Ve bkz. M. J. Kister, "The Interpretation of Dreams" *IOS* 4, 1974, ss. 70-1, 74, 78.

¹⁷ Meselâ bkz. es-Suyûti, *Tenbi'e* vr. 80b.; el-Azimâbâdi 11/386 [el-Münâvî (ö. 1031/1622) den naklen] ve 391; el-Umarî s. 235.

hakim insan gönderir ve bunlar halkı Allah'a yöneltirler. Bunlar, devirlerinde Peygamberler gibi görev yaparlar". Bu pasaj müceddid hadisini içermiyorsa da benzer bir düşünceyi belirtiyor. Müceddidlerin tarihiyle ilgili risâlesinde **Suyûti**, **Zünnûn**'un ifadesiyle her yüzyılda bir görülen müceddid arasında direkt bir ilişki kurmuştur¹⁸. Buradan hareketle, müceddidin rolünün, Peygamberin rolü yerine ikâme edildiğini çıkartabiliriz. **Friedmann**'ın tezinde olduğu gibi burada da, bu düşünceyi destekleyen sadece bir pasaj bulabildim: "Allah kendi emrinde olan ruhu dilediğine indirir" (Kur'an, 40/15) ayetinin tefsirinde **et-Taybî** (ö. 743/1342), bu ayetin, vahyin Peygamberler yoluyla Hz. Adem'den, Hz. Muhammed'e, ondan da müceddidler yoluyla ileriye doğru sürüp gittiğine işaret ettiğini belirtir¹⁹. Müceddidin, ölmüş Peygamberin rolünü üstlenmiş olduğu şeklindeki yorum kaynaklarda makul ve sarih bir biçimde yer almakla beraber, bu açıklama bana doğru görünmüyor. Şayet doğru olsaydı, kaynaklarda tecdid fikrinin diğer ilgili kavramlar, meselâ fikhî ve kelâmî konularda, hukuk ve akide (doktrin)nin yerleşik prensiplerine dayalı bağımsız hüküm verme kabiliyeti demek olan icthad kadar geniş bir biçimde işlenmiş olması beklendirirdi. Tecdid ve icthad kavramları arasındaki ilişki, **Suyûti**'nin, müctehid olduğu için, müceddid olmayı da hakettiği iddiasıyla açıkça ifade edilmiş oldu. Müceddid olduğu kabul edilen diğer ulemâ gibi, **Bulkîni**'ye de aynı kural uygulandı. İki kavram arasındaki ilişkiyi belirten diğer bir gösterge de müceddid hadisinin, icthad kapısının asla kapanmamış olduğu iddiasını destekliyor olmasıdır. Zira icthadın devamlılığı, her yüzyılda ortaya çıkacak müceddid sayesinde garanti edilmiş olmaktadır²⁰. Aralarında böylesine yakın bir ilişki olmasına rağmen çarpıcı olan şudur ki, "icthad" kavramı, müslüman alimler tarafından geniş bir şekilde tartışılıp geliştirildiği ve sistematize edildiği halde "tecdid" kavramı böyle olmamıştır. Aynı şeyi diğer ilgili kavramlara meselâ "sünnet" ve "bidat" a uygulayalım. Müceddid'in sünneti ihya, bidat'ı ise safdışı ettiği varsayılır. Halbuki bu ikiz kavram (sünnet x bid'at) hukuk ve akâid literatüründe geniş olarak işlenmişken, tecdid bu şekilde ele alınmamıştır. Tecdid konusunda bilgi içeren literatür, bazı hadis mecmuaları ve şerhleriyle, biyografik eserlerdir. Tecdid tartışması esas itibarıyla, fikrî planda değil, şahıs düzeyinde yürütülmüştür. Netice olarak tecdid, Ortaçağ İslam düşüncesinin evriminde merkezî bir kavramdan ziyade, asırlar boyu fertlere bahşedilen bir şeref ünvanıdır. Temelde aday-

ların vasıfları ön planda tutulduğu için kavramsal yönü ikinci planda kalmıştır²¹. Şimdi, konunun şahıs yönünü daha ayrıntılı ele alacağız. Çünkü kanâtimce, hadisin menşei ile ilgili ipucu burada yatıyor.

* * *

Müceddid hadisi, müceddid kabul edilen şahısları kapsayan uzun listeler doğmasına yol açtı. Genellikle üzerinde ittifak edilen ilk iki isim Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Şafî (ö. 204/820) idi²². Müceddidlerin kimliklerini belirlemede ölüm tarihlerinin dikkate alınması biraz zor anlaşılabilir. Bu, İslam biyografi literatüründe şahsın ölüm tarihini esas alan itiyada uygundur, ancak, "Allah her asrın başında bir müceddid gönderir." hadisinin harfî anlamıyla bağdaştırılması güçtür. Zira müceddidler, asrın başlangıcından kısa bir süre sonra ölmüş oldukları için dini yenileyemiyorlar. Bu, sonraki alimlerin, müceddidin, yüzyılın başından sonra da hayatta ve faal olması gerektiği şartını getirmiş olmalarının sebebinin açıklamaktadır²³. Yüzyıl başında vefat etmeyen diğer alimlerin de İslamın güçlenmesine katkıda buldukları kabul ediliyor ancak ölüm tarihi tutmayan bir alimin adaylığı geçersiz sayılabiliyordu²⁴. Bu kuralın bir istisnası h. 324 yılında ölen Eş'ari'dir. Buradaki ihtilaf, onun, yüzyılın başında Mutezile'den Ehl-i Sünnet'e geçmiş olduğu iddiasıyla kolayca giderilmişti²⁵. Eş'arinin adaylığı tartışılmışsa bu, gerçekten onun ölüm tarihinden dolayı değildi. Ayrıca o, üzerinde tartışılan tek

¹⁸ es-Suyûti, age, vr. 83 b.

¹⁹ es-Suyûti, age, vr. 81 b.

²⁰ el-Umarî, ss. 226, 235; Krş. eş-Şevkânî *İrşad*, ss. 223-4; el-Eyyûbî ss. 55-57 (İbn Kayyım'dan naklen) Suyûti'nin iddiası ile ilgili olarak bkz. Goldziher/*Fünwick* s. 81 vd.

²¹ Ayrıca bkz. Friedmann, *Prophecy* 4. böl. III. kıs. ve Lazarus-Yafeh age.

²² Dokuzuncu asra kadar tipik bir liste:

1- İ. Ömer 2- eş-Şafî 3- İbn Süreyc veya al-Eş'ari 4- es-Su'lukî veya el-Bâkullânî veya el-İsferâinî 5- el-Gazâlî, 6- Fahrreddin Râzî veya Hâfız Abdülgani 7- İbn Dakik el-İyd, 8- el-Bulkîni veya Zeynüddin el-İrakî 9- es-Suyûti veya Kadi Zekerîyya. Aşağıda bunlara temas edilecektir. Bkz. es-Suyûti *Tenbî'e* vr. 75b., 76a, 78a, 78b, 79b-80a, 80b. Kezâ, *Tahaddüs*, 2/221-2, 224, el-Muhîbbî, 2/344-5, 346; es-Sübki, II/104-8; el-Cerrâhî 1/243-4; es-Safedî 7/261; İbnü'l-Ayderîs, *Ta'rif* 5/9; el-Yafî 2/303; İbn Asâkir (Damas) ss. 51-2; el-Fettenî s. 91; es-Schâvî, *Mekâsîd*, s. 122; el-Azimâbâdî 11/387, 388. Burada yer alan ahşılmamış bir listede 2. Ömerle Şafî yer değiştirmiştir. Age, 11/395.

²³ es-Suyûti, *Tenbî'e* vr. 80a (İbnü'l-Esir'den naklen); el-Muhîbbî, 3/347; el-Azimâbâdî, 11/386, 390 (el-Münâvî, et-Taybî ve İbnü'l-Esir'den naklen)

²⁴ es-Suyûti, age, vr. 78a, 78b, 80b (Bedrüddin el-Ehdel'den naklen); el-Azimâbâdî 11/390, 391; el-Hülî, s. 113.

²⁵ İbn Asâkir (Leiden) s. 83, Suyûti tarafından da nakledilmiştir, age, vr. 75a-b.

kişi de değildi. Genel bir ifâdeyle ilk ikisi dışında bütün müceddidlerin kimlikleri tartışma konusu olmuştur. İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in belirttikleri gibi her mezheb veya hizip alimleri, hadisi kendi hocalarına tahsis ettiler. Her iki âlim, bu bağnazlığı şu delillerle reddederler: a) Hadiste geçen "men" Arapça da çoğula delâlet eder. b) Dinî korumak münhasıran fakihlerin görevi değil, fakat aynı zamanda muhaddislerin, kuranın, vaizlerin ve idarecilerin de görevidir. Diğer birçok alim de bu görüşü paylaşırlar²⁵. Şu noktaya işaret edilmelidir ki bu deliller kendi haklılıkları içinde ikna edici görülmeyle beraber, aynı zamanda, İslam'ın tipik uzlaştırıcı ve çoğulcu yaklaşımını da yansıtır. İbnü'l-Esîr, her asır için, içinde bir halife, bütün mezheplerin ve değişik beldelerin fakihleri, muhaddisler ve hatta İmamiye Şiîlerinin de yer aldığı, bütün müceddidlerin sistematik bir listesini yapmıştır. Sünenü Ebî Davud şarihî el-Azimabâdî buna şiddetle karşı çıkar²⁷. Sistematiği ve kapsamlı bir liste sunma gayreti içinde bulunduğu için, İbnü'l-Esîr'in bu listede zikrettiği bazı müceddidlerin ilk defa kendisi tarafından belirlenmiş olması şüpheyle karşılanabilir. Mamafih bu gayret tek kalmıştır. Pek çok liste, İbnü'l-Esîr'inki kadar renkli ve temsil edici değildir, sadece birkaç alternatif isim ihtiva etmektedir. Bütün bunlar bizi müceddidin seçim tarzı sorunuyla karşı karşıya getiriyor.

Bir mevki veya bir görevin tersine sadece bir şeref unvanı olan müceddidin tayininde hiçbir resmi metod geliştirilmemiştir. Goldziher seçim aracı olarak kamuoyunu gösterir ve (Goldziher'in makalesinin mütercimi) Hunwick tarafından tercüme edilen Bedruddin el-Ehdel'in (ö. 855/1451) şu ifadesini ekler: "Bilmiş ol ki, müceddid, onda toplanan özellikler ve ilminden elde edilen fayda dikkate alınarak çağdaş alimlerin çoğunluğu tarafından belirlenir"²⁸. Aslında bu, müceddidin seçiminde temel olması farzolunan bir icmadır ve onun seçkin ve önder bir kişi olma zaruretine işaret eder. Ayrıca bu icma, müceddidi, onu tanımadada beraber olacakları varsayılan rakipleri için birleştirici bir nitelikte techiz etmiş olur. Bu varsayımın ve bundan çıkarılan sonuçların pek çok durumda yanlışlığını ve el-Ehdel'in ifadesinin, icma ile hiç ilgisi bulunmayan bir çarpıtma olduğunu göstereceğim.

Her mezhebin bu ünvanı kendi imamlarına layık gördüğünü biraz önce zikretmiştik. Müceddid seçimindeki sözde icmân temeli fevkalâde dardır ve aşağıdaki veri ve anekdotları incelediğimiz zaman bu daha da daralacaktır.

Beşinci müceddid **Gazalî**, müderrisliğe dönüşüyle ilgili şüphelerini nasıl yendiğini anlatır. Kendi ifadesine göre onun dönüşü Allah'ın takdiriyle. Zira Allah her yüzyıl başında dinini ihyâ etmeyi va'detmişti. Gazalî, tabiatıyla, müceddid hadisine atıfta bulunarak kendisinin va'dedilen müceddid olduğunu ima ediyordu²⁹. Tam yüzyılın dönümünde, 499 yılının Zülka'de ayında öğretime başlamak üzere Neysabur'a hareket ederek hadis'e harfiyyen uymuş oldu. En büyük ve en az tartışılan reformculardan birinin icma ile değil, fakat bizzat kendisi tarafından müceddid ünvanı verilen ilk kişi olması kaderin garib bir cilvesidir. Bu sürecin tasvirinde, Goldziher'inkinden ziyâde, Friedmann'ın görüşünü kabul edebiliriz. Birincisine göre, müceddidin kimliği icma ile belirlenirken, ikincisine göre önce iddia ortaya atılmakta, daha sonra bu iddia kabul edilsin veya edilmemesin icmaya dayandırılmaktadır³⁰.

Gazalî'nin ortaya koyduğu örnekten cesaret alan Celâlüddin es-Suyûtî, kamuoyunu beklemeden, fakat gereken tevâzuu da göstererek, Allah'ın kendisini 9. müceddid olarak seçmiş olabileceği ümidini ifade etti. Otobiyografisinde, müceddidlerin tarihine ilişkin bir bölüme de yer veren Suyûtî, bu bölümü şu sözlerle bitirir: "Allah'ın rahmetine muhtaç olan ben, bu yüzyıl dönümünde beni müceddid yaparak, Allah'ın nimetini bana ihsan edeceğini ümid ediyorum. Bunu yapmak Allah için zor bir şey değildir."³¹ Bu bölümün daha tafsilatlı ve ayrı bir risâle haline gelmiş sonraki bir versiyonu, asırlar boyunca gelmiş geçmiş müceddidlerin dökümünü veren uzun bir şiiri ve aynı dileği ihtiva eder³².

²⁶es-Suyûtî, age. vr. 79b-80a (İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'den naklen), İbn Kesîr, *Nihâye* 1/30; İbn Hacer, *Tevâlî* ss. 48-9; Aynı yazar, *Fethu'l-Bârî* 13/251; el-Fetenî s. 91; el-Cerrâhî 1/243; el-Muhibbî; 3/344; es-Subkî 2/89; Krş. 1/105; el-Azimabâdî, 11/392-3., es-Scharenfûrî 17/203; el-Bosnavî, s. 20.

²⁷el-Azimabâdî, 11/392.

²⁸Hunwick, Goldziher/Hunwick içinde s. 81, dipnot 4. Goldziher Arapça metni tercüme etmeden iktibas eder ve, müceddidlerin tesbitinde esas belirleyicinin muasır alimlerin görüşü olduğunu söyler. Goldziher, *Gesammelte* 1/54, dipnot 1. Hunwick'in çevirisi yanlıştır. Bkz. Bu makale s. 267.

²⁹el-Gazalî, *el-Munkuz mine'd-Dâlâl*, Beyrut 1967, s. 122, ve bkz. Giladi, "Renewal" s. 12.

³⁰Friedmann, *Prophecy* bölüm 4, kısım II.

³¹es-Suyûtî, *Tahaddüs*, 2/227 (bölüm 19). Böyle bir bölümün otobiyografisinde yer alması, onun maksadını göstermektedir. Bkz. Goldziher/Hunwick muhtelif yerler. Krş. *Tenbî'e*, vr. 78b, 81b. Burada Suyûtî, Gazalî örneğine atıfta bulunur ve kendini övmesini haklı gösterir. Ayrıca Bkz. Giladi, aynı yer.

³²Bu risâle, *Kitabu't-Tenbî'e bi men yeb'asuhullahu 'ala re'si'l-mie* dir. Bkz. GALS 2/186 no 101. Müceddidlerin dökümünü veren şiir "*Tuhfetü'l-mühtedîn bi esmâ'li-müceddidin*" ismi altında ayrıca yer almış (bkz. [Muhibbî 3/345]; GAL, 2/190 no 169 vd.) ve el-Azimabâdî tarafından da iktibas edilmiştir. 11/393-4.

