

# Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh

Doç.Dr. İlyas ÇELEBİ\*

## I. KONUYLA İLGİLİ LİTERATÜR

Hüsün ve kubuh meselesi, kelâm ilminin önemli problemlerinden biri olmakla beraber İslâm felsefesi, usûl-i fıkıh ve ahlâk gibi disiplinler tarafından da işlenmiş, hakkında müstakil risaleler yazılmıştır.

İslâm filozofları iyilik ve kötülük problemini genellikle iyimser bir yaklaşımla ele almışlardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Sînâ kötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülük bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nisbetle daha az iyiden söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ risâlelerinde belirtildiğine göre evrende esas olan iyiliktir, kötülükler ise evrenin bütünlüğü içinde belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmeye mâtuttur<sup>1</sup>. İbn Rüşd'e göre ise hüsün ile kubuh zâtî olup bunları belirleyen akıldır, aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Zira din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zâtî olmasaydı zulmün iyi, adaletin de kötü olduğu ileri sürülebilirdi. Bunun da dine aykırılığı açıktır<sup>2</sup>.

Hüsün ve kubuh meselesi kelâm literatüründe ise Allah'ın fiilleri ve nübüvvet konuları içinde yer almıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Tebsiratü'l-edille'de* bu konuya temas etmekte, aklın tabiatında güzelliklere yönelik bir eğilim ve çirkinliklerden hoşlanmama kabiliyeti bulunduğunu, bu yüzden tek tek olmasa bile genel anlamda iyilik ve kötülükleri bilip kavrayabileceğini belirtmekte; aklın, kendisinde bulunan tabî meyil sayesinde sahibini güzel şeyleri elde etmeye ve çirkin şeylerden el çekmeye çağırdığını, bunun ise emir ve nehiy demek olduğunu kaydetmekte; Allah'ın akli bu özelliği dolayısıyla emir ve nehiyleri için delil kıldığını beyan etmekte; fiillerin emredilmesinin veya yasaklanmasının bu hükmün verilmesini gerektiren zâtî bir özelliğin bulunmasına dayandığını açıklamaktadır<sup>3</sup>. Nesefî bu bilgileri verdikten sonra konuyu genişçe delilleri ile ortaya koyan bir risale yazdığını

\* MÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı öğretim üyesi

<sup>1</sup> İhvân-ı Safâ, *er-Resâil*, III, 504-507; IV, 72-73.

<sup>2</sup> G. F. Hourani, "Averroes On Good And Evil", *Studia Islamica*, Paris 1962, XVI, 13-40.

<sup>3</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 457-458.

kaydetmektedir<sup>4</sup>. Hüsün ve kubuh meselesi usûl-i fıkıh kitaplarında ise ahkâm ve teklif konuları içinde ele alınmıştır. Ayrıca bu konuda müstakil eserler de telif edilmiştir. Bunlar arasında, Hanbelî âlimlerinden Necmeddin et-Tûfî'nin *Der'ü'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh* adlı oldukça hacimli bir eserini zikretmek gerekir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2315). Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *el-Hasene ve's-seyyie* adlı eseri de Hanbeliyye'nin görüşünü yansıtan bir kitaptır (Beyrut 1985). Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî'nin *Risâle müteallika bi-mebâhisi'l hüsn ve'l-kubh* adlı risâlesi de (Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 181) bu tür çalışmalardandır. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un *Tenkîhu'l-usûl'üne*, kendisinin yazdığı *Tavzîhu't-Tenkîh* adlı şerh, hüsün ve kubuh konusundaki en tanınmış eser olup çeşitli hâşiyeleri yapılmış, özellikle hüsün ve kubuhla ilgili bölümü için *Hâşiyeye alâ mebhâsi'l-hüsn ve'l-kubh fi't-Tavzîh* adıyla pek çok âlim tarafından risâleler kaleme alınmıştır. Samsunlu Hasan b. Abdüssamed, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Muslihuddin Mustafa Kestelî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Hacı Hasanzâde Efendi, Mehmed Molla Arap ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin çalışmaları bunlar arasında yer alır. Bu risâleler *el-Havâşî'l-müteallika bi'l-mukaddemâti'l-erbaa el-mezkûr fi't-Tavzîh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122) ve *Hâşiyeye ale'l-mukaddemâti'l-erbaa* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Lâleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Hatibzâde, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunan Hocazâde'yi eleştirmek için *Hâşiyeye alâ mağlatati'l-cezri'l-esam* adlı bir risâle yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200; Murad Molla, nr. 706). Ayrıca Tarsuslu Mehmed Efendi'nin *Risâle fi hüsnî'l-fi'l ve kubbih*, Halîl b. Velî'nin *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, 1152), Mestçizâde Abdullah Efendi'nin *Risâle fi'l-hüsn ve'l-kubh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2128-2130), Muhammed b. Muhammed el-Hakîmî'nin *el-Hüsn ve'l-kubh* (*Keşfü'z-zunân*, II, 1412) ve Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî'nin *Felaku's-subh fi'l-hüsn ve'l-kubh* (*Îzâhu'l-meknûn*, II, 201) adlı risâleleri de zikredilmelidir. Hüseyinî en-Necfî, Abdullah b. Ferec el-Katîfî, Abdünnebî b. Muhammed el-İrâkî, Muhammed Ali b. Ebû Tâlib ez-Zâhidî, Âga Hüseyin el-Hansârî, Sâdık b. Muhammed Bâkır et-Tabâtabâî gibi Şîî müellifleri de hüsün ve kubuha dair risâleler yazmışlardır (Âga Büzürg-i Tahrânî, VII, 17-18). Hüsün ve kubuh konusunda çeşitli yüksek lisans çalışmaları da yapılmıştır. Abdullah Muhammed Cârünnebî'nin *el-Hüsn ve'l-kubh beyne'l-Mu'tezile ve Ehlî's-sünne* (Câmiatü Ümmî'l-kurâ, Mekke 1981), İbrahim Pehlivan'ın *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), Abdülğaffar Aslan'ın *Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi* (Dokuzeylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991) ve Fevzân Sâ-

<sup>4</sup> Neseфі, a.g.e., I, 453.

lih'in (Fauzan Saleh) *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabih in al-Qady Abd al-Jabbar al-Hamdan's Thought* (Mc Gill University, Canada 1992) adlı tezleri bunlar arasında yer alır.

## II. TARİHİ SERÜVEN: İSLÂM'DAN ÖNCEKİ DİN ve FELSEFELERDE KONUNUN ELE ALINIŞI

Bilginler hüsün ve kubuh meselesinin ortaya çıkışını düşünce tarihinin çok eski dönemlerine mal etmekte, hattâ bazıları onu, meleklerin insanın yaratılışına ve İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeye karşı çıkışına kadar götürmektedirler. Problemin sistematik bir şekilde tartışılmasını ise teoloji tarihiyle sınırlı tutmak gerekir. Bu mesele eski İran'da Zervânîler'le Maniheistler arasında önemli tartışma konularından biri olmuştur. Zervânîler hem hayır tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de şer tanrısı saydıkları Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neş'et ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan'ın yarattığına inanmaktaydılar. Müslümanların kendilerine zındık adını taktıkları Maniheistler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervânîler'in görüşünü reddetmişlerdir<sup>5</sup>. Brahmanlar iyilik ve kötülüğün akıl yürütülerek bilinebileceğini iddia ederek peygambere ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmüşlerdir<sup>6</sup>. Hıristiyan teologlardan Saint Augustinus insandan bağımsız bir kötülüğün olmadığını iddia etmiş, Saint Thomas da benzer görüşleri ileri sürmüştür.

Antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durmuşlardır. Sokrat Euthyphro'yu ikna ederken dindarlığın, sadece ilâhî iradeye uygunluğu açısından değil bizâtihî iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflâtun ve Aristo tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiş ve birçok filozof tarafından desteklenmiştir. Eflatun Timaios diyalogunda yaratının iyi olduğunu ve evrene en iyi şekli verdiğini söylemektedir<sup>7</sup>. Epikür, evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu ileri sürerken Plotin âlemdaki kötülüğü maddeye bağlamış, iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savaşları bile iyi olarak değerlendirmiştir<sup>8</sup>.

Antikçağ'da nesnelere ve hareketlerin sadece bir hâkim veya gözlemcinin görüş veya hissine uygun olarak belirlendiğini iddia eden sofistler konvensiyonel subjektivizm görüşünü savunmuşlardır. Bunlara göre değer-

<sup>5</sup> Âgâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîa, VII,18.

<sup>6</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.371.

<sup>7</sup> Eflâtun, *Timaios*, s. 24-31.

<sup>8</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 27, 81-83.

ler, örneğin adalet dediğimiz şey çoğunluğun fikriyle belirlenir. Sofistlerin bu görüşü Ortaçağ boyunca Hıristiyan dünyasında teistik subjektivizm şeklinde devam etmiştir<sup>9</sup>.

Modern Batı felsefesinin öncülerinden olan Descartes, Kant, diğer sezgiciler, faydacılar ve tabiatçılar başka konularda anlaşamamalarına rağmen bu konuda hemfikirdirler. Descartes Tanrı'nın en iyi ve en mükemmel olanı dilediğini söylerken Malebranche, bunun ancak evrenin bütünlüğü içinde aranması gerektiğini vurgulamış; Leibnitz de evrende kötülük diye nitelenen olayların ezeli gerçekleri bilmemekten kaynaklandığını, mevcut âlemin mümkün olanın en iyisi olduğunu, şayet Allah en iyi yerine daha az iyi olanı yaratacak olsaydı, yarattıklarında düzeltilmesi gereken şeyler bulunurdu, bu ise hikmete yakışmazdı, demiş; iyi şeylerin Tanrı tarafından iyi olduklarından emredildiğini savunmuştur<sup>10</sup>. Buna karşılık tecrübî metodun ileri gelen savunucularından olan David Hume, evrende kötülüğün bulunduğunu, bunun tecrübî olarak bilindiğini fakat Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaştırılamayacağını söyleyerek, "Tanrı kötülükleri önlemek istiyor da önleyemiyorsa güçsüzdür; gücü yetiyor da önlemiyorsa iyi niyetli değildir" diyor<sup>11</sup>. Pesimist düşünceleri ile bilinen Voltaire, fakirlik ve sefalet başta olmak üzere evrendeki her şeyi hayır olarak gören optimizmle alay ederken; felsefesini hırs ve arzu üzerine bina eden Schopenhauer, insanın evrenin küçük bir örneği olduğunu, insan gibi bütün evrenin de eğilim ve arzuların teşekkül ettiğini, aslanın pençesini, filin hortumunu ve insanın zekâsını var olma arzusu ve yaşama hırsının doğurduğunu, hattâ bitkilerin yaprakları ile ışığa, kökleri ile rutubete yönelmesinin, doğadaki yer çekiminin bile bu arzudan ve bilinmeyen hırslardan doğduğunu belirtmektedir. Evrende mevcut olan her şeyin birbiri ile mücadele halinde bulunduğunu, bütün fenalıkların kaynağının arzu ve hırslar olduğunu, kısacası kötülüklerin egemen olduğu bir dünyada yaşadığımızı, mutlu olmak için bu duyguları öldürmek gerektiğini söylemektedir. Nietzsche de Schopenhauer yolunda gitmekle beraber onun hırs ve arzuları öldürmeyi öngören görüşü yerine onları takip etmeyi, bu suretle duyulacak sıkıntı ve ıstırapların da bir tür hayır sayılabileceğini iddia etmektedir.

Görülüyor ki hüsün ve kubuh meselesi olarak kabul edebileceğimiz iyilik-kötülük, hayır-şer problemi insanlık tarihinde çok erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmış ve bu tartışmalar Aydınlanma felsefesi ile daha da derinleştirilerek devam ettirilmiştir. Bu mesele ayrıca filozoflar ile

<sup>9</sup> G. F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, C/4 (1960), s. 269-270.

<sup>10</sup> Leibnitz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 2-11.

<sup>11</sup> David Hume, *Din Üstüne*, s. 165.

teologlar arasında tartışmalara da sebep olmuş; bazı filozoflar bu dünyadaki kötülükleri her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyi yaratan tanrının varlığı ile bağdaştıramadıklarını iddia ederlerken, teologlar bu iddiaları kötülüğün reel varlığının olmadığı, evrende asıl olanın güzellik olduğu, az olarak görülen kötülüklerin ise estetik yapıyı tamamlamaya yönelik olduğu şeklinde cevaplamışlardır.

### III. KELÂM İLMİNDE HÜSÜN VE KUBUH

Hüsün ve kubuh meselesi İslâmî ilimlerde iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zâtî nitelikler olup olmadığı, âlemede kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene şükretmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle ilişkisi, akıl ile vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mâhiyeti gibi açılardan incelenmiştir. İslâm âlimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşirlerse de, bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın gerek şer'î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen geniş teolojik tartışmalar kelâmı ve fıkıh usulünde genellikle "hüsün ve kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır. Bu tartışmalar, şer'î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulünü ilgilendirse de esasen ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimsele-  
rin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmektedir.

Bugün için işe dinî problemlere yaklaşım metodunu belirleme açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki, dinî problemlerin akıl (insan) merkezli mi, yoksa vahiy (Tanrı) merkezli olarak mı ele alınacağı konusunda tarihteki gibi günümüzde de kutuplar oluşmuş durumdadır. Modernistler ile muhafazakârlar arasındaki kavgaın temelinde de bu farklılık yatmaktadır. Bu kutuplar tarafından meseleler beyaz veya siyah olarak görülmekte, eklektik yaklaşımlar yozlaşma olarak damgalanıp reddedilmektedir. Sonuçta insanlar enerjilerini problemlerini çözme yönünde değil, birbirlerinin fikirlerini çürütme istikametinde kullanmaktadırlar. Görülüyor ki hüsün ve kubuhun nasıl tespit edileceği konusu dün olduğu gibi bugün de önümüzde bir problem olarak durmaktadır.

## A) Etimoloji

### 1. Sözlük ve Terim Anlamı

Hüsün kelimesi “güzel olmak” anlamında mastar ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılmakta olup çoğulu mehâsindir. Karşıtı olan kubuh ise “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” mânâsında mastar-isimdir. Çoğulu mekâbihtir<sup>12</sup>. Râgıb el-İsfahânî hüsün kelimesini “güzel olan, rağbet edilen şey” diye tanımladıktan sonra bir şeye akıl, duygu (hevâ) veya duyu (his) yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik değeri yüklenebileceğini, ancak halk dilinde hüsün kelimesinin genellikle göze hitap eden güzellik için kullanıldığını, buna karşılık Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kelimenin çoğunlukla kalp gözünün (basîret) güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir. Buna göre hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur’ân dilinde bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır. Aynı âlime göre hasenin zıddı olan kabih ise “gözün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller” anlamına gelir; kabih ile benzer bir anlam ifade eden seyyie ise nesnelere nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkilerin ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır<sup>13</sup>. Râgıb el-İsfahânî bu köklerden türetilmiş sıfatlar olan hasene ve seyyie kelimelerinin çok anlamları bulunan lafızlardan (elfâz-ı müştereke) olduğunu, birincisinin “bolluk, kazanç, genişlik, zafer, ödül”; ikincisinin ise “kıtlık, darlık, zarar, ceza” anlamlarına geldiğini belirtir; Kur’ân’da “hsn” kökünden türetilmiş hüsn, hasene ve hüsnâ isimlerinin geçtiğini, birincisinin hem nesne hem de hadise ve fiiller için, ikincisinin sıfat olarak her ikisi, isim olarak ise yalnızca hadise ve fiiller için, üçüncüsünün ise sadece hadise ve fiiller için kullanıldığını kaydeder<sup>14</sup>. İbnü’l-Cevzî de Kur’ân’da karşıt anlamları ifade eden terimler olarak “hasene-seyyie” kelimelerinin geçtiğini beyan ettikten sonra, güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra iyiliği kötülüğünden daha çok olan şeylere hasene, bunların karşıtına da seyyie denildiğini ve bu iki tabirin tevhid-şirk<sup>15</sup>, zafer-hezimet<sup>16</sup>, bolluk-kıtlık<sup>17</sup>, âfiyet-belâ<sup>18</sup>, iyi söz-kötü söz<sup>19</sup>, iyi iş-kötü iş<sup>20</sup> mânâlarında kullanıldığını kaydeder<sup>21</sup>.

<sup>12</sup> İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hsn”, “kbh” md.leri ; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “hsn”, “kbh” md.leri.

<sup>13</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hsn”, “kbh”, “sve” md.leri.

<sup>14</sup> Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, “hsn”, “sve” md.leri.

<sup>15</sup> en-Neml 27/89; el-Kasas 28/84.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân 3/120, en-Nisâ 4/79.

<sup>17</sup> el-A’raf 7/95, 131, 168.

<sup>18</sup> er-Ra’d 13/6.

<sup>19</sup> el-Kasas 28/54; es-Secde 32/34.

<sup>20</sup> el-En’âm 6/160.

Hüsün ve kubuh, İslâmî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ah-lâkî ve dinî değerini belirtir. Bu tabirler zaman zaman Türkçe'ye "güzel" ve "çirkin" şeklinde tercüme edilmekle beraber, Türkçe'de "güzel" ve "çirkin" kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh karşılığı kullanılmaları isabetli değildir. Kelâmdaki hüsün-kubuhtan maksat mânevî güzellik veya çirkinlik olup kelâmcılar bu terimleri insan açısından âhîret saadeti veya cezasını gerektiren fiiller, Allah açısından ise O'nun fiillerinin hasen ve kabih olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği, kabih olan şeylerin Allah'ın iradesi ile olup olmadığı, kısacası hüsün ve kubuhun Allah ile ilişkisini ortaya koymak için kullanmaktadırlar. Ahlâkçılar bu terimleri insan fiillerindeki iyi ve kötü davranışları (fezâil-rezâil) ortaya koyarken, bunların mâhiyet ve kaynağını açıklarken kullanmışlardır. Usulcüler ise şer'î hükümlerin kaynağının ne olduğu, aklın dinî hüküm koymada ve bu hükümleri idrak ve ispatta rolünün bulunup bulunmadığı tartışmaları münasebetiyle kullanmışlar; dinî bakımdan yapılması gerekli olan işlere hüsün, yasak olanlara da kubuh demişlerdir<sup>22</sup>.

İslâmî literatürde hüsün ve kubuh terimlerinin taşıdığı anlamlar şu şekilde açıklanmaktadır:

a) Bir şeyin insanın menfaat ve maslahatına veya tabiatına uygun olmasına hüsün; bunun zıddına da kubuh denir. Hüsüne örnek olarak adalet ve tat, kubuha örnek olarak da zulüm ve acı gösterilebilir. Bunlardan adalet menfaat ve maslahata uygun, zulüm bunlara aykırı olduğu için; kezâ tat tabiata uygun, acı ise ona aykırı bulunduğundan hüsün veya kubuh olarak nitelendirilmektedir.

b) Bir şeyin kemal vasfını ifade eden hüsün, kusur ve noksanlığını gösteren ise kubuhtur. İlim ve cehalet gibi ki birincisi kemali, ikincisi ise kusur ve noksanlığı ifade eder.

c) Dünyada insanlar yanında övgüye lâyık olan şeyler hüsün, zemme ve kınamaya konu olan şeyler ise kubuhtur. Cömertlik ve cimrilik gibi ki birincisinin insanlar tarafından beğenilmesi onu hüsün, ikincisinin zemmedilmesi ise onu kubuh yapmaktadır.

d) Allah yanında sevabı gerektiren şeyler hüsün, cezayı gerektirenler ise kubuhtur. İman, ibadet, küfür ve isyan gibi ki ilk ikisi kendilerine ecir ve

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzheti'l-a'yün*, s. 259-260.

<sup>22</sup> Kefevî, *Külliyatü Ebr'l-Bekâ*, s. 298; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 211.

sevap terettüp ettiği için hüsün, son ikisi de kendilerine günah ve ceza taalluk ettiği için kubuh olarak nitelendirilmiştir<sup>23</sup>.

Bu tanımlarda hüsün ve kubuh terimlerinin iyi-kötü, hayır-şer, fazilet-rezilet, hak-bâtil, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi her biri ayrı bir konuya tahsis edilebilecek farklı konumlarda kullanıldıkları görülmektedir. Söz konusu tanımlar alan ayırımına tâbi tutulacak olursa bunlardan sadece ilâhî övgü ve yergiye yahut sevap ve cezaya götüren işlerin niteliğini belirten tanımın kelâm literatüründeki anlamıyla hüsün ve kubuha tahsis edilmesi, diğerlerinin ise estetik, mantık, ahlâk, felsefe gibi ilimlere terk edilmesi gerekir.

Yukarıdaki tanımlardan birinci ve ikincinin kapsamına giren hüsün ve kubuhun akıl ile bilinebileceğinde ittifak, üçüncü ve dördüncü tanımlardaki hüsün ve kubuhun ise akılla mı, yoksa nakille mi bilinebileceğinde ihtilâf edilmiştir. Tartışma nesnelere hassalarında bulunan güzellik ve çirkinlikten daha çok onlar hakkındaki değer yargılarının kaynağı üzerinde yoğunlaşmıştır.

Gazzâlî bu tariflerde kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, faydazarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubuhun anlamlarının izâfî olduğuna dikkat çeker. Bu izâfîliği ifade etmek için bir hükümdarın öldürülmesinin düşmanları açısından güzel, dostları açısından ise çirkin olduğu örneğini verir<sup>24</sup>.

## 2. Kur'an ve Hadiste Hüsün ve Kubuh Kavramları

Kur'an-ı Kerîm'de hüsün kavramı 194 defa tekrarlanır ve "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır<sup>25</sup>. Kubuh ise sadece bir âyette yer alır, burada Firavun ve taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları belirtilir<sup>26</sup>. Kur'an'da kubuh karşılığında daha çok *sû'* ve *seyyie* kelimelerinin kullanıldığı görülür<sup>27</sup>. Kur'an'da hüsün kökünden türeyen ihsan ve hasene ile anlam yakınlığı içinde bulunan adl, mâruf, tayyibât vb. kavramların insanda objektif bir hüsün telakkisinin mevcudiyete

<sup>23</sup> Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, s. 87; Tehanevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, I, 384; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, II, 211.

<sup>24</sup> Gazzâlî, *el-Mustâsâfâ*, I, 56-57.

<sup>25</sup> bk. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hsn" md..

<sup>26</sup> el-Kasas 28/42.

<sup>27</sup> bk. Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/79; el-Mâide 5/12; el-A'râf 7/95, 168; et-Tevbe 9/50; Hüd 11/114; er-Ra'd 13/6, 22; el-İsrâ 17/7; en-Neml 27/11, 46; el-Furkân 25/70; el-Kasas 28/54; Fâtur 35/8; Fussilet 41/34.



tine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an'da adaletli davranmanın, iyilik yapmanın ve yardımlaşmanın emredilmesi, kendini ve etrafında gördüklerini düşünmenin emredilmesi; buna karşılık kötülük, hayasızlık ve ahlâksızlığın yasaklanması, dinin koyduğu bu hükümlere konu teşkil eden fiillere ait vasıfların, hükmün verilmesinden önce o fiillerde mevcut olduğuna ve bunların insanlarca aklen bilinebildiğine işaret sayılabilir. Zira akıl bunları genel çerçevede bilmekten âciz olsaydı insanların bu tür buyruklara muhatap kılınmaları anlamsız kalır ve bu emirlere uymaları imkânsız hale gelirdi. Bununla birlikte Kur'an'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması<sup>28</sup>, kişinin yaptığı kötü işlerin -kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle- güzel bulunacağını belirtmesi<sup>29</sup> ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi<sup>30</sup>, insanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığına işaret olarak görülebilir.

Kur'an'da hüsün vasfı ilâhî fiillere de nisbet edilmiştir. Buna göre Allah fiilleri en güzel olan bir yaratıcıdır; O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsün) arttırmıştır<sup>31</sup>. Bazı insanların ilâhî irade ve kudreti hiçe sayarcasına iyiliği kendilerinden bildikleri de Kur'an'da tenkidî bir üslûpla açıklanmıştır. Nitekim onda Firavun ve ashabının iyilikleri kendilerine isnat ettikleri, başlarına gelen kötülükleri ise Hz. Mûsâ ve ashabının uğursuzluğuna bağladıkları<sup>32</sup>; aynı şekilde münafıkların iyilikleri Allah'a, kötülükleri Hz. Peygamber'e atfettikleri<sup>33</sup> bildirilmekte; Allah Teâlâ'nın bir yandan iyilik ve kötülükleri kendisinin yarattığı bildirilirken öte yandan insanın yaptığı iyiliklerin kendi lehine, kötülüklerin de kendi aleyhine olduğu beyan edilmiştir<sup>34</sup>.

Hadislerde hüsün oldukça çok, kubuh kökünden türeyen kelimeler ise nâdiren geçer ve sözlük anlamlarında yer alırlar. Hüsün, bazı hadislerde "güzel yaratılış sahibi olmak" şeklinde maddî güzellik anlamında zikredilir<sup>35</sup>, bazılarında varlıkların güzellik ve çirkinliklerini Allah'ın takdir ettiği açıklanır<sup>36</sup>, çoğunda ise insana ait amellerin güzelliği ifade edilir<sup>37</sup>. Ayrıca rivayet-

<sup>28</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>29</sup> Fâtır 35/15.

<sup>30</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>31</sup> Yûsuf 12/100; el-Mü'minûn 23/14; es-Secde 32/7; el-Mü'min 40/64; eş-Şûrâ 42/23.

<sup>32</sup> el-A'raf 7/131.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/78.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/79; el-İsrâ 17/7.

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 403; V, 9; VI, 68.

<sup>36</sup> Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İmân", 207.

