

liklilik niteliği güçlü olduğundan kadîm dil, kıraat ve tecvid âlimleri sadece bunları ıslık harfleri (hurûfü's-sâfir) diye nitelmiş ve ıslık gücü bakımından s, ş, z şeklinde sıralamıştır (İbrâhim Enîs, s. 67). Yine çağdaş dilci ve fonetikçiler bu üç ıslıklıya ş, z, s, ş, z, f fonemlerini de eklemiştir. İbn Sînâ'ya göre z, s ve ş mahrecine yakın yerden çıkar, ancak "z"nin telaffuzunda dil ucu daha basık, dil ucu gerisi daha kalkık, üst damak yüzeyine daha yakın konumda bulunur (*Meḥâricü'l-hurûf*, s. 17). İbn Sînâ, Farsça'da "zây"ın "sîn"e, Hârizm dilinde "sîn"in "zây"a, ayrıca "zây"ın "dâd"a benzer biçimde söylendiğini belirtir (*a.g.e.*, s. 22, 44).

Kur'an kıraatinde Hamza ile Kisâî "dâl"-dan önce gelen sâkin "sâd"ı "zây"a yakın biçimde telaffuz eder: "Aşdaḳu, taşdiye, f'aşda', taşdiḳa, yuşdire" örneklerinde görüldüğü gibi. Diğer kurra, "sâd"ın zây sesine kaymaması için "sâd"ı kalınlık niteliğini öne çıkararak daha belirgin biçimde çıkarır. Onlara göre bu durumdaki "sâd"ın "zây"a benzer telaffuzu hoş değildir. Bazı Arap lehçelerinde ise bu konumdaki sâd hâlis zây olarak telaffuz edilir. "Sâd"ın hareketli olması durumunda ise böyle bir değişim ve dönüşüm söz konusu değildir. Ancak İbn Cinnî, bu durumdaki hareketli "sâd"ın zây sesi "koklatılarak" (işmâm) çıkarılmasını câiz görmüştür (*Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, I, 57). Mahreç veya sıfat ayrılığı yahut yakınlığı bulunan harfler birbirine yakın olduğunda birbirini fonetik yönden etkileyebilir. Dolayısıyla sâkin "sîn"i "cîm"ın izlemesi halinde "cîm"ın zây telaffuzuna kaymaması için özellikle sîn öz sesiyle belirgin biçimde çıkarılır: "Yescüdü, yescüdün, fe'scüdü, mescûr, mescünün, yüsce-ru" vb. Kur'an örneklerinde olduğu gibi. Sâkin "cîm"i "sîn"ın izlemesi durumunda da "sîn"ın "zây"a kaymasını önlemek amacıyla cîm ve sîn belirgin şekilde kıraat edilir, "rics, ecsâm" gibi. Ayrıca sâkin "cîm"-den sonra veya önce zây gelirse "zây"ın sîn telaffuzuna kaymaması için belirgin biçimde çıkarılması gerekir, "ricz, rucz, yüzcî" gibi. Yine sâkin "zây"ı dâl veya tâ izlerse "zây"ın "sîn"e kaymasını önlemek amacıyla belirgin şekilde kıraatı gerekli görülmüştür: "Keneztüm, tezderî, li yezdâdû" vb. Kur'an örneklerinde olduğu gibi.

İdgam veya ibdâl türü ses dönüşümlerinin başında zây ile başlayan fiilin iftiâl kalıbına aktarılması durumunda "tâ"nın "dâl"a dönüşmesi gerekir ← ازتان ← زان; "زان ← ازتلف ← ازتلف" gibi. Bu durumda "tâ"nın "zây"a dönüşerek şeddenme-

sini de câiz görenler olmuştur: (ازان; ازلف). Özellikle Ebû Amr ve râvisi Hişâm b. Ammâr'ın kıraatinde "ت, د, ذ, س" harflerinin "zây"a idgamı câizdir: "İle'l-cenneti zümerrâ, külemâ ḥabet zidnâhum, türfidü zînetel-hayâti, ve âteynâ Dâvûde Zebûrâ, kad zeyyennâ, iz zâgat, nüfûsü züvvicet" vb. Kur'an örneklerinde olduğu gibi. Halîl b. Ahmed sâd ve "zây"ın birbirine idgamını câiz görmüştür. "İfḥaş Zerede, evci Zâbiren" gibi (*el-Hurûf ve'l-edevât*, s. 192, 194). Yine Halîl b. Ahmed, ıslıklılık özelliği kaybolacağından z, s, ş ıslıklılığının, ç, s, z fonemlerine idgamını doğru görmediği gibi "dâd"daki istitâle (uzatarak telaffuz etme) sıfatı engel olduğundan z, s, ş ıslıklılığının ona, onların "dâd"a idgamını da doğru bulmamıştır (*a.g.e.*, s. 196, 197).