Suyûti'nin iddiasını ispat etme gayreti, İslam Ümmetinin ömür süresiyle ilgili diğer bir risâlenin doğmasına yol açtı. **Suyûti**, bu sürenin bin yıldan fazla olacağını farzediyordu. Bu risâlenin arka planında h. 8. yy. sonundan beri Mısır'da yaygın olan eskatolojik beklentiler vardır. **Suyûti**, burada, dünyanın sonunun henüz yakın olmadığını, 9. asrın 10. ya devrolacağını ve asrın başındada bir müceddidin (yani kendisinin) gerekliliğini ispatlamaya kalkıştı³³. Onun ictihadla ilgili risâlesi de ("Tenbi'e" den 10 yıl önce yazılmış olmakla beraber) muhtemelen kampanyasının bir parçasıdır. Çünkü o, müceddid olma iddiasını müctedid olmasına dayandırıyor³⁴. Şurası açıktır ki, **Suyûti**'ye müceddid ünvanını bahşeden icma değildi. Hatta kendisinin de belirttiği gibi, onun iddiası çağdaşı alimler tarafından reddedildi. Şöyle der: "Ağzımı doldura doldura konuşup benimle tartışma iddiasında bulunan birisi, benim, müctehid ve bu asrın başında emsalsiz bir alim olduğum iddiamı reddederek kendisini bana rakib ilan eder ve hepsi bir ovaya toplansalar ve ben de üzerlerine üflesem toz gibi darmadağın olacak kimseleri de bana karşı kıskırtır"³⁵. **Suyûtinin** meşhur muhâlif **Şehâvî**, onun kendini beğenmiş iddialarına şiddetle karşı çıktı ve diğer çağdaşı alimlerin itirazlarını da zikretti³⁶. Daha sonraki alimlerin bir kısmı **Suyûti**'nin iddialarını kabul ederlerken, diğerleri reddettiler³⁷.

Suyûti'nin kendini beğenmişlikte benzersiz oluşu belki istisnâî bir durumdur. Ancak, diğer mücedditler üzerinde yapılan bir çalışma da bizi aynı noktaya götürür. Yâni hiçbir müceddid bu ünvanı icmâ ile değil, küçük çaplı bir öğrenci halkasının takdiriyle kazanmıştır. İşe, 3. müceddid kabul edilen Kâdî İbn Süreyc'le başlayabiliriz. Hâkim Neysâbüri (ö. 405/1015), fakih Ebu'l-Velid'den duyduğu bir hikâyeyi kaydeder: Ebu'l-Velid, İbn Süreyc'in bir dersinde hazır bulunuyorken şeyhlerden birisi ayağa kalkıp İbn Süreyc'i övdü ve müceddid hadisini zikrederek onun 3. asrın müceddidi olduğunu ilan etti. Daha sonra bu konu hakkında irticalen üç beyit okudu. İbn Süreyc bu ilanı kötü bir kehânet kabul ettiği için bu şereften hiç hoşlanmamıştı. Gerçekten de aynı* yıl içinde öldü³⁸. Tabiatıyla bu hikâye gerçeği yansıtmayan bir anekdottur, ancak bütünüyle gözardı edilmemesi gerekir. Onun esas önemi, bu hikâyenin yayıcısı ve İbn Süreyc'in bir öğrencisi olan Ebu'l-Velid** de yatar³⁹. Bu olay gösteriyor ki teccid iddiası, hocanın doğrudan muhatap olduğu öğrenci halkasından kaynaklanmaktadır.

İkinci örneğe gelelim. Hikâye şu şekilde devam ediyor: Anlatıldığına öre, Ebû't-Tayyib es-Su'lûkî'nin dersinde hazır bulunan hukukçulardan Ebu Amr el-Bistâmî, Ebu't-Tayyib'i 4. asır müceddidi tayin eden (aynı vezin ve kâfiyede) ilave beyitler okudu. el-Hâkim şöyle devam eder: "Ebu Amr benim dersimde iken bu beyitleri bana da okumasını istedim, o da okudu"⁴⁰. Daha sonraki yazarlar hikâyeyi doğaüstü unsurlarla süsleyerek, Su'lûkî'nin müceddid tayin edildiğini duyan Hâkim'in, bunun, onun ölümünün bir habercisi olduğu için üzüldüğünü ve onun da gerçekten aynı yıl içinde öldüğünü naklettiler⁴¹. Tabiatıyla bu, İbn Süreyc hikâyesindeki motifin bir tekrarıdır. Fakat, Hâkim'in anlattığı orijinal haliyle Su'lûkî hikâyesi, Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî'nin 4. asır müceddidi oluş tarzına ilk elden delil teşkil eder. Burada icma değil, fakat irticâlen söylenen beyitler rol oynamıştır ve İbn Süreyc'in hikâyesi düzmece görüldüğü halde, Su'lûkî'nin ki böyle değildir⁴². İbn Süreyc olayında haberleri nakleden uydurma bir kişiydi. ("Şeyh âlim", "şeyh-i Irâkî" veya sadece "şeyh"). Halbuki, Su'lûkî hikâyesindeki kişi, Hâkim'in tanıdığı çok meşhur bir şahıs ve 4. müceddidin

³³es-Suyûti, *el-Keşf an mücâvezeti hâzih'l-ümmne el-elf, el-Hâvî l'l-Fetâvî* içinde 2/248-256. Krş. *Tenbi'e* vr. 80b. Ayrıca bkz. Goldziher/Hunwick ss. 85-6.

³⁴Bkz. Şehâvî, *Dav'* 4/67. Bu risale de diğeri gibi ictihad üzerinedir ve Leiden yazmaları arasındadır. Or. 474 no 21 ve 25. Krş. Goldziher/Hunwick s. 96. Fuad Abdulmunim 1984'de "*er-Redd âlâ men ahlede ile'l-ard ve câhede enne'l-ictihad fi külli asrın fard*" risâlesini neşretmiştir.

³⁵es-Suyûti, *el-Havî*, 2/248; Krş. *Tenbi'e* vr. 81a-b. Burada Suyûti, "sâkit", "mübtedi", "mülhid" dediği bir muhâlifyle tartışır.

³⁶es-Şehâvî, *Dav'*, 4/67-8. Suyûti'nin tartışmalı iddiaları, muasır ve meslektâşlarıyla yaptığı münakaşaları için bkz. E. M. Sartain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûti*, Cambridge-London vd. 1975, vol. 1. ss. 53 vd.

* Aynı yıl içinde değil, üç sene sonra vefat etti. [Bkz. Safedî, *el-Vâfi*, 7/260].

³⁷İbnü'l-Ayderûs, *Tarih* ss. 54-7 ve 124. O, Suyûti'nin iddiasını dikkatlice ele alır ve reddeder. el-Muhîbbî, 3/346-7; el-Azimâbâdî 11/395 ve el-Bosnavî s. 20, iddiayı kabul ederler.

** (270-349) [Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 15/492]

³⁸el-Hâkim, 4/522-3; İbn Asâkir, (Leiden) s. 131. es-Subkî 1/105. [1/200] es-Suyûti, *Tenbi'e* vr. 74b. Yine bkz. *Tahaddûs* 219; es-Safedî 7/261; el-Azimâbâdî 11/388. Biyografisi için 64 nolu dipnot'a bakınız. İbn Süreyc'in, bir rüya vasıtasıyla ölümünü önceden bildiğini anlatan diğer bir hikâye için bkz. es-Sübki, 2/87-8.

³⁹es-Sübki, 2/192.

⁴⁰el-Hâkim, 4/523. Sonraki alimler bu beyitlere ilâvede bulundular. Meselâ es-Sübki 1/106-7 (Suyûti tarafından da nakledilmiştir. Bkz. *Tenbi'e* vr. 76a) Ayrıca bkz. Goldziher/Hunwick s. 87, ve aşağıda 59 no'lu dipnot.

⁴¹es-Suyûti age., 74b.; İbn Asâkir (Leiden) ss. 131-132; es-Sübki 1/105-6.

⁴²Onu müceddid tayin eden tamamen farklı bir şiirle karşılaştırınız. Bu şiir Ömer b. Ali el-Mutavvî tarafından muhafaza edilmiş ve Suyûti tarafından nakledilmiştir. Aynı yer ve *Tahaddûs* s. 221.

babası Ebû Sehl es-Su'lûkî'nin de eski bir öğrencisiydi⁴³. Şimdi bir takım ihtimaller üzerinde durabiliriz:

a) Ebû Amr el-Bistâmî, Hâkim'in kaydettiği gibi gerçekten Su'lûkî'nin huzurunda şiir kompoze edip söylemiştir.

b) Ebu Amr şiiri başka bir vesileyle kompoze etmiş ve ders halkasında aklına gelmiştir.

c) Şiiri başka birisi hazırlamış ve Ebu Amr'a atfetmiştir.

d) Şiiri de ihtiva eden hikâyenin tamamını bizzat el-Hâkim uydurmuştur.

Bütün bu ihtimallerde hayâtî unsur olan icmâ yoktur. Hikâye, zaten mevcut olan bir icmâ teyid için de keşfedilmiş olamaz. Çünkü içinde bu amaca hizmet edecek hiçbir şey, icmâ'nın üzerine çıkabilecek hiç bir otorite yoktur. Hangi yönden bakarsak bakalım, Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî'nin müceddid tayininin temelinde genel bir uzlaşma mevcûd değildir⁴⁴.

Kamuoyunun değil, şahsî görüşlerin rol oynadığı diğer örnekler, menkıbe tarzında olmayan malzeme içinde, meselâ Mısırlı Kâdi Zekeriyya b. Muhammed'in (826-925/1519) biyografisinde yer almaktadır. İbn Hacer el-Heysemî onu, hocalarının en iyisi olarak över. Bu övgüleri temel alan İbnü'l-Ayderûs, bunları naklettikten sonra şunları yazar: "(Kanaatimce) onun 9. asır müceddidi olduğu fikri bana makul geliyor"⁴⁵. Buna benzer şekilde, el-Azimâbâdî de kendi hocalarından üçünün ismini, 13. asır müceddidleri olarak zikreder⁴⁶. Müceddidlerin bir listesini verdiği için özür dileyen Zeynüddin el-İrâkî (ö. 808/1404) şöyle der: "Her asır başında gönderilen müceddidlerin isimlerini zikretmekle sadece kendi görüşümü ifade etmiş oldum ki bu yanlış olabilir. En iyisini Allah bilir. Fakat, Ahmed b. Hanbel'in, Ömer b. Abdilaziz ve Şafii'yi ilk iki asrın müceddidleri olarak belirlemesinden itibaren, ondan sonra gelenler de, İbn Süreyc ve es-Su'lûkî'yi müceddid olarak tesbite cûret ettiler. Mamafih burada tercihe esas olan görüş adigeçenlerin şöhretine, talebeleri ve yazdıkları vasıtasıyla elde edilen istifadeye dayanmaktadır..."⁴⁷ Bu mülâhaza çok öğreticidir. Zira el-İrâkî, müceddid olarak zikrettiği kimseler için şöhreti, yani kamuoyunu dikkate almakta ve bu isimleri vermekte -şayet haksız değilse- bunu bir cûret olarak kabul etmektedir. Hiç birşey olmasa bile sadece bu mütâlaa müceddidin kimliğinin icmâ ile ilgisi

olmadığını ortaya koyar. Ancak İrâkî'nin ihtiyatı, bir ifade değişikliğiyle tersine çevrilmiş ve onun, "ben sadece kendi görüşümü söyledim" şeklindeki sözleri Bedrüddin el-Ehdel (ö. 855/1451) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "..... Ahmed b. Hanbel'in, Ömer b. Abdilaziz ve Şafii'yi ilk iki asrın müceddidleri olarak belirlemesinden bu yana, ondan sonra gelenler, zikrettiğimiz kimseleri müceddid olarak takdim etmeye cûret ettiler. **Bu müceddidler..... kendi muasırlarının görüşüyle, öğrencilerinden ve eserlerinden elde edilen istifadeye göre tayin olunmuşlardır...**"⁴⁸ Zeynüddin el-İrâkî'nin, "şahsî görüş yanlış olabilir" şeklindeki ihtiyatı atlanmıştır ve "zann" (görüş) Ehdel'in ifadesinde, "çağdaş kimselerin otoritesi", yani, kamuoyu anlamını kazanmıştır. Goldziher tarafından delil gösterilen şu cümlede el-Ehdel'in daha değişik bir usulup kullandığı görülür:

"Bilmiş ol ki, müceddidin tayini, sadece, onu tanıyan ilminden istifade eden çağdaşlarının "galebe-i zann"ına (plausibility) dayanır"⁴⁹. "Galabetü'z-zann" terimi, Goldziher'in ve Hunwick'in anladıkları gibi "alimlerin çoğunluğunu" değil, "kesinlik derecesi"ni gösterir ve sırf "zann" (görüş) dan daha üst bir kat'iyet derecesine işaret eder⁵⁰. Böylece görüyoruz ki, İrâkî'nin ifadesindeki "şahsî görüş" (zann), "muasır kamuoyu"na dönüşüyor, sonra da "galebetü'z-zann"

⁴³el-Hâkim 4/612.

⁴⁴Biyografisi için bkz. İbn Asâkir (Damas) s. 54. ve (Leiden) ss. 96., 126. İbn Hallikan 1/606-7; es-Şirâzi 91-2, 100. es-Safedî 16/12-3; İbn Hidâyetullah ss. 19, 40-1; es-Semânî 8/307-8; İbn Kâdî Şuhbe 1/174-5; el-Esnevî 2/126-7; Wüstenfeld, Şafii 3/210; Krş. el-Hülî, ss. 113-18.

⁴⁵İbnü'l-Ayderûs, *Tarih* s. 124-[115]; Kezâ: el-Muhibbi, 3/346. Mamafih, el-Muhibbi, Abdullah b. Ömer Bamakhrama'dan da aynı pasajı nakleder. Biz, ya İbnü'l-Ayderûs'un (ö. 1038/1638) Bamakhrama'nın sözlerini aynen kopya ettiği veya el-Muhibbi'nin bu pasajı Bamakhrama'ya isnad ederken yanlışlık yaptığı sonucunu çıkartıyoruz. Her halukarda pasaj şahsî görüşü yansıtır.

⁴⁶el-Azimâbâdî, 11/396.

⁴⁷Zeynüddin el-İrâkî'nin, *Tahrîcü Ehâdist'l-İhyâsından Suyutî'nin, Tenbî'e* vr. 79a ve el-Muhibbi'nin 3/346 nakilleri olarak. Bu tartışma *Tahrîc'in* Kahire/1346 baskısında yoktur. Ayrıca bkz. Goldziher/Hunwick s. 85 dipnot 18.

⁴⁸el-Ehdel'in *er-Risaletü'l-Marduyye'sinden* Suyutî'nin nakli, *Tenbî'e* vr. 80b, 15. satır. el-Ehdel, Zeynüddin'den naklettiğini açıkça belirtir.

⁴⁹el-Ehdel'in *er-Risaletü'l-Marduyye'sinden* Suyutî'nin nakli, aynı yer, 6. satır; el-Azimâbâdî 11/391, bunu Ahmed er-Rumî'nin *Mecâlisü'l-Ebrâr'*ından aktarır.