<sup>37</sup> Wensinck, *el-Mu'cem*, "hsn" md.

lerde Hz. Peygamber'in/Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken vahiy ve sünnetin bulunmadığı zaman nasıl karar vereceğine dair soru sorduğu ve buna Muâz'ın "Kendi görüşüme başvururum" şeklinde cevap verdiği, bu cevabın da Resûlullah tarafından beğenildiği yer alır. Hadislerde hüsnün karşıtı olarak çoğunlukla seyyie kelimesinin kullanıldığı görülür<sup>38</sup>. Nâdiren ise "kbh"<sup>39</sup> ve "hte"<sup>40</sup> kökleri kullanılır. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e "Müslümanların güzel gördüğü şeylerin Allah katında da güzel olduğunu" ifade eden rivayetler isnat edilmekte ise de<sup>41</sup>, bu İbn Mes'ûd'a ait bir sözdür<sup>42</sup>. Kâmil Miras "Allah Teâlâ'nın, güzel ve çirkin nesnelere takdir ettikten sonra güzellerin güzelliğini, çirkinlerin de çirkinliğini beyan ettiğine dair hadisi"<sup>43</sup> açıklarken, burada geçen güzellik ve çirkinlik terimlerini kelâm ve fıkıh usulündeki mânâları ile irtibatlandırmakta ve bu hadisin hüsnün ve kubuhun şer'î olduğunu savunan Eş'arîleri teyit ettiğini kaydetmektedir<sup>44</sup>.

## B) Varlık Felsefesi Açısından Hüsün ve Kubuh

Varlıklar hakiki ve itibarî olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Hakiki varlık "bir kişinin düşüncesine bağlı olmaksızın kendi başına var olan şey" demektir. İnsanın varlığını örnek alacak olursak, birileri onun varlığını düşünse de düşünmese de insan gerçeği vardır, dolayısıyla insanın varlığı hakikidir. İtibarî varlık ise "hakikati ve sübûtu kendi başına olmayıp bir kişinin tasavvuru dolayısıyla onun zihninde var olan şey" demektir. İtibarî varlığa örnek olarak da anka kuşu ve Kaf Dağı gösterilir. Bunların zihnin dışında bir gerçeklikleri yoktur.

Hüsün ve kubuh kavramları da mâhiyetleri açısından hakiki ve itibarî diye ayrılırlar. Bütün nesnelere gibi hüsün ve kubuh kavramları da mutlak (külli) ve muayyen (cüz'î) olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Mutlak mânâda hüsün ve kubuh denilince her yerde, her zaman, her tabiata uygun veya aykırı olan belirli bir güzellik ve çirkinlik değil, her türlü kayıttan uzak, bütün güzellik ve çirkinlikleri içine alan, aklın varlıklarını zihnen câiz gördüğü güzellik ve çirkinlik kastedilir ki bu bir külli varlığı ve mücerret bir hakikati ifade etmekle beraber hariçte başlı başına mevcut olmadığı için itibarî gibi görünmekte; ilim, adalet, cehil, ve zulüm örneklerinde görül-

<sup>38</sup> Wensinck, *a.g.e.*, "sve" md.

<sup>39</sup> Dârimi, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.* V, 9.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.* I, 379.

<sup>42</sup> Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *Fethü'r-Rabbânî*, XXII, 170.

<sup>43</sup> Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İmân", 207.

<sup>44</sup> Kâmil Miras, *Sabîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, X, 197.

düğü gibi bunların güzel veya çirkin oldukları herkesçe kabul edilen hususlar olduğundan ve tek tek çeşitleri hakiki olduğu için cüzlerine itibar edilerek varlığı küllî olarak da hakiki kabul edilmektedirler. Muayyen olana gelince bunlar âlemde gerçek olarak algıladığımız varlıklardır. Ahmet, Hasan, Ali ismiyle bildiğimiz, tanıdığımız insanların varlığı bu türdendir. İtibarî varlıklar ise göreneğe bağlı güzellik ve çirkinlikleri içermektedirler. Bunlar hakikatte güzel veya çirkin olmadıkları halde halk onları böyle kabul ettiği için güzel veya çirkin olmuşlardır. Bu nedenle de varlıkları itibarîdir.

Hüsün ve kubuh meselesini ontolojik açıdan ele aldığımız zaman bu çerçevede içinde tahlil etmemiz gerekmektedir. Kelâm ilminde hüsün ve kubuh meselesi ontolojik açıdan ele alınıp, bunların objektif gerçeklikleri bulunan varlıklar mı (cevher), yoksa nesnelere ait vasıf (araz) ve kişilere göre değişen itibarî değerler mi oldukları noktasında tartışılması gerekirken Mu'tezile'nin etkisi ile tevhid ve ilâhî adalet konularının devamı olarak tartışılmış; Allah'ın fiillerini tanımlarken tevhid konusunu öne çıkaranlar O'nun fâil-i muhtâr ve mutlak kudret sahibi olduğunu, irade ve kudretinin asla sınırlandırılmayacağını, dilediği gibi yapabileceğini ve bunların O'na asla kabih görülemeyeceğini dile getirirlerken, ilâhî adalet konusuna vurgu yapanlar Allah'ın âdil olduğunu, yaptıklarının bir gaye ve hikmete dayandığını, abes, sefeh ve zulüm anlamına gelen şeylerin O'na nisbet edilemeyeceğini dile getirmişlerdir. Birinciler dinden bağımsız iyilik ve kötülüğün bulunmadığını, onun varlığının itibarî olduğunu; ikinciler ise müstakil olarak hüsün ve kubuhun mevcut olduğunu savunmuşlardır. Bu tartışmalar hastayı ilâçta mevcut olan maddelerin mi yoksa bu vesileyle Allah'ın şifayı yaratmasının mı iyileştirdiği noktasına kadar ileri götürülmüş, Mu'tezile ilâcın başlı başına bir iyileştirici olduğunu söylerken Eş'arîler iyileştiricinin Allah, ilacın ise bir vasıta olduğunu iddia etmişlerdir<sup>45</sup>. İslâm bilginlerinin bu husustaki görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür:

## 1. Hüsün ve Kubuhun İtibarîliğini Savunanlar

Eş'arî mezhebi ile Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî usulcülerinin çoğunluğu ve bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuhun varlığı itibarîdir; yani iyilik ve kötülük bir şeyin mâhiyetine ve zâtına ait bir vasıf değildir; nesnelere iyi veya kötü olduğu ancak haklarındaki hükmün tespit ve tayininden sonra bilinebilir. Bir fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Bu sebeple bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu

<sup>45</sup> Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, II, 739.

için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir<sup>46</sup>. Bu âlimlere göre hüsün ve kubuh bir fiilin zâtî bir özelliği ve değişmez bir vasfı değil, aksine şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişen izafî şeylerdir. Zira herhangi bir iş bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken bir başkasına aykırı gelebilir. Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin gerçekte de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir<sup>47</sup>. İmam Eş'arî'nin ifadesiyle "Kötülük yüce Allah'tandır, fakat O, kötülüğü kendisi için değil, başkası için kötülük olarak yaratmıştır"<sup>48</sup>. Burada Eş'arî, kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının, onun hakiki varlığına delil olarak kullanılmayacağını ve zulüm sayılmayacağını, çünkü bunların Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Şu halde fiiller, insanlara nisbetle ve ancak emir yahut yasak şeklindeki bir hitaptan sonra değer kazanırlar. Öte yandan haksız yere öldürülmek istenen bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi olması gibi bazı özel hükümler de kötülüğün eyleme (yalan) ait ayrılmaz bir nitelik olmadığını göstermektedir. İyilik ve kötülüğün herkes tarafından zarûfî olarak bilindiği iddia edilmişse de Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimleri buna karşı çıkararak iyilik ve kötülüğün herkes tarafından zarûfî olarak bilinemeyeceğini şöylece ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan tabîî şartlar içinde yalnız başına büyüyen bir insan, iki kere ikinin dört ettiği gibi matematik aksiyomları bildiği halde yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamaz; çünkü bunlar doğruluğunu yaygınlığından alan bilgiler (meşhûrât) kategorisine girer<sup>49</sup>. Şu halde bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldıkları eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dinî düzenlemelerdir<sup>50</sup>. Öte yandan konuya psikolojik açıdan da bakan Eş'arîler, iyi ve kötü fiillerin meydana gelmesinde insanın doğrudan bir etkisinin olmadığını, çünkü insana ait bütün fiillerin onları yapmaya yönelten motiflerin zihne doğmasıyla gerçekleştiğini, bu motiflerin oluşmasında ise kişinin herhangi bir katkısının bulunmadığını söylemişler, böylece irade dışı bir durumla karşı karşıya bulunan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın da isabetli bir davranış olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan, iradesi dışında zihnine doğan düşüncelere göre harekete geçmekten kendisini alamayacaktır<sup>51</sup>. Nihayet dinin teşekkül sürecinde insanların fiille-

<sup>46</sup> Bâcî, *el-İhkâm*, s. 681; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 57; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 234-235; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, I, 199-201.

<sup>47</sup> Bâkîllânî, *et-Tergîb ve'l-irşâd*, I, 285.

<sup>48</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, s. 125.

<sup>49</sup> Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, s. 26-27; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 48-49.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 57-58.

<sup>51</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, I, 161-163; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 79; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 173-175.

rine dair hükümlerde değişiklik yapılması da (nesh) iyilik ve kötülüğün fiillere ait zâtî vasıflar değil itibarî ve izâfî değerler olduğunu kanıtlar.

Eş'ariler'in, hüsün ve kubuhun itibarîliğini ispat etmek üzere ileri sürdükleri delilleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Hüsün ve kubuh itibarî olduğu için kişilerin nisbet ve anlayışına göre değişmekte ve farklılık arz etmektedir. Meselâ hüsün ve kubuh insanın maksat ve yapısına uygun veya aykırılığa göre değerlendirilecek olursa, söz konusu maksat ve yapının değişmesiyle onlar da değişir ve farklılık gösterirler. Bir iş bir kişinin amaç ve yapısına uygun olurken bir başkasına uygun olmayabilir. Bu durumda söz konusu iş, maksat ve yapısına uygun düşen kişiye göre iyilik sayılırken diğerine göre kötülük sayılacaktır. İnsan, yapı olarak kendi nefsinin gözetip, başkalarını ikinci plana ittiğinden, bir işin güzel veya çirkin olarak kabul edilmesinde kendi çıkar ve temayülleri söz konusu olacaktır. Kendi çıkar ve tabiatına uygun olan işleri güzel, bunlara aykırı olanları çirkin görecektir, başkalarını göz önünde tutmayacaktır.

2. Hüsün ve kubuh hakiki olsaydı farklı şekillerde algılanmamaları gerekirdi. Halbuki durum böyle değildir. Meselâ yalan çirkin şeylerden sayıldığı halde bir suçsuz insanın hayatını kurtarmak için söylendiğinde kötü olmaktan çıkmaktadır. Eğer yalanın kötülüğü hakiki olsaydı bu şekli de kötü olurdu. Çünkü bir şeyin hakikaten kötü olması, onun çirkinliğinin bütün akıllarca zarûrî olarak idrak edilmesi iddiasına dayanmaktadır. Halbuki bizim aklımız bu iddiayı kabullenmemektedir. Bir hususun kötü olduğunda bütün akıllar ittifak etmiş olsa bile bu ittifakın akli zarûretten doğmuş olduğu söylenemez. Çünkü bu ittifak vahyin etkisi, şüphelerden uzak durma endişesi gibi farklı sebeplerle de oluşmuş olabilir.

3. İnsanda cüz'î iradenin ortaya çıkmasına sebep olan etkenler mahlûk olduğuna göre onun cüz'î iradesi de küllî irade gibi mahlûktür. Bu nedenle insan fiilleri ihtiyarî değil, büyük oranda ıztırarîdir. Bu sebeple irade dışı fiillerde hüsün ve kubuh aramak anlamsızdır<sup>52</sup>.

## 2. Hüsün ve Kubuhun Hakikiliğini Savunanlar

Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleriyle İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh, nesnelerin zâtında mevcut olup akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mâhiyetine dahil ve onun zâtî bir vasfını teşkil ettiği anlaşılabilir. İyilik ve kötülüğün fiillerin mâhiyetinde bulunan zâtî nitelikler

<sup>52</sup> bk. Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 214-215; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 79; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 57-58; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 172-175.

olduğunu ilk defa Cehm b. Safvân öne sürmüştü<sup>53</sup>, daha sonra Mu'tezile bu görüşü benimseyip geliştirmiştir. Mu'tezile hüsün ve kubuhun hakikiliğini kabul etmekle birlikte, aralarında ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları söz konusudur. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim en-Nazzâm, Ebû Ca'fer el-İskâfî ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi erken dönem âlimlerine göre hüsün ve kubuh fiilin zâtına, Kâ'bî ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre ise sıfatlarına ait bir vasıftır<sup>54</sup>.

Kâdî Abdülcebâr fiiller konusunda da yapılması zemmi gerektirenlere kabih, bunun dışında kalanlara ise hasen demek sureti ile kabih olmayan fiillerin tümünü hasen olarak kabul etmekte ve mubah fiilleri de hüsün içinde saymaktadır. O, Allah'ın fiillerini kabih olarak nitelemediği gibi mubahlık ile de tavsif etmemektedir. Mubah fiillerin de mutlaka bir fayda sağladıkları veya bir iyiliğe vesile oldukları için güzel olarak tavsif edilmeleri gerektiğini aksi takdirde abes olacaklarını söylemektedir<sup>55</sup>. Kabihî yalan, zulüm, kötüyü irade, cehil gibi bünyelerinde bulunan sebepler dolayısıyla çirkin (li-aynihî kabih), başkalarına taalluku sebebiyle (hâricî nedenlerle) çirkin (li-gayrihî kabih) ve muayyen bir vâcibin terki sebebiyle çirkin olmak üzere üçe ayırırken bunun dışında kalan mubah, mendup ve vâcip şeklindeki bütün fiillerin hasen olduğunu söylemektedir<sup>56</sup>.

Mu'tezile gibi hüsün ve kubuhun hakiki olduğunu iddia eden Şî'î âlimler bu görüşlerini teyit etmek üzere şu naklî delilleri serdetmektedirler:

1. "Allah bunu bize emretti" diyen müşriklere karşı Allah'ın kötülüğü değil, adaleti emrettiği, açık ve gizli kötülükleri haram kıldığı<sup>57</sup>, "Adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emrettiği, fuhşiyattan, fenalıklardan ve zulümden nehyettiği"<sup>58</sup> haber verilmektedir. Söz konusu ayetlerde emir ve nehiy vâki olmadan önce de adı geçen fiillerin iyi veya kötü oldukları ve Allah'ın bu fiillerle ilgili emir ve yasağı haber verilmektedir. "Allah kötü olanı emretmez" ifadesi akıl ve fıtratta kötü olana; "Allah adaleti emreder" ifadesi de yine akıl ve fıtratta iyi olana delâlet eder.

2. Eğer emredilen şey, iyiliği emir ile ve nehyedilen şey de kötülükten sakındırmakla anlaşılacak bir şey olsaydı, bu durumda emir taalluk etmeyen şeye iyi, nehiy taalluk etmeyen şeye de kötü demenin bir anlamı kalmazdı. Tayyibât, ihsan, ism, münker, bağı vb. ifadeler için de durum aynıdır.

<sup>53</sup> Ali Sami Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 346.

<sup>54</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, 43; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 310; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 207b-208a.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI/1, s. 7-9.

<sup>56</sup> Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 7-8, 58-59; XIV, 145.

<sup>57</sup> el-A'râf 7/28-29, 33.

<sup>58</sup> en-Nahl 16/90.

3. Kur'an'da "gökler, yer ve ikisi arasındakilerin, insanların boşuna yaratılmadıkları"<sup>59</sup>, insanın kendi haline bırakılmayacağı<sup>60</sup>, âhirette kâfirlerin, dinlese veya akletseydik, bu çılgin ateşlerin arasında bulunmazdık"<sup>61</sup> dedikleri bildirilmektedir<sup>62</sup>.

Mu'tezile âlimleri bu görüşlerini inanç ve ibadet alanlarıyla sınırlı tutmayarak tabî ve sosyal ilimlere de teşmil etmişler, akla dayanarak nesnelere faydalı ve zararlı yönlerinden daha fazla istifade edilebileceğini, aynı yöntemle ferdî ve toplumsal hayat için yeni yeni kurallar konulabileceğini savunmuşlardır. Bu düşüncelerin meyvesi Mu'tezile döneminde "İslâm rönesansı" diye ifade edilen bilimsel gelişmeler şeklinde toplanmıştır.

### 3. Hüsün ve Kubuh Konusunda Eklektik Tavrı Sergileyenler

Mâtürîdîler hüsün ve kubuh konusunda Eş'arîlerle Mu'tezile arasında orta bir yol izlemişlerdir. Fiillerde bizâtihî güzellik ve çirkinliğin mevcut olduğunu kabul ederek Mu'tezile ile görüş birliğinde bulunmakla beraber, onların iyilik ve kötülüğün her halükârda zâtî olduğu iddiasına karşılık "zâtî" tabiri ile bir fiilin hüsün ve kubuh ile nitelendirilmesinde insanların çoğunun maslahatına uygun veya aykırı olmayı yeterli görme noktasında onlardan ayrılmaktadırlar. İmam Mâtürîdî'ye göre nesnelere güzel ve çirkin olma yönünden zâtî gereği güzel veya çirkin (li-zâtih), şartlara ve duruma göre güzel veya çirkin (li-gayrih) yahut insan tabiatında güzel veya çirkin, insan aklında güzel veya çirkin olmak üzere iki kısma ayrılır. Akla göre zâtî gereği güzel ve çirkin olan durum ve şartlar sebebiyle değişmediği halde, durum ve şartlara göre güzel ve çirkin olan şeyler değişebilir<sup>63</sup>. Mu'tezile gibi Mâtürîdî âlimlerinin çoğuna göre de fiillerdeki hüsün şer'î emirden önce sabittir ve din tarafından emredilmesinin sebebidir. Pezdevî, fiillerdeki güzelliğin emrin gereği mi yoksa medlûlü mü olduğu hususunda ihtilâf edildiğini kaydettikten sonra kendi kanaatini "medlûlü" olarak belirtmektedir. Emir iman, ibadetlerin özü, adalet, ihsan gibi güzelliği akılda sabit olan hususları açıklar ve akılla bilinmeyen şeyleri ortaya koyar. Hüsün ve kubuhun iki kısma ayrıldığını, birinci grupta adalât, faydalı doğruluk, nimete teşekkür gibi güzelliği; zulüm, zararlı yalan ve nimete nankörlük gibi çirkinliği akılla bilinen; ikinci grupta ise ibadetlerin şekli ve sayısının güzelliği, zina yapmanın ve şarap içmenin kötülüğü gibi sadece vahiyle bilinen hususların yer

<sup>59</sup> el-Müminün 23/115; Sa'd 38/27.

<sup>60</sup> el-Kıyâme 75/36.

<sup>61</sup> el-Mülk 67/10.

<sup>62</sup> Nurullah Hüseyinî el-Mar'aşî, *İlhâkû'l-hak*, s. 339 vd.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 201; 218-219.

aldığını kaydeder. Vahiy, aklın tesbit etmiş olduğu bir hükme paralel olarak geldiği vakit onu tekit etmiş olur, der<sup>64</sup>.

Buharalı Hanefiler olarak bilinen ve içlerinde Serahsî, Fahreddin Kadıhan gibi alimlerin de bulunduğu grup hüsün ve kubuhun zâtîliğini kabul etmekle beraber epistemolojik yönden Eş'ariler'in görüşünü benimsemişlerdir<sup>65</sup>. Bunların Eş'ariler'e meyli hüsün ve kubuhun aklîliğini reddettikleri için değil, bunların varlığının, ahkâmın ef'âle taallukunu gerektireceğini kabul etmedikleri içindir. Onlara göre fiillerdeki güzellik ve çirkinlik, haklarında farz ve haram gibi hükümlerin sabit olmasını gerektirmez; sadece güzel fiillerin vücûba, çirkin fiillerin haramlığa müstehak olduğunu gösterir. Bir şeyin bir hükmü hak etmesi, o hükmün sabit olmasını gerektirmez. Bu nedenle bir şey güzel olduğu halde farz, çirkin olduğu halde haram kılınmış olabilir. Çünkü hüsün ve kubuh daha umumi, farz ve haram ise hususi lafızlardır. Daha umumi bir lafzın sabit olmasından hususi bir lafzın sabit olması gerekmez. Bunun için şeriat gelmeden şer'î hüküm sabit olmaz. Nitekim peygamber gönderilmeden azap edilmeyeceğini bildiren âyet<sup>66</sup> de bunu teyit eder. İbnü'l-Hümâm da bu görüşü benimsemiştir<sup>67</sup>.

Mâtürîdîler bu görüşlerini ispat için şu delilleri ileri sürerler:

1. Hüsün ve kubuh fiillerde bizzat olmayıp dinin emir ve nehyinden doğsaydı, din gönderilmeden önce bunların arasında bir farkın bulunmaması gerekirdi. Bu durumda da örneğin doğruluğun farz, yalanın haram kılınmasının bir anlamı kalmazdı. Çünkü her ikisi de hüsün ve kubuh yönünden birbirlerine eşit durumda bulunmaktadır. Aralarında fark olmayan iki şeyden birini farz, diğerini haram kılmak ise hiçbir hikmete dayanmayan abes bir iş demektir.

2. İyilik ve kötülük hakiki ve aklî olmasaydı insanları bazı şeyleri yapmak, bazılarını ise yapmamak üzere mükellef kılmak, beşerî zevkleri gereksiz yere kısıtlamak olur ve bu çeşit fiillerden dolayı insanları âhirette cezalandırmak veya mükâfatlandırmak anlamsız olurdu. Halbuki durum böyle değildir. Dinî esaslar büyük ve derin hikmetler üzerine bina edilmişlerdir. Fiillerdeki hüsün ve kubuh da bu hikmetlerdendir. Birçok âyet bu noktayı dile getirmektedir. Bunun inkârı zarûrât-ı akliyyeyi inkâr demektir.

3. Eğer fiillerdeki güzellik ve çirkinlikler aslında onlarda yokken sonradan din kazandırmış olsaydı, yalanın ve zulmün kötü, doğruluğun ve adaletin iyi olması gibi konularda bütün insanlık âleminin ittifak etmemesi gere-

<sup>64</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 183.

<sup>65</sup> bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Tevâib ale't-Tavzîh*, I, 172-197.

<sup>66</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>67</sup> Bk. *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*, s.224; *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 160.



kirdi. Halbuki bunların böyle olduğunda dinli dinsiz bütün insanlar fikir birliği etmişlerdir.

Mâtürîdîler bu akli deliller yanında “Allah’ın yarattığı her şeyi güzel olarak yaptığını”<sup>68</sup>, “ufuklarda ve kendi nefislerinde insanlara Allah’ın âyetlerinin gösterildiğini”<sup>69</sup>, “İnsanlara düşünebilecekleri ve öğüt alabilecekleri kadar ömür verildiğini”<sup>70</sup>, “gökyüzü ve yerin melekûtuna, Allah’ın yarattığı her şeye bakmalarını”<sup>71</sup> ifade eden örneklerdeki gibi âyetleri delil getirmektedirler<sup>72</sup>.

Mâtürîdîler hüsün ve kubuh konusunda Eş‘arîler’in ileri sürdükleri delilleri cevaplandırırken de şunları söylemektedirler:

Bir toplumun övgü veya yermesi, gaye ve tabiatı ölçü olarak alınırsa elbette hüsün ve kubuh sabit bir vasıf olmaz ve zaman, mekân ve âdetlere göre değişir. Halbuki adalet, doğruluğun iyi, zulüm ve yalanın kötü olduğu bütün insanlığın müştereken benimsediği, ortak gaye ve tabiatı olan hususlardır. Bütün dinler insanlığı bu ulvî gaye ve esaslara ulaştırmak için gelmişlerdir. Şahsî menfaat ve maksatlarla ilgisi olmayan fedakârlıkların, üstün ahlâkın hasen oluşunda hiçbir akıl sahibi tereddüt etmez. Dinî nas ve hükümlerin özünde de bunlar bulunmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî aklın bu değerleri şeriattan aldığı iddia etmekteyse de <sup>73</sup>doğru, yalan gibi fiillerin güzellik ve çirkinliği zât ve mâhiyetlerinden dolayı olup hiçbir vakit ve hiçbir sebeple kendiliklerinden değişmezler. Bazen yalan söylemenin tasvip edilmesi, çirkinlik vasfının ondan ayrılmış olmasına değil, ehvenini tercihe delâlet eder. Şöylé ki bir suçsuz insanın gizlendiği yer haber verilerek doğru söylenecek olsa günahsız birinin öldürülmesi ve bir insanın katil olması gibi iki çirkin fiil işlenmiş olacaktır. Halbuki yalan söylemek gibi daha küçük bir çirkinlik ile (ehven-i şer), daha büyük çirkinlikler önlenmiş olmaktadır. Eş‘arîler’in, “dince emredilen her vâcip gibi yalanın da hüsün ile ittisafı gerekeceği” şeklindeki itirazına, “Burada söz konusu olan güzelliğin aslı değil, dolaylı olduğu ve yalanın zâtında çirkinliğin devam ettiği” şeklinde cevap vermişlerdir. Onlara göre dolaylı olarak güzel olmak, bizzat çirkin olmaya mani değildir. “Cihetler” ve “itibarlar” başka başka olunca her iki vasıf da bir şeyde birleşebilir. Nitekim “Zarûretler memnu olan şeyleri mübah kılar”, “İki şerden ehveni tercih olunur”, “Daha büyük zarar hafifi ile giderilir” gibi hukuk kaideleri de bu esasa dayanmaktadır.

<sup>68</sup> es-Secde 32/7.

<sup>69</sup> Fussilet 41/53.

<sup>70</sup> Fâtır 35/37.

<sup>71</sup> el-A‘râf 7/185

<sup>72</sup> Beyâzizâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 83.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 57-58.

Eş'ariler'in, ihtiyarî fiillerin de aslında ıztırarî oldukları, dolayısıyla onlarda hüsün ve kubuh aranmayacağı iddialarına ise "kasd" ve "ihtiyar" anlamı verdikleri cüz'î iradenin re'sen Allah tarafından yaratılmadığı gibi birtakım âmillerin tesirinde meydana gelen zorunlu fiiller de olmadıklarını, cüz'î iradenin mahlûk sayılması halinde insanların fiil ve iradelerini de Allah'ın fiilleri olarak nitelemek gerekeceğini, bu durumda da teklifin anlamsız olacağını ve insanların Allah'a ait fiillerden sorumlu tutulmuş olacaklarını, irade üzerindeki etkenlerin de irâdeyi ortadan kaldıracak şeyler olmadığını, dolayısıyla beşerî fiillerin ıztırarî değil, ihtiyarî olduklarını söyleyerek cevap verdiler.