Arap dilinde zây fonemi b, t, s, c, d, z, s, ş, ç, ş, ç, z, ç, k, k, l, m, n, v ünsüzleriyle değişime girerek lafız ve anlam bakımından eşdeğer kelimelerin oluşmasına imkân vermiştir: z / s: mezc / meşç (karıştırmak), z / c: zerm / cerm (kesmek), z / d: lez / lekd (vurmak), z / z: bezz / bezz (bozmak), z / s: nezğ / nesğ (dürtmek), z / ş: zikke / şikke (silâh), z / ç: reğz / reğş (oynamak), z / ž: vahz / vahž (dürtmek), z / ç: fezz / fezz (yarmak), z / z: zâhir / zâhir (açık) gibi. İştme duyusunun iki harfinden (z, k) biri olan "zây"ın sesindeki titreme, deprenme, keskinlik gibi özellikler dahil olduğu fiil mesdarlarında hiddet, şiddet, faaliyet, titreme, dağılma gibi ortak anlam yansımaları oluşturur (Hasan Abbas, s. 138-143). Arkaik Latince'de iki ünlü arasındaki "s"yi göstermede kullanılan z, daha sonra bu işlevi r gördüğü için milâttan önce IV. yüzyılda alfabeden çıkarılmış ve milâttan önce I. yüzyıl ortalarında Yunanca'dan aktarılan kelimelerdeki "z"yi belirtmek üzere yeniden alınmıştır. Türkçe'de ze fonemi yansımalarla (onomatope) alıntı kelimeler dışında kelime başlarında yer almaz. Arapça'dan alınan kelimelerdeki dört ze sesi (z, z, ž, z) tek ze sesiy-le gösterilir. Baştaki "s"lerin "z"ye dönüşmesi Anadolu ağzlarında (sabâh / zabâh, sebze / zebze gibi) ve kısmen yazı dilinde (sanâ'at / zanâ'at, samg / zamg gibi) görülür. Baştaki "z"nin "s"ye dönüştüğü örneklerde rastlanır: za'feran / safran, zुकak / sokak gibi.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, IV, 997; Halîl b. Ahmed, *el-Hurûf* (nşr. Ramazan Abdüttevâb), Kahire 1389/1969, s. 29; a.m.f., *el-Hurûf ve'l-edevât* (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Maskat 1428/2007, s. 79-82, 192-199; Sibeveyhi, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 433-436; Ebû't-

Tayyib el-Lugavî, *el-Ibdâl* (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dimaşk 1379-80/1960-61, I, 7, 113, 223-224, 366-369; II, 6-12, 30-37, 107-153; İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* (nşr. Hasan Hindâvî), Dimaşk 1405/1985, I, 57, 195-196; İbn Sînâ, *Meḥâricü'l-hurûf* (nşr. ve trc. Perviz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17, 22, 40, 44, 45; Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, tür.yer.; Dâni, *et-Taḥdîd fi'l-it-kân ve't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 105, 132, 148-151; Naim Hâzim Onat, *Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu*, İstanbul 1944, I, 128, 184, 191, 204, 212, 218-226, 269; C. Brockelmann, *Fıkhü'l-luğâti's-Sâmiyye* (trc. Ramazan Abdüttevâb), Riyad 1397/1977, s. 39-40; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Di-râsâtü's-şaviyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*, Bağdad 1406/1986, s. 404-405; a.m.f., *el-Medḥal ilâ 'ilmi eşvâti'l-'Arabiyye*, Amman 1425/2004, s. 87, 91-92, 94, 95; Abdüssabûr Şâhin, *Eşerü'l-kı-râ't fi'l-eşvât ve'n-naḥvi'l-'Arabî: Ebû 'Amr b. el-'Alâ*, Kahire 1408/1987, s. 124-125, 137, 145-148; İbrâhim Enîs, *el-Eşvâtü'l-luğaviyye*, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısır), s. 66-68, 121, 127, 129, 130; Hasan Abbas, *Ḥaşâ'isu'l-hurûfi'l-'Arabiyye ve me'âniḥâ*, Dimaşk 1998, s. 48, 50, 138-143; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Muvazzâh fi't-tecvîd* (nşr. Gânim Kaddûrî el-Hamed), Amman 1421/2000, s. 79, 80, 83, 97, 112, 168, 180-185; İsmail Durmuş, "Harf", *DİA*, XVI, 159.



İSMAİL DURMUŞ

ZAYIF

(الضعيف)

Sahih ve hasen hadisin şartlarından birini ya da birkaçını taşımayan rivayetler için kullanılan hadis terimi.