⁵⁰Van Ess'e göre, "galebetü'z-zann", ihtimal (likelihood, probability) anlamına gelir ve nass'la sabit olmayan meselelerde yapılan icthadla elde edilebilecek en yüksek bilgi derecesini ifade eder. J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Idi*, Wiesbaden 1966, s. 242., Bu ibarenin teknik anlamına dikkatimi çeken, meslektaşım Prof. E. Kohlberg'e teşekkür ederim.

ilavesiyle daha yüksek bir derece kazanmış oluyor. Bu yüzden, Goldziher'in müceddid seçimi konusunda ki varsayımının temeli zayıftır. Zira onun delil gösterdiği el-Ehdel'in ifadesi gerçek değildir.

Müceddidin icma ile seçildiği fikri sırf tekrar yoluyla doğmuş ve yerleşmiş olabilir. Herhangi bir kimse için teccid iddiası ortaya atıldığı zaman bu ya reddediliyor, ya kabul ediliyor, yahud da bilmezlikten geliniyordu. (Şaşırtıcı olarak sonuncusu sık görülen bir durumdur. Meselâ bir müellif selefini, onu müceddid kabul ettiğini zikretmeden övebilir.) Ekseriyâ böyle bir iddia yorumsuz olarak, basit bir şekilde aktarılır ve bu, birkaç eserde de tekrar edilir. Muahhar bir müellif bile böyle bir tekrarın etkisiyle bunu farklı görüşler zannederek yanılıya düşmüştür. Nitekim **Sübki** (ö. 771/1370), **İsferâinî** hakkında; "ulemadan bir grub, müceddid hadisini ona tahsis ettiler" derken, bu görüşü sadece birbirlerinden nakletmiş olan kendinden önceki kaynakların etkisi altında kaldığını göstermiş olmaktadır. Sübki'nin sözlerini harfiyyen kabul etsek bile "icma" (genel uzlaş) ile değil, "bir grub alim"le karşılaşırız⁵¹. Bize genel uzlaşma (icma) gibi görünen durumlarda bile, bunun gerçek mi, yoksa sadece müellifin kendi temâyülünü mü yansıttığı üzerinde dikkatlice durmamız gerekir. Yedinci asır müceddidi kabul edilen İbn Dakik el-Iyd (ö. 702/1302)'in durumu buna örnektir. Sübki, onun hakkında şunları yazar: "Bildığım kadarıyla hocalarımızdan hiçbiri, **İbn Dakik el-Iyd**'in, 7. yüzyılın Allah tarafından gönderilmiş alimi (müceddidi) olduğunu inkar etmemişlerdir." Bir karşılaştırma yapılırsa el-Yaffi'nin, İbn Dakik el-Iyd hakkındaki sözleri çok daha mütevâzidir: "Bazı âlimler onu 7. müceddid saydılar"⁵². Sübki'nin sözlerinden açıkça anlaşılan icmâ, "hocalarımız" ifadesinin de işaret ettiği gibi, belirli bir grub ulemânın icmasıdır. Sübki'nin hocalarından bazıları, meselâ, İbn Seyyid'n-Nâs, Zehebî ve bizzat kendi babası, İbn Dakik el-Iyd'in talebesi ve hayranıdır. Büyük bir ihtimalle Sübki bu âlime yönelik tutumunu onlardan kazanmıştır⁵³.

Sekizinci yüzyılın müceddidleri olarak adları geçen alimler, yukarıda da zikredilen Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806) ve Sirâcuddin el-Bulkini (ö. 805/1402)'dir. İrâkî, diğer adayların yanısıra Bedruddin el-Ehdel tarafından önerildi. İrâkî, hocaları, muasırları ve biyografi yazarları tarafından bir hayli övülmekle beraber, el-Ehdel'in önerisi genellikle kabul görmedi⁵⁴.

Bulkini'nin adaylığını İrâkî'nin bizzat des-

teklemiş olduğu görülüyor⁵⁵. Ancak Bulkini'nin iki oğlu, babalarının medhinin yayılmasında başlıca rolü oynadılar. Demirî'ye isnâden şöyle bir hikâye kaydettiler: Basiret sahibi evliyâdan birisi şöyle diyordu: "Allah bu ümmete her yüzyıl başında dini ihya edecek birini gönderecektir. Bunların ilki Ömer (b. Abdilaziz)'di, sonuncusu da Ömer (el-Bulkini)'dir"⁵⁶. Hikâyenin kaynağında bir sūfi olan Demirî'nin varlığı dikkate alınır sa, burada ki teccid fikri bir hadis olarak değil, bir doğaüstü mesaj olarak şekillenmektedir. Bulkini'nin adaylığının bazı sufi çevrelerde gündeme getirildiğine işaret ettiği için bu hikâye doğru olabilir. Diğer Sūfiler de eş-Şazili'yi tercih etmişlerdir⁵⁷.

Şimdiye kadar dikkatimizi çeken şey, müceddid ünvanının belirli bir grub arasında dönüp dolaşıyor olmasıdır. Yedinci sıradaki İbn Dakik el-Iyd, talebelerinin öğrencisi olan Subki ve ayrıca İrâkî tarafından müceddid ilan edilmiştir⁵⁸. Sekizincisi Bulkini, İrâkî ve oğlu ile iyi ilişkiler içindeydi. Fakat kendisiyle bazı kamu görevleri yüzünden mücadele ettiği Sübki'nin rakibi idi⁵⁹. Dokuzuncusu olan Suyütî, Bulkini ve İbn Hacer'in talebesidir. Teccid konusuyula ayrıntılı olarak ilgilenen birkaç alimden biri olan İbn Hacer, aynı zamanda, Zeynuddin el-İrâkî'nin de öğrencisi olmuştur⁶⁰. Diğer bir 9. müceddid Kâdi Zekeriyya, bir defasında, Suyütî

⁵¹ es-Sübki'nin *et-Tabâkâtü'l-Vustâ*'sından Suyütî'nin nakli, *Tenb'e* vr. 75b.

⁵² es-Suyütî, aynı yer ve 76a; es-Subki, 1/106; el-Yaffi, 4/238; Ayrıca bkz. es-Safedi, 4/193-209; İbn Hacer, *Dürr* 4/210-4; İbn Kadî Şuhbe, 2/299-302; el-Esnevî, 2/227-33; es-Sübki, 6/2-22.

⁵³ İbn Kâdi Şuhbe, es-Safedi ve İbn Hacer, aynı yerler; ayrıca İbn Hacer age. 3/39-41.

⁵⁴ el-Ehdel, Suyütî'nin nakli, *Tenb'e* vr. 80b. el-İrâkî'nin biyografisi için bkz. es-Sehavî, *Dav'* 4/171-8; es-Şevkânî, *Bedr* 1/353-5; İbnü'l-İmad, 7/55-6; İbn Kâdi Şuhbe, 4/33-8; İbn Fehd, ss. 220-34.

⁵⁵ es-Suyütî, age, vr. 79a alt kısım. el-İrâkî'nin oğlu ve öğrencisi Velîyyüddin el-İrâkî'de el-Bulkini'nin talebesi ve hayranı idi. İbn Fehd ss. 284-9; İbn Kadî Şuhbe 4/105; es-Suyütî, *Zeyl* ss. 375-6; Bulkini hakkında aşağıda 59 nolu dipnota bakınız.

⁵⁶ es-Suyütî, *Tenb'e* vr. 79 a-b, 80b. es-Sa'idi s. 314; el-Bosnavî s. 19. Bulkini'nin biyografilerinin pekçoğunda teccid iddiasının yer almadığını kaydetmek gerekir.

⁵⁷ es-Sa'idi, aynı yer; es-Suyütî age., vr. 80b.

⁵⁸ es-Suyütî, age., vr. 79a ve yukarıda İrâkî ile ilgili 54'ü dipnot.

⁵⁹ Bulkini hakkında bkz. El² (Gibb); İbn Kadî Şuhbe 4/42-52; es-Suyütî, *Zeyl* ss. 369-70; İbn Fehd ss. 206-20; İbn Hacer, *Dürr* 3/41; es-Sa'idi ss. 313-6; İbnü'l-İmad 7/51-2; Ayrıca bkz. es-Suyütî, *Tenb'e* vr. 79a, 79b; Zeynüddin el-İrâkî, asırlar öncesinden İbn Süreyc'in şerefine yazılmış bir şiire, İbn Dakik el-Iyd'i yedinci, el-Bulkini'yi de sekizinci müceddid ilan ettiği beyitler eklemiştir.

⁶⁰ eş-Şevkânî, *İrşad* ss. 223-4; aynı yazar, *Bedr* 1/353. İbn Hacer'in müceddidler hakkında bir risâle telif ettiği anlaşılmaktadır. *Tevâlî* s. 19'da bunu açıklamıştır. Bkz. es-Suyütî, *Tenb'e* vr. 80a, ve Hacı Halife, 2/1296.

ile sayısız rakiplerinden biri arasında hakemlik rolü üstlenmiştir⁶¹. Onuncu müceddid, Şemsuddin er-Remlî, Kadi Zekeriyya'nın öğrencisiydi⁶². Bu çevrelerin coğrafi üssünün Kahire olduğunu kolaylıkla teşhis etmek mümkündür.

Bunun farkına varan Suyûtî, zamanına kadar gelen müceddidlerin yarısının Mısırlı olmasını kayda değer bir olay olarak kabul etmiştir. Bize göre bu, sadece kayda değer değil, gerçekten çok önemlidir. Çünkü bu, genel kabul gören tecdid fikrini değiştirdiği gibi, bunun hiçte genel bir İslami vakia olmayıp, sadece Mısır'a münhasır olmasa da, daha ziyade bölgesel bir vakia olduğunu ortaya koyuyor. Yedinciden onuncuya kadar olan müceddidler ilk ikisi gibi Mısırlıdır⁶³. (II. Ömer Mısırda doğmuş, Şafii de hayatının son bölümünü orada geçirmiştir). 3. den 6. ya kadar olan müceddidlerin coğrafi yerleşimi, Bağdad'la İran'ın öğretim merkezleri arasında yer alır. Üçüncü müceddid İbn Süreyc, Şirazda kadılık, 306/919 yılında öldüğü Bağdad da öğretimlik yaptı. Hocaları arasında bulunan Ebu Davud, Kütüb-ü sitte derleyicileri arasında tecdid hadisine kitabında yer veren tek kişidir⁶⁴. Üçüncü asrın müceddidi olduğuna dolayı atıfta bulunulan Ebû Nuaym el-İstirâbâzî (ö. 320/932) Cûrcan'da önemli bir fakih⁶⁵. Ebu'l-Hasen el-Eşârî Bağdad'da yaşadı. Dördüncü müceddid es-Su'lûki Neysâburda bir hukukçu idi⁶⁶. O, babası vasıtasıyla hem Eş'ari'nin, hem de İbn Süreyc'in öğrencileriyle dolaylı bir ilişki içindeydi. İbn Süreyc ve Ebu't-Tayyib es-Su'lûkî'yi müceddid olarak zikreden el-Hâkim, Neysâburlu idi ve es-Su'lûkî'yi de şahsen tanıyordu. Dördüncü asrın diğer bir müceddidi olarak adı geçen el-İsferâinî (ö. 406/1015) Bağdad da faaliyet gösteriyordu⁶⁷. Diğer bir aday Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083), Şiraz, Basra ve Bağdad'da yaşadı. Dolaylı olarak hem İbn Süreyc, hem de el-İsferâinî ile ilişkisi vardı. Çünkü, Şirâzî'nin hocaları onların talebeleri idiler⁶⁸. Diğer bir dördüncü müceddid Muhammed Ebû Bekir el-Bakillânî (ö. 403/1013) Şiraz'da yaşadı ve talebelerinin bir çoğu daha sonra Horasan ve Irak'da bulundular⁶⁹. Beşinci müceddid Gazâlî, Neysâbur'da ders verdi. Alternatif aday, Hafız Ebu Tahir **es-Silefî**, Bağdad ve İskenderiye'de yaşadı⁷⁰. Altıncı asrın müceddidleri olarak zikredilen **Fahreddin Râzî** (ö. 606/1210) daha çok Horasanda ve **er-Râfîî** (ö. 624/1227) Kazvin de yaşadılar⁷¹. Râzî'yi, **Mizânul-İ'tidâl**'inde duafâ'dan (hadis ravisi olarak güvenilir kişilerden) sayacak derecede svmeyen Zehebî, 6. asır için diğer bir aday önerdi⁷². Bu aday, Hafız **Abdulganî** idi ve seyâhatlarında Şam, Arabistan, Bağdad, İsfahan ve Kahire'yi ziyaret etmişti⁷³. Tesâdüfî veya değil, tecdid iddiasının coğrafi konumu 7. yüzyıldan itibaren Kahire'ye kaydı. Tabiatıyla İslam Dünyasının diğer bölgelerinde de, mesela **Nevevî** (ö. 676/1277) gibi müceddidler bulunuyordu. Ancak müceddidlerin yerleşim merkezlerini çoğunlukla Kahire'de ve Bağdad-İran hattında buluyoruz. Mısırlı ve Doğulu müceddidlerin birçoğunda da dolaylı hoca-öğrenci ilişkisini görüyoruz⁷⁵. Bu bize, müceddid olgusunun hizipsel yönünü gösteren bir ipucu vermekte, başka bir deyişle, onun kapsamının farklı boyutlarını göstermektedir. Bu, aracı icma olan evrensel bir İslami olgu değil, fakat mahallî ve hizipsel anlamda sınırlı bir vakıadır. İkinci asır müceddidi Şafii'nin faaliyet alanının Bağdad ve Kahire olması ve müceddidlerin çoğunun da

han ve Kahire'yi ziyaret etmişti⁷³. Tesâdüfî veya değil, tecdid iddiasının coğrafi konumu 7. yüzyıldan itibaren Kahire'ye kaydı. Tabiatıyla İslam Dünyasının diğer bölgelerinde de, mesela **Nevevî** (ö. 676/1277) gibi müceddidler bulunuyordu. Ancak müceddidlerin yerleşim merkezlerini çoğunlukla Kahire'de ve Bağdad-İran hattında buluyoruz. Mısırlı ve Doğulu müceddidlerin birçoğunda da dolaylı hoca-öğrenci ilişkisini görüyoruz⁷⁵. Bu bize, müceddid olgusunun hizipsel yönünü gösteren bir ipucu vermekte, başka bir deyişle, onun kapsamının farklı boyutlarını göstermektedir. Bu, aracı icma olan evrensel bir İslami olgu değil, fakat mahallî ve hizipsel anlamda sınırlı bir vakıadır. İkinci asır müceddidi Şafii'nin faaliyet alanının Bağdad ve Kahire olması ve müceddidlerin çoğunun da

⁶¹İbnü'l-Ayderûs, *Tarih* s. 115; Kadi Zekeriyya hakkında yukarıda 45 nolu dipnota bkz.

⁶²el-Muhibbî'nin söylediği budur, 3/342-3, ancak Kadi Zekeriyya 925/1519 da ölmüş, Şemsuddin ise 919/1513 de doğmuştur. Bkz. es-Sa'îdi s. 374. İkisi arasında gerçek bir ilişki olmasa bile, bana göre bu malumat, manevî bir ilişkinin varlığını ve sürekliliğini yansıtmaktadır.

⁶³el-Bosnavî ss. 19-20; es-Sa'îdi s. 315 (her ikisinden Suyuti nakletmiştir).

⁶⁴İbn Süreyc'in biyografisi için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* 6/149-50; İbn Kadi Şuhbe 1/48-50. es-Safedi; 7/261; es-Zehbi, *Tezkire* 3/811-3; el-Yafîî 2/246-8; İbn Hidayetullah ss. 11-2; el-Bağdâdî 4/287-90; Wüstenfeld, *Şafii* 2/110-2.