Kur'an'da Allah'ın iyi ve güzel olanı emrettiğini, kötü ve çirkin olanı da yasakladığını gösteren<sup>74</sup> emir ve yasaktan önce güzellik ve çirkinliğin bulunduğu işaret eden<sup>75</sup> pek çok âyet vardır. Allah Teâlâ'nın adaleti, yardımlaşmayı emredip kötülüğü ve hayasızlığı yasaklamış olması, temiz şeyleri helâl kılıp murdar olanları haram kılması, bütün bu güzel ve çirkin vasıfların dinin hükmü açıklanmadan önce de bu fiillerde mevcut olduğunu göstermektedir. Akıl zarûrî olarak bazı şeylerin güzel veya çirkin olduğunu idrak edebilir. Zaten böyle bir uygun zemin olmasa peygamberlerin tebliğinin anlaşılması mümkün olmazdı.

### C) Bilgi Felsefesi Açısından Hüsün ve Kubuh

Hüsün ve kubuh meselesi mezhepler arasında varlık felsefesi açısından olduğu kadar bilgi felsefesi açısından da tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda mezheplerin kabul ettikleri varlık felsefesi ile bilgi felsefesi arasında çok yakın bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki Eş'ariler'in hüsün ve kubuhun itibarî olduğuna ilişkin varlık anlayışları ile, onların bilinmesinin ancak şeriatın bildirmesi sayesinde mümkün olacağını ortaya koyan epistemolojileri arasında tam bir paralellik söz konusudur. Zira her ikisinin de ortak paydası subjektivizmdir. Aynı şekilde hüsün ve kubuhun varlığının hakiki ve bilinmesinin de akılla mümkün olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin görüşleri arasında da uyum ve paralellik söz konusudur. Çünkü bu görüşlerin her ikisinin ortak paydası da objektivizmdir. Mâtürîdîler ise bu konuda Eş'ariler ile Mu'tezile arasında orta bir yolu izlemeyi yeğlemişlerdir.

<sup>74</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4, 87; el-A'raf 7/157.

## 1. Hüsün ve Kubuhun Şer'îliğini Savunanlar

Eş'arîliğe göre hüsün ve kubuh aklî olmayıp şer'îdir; yani dinin tesbit ve belirlemesi olmadan insanın fiil ve hareketlerini iyi kötü şeklinde ayırmak mümkün değildir. Çünkü nesne ve fiillerdeki hüsün ve kubuh onların zâtından değil, dinin onları böyle nitelendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple din gönderilmeden önce insan kendi aklı ile fiillerin iyi veya kötü olduğuna hükmedemez. Din tarafından emredilen işler Allah emrettiği için hasen, yasak edilenler de Allah nehyettiği için kabihdir. Yoksa hasen veya kabih oldukları için emredilmiş veya yasaklanmış değildirler. Eğer Allah Teâlâ aksini buyurmuş olsaydı dince güzel ve çirkin olan kavramlar yer değiştirirdi<sup>76</sup>. Bu noktada aklın yetkisi dinin hükmünü anlamak için bir vasıta olmaktan öteye geçmez<sup>77</sup>. Eş'arî, Nazzâm ve İskâfî gibi Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini naklettikten sonra bazı kelâmcıların ise itaat ve mâsiyetlere Allah emrettiği veya yasakladığı için bu ismi verdiklerini belirtmekte ancak bunların isimlerini zikretmemektedir<sup>78</sup>. *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa'* da ise bunların Ehl-i sünnet olduğunu açıklamaktadır<sup>79</sup>. Bâkullânî de aklın hiçbir şeyi kendi başına güzel veya çirkin olarak tavsif edemeyeceğini, bunların Allah'ın belirlemesi ile sabit olduklarını bildirir<sup>80</sup>, hüsün ve kubuhun aklî olduğunu iddia edenlerin de şer'î olduğunu söyleyenlerin de Kur'an'dan deliller getirebileceklerini, ancak kendisinin şer'î hükümlerin aklî illetlerle illetlendirilmesi görüşüne katılmadığını kaydeder<sup>81</sup>. Abdülkâhir el-Bağdâdî aklın âlemin hudûsü, yaratıcının birliği, Allah'ın peygamber gönderdiği ve insanları mükellef tutacağı konularına işaret etmekle beraber, farz ve haramları tesbitte ölçü olamayacağını beyan etmektedir<sup>82</sup>. Aynı görüşleri dile getiren Cüveynî ve Şehristânî aklın, ona sahip olanları iyiliğe sevk edip kötülükten sakındırabileceğini, ancak Allah nezdinde iyi ve kötü olan hakkında kesin bir hüküm veremeyeceğini<sup>83</sup>, hüsün ve kubuhun şeriatın övgüsüne veya yermesine dayandığını kaydetmektedir<sup>84</sup>. İyi ve kötü diye hükümler koymayı (hâkim) ulûhiyyetin şiarından gören Gazzâlî, aklın bir şeyin hasen veya kabih olduğuna hükmedemeyeceğini beyan etmektedir<sup>85</sup>. Fahreddin er-Râzî ise Allah'ın varlığı gibi bazı gaybî konularda aklın yeterli olabileceğini kabul etmekle beraber, peygamber gönderilerek aklî delilin

<sup>76</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 145-146.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 57; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 234-235.

<sup>78</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 356.

<sup>79</sup> Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 78.

<sup>80</sup> Bâkullânî, *et-Takrîb*, I, 278-279.

<sup>81</sup> Bâkullânî, *I'câzü'l-Kur'an*, s. 71.

<sup>82</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 24-28.

<sup>83</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 87-91.

<sup>84</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 228; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 370-371.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 55.

nakille teyit edilmesini, bu suretle insanların mazeret öne sürmelerinin yolunun kesilmesini gerekli görür<sup>86</sup>, dünyevî maslahatları büyük oranda bilen insan aklının duyular ötesine ait konularda yetersiz olduğunu kaydeder<sup>87</sup>.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine mensup âlimlerin büyük çoğunluğu da bu konuda Eş'ariler gibi düşünmektedirler. İradî fiillerin kendi başlarına iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyeceğini, fiilin iyi veya kötü olmasının şeriatın belirlenmesine bağlı olduğunu söylemektedirler<sup>88</sup>.

## 2. Hüsün ve Kubuhun Aklîliğini Savunanlar

Mu'tezile mezhebinin beş prensibinden biri olan adalet bir yandan insana irade hürriyetini tanımayı, öte yandan bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için iyi olanı kötü olandan ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip bulunmasını gerekli kılmıştır. Mu'tezile âlimleri, bu konuya verdikleri büyük önem dolayısıyla kelâmcıların rasyonalist kesimi olarak tanınmışlardır. Bütün Mu'tezile kelâmcıları, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir.

Ancak müteahhir dönem Mu'tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıl-din açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin biçimde aklî bilgi olmakla birlikte muayyen bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. Belirli bir fiille alâkalı bütün yönleri ve sonuçları bilebilmek için vahye ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç vardır. Bu sebeple akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilinebilse de bütün fiiller hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemez<sup>89</sup> der.

Hüsün ve kubuhun aklî bilgilerin yanı sıra vahiy bilgileriyle de bilinebileceğini kabul eden Mu'tezile âlimleri her bir gruba giren hususları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardım severlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabit olur. Düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek gibi çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah'a ibadet etmek vb. fiillerin

<sup>86</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 217-219.

<sup>87</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, VIII, 32.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü teârüz*, VIII, 492.

<sup>89</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 564-566.

iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazarî-istidlâlî bilgilerle kavranır. Buna karşılık ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri, ferdî ve içtimaî ilişkilerle bazı hukukî ve ticarî münasebetlere dair akidlerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir<sup>90</sup>. Konuya yükümlülük açısından bakıldığında, peygamberlerin iyi ve kötü davranışları tebliğ etmesine gerek olmadan insanların zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri şeylerden sorumlu olduğu anlaşılır<sup>91</sup>.

Şif âlimler de Mu'tezile'ye uyarak Allah'ın insanlara karşı bâtinî bir hücceti olan aklın iyilik ve kötülüğü kavrayabileceğini, bu sebeple de Allah'ın iyiliği emredip kötülüğü yasakladığını ileri sürmüşlerdir<sup>92</sup>.

Hüsün ve kubuhun aklılığını benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu değerlerin ait bulunduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Mu'tezilî âlimler bu görüşleriyle değerleri izâfilikten kurtarmış olurlar. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyiz, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fiziksel olaylara dair bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbar dinî ve ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder; estetik hükümlerin sübjektif olmasına karşılık diğer hükümlerin aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümler olduğunu söyler; bu hükümler konusundaki farklı kanaatlerin onların izâfiliğinden değil bilgi eksikliği gibi hususlardan ileri geldiğini kaydeder<sup>93</sup>. Mu'tezilî âlimlere göre değerler fiillerin zâtî vasıflarından olmasaydı dinin gelişinden önce iyilikle kötülük arasında bir fark bulunmaz, bu durumda da din anlamını yitirirdi. Çünkü değer itibarıyla aralarında hiçbir fark bulunmayan, ontolojik olarak birbirine zıt iki söz veya davranıştan birini farz, diğerini haram kılmak anlamsız, hikmetsiz ve faydasızdır. Öte yandan hüsün ve kubuhun aklî olmadığına iddia edilmesi, insanların mükellef kılınarak âhirette mükâfat kazanmalarını veya cezaya çarptırılmaları hususunu temellendirmeyi imkânsız hale getirir. Çünkü mantikî olarak dinin bir fiili emretmesi veya yasaklaması, o fiilin mâhiyeti itibarıyla iyi yahut kötü oluşuyla ilgili olup bunu inkâr etmek zarûrât-ı dîniyyeyi inkâr etmek demektir. Esasen Eş'arîler'in iddia ettiklerinin aksine pratikte dinî bir eğitim almayan insanların adaletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi bazı dinî ve ahlâkî yarguları kavramaları da fiillerdeki hüsün ve kubuhun şer'î değil aklî olduğunu gösterir.

<sup>90</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 310, 564; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-888; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 77.

<sup>91</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 62-64; XI, 101.

<sup>92</sup> Küleynî, *el-Usûl mine'l-kâfî*, I, 16.

<sup>93</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 20-22.

Hüsün ve kubuhun akli olduğunu kabul edenler, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün dinî tebligattan önce bilinmesini gerekli görürken aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığını savunmamışlar, aksine bu görüşü dini teyit etmek düşüncesiyle benimsemişler, ayrıca aklın bilemeyeceği bazı hususlarda vahye ihtiyaç olduğunu da belirtmişlerdir. Orta ve geç dönemde yazılan bazı Ehl-i sünnet kitaplarında Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusunda akli hâkim kabul ettiği, vâcip ve haram kılmaya yetkili olma hususunda akli şer'î kaynakların üzerinde gördüğü iddia edilmişse de<sup>94</sup> gerek Mu'tezile'nin önde gelenleri gerekse Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bunun haksız bir isnat olduğunu düşünürler.

Hüsün ve kubuhun akli bir hadise olduğu ve akıl tarafından idrak edilebileceğinde Mu'tezile'ye İbn Sîna ve İbn Rüşd'ün öncülüğünü yaptıkları bazı filozoflar<sup>95</sup>, Havâriç, Kerrâmiyye, Berâhime, Seneviyye ve Tenâsühiyye de katılmaktadır<sup>96</sup>. Mu'tezile, aklın hüsün ve kubuhu bileceği noktasında Berâhime ile birleşmesine rağmen, fiilleri farz veya haram olarak tayin etmesi noktasında onlardan ayrılmaktadır. Berâhime Allah'ın varlığını kabullenmekle beraber, peygamberlerin getirecekleri hükümleri aklın da bilebileceğini, bu yetkinin insanlara bırakıldığını gerekçe göstererek nübüvveti inkâr etmektedir<sup>97</sup>. Berâhime biri Allah'tan, diğeri şeytandan olmak üzere insan kalbine iki hatırın ulaştığını iddia ederken Mu'tezile insana verilen akıl dışında bir hatırın olmadığını söylemekte, Berâhime'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini de reddetmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî aklın her alanda yetkili olmadığını belirtmek üzere, "Eğer din, hayvanları boğazladıktan sonra yemenin gerektiğini bildirmeseydi, biz onun güzel olduğunu bilemezdik" demekte ve bazı şeylerin ancak nübüvvet yoluyla bilinebileceğini belirtmektedir<sup>98</sup>. Kâdî Abdülcebbar da fiillerdeki hüsün ve kubuhu tayin eden yön ve nisbetleri (vücûh ve i'tibârât) bilebilmek için peygamberlere ihtiyaç olduğunu, maslahat olan şeylerin güzel, mefsedetin ise çirkin olduğu akıl tarafından bilinse de hangi fiilin kesin olarak maslahatı, hangisinin de mefsedeti gerektirdiğini bilebilmemiz için peygamberlerin gerekli olduğunu söylemektedir<sup>99</sup>. Ebû Abdullah el-Basrî ise her akıllı kişinin akli ile iyilik ve kötülük arasındaki farkı görebileceğini, aksi takdirde hüsünde maslahatın elde edil-

<sup>94</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Kesfü'l-esrâr*, IV, 1349-1350; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 190.

<sup>95</sup> bk. İbn Sîna, *el-İşârât*, III, 561-564; *en-Necât*, s. 284-291; G.F.Hourani, "Averroes On Good And Evil", *Studia Islamica*, Paris 1962, XVI, 13-40.

<sup>96</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 371; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 207b.

<sup>97</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 563.

<sup>98</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 26.

<sup>99</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 564-565.

mesi ile mefsedetin defedilmesinin gerekeceğini söyleyerek akla daha geniş yetki vermiştir<sup>100</sup>.

Mu'tezililer hüsün ve kubuhun idrak ediliş yollarını akli zarûret ( zorunlu bilgi), akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç gruba ayırmakta hüsün ve kubuhun şeriatın ortaya koyduğu şeylerden ibaret olmadığını, aklın da sadece vahiyle tesbit edilen mücerret ifadeleri anlama ve ifade etme aleti olmadığını, aksine fiillerin zâtında veya sıfatlarında bulunan güzellik ve çirkinlik cihetlerini bazen istidlâl ihtiyacı duymadan zarûrî olarak, bazen de istidlâl yoluyla bilebileceğini söylemektedir: Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, adalet, ihsan, nimet verene teşekkür etmek, boğulan bir insanı kurtarmak gibi fiillerin güzelliğini; küfür, zararlı yalan, zulüm, iyiliğe karşı kötülük, haksız yere bir insanı öldürmek gibi fiillerin de çirkin olduğunu şeriatın emretmesi bir yana, akıl yürütmeye bile ihtiyaç duymadan açıkça anlayabiliriz. Bir kısım fiillerde ise hüsün ve kubuh, fiillerdeki yön ve itibara göre olduğu için belli bir şekilde ve durumda güzel olurken, başka bir durumda çirkin olabilmektedir. Meselâ hakkı yükseltmek için cihadın, bir zalimden bir masumu kurtarmak için yalan söylemenin, Allah için olduğu takdirde secdenin güzel olması, canilik için adam öldürmenin, adaletin gerçekleşmesini engellemek için yalan söylemenin, şeytana yapıldığı takdirde secdenin çirkin olması böyledir. Bu durumlarda fiillerin hüsün ve kubuhunu anlamak için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır<sup>101</sup>. Bununla beraber akıl ibadet şekil ve çeşitleri, insanlar arasında yapılan bazı akit ve muâmelât gibi hüsün ve kubuhu gizli olan işlerde ne zarûrî olarak, ne de istidlâl ile güzellik ve çirkinliği bilemez, şeriatın bildirimine muhtaçtır. Ancak bu bildirim hüsün ve kubuhu ispat ve inşa edici değil, keşfedici bir bildirimdir<sup>102</sup>.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de varlıkların hüsün ve kubuhunun üç yolla bilinebileceğini kaydettikten sonra bunları sadece akılla, şeriatla ve her ikisi ile birden bilinebilenler olarak ayırmaktadır. Birinciye örnek olarak Allah'ın varlığını, sıfatlarını, ihtiyaç sahibi olmadığını ve kabih fiil işlemediğini bilmeyi göstermektedir. Biz, dinin sahih olduğunu peygamberlerin doğruluğu ile; peygamberlerin doğruluğunu gösterdikleri mucizelerle; mucizelerin yalancılar eliyle zuhur etmeyeceğini Allah'ın kabih fiil işlemeyeceği ile -Zira o, çirkinin çirkinliğini bilmekte ve ondan müstağni bulunmaktadır- bilmekteyiz. Bütün bunların tahakkuk edebilmesi için Allah hakkındaki bilginin şeriat gönderilmeden önce bizde bulunması gerekir. İkinciye örnek

<sup>100</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 307-308.

<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 310, 564; *el-Muğni*, VI/1, 30-31.

<sup>102</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 56; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 77.

olarak namazın farz, şarabın haram olması gibi sadece vahiyyle bilinen şer'î maslahat ve mefsetedleri, üçüncüye örnek olarak ise hem aklın, hem de şeriatın bilgisi ile sabit olan Allah'ın birliğini göstermektedir<sup>103</sup>.

Kâdî Abdülcebâr hükümleri aklî ve şer'î diye ayırdıktan sonra aklın zarurî veya istidlâlî yollarla bilebildiği hükümleri dine nisbete gerek olmadığını söylemekte, bu nevi hükümlerde dinin güzellik ve çirkinliği ispat edici değil, sadece açıklayıcı ve tekit edici olduğunu, şer'î hükümlerin ise din olmadan bilinmeyeceğini, Allah'ın bir şeyi vâcip kılmasının, onun güzellik ve çirkinliğini değiştirmeyeceğini, sadece durumunu ortaya koyacağını ve tanımaya imkân sağlayacağını kaydetmektedir<sup>104</sup>. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise aklın fiillerin hüsün ve kubuhunu idrak edebileceğini, dinin de aynı şeyleri insanlara bildirebileceğini kaydeder; fakat aklın "hâkim" olduğunu söylemez<sup>105</sup>. Ona göre bir müctehid bir fiilin hükmünü öğrenmek istediğinde önce bu hususta aklın hükmünün ne olduğuna, arkasından aklın hükmünün değişmesinin mümkün olup olmadığına, sonra da dinin delillerinde bu hükmü öne çıkararak bir şeyin bulunup bulunmadığına bakması gerekir. Eğer dinde aklî hükme aykırı bir delil yoksa akılla amel edilir. Çünkü aklın hükmü dışında hükmetmede bir maslahat olmuş olsaydı, Allah onu mutlaka bize bildirirdi. Şayet dinin aklî hükmü onaylamadığına dair bir delil bulunursa bu defa dinin hükmüyle amel edilir. Çünkü akıl bu hükümlere dinî hükmün aksini söylememek şartıyla delâlet eder<sup>106</sup>. Nihâî hâkimin Allah olduğu ve aklın bir konuda tamamen hüküm sahibi olmadığı noktasında Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf kulun şeriata ihtiyaç duymadan akli ile fiiller hakkındaki ilâhî hükümleri idrak edip edemeyeceği noktasındadır. Mu'tezilîler'e göre akıl, şeriatı bu idrak edebilir. Ehl-i sünnet'e göre ise idrak edemez.

Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusunda akla verdiği rol, onları ulûhiyyetin adaletten ayrı düşünülemediği, Allah'ın âdil olmak zorunda olduğu, adalet şartına uymayan hiçbir fiili işlemeyeceği, O'nun kudretinin adalet şartı ile sınırlı olduğu sonucuna götürmüştür. Allah'ın insanlar hakkında iyi olanı yaratmasını, bu çerçevede onlara dünya ve âhîret saadetinin yollarını göstermek üzere peygamberler göndermesini bu "vücûb" kapsamında görmüşlerdir. Zemahşerî Nahl suresinin 9 ve Leyl sûresinin 12. âyetlerinin tefsirinde, bu âyetlerde hakka ulaştırılan yolu göstermenin Allah'a vâcip olduğunun bildirildiğini iddia etmektedir<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-888.

<sup>104</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/1, 62-64; XI, 101.

<sup>105</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 364-366; II, 869-870, 886-887.

<sup>106</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, II, 908-909.

<sup>107</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 333, IV, 217.



Mu'tezile Allah'ın iradesi konusunda da aynı yolu izleyerek ilâhî iradenin insanların maslahatına en uygun olanı dilemesinin (aslah prensibi), dini esasları serbestçe kabul veya reddetmek için engelleri kaldırmasının (adalet prensibi), müstehak olmadığı halde bir sâlih kulun dünyada uğradığı ıstıraplara karşılık âhirette ona tâviz vermesinin ( ivaz prensibi) vâcip olduğunu; aksi takdirde gayr-i âdil olacağını söylediler. Bazı Mu'tezilîler ise aklın rolünü ve bunun sonucu olan vücûb telakkisini daha da yaygınlaştırdılar. Örneğin Ahmed b. Hâbit ve talebesi Ahmed b. Eyyûb b. Mânûs ilâhî adaletteki muvazeneyi temin için tenâsühü savunmuşlar<sup>108</sup>, Hişâm b. Amr el-Fuvatî ve öğrencisi Abbâd b. Süleyman es-Saymirî aynı endişelerle hatm-i nübüvveti inkâr etmişler<sup>109</sup> ve Endülüslü Mu'tezilîler'den Muhammed b. Abdullah b. Mürre nübüvvetin vehbîliğini adalete uygun bulmayarak erdemde en üst noktaya ulaşan herkesin peygamber olabileceğini (nübüvvetin kesbîliğini) iddia etmiştir. Mu'tezilîler, "aklî vücûb" prensibini hüsün ve kubuhu akılla bilinen insan fiillerine de uygulayarak vâcip, haram, mendup, mekruh ve mubah gibi ahkâm-ı şer'îyyeyi kendilerine göre tanımlamışlardır. Meselâ, terki aklen mefsetedi gerektiren fiilleri farz, işlenmesi aklen mefsetedi gerektirenleri haram, yapılması bir maslahata dayananları mendup, terki bir maslahata dayananları mekruh ve yapılması veya terki bir maslahatı veya mefsetedi gerektirmeyenleri mubah olarak tanımlamaktadırlar.

### 3. Hüsün ve Kubuhun Bilinmesi Konusunda Eklektik Tavır Sergileyenler

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip olan Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile Selefiyye'ye mensup bazı âlimlere göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsünü ve kubuh fiillerin zâtî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hüsün ve kubuhun fiillerin mâhiyetine ilişkin nitelikler olduğunu, yaratılışı itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyiliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini söylemiş, böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tâbi tuttuk-

<sup>108</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 61-62.

<sup>109</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I,73.

ça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubuhu bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür<sup>110</sup>. Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir<sup>111</sup>. Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir<sup>112</sup>. Bununla birlikte Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir<sup>113</sup>. Daha sonraki Hanefîler ise bu konuda iki farklı görüş sergilemişlerdir. Irak ekolü diye bilinen Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâî, Ebû Bekir es-Sayrafî, Ebû Bekir el-Fârisî, Kadı Ebû Hâmid, Halîmî, Ebu Zeyd ed-Debûsî ve Fahrülislâm el-Pezdevî gibi Hanefî fakihleri ile Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî ve Eş'arîler'den ona tabi olanlar ve Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Hanbelî İmam Mâtürîdî gibi düşünmektedirler<sup>114</sup>. Bunlar, Allah'ın varlığına ve birliğine iman, O'na kulluk etme, zâtına yalan, zulüm, abes ve sefeh gibi kötü fiiller isnat etmekten sakınma gibi bazı noktalarda Mu'tezile ile birleşerek şeriat gelmeden önce insanların bunlarla mükellefiyetine hükmetmişlerdir. Bunlar "peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini" bildiren âyeti<sup>115</sup> dünyevî azaba tahsis etmektedirler. Fakat kendi aralarında akıllı çocuğun Allah'ı bilmekle yükümlü olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâtürîdî ve Hanefîler'in Irak ekolü böyle bir çocuğun Allah'ı bilmekle yükümlü olduğunu söylerken, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrülislâm el-Pezdevî ve Serahsî gibi usulcüler akıllı çocuğun mükellef olmadığını hattâ bülûğ çağına varanların bile mücerret akıl ile değil, hadiselerin durum ve niteliklerini tetkik ederek eserden müessire intikali sağlayan tecrübî aklı kullanmaları sonucu mükellef olacaklarını, bu nedenle de böyle bir melekeyi kazanacak kadar bir vaktin geçmesi gerektiğini söylemişlerdir. Eğer bir kişi mâkul bir süreden önce küfür ve şirke inanarak ölecek olursa bundan sorumlu olacağını, çünkü bunun tecrübî aklın oluştuğuna işaret olduğunu söylemişlerdir. Irak ekolüne göre fiilin hüsün olduğu-

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 218-224.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 172a, 414b

<sup>112</sup> Neseî, *Tebsrâtü'l-edille*, I, 457-458.

<sup>113</sup> Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münife*, s. 40-41. Beyâzîzâde, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü açıklarken Allah Teâlâ'yı, kişiyi taklitten kurtaracak icmâlî bir delille bilmenin farz-ı ayın olduğunu, Peygamberlerin ise aklın icmâlî olarak hükmettiği şeyleri açıkladıklarını kaydetmektedir. bk. *İşârâtü'l-merâm*, s. 76-77.

<sup>114</sup> Fahrülislâm el-Pezdevî, *Usûl*, I, 183; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 78.

<sup>115</sup> el-İsrâ 17/15.

na hükmeden ve onu insana gerekli kılan akıldır. Bu sebeple aklın hüsününe hükmedip gerekli gördüğü şey, dinen de emredilmiş olmayı gerektirir.