Sahih veya hasen hadisler için gerekli özelliklerden en az birini taşımayan, dolayısıyla hasen mertebesine ulaşamayan rivayetlere zayıf (zaif) denir. Râviler hakkında ise bu kelime cerh ifade eden bir sıfat olarak kullanılır. Erken dönem muhaddislerinin örfünde hadislerin sahih ve zayıf diye ikiye ayrıldığına ve hasen kategorisinin bilinmediğine dair yaygın bir kanaat varsa da terimi meşhur eden Tirmizî'den önce Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi hadisçilerin zayıf terimini kullanmaları (Tirmizî, "Tahâret", 95; Keşmîrî, I, 57) bu kanaatin gerçeği tam yansıtmadığını göstermektedir. Eski muhaddisler döneminde kavramsal olarak tanıyan, hatta terimleştirilen hasen Tirmizî tarafından çok sık kullanılmıştır. Yine erken dönem muhaddislerinden bazılarının hasen karşılığında yer verdikleri hafif dereceli zayıf hadis kategorisi de Tirmizî'nin terminolojisinde hasen diye kaydedilmiştir (Takiyyüddin İbn Teymiyye, XVIII, 23, 25).

ZAYIF

Sonraki dönemlerde de zayıf hadis, “sahih veya hasen sıfatlarını taşımayan” yahut daha genel bir ifadeyle “kabul şartlarından birini taşımayan hadis” şeklinde tanımlanmıştır. Hadis usulcileri, hadisin sahih veya hasen olma şartlarından birine veya birkaçına sahip olmamasını dikkate alarak zayıf hadisi alt gruplara ayırmışlar ve bunların her biri için farklı bir terim belirlemişlerdir. Meselâ Hattâbî zayıf hadisleri en zayıfından başlamak üzere mevzû, maktûb ve meçhul diye sıralamıştır (*Me‘âlim’ü’s-sünen*, I, 6). İbnü’s-Salâh’a göre de zayıf hadis mevzû, maktûb, şâz, muallel, muztarib, mürsel, münkatî’ ve mu‘dal olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır (*‘Ulûm’ü’l-hadîs*, s. 41, 98). Mevzû hadisler muhteva bakımından değerlendirildiğinde kategori açısından zayıf hadislerden farklı olması gerekirken hadis tekniği yönünden kabul şartlarının birçoğunu taşıması itibarıyla zayıf hadis kapsamına alınmıştır. Hadislerde zayıflığın en önemli sebeplerinden biri isnaddaki inkıtâdır. Bu tür hadisler mürsel, münkatî’, mu‘dal, müdelles ve muallel kısımlarına ayrılır. İletler daha çok isnadlarda söz konusu olduğundan muallel hadis de burada zikredilmiştir. İnkıtâ dışındaki sebeplerle zayıf duruma düşen hadisler ise muzaaf, muztarib, maktûb, şâz, münker ve metrûk / matrûh hadislerdir (M. Accâc el-Hatîb, s. 359-371).

İmâmîyye Şiası’nda hadisler bilgi değerleri bakımından ikiye, isnadın kuvveti itibarıyla de dörde ayrılmıştır. Buna göre bilgi ifade eden hadislere mu‘teber veya sahih, bilgi değeri olmayanlara gayri muteber veya zayıf denmiştir. Sahih olanlar da mütevâtir ve âhâd (makrûn: bir karîne ile teyit edilen) şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. En erken Ebû Ca‘fer et-Tûsî’ye (ö. 460/1068) nisbet edilen bu taksim imamların otoritesine sıkı bağlılıklarıyla bilinen ahbârî Şiiler’ce benimsenmiştir. Usûlî Şia geleneğinde benimsenen dörtlü taksim ise Sünnî kesimde terimlerin yerleşmesinden çok sonraki bir zamanda, ancak VII. (XIII.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ve öğrencisi Allâme el-Hillî’ye (ö. 726/1325) nisbet edilen bu tasnife göre hadisler sahih, hasen, müvessak ve zayıf diye dörde ayrılır. Senedindeki bütün râviler âdil İmâmî ise hadis sahih sayılır. Senedin tamamı İmâmî olmakla beraber bir kısmı adalet sahibi, bir kısmı da memdûh râvilerden müteşekkil ise hasen, âdil ve memdûh İmâmî râvilerin yanı sıra senedde İmâm-

mî olmayan, ancak güvenilen râviler mevcutsa hadis müvessak kabul edilir. Zayıf ise isnadında zayıf veya meçhul râvilerin bulunduğu hadislerdir (*Da‘iretü’l-ma‘ârifü’l-İslâmiyyeti’ş-Şif’iyye*, V, 36-37, 42-43). Zayıf hadis de makbul ve merdud kısımlarına ayrılır. Buradaki makbul, fakihlerin kabul edip kendisiyle amel ettiği zayıf hadisleri, merdud ise âlimlerin reddettiği ve zaafi ortadan kaldıracak bir karîne bulunmadığı için başvurulmasını uygun görmedikleri hadisleri ifade etmektedir (*a.g.e.*, V, 51-52).