⁶⁵es-Suyuti, *Tenbî'e* vr. 75a; İbn Asâkir, (Damas) ss. 54-5; es-Sem'ânî, 1/199-200.

⁶⁶Yukarıda 44 no'lu dipnota bkz.

⁶⁷es-Safedi 7/357-8; es-Sübki 3/24-31; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam* 7/261-2; İbn Kadi Şuhbe 1/161-3; İbn Kesir, *Bidâye* 12/2-3; el-Yafîî 2/448-9; eş-Şirâzî, s. 103; İbn Hidayetullah s. 12; es-Sem'ânî 1/225-7; el-Esnevi, 1/57-9; el-Bağdâdî, 4/368-70; Wüstenfeld, *Şafii* 3/217-9.

⁶⁸İbn Hidayetullah ss. 59-60; eş-Şirâzî s. 112; aynı yazar, *el-Mühazzeb fi Fikh-i Mezhebi'l-İmami's-Şafii*, Kahire 1333/1914, giriş, s. 1; eş-Şirâzinin ölüm tarihinin 476 oluşu müceddidin nitelikleriyle uyusmamaktadır. Bkz. es-Suyuti, *Tenbî'e* vr. 78; aynı yazar, *Tahaddüs* s. 221.

⁶⁹İbn Asakir (Damas) s. 120; el-Yafîî, 3/6-10; E. 1.² (R. J. McCarthy)

⁷⁰ez-Zehbi, *Tezkire* 4/1298-1304; İbn Hallikân, (Beyrut) 1/105-7; es-Sem'ânî 7/171; el-Esnevi, 2/58-9; İbn Kadi Şuhbe 2/3-4. 576 yılında öldüğü için müceddid olmaya uygun değildi. Bkz. yukarıda 68 nolu dipnot.

⁷¹es-Suyuti, *Tenbî'e* vr. 76a, 80b, 83b.; es-Sübki 1/106. Biyografileri için bkz. es-Safedi 4/248-9; es-Sübki 5/33-40, 120; İbn Hidayetullah ss. 82-3, 84; el-Esnevi 2/260-1, 1/571-3; İbn Kesir, *Bidâye* 13/55-6; İbn Kadi Şuhbe 2/81-4, 94-8; el-Yafîî 4/9; es-Sa'îdi ss. 224-8, 215.

⁷²es-Sübki, 5/36.

⁷³es-Suyuti, *Tenbî'e* vr. 78b; aynı yazar, *Tahaddüs*, s. 221; ez-Zehbi, *Tezkire* 4/1372-81; İbn Kesir, *Bidâye* 13/38-9; es-Sa'îdi s. 215; Goldziher/Hunwick s. 81.

⁷⁴es-Suyuti, aynı yer; krş. age., vr. 75a ve İbn Asakir (Leiden) ss. 83, 162.

⁷⁵Bkz. Halm s. 22, İbn Süreyc ve el-İsferâinî arasında ki ilişki için s. 45, İbn Süreyc ile es-Sulûkî vd. arasındaki ilişki için bkz. index.

Şafii mezhebinden çıkması belki tesadüfi değildir ve müceddid hadisinin ipucu da Şafii ve onun öğrencileriyle bulunabilecektir. Şimdi ilk olarak, hadisin rivayet yolunu inceleyerek bu ipucunu takip edeceğiz.

* * *

Ebu Davud'un müceddid hadisi için verdiği isnad şöyledir: Süleyman b. Dâvud el-Mehri-Abdullah b. Vehb-Said b. Ebî Eyyüb-Şerâhil b. Yezid el-Meâfirî-Ebû Alkame-Ebû Hûreyre-Hz. Peygamber. Hadisin Peygamber'e isnadının sahte olduğunu bizzat Ebu Dâvud şu sözleriyle kabul etmiştir. ".....Bildiğim kadarıyla Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Allah her yüzyılın başında...."⁷⁶. Diğer bir versiyonda Ebû Hureyre şu açıklamayı yapar: "Bildiğim kadarıyla o aslında Hz. Peygamber'den geliyor"⁷⁷. Burada, Peygambere isnadı gösteren vurgu kesinlikle şüphelidir, zira bu tür ifadeler yaygın değildir. Bunun da ötesinde isnadın son iki halkası da şüphelidir⁷⁸. Hadisin sahte oluşunun diğer bir göstergesi de İbn Hacer'in sözlerinde açığa çıkan savunmacı tondur, O, Zühri'nin şu görüşünü aktarır: "İlk yüzyılın sonunda Allah merhametiyle müslümanlara Ömer b. Abdilazizi (ilk müceddid olarak) göndermiştir." İbn Hacer şu değerlendirmeyi yapar: "Bu, hadisin o dönemde meşhur olduğunu gösterir ve -her ne kadar sadük kimseler yer aldığı için yeteri kadar kuvvetli olsada, - isnadı teyid eder"⁷⁹. Bu alışılmamış teyid, hadisin sıhhatine şüphe düşürmektedir. Dikkate değer başka bir husus ta, hadise benzer bir görüş beyan eden Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814)'nin hiçbir raviye atıfta bulunmadan "böyle işittim..." demesidir⁸⁰. Ahmed b. Hanbel'den de buna benzer şekilde, hadisin değişik varyantları nakledilmiştir. O, ekseriya, sanki sözler kendisine aitmiş gibi hiçbir ravi zikretmemekte, veya hadisi isnadsız olarak Peygambere atfetmektedir⁸¹. Bütün bunlara rağmen, müceddid hadisinin geçersizliğini ifade eden hiçbir cümleye rastlamış değilim. İslami terminolojide bu hadis, her ne kadar mu'dal (isnaddan iki ravisi düşmüş) olsa da sahihtir. Schacht sonrası (post Schachtian) terminoloji ışığında bu hadisin sıhhati üzerinde ısrar etmek gereğini duymuyoruz. Bizi daha çok ravilerin tetkiki ilgilendiriyor.

İbn Hacer bu hadisin rivayet zincirlerini şu şekilde toplarlar:

a) Ebu Davud, **Sünen**'inde; Ebu'r-Rebi' Süleyman b. Davud'a isnaden -Abdullah b. Vehb -Said b. Ebî Eyyüb -Şerâhil b. Yezid el-Meâfirî ve diğerleri.

b) El-Hasan b. Süfyan, **Müsned**'inde; Harmele b. Yahya ve Amr b. Sevad'a isnâden-Abdullah b. Vehb -Said b. Ebi Eyyüb vd.

c) El-Hâkim, **Müstedrek**'inde; el-Esamm'dan naklen, Rebî b. Süleyman'a isnaden -Abdullah b. Vehb -Said vd.

d) İbn Adıyy, **Kâmil**'ine girişte; Amr b. Sevad, Harmele b. Yahya ve Ahmed b. Abdurrahman (Abdullah b. Vehb'in yeğeni)a isnâden. Bu üçü, Abdullah b. Vehb -Said ve diğerlerinden nakletmişlerdir.

e) Osman b. Salih, Abdullah b. Vehb vd.ne isnaden.

f) El-Esamm, İbn Vehb vd.ne isnaden⁸².

Bütün bu rivayet zincirlerindeki ortak halka, (Schacht'ın "ortak halka"sı), **Abdullah b. Vehb**'dir, ancak ondan sonra gelen halka daha önemlidir. Hadisi şu altı ravi hep birlikte İbn Vehb'den naklederler: a) Süleyman b. Davud, b) Harmele b. Yahya, c) Amr b. Sevad, d) Rebî b. Süleyman, e) Ahmed b. Abdurrahman, f) Osman b. Salih. Bunlardan Rebî' b. Süleyman (ö. 270/884) ve Harmele b. Yahya (ö. 243/857) Şafii'nin en yakın öğrencileri ve onun öğretisinin önemli yayıcılarıydı⁸³. Burada, Süleyman b. Davud'la ilgili bir karıştırma söz konusudur. Ebu Davud, onu, Ebu'r-Rebi el-Mehri (ö. 253/867) olarak tanıtır. Bu Süleyman, Maliki mezhebine mensubtur. Halbuki, Şafii'nin en yakın on öğrencisi arasında da diğer bir Süleyman b. Davud (ö. 219/834) bulunuyordu ve muhtemelen bu ikisi birbiriyle karıştırılmıştı. Müceddid hadisi, maliki değil, şafii Süleyman b. Davud tarafından rivayet edilmişti⁸⁴. Şafii'nin müceddid ilan edilmesi ve

⁷⁶Ebû Davud, 4/156; es-Schâvî, *Mekâsüd* s. 121. es-Schavî, bu ibârenin şüphe ifade etmediği konusunda ısrarlı olmakla beraber, bana göre bu aşırı ısrar bunun tam tersini gösteriyor. Krş. el-Azimâbâdi, 11/385.

⁷⁷İbn Hacer, *Tevalî* s. 47, el-Hakim 4/522.

⁷⁸Ebû Davud 4/156; es-Schârenfüri 17/201; el-Azimâbâdi 11/396; es-Schavî, *Mekâsüd* ss. 121-2.

⁷⁹İbn Hacer, *Tevalî* s. 48; es-Suyûtî, *Tenbî'e* vr. 74a; aynı yazar, *Tehaddüs*, s. 216. es-Suyuti de, hadisin sıhhati konusunda alimlerin müttefik olmadığını belirtir.

⁸⁰es-Suyûtî, *Tenbî'e* vr. 74a.

⁸¹es-Suyûtî, aynı yer; İbn Hacer, *Tevalî* s. 48; İbn Asâkir (Leiden) s. 82; el-Azimâbâdi 11/387-8.

⁸²İbn Hacer, age. s. 47; el-Azimâbâdi 11/385; Krş. İbn Asâkir (Damas) ss. 51-2; İbn Adıyy 1/123. Ayrıca, Suyûtî, *Tenbî'e*, vr. 74a'da yer alan kaynakların listesine bkz.

⁸³Bkz. Halm, index, er-Rebi ve Harmele; İbn Hacer, *Tehzib* 3/245-6; aynı yazar, *Tevalî* ss. 39, 42, 80.; el-Esnevi 1/28-9, 39-40; İbn Kâdi Şuhbe 1/17; es-Sübki 1/259-60; el-Yafî 2/143; es-Schmi ss. 102, 474; Wüstenfeld, *Şafî'î* 1/66-7, 75-7. Ayrıca, Şafiiğin hızlı yayılışı konusunda bkz. Kaddûri ss 15, 47.

⁸⁴İbn Hacer, *Tehzib*, 4/186-7 (Mehri mad.); aynı yazar, aynı yer ve *Tevalî* ss. 37, 81; es-Sübki, 1/263; Wüstenfeld age; 1/48.

bu ilanın hadislerle sıkı sıkıya bağlantılı oluşu hatırdan tutulursa, bu veriler, isnaddaki ortak halka İbn Vehb'e değil, bir sonraki halkaya yani müceddid hadisinin mucidleri olan Şafii'nin yakın öğrencilerine işaret ediyor görünmektedir. Geride açıklanması gereken üç ravi, yani Amr b. Sevad (ö. 245/859), Ahmed b. Abdurrahman (ö.264/878) ve Osman b. Salih (ö. 219/834) bulunmaktadır. Bu üçünün, isnadın ortak halkası Abdullah b. Vehb'le sıkı ilişkileri vardı. Ahmed b. Abdurrahman, Abdullah b. Vehb'in yeğenydi. Ondan çok sayıda hadis nakletmiş ve hatta bu yüzden güvenilir bile sayılmamıştı. Amr b. Sevad ve Osman b. Salih ise İbn Vehb hadislerinin katipleri veya ravileri olarak tanınıyorlardı⁸⁵. Bu bakımdan, bir kimsenin (mesela Şafii ashabından birinin) bir hadis uydurup İbn Vehb'e isnad etmesi ve bu hadisi, ondan rivayet alması muhtemel raviler zinciriyle nakletmesi makul görünmektedir. Diğer bir deyişle, bir İbn Vehb hadisinin sahih sayılabilmesi için (her ne kadar Osman yalancı ve Ahmed güvenilirmez kabul edilse de) onun katiblerinin adı altında ortaya çıkması gereklidir. İsnad'da İbn Vehb'den sonra yer alan, Amr b. Sevad, Osman b. Salih ve Ahmed b. Abdurrahman, ondan daha mevsuk degillerdir. İlk derlemecilerden Hasan b. Süfyan'ın (ö. 303/915), hadisi, hem (Şafii'nin öğrencisi) Harmele b. Yahya'ya, hem de (İbn Vehb'in katibi) Amr b. Sevad'a isnaden, İbn Vehb'den birleşik bir isnadla kaydetmiş olması bana göre tesadüf değildir⁸⁶. İbn Adıyy'e* göre, müceddid hadisinin, İbn Vehb'in **Kitâbu'r-Ricâl**'inde yer aldığı doğrudur. Ancak İbn Adıyy, bu hadisi İbn Vehb'den sadece üç kişinin yani, Amr b. Sevad, Harmele b. Yahya ve Ahmed b. Abdurrahman'ın rivayet ettiğini söylemektedir⁸⁷. Bu hadis gerçekten İbn Vehb'in kitabında yer almışsa onu sadece üç kişinin nakletmiş olması bana imkansız görünüyor. Ayrıca bu kitaptan iktibasda bulunan hiç bir âlime de rastlamış değilim⁸⁸. Bu yüzden, bana öyle geliyor ki, müceddid hadisi Abdullah b. Vehb veya daha önceki bir otoriteden değil, Şafii'nin talebelerinden kaynaklanmıştır ve amacı Şafii mezhebini meşrulaştırmak (legitimize)dir. Bu yorum, hadisi, onunla bağlantılı isimlerden bağımsız olarak algılayan genel görüşe terstir.

"Hadis-Şafii" ilişkisini daha ileri düzeyde ele almadan önce, meşruiyet konusunu kısaca inceleyelim. Değişik hukuk ekollerinin varlığı, herbirinin kendisini ispat etme ihtiyacını izah ediyor olmakla beraber, bu konuyla ilgili bazı özel malzemeyi takdim etmek faydalı olabilir.