Serahsî, Kâdîhan gibi Buharalı Hanefî âlimleri ise prensip olarak aklı bir teşrîf kaynağı değil bilgi vasıtası olarak düşündükleri için hüsün ve kubuhun aklen bilinmesini sorumluluk için yeterli görmemiş, mükellefiyet için dinî davete muhatap olmayı şart koşmuşlardır<sup>116</sup>. Bunlara göre peygamber gönderilmeden önce hüküm yoktur. Bu nedenle de küfür haram, iman da vâcib değildir. Bunlar Ebû Hanîfe'den rivayet olunan "Allah peygamber göndermeseydi yine insanların ona inanması gerekirdi" ifadesindeki vücûbiyeti örfî mânâya, yani "daha uygun olurdu" mânâsına almışlar, "insanların Allah'ı bilmemekte mâzur olamayacağını" da bi'set öncesine değil sonrasına hamletmişlerdir<sup>117</sup>.

Mâtürîdîler, hüsün ve kubuhun hem akli hem de şer'î olduğunu ileri sürerken her şeyden önce tecrübî olarak değişik zaman, mekân ve sosyal çevrede yaşayan insanların ortak bir kanaatle belli fiillerin iyilik ve kötülüğüne hükmettiklerini, şu halde değerlerin fiillere ait zâtî nitelikler olduğunu ve bunun aklen bilinebildiğini belirtmişlerdir. Değerlerin kişilere ve şartlara göre değişiklik arz etmesi (meselâ yalanın iyi ve doğru söylemenin kötü olduğu görüşü) kanıttan yoksun, itibarî ve istisnaî bir durumdur. Bununla birlikte akıl fiillerin ayrıntılarını, ferdî ve içtimaî ilişkilerin karmaşık yönlerini her zaman isabetle bilemeyeceğinden bu konularda ihtiyaç duyulan kesin bilgilere ancak vahiyle ulaşılabileceği de bir gerçektir. Ayrıca bir fiilde bir yönden iyilik bulunması başka yönlerden kötülük bulunmasına engel teşkil etmez. "Zarûretler yasakları mubah kılar", "İki şerden ehveni tercih edilir", "Daha büyük zarar daha hafifi ile giderilir" tarzında herkesçe benimsenen genel ilkeler de bu anlayışın bir sonucu olarak doğmuştur. İnsanlara ait fiillerin icbar altında ve iradesiz olarak gerçekleştiğini söyleyip fiillerde hüsün ve kubuh aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek de tutarlı değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesini sağlayan irade, insanın fiili işlemeye yönelmesi sırasında yaratılmış olmayıp onun varlığının bir parçasıdır. Bu durumda insan, fiillerini yapıp yapmamakta irade özgürlüğüne sahip olduğu gibi iyi veya kötü fiili tercih etme hakkına da sahiptir.

Mâtürîdîler aklın fiillerdeki güzellik ve çirkinliği tek başına idrak edebileceğini söylemek suretiyle Mu'tezile ile görüş birliğinde iseler de, aklın güzel gördüğünü emretmeyi, çirkin gördüğünü de yasak etmeyi Allah'a vâcib kılmamak suretiyle aklın tek başına ulaşacağı hüsün ve kubuhla teklif vâki olmayacağını, günah ve sevapla mükellef tutulmanın ancak peygamberlerin

<sup>116</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, I, 172-192.

<sup>117</sup> İbnü'l-Hümâm, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 160.

tebliği ile mümkün olduğunu beyan etmek suretiyle onlardan ayrılmışlardır. İmam Mâtürîdî'ye göre Ebû İshak el-Verrâk ve Berâhime'nin iddiasının hilâfına insanın nesnelere hakkındaki güzel ve çirkin hükmü zaman zaman değişebilmektedir. Her ne kadar hüsn ve kubuh akılda küllî olarak mevcut ise de detaylarda aklın bunları kesin olarak tesbit etmesi mümkün değildir. Meselâ akıl, nimet vereni tanımanın ve ona teşekkür etmenin güzelliğini; onu inkâr etmenin ve nimetlerine rağmen nankörlük etmenin çirkinliğini genel kural olarak bilebilir. Ancak insan, nimetlerin farklı ölçülerde olması dolayısıyla her bir nimet karşılığında ne ölçüde şükredeceğini bilemez. kendi akli ile bu inceliklere ulaşamaz. Dolayısıyla insanın her bir nimet için ne ölçüde teşekkür edeceğini ancak söz konusu incelikleri bilen ve yaratan sayesinde öğrenebilir. Bu da akli bakımdan söz konusu nimetleri verenin insanlara bir haberci gönderip bildirmesini gerekli kılar.

#### D) Hüsün ve Kubuhun Kaynağı

Hüsün ve kubuhun kaynağı, bu fiillerin nasıl ortaya çıktığı (yaratılışı) ve hüsün ve kubuh olarak kabul edilen hükümlerin kim tarafından tesbit edildiği konularını kapsamaktadır. Kelâmcılar daha çok birinci konunun, usûl-i fıkıhçılar ise ikinci konunun üzerinde durmaktadırlar.

Hüsün ve kubuhun kaynağı konusunda kelâmcılar iki farklı görüşü savunmaktadırlar: Mu'tezilî kelâmcılara göre Allah'ın yarattıkları içinde kabih şeyler yoktur. O'nun yarattıklarının tümü güzel ve iyidir. Bu nedenle Allah'a nisbet edilen fiillerin (gayr-i ihtiyarî fiiller) tümü güzeldir. Kulun yaptıklarına gelince Allah ona fiillerini işleme gücünü baştan peşin olarak vermiştir (el-istitâatü kable'l-fiil). İnsan bu gücü kullanarak iyilik ve kötülükleri yapar. Bunların oluşmasında Allah'ın bir dahli yoktur. Bu sebeple ihtiyarî fiillerin kaynağı insandır. Eş'arîler'e göre ise fiillerin oluşmasında yaratıcı Allah'tır. İnsanın bir fiilin oluşmasında yaratıcı anlamda bir rolü yoktur. O sadece bir kâsıptır, tercihi ile yaratıcıya istek ve meylini bildirir. Bu yüzden her türlü iyilik ve kötülüğün yaratıcı kaynağı Allah'tır:

Usûl-i fıkıhçılar ise konuya insan fiilleri ve teklif açısından bakmışlardır. "Dinde teklifin kaynağı akıl mı yoksa şeriat mıdır?" noktai nazarından bakmışlardır. Mu'tezilîler'e göre hâkim (hüküm koyucu) akıl, Ehl-i sünnet usulcülerine göre ise Allah Teâlâ'dır. Burada öncelikle hâkim teriminden ne anlaşıldığı belirtilmelidir. "Hükümlerin kaynağı ve tesbit edicisi" anlamında tek hâkimin Allah olduğu hususunda Mu'tezilîler ile Ehl-i sünnet arasında ihtilâf yoktur. Hükümleri idrak eden, keşfeden ve ortaya koyan anlamında ise hâkimin kim olduğu hususunda ihtilâf vardır. Mu'tezilîler'e göre bu mânâda akıl, Eş'arîler'e göre ise şeriat hâkimdir. Mu'tezilîler'e göre bir fiil ya

bir maslahatı ya da mefsedeti taşımaktadır. Buna göre de Allah onun hakkında iyi veya kötü diye hükmetmektedir. Eğer akıl fiillerdeki söz konusu maslahat veya mefsedetleri bilirse fiillerinde güzel veya çirkin olmaları noktasında Allah'ın hükmünün nasıl olduğunu bilmiş olur. Mâtürîdîler ise bu noktada orta bir yol tutarak emrolunan fiilin, emrolunmadan önce emrolunmaya uygun olduğunu, yani emrolunan fiilde hüsünü gerektiren ve yapılmasına sevap terettüp eden bir maslahatın bulunduğunu, aynı şekilde yasak edilen fiilde nehiy öncesi yasaklanmasını gerektiren bir mefsedet bulunması gerektiğini söylediler. Bu duruma göre hüsün ve kubuh emredilmeye veya yasak edilmeye uygun olma anlamına gelmektedir. Bazı Hanefîler'e göre aklî olan budur ve peygamber gönderilmeden önce de akıl bunları idrak edebilir. Bu noktaya kadar Mu'tezile ile paralel düşünen Hanefîler bu idrakin, kulun fiili konusunda Allah'ın hükmünü tesbite delil olamayacağını söyleyerek onlardan ayrılmaktadırlar. Bir kısım Hanefî fakihî ise iman ve küfür gibi temel konularda Mu'tezile gibi, diğer konularda ise sair Hanefî ulemâsı gibi düşünmektedirler.

Kaynaklarda Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh konusunda aklı hâkim kabul edip etmediği hususunda farklı görüşler dile getirilmektedir. Akıl hakkında ilk "hâkim" ifadesini kullanan Bağdat Mu'tezilîler'inin reisi olan Bişr b. Mu'temir'dir<sup>118</sup>. Ancak Mu'tezile'ye göre akıl dinî hükümler koymada değil, güzel ve çirkinî idrak, "şu fiil güzel, şu fiil çirkindir" gibi gerçeklik hükmü ifade edildiği zaman hâkimdir. Aslında bu noktada ve Allah'ın varlığını bilmenin gerekliliği konusunda Mâtürîdîler de onlar gibi düşünmektedirler. Aralarındaki tek fark Mu'tezile aklın nübüvvet öncesi de hüsün ve kubuhun vücüb ve hürmetine kail olabileceğini kabul etmektedir. Her ne kadar Abdüazîz el-Buhârî, Sadrüşşerîa, Şehristânî, Molla Hüsrev ve İbn Kemal gibi bazı müteahhir âlimler onların bu hususta aklı hâkim kıldığını iddia etmişlerse de<sup>119</sup> bu doğru değildir. Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hümâm, Abdurrahman el-Bennânî ve Muhibbullah b. Abdüşşekûr<sup>120</sup> gibi muhakkık âlimlerin beyanına göre Mu'tezile'nin bu konuda bir muhalefeti söz konusu değildir. Çünkü akla bu tarz bir hâkim rolü vermek, onu dinden ayrı farz ve haram koyma yetkisine sahip kabul etmek olur. Bu ise insanı, yetkin olmadığı konularda yetkin hale getirmek, elinden tutmak ve yolunu aydınlatmak için peygamber göndermeyi- adalet ve aslah prensibine göre- Allah'a vâcip sayan ve vahyin gerekliliğini bu denli vurgulayan Mu'tezile'nin değil Berâhime'nin görüşüdür. Cübbâî, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğunu bildiren âyetleri delil getirerek O'nun zulüm olan şeyleri yaratmadığını, dolayısıyla kabih

<sup>118</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, VI, 292.

<sup>119</sup> Abdüazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 229-230; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 190.

<sup>120</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 56- 57; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 77 ; İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr*, s.224; el-Bennânî, *Hâşiye alâ Cem'î'l-cevâmi'*, I, 56.

işlerin O'na nisbet edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Allah zulmü yaratmış olsaydı, O'na zalim ismi verilmesi câiz olurdu. Halbuki O kendini böyle tavsif etmekten tenzih etmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise fiillerin hüsün ve kubuhuna mücerret olarak hükmetme imkânı olmadığını, onların hüsün ve kubuhuna ancak sahip oldukları yön ve itibara göre hükmedilebileceğini kaydetmekte, fiillerin zulüm, cehil gibi bir konumda vuku bulmakla kabih olduğunu, bunların hepsinde zât üzerine zâit sıfatların bulunduğunu, hüsünde de durumun aynı şekilde olduğunu söylemektedir.<sup>121</sup> Kâdî Abdülcebâr kendi görüşünü aklın peygamberlerden müstağni olacağını iddia eden Berâhime'den vecih ve itibar kaydıyla ayırmaktadır. Şöyle demektedir: "Her ne kadar maslahatın vücûbu ve mefsetetin çirkin olduğu akılla bilinmekte ise de hangi fiilin kesin olarak maslahat, hangisinin ise mefsetet olduğu akılla bilinemediği için Allah peygamberler göndererek bunları bize öğretmiştir. Peygamberlerin durumu doktorlara benzer. Biz, daha önceden nefse zararlı olanı gidermenin ve faydalı olanı elde etmenin iyi olduğunu akla yüklenen umumi bilgi sayesinde biliriz. Ama hangi sebzenin faydalı hangisinin zararlı olduğunu bilemeyiz. Onu bize doktor açıklar. Birisi bize ayakta durmanın hükmünü soracak olsa mutlak anlamda iyi veya kötü olduğunu söyleyemeyiz; açıklamalar yapmak suretiyle şu durumlarda iyi, şu durumlarda kötüdür deriz"<sup>122</sup>. Yarattığı her şeyi en güzel olarak yaratan<sup>123</sup> Allah'ın fiilleri içinde kabih olanların yer alması düşünülemez. Çünkü kendisi muhsin olanın kabih bir işi yaratması düşünülemez. Kabih iş yapana muhsin değil müsî denir<sup>124</sup>. Ebu'l Hüseyin el Basrî ise fâilin zemmedilmesini gerektiren zâit sıfatlara sahip olan işlere çirkin ve bu niteliklere sahip olmayan şeylere de güzel demektedir<sup>125</sup>. Ona göre varlıkların ilk ve tabii halinde güzellik esastır. Çirkinlik ise ârizî ve sonradan kazanılan bir vasfa dayanmaktadır. Bu vasıflar mâsiyet, men edilme, haram kılınma, günah olma, mekruh, yasaklanmış olma ve hakkında uhrevî cezanın bulunmasıdır<sup>126</sup>. Bu konuda Kâdî Abdülcebâr da benzer şekilde düşünmekte<sup>127</sup> ve şöyle demektedir: "Fiiller, zâtına ilâve sıfatlar olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinciler ilâve sıfatları sebebiyle zemme ve medhe müstehak oldukları için güzel ve çirkin olarak taksim edilir. İkinciler ise unutan veya uyuyan kişinin fiillerinde olduğu gibi güzel ve çirkin olarak vasıflanamaz"<sup>128</sup>. Mu'tezilî âlimlere göre Allah, fiillerini bilerek yaptığı ve bunları yaparken bir

<sup>121</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VI/1, 10-11.

<sup>122</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 564-566.

<sup>123</sup> es-Secde 32/7.

<sup>124</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, 560.

<sup>125</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, I, 363-366.

<sup>126</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *a.g.e.*, I, 365-366.

<sup>127</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 100-101.

<sup>128</sup> Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, VI/1, 7.

ihtiyaca dayanmadığı için, O'nun fiilleri kabih olarak vasıflanamaz. Bir işin kabih olması için hikmetten uzak veya zarar doğurucu olması gerekir. Bunların birincisi abes iş yapmayı, ikincisi ise zulmü gerektirir. Halbuki Allah her ikisinden de münezzehtir. Eğer Allah'ın bazı kötülükleri yapması câiz olsaydı her türlüşünü yapması da câiz olurdu. Bu da O'nun zulüm işlemesini ve yalan söylemesini câiz görmeyi gerektirirdi. Halbuki Allah Kur'an'da kendinin bunlardan uzak olduğunu beyan etmektedir<sup>129</sup>.

Ebü'l Hüzeyl el-Allâf, öğrencisi İbrâhim en-Nazzâm ve Basra ekolüne mensup diğer Mu'tezilî âlimler Allah'ın kudretinin kabih fiillere taalluk edip etmediğini gündeme getirmişlerdir. Ebü'l Hüzeyl ve ilk Mu'tezilîler hayır gibi şerri yaratmanın da Allah'ın kudreti kapsamında olduğunu fakat çirkin olduğu için bunu yaratmadığını söylerlerken Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhiz Allah Teâlâ'nın çirkin şeyleri yaratmaya kudreti olmadığını iddia etmektedirler<sup>130</sup>. Nazzâm daha da ileri giderek Allah'ın daha büyük bir hayır var iken küçüğünü yaratamayacağını, buna kudretinin taalluk etmeyeceğini ileri sürmektedir<sup>131</sup>. M. Şerefettin Yaltkaya Nazzâm'ın bu görüşünde "Hayrı yaratan, şerri yaratandan ayrıdır" diyen Seneviyye'nin etkisinin görüldüğünü söylemektedir<sup>132</sup>. Cübbâi Allah'ın emretmesinin câiz olduğu her mâsiyetin, nehiy dolayısıyla kabih; mubah kılınmasının câiz olmadığı, her günahın da bizzat kabih olduğunu; yine emretmesinin câiz olduğu her şeyin emir dolayısıyla hüsün, Allah'ın sadece emretmesi câiz olan şeyin ise bizâtihi hüsün olduğunu söylemektedir<sup>133</sup>. Müteahhir Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr ise Ebü'l Hüzeyl ve ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini benimseyerek, Allah'ın kabih fiillere kadir olduğunu fakat bunları yapmadığını söylemekte, kudreti ortadan kaldıranların görüşlerini çürütmek üzere çeşitli deliller sıralamaktadır.

#### IV. SONUÇ

Hüsün ve kubuh konusundaki ihtilâfın kökünde cüz'î irade ve ilâhî hikmet konularındaki farklı telakkiler yatmaktadır. Cüz'î irade ve hikmetin mevcudiyetini inkâr edenler hüsün ve kubuhun akla dayanmadığını, kabul edenler ise zâtî ve aklî olduğunu iddia etmektedirler. Birincilere örnek ola-

<sup>129</sup> en-Nisâ 4/40; el-Kehf 18/49; Fussilet 41/49.

<sup>130</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 313.

<sup>131</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 54.

<sup>132</sup> M. Şerefeddin, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh"; *Dârü'l-fünûn İläbiyât Fakültesi Mecmuası*, I/2, s. 111.

<sup>133</sup> Eş'arî, *Makalâlü'l-İslâmiyyîn*, I, 161-162.

rak Cebriyye ve Eş'ariyye, ikincilere örnek olarak da Mu'tezile ve Kerrâmiyye gösterilebilir. Mezhepler arasındaki bu görüş ayrılığı bilhassa fetret devrinde yaşayan insanların akla dayanarak bazı şeyleri kendilerine vâcip veya haram sayıp sayamayacakları ve akli hükümlerle uhrevî sorumluluğun gerekip gerekmeyeceği tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber'in anne babasının âhiretteki konumu gündeme getirilmiştir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye kendisine peygamber tebliği ulaşmayan kişileri aklın idrak edip karar verdiği hükümler ile mükellef görmektedirler. Bunlara göre güzellik ve çirkinliği aklen bilinen fiillere farz, haram gibi hükümler taalluk eder. Aklın idrak edemediği meselelerde ise mükellefiyet yoktur. Mâtürîdîler'e gelince onlar iki farklı görüşe ayrılmışlardır: Bir kısmı sadece Allah'ın varlığına inanmada Mu'tezile'nin görüşünü benimserken, diğerleri Eş'arîler'in görüşünü benimseyerek peygamber gönderilmeden önce mükellefiyetin olmadığını söylemektedirler. Eş'arîler ise nübüvvet öncesi insanların hiçbir şeyle mükellef olmadıklarını, tamamıyla mâzur olduklarını söylemektedirler.

Mu'tezile ile Mâtürîdîler aklın tek başına beşer fiillerindeki hüsün ve kubuhu idrak edebileceğinde ittifak etmelerine rağmen, aklın yetkinliği ve hâkim oluşu konusunda genellemede bulunup bulunmama hususunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Mu'tezile Mâtürîdîler'in aksine bu iki meselenin birbirinden ayrılamayacağını, dolayısıyla aklın, hüsün ve kubuhu olduğu gibi ahkâmın ef'âle taallukunu da idrak edebileceğini söylemekte ve okyanusta, kutup noktalarında ve peygamber tebliği ulaşmayan bir adada bulunan kişilerin şer'î ahkâmı mükellef olacaklarını, güzel fiilleri terk, kötü fiilleri irtikâp ettikleri taktirde uhrevî cezaya uğrayacaklarını iddia etmektedirler.

Hüsün ve kubuh meselesi, bunların akli mi yoksa şer'î mi oldukları ve bu vasıfların din gelmeden önce mükellefiyeti gerektirip gerektirmediği tartışmaları yanında itaat edeni cezalandırma ve güç yetmeyen şeyle kulu mükellef tutmanın câiz olup olmadığı tartışmalarını da doğurmuştur. Eş'arîler'e göre ömrünü ibadet ve taatla geçirmiş olan ve hiçbir fenalık da işlememiş bulunan bir kişiye Allah'ın azap etmesi, gücü dışında olan bir işi yapmasını ona teklif etmesi şer'an değilse de aklen câizdir. Madem ki Allah her şeyin hâlikı ve mâlikidir, öyleyse onlar üzerinde dilediği gibi tasarruf eder, istediğini irade ve emreder. İradesini engelleyen ve hükmüne karşı koyan yoktur. Hikmetinden ve hiçbir fiilinden sual olunmaz. Kudreti de nihayetsizdir, sınırlandırılmaz. Hiçbir şey O'na vâcip olmadığı gibi hiçbir fiili de kabih değildir. Mâtürîdî ve Mutezililer ise bu iki meselenin şer'an da aklen de câiz olmadığını söylemektedirler. Bunlara göre itaat edeni cezalandırma mutî ve âsi arasını ayırmamadır ki bunun çirkin ve Allah için eksiklik olacağında şüphe yoktur. Güç yetmeyen şeyle mükellef tutma da vukuu muhal olan bir şeyi



talep etme olup abes ve sefehtir ki değil Allah için, salim fıtrata sahip olanlar için bile bir noksanlıktır.

Son dönem âlimlerinden Muhammed Abduh, M. Reşid Rızâ, İbn Bâdis ve Hasan Hanefî gibi kişiler eşya ve hadiselerde insandan ve şeriatan bağımsız olarak bir güzellik ve çirkinliğin bulunduğunu, ancak bunun akılla tam olarak kavranamayacağını savunmaktadırlar. Abduh insanın diğer canlılardan farklı olarak hâfıza, muhayyile ve tefekkür güçlerine sahip olduğunu, bu güçleri kullanmak suretiyle Allah'ın varlığını, bazı sıfatlarını, âhirette mutlu veya mutsuz olmanın dünyada erdemli veya erdemsiz yaşamaya bağlı olduğunu bilebileceğini, peygamberin bulunmadığı bir dönemde erdemlere riayetini farz, rezilliklere bulaşmanın da haram olduğuna hükmedebileceğini ancak bu vasıfta insanların son derece az olduğunu, ibadetler, âhret ahvâli gibi bazı konularda öngörüle bulunmanın insan aklının sınırlarını aşacağını söylemekte ve bu konularda insanın bir rehberine muhtaç olduğunu ve peygamberlerin bu fonksiyonu icra ettiklerini kaydetmektedir<sup>134</sup>. Hasan Hanefî ise hüsün ve kubuh meselesindeki tartışmaların klasik akıl-nakil tartışmasının bir devamı olduğunu kaydetmekte, kendi tercihini akıldan yana kullanmaktadır<sup>135</sup>.

İslâm düşünce tarihinde hüsün ve kubuh konusunda ortaya çıkan yukarıdaki üç görüşten son ikisinin birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Bunu dikkate alarak ve meseleye yöneltile temel bakışları iki noktada toplayarak hüsün ve kubuhun sadece şer'î olduğunu söyleyenlerle hem şer'î hem aklî olduğunu kabul edenlerin görüşlerinden söz etmek mümkündür. Kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye göre vuku bulduğunu ve ilâhî fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını belirten Eş'ariyye ile Selefiyye-Hanbeliyye'nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, hüsün ve kubuhun sadece dinin haber vermesiyle bilineceğini söylerken, kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye bağlı olmakla birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimleri hüsün ve kubuhun hem aklî hem şer'î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Bu son telakki nasrlara da akla da uygun görülmektedir.

Hüsün ve kubuh meselesi klasik literatürde dinî hükümlerle alâkalı bir problem olarak ele alınmakla beraber tartışmalarda nesnelere havassı (özellikleri), bunları tanımada aklın rolü, fiillerin arkasındaki hikmet ve gayeler

<sup>134</sup> M. Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 67-82; Abduh'un bu risalesindeki "hüsün ve kubuh" konusunu Hüseyin Mazhar tercüme ederek "Ef'âlin Hüsün ve Kubuh" başlığıyla üç sayı halinde *Sebilürreşad* mecmuasında yayınlamıştır. bk. XVI/9, s. 162-164; XVI/11, s. 183-185; XVI/15, s. 218-220.

<sup>135</sup> Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevve*, III, 353.

gibi konuların vurgulanması ve bunun bir metot olarak benimsenmesi dinî olmayan konularda da etkili olmuştur. İnsanlar günlük hayatlarında da problemlerini çözerlerken bu metoda başvurmuşlardır. Günümüz İslâm dünyasında problemlerin çözümünde aklın ve bilimin az kullanılması veya hiç kullanılmamasından birinci derecede Allah'ın fiillerinde maksat ve gaye aramayı, kudretinin sonsuzluğu ile bağdaştıramadığı ve hadiselerin sebep sonuç ilişkisi içinde cereyan etmesini irâde-i ilâhiyyeye aykırı gördüğü için reddeden Eş'ariyye anlayışı sorumludur. Çünkü bu anlayış Allah'ın kudretini ve yaratıcılığını vurgulama adına sebeplere başvurmayı önemsiz saymış, sünnetullahı ikinci plana itmiş veya reddetmiş, insanları vasıtalar yerine doğrudan yaratıcı ile ilgilenmeye yöneltmiştir. Bu anlayış halkı, problemlerin ancak beklenen kurtarıcı vasıtasıyla ve keramet gösterilerek çözüleceği kanaatine itmiştir. İslâm dünyasında yaygın olan keramet kültürü ve mehdî beklentisi ile Eş'arî anlayış birbiri ile gayet uyumludur. Mu'tezile Mecûsî ve Berâhime gibi düşünmekle itham edilerek mahkûm edilmiştir. Mâtürîdiyye ise bir türlü kitap sayfalarından hayata geçirilememiştir. Bu nedenle yaşayan dinî kültürde bu iki mezhep yerine Eş'arîlik etkili olmuştur. Eş'arî anlayış ayrıca müslümanları zihin tembelligine itmiştir. Çünkü insan aklını, olaylar arasındaki illet-mâlul ilişkisini araştırmaktan ve eleştiri yapmaktan uzaklaştırmış ve önemli konulardaki kararları büyük oranda şeriata terk etmiştir. Aklını yeterince kullanmayan toplumlar da projeler oluşturamamış, ellerindeki kaynakları rasyonel değerlendirememişlerdir. Çünkü onların anlayışına göre bunların hepsi tâli sebeplerdir, vesilelerden ibarettir.