Sünnî hadis usulünde zayıf hadisin tanımından çok onunla amel edilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bu bağlamda rivayetler fezâil ve ahkâm hadisleri başlıkları altında ikiye ayrılmıştır. Muhaddisler, akaid ve ahkâma dair konularla ilgili olmamak şartıyla zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişler; mevâiz, kıssalar, amellerin faziletleri gibi tergîb-terhîb konularında yahut tefsir ve meğâziye ilişkin hususlarda hadis rivayet ederken daha hoşgörülü bir tutum ortaya koymuşlardır. Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem hadis münekkitleri fezâil-ahkâm ayırımına gitmişler ve bazı râvilerin yalnızca fezâil alanındaki rivayetlerini kabul etmişlerdir. Meselâ Süfyân es-Sevrî’nin, “Helâl ve haram hususunda bu ilmi ancak hadisin ziyadesini ve noksanını bilen, ilmiyle meşhur önde gelen âlimlerden alınız. Diğer hususlarda bu özelliği taşımayan şeyhlerden de almanızda bir sakınca yoktur” dediği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 162). Zayıf hadisle amel edilip edilemeyeceği münakaşalarında ilk dönemdeki ehl-i re’y-ehl-i hadis gruplaşması üzerinden yürütülen tartışmaların da etkili olduğu düşünülebilir. Zira ilk dönem tartışmalarında Ahmed b. Hanbel gibi re’y yerine zayıf hadisi tercih edenlere sıkça rastlanmaktadır (*DîA*, XV, 534). Zayıf hadisin rivayeti ve onunla amel edilebilmesi, ayrıca bazı âlimlerin zayıf hadisi kıyasa tercih etmeleri o hadisin Hz. Peygamber’e ait olması ihtimali sebebiyledir. Bir hadise zayıf hükümün verilmesi o hadisin hiçbir şekilde Resûl-i Ekrem’e ait olmadığı anlamına gelmediğinden ihtiyatın böyle bir uygulama tercih edilmiştir. Zira âdil ve zâbir râvilerin hata yapma ihtimali bulunduğu gibi zayıf râvilerin de rivayetlerinde isabet ihtimali vardır (Zeynüddin el-İrâkî, s. 10).

Zayıf hadisle amel edilmesi birtakım şartlara bağlanmıştır. İbn Hacer’e nisbet

edilen bir görüşe göre bunun için üç şart gerekir: 1. Hadis aşırı zayıf olmamalıdır. Bir hadisi sadece kendisi rivayet eden yalancılardan, yalancılıkla itham edilenlerin ve çok hata yapanların rivayetleri bu türdendir. 2. Zayıf hadis İslâm’da kabul görmüş genel bir prensibe aykırı olmamalıdır. Bu şart dinde hiçbir temeli bulunmayan sonradan uydurulmuş şeyleri dışarıda bırakır. 3. Zayıf hadisle amel edilirken Resûl-i Ekrem’in söylemediği bir şeyi ona isnat etmiş olmamak için o rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir (Şemseddin es-Sehâvî, *el-Kavlü’l-bedî’,* s. 255). Bunlara şu şartlar da eklenmiştir: Hadis aklın, şeriatın ve dilin kabul etmediği mübalağalar içermemeli, kendisinden daha kuvvetli diğer bir şer‘î delille çelişmemelidir (Yûsuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 88). Leknevî’nin bu konuyla ilgili şu değerlendirmesi zayıf hadisle amel konusunda mütedil bir yaklaşım sayılabilir: Câiz veya mendup olduğuna dair sahih bir hadis bulunmayan bir konuda çok zayıf olmayan bir hadis varsa, bu durumda o hususun câiz veya mendup olduğu o zayıf hadisle bilinir. Bu da konunun şer‘î bir hususla ilgili olması ve şer‘î temellerle, sahih delillerle çelişmemesi şartına bağlıdır (*el-Ecvibetü’l-fâzıla*, s. 55).

Klasik dönem âlimlerinin zayıf hadisle amel hususunda gösterdiği müsamahaya çağdaş dönemde, özellikle Selefi din anlayışının yeniden yükselişe geçmesiyle şiddetli eleştiriler yöneltilmiştir. Şevkânî gibi gelenekçi Selefler zayıf hadisin kullanımına toptan karşıdır. Şevkânî’ye göre şer‘î hükümler arasında fezâil-ahkâm ayırımı yapmak doğru değildir ve hüccet teşkil etmeyen bir delile dayanarak bir şey hakkında hüküm vermek helâl olmaz (*el-Fevâidü’l-mecmû‘a*, s. 283). Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ gibi modern Selefler de zayıf hadise karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir (krş. Brown, XVIII/1 [2011], s. 33 vd.). Daha yakın bir dönemde Ahmed el-Bedevî, Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî ve Subhî es-Sâlih gibi isimler de bu konudaki eleştirileriyle öne çıkmaktadır. Ahmed el-Bedevî zayıf hadisle amel edilebileceği fikrini, zayıf hadislerin itikadı ve sağlıklı düşünmeyi olumsuz etkilemesi sebebiyle müslümanların geri kalmışlığının önemli gerekçelerinden biri saymaktadır. Zayıf hadisle amel edilebilmesi için gerekli şartlar arasında zikredilen yukarıdaki ilk iki maddeyi uzman âlimlerin bile bilmesinin zor olduğunu söyleyen M. Nâsirüddin el-Elbânî zayıf hadisle amel etmeyi câiz