The Origins of Muhammadan Jurisprudence isimli eserinde Joseph Schacht göster-

miştir ki, 2. asrın 2. yarısında "Peygamberin sünneti" henüz hakim bir otoriteye sahip değildi ve İslam Hukuku da henüz sistematik bir prensipler dizisine dayanmıyordu. Bu iki hedefi gerçekleştiren Şafii oldu. Fakat bunu başarabilmek için -Schacht'ın ifadesiyle- çetin bir mücadeleye girişti⁸⁹. Yine Schacht'a göre Şafii, çağdaşlarının ve seleflerinin öğretileriyle irtibatını kesmiş ve bu yüzden sürekli polemığe girmek zorunda kalmıştı⁹⁰. Bu durum, kendisini döven bir maliki'nin darbeleriyle ölümünün çabuklaştığı belirtilen bir hikayede renkli bir biçimde ifade edilmiştir. Yine anlatıldığına göre, alimlerin, onun sürülmesine sebep olan bir girişimde bulunmaları öncesinde, malikiler ona (Şafii'ye) iftira etmişlerdi. Öldüğü zaman da taraftarları dağıldı ve gizlendi⁹¹. Muhalifleri onu karalamak için Şafii'nin Haşimi nesebini bile inkar ettiler. Taraftarları ise, doğal olarak onun Haşimi soyundan oluşunu büyük bir meziyet saydılar⁹². Bütün bunlar gözönüne alınırsa, Şafii ve ashabının meşrulaştırılma (legitimization) ihtiyacı içinde oldukları gayet aşikardır. Şu hadis de bu ihtiyacı gösteriyor. Enes b. Malik Peygamberden nakletmiştir: Ümmetimden Muhammed b. İdris (yani Şafii) isminde biri çıkacak, onlara şeytandan daha çok zarar verecektir. Yine ümmetim'den, Ebu Hanife isimli biri çıkacak onların ışığı olacaktır". Bu hadisin, 3. yüzyılda Horasanda, muhtemelen, meşhur bir yalancı Me'mun b. Ahmed tarafından, oradaki şafilere yönelik polemığın bir parçası olarak uydurulduğu açıkça görülmektedir. İbnü'l-Cevzi bunu şiddetle reddeder ve uyduranları lanetler⁹³. Es-Sagâni bu iki hadisin ve "Şafii'ye işaret

⁸⁵ Amr hakkında bkz: İbn-Hacer, *Tehzib* 8/45-6; aynı yazar, *Tevâli* s. 81 er-Razi, *Cerh* 3 11/201-2, 3 1/237; İbn Abdil-Berr, *İntikâ* s. 114. Ahmed b. Abdurrahman için bkz. ez-Zehbi, *Mizân* 1/53-4; İbnü'l-Cevzi, *Sifatüs-Safve* 2/142; er-Râzi, *Cerh* 1 1/60; İbn Hacer, *Tehzib* 1/56 Osman hakkında bkz. İbn Hacer age., 7/122-3; ez-Zehbi age., 2/182.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tevâli* s. 47; Krş. aynı yer; İbn Adıyy 1/123 ve İbn Asâkir (Damas) ss. 51-2.

* İbn Adıyy, *el-Kâmil fi Duafâ'r-Ricâl*, 1/123.

⁸⁷ İbn Adıyy, aynı yer, O, diğer üçü kadar meşhur görünmüyor. İbn Hacer de buna işaret etmiştir. *Tevâli*, s. 48.

⁸⁸ İbn Vehb'in Kitabı'l-Fiteniyle karşılaştırmış. Harmele b. Yahya ve Ahmed b. Abdurrahman'ın bu hadisi rivayet ettikleri kabul edilmemiştir. Çünkü İbn Vehb'in bu kitabı hiç kimseye okumadığı ileri sürülmüştür. İbn Hacer, *Tehzib* 1/56; Krş. Juynboll s. 44.

⁸⁹ Schacht, *Origins* ss. 6, 20, 57. Ayrıca Şafii hakkında es-Sa'idi ss. 92-4. Ve aşağıya bkz.

⁹⁰ Bu tartışmaların izahı için bkz. İbn Hacer, *Tevâli*, 6. bölüm.

⁹¹ İbn Hacer, aynı yer, s. 84.

⁹² er-Râzi, *Menakab* ss. 2 vd., 132 vd. Ayrıca bkz. el-Hüli, s. 74..

⁹³ İbnü'l-Cevzi, *Mevdûat* 2/48, el-Hâkim (ö. 405/1015)den naklen. Mecduddin İbnü'l-Esir (ö. 606/1210)den naklen el-Fetenî s. 111; İbn Hacer, *Lisân* 5/7-8; ez-Zehbi, *Mizân* 3/4.

ettiği belirtilen "Kureyşin alimi yeryüzünü adaletle dolduracaktır" hadisinin mevzu olduğunu açıklar. Şafii alim, Zeynuddin el-İrakî Sagani'nin, "Kureyş'in alimi...." hadisiyle ilgili görüşünü reddederek, bunun uydurma olamayacağını, çünkü İbn Hanbel'in, bazı konularda Şafii'nin görüşlerine dayandığını haklı göstermek için bu hadisi zikrettiğini belirtir⁹⁴. Bu, aynı zamanda Şafii'nin 2. müceddid olarak meşrulaştırılmasına işaret eden bir noktadır ve bu çerçevede İbn Hanbel, yukarıda zikri geçen "âlimu Kureyş" hadisiyle birlikte müceddid hadisini de zikretmiştir. İbn Hanbel'den gelen bu tür övgüler hiç şüphesiz Şafii mezhebinin meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir⁹⁵.

Şafii biyografileri, övgülerle, menkıbelerle onun sayısız faziletleriyle doldurulmuştur. Bu da, meşrulaştırma ihtiyacının bizâtihi göstergesidir⁹⁶. Onun ilk ismi Muhammed bile meşrulaştırma amacıyla kullanılarak, aynen Peygamber'e olduğu gibi kendisine de tâbi olunması gereğine işaret eden ilâhi bir gösterge kabul edildi⁹⁷. Nitekim, burada bizi ilgilendiren husus, Peygamber'in bu sürece doğrudan karıştırılmış olmasıdır. Birtakim hadisler kadar, rüyalara dayalı bazı hikâyeler de, Peygamber'in, Şafii'nin öğretisini önceden haber verdiğini ve tasvib ettiğini ispatlamak için delil getirildi⁹⁸. "Halk Kureyş'e tâbidir", "İmamlar Kureyş'tendir" hadisleri, normalde, Kureyşli yöneticilerin hükümlerini meşrulaştırmak için kullanıldıkları gibi, bu çerçevede, (Kureyş menşeli olan Şafii'ye) tabi olmaya delâlet eden bir emir gibi yorumlandı⁹⁹. Fahreddin Râzi, "el-eimme min Kureyş" hadisini müceddid hadisiyle irtibatlandırır ve bu müşterek temele dayanarak Şafii'ye uyulması gerektiğini savunur, zira 2. yüzyılın sonunda yegâne Kureyşli imam odur¹⁰⁰. Şafii'nin biyografisini kaleme aldığı eserinde İbn Hacer, Şafii'nin, Peygamber tarafından önceden haber verildiğine dair bir bölüm tahsis ederek, konuyla ilgili iki hadisi kaydeder. İlki, biraz önce zikredilen ve mezhebi birçok ülkede revaçta olduğu için, Şafii'ye işaret ettiği kabul edilen "âlimu Kureyş" hadisi ikincisi ise müceddid hadisidir¹⁰¹.

Şafii'lerin meşrulaştırma ihtiyacını inceledikten sonra bu noktada olayın Şafilik irtibatını (Shafiite connection) ele alabiliriz. "Kureyş'in alimi" hadisi, Cürca'n'da Ebû Nuaym el-Istirâbâzi tarafından, "dünyayı bilgi ve adâletle dolduracak bu Kureyş aliminin ancak Şafii olabileceği" yorumuyla birlikte rivayet olundu¹⁰². Bu Ebû Nuaym, Şafii'nin öğrencisi Rebi' b. Süleyman'ın¹⁰³ arkadaşı idi. "Âlimu Kureyş" hadisiyle Şafii mezhebinin meş-

rulaştırılması ve Şafii'nin öğrencileri arasındaki ilişki gayet açıktır.

Müceddid hadisi konusunda olayın "Şafilik boyutu" daha açık biçimde ortaya çıkıyor. Zirâ aynı Rebi', bu hadisin Horasan'da yayılmasının da müsebbibi idi. Müceddid hadisini nakleden doğulu alimlerin başında ise Şafii Hâkim Neysâbüri geliyordu¹⁰⁴. Onun isnadı şöyledir: "el-Esamm-er-Rebi' b. Süleyman-Abdullah b. Vehb-Said b. Ebi Eyyüb-Şurahbil (Şerahil) b. Yezid-Ebü Alkâme-Ebu Hüreyre- Peygamber"¹⁰⁵. İsnad'ın İbn Vehb'den sonraki kısmı Ebû Davud'un Süneni'nde verdiği isnadla aynıdır ve uydurmadır. İlk iki halka, yani el-Esamm ve er-Rebi' sikaşırlar. El-Esamm, Neysaburlu meşhur Şafii hukukçusu Muhammed b. Yakub Ebu'l-Abbas'tır (ö. 346/957). O da, kendisinden Şafii'nin müsnedini rivayet ettiği Rebi' b. Süleyman'ın ve Şafii'nin en yakın öğrencilerinden bir diğeri olan Müzenî'nin talebesiydi. Daha sonra el-Hâkim'in hocası oldu.¹⁰⁶ Bu yüzden el-Esamm'ın müceddid hadisini, hocası Rebi' den alıp, öğrencisi el-Hâkim'e nakletmesi ma'kuldür ve bu, hadisin ve rivâyet zincirinin Şafii orijinli olduğunu gösterir.

el-Hâkim'e ilaveten, el-Hasan b. Süfyan (ö. 303/915), el-Bezzâr (ö. 292/905), et-Taberânî (ö. 360/971), el-Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1039) ve İbn Adıyy (ö. 365/976) gibi nisbeten erken sayılabilecek diğer bazı

⁹⁴el-Fetenî, 111-2.

⁹⁵Tabiatıyla, İbn Hanbel'in Şafii'ye yönelik övgü dolu başka ifadeleri de vardır. Mesalâ: İbn Kesir, *Bidâye* 10/335-6. Krş. İbn Hanbel'in Şafii hakkındaki takdirkar ifadelerinin yer aldığı bazı yerler: er-Râzi, *Cerh* 3 11/201-4; İbn Hacer, *Tevalî* ss. 45, 48; es-Suyûtî, *Tenbî'e* 74a; İbn Abdül-Berr, *Intika* ss. 73vd. es-Sübki 1/105; el-Azimâbâdi 11/387-8; İbn Asâkir (Leiden) s. 82; eş-Şirâzi ss. 49-50; er-Râzi, *Menâkab* ss. 19, 81, 99; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatı's-Safve* 2/141-2.

⁹⁶Onun hakkında, biyografik eserlerde yer alanların dışında, muhtelif kitaplar telif edilmiştir. Bu kitapların listesi için bkz. er-Râzi, *Menâkab* s. 83; İbn Hacer, *Tevalî* ss. 50-1, 58, 61. es-Sübki 1/185.

⁹⁷es-Sübki 1/103.

⁹⁸Krş. L. Kinberg, "The Legitimization of the Mezahib through Dreams" *Arabica* 1985, 32 ss. 47-80. Ayrıca bkz. Kaddurî ss. 46, 48. İbn Hacer, *Tevalî* s. 52.

⁹⁹es-Sübki 1/99, 102, 103; er-Râzi, *Menâkab*, ss. 134-7; İbn Abdilberr, *Intika*, s. 83.

¹⁰⁰er-Râzi, *age*, ss. 138-9.

¹⁰¹İbn Hacer, *Tevalî* ss 46 vd.

¹⁰²İbn Hacer, *age*, s. 47; es-Sübki 1/104; eş-Şirâzi s. 85; İbn Kesir, *Bidâye* 6/351; Krş. el-Yafii 2/22.

¹⁰³eş-Şirâzi, aynı yer.

¹⁰⁴Bkz. es-Suyûtî, *Tenbî'e* vr.74a.

¹⁰⁵el-Hâkim 4/522.

¹⁰⁶E. 1. ² *el-Asamm* mad. (Blachere); el-Hakim 4/612; es-Safedi 16/13; İbn Kâdi Şuhbe 1/109; el-Esnevi, 1/76-7; Hacı Halife 2/1683; es-Süluki için bkz. yukarıda 44 nolu dipnot.

alimler de müceddid hadisini naklettiler¹⁰⁷. El-Hasan b. Süfyan, Şafî'nin iki seçkin öğrencisi Harmele b. Yahya ve Ebû Sevr'in talebesiydi. Müceddid hadisini rivayet eden Harmele buydu. et-Taberânî, Şafî kâdısı ve 3. müceddid olan İbn Süreyc'in öğrencisi ve Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin hocasıydı. İbn Adıyy, diğer hocaları yanısıra, Rebi' b. Süleyman'ın öğrencilerinden olan Ebû Zekerıyyâ es-Saci'den ders alan ve diğerleri yanısıra dördüncü müceddid el-İsfahânî'ye hocalık yapan önemli bir Şafî idi. Sonuncusu, fakat hiçbir şekilde onlardan geri kalmayan el-Beyhakî ise Hâkim'in talebesi ve zamanında Şafî mezhebinin en önemli savunucularından biriydi¹⁰⁸.

Müceddit olgusunun mezhebcilik yönü şimdi açığa çıkmış bulunuyor. Hadisin, Şafî çevrelerden kaynaklanıp yayılması, en azından 10. h. asra kadar, hemen hemen eksiksiz bir Şafî müceddidler zincirinin mevcudiyetini açıklamakta ve bu olgu çağdaş ilim adamları kadar klasik ulemayı da şaşırtmaktadır¹⁰⁹. Nitekim teccid fikri Şafîiler tarafından ortaya atıldıktan sonradır ki diğer çevreler de bunu benimsediler. Burada kayda değer bir husus, kendisi de Eşarî olmasına rağmen el-Hâkim'in (ö. 405/1035) kelamcı Eşariyi değil de Şafî hukukçu İbn Süreyci 3. müceddid olarak zikretmesidir. Halbuki, Eşari, sonraki alimlerce bu ünvana daha layık görülmüştür¹¹⁰.

Müceddid hadisinin kaynağı olarak Şafîliğin ilk dönemine (early shafism) atıfta bulunulurken, mezhepci boyut, coğrafi unsurla birlikte ele alınmaktadır. Farkına varacağımız gibi, üç, dört ve beşinci müceddidler, doğu öğretim merkezlerinden geldiler. Bu, Şafîliğin doğuda yayılma dönemine tekabül eder. Rivayete göre, Rebi' b. Süleyman, hocasının öğretilerini batıda yayma görevini bizzat üstlenirken, doğuda aynı görev el-Hasan ez-Za'ferânî'ye verilmişti.¹¹¹ Fakat, Şafî mezhebinin doğuda yayılmasında Rebi'in katkısı büyüktü. Zira öğrencileri arasında müceddit hadisini kendisinden nakleden el-Esamm ve (ondan olmasa da) "âlimu Kureyş" hadisini rivayet eden Ebû Nuaym gibi birçok doğulu alimler mevcuttu. Onun için, Rebi'in talebeleri doğudaki kendi öğrencilerine sadece, Şafî öğretisini değil, aynı zamanda onun meşrulaştırılışını da naklettiler¹¹².

Şafî mezhebinin yayılmasıyla müceddidler arasındaki ilişkinin diğer bir göstergesi de, özellikle doğudaki müceddidlerin tavsifinde kullanılan bazı terimlerdir. **Schacht** tarafından da ortaya konulduğu gibi, Peygamber sünnetini İslam hukuk ve düşüncesinin merkezine yerleştiren Şafîi olmuştur. Bu yüzden, Şafîi

müceddidlerin "sünnet şampiyonları (müdafileri)" şeklinde tanımlanması bana tesadüf gibi görünmüyor. Özellikle bu terimlerle tavsif edilen kişi, genel sıralamada üçüncü, doğulu ilk müceddid olan İbn Süreyc'dir. Şafîi mezhebinin birçok ülkeye onun vasıtasıyla yayıldığı söylenir. O, kendi mezhebini savunurken, Şafîi muhaliflerinin delillerini çürütmüş, nasslara muhalefet edenlerle yani; hukukun sistematik olarak Kur'an ve Sünnet'ten istinbatını reddedenlerle, başka bir deyişle ehl-i reyile mücadele etmişti. Bu, yüz sene önce Şafîi tarafından açılan mücadele bayrağının tâ kendisiydi. O yüzden üçüncü müceddid İbn Süreyc'in mücadelesi, Şafîi'nin mücadelesinden farklı değildi¹¹³.