## BİBLİYOGRAFYA

- A. Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 27, 81-83.  
 Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1979, I, 468-472.  
 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1890, IV, 1349-1357.  
 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 24-28.  
 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa*, Beyrut 1403/1983, VII, 17-18.  
 Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî*, Beyrut 1976, XXII, 170.  
 Ahmed b. Hanbêl, *el-Müsned*, I, 379, 403; V, 9; VI, 68, 155.  
 Ahmed Mahmûd Sübhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, s. 367.  
 Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 4, Kayseri 1987, s. 59-75.  
 Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-fikeri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 346.  
 Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, Kahire 1971, s. 233-235.  
 a.mlf., *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, I, vr. 207b.  
 a.mlf., *el-İhkâm*, Kahire 1968, I, 77-88.  
 Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, "hsn", "kbh" md.leri.  
 Bâcî, *İhkâm* (Türkî), s. 681-682.  
 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, II, 201.

- Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut 1413/1993, I, 278-279, 285.
- a.mlf., *İ'câzû'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, s. 71.
- a.mlf., *el-İnsâf*, Beyrut 1986, s. 214-215.
- Bennânî, *Hâşiye alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire 1938, I, 56.
- Beyzâzîde, *el-Usûlü'l-müntefe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 40-41.
- a.mlf., *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1949, s. 76-78.
- Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, Beyrut 1410/1990, III, 306.
- Buhârî, "Cum'a", 29, "Cenâiz", 96, "Menâkib", 25, "Fezâilü's-sahâbe", 8, "Rikâk", 31.
- Cahiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut 1969, VI, 292.
- Cüveynî, *el-Burbân*, Katar 1399, I, 87, 91.
- a.mlf., *el-İrşâd*, Beyrut 1985, s. 228-235.
- a.mlf., *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*, Kahire 1978, s. 26-27.
- D. Hume, *Din Üstüne*, (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 165.
- Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19.
- Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Haydarâbâd 1322, s. 34-39.
- Ebû'l-Beka, *el-Külliyât*, Bulak 1870, s. 402-403.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, Dımaşk 1964, I, 363-366; II, 869-870, 886-888, 908-909.
- Eflâtun, *Timaios* (trc. Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 24-31.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Wiesbaden 1963, I, 161-162, 206, 356; II, 43.
- a.mlf., *Usûlü Ehlî's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. M. Seyyid Celyend), Kahire 1987, s. 78.
- a.mlf., *el-Lüma'*, s. 125;
- Fahredden er-Râzî, *el-Muhassal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1323, s. 217-219.
- a.mlf., *el-Mahsûl*, Riyad 1979, I, 132-141, 159-192.
- a.mlf., *el-Metalibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Beyrut 1987, III, 289-359; VIII, 29-33.
- G. W. Leibnitz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (trc. Nusret Hızır), İstanbul 1949, s. 2-11.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Bulak 1324, I, 48-49, 55-58.
- a.mlf., *el-İktisâd*, Ankara 1962, s. 163-165.
- George F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *MW*, L/4 (1960), s. 269-278.
- a.mlf. "Averroes on Good and Evil", *Studia Islamica*, Paris 1962, XVI, 13-40.
- Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevre*, Berut 1988, III, 353.
- İbn Mâce, "İkâmet", 174, "Nikâh", 6.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Kahire ts. III, 561-564.
- a.mlf., *en-Necât*, Kahire 1938, s. 284-291.
- İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzî'l-akl ve'n-nakl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-Künûzî'l-edebiyeye), VIII, 492.
- a.mlf., *Mecmûu fetâvâ*, Riyad 1381, III, 114-117; VIII, 90-92, 428-436.
- a.mlf., *Mecmûatü'r-resâil*, yer ve tarihsiz, IV, 29-30.
- İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, Beyrut 1984, s. 259-260.
- İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316, I, 199-201.
- İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr*, Kahire 1351, s. 224.
- a.mlf., *el-Müsâyere*, Kahire 1317, s. 151-171.
- İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hsn", "kbh" md.leri.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî aşer* (nşr. Mehdi Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 25-30.
- İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-bak ale'l-balk*, Beyrut 1983, s. 342-345.

- İhvân-ı Safâ, *er-Resâil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), III, 504-507; IV, 72-73.
- İsfahânî, *Metaliu'l-envâr*, İstanbul 1305, s. 400-403.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire 1988, s. 39-41, 307-308, 310, 313-315, 564-566.
- a.mlf., *el-Muğni*, Kahire 1961, V, 7, 11, 34, 58-59; VI/1, s. 7-9, 21-22, 58-59, 62-64; XI, 100-101; XIV, 145.
- a.mlf., *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, Kahire 1971, s. 225-226.
- Kamil Miras, *Sahib-i Bubârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1962, X, 197.
- Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 857; II, 1412.
- Kelvezânî, *et-Tevhîd fî usûli'l-fikh* (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, IV, 294-298.
- Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, 16.
- M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "hsn" md..
- M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh", *DİFM*, I/2 (1926), s. 111.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Beyrut 1982, s. 181, 201, 218-224.
- a.mlf., *Te'vîlât*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 172<sup>a</sup>, 414<sup>b</sup>.
- Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Kahire 1960, s. 67-82.
- Muhammed Aruçî, *Nûreddin es-Sabûnî ve ârâühü'l-kelebiyye min Kitâbihi'l-Kifâye fî'l-hidâye* (yüksek lisans tezi, 1406/1986, Câmîatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-ulûm), II, 885-891.
- Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, Beyrut 1983, I, 106.
- Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 176, "İmân", 207, 314, "Mesâcid", 57.
- Nasîrüddin et-Tûsî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i'tikâd*, Beyrut 1988, s. 279-285.
- Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, Dımaşk 1990, I, 453, 457-458.
- Nurullah Hüseyinî el-Mar'aşî, *İlhâku'l-hak ve izhâku'l-bâtil*, Kum 1986, s. 339 vd.
- Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, İstanbul 1307, I, 183.
- Râgib el-İsfahânî, Beyrut ts., *el-Müfredât*, "hsn", "kbh", "sve" md.leri.
- Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, Beyrut ts. VIII, 54-56.
- Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, Beyrut, ts., I, 190.
- Sâlih b. Mehdî el-Mukbilî, *el-Âlemü's-şâmîh fî isâri'l-hak ale'l-âbâ ve'l-meşâyih*, Beyrut 1985, s. 109-128, 412-431.
- Seffârînî, *Levâmiu'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 332-334.
- Seyyid Bey, *Usul-i Fikh Dersleri*, İstanbul 1328, II, 211.
- Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1983, "hsn", "kbh" md.leri.
- a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, III, 145-146.
- Süheyr M. Muhtar, *et-Tecsin inde'l-müslimîn: mezhebü'l-Kerrâmiyye*, [baskı yeri yok] 1971, s. 148-150, 261-285.
- Şâtubî, *el-İtisâm*, (baskı yeri ve yılı yok), II, 352.
- Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tabricü'l-fürû ale'l-usûl*, Dımaşk 1962, s. 124-127.
- Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), Kahire 1961, I, 54, 61-62, 73.
- a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, Oxford 1934, s. 370-396.
- Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerif), Küveyt 1985, s. 464-467.
- Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, (baskı yeri ve yılı yok), s. 44.
- Teftâzânî, *et-Tevhîd*, Beyrut 1957, I, 172-179.
- a.mlf., *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277, I, 173-175; II, 109-113.
- Tehânevî, *Keşşâf*, İstanbul 1984, "hsn", "kbh" md.leri.
- Wensinck, *el-Mu'cem*, "hsn", "sve" md.leri.
- Yahyâ b. Hamza, *el-Meâlimü'd-dînîyye fî'l-akâidi'l-ilâhiyye*, Beyrut 1988, s. 91-93.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts. II, 333; IV, 217.

# Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi

Doç.Dr. Ahmet YÜCEL\*

## I. GİRİŞ

Bilgilerin gelecek nesillere aktarılmasında yazının önemli bir unsur olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak aslına uygun ve güvenilir bir şekilde nakil için bilginin kayda geçirilmesinin tek başına yeterli olmadığı da bir başka gerçektir. Zira geçmişe ait herhangi bir bilginin sahihliği yazılı olup olmamasının ötesinde öncelikle onu nakledenlerin güvenilirliği ile ilgilidir. Nitekim nice yazılı bilgi ve belgenin sahte olduğu bilinmektedir. Bu sebeple araştırmamızda rivayetlerin güvenilirliğinde yazının fonksiyonu hususunu bir tarafa bırakıp başlangıçtan itibaren hadislerin yazılı nakli konusunu tarihî bir vakıa olarak incelemeyi amaçlamaktayız.

Yûsuf el-İş'in da işaret ettiği üzere Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi âlimlerin sahâbe ve tâbiîn nesillerinin bilgileri ezberlerinde muhafaza ettiklerine dair naklettikleri haberlerle İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Araplar'ın telif ve tedvini bilmedikleri bu sebeple yazıya ihtiyaç duymadıkları şeklindeki açıklaması, hicrî birinci asırda hadislerin sözlü olarak rivayet edildiği şeklinde tartışmaya açık ve sonuç itibariyle yanlış bir kanaatin yerleşmesine sebep olduğu söylenebilir. Nitekim bu fikri benimseyen anlaşılan Makrîzî (ö. 845/1442), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (ö. 1345/1927) gibi âlimlerin konuyla ilgili açıklamalarında sahâbe ve tâbiînin hadisleri yazmayarak hâfızalarından naklettikleri şeklinde bir anlayışa sahip oldukları anlaşılmaktadır<sup>1</sup>.

Sözü edilen bu yanlış anlayış günümüz araştırmalarından bir kısmında hâlâ devam etmektedir. Nitekim İngiliz şarkiyatçısı Alfred Guillaume (ö. 1965) yazma yasağı ile ilgili rivayetleri esas alarak hadislerin başlangıçta yazılmadığını, ancak Emevîler'den sonraki dönemlerde yazılabildiğini, bu durumun ise hadislerin kaybolmasına sebep olduğunu söylemiştir<sup>2</sup>. Fransız

\* MÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi.

<sup>1</sup> Hatîb, *Takyîd*, neşredenin girişi, s. 6-7.

<sup>2</sup> Guillaume, *İslam*, s. 89-90.

şarkiyatçısı Regis Blachere (ö. 1973) hadislerin hicrî ikinci asrın sonunda<sup>3</sup>, yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher (ö. 1921) ise hicrî üçüncü asrın ilk yarısında yazılmaya başladığını, yazılan hadis metinlerinin kaynağının da sözlü rivayet olduğunu iddia etmektedir<sup>4</sup>. Fazlurrahman (ö. 1988) hadislerin yazılmasının yaklaşık 60-80 (680-700) yıllarından itibaren başladığı hususunda deliller bulunduğunu ifade ederken<sup>5</sup>, Ebû Reyve (ö. 1970) sahâbe ve tâbiîn döneminin büyük bir bölümünde hadislerin sözlü nakledildiğini iddia etmiş<sup>6</sup>, Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) ise başlangıçta hadislerin yazılmadığını savunmuştur<sup>7</sup>.

Hadislerin yazılı nakli konusunun kitâbet, tedvin ve tasnif adlarıyla tanımlanan ve birbirini takip eden üç ayrı dönemi kapsadığı bilinmektedir. Söz konusu dönemlerden sahâbe ve tâbiîn nesillerinin rol aldığı kitâbet dönemi müstakil olarak araştırmayı gerektirmektedir. Ancak söz konusu nesillerin hadislerin yazılı nakli hususundaki farklı söz ve tavırlarının doğru anlaşılabilmesi öncelikle Hz. Peygamber'in kitâbet konusundaki tutumunun doğru olarak ortaya koyulmasını zarûrî kılmaktadır.

Hz. Peygamber'den hadislerin yazılmasını hem yasaklayan hem de buna izin veren ve görünüşte birbiriyle çelişen hadisler nakledilmiştir. Bu araştırmada önce hadislerin yazılmasını yasaklayan sonra da izin veren hadisler ayrı başlıklar altında incelenecektir. Böylece hem söz konusu nesillerin bu konudaki söz ve tutumlarının Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgisi hem de onları etkileyen içtimâî sebepleri daha sağlıklı bir şekilde ortaya koymak mümkün olabilecektir. Zira konunun objektif olarak ortaya konabilmesi öncelikle bu husustaki hadislerin tahlilini gerektirmektedir.

## II. HADİSLERİN YAZILMASI İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Aşağıda önce hadislerin yazılmasını yasaklayan sonra da hadislerin yazılmasına izin verildiğini ifade eden rivayetler ayrı başlıklar altında tetkik edilecektir.

<sup>3</sup> Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/1 (1957), s. 26.

<sup>4</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâs*, I, 87-88.

<sup>5</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 66.

<sup>6</sup> Ebû Reyve, *Edvâ'*, s. 270-271.

<sup>7</sup> Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 86.

## A. Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Rivayetler

Hız. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığı, yazmak isteyen sahâbîlere izin vermediği ve yazarken gördüğü şahıslara engel olduğu yolundaki hadisler Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Abbas (ö. 668/687), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) olmak üzere altı ayrı sahâbeden rivayet edilmiştir. Burada sözü edilen sahâbîlerden yapılan rivayetlerin her birini sıhhat açısından incelemek yerinde olacaktır.

### 1. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Rivayeti

Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hız. Peygamber'in "İsrâiloğulları bazı kitaplar yazıp sonra onlara uymaları sebebiyle Tevrat'ı terketmişlerdir" buyurduğunu rivayet etmiştir<sup>8</sup>.

Bu rivayette hadislerin yazılması doğrudan yasaklanmamışsa da, Allah'ın kitabının dışında yazılanların İsrâiloğulları'nı Tevrat'tan uzaklaştırdığı gibi Kur'an'dan başka yazılan metinlerin de müslümanları ondan uzaklaştıracağına kıyas yoluyla işaret edilmektedir.

Söz konusu rivayetin senedinde yer alan râvilerden Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin (ö. 297/909) güvenilirliği hususunda ihtilâf edilmiştir. Nitekim Sâlih Cezere (ö. 298/906) onun sika olduğunu, İbn Adî münker rivayetin bulunmadığını ifade ederken, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) onu kezzâb olarak tavsif etmiş; İbn Hırâş (ö. 283/896), Mutayyen (ö. 297/910), Dâvûd b. Yahyâ (ö. ?) gibi münekkitler ise hadis uydurduğunu belirtmişlerdir<sup>9</sup>.

Taberânî, Cendel b. Vâlik'in bu hadisi rivayette tek kaldığını ayrıca Abdülmelik b. Umeyr'den de hadisi sadece Ubeydullah b. Amr'ın rivayet ettiğini belirtmektedir<sup>10</sup>.

Şu halde münekkitlerin Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe'nin güvenilirliği ile ilgili açıklamaları bu rivayetin delil olabilecek seviyede olmadığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu rivayetin isnadında iki ayrı yerde teferrüd bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 256, Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 150.

<sup>9</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 642-643; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 280.

<sup>10</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 256.

## 2. Zeyd b. Sâbit'in Rivayeti

Kaynaklarda nakledildiğine göre Muâviye b. Ebû Süfyân, Zeyd b. Sâbit'e sorduğu bir hadisi adamlarından birine yazdırmak istemişti. Bunun üzerine Zeyd b. Sâbit "Resûlullah bize hadislerini yazmamamızı emretti" diyerek yazılanları imha etti<sup>11</sup>.

Bu rivayette Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığı açıkça ifade edilmektedir. Ancak Zeyd b. Sâbit'ten rivayette bulunan Muttalib b. Abdillah b. Hantab'ın<sup>12</sup> ondan semanın olmadığını bilmesi<sup>13</sup> sebebiyle bu hadis münkatı'dır ve zayıftır. Nitekim Nâsirüddin el-Elbânî<sup>14</sup> ve Mustafa el-A'zamî<sup>15</sup> gibi araştırmacılar sözü edilen hadisin zayıf olduğunu söylerken Muallimî bu hususta ittifak edildiğini belirtmektedir<sup>16</sup>. Bu durumda Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen bu rivayetin de delil olabilecek seviyeye ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

## 3. Ebû Hüreyre'nin Rivayeti

Ebû Hüreyre'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Hadis yazarken Resûlullah yanımıza geldi ve 'yazdığınız nedir?' diye sordu. Biz senden duyduğumuz hadisler şeklinde cevap verdik. Bunun üzerine Resûlullah: 'Allah'ın kitabından başka bir kitap mı istiyorsunuz? Sizden önceki milletleri Allah'ın kitabının yanında başka kitaplar da yazmaları saptırmıştır' buyurdu"<sup>17</sup>.

Sözü edilen rivayetin değişik tariklerinde Hz. Peygamber'in "Sadece Allah'ın kitabını yazın"<sup>18</sup>, "Hadisleri rivayet edin"<sup>19</sup> buyurduğu ve Resûlullah'ın uyarısı üzerine sahâbenin yazdıklarını bir yerde toplayıp yak-tıkları<sup>20</sup> da söz konusu edilmektedir.

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Hatîb, *Takyîd*, s. 35; İbn Abdülber, *Câmi'*, I, 76.

<sup>12</sup> Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Aişe, Ümmü Seleme, Zeyd b. Sâbit gibi sahâbilerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Asım el-Ahvel, Evzâf, İbn Cüreyc gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Ebû Zür'a er-Râzî, Ya'kub b. Süfyân el-Fesevî, Dârekutnî, İbn Hibbân el-Büstî gibi münekkitler onun güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Ancak rivayetlerinin çoğunun mürsel olması, görüşmediği kimselerden rivayette bulunması ile tenkit edilmiştir. bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, VIII, 359; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 179.

<sup>13</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 179.

<sup>14</sup> Elbânî, *Daifü Süneni Ebî Dâvûd*, s. 362-363.

<sup>15</sup> A'zamî, *Dirâsât*, I, 78.

<sup>16</sup> Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife*, s. 43.

<sup>17</sup> *Müsned*, III, 12; Hatîb, *Takyîd*, s. 33-35.

<sup>18</sup> *Müsned*, III, 12.

<sup>19</sup> *Müsned*, III, 13; Hatîb, *Takyîd*, s. 33-35.

<sup>20</sup> *Müsned*, III, 12; Hatîb, *Takyîd*, s. 34.



Bu rivayetin tariklerinin hepsinde Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem<sup>21</sup> (ö. 182/798) yer almaktadır ve başta Ali b. Medîni, ve Yahyâ b. Maîn olmak üzere hadis münekkitleri onun metrûk bir râvi olduğunu açıklamışlardır<sup>22</sup>. Zehebî ise sözü edilen rivayetin münker olduğunu ifade etmiştir<sup>23</sup>. Verilen bu bilgiler söz konusu rivayetin delil olarak kullanılacak seviyede bulunmadığını göstermektedir.

#### 4. Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in Rivayeti

Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah minbere çıkarak: "Yazdığınızı duyduğum kitaplar nedir? Allah'ın kitabından başka bir kitap mı istiyorsunuz? Kitabının terkedilişi sebebiyle Allah'ın bir gece ansızın ezberinizdeki ve yazılı olan âyetlerini yok etmesi yakındır..." buyurdu.<sup>24</sup>

Yahyâ b. Maîn, Amr b. Ali el-Fellâs, Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi münekkitler söz konusu rivayetin râvilerinden Îsâ b. Meymûn el-Vâsıtî'nin<sup>25</sup> metrûk<sup>26</sup>, Ebû Hâtim İbn Hibbân ise onun rivayetlerinin tamamının uydurma olduğunu<sup>27</sup> açıklamışlardır. Ayrıca Taberânî de bu rivayeti Zeyd b. Eslem'den Îsâ b. Meymûn el-Vâsıtî'nin dışında hiçbir kimsenin nakletmediğini, dolayısıyla onun teferrüd ettiğini açıklamıştır<sup>28</sup>. Görüldüğü gibi bu rivayet de konuyla ilgili delil olabilecek seviyede değildir.

<sup>21</sup> Abdurrahman b. Zeyd, babası Zeyd b. Eslem, Safvan b. Süleym, İbnü'l-Münkedir, Seleme b. Dinar gibi âlimlerden rivayet etmiştir. Kendisinden de Veki b. Cerrah, Süfyân b. Uyeyne, Velid b. Müslim, Mâlik b. Miğvel, Abdürrezzak b. Hemmâm gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Münekkitlerin çoğuna göre Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem metrûk râvilerdendir. bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerb*, V, 233-234; Zehebî, *Mizân*, II, 564-566; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 171-172.

<sup>22</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerb*, V, 233-234; Zehebî, *Mizân*, II, 564-565.

<sup>23</sup> Zehebî, *Mizân*, II, 565.

<sup>24</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 254-255; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 150.

<sup>25</sup> İbn Telidân diye de tanınan Îsâ b. Meymûn el-Vâsıtî el-Kureşî el-Medenî, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Nâfi, Hişam b. Urve, Yezîd b. Zekvân gibi âlimlerden rivayet etmiştir. Kendisinden de Âdem b. Ebî İyas, Hammad b. Seleme, Fadl b. Dükeyn, Vekf' b. Cerrah, Yezîd b. Harun gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Münekkitlerin çoğuna göre metrûk râvilerdendir. Rivayetleri Tirmizî ve İbn Mâce'de yer almıştır. bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerb*, VI, 287; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 48-52; Zehebî, *Mizân*, III, 325-326; Bündârî, *Mevsuatü ricâli'l-kütübî't-tis'a*, III, 223.

<sup>26</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerb*, VI, 287; Zehebî, *Mizân*, III, 326.

<sup>27</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 326.

<sup>28</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 255.

## 5. Ebû Saîd el-Hudrî'nin Rivayeti

Ebû Saîd el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığını ifade eden iki rivayeti bulunmaktadır.

1. Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: "Hadis yazmak için Resûlullah'tan izin istedik, o izin vermekten çekindi!"<sup>29</sup>.

Hadis Dârimî ve Tirmizî ile Hatîb el-Bağdâdî'nin bir rivayetinde izin istedik, Hatîb el-Bağdâdî'nin diğer iki rivayetinde ise izin istedim<sup>30</sup> şeklindedir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetlerin üçünün de, yukarıda metruk olduğu hususunda münekkitlerin ittifak ettikleri açıklanan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem kanalıyla gelmesi sebebiyle delil olarak kullanılması mümkün görünmemektedir.

Dârimî ve Tirmizî'nin rivayetlerinin ise senedinde yer alan Süfyân b. Uyeyne'nin müdellis olması sebebiyle sahih olamayacağı iddia edilmiştir<sup>31</sup>. Ancak müdellis râvilerin semâa delâlet eden سمع ve حدثا gibi lafızlarla yaptıkları rivayetlerin sahih kabul edileceği muhaddislerin çoğunluğunca benimsenmiş bir görüştür<sup>32</sup>. Süfyân b. Uyeyne'nin Tirmizî'deki rivayetinde tedlise de delalet eden عن lafzını zikretmiş olmasına rağmen Dârimî'nin kaydında حدثا sîgasını kullandığının tesbit edilmiş olması onun söz konusu rivayette tedlis yapmadığını göstermektedir. Verilen bilgiler hadisin sıhhatine engel olacak bir sebebin bulunmadığına delâlet etmektedir. Nitekim Nâsirüddin el-Elbânî de sözü edilen rivayeti Tirmizî'nin sahih hadisleri arasında zikretmektedir<sup>33</sup>. Mustafa el-A'zamî<sup>34</sup> ve Sıddîk Abdülazîm Ebü'l-Hasan<sup>35</sup> gibi araştırmacılar söz konusu hadisin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Bu hüküm Hatîb el-Bağdâdî'nin rivayetleri için doğru olsa bile Dârimî ve Tirmizî'nin rivayetleri hakkında geçerli kabul edilemez.

2. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Benden, Kur'an'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'an'dan başka bir şey yazmış kimse varsa, onu imha etsin. Ancak, benden rivayet edebilirsiniz; bunda hiçbir beis yoktur. Bir de, her kim

<sup>29</sup> Dârimî, "Mukaddime", 42; Tirmizî, "İlim", 11; Hatîb, *Takeyîd*, s. 33.

<sup>30</sup> Hatîb, *Takeyîd*, s. 32-33.

<sup>31</sup> Celâlî, *Tedvînü's-sünne*, s. 295-296.

<sup>32</sup> Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu*, s. 168.

<sup>33</sup> Elbânî, *Sabîhu Süneni't-Tirmizî*, II, 340.

<sup>34</sup> A'zamî, *Dirâsât*, I, 76-77.

<sup>35</sup> Sıddîk Abdülazîm, *Dirâsât*, s. 104-105.

bile bile bana isnad ederek yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın!"<sup>36</sup>

Hadis değişik kaynaklarda ۱) istisna edatı yerine غير veya سوى gibi mânâyı etkilemeyecek farklı lafızlarla rivayet edilmektedir. Bütün tariklerinde hadis güvenilir râvilerden Hemmâm b. Yahyâ'nın<sup>37</sup> (ö. 164/780) Zeyd b. Eslem'den<sup>38</sup> (ö. 136/753) rivayeti olarak nakledilmektedir. Ancak Hişam b. Sa'd'ın Zeyd b. Eslem'den rivayeti şeklinde de bir tarik vardır. Bu rivayetin senedine bakılınca Hişam b. Sa'd'dan Mûsâ b. İsmail ile Yezîd b. Harûn'un naklettikleri görülmektedir. Halbuki bu iki şahıs da Hişam'ın râvileri olarak bilinmemektedirler<sup>39</sup>. Ayrıca söz konusu her iki râvi de Hemmâm b. Yahyâ'nın râvileri arasında yer almaktadır<sup>40</sup>. Mesele dikkatlice incelendiğinde problemin Dârimî'nin *es-Sünen*'i ile İbn Abdilber'ın *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlîb* adlı eserlerinde Hemmâm yerine yanlışlıkla Hişam yazılmasından kaynaklandığı anlaşılacaktır.