görmez. Ona göre zayıf hadis rivayet edilirken zayıf olduğu belirtilmeli ve böyle bir hadisle amel edilmemelidir (*Silsiletü'l-eḥâdîsi'z-za'ife*, III, 25). Elbânî'nin bu yaklaşımı çalışmaları da yön vermiş, neredeyse bütün ilmî mesaisini zayıf hadislerle sahih olanları birbirinden ayırmaya harcamıştır. Yûsuf el-Kardâvî ise zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatinde olmasına rağmen uygulamada bunun sağlıklı işlemediğini, zayıf hadisle çok zayıf hadis arasındaki ayırımı dikkat edilmediğini söylemektedir.

Zayıf hadisi kayıtsız şartsız kabul etme şeklindeki toptancı temayül aşırılığa kaçan bir yaklaşımdır. Öte yandan bazı hadisçilerin uydurma dediği hadisleri bir kısım hadisçilerin zayıf kabul ettiği, bir hadisin sıhhatine veya zayıflığına ilişkin hüküm vermenin aslında icthadî bir durum olduğu düşünülürse zayıf hadisi toptan reddeden anlayışın da aşırılık olduğu söylenebilir. Zayıf hadisin rivayetinde veya onunla amel etmede gösterilen esnekliğin temelinde zayıf hadislerin derece bakımından birbirinden farklı olması gerçeği vardır. Muhaddislerin büyük çoğunluğu aşırı zayıf hadislerle diğerlerini aynı kefeye koymamışlardır. Zayıf hadislerin zayıflık derecelerine göre gruplandırılması, isnadlar arasında tercihte bulunulması ve itibara (hadisin farklı tariklerinin araştırılması) elverişli olanlarla olmayanların birbirinden ayırt edilebilmesi bakımından faydalı kabul edilmiştir (Cemâleddin el-Kâsımî, s. 112).

İslâm ümmetinin ittifaqla amel ettiği bazı zayıf hadislerin rivayetinde de bir sakınca görülmemiştir. Bu tür rivayetler zayıf isnadlarla aktarılmasına rağmen ümmetin tatbikatına uygun olması durumunda makbul sayılmıştır. Meselâ Şâfîî, "Vârise vasiyet yoktur" hadisi hakkında (Ebû Dâvûd, "Veşâyâ", 6) şöyle demiştir: "Hadisçiler bu rivayeti sahih kabul etmemekle beraber İslâm toplumu uygulamaya elverişli görerek onunla amel etmiş ve bu hadisin vasiyet âyetini neshettiğini düşünmüştür" (Leknevî, s. 52). Dolayısıyla senedi zayıf bir rivayetle gelmiş olsa da bir hadisin müslümanlar arasında yaygınlık kazanması ahkâma dair bir uygulamanın sıhhati için yeterli bir delil sayılmıştır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî'ye göre İmam Şâfîî'nin söz konusu hadisin nâsîh olduğunu söylemesi onun bu hadisi mütevâtir seviyesinde kabul ettiğini göstermektedir (*Fethu'l-bârî*, V, 372). Sünenlerde zayıf isnadlı, ancak makbul addedilen birçok rivayet mevcuttur.

Zayıf hadislerle ilgili olarak hadis âlimlerinin tartıştığı bir diğer konu zayıf hadisin hasen mertebesine yükselmesi meselesidir. Hadis usulüne göre zayıf bir hadis mü'tâbî veya şâhidlerinin çoğalmasıyla hasen li-gayrihî mertebesine yükselir. Ancak bu durum her zayıf hadis için geçerli değildir. Râvinin hâfızasındaki bir kusurdan dolayı veya irsâl sebebiyle zayıf sayılan bir hadis tariklerinin çoğalmasıyla hasen mertebesine çıkabilirken râvisi yalancılıkla itham edildiği veya şâz kaldığı için zayıf olan bir hadis başka tariklerle desteklense de hasen derecesine çıkamaz (İbnü's-Salâh, s. 34). Zayıf hadisin hiçbir şekilde hasen derecesine çıkamayacağı ileri süren ve zayıf tariklerin bir araya gelmesinin zayıflığın derecesini arttırmaktan başka bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyen İbn Hazm'ın görüşü ise şâz kabul edilmiştir (Bedredin ez-Zerkeşî, I, 322). Sahih bir hadisin ayrıca zayıf bir isnadla rivayet edilmesi sahih tarihin sıhhatine zarar vermez. Aksine sahih senedin varlığı zayıf isnadı güçlendireceğinden zayıf isnada rağmen metin sahih kabul edilir. Bundan dolayı senedi zayıf olan bir hadis rivayet edilecekse "zaifün bi-hâze'l-isnâd" denilmesi icap eder. Zayıf bir hadis için verilecek mutlak "zayıf" hükmü, ancak onun hiçbir sahih tarihten nakledilmediği teyit edildikten sonra zikredilebilir. Ayrıca zayıf hadislerin senedsiz nakledilmesi durumunda kesinlik ifade eden cezm sîgaları yerine temrîz sîgalarının kullanılması gerekir (İbnü's-Salâh, s. 103-104).