Diğer doğulu müceddidler de sünnet müdafileri olarak tanımlandılar. Ne var ki onların rakipleri eski ehl-i rey değil, Mutezile, Şia, Kerramiye gibi fırkalardı. Dördüncü müceddid el-İsferâinî (ö. 406/1015) Bağdad'da şiilere karşı başlatılan bir ayaklanmaya katıldı ve onun emriyle şiilere ait Kur'an nüshaları yakıldı. Ayrıca o, fikhî tartışma ve münazaralarda da yer aldı¹¹⁴. Müceddid Eşarî ve Gazâlî tarafından sünnet adına yürütülen ve burada da temas edilen mücadeleler çok meşhurdur.

Eşarî, muhtemelen 5. yüzyıldan itibaren müceddid sayılmaya başlanmıştı. Fakat ondan sonra Eşarî müceddidler silsilesi, çoğu zaman Şafîi silsilesiyle birlikte bazan da ondan ayrı olarak gelişme gösterdi.¹¹⁵ Ehl-i bidâ'ya karşı

¹⁰⁷es-Suyûtî, *Tenb'e* vr. 74a.

¹⁰⁸el-Hasan b. Süfyan hakkında bkz. es-Sübki 2/210-1; el-Yafii 2/241; Taberani hakkında: İbn Hallikân (Beyrut) 2/407; İbn Hacer, *Lisan* 3/73; ez-Zehbi *Mizân* 1/408; Wüstenfeld, *Şafî* 2/111; Ebû Nuaym hakkında es-Safedi, 4/81-4; ez-Zehbi *Tezkire* 3/1095-7; E. I. 2- (J. Robson), *GALS* 1/619; Wüstenfeld, age, 3/270-7; Bezzar hakkında; İbnü'l İmad 2/202, es-Safedi 7/268, el-Bağdâdî, 4/334-5, mensub olduğu mezheb hakkında hiç bir tafsilat yoktur. İbn Adıyy hakkında: İbn Kadi Şühbe 1/118, 162; es-Sübki 2/223; ez-Zehbi, *Tezkire* 3/940-2; es-Schmi ss. 225-7; Wüstenfeld age., 2/113, 171-4.

¹⁰⁹Bkz. es-Sübki 1/105; es-Suyûtî, *Tenb'e* vr. 75b-77a; aynı yazar, *Tahaddüs*, 217; el-Hüli ss. 20-1. Ayrıca bkz. Goldziher/Hunwick s. 81.

¹¹⁰İbn Asâkir (Leiden) ss. 83, 134-5; es-Suyûtî, *Tenb'e* vr. 75a, 78a.

¹¹¹Wüstenfeld, *Şafî* 1/76.

¹¹²Şafîi mezhebinin Doğuda yayılışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halm ss. 42 vd, 124 vd, 146 vd, 155 vd. er-Rebi'nin biyografisi için bkz. yukarıda 83 no'lu dipnot.

¹¹³İbn Süreyc'in, ehl-i rey'in dışında, başlıca muhaliflerinin, Şafîi ile aşağı yukarı benzer görüşleri paylaşan ve ona takdirlerini ifade eden Davud el-Zahirî ile oğlu olması şaşırtıcıdır.

¹¹⁴İbn Kesir, *Bidâye* 11/338-9; es-Sübki 3/26, el-İsferâinî'nin biyografisi için bkz. yukarıda 67 nolu dipnot.

¹¹⁵Şafîiler -Eşarîler ve Mutezililer- Şiiler arasındaki kavgalar hakkında bkz. es-Sübki 2/269. Hanefiler de iki kampa bölünmüşlerdi. Bkz. Halm ss. 32-42; Makdisî, "Juridical Theology" ss. 21 vd.

mükemmel birer polemikçi olarak bilinen İsfērāini ve es-Su'lukî'nin her ikisi de Şafîi-Eş'arî iken, diğer dördüncü müceddid Bâkullanî, Mâliki-Eş'arî idi. Eş'arî silsilesinin, İbn Asâkirin tercihleriyle belirlendiği görülmektedir. Eş'ariyi savunan kitabında o, doğal olarak, Eş'ariyi üçüncü müceddid olarak tercih eder. Ona göre dördüncüsü Bâkullanî, beşincisi ise hemen hemen tartışmasız kabul edilen (Şafîi-Eş'arî) Gazâlî'dir.¹¹⁶ Altıncı müceddid Fahreddin er-Râzî de şafîi ve eş'ariydi ve sünnet adına yaptığı mücadeleye meşhurdu. Onun hasımları, Kadriyye, Mürçie, Havariç, Şia gibi fırkalarla birlikte özellikle Kerrâmiye idi.¹¹⁷ Diğer altıncı aday İmam Râfîi de şafîi idi ve Kazvin'de sünnet müdafîi (nâsîru's-sünne) olarak biliniyordu.¹¹⁸ Müceddidlerin hayatı ve çalışmalarının geri planını dikkate alan birisi, sünnet kavramında, rey antitezi olmaktan, sapıklık (heresy) antitezi olmaya doğru gelişen ince bir değişikliği fark edebilir. Burada, **Joseph Schacht** ve **Fazlur Rahman**'ın ictihad rey ve sünnet arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarını temel alarak daha önceki gelişimi izleyebiliriz. Onların tahlillerinden ortaya çıkan şudur ki, İslam'ın teşekkül devrinde müslümanlar, sünneti tesis etmek için hadis'e değil, rey'e başvuruyorlardı. Ancak Şafîi'den sonradır ki ehl-i sünnet (ortodoxy) yavaş yavaş, hadis olarak kayda geçmiş "Peygamber Sünneti" temelinde şekillenmeye başladı.¹¹⁹ Daha sonra rey, adetâ sünnetin antitezi gibi bir anlam değişikliğine uğradı. Rey kavramındaki bu değişme, Şafîi ashabının tutumlarında görülebilir. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi Şafîi rey kullanımından tebrie edilmiştir. Fakat İbn Düreyd'e (ö. 321/933) atfedilen bir mersiyede şu beyti görüyoruz: "(Şafîi) şüpheli sonuçlarından/belirsizlikten (iltibas) korktuğu zaman reyden sakınırdı." Fakat böyle bir korku olmadığı takdirde, tereddüt etmeden kullanırdı."¹²⁰ Bu beytin anlamı şudur: Şafîi'nin ehl-i rey'e karşı ehl-i hadis'in bayraktarlığını yaptığı kabul edilmekle beraber, O'nun ölümünden sonra da hâla iyi ve kötü rey şeklinde bir ayırım sürdürülmektedir. Bu, önceleri sünnetin bir göstergesi olarak kabul edilen rey için bir ara pozisyon olmalıydı.¹²¹ Başka bir deyişle, başlangıçta, rey'in yardımıyla te'sis edilmiş olan sünnet, sonradan rey'in ve onun sonucu olan sapıklığın (heresy) antitezi haline geldi. Bu iki antitez, kısa süre sonra birbirleriyle karıştı ve ehl-i rey'e mücadele eden sünnet müdafîi İbn Süreyc, aynı zamanda "her sünneti takviye eden, her bidatı zayıf düşüren" kimse olarak tanımlandı. Şafîi kendisini, hadisi, ehl-i rey'e karşı savunan ve "ehl-i kelim ve'l-bid'a"nın amansız düşmanı olan biri şeklinde

tasvir etmişti.¹²² Böylece bidat karşıtı olarak şekillenen sünnetin bir yönü müceddidler vasıtasıyla açığa çıkmış oldu. Tecdid fikrinin de buna paralel bir evrime uğramış olduğu aşıkardır, ancak böyle bir düşünce kaynaklarımızda güçlükle tartışılabilirliği için (bkz. yuk. s. 3) bu evrim, dolambaçlı yollardan izlenmek zorundadır. Şimdi böyle bir girişimde bulunmak istiyorum.

Müceddid hadisinde kullanılan fiili'nin anlamı muğlaktır. "Cedîd" (yeni) sıfatından türemiş olan kelime hem "innovation" (yenilik, icad, bidat), hem de "renovation" (yenileme) kavramlarını kapsamaktadır. (Revival, revitalization, restoration ve reform kelimeleri de bu ikisinden türetilmiş olabilir.) İcad etme (innovation) anlamına delâlet eden "edd" köküne, "جددت قصيدة" "bir şiir kompoze (telif) ettim"¹²³ gibi ifadelerde rastlanabilir. Şu cümlede böyledir: "

والجدید نهر أحدثه مروان بن أبى الجنوب

Burada ki "el-cedid", Mervan tarafından açtırılan bir kanalın adıdır ve "cedid" kelimesi "ahdese" (yaratmak, icad etmek) kelimesiyle karışılmıştır.¹²⁴ "Yenileme" (renewal/renovation) anlamını ise, "جدد الرضوء" veya "جدد العهد" (abdesti veya anlaşmayı yeniledi) gibi ifadelerde bulabiliriz.¹²⁵ "Innovation" ve "renovation" kelimeleri İngilizce'de zıt anlamlı olmamakla beraber, İslami terminolojide tamamen zıt kavramlardır. "Innovation" (bid'at), Peygamber tarafın-

¹¹⁶Makdisi age., s. 23; İbn Asâkir (Damas) ss. 120, 217-26 ve (Leiden) s. 133; es-Suyûtî, *Tenbî'e* vr. 75b.

¹¹⁷es-Sübki 5/33 ve yukarıda 71 no'lu dipnot.

¹¹⁸İbn Kâdî Şuhbe 2/94-8; es-Sübki 5/120 ve yukarıda 71 nolu dipnot.

¹¹⁹Schacht, *Origins* (muhtelif yerler); Fazlur Rahman *Islamic Methodology* 1. bölüm ve muhtelif yerler. Krş. Goldziher, *Zahiris* s. 7; Aynı yazar, *Muslim Studies* 2/201-2.

¹²⁰İbn Abdilberr, *Intikâ* s. 116. Beytin Arapça aslı şöyledir:

بطيء عن رأى الخوف التباسا إليه إذا لم يخش لبسا مسارع

¹²¹Goldziher'e göre, rey kelimesi kullanıldığı yere (context) bağlı olarak hem olumlu hem olumsuz anlam ifade eder. Goldziherin ortaya koyduğu rey kavramındaki bu değişme, sadece, ilk defa Şafîi'nin geliştirdiği kullanımla sınırlıdır. Bkz. Goldziher *Zahiris* ss. 6-12.

¹²²İbn Süreyc hakkında bkz. es-Suyûtî, *Tahaddüs* ss. 216-7; el-Bağdâdî 4/289; el-Azimâbâdî, 11/388; Krş. İbn Hacer, *Tevali* s. 48. Şafîi hakkında bkz. İbn Abdilberr, *Intikâ*, ss. 76-78; el-Yafîi 2/19. "Nâsîru'l-hadis" olarak Şafîi, Mesela: er-Razî, *Menakib* s. 7 ve krş. ss. 20-1, 35-6, 50; Goldziher, *Zahiris* ss. 20-4; Makdisi "Juridical Theory" s. 12 ve değişik yerler.

¹²³İbnü's-Şeceri, *Hamâsa* (1345/1926) 107, 17; *Lisanü'l-Arab* ve Lane, *Arabic-English Lexicon* "jdd" mad.

¹²⁴es-Sagâni, *et-Tekmilâ ve'z-Zeyl ve's-Sıla li Kitâb-i Tacl'l-Luga ve Sihâhi-Arabîyye*, Kahire 1971, 2/208.

¹²⁵Lane, aynı yer.

dan beyan edilmemiş yeni bir şeyin ortaya konulması (dine sokulması)dir. Sünni görüş ve geleneklere ıymadığı veya en azından bunlara muhalif olduğu sürece bidat, dindar sünni müslümanlar için iğrençtir. Nitekim bu anlamda "innovation", "cdd" kökünün herhangi bir türeviyle değil, "bid'a" veya "muhtes" (yük. "ahdes" kelimesiyle krş.) terimleriyle karşılanmıştır. Bidatın zıddı, sünnet, yani Peygamber'in yolu ve geleneğidir. "Renovation", Peygamber tarafından savunulan fakat O'nun ölümünden sonra terk edilen fikir ve geleneklerin yenilenmesi olarak izah edilmiş ve genellikle "ihya" kelimesiyle karşılanmıştır. "Ihyau's-Sünne"nin "bid'at"ın antitezi olduğu şeklindeki basma kalıp düşünce ise Goldziher sayesinde bugüne kadar gelmiştir.¹²⁶ Burada vurgulamaya çalıştığımız şey "tecdid" in etimolojik olarak hem bid'at (innovation) hem de ihya (renovation) kelimeleriyle yorumlanmaya müsait olduğudur.

Bazı müfessirler, müceddid hadisini, Kur'an ve Sünnet'ten unutulmuş şeylerin ihyasına işaret ettiği şeklinde açıklarlar. "Müceddid" de çoğu zaman bidata karşı sünnetin savunucusu olarak tanımlanır¹²⁷. Bidat düşüncesinin sünni müslümanlar için ne kadar iğrenç olduğunu bilen kimse böyle bir yorumu kolayca kabul eder¹²⁸. Ancak yine aynı sebepten dolayı başka birisi için işin başında böyle muğlak bir terimin seçilmiş olduğuna hayret eder. Hadisin, tereddüd doğuran "yüceddid" kelimesinin çıkartıldığı diğer versiyonlarıyla yani, "Allah, sünneti öğretecek ve Peygamber'e isnad edilen yalanları çürütecek birini...." veya "..... dini açıklayacak birini gönderecektir" gibi rivayetlerle karşılaşan kimsenin şaşkınlığı daha da artar¹²⁹. Biri dışında, bu haberlerin hepsi İbn Hanbel'e isnad edilmiştir ve diğer ravilerin rivayetleri arasında mevcut değildir. Başka bir deyişle hadisin problem doğurmayan versiyonları marjinaldir. Ayrıca, müceddid olarak belirlenen alimler, hadisin meşhur versiyonundan sonra bu sıfatla anılır olmuşlardır. Terimin muğlaklığı bir amaca hizmet ediyor olabilir mi? "Yüceddid" kelimesinin bazı durumlarda, "unutulmuş sünnetleri ihya edecek" anlamını değil de, "yenilikler getirecek" anlamını ifade etmesi muhtemel midir? Bunun doğru olması tuhaf görünüyor, ancak bu ihtimali hemen reddetmemek, daha doğrusu bidat meselesini tekrar incelemek belki daha sağlıklı olacaktır.