Hatîb el-Bağdâdî Hemmâm b. Yahyâ'nın bu hadisi Zeyd b. Eslem'den merfû olarak rivayette tek kaldığını, fakat Süfyân es-Sevrî'nin Hemmâm'a mütâbaat ettiğini kaydetmektedir. Ancak mütâbaat olarak nakledilen hadisin Hatîb el-Bağdâdî'nin<sup>41</sup> aldığı rivayetin senedinde Nadr b. Tâhir'in<sup>42</sup>, İbn Adî'nin naklettiğinde<sup>43</sup> ise Hârîce b. Mus'ab es-Serahsî'nin<sup>44</sup> yer alması ve bu iki râvinin de metrûk olmaları sebebiyle son derece zayıf sayıldıklarına burada işaret edilmelidir. Hatîb el-Bağdâdî ayrıca söz konusu hadisin Ebû Saîd

<sup>36</sup> *Müsned*, III, 12, 21, 39, 56; Dârimî, "Mukaddime", 42; Müslim, "Zühd", 72; Hatîb, *Takyîd*, s. 29-32; İbn Abdilber, *Câmi*, I, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 132.

<sup>37</sup> Hemmâm b. Yahyâ el-Avzî, Hasan-ı Basrî, Hüseyin el-Muallim, Zeyd b. Eslem, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden rivayet etmiştir. Kendisinden de İsmâil b. Uleyye, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî, Tayâlisî gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Münekkitletin güvenilir olduğunu ifade ettikleri Hemmâm'ın rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, IX, 107-109; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 302-310; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 67-70; Bündârî, *Mevsûatü ricâli'l-kütübî't-tis'a*, IV, 147..

<sup>38</sup> Tâbiünden olan Zeyd b. Eslem el-Kureşî el-Adevî, babası Eslem, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer gibi sahâbilerden rivayet etmiştir. Kendisinden de Eyyüb es-Sahiyânî, Süfyân eş-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Cüreyc, Mâlik b. Enes gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Münekkitletin güvenilir olduğunu ifade ettikleri Zeyd'in rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, III, 555; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X, 12-18; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 395-397; Bündârî, *Mevsûatü ricâli'l-kütübî't-tis'a*, I, 545.

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 205-206; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 39-40.

<sup>40</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 304; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 68.

<sup>41</sup> Hatîb, *Takyîd*, s. 32.

<sup>42</sup> Nadr b. Tâhir'in yalancı râvilerden olduğuna dair bk. Zehebî, *Mizân*, IV, 258-259.

<sup>43</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 1771.

<sup>44</sup> Hârîce b. Mus'ab es-Serahsî'nin metrûk râvilerden olduğuna dair bk. Zehebî, *Mizân*, I, 625.

el-Hudrî'den mevkuf rivayetinin sahih olduğunun söylendiğine de işaret etmektedir.

Sözü edilen hadisin merfû veya mevkuf olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kaynaklarda Buhârî<sup>45</sup>, Ebû Dâvûd<sup>46</sup> gibi bazı âlimlerin söz konusu rivayetinin mevkuf olduğu görüşünü benimsedikleri zikredilmekte, İbn Hacer el-Askalânî de bu kanaatin doğruluğunu tasdik etmektedir<sup>47</sup>. Emîr es-San'ânî<sup>48</sup>, Ahmed Muhammed Şâkir<sup>49</sup>, Rıfat Fevzi Abdülmuttalib<sup>50</sup> ve Ebû Şehbe<sup>51</sup> gibi daha sonraki bazı âlimler ise sözü edilen rivayetinin merfû olduğunu söylemektedirler.

Hâkim en-Nisâbü'rî Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer alan söz konusu hadisin *Sahîhayn*'da bulunmadığını bir tesbit olarak söylemekle birlikte bu rivayeti *el-Müstedrek*'inde kaydetmek suretiyle Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını ifade etmiş, bu hususta Zehebî de ona katılmıştır<sup>52</sup>. Yukarıda da ifade edildiği gibi Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1388/1958), Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, Ebû Şehbe gibi âlimler bu hadisin merfû olarak sahih olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Tesbitlerimizde göre de hadisin sıhhatine engel olacak bir durum söz konusu değildir.

## 6. Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Rivayetlerin Uydurma Olduğu İddiası

Müsteşriklerden Ignaz Goldziher ile çağdaş Şîî araştırmacılardan Ali eş-Şehristânî ve Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerin farklı amaçlarla sonradan ortaya çıkarıldığını iddia etmektedirler.

Hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin peygamberle ilgisi bulunmadığı, bu tür rivayetlerin İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu topluluğa katılan siyasî, içtimaî, iktisadî birçok faktörün etkisiyle oluşturulduğunu ileri süren<sup>53</sup> Ignaz Goldziher, hadislerin yazılmasıyla ilgili rivayetleri de ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerinin peygambere söylettirdiklerini iddia etmektedir. Böylece ehl-i hadîs, hadislerin güvenilirliğini ve onlarla amel edilmesinin gerekliliğini savunmak amacıyla hadislerin yazıldığını, ehl-i

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 251; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, X, 82.

<sup>46</sup> Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*, III, 408; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 132.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 251.

<sup>48</sup> Emîr es-San'ânî, *Tavzih*, II, 353.

<sup>49</sup> Ahmed M. Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, s. 132.

<sup>50</sup> Rıfat Fevzi, *Tevsîku's-sünne*, s. 45.

<sup>51</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasît*, s. 57.

<sup>52</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 127.

<sup>53</sup> Taşsin Görgün, "Ignaz Goldziher", *DİA*, XIV, 108-109.

re'y ise hadislerin güvenilirliğini ve onlarla ihticacı inkâr edebilmek için hadislerin yazılmasının yasaklandığını savunuyorlardı<sup>54</sup>.

Hadislerin güvenilirliği hususunda şüphe uyandırmak amacıyla<sup>55</sup> ileri sürülen bu iddianın delilsiz olduğunu Yûsuf el-İş, sözü edilen her iki gruptan da karşı görüşü savunanların varlığını tesbit etmek suretiyle ortaya koymuştur<sup>56</sup>.

Çağdaş Şîî araştırmacılarından Ali eş-Şehristânî ile Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî ise hadis yazmanın Hz. Peygamber hayatta iken onun emriyle başladığını ve Resûlullah tarafından hiçbir zaman yasaklanmadığını iddia etmektedirler. Onlara göre hadislerin yazılması, Hz. Ali'nin fazileti ve imametini gizlemek, böylece siyasî konularını güçlendirmek amacıyla Ebû Bekir ve Ömer tarafından yasaklanmıştır<sup>57</sup>. Celâlî yazma yasağının Ehl-i beyt'e yönelik ve siyasî amaçlı olduğunu ifade etikten sonra Hz. Ali'nin halifeliğine delil olan Gadîr-i Hum rivayetini örnek olarak zikretmektedir<sup>58</sup>.

Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığına dair sahih rivayetlerin bulunduğu yukarıda işaret edilmişti. Ayrıca hadislerin yazılmasının özellikle Ehl-i beyt'le ilgili olarak yasaklandığı görüşü doğru değildir. Nitekim gerek Ehl-i beyt'in<sup>59</sup> gerekse Hz. Ali'nin<sup>60</sup> fazileti hakkında hadis kaynaklarında pek çok rivayet bulunduğu gibi bu konuda müstakil eserlerin telif edildiği de bilinmektedir. İsmail b. Ali es-Semman'ın (ö. 443/1051) *el-Muvâfaka beyne ehl-i'l-beyt ve's-sahâbe*<sup>61</sup> ve Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *Fazlû âli'l-beyt* isimli eserleri ehl-i beytin, İmam Nesâî'nin (ö. 303/915) *Kitâbü'l-Hasâis fî fazli Âli b. Ebî Tâlib* (Kahire 1308) adlı eseri ise Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili müstakil eserlerden bir kaçıdır.<sup>62</sup> Celâlî'nin hadislerin yazılmasının yasaklanması ile özellikle Gadîr-i Hum hadisi gibi Hz. Ali'nin halifeliğini ifade eden hadislerin yaygınlaşması önlenmiş, gizlenmesi sağlanmıştır şeklindeki görüşü de isabetli değildir. Zira sözü edilen hadisin sahih rivayetlerinde Hz. Peygamber hilâfet söz konusu olmaksızın ashabını vefatını müteakip Allah'ın kitabına sarılmaya ve Ehl-i beyt'ine sahip çıkmaya teşvik etmiş-

<sup>54</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, 184-185.

<sup>55</sup> Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 25.

<sup>56</sup> Hatîb, *Takyid* (neşredenin girişi), s. 21-22; Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 27; A'zamî, *Dirâsât*, I, 82-83; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 11-12.

<sup>57</sup> Şehristânî, *Men'u tedvini'l-hadis*, s. 57, 185, 365; Celâlî, *Tedvini's-sünne*, s. 257, 314-315, 412-415, 478-479.

<sup>58</sup> Celâlî, *a.g.e.*, s. 479.

<sup>59</sup> *Müsned*, IV, 366-367; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36.

<sup>60</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

<sup>61</sup> Bk. *Keşfü'z-zunun*, II, 1869.

<sup>62</sup> Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili rivayetleri bir araya toplayan sünnî ve şîî müellifler için bk. Sezgin, *GAS*, II, 278-279

tir<sup>63</sup>. Şîî kaynaklarında yer alan<sup>64</sup> ve Hz. Ali'nin Resûlullah'tan sonra halife olacağını ifade eden rivayetler ise uydurma kabul edilmiştir<sup>65</sup>. Nitekim böyle bir iddia Hz. Aişe'ye söylendiği zaman "Tuhaf şey, Resûlullah Ali'ye ne zaman vasiyet etmiş?"<sup>66</sup> diyerek menfi kanaatini belirtmiştir<sup>67</sup>. Ayrıca bizzat Hz. Peygamber'den aldığını belirttiği<sup>68</sup> sahifesinde Hz. Ali, Kur'ân-ı Kerîm ve bu sahifenin dışında Resûlullah'tan özel talimat almadığını ısrarla ifade etmiştir<sup>69</sup>.

Ehl-i beyt'le ilgili rivayetlerin hadis kaynaklarında yer alması bu konudaki rivayetlerin gizlenmediğini ancak Hz. Ali'nin halifeliği hususundaki rivayetlerin sahih olmadığını tesbit edildiğini göstermektedir. Bu sebeple Şîî araştırmacıların söz konusu iddialarını ilmî kabul etmek mümkün görünmemektedir.

## 7. Değerlendirme

Hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlerden Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettikleri hariç diğerleri delil olacak seviyede değildir. Bunlardan bir kısmı isnadı, Ebû Hüreyre rivayeti ise hem sened hem metni açısından tenkit edilerek delil olamayacakları tesbit edilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilen hadislerden birisinin merfû veya mevkuf olduğunda ihtilâf edilmişse de, her ikisinin de merfû olduğu ve delil olmalarını engelleyici bir durumun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki rivayetlerin uydurma olduğu iddiaları ise art niyet ve taassup sebebiyle ilmî olmaktan uzaktır.

## B. Hadislerin Yazılmasına İzin Verildiğini İfade Eden Rivayetler

Hadislerin yazılmasına izin verildiğini ifade eden rivayetleri, Hz. Peygamber'in bizzat yazdırması, hadisleri yazmak isteyenlere izin vermesi ve Resûlullah'ın sağlığında ve vefatından sonra sahâbîlerin hadis yazmaları olmak üzere üç ayrı başlık altında incelemek mümkündür. Burada konuyla ilgili rivayetlere geçmeden önce amacımızın bütün rivayetleri bir araya getirmek olmadığına, bunlardan bir kısmını ele alıp diğerlerine işaret etmekle yetinileceğine işaret etmeliyiz.

<sup>63</sup> *Müsned*, IV, 366-367; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36.

<sup>64</sup> Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, I, 290.

<sup>65</sup> Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-me'fûa*, s. 432-433.

<sup>66</sup> Buhârî, "Vasiyyet", 1, "Megâzi", 83; Müslim, "Vasiyyet", 19.

<sup>67</sup> Hz. Ali'nin halife olacağına dair rivayetlerin tenkit ve değerlendirmesi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ali", *DİA*, II, 377; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII, 278-280.

<sup>68</sup> Rıfat Fevzi, *Sahîfetü Ali*, s. 16, 41.

<sup>69</sup> Müslim, "Edâhî", 43-45.

## 1. Hz. Peygamber'in Hadislerini Bizzat Yazdığına İlişkin Rivayetler

Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına izin verdiğine dair en önemli delillerden biri değişik vesilelerle bizzat kendisinin hadislerini yazdırmasıdır. Nitekim Resûlullah Bizans İmparatoru Herakleios, Mısır Hükümdarı Mukavkıs, Habeş Kralı Necâşî, İran Kısrası, Bahreyn Meliki Münzir b. Sâvâ el-Abdî, Gassân Emiri Hâris b. Ebû Şemre, Uman melikleri Ceyfer b. Cülendî ile kardeşi Abd b. Cülendî, Gassân Meliki Cebele b. Eyhem, Dûmatü'l-Cendel Meliki Uheydir b. Abdülmelik, Himyer Meliki Hâris b. Abdükülâl, Yemâme Emiri Hevze b. Ali el-Hanefî gibi devlet başkanı ve yöneticilerle resmî yazışma yapmış, Amr b. Hazm el-Ensârî (ö. 53/673), Muâz b. Cebel (ö. 98/639) gibi valilerine emirlerini yazılı olarak bildirmiş, Abdullah b. Cahş, Hâlid b. Velîd gibi komutanlarına talimatnâmeler yazdırmış, Cüheyne, Has'am, Hades, Benî Züheyr b. Ukeyş, Hemdân heyeti gibi kabile ve heyetleri İslâm'a davet etmiş veya İslâm'ın temel prensiplerini yazılı olarak iletmiş, Hayber yahudileri ve Necran Hıristiyanlarıyla yazışmalar yapmış, Sürâka b. Mâlik el-Müddicî'ye (ö. 24/645) emannâme vermiş, Müseylimetülkezzâb'a cevap yazdırmış, Hudeybiye Antlaşması ile Medine anayasasını kaleme aldırmıştır.

Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle kaleme aldıracağı azamsanmayacak miktardaki yazılı metin İslâm tarihi ve hadis kitaplarının ilgili bölümleriyle bu konuya ayrılmış müstakil eserlerde yer almaktadır. Burada konuyla ilgili eserlerin zikredilmesiyle yetinilecektir.

Tesbitlerimize göre Hz. Peygamber'in antlaşma ve mektuplarıyla ilgili ilk eser Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Medâinî'ye (ö. 215/830) aittir. Eserin günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte İbn Hacer el-Askalânî *el-İsâbe*'sinde ondan istifade etmiştir<sup>70</sup>. Ebû Ca'fer Muhammed b. İbrahim ed-Deybûlî es-Sindî'nin (ö. ?) konuyla ilgili cüz'ü İbn Tolûn'un *İ'lâmü's-sâilîn* ile birlikte yayımlanmıştır. Muhammed b. Tolûn ed-Dımaşkî'nin (ö. 953/1546) *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn* isimli eserinin üç ayrı baskısı bulunmaktadır<sup>71</sup>. Hz. Peygamber'in kâtipleri, elçileri ve yazışmalarını konu edinen Ebû Abdullah b. Hudeyde el-Ensârî'nin (ö. 783/1381) *el-Misbâhu'l-mudî fî kütübi'n-nebiyyi'l-ümmî ve rusulihî ilâ meliki'l-arz min Arabiyyîn ve Acemî* adlı eseri 1985'te Beyrut'ta yayımlanmıştır. Ayrıca bu konuda Muhammed Hamidullah'ın *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-abdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut 1403/1983), Muhtâr el-Vekîl'in *Süferâü'n-nebî aleyhisselâm ve kütübühû ve resâilüh* (Kahire 1398) ve Ali b.

<sup>70</sup> Muhammed Abdüşşehîd en-Nu'mânî, *Tabkîku ba'zi'l-vesâiki's-siyâsiyye*, s. 69-70.

<sup>71</sup> Şam 1348; Beyrut 1969, 1403/1983.

Cüsyen'alî el-Ahmedî'nin *Mekâtibü'r-resûl* (Beyrut, ts.) isimli eserlerini de müstakil çalışmalar olarak saymak mümkündür.

Hız. Peygamber'den intikal eden bu yazılı metinlerin dışında onun hadislerini sahâbeye bizzat yazdırmak istediğini veya yazdırdığını ifade eden başka rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Ebû Râşid el-Hibrânî Abdullah b. Amr b. Âs'tan Resûlullah'tan işittiği hadisleri rivayet etmesini istediğinde o, bir metin çıkararak: "Bu Resûlullah'ın bana yazdırdığı sahifedir" demek suretiyle söz konusu sahifedeki hadisleri bizzat Hız. Peygamber'in yazdırdığını açıklamıştır<sup>72</sup>. Hız. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin anlattığına göre, Resûlullah (s.a.) bir deri parçası isteyerek ön ve arka yüzü doluncaya kadar Ali b. Ebî Tâlib'e hadis yazdırdı<sup>73</sup>. Bunun dışında Hız. Peygamber'in son has-talığında ümmetinin dalâlete düşmesini engelleyecek bir vasiyyetnâme yazdırmayı istemesi de<sup>74</sup> sahih rivayetler arasında yer almaktadır<sup>75</sup>.

Yukarıda verilen bilgiler Hız. Peygamber'in değişik vesilelerle bizzat hadis yazdırmak istediğini ve bunu gerçekleştirdiğini göstermektedir.

## 2. Hız. Peygamber'in Hadislerini Yazmak İsteyenlere İzin Verdiğini Gösteren Rivayetler

Hadislerinin yazılmasına izin vermesini talep eden sahâbîlere Hız. Peygamber'in müsaade ettiğini ve huzurunda hadislerin yazılmasına engel olmadığını ifade eden rivayetler de Resûlullah'ın bu husustaki müsamahakâr tavırının delillerini teşkil etmektedir.

### a. Abdullah b. Amr'ın Hadisleri Yazma İzni Alması İle İlgili Rivayet

Abdullah b. Amr'ın Resûlullah'tan (s.a.) duyduğu her şeyi ezberlemek amacıyla yazdığı, bazı sahâbîlerin ise duyduğu her sözü kaydetmesine "Resûlullah da bir insandır, bazan neşeli, bazan da öfkeli hali olur" diyerek karşı çıkmaları üzerine bu durumu Hız. Peygamber'e arzettiği ve Resûlullah'ın "Yazmaya devam et" şeklinde Abdullah'a izin verdiği, Abdullah'ın "Neşeli ve öfkeli olduğunuz hallerde söylediklerinizin hepsini yazayım mı?" diye tekrar sorması üzerine de Resûlullah'ın "Evet, rıza ve gazab halinde söylediklerimi de yaz" dedikten sonra, eliyle mübarek ağızlarına

<sup>72</sup> *Müsned*, II, 196.

<sup>73</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 601; Sem'ânî, *Edebü'l-ımlâ*, s. 12.

<sup>74</sup> *Müsned*, I, 324-325, 336; Buhârî, "İlim", 39, "Merda", 17, "İtisâm", 26; Müslim, "Vasiyyet", 20.

<sup>75</sup> "Kırtas" hadisesi diye de bilinen söz konusu olayla ilgili hadisin farklı isnadları ve değerlendirmesi için bk. Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Kullandığı Bazı Hadisler*, s. 141-152; Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, I, 108-111.



işaret ederek: “Çünkü buradan yalnız hak sözü çıkar” buyurdıkları rivayet edilmektedir<sup>76</sup>.

Tesbitlerimize göre söz konusu hadis dört tarikten rivayet edilmiştir.

a. Yezîd b. Hârûn-Muhammed b. İshak-Amr b. Şuayb-babası-dedesi-Abdullah b. Amr,

b. Muhammed b. Yezîd el-Vâsıtî-Muhammed b. İshak-Amr b. Şuayb-babası-dedesi-Abdullah b. Amr,

c. Yahyâ b. Saîd el-Kattân-Ubeydullah b. Ahnes-Velîd b. Abdullah-Yûsuf b. Mâhek-Abdullah b. Amr,

d. Zeyd b. Habbâb-Leys b. Sa'd el-Mısrî-Hâlid b. Yezîd-Abdülvâhid b. Kays-Abdullah b. Amr.

Görüldüğü üzere ilk iki tarikte hadis Amr b. Şuayb, babası ve dedesi vasıtasıyla Abdullah b. Amr'dan nakledilmektedir. Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi vasıtasıyla yaptığı nakiller, rivayetlerin kendisine yazılı olarak intikal etmesi yani bizzat işiterek almaması sebebiyle<sup>77</sup> tenkit edilmiş, ayrıca münekkit muhaddisler onun güvenilirliği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi münekkitler onun rivayetlerinin son derece zayıf olduğunu, Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler sadece itibar için yazılabilecek seviyede bulunduğunu söylerken Buhârî de İbn Şuayb'dan babası ve dedesi vasıtasıyla gelen rivayetlerin Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir<sup>78</sup>. Zehebî Amr'ın hadislerini hasen, İbn Hacer el-Askânî ise kendisini sadûk olarak değerlendirmektedir<sup>79</sup>.

Hadis münekkitleri üçüncü isnâdın râvilerinden Yahyâ b. Saîd el-Kattân<sup>80</sup>, Ubeydullah b. Ahnes<sup>81</sup> ve Yûsuf b. Mâhek'in<sup>82</sup> güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Aynı senedde yer alan Velîd b. Abdullah b. Ebî Muğîs el-Abderî<sup>83</sup> hakkında ise râvileri tenkit hususunda çok ağır şartlar ileri sürmekle

<sup>76</sup> *Müsned*, II, 162, 192, 207, 215; Dârimî, “Mukaddime”, 43; Ebû Dâvûd, “İlim”, 3; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 104-106; Hatîb, *Takyîd*, s. 77-81; İbn Abdülber, *Câmi'*, I, 85.

<sup>77</sup> Tirmizî, “Salât”, 240.

<sup>78</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VI, 342-343.

<sup>79</sup> Amr b. Şuayb'ın ve rivayetlerinin güvenilirliği hakkında bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VI, 342-343; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, V, 238-239; Zehebî, *Mizân*, III, 263-269; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 48-55; Abdülganî Abdülhâlik, *Hucûyyetü's-sünne*, s. 431-434; Seviyyân, *Sahâifu's-sahâbe*, s. 72-92; M. Yaşar Kandemir, “Amr b. Şuayb”, *DİA*, III, 92.

<sup>80</sup> İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, IX, 150-151.

<sup>81</sup> İbn Ebû Hâtîm, *a.g.e.*, V, 307; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 2.

<sup>82</sup> İbn Ebû Hâtîm, *a.g.e.*, IX, 229.

<sup>83</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî söz konusu şahsın Müslim'in râvilerinden Velîd b. Ebî Velîd eş-Şâmî olduğunu söylemişse de (bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 106) bu doğru değildir. Zira Müs-

tanınan Yahyâ b. Maîn "sika" demek suretiyle onun da güvenilir olduğunu ifade etmiştir.<sup>84</sup>

Yahya b. Main, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, İclî gibi münekkitler dördüncü isnâdın râvilerinden Leys b. Sa'd el-Misri'nin<sup>85</sup> güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Halid b. Yezîd el-Cumahî el-Misri'yi<sup>86</sup> Ebû Hatim er-Râzî meçhul olarak nitelmişse de bununla "cehâletü'l-aynı kastettiği anlaşılacaktır.<sup>87</sup> Nitekim Ebû Zür'a, İclî, Fesevî gibi münekkitler onun güvenilir olduğunu açıklamışlardır. Yine bu senedde bulunan Zeyd b. Habbâb'ın Süfyân es-Sevri'den yaptığı bir kısım rivayetlerinde hata ettiği tesbit edilmişse de<sup>88</sup> Ali b. Medîni, Yahya b. Maîn gibi münekkitler onun güvenilir olduğunu söylemişlerdir. Bu durum onun kusurunun güvenilirliğini etkileyecek seviyede olmadığını göstermektedir. Söz konusu isnâdın râvilerinden Abdülvâhid b. Kays'a gelince onun hakkında münekkitler farklı görüşler ileri sürmüştür. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medîni, Ebû Hâtim er-Râzî onu şiddetli cerh lafzı kullanarak tenkit ederlerken Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî ve İclî onun sika olduğunu söylemişlerdir.<sup>89</sup>

Dört ayrı isnadla nakledildiği tesbit edilen Abdullah b. Amr rivayetinin ilk iki tarihinin sıhhati Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi yoluyla gelmesi sebebiyle tartışılmış<sup>90</sup> ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Üçüncü isnadının güvenilirliğinde herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Dördüncü tarikte ise Abdullah b. Kays'ın güvenilirliği ihtilâflıdır.

Sonuç olarak sözü edilen hadisin sahih, hasen ve zayıf tariklerden rivayetlerinin bulunduğunu, bunların hepsi birlikte değerlendirildiğinde bu rivayetin delil olabilecek seviyeye ulaştığını söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel söz konusu rivayetin birçok kimse tarafından nakledildiğini ve meşhur seviyesine ulaştığını<sup>91</sup>, Hâkim en-Nisâbüri *el-Müstedrek* adlı eserine almak suretiyle onun sahihliğini<sup>92</sup>, Zehebî hasen seviyesinde olduğunu<sup>93</sup>, İbn Hacer el-Askalânî ise birbirini destekleyen birçok

---

lim'in râvisi olan Velîd b. Ebî Velîd eş-Şâmî değil el-Medenî'dir (bk. İbn Mencûye, *Ricalü Sabîhi Müslim*, II, 301). Şu halde sözü edilen râvi Velîd b. Abdullah b. Ebû Muğis'tir.

<sup>84</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, IX, 9; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 139.

<sup>85</sup> İbn Ebû Hâtim, *a.g.e.*, IVII, 179-180; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 461-462.

<sup>86</sup> İbn Ebû Hâtim, *a.g.e.*, III, 356.

<sup>87</sup> Ebû Hâtim er-Râzî'nin meçhul tabirini "cehâletü'l-ayn" anlamında kullandığına dair bk. Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, s. 66-68.

<sup>88</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, III, 561-562; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 402-404.

<sup>89</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, VI, 23; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 439-440.

<sup>90</sup> Bu husustaki tartışmalar için bk. Abdülganî Abdülhalik, *Hucciyetü's-sünne*, s. 431-438.

<sup>91</sup> Hatîb, *Takyîd*, s. 79.