Zayıf bir hadisin rivayet edilmesi durumunda onun zayıf olduğunu açıklamanın gereği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Nevevî gibi âlimlere göre söz konusu hadis ahkâm konusunda ise zayıflığını açıklamak gerekir, diğer konularda hadislerin zayıflığı aşırı derecede olmadıkça bunu belirtmeye ihtiyaç yoktur. Meselâ Ebû Dâvûd *es-Sünen*'inde (s. 37-38) sadece aşırı derecede zayıf olan rivayetlerle ilgili açıklama yapmıştır. Tirmizî ise muhtevasına yahut zayıflık derecesine bakmadan her türlü zayıflığı açıklamayı tercih etmiştir. Ancak gerek hadise gerek diğer ilimlere dair bazı eserlerde zayıflığı yeterince açıklanmamış hadislerin yer aldığı da bir gerçektir. Muhaddislerin çeşitli alanlardaki eserleri tahrîf etmesinin bir sebebi de bu eserlerdeki rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koyma arzusudur. Zayıf terimi aynı zamanda râviler hakkında kullanıldığından hadis tarihinde zayıf veya

metrûk râvileri tanıtan, genellikle "ed-duafâ" yahut "ed-duafâ" ve'l-metrûkîn" adıyla bilinen zengin bir literatür oluşmuştur. Bu eserlerde râviler tanıtılırken zayıf rivayetlerinden birçok örnek verilmektedir. İlelü'l-hadislerle ilgili kaynaklarda da zayıf hadislere örnekler yer alabilir. Ayrıca içinde zayıf hadislerin bulunabileceği hadis kaynakları arasında Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, Hâkim en-Nisâbü'ri, Beyhâki ve Hatîb el-Bağdâdî gibi müelliflerin eserleri de zikredilebilir (krş. Leknevî, s. 77 vd.).

Zayıf hadisler pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bunların büyük çoğunluğu, konuyu usul açısından ele almak suretiyle daha çok zayıf hadisle amel hususuna yoğunlaşırken bir kısmı da zayıf hadisleri derleyen eserler kaleme almıştır. Bunlardan öne çıkanlar şöylece sıralanabilir: Siddîk Hasan Han, *Firâsetü'l-ârif li-beyânî'l-âmel bi'l-ḥadîsi'z-za'if* (Bopal 1295); Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr, *el-Ḥadîşü'z-za'if ve ḥükmü'l-ihticâc bi-hî* (Riyad 1417/1997); Muhammed Refet Saîd, *el-Ḥadîşü'z-za'if: Ahkâmühû ve rivâyetühû ve'l-âmel bihî* (Kahire 1991); Mahmud Esad Erkaya, *Hanefî Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri -el-Hidâye Örneği* (yüksek lisans tezi, 2009, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Eşref b. Saîd, *Hükümü'l-âmel bi'l-ḥadîsi'z-za'if fi fezâ'il-l-a'mâl* (Kahire 1412); Süleyman b. Nâsîr el-Ulvân, *el-İlâm bi-vücûbi'l-teşebbütü fi rivâyeti'l-ḥadîş ve ḥükmü'l-âmel bi'l-ḥadîsi'z-za'if* (Riyad 1414); Murtazâ Zeyn Ahmed, *Menâhicü'l-muhaddîsin fi takvîyeti'l-eḥâdîsi'l-ḥasene ve'z-za'ife* (Riyad 1994); İzzeddin Belîk, *Mevâzînü'l-Ḳur'ân ve's-sünne li'l-eḥâdîsi's-şahîha ve'z-za'ife ve'l-mevzû'a* (Beyrut 1406); Muhammed Abdülazîz Helâvî, *en-Nefîs fi't-temyîz beyne's-şahîh ve'z-za'if ve şerḥu muştalâhi'l-ḥadîş* (Kahire 1400); Muhammed b. Kâsım el-Kâdirî el-Fâsî, *Ref'u'l-îtibâ ve'l-melâm 'ammen ḳâle: "el-âmelü bi'z-za'ifi ihtiyâren ḥarâm"* (Beyrut 1406); Abdülazîz b. Abdurrahman Useym, *Taḥḳîḳu'l-ḳavl bi'l-âmel bi'l-ḥadîsi'z-za'if* (Riyad 1992); Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, *Taḳsimü'l-ḥadîş ilâ şahîh ve ḥasene ve za'if beyne vâkı'i'l-muhaddîsin ve muğaleḳâti'l-müte'aşşibîn* (Riyad 1411); Muhammed Amr Abdüllatîf, *Tebyüzü's-şahîfe bi-uşûli'l-eḥâdîsi'z-za'ife* (Mısır 1409); Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik*