Müslümanlar için Peygamber modelinin, daima ideal olma zarureti, anlaşılabilir bir şeydir. Bu mantık, Peygamberin ölümünden

sonraki kaçınılmaz sosyal ve dini bozulmayı ifade eden hadislerle birlikte bizi şu sonuca götürür: Müslümanlar başlangıçtan beri veya en azından erken bir devirden itibaren Peygamber dönemini yeniden tesis etme gayreti içindeydiler¹³⁰. Goldziher ve Schacht'ın, "İslamın ilk iki asrı boyunca Peygamberin sünneti hiçbir şekilde tartışmasız bir model değildi" şeklinde ileri sürdükleri görüş de bizi teyid eden bir delildir¹³¹. Ayrıca, bidatın itikâdi açıdan reddi Şafii'den önceki döneme ulaşmıyor. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, "tecdid ve reform mantıki olarak ancak ehl-i sünnet'in (ortodoxy) yerleşmesinden sonra ortaya çıkmış olabilir"¹³². Buna ilaveten, "sapıklık ve bidat ancak ehl-i sünnet'in tesisinden sonra reddedilmiştir" diyebiliriz. Böylece, bidat karşısında gösterilen olumsuz tutumun tamamı İslamın ilk iki asrına yansıtılmış olmaktadır. Nitekim bidat, başlangıçtan beri negatif bir anlama sahip görünüyor. Buna idealle uygulama arasındaki çelişkinin varlığını da eklemek gerekir. Çünkü bidatlar her zaman, "bidat-ı hasene" veya başka bir biçimde kamufleli olarak sokulmuştur. Buradaki çelişki bütün bir fikrin (concept) temelinde yatar: Şafii, sünnetin hakim otorite olduğu fikrini ortaya attığı zaman, bunun sonucu, bidatın itikâdi açıdan reddi olmuştu. Böylece Şafii'nin bizzat kendisi de bir bidat-ihdas etmiş oldu. Schacht'ında belirttiği gibi, ".....İraklıların tam benimseyemediği, fakat sadece Şafii tarafından istikrarlı bir biçimde uygulanan, "Peygamber hadislerinin

¹²⁶Bkz. Goldziher, *Muslim Studies* 2/31-7; Friedmann *Prophecy*, 41. bölüm.

¹²⁷el-Azımâbâdi 11/386, 387, 391, 392 (el-Alkamî'den naklen); es-Suyûtî, *Tenb'e* vr. 81a ve krş. 75a, 80, 82a; el-Münâvî 1/267; es-Schârenfüri 17/201. Krş. İbn Hacer *Tevâli* s. 48 ve İbn Asâkir (Damas) s. 105. İbn Asâkir burada Eşariyi, sünneti ihya, bidatı imha eden kimse olarak tanıır.

¹²⁸Friedmann, *Prophecy*, bölüm 4, kısım I, III, Voll. s. 33. Goldziher/Hunwick s. 81.

¹²⁹el-Azımâbâdi 11/387, 388; İbn Abdilberri, *Intikâ*, s. 75; İbn Hacer, *Tevâli* s. 48; İbnü'l-Cevzi *Siretu Umar* s. 60; es-Suyûtî *Tenb'e* vr. 74a (ayrıca İbn Uyeyne'nin versiyonu) 74b, 78b; aynı yazar, *Tahaddüs* s. 215; er-Râzi, *Menâkab* s. 18; İbn Asâkir (Leiden) s. 82. Krş. es-Sübki 1/104. Burada hadisin bilinen (yüceddid'li) versiyonu, İbn Hanbel'e isnad edilmiştir.

¹³⁰Friedmann, *Prophecy* bölüm 41 ve Sirhindi ss. 13-4. Friedmann, bu gayretin başlangıç tarihi konusunda kesin bir bilgi vermiyor, sadece "çok erken" demekle yetiniyor. İbn Habîb'in *Tarih* (yazma Bodl. Cod. marsh. 288; 276) içindeki rivayetle karşılaştırınız. "Bugün size dininizi tamamladım" (Kur'an 5/3) ayeti indiği zaman Ömer b. el-Hattab, kemâle ulaşan birşeyin bozulmaya başlayacağını düşünerek ağlamıştı.

¹³¹Goldziher, *Muslim Studies* 2/32; Schacht, *Origins* (muhtelif yerler). Schacht'ın, bu sürenin sınırı olarak verdiği tarih, Şafii'nin ölüm yılı olan h. 204 iken, Goldziherin ki h. 124'tür.

¹³²Fazlur Rahman "Revival and Reform in Islam" *The Cambridge History of Islam* 2/632.

hakim otorite olduğu" teorisi de bir bidattir¹³³. Şafii'nin muhalifleri aslında, onun bu tür yeni görüşlerini kendisine karşı kullandılar¹³⁴. İbn Hanbel'in de, Şafii'nin kitaplarına içinde rey bulunduğu için ihtiyatla yaklaştığı söylenir. Hatta Şafii'nin "er-Risâle"si için "çirkin bir bidat" dediği nakledilir¹³⁵.

Ne bizzat Şafii'nin ne de bidatı son derece kötü sayan öğrencilerinin onun eserini bidat olarak görmedikleri tahmin olunabilir. Bilakis onlar, hocalarının orjinalitesini bidatın zehirli havasına karıştırmaksızın maharetle tasvir etmeyi başarmışlardır:

a- Şafii "Usulu'l-Fıkhı ilk derleyen", "hadisleri ilk olarak yorumlayan" vs. kimse idi¹³⁶. İlk olmak hiç şüphesiz bir bidat ihdas etmek anlamına gelir. Ne varki böyle bir denklik İslam kaynaklarında yer almamış ve "evâil" türü kitaplarda "ilk olmak" olumsuz bir anlam taşımamıştır¹³⁷.

b- Şafii, "Usulu'l - Fıkh " ilmini keşfetmiştir. "İstenbeta" fiili bir keşfe ve mevcut olan bir şeyin açığa çıkarılmasına delâlet eder. Böylece Şafii bidat ihdasından kurtulmuş olmaktadır¹³⁸.

c- Şafii, mantık ilmini keşfeden Aristo'ya ve aruz ilmini keşfeden Halil'e benzetildi¹³⁹. Dolayısıyla "Usulu'l-Fıkh" ilmini (ihdas değil) keşfetmiş olduğu imâ edildi.

d- Şafii, çağdaşlarının "gözünü açan" yegane kişiydi: "Allah, Şafii vasıtasıyla açığa kadar, fıkıh, fakihler için kapalıydı" veya "Şafii gelene kadar hadisciler hadisi nasıl yorumlayacaklarını bilmiyorlardı" v.s.¹⁴⁰. Bu ifadelerde bir parça tutarsızlık da var. Şayet fakihler fıkhı bilmiyor, hadisciler hadisi anlamıyor idiyse nasıl fakih ve muhaddis olmuşlardı? Kanaatimce bu tür saçmalıklar bilerek göz ardı edildi. Zira bu ifadeler gerçeği yansıtmayı değil, Şafii'nin yeniliklerini kamufler etmeyi amaçlıyordu. Bunların yanısıra Şafii'nin bidat karşısında sünnete bağlılığını vurgulayan cümlelere de rastlıyoruz ki, bu aşırı bağlılığın da bir nevi bidat olduğu yine gözardı edilmiştir. Zahirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali'nin, Şafii mezhebini kusursuz ve onun doktrininin keyfi ve sapık eğilimlerden zarar görmemiş olarak tanımladığı kaydedilir¹⁴¹. Aşağıda ki anekdot, Şafii'nin sünnet uğruna nasıl bir mübtedi' (bidatçı) pozisyonuna düştüğünü açıkça göstermektedir: Ebu Abdullah el-Mervezi, Peygamberi rüyasında görmüş ve Ona, hangi mezhebi takib etmesi gerektiğini sormuştu. Arkasından da, "Şafii'nin reyini yazayım mı? dedi. Peygamber öfkeyle baktı ve şöyle buyurdu: "Rey diyorsun, halbuki o rey değil. O (Şafii) benim sünnetimden ayrılanların karşısında dimdik duran bir kimseydi"¹⁴². Şafii'nin sadece doktrin (akide)de veya "usûl"de

değil, aynı zamanda uygulamada da bir bidatçı olduğunu gösteren başka bir hikâye vardır. Hikâyeye göre o, bidattan dolayı suçlanmamış, bilakis bidat yarı-meşrû hale getirilmiştir: "Peygamberi rüyasında gören Ebû Beyân el-İsfahânî Ona, (Haşimilikten dolayı) akrabası olduğu için Şafii'ye herhangi bir ayrıcalık tanıyıp tanımadığını sordu. Peygamber, "Evet Allah'tan onu hesaba çekmemesini istedim" dedi. Ebû Beyân, "niçin ey Allahın Resûlü" diye sorunca Peygamber, "o, bana hiç kimsenin yapmadığı tarzda salâtü selam getirirdi..." dedi¹⁴³. Peygamber, Allah'tan Şafii'nin bağışlanmasını istediği için hikâyeye bir nevi bidatın meşrulaştırılmasıdır. Nitekim bu şaibeli terimin kullanılmasından özenle kaçınılması da anlamlıdır. Yine benzer amaçlı diğer bir hikâyede İbn Hanbel, rey kullanımına, sadece Şafii'nin rey olmak kaydıyla izin verir¹⁴⁴. Açıkça görülüyorki bütün bu ifadeler ve hikâyeler Şafii'yi "bidat" veya ona yol açan "rey" ayıbından kurtarmayı amaçlamaktadır. Benzer bir eğilim, belki de beklenmeyen bir biçimde kelimacı Eş'ârî'nin biyografilerinde görülür. Sünniler asırlar boyunca onu sünnetin kurtarıcısı olarak kabul ettiler. 8/13. asır gibi geç bir dönemde bile onun bidatçı olmadığını ispatlamayı amaçlayan bir pasaja rastlıyoruz¹⁴⁵.

¹³³Schacht, *Origins* s. 30 ve bkz. ss. 20, 61, 77, 79, 92, 97, 157, 315, 321. Ayrıca bkz. Goldziher, *Zahiris* s. 7. Krş. el-Hüli s. 132. O Şafii tarafından getirilen bidatları (yenilikleri) kabul etmekle beraber, nötr "ibtekera" fiilini kullanarak olumsuz çağrışımlardan kaçınmıştır.

¹³⁴Schacht, *Origins* s. 59.

¹³⁵İbnü'l-Cevzi, *Menâkab* s. 192; İbn Abdilberr, *İntikâ* s. 76 dipnot 1, İbn Ebî Ya'ladan naklen Krş. dipnot 95; "jdd-hds" arasındaki paralellik için krş. s. 275.

¹³⁶el-Yafii 2/17, 23. er-Râzi, *Menâkab* s. 55. nin tam anlamı "saikleri araştırmak"tır. Bkz. Goldziher, *Zahiris* s. 11 dipnot 2. Fakat bu çerçevede daha genel anlamı olan "yorumlamak" bana daha uygun görünüyor.

¹³⁷Evâil konusunda bkz. A. Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen Frühislamischer Geschichtsuberlieferung*, Bonn 1973. ss. 97-100. Juynboll ss. 10-1. "Evâil" konusunu aydınlattığı için Prof. Juynboll'a minnet-tanım.

¹³⁸el-Yafii 2/18; er-Râzi, *Menâkab* s. 57.

¹³⁹el-Yafii, aynı yer: er-Râzi, aynı yer.

¹⁴⁰İbn Hacer, *Tevâli* ss. 21, 57, 59; krş. benzer ifadeler, aynı yer ve ss. 60 üst kısım, 61; el-Yafii 2/23; er-Râzi age., ss. 20-1.

¹⁴¹İbn Hacer age., ss. 61, 62. Onun sünnet'e bağlılığını gösteren benzer ifadeler için bkz. ss. 56, 57, 60, 61. Ve bkz. Goldziher, *Zahiris* ss. 24-5.

¹⁴²el-Yafii 2/27 Ebu İshak eş-Şirâzi (ö. 476/1083)den naklen. Şafii'nin, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey arasındaki pozisyonu hakkında bkz. Goldziher age., ss. 3-5 ve değişik yerler.

¹⁴³İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-Safve* 2/146.

¹⁴⁴İbn Abdilberr, *İntikâ*, s. 76. er-Râzi, *Menâkab*, s. 81.

¹⁴⁵el-Yafii 2/301.

Aynı şekilde İbn Asakir, müceddid hadisini Eş'ari'ye tatbik ederken, onun bidatçı olmadığını vurgulamıştır¹⁴⁶. Bu pasajlar, Eş'ariliğin asırlar boyu yerleşip kökleşmesinden sonra bile, bidat ithamı karşısında, eş'ari-sünnî hassasiyetini ortaya koymaktadır. Eş'ari, müceddid olarak kabul edildiği zaman, kanaatimce hadisteki "yüceddid" fiili zaten, "yenileyecek, ihya edecek" anlamını taşıyordu. Çünkü, sünnet kavramı artık yerleşmiş ve bidat, itikâdi olarak reddedilmişti. Ancak başlangıçta, hadisin, öğrencileri tarafından Şafii'ye tahsis edildiği dönemde, "yüceddid" terimi, onun tarafından ihdas edilen yeniliklere işaret etmiş olabilir. Görüyoruz ki Şafii, sonradan sünnetin en iğrenç düşmanı haline gelen bidat yoluyla "Peygamber sünneti"ne bir mevki kazandırmıştır. Muhtemelen bu paradoks (çelişki) ona atfedilen, muğlak "yüceddid" kelimesinin kullanımına da yansımıştır. Belki de bu kelime esas itibariyle, onun meşrulaştırılmaya çalışılan bidatlerine işaret etmektedir. Çünkü "bidat" ve "muhtes" terimleri zaten olumsuz bir anlam taşıdıklarından, hadisi meşru kılmak için muğlak (müphem) "yüceddid" kelimesi seçilmiştir. Nitekim kısa bir süre sonra bu, tersyüz edildi. Çünkü, bidatleri kamufle etmek, onları meşrulaştırmaktan daha kolaydı ve Şafii'nin doktrini de artık kabul edilmiş bulunuyordu. Böylece, hadisteki "yüceddid" fiili münhasıran "yenileme/canlandırma" anlamı kazandı ve Şafii'nin bidatleri için yukarıda gösterilen şekillerde kamufleler (maskeler) araştırıldı.

Geride sebebi açıklanması gereken iki nokta kaldı. Niçin Ömer b. Abdülaziz ve neden her yüzyılda bir? Şayet yukarıda açıklanan teori doğruysa, o zaman I. müceddid, genellikle kabul edildiği gibi II. Ömer değil, Şafii olmalıydı. Ancak hadisin sıhhati hatırına geriye gidilmesi ve birinci yüzyıl için bir aday bulunması gerekiyordu. O yüzden II. Ömer'in niçin iyi bir seçim olduğunu anlamak zor değildir. Ölüm tarihinin uygunluğundan başka (ö. h. 101) o, sünnî dürüstlüğünün bir sembolü idi. Bu çerçevede belki daha da önemli bir olgu, onun Peygamber sünneti kavramını geliştiren ve Peygamber hadislerinin toplanması emrini veren ilk kişi olmasıydı¹⁴⁷. Diğer tesadüfi bir ilgi noktası, olayın eskatolojik tabiatıdır. Son müceddid, Mehdi

(veya İsa) olacaktı¹⁴⁸. Ve II. Ömer de bazı çevrelerce Mehdi olarak kabul edilmişti¹⁴⁹. İşte II. Ömer'in ilk müceddid sayılmasına katkıda bulunan, muhtemelen, bu Ömer-Mehdi ve Mehdi-Müceddid ilişkisiydi¹⁵⁰.

Yüz yıllık süre, bir çok biçimlerde kendini gösteren popüler bir motiftir¹⁵¹. Bazı sebeplerden dolayı her yüzyıl dönümünde tabiat üstü (mucizevi) birşey beklemek doğal görünüyor. Bir hadis'e göre "her yüzyıl dönümünde korkunç bir olay olacaktır"¹⁵². Şafii'nin, 3. yüzyılın başından kısa bir süre sonra ölümünden itibaren, yüzyıl motifi, onun meşrulaştırılmasına doğaüstü (ilahî) bir katkı olarak kullanılmış olabilir.