<sup>92</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 104-106.

<sup>93</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 268.

tarikinin bulunduğu<sup>94</sup> söylemek suretiyle sözü edilen rivayetin konuyla ilgili delil olabileceğini ifade etmişlerdir. Rivayet ettiği hadis sayısı bakımından en önde gelen Ebû Hüreyre'nin, kendisinden fazla hadis bilen yegâne sahâbînin Abdullah b. Amr olduğu gerçeğini onun hadisleri yazması sebebiyle açıklaması<sup>95</sup> da bu durumu teyit etmektedir. Abdullah b. Amr, *es-Sahîfetü's-sâdıka* adını verdiği bu mecmuada yer alan hadislerin kendisini hayata bağlayan şeylerin başında geldiğini söyler ve onu bir sandıkta muhafaza ederdi. Günümüze kadar müstakil olarak ulaştığı bilinmeyen *es-Sahîfetü's-sâdıka*'daki hadis sayısının 1000 civarında olduğuna dair rivayetler vardır. Bu eser daha sonra Abdullah'ın büyük torunu Amr b. Şuayb'a intikal etmiş ve onun tarafından rivayet edilmiştir. Eserin büyük bir bölümü, Amr b. Şuayb'ın rivayetiyle Ahmed b. Hanbel'in<sup>96</sup> *el-Müsned*'inde yer almıştır<sup>97</sup>.

### b. Ebû Şah<sup>98</sup> ile İlgili Rivayet

Sahâbeden Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre'den hemen hemen aynı lafızlarla rivayet edilen Ebû Şah'la ilgili hadisin Ebû Hüreyre rivayeti şöyledir:

Mekke'nin fethinin ertesi günü Huzâa kabilesi, kendi kabilelerinden öldürülen bir şahsa karşılık Leysoğulları'ndan birini öldürmüştü. Bu durum Hz. Peygamber'e haber verildi. Resûlullah hemen devesine binerek insanlara şöyle hitap etti: "Allah Fil ordusunun Mekke'ye girmesine engel olmuş fakat resûlü ile müminlerin Mekke'ye muzaffer olarak girmelerine müsaade etmiştir. Mekke'ye (fetih amacıyla) girmek benden önce kimseye helâl kılınmadığı gibi benden sonra da hiçbir kimseye helâl değildir. Allah sadece bana mahsus olmak üzere, gündüzün belirli bir saatinde Mekke'ye girmeye müsaade etmiştir. Şu anda o benim için de haram kılınmıştır. Mekke'nin dikenini kesilmez, ağacına balta vurulmaz, sahibini aramak amacının dışında yitiğine el sürülmez. Kimin bir yakını öldürülürse diyet veya kısas taleplerinden birini tercih etme hakkına sahiptir".

Yemenli bir şahıs (Ebû Şah) Resûlullah'a gelerek: "Yâ Resûlullah, bu konuşmayı benim için yazar mısınız?" talebinde bulundu. Hz. Peygamber de "Bunları onun için yazın" buyurdu. Bu sırada Kureyş kabilesinden biri "İzhir müstesna (değil mi) ya Resûlallah? Çünkü izhir evlerimiz ve kabirle-

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, I, 250.

<sup>95</sup> *Müsned*, II, 248-249, 403; Buhârî, "İlim", 39; Tirmizî, "İlim", 12, "Menakıb", 46.

<sup>96</sup> *Müsned*, II, 158-226.

<sup>97</sup> bk. M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. As", *DİA*, I, 85.

<sup>98</sup> Yemenli sahâbî olan Ebû Şah hakkında bk. Abdullah Aydınlı, "Ebû Şah", *DİA*, X, 232-233.

rimiz için lâzım olmaktadır” dedi. Bunun üzerine Resûlullah: “İzhır müs-tesna”<sup>99</sup> buyurdu<sup>99</sup>.

Farklı tariklerinde Velîd b. Müslim-Evzâî-Yahyâ b. Ebî Kesîr-Ebû Seleme b. Abdurrahman-Ebû Hüreyre'nin birlikte yer aldığı müşterek senedle nakledilen hadisin hemen bütün râvileri güvenilir olup, hadisin delil olmasını engelleyecek herhangi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) hadislerin yazılabileceğini en iyi belirten vesikanın bu hadis olduğunu<sup>100</sup> ifade ederken İbnü's-Salâh sahîh<sup>101</sup>, çağdaş müelliflerden Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî ise sahihliğinde görüş birliği bulunduğunu<sup>102</sup> açıklamışlardır.

### c. Hadislerini Yazmak İsteyenlere Hz. Peygamber'in İzin Verdiğini İfade Eden Diğer Rivayetler

Hız. Peygamber'in Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Şah dışında hadislerini yazmak isteyen başkalarına da müsaade ettiğine ve huzurunda hadis yazanlara engel olmadığına dair rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim Abdullah b. Amr'a İstanbul ve Roma şehirlerinden hangisinin önce fethedileceği sorulduğunda halkaları bulunan bir sandık getirterek içinden bir kitap çıkartıp şu açıklamayı yapar: “Biz Resûlullah'ın etrafında yazıyorduk. Derken ona İstanbul ve Roma şehirlerinden hangisinin önce fethedileceği soruldu. O, İstanbul'u kastederek önce Herakleios'un şehri diye cevap verdi”<sup>103</sup>. Abdullah b. Amr'ın bu açıklamasından kendisinin dışında da Hız. Peygamber'den hadis yazan sahâbîlerin bulunduğu anlaşılmaktadır<sup>104</sup>.

İşittiği hadisleri ezberleyemediğini söyleyerek hâfızasından şikâyette bulunan sahâbîye “Hâfızana elinle yardım et”<sup>105</sup> demesi, bir başka sahâbînin senden duyduklarımızı yazalım mı? sorusuna “Yazmanızda bir mahzur yoktur”<sup>106</sup> şeklinde cevap vermesi, “İlmi yazarak kaydedin”<sup>107</sup> buyurması,

<sup>99</sup> Buhârî, “İlim”, 39, “Lukata”, 7; ayrıca bk. *Müsned*, II, 238; Müslim, “Hac”, 447; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 90, “Diyâr”, 4; Tirmizî, “İlim”, 12.

<sup>100</sup> *Müsned*, II, 238.

<sup>101</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 182.

<sup>102</sup> Celâlî, *Tedvînü's-sünne*, s. 88.

<sup>103</sup> *Müsned*, II, 176; Dârimî, “Mukaddime”, 43; Hakîm, *el-Müstedrek*, IV, 508, 555.

<sup>104</sup> Hâkim en-Nisâbüri, Zehebî ve Elbânî söz konusu hadisin sahîh olduğunu söylemişlerdir. bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 508, 555; Zehebî, *Telhîs*, IV, 508, 555 (*el-Müstedrek*'le birlikte); Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, I, 7-8.

<sup>105</sup> Tirmizî, “İlim”, 12; Hatîb, *Takyîd*, s. 65.

<sup>106</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 369; Hatîb, *Takyîd*, s. 73.

<sup>107</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 365, 368; Hatîb, *Takyîd*, s. 69, 70; İbn Abdilber, *Câmi*, I, 73; Hakîm, *el-Müstedrek*, I, 106.

hadislerini yazmayı talep edenlere engel olmaması<sup>108</sup> Hz. Peygamber'in hadislerini yazmak isteyenlere izin verdiğini ifade eden rivayetlerdir.

Her ne kadar bu rivayetlerden bir kısmı tenkit edilmiş ise de konuyla ilgili rivayetlerin tamamı birlikte değerlendirildiğinde bunların sahih olanlar için takviye mahiyetinde kabul edilmesinde sakınca yoktur.

Ayrıca Reşîd Rızâ, hadislerin yazılmasıyla ilgili nehiy hadislerinin sahih, izin hadislerinin zayıf<sup>109</sup>, İgnaz Goldziher ise daha önce de ifade edildiği üzere bu husustaki hadislerin uydurma<sup>110</sup> olduğunu iddia etmişlerdir.

Hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlerden hem zayıf hem de sahih olanların bulunduğu yukarıda işaret edilmiştir. Bu sebeple konuyla ilgili rivayetlerin tamamının zayıf olduğu iddiası ilmî değildir. İgnaz Goldziher'in iddiasının ise delilsiz olduğunu Yûsuf el-İş'in ispat ettiği daha önce ifade edilmiştir.

### 3. Hadis Yazan Sahâbilerin Varlığı

Gerek Resûlullah'ın (s.a.) sağlığında gerekse vefatından sonra bazı sahâbilerin hadisleri yazması veya yazdırması da Hz. Peygamber'in bu konuda müsamahakâr olduğunu ve yazılmaması konusunda katı bir prensip vaz etmediğini gösteren önemli bir başka delildir.

Abdullah b. Amr'ın *es-Sahîfetü's-sâdıka'sı*, Hz. Ali'nin<sup>111</sup> ve Amr b. Hazm'ın<sup>112</sup> (ö. 53/673) sahifeleri Hz. Peygamber'in sağlığında yazıldığı bilinen hadis metinleridir<sup>113</sup>.

Başta Ebû Hüreyre<sup>114</sup> (ö. 58/678), Semüre b. Cündeb (ö. 60/679), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) olmak üzere azımsanmayacak sayıda sahâbî de Hz. Peygamber'in vefatından sonra hadis yazmış veya yazdırmıştır. Sahâbe tara-

<sup>108</sup> bk. Hatîb, *Takvîd*, s. 68, 69, 74, 76, 82.

<sup>109</sup> Reşîd Rızâ, "el-Kitâbe ve't-tedvîn fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Menâr*, sy. X, Kahire 1908, s. 765-766.

<sup>110</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, I, 184.

<sup>111</sup> Hz. Ali'nin söz konusu sahifesi Rifat Fevzi Abdülmuttalib tarafından Kahire'de neşredilmiştir (1406/1986).

<sup>112</sup> Amr b. Hazm'ın sözü edilen sahifesi hakkında geniş bilgi için bk. Seviyyân, *Sahâifü's-sahâbe*, s. 92-132.

<sup>113</sup> Sözü edilen sahifelerin Hz. Peygamber'in sağlığında yazıldığına dair bk. Seviyyân, *a.g.e.*, s. 59-132.

<sup>114</sup> Ebû Hüreyre'nin talebesi Hemmâm b. Münebbih'e yazdırdığı ve *es-Sahîfetü's-sabîha* diye tanınan mecmua Muhamed Hamidullah (Haydarâbâd 1955, 1956, 1961, 1967, 1979; Paris 1979), Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Kahire 1406/1985) ve Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrut 1407) tarafından yayımlanmış, Türkçe, Fransızca ve Urduca'ya tercüme edilmiştir. bk. Kemal Sandıkcı, "Hemmâm b. Münebbih", *DİA*, XVII.

findan yazılan hadis metinlerinin miktarı kesin olarak bilinmemektedir. Nabia Abbott, "Hadisler çok az kimse tarafından da olsa Peygamber'in sağlığında yazılıyordu"<sup>115</sup> derken hadis yazarların çok sayıda olmadığını ifade etmektedir. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib ise Hz. Peygamber zamanında yazılan hadis metinlerinin az olmadığı görüşündedir.<sup>116</sup> A'zamî'nin tesbitine göre elli iki sahâbînin hadis yazmış olması<sup>117</sup>, gerek hadis yazan sahâbe sayısının gerekse yazılı hadis metinlerinin az olmadığı görüşünü teyit etmektedir. Sahâbenin yazdığı veya yazdırdığı hadis metinlerini bütün yönleriyle incelemek bu araştırmanın sınırlarını aşacak boyuttadır. Bu sebeple burada sadece konuyla ilgili çalışmalara işaret etmekle yetinilecektir. Muhammed Hamidullah *Muhtasar Hadis Târihi ve Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih*'te ashab devrinde hadisin umumi tedvinini ele almış ve hadis yazan on dört sahâbîyi zikretmiştir. Muhammed Mustafa el-A'zamî *Dirâsât fi'l-hadisî'n-nebevi ve târihu tedvînih*<sup>118</sup> adlı eserinin bir bölümünü (I, 92-142) hadis yazan veya yazdıran sahâbîlere ayırmıştır. Ahmed Abdurrahman es-Seviyyân ise *Sahâifü's-sahâbe ve tedvînü's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-müşerrefe*<sup>119</sup> isimli eserinde sahâbe tarafından yazılmış veya yazdırılmış toplam altı hadis metnini incelemektedir. Ayrıca Fuad Sezgin'in *Târihu't-türâsi'l-Arabî* isimli eseri de (I, 119-121) burada zikredilmelidir.

#### 4. Değerlendirme

Hz. Peygamber'in hadislerini Kur'ân-ı Kerîm gibi yazdırıp tedvîn ettiği, bunun için talimat da vermediği bilinmektedir. Ancak bu durum Resûlullah'ın (s.a.) hiç hadis yazdırmadığı veya hadislerin yazılmasına müsaade etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim yukarıda zikredilen deliller hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde Resûlullah'ın bir kısım hadislerini bizzat yazdırdığı, bazı sahâbîlerin bu husustaki taleplerine olumlu cevap verdiği ve bu konuda müsamahakâr davrandığını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili rivayetlerin sahih olanlarının yanında bir kısım zayıfları da bulunmaktadır. Ancak bu husustaki delillerin çokluğu<sup>120</sup> hattâ bazı araştırmacılara göre hepsi birlikte değerlendirildiğinde mütevatir seviyesine ulaştığı söylenebilecek<sup>121</sup> durumdaki rivayetler yazma yasağının genel olmadığı belirli sebeplerle ilgili bulunduğu hükmünü teyit eder mahiyettedir.

<sup>115</sup> Abbott, *Early Development of Written Tradition*, s. 6-7.

<sup>116</sup> Rif'at Fevzi, *Sahîfetü Alî b. Ebû Talib*, s. 44.

<sup>117</sup> A'zamî, *Dirâsât*, I, 92-142.

<sup>118</sup> Riyad 1401/1981.

<sup>119</sup> 1410/1990.

<sup>120</sup> Kâdî İyaz, *el-İlmâ'*, s. 147.

<sup>121</sup> İtr, *Menbec*, s. 40.

### III. RİVAYETLER ARASINDAKİ ÇELİŞKİNİN GİDERİLMESİ

Yukarıda hadislerin yazılması ile ilgili yasaklayıcı ve izin verici rivayetlerin zayıf ve sahih olanlarının bulunduğuna işaret edildi. Yazma yasağı getiren hadislerden Ebû Saîd el-Hudrî rivayetlerinin delil olacak seviyede güvenilir, izin konusundaki rivayetlerin ise ayrı ayrı değerlendirildiğinde çoğunun sahih bir kısmının ise zayıf olduğu ifade edildi. Bu durum hadislerin yazılması konusunda Hz. Peygamber'den her ikisi de makbul olan ancak mânâ itibarıyla görünüşte birbiriyle çelişen rivayetlerin bulunduğu anlamına gelmektedir.

Makbul hadisler arasında değişik sebeplere dayalı<sup>122</sup> ihtilâf ve taarruzun varlığının tabii olduğu<sup>123</sup>, sünnete ait metinleri doğru anlamak ve hadislerin azamîsinden yararlanabilmek için<sup>124</sup> sözü edilen çelişkinin giderilmesi gerektiği hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerin yazılması hususundaki tutumunu doğru olarak tesbit etmek için konuyla ilgili hadisler arasındaki ihtilâfı gidermenin gerekliliği de şüphesizdir.

Bu amaçla İslâm âlimlerinin geliştirdikleri cem' ve telif, tercih, nesh metotlarından<sup>125</sup> konumuzla ilgili çoğunlukla nesh üzerinde durulduğu, ayrıca cem' ve telif yollarından biri kabul edilen haml<sup>126</sup> metodunun da kullanıldığı görülmektedir. İlk dönemlerden itibaren konuyla ilgili hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek amacıyla söz konusu edilen başta nesih olmak üzere diğer çözüm yolları aşağıda ayrı başlıklar altında incelenecektir.

#### 1. Nesh Görüşü

Hadislerin yazılması konusundaki yasaklayıcı ve izin veren rivayetlerin söyleniş tarihlerini kesin olarak tesbit etmek mümkün görünmemektedir. Ancak gerek İslâm'ın ilk günlerinde yazı bilenlerin azlığı ve buna bağlı olarak Kur'an'la karışma tehlikesi gerekse Ebû Şah ile ilgili rivayetin hicretin sekizinci yılında gerçekleşmiş olduğu vâkıası, ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir süre önce yazı malzemesi isteyerek bir şeyler yazdırmak

<sup>122</sup> Hadisler arasındaki ihtilâfın sebepleri için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 109-148.

<sup>123</sup> Çakan, *a.g.e.*, s. 102-103.

<sup>124</sup> Çakan, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>125</sup> Hadisler arasındaki ihtilâfı giderme metotları için bk. Çakan, *a.g.e.*, s. 169-240.

<sup>126</sup> Mûteâriz hadislerin, farklı vürud şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılması anlamına gelen ve hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede kullanılan yollardan biri olan haml hakkında geniş bilgi için bk. Çakan, *a.g.e.*, s. 184-186.

istemesi hadislerin kaydedilmesine izin veren rivayetlerden en azından bir kısmının İslâm'ın sonraki yıllarına ait olduğunu göstermektedir. Yazma yasağından bahseden hadisi rivayet eden Ebû Saîd el-Hudrî'nin erken dönemlerde, izin hadisinin râvisi Ebû Hüreyre'nin daha sonra hicretin yedinci yılında ve sahâbe arasında hadis yazmasıyla tanınan Abdullah b. Amr'ın Mekke'nin fethinden önce müslüman olması da bu durumu teyit etmektedir. Bu tarihî bakış açısı bazı âlimlerin izin hadislerinin yasak hadisini neshettiği görüşünü benimsemelerine sebep olmuştur.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Râmhürmüzî (ö. 360/971), Hattâbî (ö. 388/998), Begavî (ö. 516/1122), Sem'ânî (ö. 562/1167), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1850), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1388/1958), Muhammed Abdülazîz el-Hûlî, Ali Toksarı gibi âlimlere göre Hz. Peygamber bazı sebeplerle hadislerin yazılmasını geçici bir tedbir olarak yasaklamış, söz konusu sebeplerin ortadan kalkmasıyla da izin vermiştir. Başka bir ifadeyle bu âlimlere göre izin verildiğini bildiren hadisler yasaklayan rivayeti neshetmiştir<sup>127</sup>. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Mustafa es-Sibâî (ö. 1384/1964), Sâsî Sâlim el-Hac gibi âlimler bu hususta görüş birliği bulduğunu söylemektedirler<sup>128</sup>.

Bu kanaati benimseyen âlimler hadis yazma yasağının değişik sebeplerinin bulunduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre İslâm'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber, Arap yazısının gelişmemiş olması ve yazı bilenlerin hatasız yazamamaları, yazı malzemesinin yetersizliği, sahâbenin sahip olduğu hıfz melekesinin muhafazası, Kur'an'la hadisin karışmasını önlemek, himmetin bütünüyle Allah'ın kitabına yönelmesini temin etmek gibi sebeplerle hadislerin yazılmasını yasaklamıştır.

Resûlullah'ın hadisleri yazmayı yasaklamasının en önemli sebebi olarak Kur'an'la hadisin karışması ve Kur'an'ın ihmal edilmesi ihtimali üzerinde durulmuştur. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî yazma yasağının sebebi ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "İslâm'ın ilk devirlerinde hadislerin yazılması yasaktı; zira Kur'an ile diğer metinleri birbirinden ayırt edebilecek seviyede olanlar azdı. Araplar'ın çoğu henüz dini ileri seviyede anlayabilecek durum-

<sup>127</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, s. 365; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 386; Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, 170; Begavî, *Şerhu's-sünne*, I, 294; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ*, s. 146; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, III, 457; *Tebzîbu Süneni Ebî Dâvûd*, V, 245; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 251; İbnü'd-Deyba', *Teysîrü'l-vusûl*, III, 183; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hâsis*, s. 133; Hûlî, *Târîhu fünûni'l-hadis*, s. 269; ayrıca bk. Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, s. 76, 78, 79; Cerrahoğlu, "Tefsir ve Hadis Kitâbetine Karşı Peygamber ve Sahâbenin Durumu", *AÜİFD*, IX (1961), s. 45; Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnnet*, s. 42.

<sup>128</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XX, 322; Sibâî, *es-Sünne*, s. 64; Sâsî Sâlim, *ez-Zâhîretü'l-istişrâkiyye*, s. 622.



da değil, bu seviyedeki kimselerle uzun süre birlikte de bulunmamışlardı. Bu durumda böylesi kimselerin sahifelerde yazılı hadisleri Kur'an'la karıştırıp Allah'ın kelâmı zannetmelerinden emin olunamazdı."<sup>129</sup> İsmail Cerrahoğlu ise bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "Kitâbetten men meselesi zamanın kültürel durumuyla yakından ilgilidir. Konuyla ilgili rivayetler birbirine zıt gibi görünüyorsa da, o zamanın kültür durumu nazarı dikkate alınınca bu tezadin kendiliğinden ortadan kalktığı görülür. Yazma yasağının sebebini ilk günlerde sahâbenin Kur'an âyetleriyle, diğer lafızları birbirinden ayıramayacak kadar basit bir kültüre ve Kur'an'a idhal edilebilecek herhangi bir lafzın, Allah'ın kelâmı olup olmadığını tefrik edememek gibi bir durumda aramak lazımdır"<sup>130</sup>. Ali Yardım da "Nehiy hadisinin söyleniş tarzı dikkate alınınca, Kur'an-ı Kerîm'le hadislerin birbirine karıştırılmasından endişe edildiği açıkça anlaşılıyor. Yasaklama sadece "karıştırmayı" önlemek maksadıyla alınmış bir tedbir olarak gözükmektedir. Nitekim böyle bir karışıklığa meydan vermeyeceğinden emin olduğu kimselere, başlangıçtan beri özel olarak izin verdiği gibi, bu tehlike ortadan kalktıktan sonra da umumi olarak yazma izni vermişlerdir"<sup>131</sup> demektedir. Fazlurrahman (ö. 1988): "Kur'an dışında kalan ve Hz. Peygamber'e ait sözler, resmen yazıya geçirildiği takdirde yine Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an metniyle kolaylıkla karıştırılabileceği korkusu mevcut olsa gerektir. Bu birbirine karışma işlemi iki yönde işlemiş olabilirdi. Ya Kur'an zamanla bir bütün olarak veya önemli bir bölümü "Allah'ın kelâmı" olarak değil "Hz. Peygamber'in sözü" olarak kabul edilebilirdi; ya da Hz. Peygamber'in sözü Allah'ın kelâmı olarak görülebilirdi"<sup>132</sup> demek suretiyle aynı gerçeğe dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in metlûv vahyi derhal yazdırdığını, Kur'an dışındaki vahiyleri ise yazdırmamasına karşılık bazan üç defa "Benden alın" dediği şeklindeki açıklamasıyla Mehmet Erdoğan<sup>133</sup> da İslâm'ın ilk yıllarında Kur'an'ın ayırdedici özelliğinin yazılması olduğuna işaret etmektedir<sup>134</sup>.

Bazı âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yazı bilenlerin hatasız yazamamaları ve yazı malzemelerinin yetersizliği sebebiyle yasakladığı görüşündedirler. Nitekim İbn Kuteybe sahâbenin çoğunun okuma yazma bilmediğini, aralarında sadece birkaç kişinin yazı bildiğini, Resûlullah'ın

<sup>129</sup> Hatîb, *Takeyid*, s. 57.

<sup>130</sup> Cerrahoğlu, *a.g.m.*, s. 43.

<sup>131</sup> Yardım, *Hadis II*, s. 9.

<sup>132</sup> Fazlurrahman, *İslam*, s. 64-65, 73.

<sup>133</sup> Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 79.

<sup>134</sup> Yazma yasağının sebebini Kur'an'la hadisin karışması ve Kur'an'ın ihmal edilme ihtimali olduğuna dair açıklamalar için ayrıca bk. Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 386; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 182; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, III, 457; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, I, 251; Emir es-San'ânî, *Tavzih*, II, 354-355; Accâc, *es-Sünne*, s. 340; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, s. 123-124, 230; İmtiyaz Ahmed, *Delâil*, s. 214-215, 219-220, 221.

(s.a.) onların fazla hata yapacaklarından endişe ettiği için hadisleri yazmayı yaskladığını açıklamaktadır<sup>135</sup>. Konuyla ilgili Talat Koçyiğit'in açıklaması ise şöyledir: "Hiç şüphesiz Resûlullah'ın, ashâbını hadis yazmaktan men etmesi üzerinde, yazı bilenlerin azlığından ziyade, yazının tam inkişaf etmemesi ve yazı bilenlerin de hatadan salim olarak yazamamaları büyük rol oynamıştır. En mühim sebeplerden biri de üzerine yazı yazılacak deri, hurma yaprağı, geniş kemikler gibi maddelerin yazım için arzedeceği problemlerdi"<sup>136</sup>. "Yazılan Kur'an âyetlerini Hz. Peygamber kontrol ederdi. Hadis için kontrol imkânsızdı. Bu durum ise birçok hatalara sebep olabilirdi" şeklindeki İsmail Cerrahoğlu'nun açıklaması da aynı duruma işaret etmektedir<sup>137</sup>. Ancak bu görüş isabetli bulunmayarak tenkit edilmiştir. Bu hususta Subhi es-Sâlih (ö. 1407/1985) şöyle demektedir: "Hz. Peygamber zamanında hadislerin kâfi derecede tedvin edilmeyişinin en önemli sebebi olarak yazı malzemesinin azlığını gösteremeyiz; zira yazı malzemesi mübalağa edildiği kadar az değildir"<sup>138</sup>. Nitekim Abdullah b. Amr gibi hadis yazan sahâbîlerin bu konuda herhangi bir sıkıntı çektikleri ve yazı malzemesinin azlığıyla ilgili şikayette buldukları bilinmemektedir. A'zamî ise sahâbe içinde yazı bilenlerin az olması halinde hadisleri yazmayı yasklamamanın bir anlamı olmayacağına, söz konusu yasağın yeterli sayıda yazı bilenlerin varlığına delâlet ettiğine dikkat çekmektedir. Nitekim özellikle Medine döneminde Hz. Peygamber'in takip ettiği öğretim siyasetiyle sahâbe arasında yazı öğrenenlerin arttığı bilinmektedir. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.) Zeyd b. Sâbit gibi güzel yazı yazabilen kırk çivarında vahiy kâtibi bulunmaktaydı<sup>139</sup>. Muhammed Accâc el-Hatib<sup>140</sup>, Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî<sup>141</sup>, Ali eş-Şehristânî<sup>142</sup> gibi çağdaş araştırmacılar da sahâbenin çoğunun yazı bilmediği ve güzel yazamadıkları görüşünün yanlış olduğunu söylemektedirler.