ZAYIF

Anlam ve Yorum (İstanbul 2011). Bu konuda yapılmış derleme türü çalışmalar arasında ise şunlar zikredilebilir: R. Mahmûd İsâ, *el-Ehâdîsü'z-za'ife fi Silsileti'l-ehâdîsi's-şahîha ve'stidrâkü mâ fâte eş-Şeyh Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî* (Hartum 1407); Abdurrahman Abdülhâlik, *Eşerü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a fi'l-'akîde* (Küveyt 1985); Zekeriyâ b. Gulâm Kâdir el-Pâkistânî, *el-Ehâdîsü'd-dî'âf ve'l-mevzû'ât fi'l-esmâ' ve's-şifât* (Beirut 2001); Muhammed el-Hût, *Hüsnü'l-eşer fîmâ fihi za'fün ve'htilâfün min hadîşin ve haberin ve eşer* (Beirut, ts.); Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, *en-Nâfile fi'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-bâ-tila* (Tanta 1988); Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşerü's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1417/1997, s. 139-140; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenih* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beirut 1417/1997, s. 37-38; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beirut 1411/1991, I, 6; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulümü'l-hadîs*, Beirut 1980, s. 58, 61; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Beirut 1409/1988, s. 134, 162; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, I, 14, 138; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadîs*, s. 34, 41, 98, 103-104; Nevevî, *el-Mecmû'â* (nşr. Mahmûd Mitrahî), Beirut 1417/1996, I, 63; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'â fetâvâ*, Kahire 1404, XVIII, 23, 25, 248-249; Bedreddin ez-Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ Muqaddimeti İbnî's-Salâh* (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, I, 322, 395; II, 253, 308 vd.; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muknî' fi 'ulümü'l-hadîs* (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, s. 104; Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, Beirut 1350, s. 10, 49; İbn Hacer el-Askalânî, *Nužhetü'n-nazar fi tavzihi Nuḥbetü'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayf al-er-Ruhaylî), Riyad 1422/2001, s. 97-107; a.mlf., *Fetḥu'l-bârî* (nşr. Muhibbüddin el-Hatib v.dğr.), Beirut 1379, V, 372; Şemseddin es-Sehâvî, *el-Ḳavlü'l-bed' fi's-salât 'ale'l-habîbi's-seff'*, Beirut, ts. (Dârü'r-Reyyân li't-türâs), s. 255-258; a.mlf., *Fetḥu'l-muğîs*, Beirut 1403/1983, I, 288-289; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdülâtîf), Beirut 1401, I, 179; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevzû'a* (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beirut 1406/1987, s. 35; M. Murtazâ ez-Zebîdî, *Bülgatü'l-erib* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beirut 1408, s. 190; Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beirut, ts. (Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye), s. 283; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzila* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Halep 1384/1964, s. 37, 51-55, 77 vd.; Cemâleddin el-Kâsimî, *Ḳavâ'idü't-tahdîş* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beirut 1414/1993, s. 112, 116; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Halep 1416/1995, I, 178; Keşmirî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*,

Kahire 1357, I, 57; Yûsuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 72, 88; a.mlf., *el-Müntekâ min Kitâbi't-Tergîb ve't-terhib li'l-Münzirî*, Mansûre 1413/1993, I, 48-56; M. Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, Riyad 1992, III, 25; Abdülazîz b. Abdurrahman el-Useyim, *Tahkîku'l-kaul bi'l-amel bi'l-hadîsi'z-za'if*, Riyad 1412/1992, s. 55-56; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlâhları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 169-170; M. Accâc el-Hatib, *Uşûlü'l-hadîs*, Cidde 1417/1997, s. 359-371; Salâhattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul 2003, s. 133-136; Ayşe Esra Açıraqça Şahyar, "Zayîf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, İstanbul 2003, s. 31-49; Jonathan A. C. Brown, "Even If It is Not True It's True: Unreliable Hadiths in Sunni Islam", *Islamic Law and Society*, XVIII/1, Leiden 2011, s. 1-52; T. W. Juynbol, "Hadis", *İA*, V/1, s. 50-52; Ahmed M. Nûr Seyf, "Duafâ ve Metrûkin", *DîA*, IX, 540; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 56; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 534; Ayhan Tekineş, "İlelü'l-hadîs", a.e., XXII, 85-86; Abdülhâdî el-Fazlî, "Uşûlü'l-hadîs", *Dâ'iretü'l-ma'ârifil-İslâmiyyeti's-Şî'iyye* (haz. Hasan el-Emîn), Beirut 1423/2002, V, 5-94.