Burada ortaya konulan delillerden anlaşılacağı üzere müceddid hadisi, yeni birşeyi, yani Şafii'nin öğretisini meşrulaştırmak girişiminden kaynaklanmış, ve ancak daha sonradır ki (sınırlı da olsa) sünnetin, bidat ve sapıklığa karşı müdafaasında rol oynamıştır. Müceddidlerin sadece isimlerinin bile, mütezileye karşı sünnî polemikte bir delil olarak kullanılması bunun bir göstergesidir¹⁵³. Hadiste ifade olunan yüzyıllık süre, gerçekten devrî bir reform modeline işaret etmiyor. Çünkü o sadece bir mecaz'dan ibarettir.

¹⁴⁶İbn Asakir (Damas) ss. 103-4. Ve bkz. el-Hüli s. 32. O burada, "İbtekera" fiilini kullanarak Eş'arinin bidatına işaret eder. Krş. yukarıda 133 nolu dipnot.

¹⁴⁷es-Suyûti, *Tenb'e* ur. 78b. Bkz. Juynboll ss. 26, 34; Hatib, ss. 328-33, ilk ciddi sünnet müdafisi 2. Ömer hakkında bkz. ss. 364-6; Krş. İbn Kesir, *Bidâye* 9/207 ve bkz. Goldziher, *Muslim Studies* 2/195.

¹⁴⁸Bkz. Yukarıda 5 nolu dipnot.

¹⁴⁹Nuaym b. Hammad vr. 102 a-b; es-Suyûti, el-Hâvî, 2/241; Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliya*, Kahire 1351-7, 5/254-5; G. Van Vloten, *La Domination Arabe* s. 79. (Arapça çevirisi) Kahire, 1934, s. 146.

¹⁵⁰Krş. el-Kannevî s. 27; ve İbn Hacer el-Heysemî, *Fetâvî* s. 223.

¹⁵¹Bu motifin popülaritesini ortaya koyan bir rivayet için bkz. Abdurrezzak es-San'anî, *el-Musannaf*, Beyrut 1972, 11/275-6; İbn Asakir (Damas) s. 145 Krş. İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, 11/78-80.

¹⁵²Bu makaleye bkz. "Yüz yıl" motifinin örnekleri için bkz. es-Suyûti, *el-Hâvî* 2/249, 252, 253; el-Hâkim 4/418-9; İbnü'l-Cevzi, *Mevdûat* 3/192; İbn Abd Rabbîhi, *el-İkdu'l-Ferid* Kahire 1359-72/1940-53, 4/476; İbn Kesir, *Bidâye* 9/187. Ayrıca bkz. M. Sharon, *Black Banners from the East*, Magnes-Brill 1983, ss. 187-8. Son üç kaynağın, meslektaşım A. Elad'a borçluyum.

¹⁵³el-Yâfiî, *Merhemû'l-İlel'l-Mu'dila fi def'iş-Şubehi ve'r-Redd a'le'l-Mu'tezile*, Calcutta, 1910 ss. 5-6.

BİBLİYOGRAFYA

Sadece bir kere başvuru olanlar listeye alınmamış [notlarda belirtilmiştir].

1. el-Azîmâbâdî: Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, Medine 1389/1969.
2. el-Bağdâdî: el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağ-dâd*, Kahire 1931.
3. el-Bosnavî: Ali Dede el-Bosnavî, *Muhâda-râtu'l-Evâil ve Mûsâmeratû'l-Evâhir*, Bulak 1300.
4. el-Cerrahî: İsmail b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrahî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs am-meştehera mine'l-Ahâdis 'alâ Elstnet'n-Nâs*. Beyrut, 1351.
5. Ebû Dâvud: Ebû Davud, *Sünen*, neş.-M. M. Abdülhamid, Kahire 1370/1951.
6. el-Esnevî: Cemâluddîn el-Esnevî, *Taba-kâtû's-Şafîyye*, Bağdad 1390-1/1970-1.
7. el-Eyyûbî: M. H. el-Eyyûbî, *el-İctihâd ve Muktedayâtü'l-Asr*, Dâru'l-Fîkr, Amman t. y.
8. el-Fetenî: Muhammed b. Tahir b. Ali el-Fetenî, *Tezkiretül-Mevdûat*, Bombay t. y.
9. Friedmann, "Finality": Y. Fredmann, "Finality of Prophet-hood in Sünnî Islam" *ISAI*, 7, 1986 ss. 177-215.
10. Friedmann, *Prophecy*: (Aynı müellif), *Prophecy Continuous: aspects of Ahmedî religious thought and its medieval background*, University of California Press 1989. Mûs-veddesinden faydalanmamı sağlayan yazarına teşekkür ederim.
11. Friedmann, *Sirhindî*: (Aynı müellif) *Shaykh Ahmad Sirhindî*, Mc Gill University, 1971.
12. Giladi, "Renewal": A. Giladi, "Renewal of Religion by Education: Some Educational aspects of el-Ghazâlî's İhyâ 'Ulum al-Dîn." *Hamizrah Hehadash*, special issue on Renewal (tajdid) and Reform (islah) in Islam (Islam'da tecdid ve İslah üzerine özel sayı) neş. A.Layish, c.XXXI 1986 (121-124) ss. 11-29 (İbranice)
13. Goldziher / Hunwick : J.O. Hunwick, "Ignaz Goldziher on al-Suyuti: a translation of his article of 1871, with additional notes", *MW*, 68, 1978, ss. 79-99.
14. Goldziher, *Gesammelte*: I. Goldziher, "Zur Charakteristik Gelâuddîn us-Suyûtî's und seiner literarischen Thätigkeit" *Gesammelte Schriften* neş. J. Desomogyi, Hildesheim 1967-73, 1/52-74. Orijinali SKAW da yayımlandı. 69, 1971 ss. 7-28.
15. Goldziher, *Muslim Studies*: (Aynı müellif), *Muslim Studies*, vol. 2, translated and edited by C. R. Barber and S. M. Stern, London 1971.
16. Goldziher, *Zahiris*: (Aynı müellif) *The Zahiris, their Doctrine and their History*, translated by W. Behn, Leiden 1971. [Türkçesi C. Tunç, Zahirler Ankara, 1982]
17. Hacı Halife: Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, İstanbul 1362/1943.
18. el-Hâkim: Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Neyşâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn fil-hadis*, Riyad t. y.
19. Halm: H. Halm, *Die Ausbrietzung der Saftischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert*, Wiesbaden, 1974.
20. Hatib: M. A. el-Hatib, *es-Sünne Kable't-tedvin*, Beyrut 1980 (1. baskı 1963).
21. el-Hüli: Emin el-Hüli: *el-Müceddidün fi'l-İslam* Kahire 1965.
22. İbn Abdi'l-Berr, *İntika*: Yusuf b. Abdi'l-Berr en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İntikâ fi Fadâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Kahire 1350.
23. İbn 'Adiyy: Abdullah b. Adiy, *el-Kâmil fi Duafâ'r-Ricâl*, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1404/1984.
24. İbn Arrak: Ali b. Arrak el-Kinânî, *Tenzihu's-Şeriatî'l-Merfua anî'l-Ahbârî's-Şeniati'l-Mevdûa*. Kahire 1378.
25. İbn Asâkir (Leiden): Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbî'l-Müfterî fima nûsibe ile'l-İmam Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, neş. M.A.F. Mehren, Leiden. 1878.
26. İbn Asâkir (Damas): Aynı, Damascus 1347.
27. İbnü'l-Ayderûs, *Ta'rif*: Abdulkâdir b. Şeyh b. Abdillâh el-Ayderûs, *Ta'rifü'l-Ahyâ bi Fedâilî'l-İhyâ*. (İhyâ-ı Ulumî'd-Din le birlikte) Kahire t. y.
28. İbnü'l-Ayderûs, *Tarîhu*: (Aynı müellif), *Târîhu'n-Nûri's-Sâfir an Ahbârî'l-Karnî'l-Âşir*, Bağdad 1353/1934.
29. İbnü'l-Cevzî, *Menâkab*: Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Menâkabul-İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire t. y.
30. İbnü'l-Cevzî, *Mevdûat*: (Aynı müellif), *Kitabu'l-Mevdûat*, Medine, 1386/1966.
31. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*: (Aynı müellif), *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Haydarâbâd 1357-9.
32. İbnü'l-Cevzî, *Sıfa*: (Aynı müellif) *Sıfatu's-Safve*, Haydarâbâd 1355.
33. İbnü'l-Cevzî, *Siretu Umar*: (Aynı müellif) *Siretu Umar b. Abdilâziz*, Kahire 1331.
34. İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*: Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *Câmiu'l-Usûl*, Kahire 1954.
35. İbn Fehd: Takiyyüddîn İbn Fehd el-Hâşimî el-Mekkî, *Lahzu'l-Elhâz bi Zeyl-i Tabakâti'l-Huffaz*, Dâru İhyai'l-Türâsî'l-Arabî, Beyrut t. y.
36. İbn Hacer, *Durer*: Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kamîne fi A'yânü'l-Mietî's-Sâmine*, Dâru'l-kütüb'il-Hadis t. y.
37. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*: (Aynı müellif), *Fethu'l Bârî bi Şerh-i Sahihü'l-Buhârî*, Bulak 1301.
38. İbn Hacer, *Lisân*: (Aynı müellif) *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1330-1.
39. İbn Hacer, *Tehzîb*: (Aynı müellif) *Tehzîbü't-Tehzîb*, Dâru Sâdir, Beyrut 1972 (Haydarâbâd/1325 baskısından ofset)
40. İbn Hacer, *Tevâlî*: (Aynı müellif), *Tevâlî't-Te'sis bi meâlî İbn İdrîs*, Bulak 1301.
41. İbn Hacer el-İcseyemî, *Fetâvî*: Ahmed b. Hacer el-İcseyemî, *el-Fetâvî'l-Hadisîyye*, Kahire 1328/1910.
42. İbn Hidâyetullah: Ebû Bekr b. Hidâyetullah el-Huseynî, *Tabakâti's-Şafîyye*, Bağdad 1356.
43. İbnü'l-İmad: Abdu'l-Hayy b. el-İmad, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâr-ı men Zeheb*, Kahire 1350-1.
44. İbn Kâdî Şuhbe: Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Kâdî Şuhbe, *Tabâkâtü's-Şafîyye*, Haydarâbâd, 1398/1978.
45. İbn Kesir, *Bidâye*: İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1351-8/1932-9.
46. İbn Kesir, *Nihâye*: (Aynı müellif), *Nihayetu'l-Bidâye ve'n-Nihâye*, Riyad 1968.
47. İbn Khallikân: *İbn Khallikân's Biographical Dictionary*, translated and edited by B. McG de Slane, Paris 1842.
48. Juynboll: G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, 1983.

49. el-Kannevci: Sâdık b. Hasan el-Kannevci, *et-Tâcu'l-Mükellel min Cevâhiri'l-Meâsiri't-Turazi'l-Âhur ve'l-Evvel*, Bombay 1963.
50. Khaddûri: M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Şafîi's Risâle* translated with an introduction, notes and appendices, Baltimore, 1961.
51. Lazarus-Yafeh, "Tajdid al-din": H. Lazarus-Yafeh, "Tajdid al-din: a reconsideration of its meaning, root and influence in Islam" in *Hamizrah Hehadash*, special issue on renewal (tajdid) and reform (islah) in Islam, ed. A. Layish, 1986, (121-124, Hebrew). (The English version is in W. Brinner and S. Ricks (Leds.), *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, Institute of Judaic and Islamic Studies, Denver University Scholars Press. Atlanta, 1986).
52. Makdisî, "Juridical Theology": G. Makdisî, "The Juridical Theology of Şafîi, origins and significance of Usul al-Fikh", *Studia Islamica*, 59, 1984.
53. el-Muhibbî: Muhammed b. Fadlullah el-Muhibbî, *Hûlâsatü'l-Eser fi 'Ayânü'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, Kahire 1284.
54. el-Munâvî: 'Abdu'r-Rauf b. Tacu'l-Ârifin el-Munâvî, *et-Teystr bi Şerhi'l-Cami-is-Sağîr*, el-Mektebu'l-Islami, Beyrut t.y.
55. Nuaym b. Hammad: Nuaym b. Hammad, *Kitabu'l Fiten*, (Yazma) Br. Lib. Or. 9449.
56. Rahman, *Islamic Methodology*: Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965.
57. Râzî, *Cerh*: İbn Ebi Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Haydarabad 1361.
58. Râzî, *Menakab*: Fahreddin er-Râzî, *Menâkibu's-Şafîi* el-Mektebu'l. 'Alemyye, Kahire t.y.
59. Reşid Rıza: Muhammed Reşid Rıza, *Tarihu'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 1350/1931.
60. es-Safedi: Selahuddin Halil b. Eybek es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden, Damascus, 1949-83.
61. es-Sa'îdi: 'Abdu'l-Mute'âl es-Sa'îdi, *el-Müceddidûn fi'l-Islam* Kahire t.y.
62. es-Schârenfûri: Halil b. Ahmed es-Schârenfûri, *Bezu'l-Mechud fi Halli Ebi Davud*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
63. es-Schâvî, *Dav'*: (Aynı müellif), *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tasi'*, Kahire.
64. es-Schâvî, *Mekâsîd*: Muhammed b. Abdirrahman es-Schâvî, *el-Mekâsîdu'l-Hasene fi Beyâni Kesirin Mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire ale'l-Elsine*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
65. es-Schmi: Hamza b. Yusuf es-Schmi, *Tarihu Cürçân Haydarâbâd* 1369/1950.
66. es-Sem'âni: Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'âni, *el-Ensâb*, Haydarâbâd 1962-82.
67. es-Suyûtî, el-Hâvî: (Aynı müellif), *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, Kahire 1351.
68. es-Suyûtî, *Tahaddûs*: (Aynı müellif), *et-Tahaddûs bi ni'metillah* neş. E. M. Sartain, University of Cambridge Oriental Publication No: 24, 1975.
69. es-Suyûtî, *Tenbî'e*: (Aynı müellif), *et-Tenbî'e bi men Yeb'asuhullahu a'la Re'si Kulli Mie* (yazma) Leiden, Or. 474.
70. es-Suyûtî, *Zeyl*: Celaluddin es-Suyuti, *Zeylu Tabakâtü'l-Huffâz li'z-Zehabi*, Dâru lhyâr't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
71. es-Sübki: Tacuddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, el-Matbaatu'l-Hüseyniy-ye, Kahire t.y.
72. Schacht, *Origins*: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
73. eş-Şevkânî, Bedr: (Aynı müellif), *el-Bedru't-Talî bi Mehasin men ba'de'l-Karni's-Sab'* Kahire 1348.
74. eş-Şevkânî, *İrşad*: Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkâk'l-Hakk min İlm'l-Usûl*, Kahire 1347.
75. es-Şirâzî: Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabâkâtü'l-Fukahâ* Bağdad 1356.
76. el-'Umari: N. Sh. el-'Umari, *el-İctihad fi'l-Islam*, Beyrut, 1401/1981.
77. Voll: J. C. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: tajdid and Islah", in J. L. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam*, New York-Oxford 1983.
78. Wüstenfeld, *Şafîi*: F. Wüstenfeld, *Der İmam el-Şafîi*, Gättingen 1890.
79. el-Yafî'i: 'Abdullah b. Es'ad el-Yafî'i: *Mur'atu'l-Cinân ve İbretü'l Yakzan fi Ma'rifeti mâ Yu'teber min Havadisiz-Zaman*, Müesse-setü'l-A'lemi li'l-Matbuât, Beyrut t.y.
80. Ez-Zehabi, *Mizân*: Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi *Mizânü'l-İtidâl fi Nakd'r-Ricâl*, Kahire 1325.
81. ez-Zehabi, *Tezkire*: (Aynı müellif): *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t. y.