MAHMUT DEMİR



MEHMET EMİN ÖZAFŞAR

ZÂYİÇE

(bk. ZÂYİRÇE).

ZÂYİRÇE

(زایرچه)

Yıldızların hareket ve konumlarını gösteren cetvel, bu tür cetvellere dayanarak istikbali keşfetme yöntemi.

Bir görüşe göre **zâyirçe** (**zâirçe**) Arapça **zevr** (ziyaret) kökünden türeyen **zâir** (ziyaret eden, ziyaretçi) kelimesinin sonuna Farsça küçültme eki "-çe"nin getirilmesi, bir başka görüşe göre zâir ile **câe** (geldi) fiilinin birleştirilmesi suretiyle oluşmuş, bir diğer telakkiye göre ise Farsça **zîç** kelimesinden **zâyîçe** şeklinde türetilmiş olup bazı bölgelerde zâyirçe biçiminde telaffuz edilmiştir. Zâyirçe ve zâyîçe zaman zaman eş anlamlı gibi kullanılmış, bazan birincisi astronomi, ikincisi astrolojinin karşılığı kabul edilmiştir. Terim olarak yıldızların belli bir zamandaki yerlerini ve durumlarını gösteren cetveli, yıldızların ve burçların vaziyet ve hareketlerinden hüküm çıkarıp geleceği keşfetme yöntemini ifade eder.

Zâyirçe, yıldızların vaziyet ve hareketleriyle sürat ve istikametlerini hesaplayan zîç ilminden faydalanması ve gökyüzü-

nün horoskopik haritasının oluşturulmasıyla yapılır. Arzın yörüngesine paralel şekilde devreden, yaklaşık 18 derece genişliğindeki bir daireden meydana gelen bu cetvel 30'ar derecelik eşit kısımlara ayrılır. Bu kısımların her biri yılın bir ayına tekbül eden bir burcu temsil eder. Günümüz astrologlarının çoğu, Batlamyus'un *Tetrabiblos* adlı eserinde yer alan ve son-suz çeşitlemesi bulunan temel horoskopi-yi kullanmaktadır. Yerin dönme eksenini bir topaç gibi yavaşça "kafa salladığından" yıldızlar her yıl aynı noktaya dönmez. Dolayısıyla belli bir yıldızın konumu uzun bir süre boyunca ölçüldüğünde bunun gökyüzü düzleminde geriye doğru kaydığı görülür. Astrologlara göre gök cisimleriyle insanlar arasında etkileme-etkilenme ilişkisi söz konusu olup her burcun bir özelliği bulunmakta ve kişi hangi burcun tesiri altında doğarsa onun tabiat ve mizacına sahip olmaktadır. Meselâ hamelin (koç burcu) etkisi altında doğanlar mağrur, çalışkan, kuvvetli ve saldırgan; seretanın (yengeç) etkisi altında doğanlar tembel ve kibirli olur.

Mağrib tertibi üzere olan ebced harflerinin ve bugünkü Arap sayılarının teşkil eden Hint rakamlarının değerleri kullanılarak hazırlanan zâyirçelerin en meşhuru, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî'ye (ö. 601/1205) nisbet edilen ve kelimeler arasındaki harf ilişkilerine dayanılarak sorulardan cevap çıkarma yöntemiyle gerçekleştirilen zâyirçe-i Sebtî'dir (zâyirçetü'l-âlem; bk. *DîA*, XXXVI, 260-261). Bu zâyirçe birbirine paralel bazı dairelerden meydana gelmekte ve her biri on iki burç sayısına merkezden muhite geçen çizgilerle on ikiye ayrılmaktadır. Her çizginin üzerinde başından sonuna kadar harfler ve sayılar bulunur. İçinde ve daireler arasında ilimlerin adları ve oluşların yerleri yazılıdır. Zâyirçenin arkasında uzunluk, genişlik (tûl, arz) bakımından birbirini kesen çizgilerden meydana gelen bir cetvel mevcuttur olup genişliği 55, uzunluğu 131 hâneyi içerir. Bu hânelerin bazısında sayı, bazısında harfler vardır, bir kısmı ise boştur. Zâyirçenin etrafında ondan arzu edilen sonucun çıkarılmasının biçimini anlatan "Kaside-i Lâmiyye" yer alır. Ancak Mağrib'de gaybdan haber verdiği ileri sürülen Mâlik b. Vühheyb'e ait olan kasidein içerdiği beyitler bilmece gibidir. İbn Haldûn bu cetvelin yapılışı ve kullanılışı hakkında bilgi verir. Levhanın ön yüzünde zodyak ve diğer takım yıldızları için bölünmüş, aynı merkezli bir daire sistemi vardır (bk. Şekil).