Sahâbenin sahip olduğu hıfz melekesini muhafaza da hadisleri yazma yasağının sebebi olarak zikredilmiştir<sup>143</sup>. Bu görüşe göre Hz. Peygamber hadisleri yazmayı yaslamasaydı, sahâbe yazdıkları metinlere güvenerek hıfz melekelerini kaybedeceklerdi. Ancak bu görüş Hz. Peygamber'in sahâbenin okuma-yazma öğrenmeleri için takip ettiği eğitim siyasetine uygun düşmemektedir. Yazının hıfz melekesini zayıflatacağını herkesten iyi bilen Hz.

<sup>135</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, s. 366.

<sup>136</sup> Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması*, s. 17-18.

<sup>137</sup> Cerrahoğlu, *a.g.m.*, s. 44.

<sup>138</sup> Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri*, s. 13-14.

<sup>139</sup> A'zamî, *Dirâsât*, I, 73.

<sup>140</sup> Accâc, *es-Sünne*, s. 302.

<sup>141</sup> Celâlî, *Tedvînü's-sünne*, s. 392-394.

<sup>142</sup> Şehristânî, *Men'ü tedvîni'l-hadis*, s. 41-44.

<sup>143</sup> bk. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 182; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, s. 123; Abdülganî Abdülhâlık, *Hucciyetü's-sünne*, s. 428.

Peygamber'in amacı söz konusu melekeyi muhafaza olsaydı; Bedir esirlerinden hürriyetlerine kavuşmalarının karşılığı olarak ashâbına okuma-yazma öğretilmelerini istemez, ayrıca yazı öğretmeleri için öğretmenler görevlendirmezdi. Bunlar yazma yasağı hususunda öne sürülen söz konusu sebebin delilsiz olduğunu ortaya koymaktadır.

Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) ise bu konuda cumhurun aksine yasaklayan hadisin izin veren hadisleri neshettiğini iddia etmektedir. O, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbeden hadislerin yazılmasını men edenlerin bulunması ve ashâbın hadisleri tedvin etmemelerini bu görüşünün delili olarak zikreder<sup>144</sup>. Ancak bu iddianın temelsiz olduğu ortaya konmuştur. Söz konusu iddiayla ilgili olarak İsmail Lütfi Çakan'ın değerlendirmesi şöyledir: "Mekke'nin fethi günü Ebû Şah için Fetih Hûtbesi'nin yazılmasını emreden Hz. Peygamber'in bu emri zaman bakımından son yıllara rastladığı için yazma izninin sonra olduğunu göstermektedir. Öte yandan Abdullah b. Amr, vefat ettiği zaman *es-Sâdıka* diye meşhur olan sahifesi yanında bulunmaktaydı. Şayet Reşîd Rızâ'nın dediği gibi yazma yasağı sonra olsaydı, elbette Abdullah b. Amr sahifesini yok ederdi"<sup>145</sup>. Neshin en önemli şartının nesheden hükmün, tarih bakımından mensuhtan sonra gelmesi<sup>146</sup> olduğuna göre Reşîd Rızâ'nın iddiasının isabetli olması mümkün değildir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi hadislerin yazılmasına izin verildiğini bildiren hadislerden bir kısmının zaman bakımından sonralığı ve sahâbeden günümüze yazılı hadis metinlerinin ulaştığı tartışmasız birer gerçektir. Bu sebeple Reşîd Rızâ'nın sözü edilen görüşü ilmî olmaktan uzak delilsiz bir iddiadan ibarettir<sup>147</sup>.

Konuyla ilgili hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek amacıyla ileri sürülen nesh görüşünün yeterli bir çözüm olmadığı belirtilmiştir. Bu hususta İsmail Lütfi Çakan şu açıklamayı yapmaktadır: "Cumhurun kabulüne mazhar olmuş gözükken nesh çözümünü yakından tetkik ettiğimiz zaman onun yeterli bir çözüm olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Zira eğer hadisleri yazma yasağı umumî (ve resmî) bir şekilde yürürlükten kaldırılmış (nesh) olsaydı, Resûlullah'tan sonra sahâbe arasında görülen hadisi yazıya geçirmekten çekinme tavırlarının görülmemesi, hadisleri yazıp toplamak (tedvin) isteyenler aleyhine delillerin ortaya atılmaması gerekirdi... O halde aynı anda

<sup>144</sup> bk. Reşîd Rızâ, "el-Kitâbetü ve't-tedvîn fi'l-İslâm", *el-Menâr*, X (1908), s. 767.

<sup>145</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 9-10.

<sup>146</sup> Neshin şartları için bk. Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 164-165.

<sup>147</sup> Reşîd Rızâ'nın söz konusu iddiasının tenkidi için ayrıca bk. Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisîn*, s. 233-236; Abdülganî Abdülhalik, *Hucciyyetü's-sünne*, s. 447-448; A'zamî, *Dirâsât*, I, 79-81.

hem yasağın hem de iznin gerekçesi olabilecek bir sebep aramak gerekmektedir. Böyle bir sebep bizi neshten söz etmeden çözüme götürecektir<sup>148</sup>.

Sonuç itibariyle sahâbeden hadis yazarların yanında, hadislerin yazılmasına karşı çıkanların da bulunması, ayrıca bu konuda nesh olduğuna dair asıaptan herhangi bir bilginin gelmemesi nesih görüşünün isabetli ve yeterli bir çözüm olduğu hususunda ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.

## 2. Yasağın Hadisin Kur'an'la Aynı Sayfaya Yazılmasıyla İlgili Olduğu Görüşü

Konuyla ilgili hadisler arasındaki çelişkiyi yasağın sadece Kur'an'la hadisi aynı sayfaya yazmakla ilgili olduğu şeklinde değerlendirenler de olmuştur. Kaynakların verdiği bilgiye göre bazı âlimler, yazma yasağının henüz vahyin devam ettiği bir dönemde hadisin Kur'an'la aynı sayfaya yazılmasının, birbiriyle karıştırılması ihtimalini önlemeye yönelik olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>149</sup>

## 3. Yazma Yasağının Belirli Şahıslara Yönelik Olduğu Görüşü

Bazı araştırmacılar hadis yazma yasağının sadece vahiy kâtipleri ile ilgili olabileceğini söylemişlerdir. Bu görüşe göre vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit'in "Resûlullah hadislerini yazmamamızı emretti"<sup>150</sup> şeklindeki açıklaması hadis yazma yasağının kâtiplik yaptıkları sürece vahiy kâtiplerine konmuş olabileceğini göstermektedir<sup>151</sup>. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Zeyd b. Sâbit'ten rivayette bulunan Muttalib b. Abdullah b. Hantâb'ın ondan semâinin olmaması sebebiyle bazı araştırmacılar bu hadisin münkatı' yani zayıf olduğunu söylemişler<sup>152</sup>, Muallimî ise bu hususta görüş birliği bulunduğunu belirtmiştir<sup>153</sup>. Bu durumda delil olabilecek seviyeye ulaşamamış bir rivayeti esas alarak böyle bir hükme varmak isabetli görünmemektedir.

<sup>148</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 10.

<sup>149</sup> Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, 170; *Garibü'l-hadis*, I, 632; İbn Kayım, *Muhtasarı Süneni Ebî Dâvûd*, V, 245; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 251; İbnü'd-Deyba', *Teysîrü'l-vusûl*, III, 183; Emîr es-San'ânî, *Tavzih*, II, 354; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisîn*, s. 124, 230; Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife*, s. 36-37.

<sup>150</sup> Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Hatîb, *Takyîd*, s. 36; İbn Abdilber, *Câmi'*, I, 76.

<sup>151</sup> Aydınlı, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 308.

<sup>152</sup> Elbânî, *Daifu Süneni Ebî Dâvûd*, s. 362-363; A'zamî, *Dirâsât*, I, 78.

<sup>153</sup> Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife*, s. 43.

Bazı araştırmacılar ise hadisleri yazma yasağının nehiy hadisini rivayet eden sahâbîlerle ilgili olduğunu iddia etmişlerdir<sup>154</sup>. Muhammed Hamîdullah'ın konuyla ilgili açıklaması şöyledir: "Hadis yazımının yasaklandığını bildiren hadisi rivayet eden Ebû Saîd el-Hudrî'dir. İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hüreyre de bu hadisi rivayet etmişlerdir. Bilindiği gibi Ebû Saîd el-Hudrî ile Zeyd b. Sâbit hicrî beşinci yıla rastlayan Hendek Gazvesi'nde henüz on beş yaşlarında idiler. İbn Abbas onlardan da küçüktü. Yaşlarının küçüklüğü dolayısıyla Hz. Peygamber onları büyük kimseler gibi hadis yazmaktan menetmiş olabilir. Fakat aynı kimseler erkek sayılacak çağa gelince, böyle bir yasaklamaya hacet kalmadığı için, onların da hadis tedvinine başladıklarını görüyoruz. Hele bunlardan İbn Abbas ziyadesiyle hadis yazmıştı. Bu memnûiyeti bize rivayet edenlerden birisi olan Ebû Hüreyre dahi hadis yazmıştı"<sup>155</sup>. Yukarıda "Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Rivayetler" başlığı altında Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, İbn Abbas rivayetlerinin delil olabilecek seviyeye ulaşamadıklarının ortaya konulması bu iddianın isabetli olmadığını göstermektedir. Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin sahih olması ise böyle bir yorum için yeterli görünmemektedir. Zira kendisinden hadis öğrenenlerden bazıları ezberledikleri hadisleri Ebû Saîd el-Hudrî'den yazmak isteyince buna izin vermemiş, hadislerin Kur'an haline getirilmemesini söyleyerek onları ezberlemelerini tavsiye etmiştir<sup>156</sup>. Bu durum Ebû Saîd el-Hudrî'nin hadislerin Kur'an haline getirilmemesi gerekçesiyle daha sonraki yıllarda da hadislerin yazılmasına karşı çıktığını açıkça ortaya koymaktadır.

#### 4. Yazma İzninin Bazı Şahıslarla Sınırlı Olduğu Görüşü

Bazı âlimler, yazma yasağının genel, izin ise hâfızası güçlü olmayan veya hatasız yazı yazabilen sahâbîlere özel olduğunu söylemişlerdir<sup>157</sup>. Konuyla ilgili rivayetleri değerlendiren İbn Kuteybe'nin açıklaması şöyledir: "Bu hadislerin muarız olmasının iki anlamı vardır: Biri sünnetin sünnetle neshidir. Resulullah önce sözlerinin yazılmasını yasaklamış, sonra sünnetin çoğaldığını ve ezberlenemeyecek hale geldiğini anlayınca yazılmasına ve kaydedilmesine karar verilmiştir. İkincisi ise yazma işini sadece Abdullah b. Amr'a has kılmıştır. Çünkü o eski kitapları okur, Süryanice ve Arapça yazardı. Onun

<sup>154</sup> Hamîdullah, *Hız. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini*, s. 12-13; İmtiyaz Ahmed, *Delâil*, s. 224.

<sup>155</sup> Hamîdullah, *Hız. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini*, s. 12-13.

<sup>156</sup> Dârimî, *Mukadime*, 42; Hatîb, *Takeyid*, s. 36; İbn Abdülber, *Câmi'*, I, 76; Raşid Rüşük, "Ebû Saîd el-Hudrî", *DİA*, X, 223.

<sup>157</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-badîs*, s. 365-366; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-badîs*, s. 182; Emir es-San'ânî, *Tavzih*, II, 354; Accâc, *es-Sünne*, s. 308; İmtiyaz Ahmed, *Delâil*, s. 216-217.

dışındaki ashab ise ümmi idiler. Onlardan ancak bir ikisi yazı yazabiliyordu. Yazdıkları zaman da kusurlu ve imlasız yazarlardı. Resulullah yazdıklarında hata yapmalarından endişelenince onlara yazmayı yasakladı. Güvendiği için Abdullah b. Amr'ın yazmasına ise izin verdi."<sup>158</sup> Mustafa es-Sibât de yazma yaşağının Kur'an gibi resmî tedvine, iznin ise bazı sahâbilerin kendileri için yazmalarına yönelik olduğu görüşündedir<sup>159</sup>. Sahâbeden hadis yazanların birkaç kişiden ibaret değil, azımsanmayacak sayıya ulaşması bu görüşün de isabetli olmadığını göstermektedir.

## 5. Değerlendirme

Hız. Peygamber'in çelişkili tavır ve beyanda bulunmayacağı kanaati, hadisler arasındaki ihtilâfı çözüme kavuşturmayı gerektirmektedir. Bu amaçla hadislerin yazılmasıyla ilgili ihtilâflı rivayetlerin çözümü konusunu inceleyen âlimler, nesih, yaşağın veya iznin belirli şahıslara ait olduğu ve hadisin Kur'an'la aynı sayfaya yazılmasının yasaklandığı şeklinde farklı çözüm önerileri ortaya koymuşlardır. Bazı araştırmacılar ise Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettiği, hadislerin yazılmasını yasaklayan hadisin merfû ve mevkuf olduğunda ihtilâf edilmesi<sup>160</sup> veya râvilerinden birinin teferrüd etmesi<sup>161</sup> sebebiyle izin hadislerinin tercih edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere söz konusu hadisin merfû olarak sahih olması, ayrıca ihtilâflı hadislerin çözümü için geliştirilen sistemlerin tamamında tercih metodunun ilk sırada yer almaması<sup>162</sup> sözü edilen görüşün isabetli olmadığını göstermektedir.

Çözüm için önerilen hemen her görüş tenkit edilmiştir. Ancak Hız. Peygamber'in hadislerin yazılmasını belirli sebeplerle yasakladığı, söz konusu sebeplerin olmadığı durumlarda ise hadislerin yazılmasına izin verdiği hususunda ihtilâf bulunmadığı söylenebilir. Yaşağın sebebi hususunda değişik görüşler ileri sürülmüşse de nehiy hadisinin söyleniş tarzı dikkate alınınca, yaşağın Kur'an'la ilgili olduğu şeklindeki açıklamaların isabetli olduğu görülmektedir. Bizzat Hız. Peygamber'in bazı hadislerini yazdırması ve Resûlullah'ın (s.a.) hayatında hadis yazan sahâbilerin bulunması, yaşağın Kur'an'la hadisin karıştırılmasını önlemeyi amaçladığı, bu sebeple özellikle

<sup>158</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 365-366.

<sup>159</sup> Sibât, *es-Sünne*, s. 64-65.

<sup>160</sup> Celâlî, *Tedvinü's-sünne*, s. 290-291.

<sup>161</sup> Rif'at Fevzî, *Tevsîku's-sünne*, s. 45.

<sup>162</sup> Hadisler arasındaki ihtilâfı giderme sistemleri için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 169-171.

hadislerin Kur'an'la aynı sayfaya yazmalarına yönelik olduğu şeklindeki görüşün doğruluğunu teyit ettiği söylenebilir.

#### IV. SONUÇ

Hadislerin yazılmasıyla ilgili rivayetlerin incelendiği bu araştırmada Hz. Peygamber'in hadisleri yazmayı yasakladığını bildiren rivayetlerden sadece Ebû Saîd el-Hudrî naklinin sahih, hadislerin yazılmasına izin verdiğini ifade eden rivayetlerin ise çoğunun sahih olduğu tesbit edilmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'an için vahiy kâtipleri edindiği gibi sünnet için de sünnet kâtipleri edinmediği, Kur'an'ın tamamını yazdırdığı gibi sünnetin de bütünü yazdırmadığı tarihî bir gerçektir. Ancak bu hiçbir şekilde hadis yazdırmadığı veya yazılmasına izin vermediği anlamına gelmemektedir. Bu itibarla hadislerin yazıldığını ifade eden rivayetlerin az olduğu<sup>163</sup>, Peygamber devrinde hadislerin yazılmasına müsaade edilmediği<sup>164</sup>, onun kendisinden sonra yazılı olarak sadece Kur'an'ı bıraktığı<sup>165</sup> gibi iddialar mânâsızlık hudutlarına varan şüpheden başka bir şey olamaz. Zira Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına müsaade ettiğini ifade eden sahih rivayetlerin yanında sahâbenin yazdığı bir kısım hadis metinlerinin günümüze ulaştığı inkâr edilemeyecek bir gerçektir.

Hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayet sahih ise de, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin hadislerini yazdırması, sahâbenin hadisleri yazılmasına izin vermesi söz konusu yaşağın belirli bir amaca yönelik olduğunu göstermektedir. İstisnalar bir tarafa bırakılırsa yaşağın Kur'an'la hadisin karıştırılmasını önlemeyi amaçladığı şeklindeki açıklamanın söz konusu hadisler arasındaki ihtilâfı çözme önerilerinde müşterek ve isabetli noktayı oluşturduğu söylenebilir. Kur'an'la hadisin aynı sayfaya yazılması durumunda karıştırma ihtimalinin daha yüksek olması, yaşağın öncelikli olarak böyle bir yazımı engellemeye yönelik olduğunu göstermektedir. Şu halde Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasıyla ilgili takip ettiği tutumunu "Kur'an'la karıştırılmaması şartıyla hadislerin yazılmasına izin vermek" şeklinde özetlemek mümkündür.

Yazma yaşağının sebebi olarak zikredilen yazı bilenlerin ve yazı malzemelerinin azlığı şeklindeki görüşün tarihî gerçeklere ve Hz. Peygamber'in eğitim siyasetine uygun düşmediği görülmektedir.

<sup>163</sup> Ateş, *Gerçek Din Bu* 2, s. 71.

<sup>164</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>165</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 73.

Hadisleri yazma yasağının Hz. Peygamber tarafından değil ilk halifelerce siyasî amaçla Ehl-i beyt'in hilâfetini engellemeye yönelik olduğu şeklindeki iddiaların ise ilmî olmaktan çok taassuba dayandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak sahâbeden hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar olduğu gibi azımsanamayacak sayıda hadisleri yazanların da bulunması, Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına izin vermesinin önemli bir delilini teşkil etmektedir. Hadislerin yazılmasına karşı olan sahâbîlerin yasaklayan hadisi delil göstermemeleri de bu durumu teyit etmektedir. Şu halde sahâbe ve tâbiîn nesillerinin hadislerin yazılmasına karşı çıkmalarının daha başka içtimaî ve kültürel sebepleri olması gerekmektedir. Bu hususu ayrı bir araştırma konusu yaparak incelemeyi düşünmekteyiz.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abbott, Nabia, "Early Development of Written Tradition", *Studies in Arabic Literary Papry*, LXXVI, s. 6-7.
- Abdülmuttalib, Rif'at Fevzi, *Tevisiku's-sünne fi'l-karnî's-sânî el-hicrî üsüsühû ve't-ticâbâtüh*, Kahire 1400/1981.
- , *Sabifetü Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1406/1986.
- Abdülhâlık Abdülganî, *Hucciyetü's-sünne*, Riyad 1415/1995.
- Accâc Muhammed el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, Kahire 1383/1963.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1981.
- Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Mukaddime) Ankara 1984.
- Ahmedî, Ali b. Cüsyen'alî, *Mekâtibü'r-resûl*, Beyrut, ts.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-abbâri'l-mevzâa* (nşr. Muhammed es-Sebbâğ), Beyrut 1391/1971.
- Ateş, Ali Osman, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Kullandığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996.
- Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts.
- Aydınli, Abdullah, "Ebû Şah", *DİA*, X, 232-233.
- , "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Riyad 1401/1981.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Mèdine 1388/1969.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne* (nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Zühayr eş-Şâviş), Beyrut 1403/1983.
- Behensâvî, Sâlim Ali, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*, Kahire 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sabîb*, İstanbul 1981.
- , *et-Târîhu'l-kebîr* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî v.dğr.), Haydarâbâd 1360-80/1941-1960.



- Celâli, Muhammed Rızâ el-Hüseynî, *Tedvîni's-sünneti's-şerife* [Baskı yeri yok], 1413 (Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî).
- Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsir ve Hadis Kitâbetine Karşı Peygamber ve Sahâbenin Durumu", *AÜFD*, IX (1961), s. 43-45.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989.
- \_\_\_, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Ebû Reyve, Mahmûd, *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Kum 1416/1995.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi ulûmi ve mustalahi'l-hadis*, Cidde 1403/1983.
- Ebû Zehra Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1979.
- Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisîn*, Kahire, ts..
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin, *Daifu Süneni Ebî Dâvûd*, Riyad 1412/1991.
- \_\_\_, *Sabîhu Süneni't-Tirmizî*, Riyad 1408/1988.
- \_\_\_, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha*, Beyrut 1399/1979.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil, *Tavzihu'l-efkâr li-meâni Tenkihü'l-enzâr* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülmecid), Medine, ts.
- Erdoğan, Mehmet, *Akil-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995.
- Fazlurrahman, *İslam* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1981.
- Fiğlalî, Ethem Ruhi, "Gadîr-i Hum", *DİA*, XII, 279-280.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, London 1971.
- Görgün, Tahsin, "Ignaz Goldziher", *DİA*, XIV, 108-109.
- Guillaume, Alfred, *İslam*, New York 1969.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Haydarâbâd 1334-1342.
- Hamîdullah, Muhammed, *Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini*, İstanbul 1958.
- \_\_\_, *Mecmûati'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-abdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Beyrut 1403/1983.
- \_\_\_, *Muhtasar Hadis Tarihi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Takyidü'l-ilm* (nşr. Yûsuf el-İş), Beyrut 1974.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Garibü'l-hadis* (nşr. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî), Dimaşk 1402/1982.
- \_\_\_, *Meâlimü's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1411/1991.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut 1967.
- Hûlî, Muhammed Abdülazîz, *Târîhu fütûni'l-hadis*, Beyrut 1986.
- Itr, Nûreddin, *Menbecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, Dimaşk 1401/1981.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlib*, Medine 1388/1968.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1405/1985.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1371/1952.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîbi'l-Buhârî*, Kahire 1407/1987.
- \_\_\_, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut 1390/1971.
- \_\_\_, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325/1907.
- İbn Hüdeyde, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-mudî fi küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî ve rusulihî ilâ mülûki'l-arz min Arabiyyin ve Acemiyyin*, Beyrut 1985.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1401/1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire 1326.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- İbn Mencûye, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-İsbahânî, *Ricâlü Sahîbi Müslim* (nşr. Abdullah el-Leyfî), Beyrut 1407/1971.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu fetâvâ*, Riyad 1382.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed, *İ'lâmü's-sâilîn an kütübi seyyidi'l-mürselîn* (nşr. Mahmûd el-Arnaût), Beyrut 1403/1983.
- İbnü'd-Deybâ', Abdurrahman b. Ali, *Teysîrül-ousûl ilâ Câmii'l-usûl min hadîsi'r-resûl*, Kahire, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nûreddin İtr), Dımaşk 1404/1984.
- İmtiyaz, Ahmed, *Delâilü't-tevsiki'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîs*, Kahire 1410/1990.
- Kâdî İyaz b. Mûsâ el-Yahsubî, *el-İlma' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takeyîdi's-sema'* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ali", *DİA*, II, 377.
- \_\_\_, "Abdullah b. Amr b. As", *DİA*, I, 85.
- \_\_\_, "Amr b. Şuayb", *DİA*, III, 92.
- Katib çebebi, Keşfü'z-zunun, İstanbul 1360-1362/1941-1943.
- Koçyigit, Talat, *Hadislerin Toplanması ve Yazı İle Tesbiti*, doktora tezi, 1957, AÜİF.
- Küçük, Raşid, "Ebû Saîd el-Hudrî", *DİA*, X, 223.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, *el-Envârü'l-kâşife li-mâ fi Kitâbi Edvâ' ale's-sünne mine'z-zele ve't-tadlil ve'l-mecâzife*, Beyrut 1403/1983.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1413/1992.
- \_\_\_, *Tuhfetü'l-esrâf bi-ma'rifeti'l-etraf*, Beyrut, ts.
- Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1403/1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-Sahîb*, İstanbul 1981.
- Nu'mânî, Muhammed Abdüşşehîd, "Tahkîku ba'zi'l-vesâiki'n-nebeviyye min kütübi'lleti a'tâhe'r-resûl aleyhi's-salâtü ve sellem li-azîmi'bni'l-Hâris el-Muhâribî ve Husayn b. Nadale el-Esedî", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 3, İslâmâbâd 1408/1988, s. 69-81.
- Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâi* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984.
- Reşîd Rızâ, "el-Kitâbetü ve't-tedvîn fi'l-İslâm", *el-Menâr*, sy. 109 (1908).
- Sandıkçı, Kemal, "Hemmâm b. Münebbih", *DİA*, XVII, 189.
- Sâsî Sâlim el-Hâc, *ez-Zâhîretü'l-istişrâkiyye ve eseruhâ ale'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Malta 1991.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Beyrut 1401/1981.
- Sevviyân, Ahmed Abdurrahman, *Sabâifü's-sahâbe ve tedvîni's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerife*, 1410/1990.
- Sezgin, Fuat, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadîsin Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/1 (1957), s. 26.
- \_\_\_, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr.), 1977
- \_\_\_, GAS, Leiden 1967-1984.
- Siddîk, Abdülazîm Ebû'l-Hasan, *Dirâsât fi's-sünneti'n-nebeviyyeti's-şerife*, Kahire 1408/1988.
- Siddîkî, Mahzuruddîn, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (trc. Murat Fırat v.dğr.), İstanbul 1990.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşri'l-İslâmî*, Kahire 1948.
- Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstislahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997.
- Şâkir Ahmed Muhammed, *el-Bâisi'l-hâsis şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*, Kahire 1377/1958.
- Şehristânî, Ali, *Men'ü tedvîni'l-hadîs*, Beyrut 1418/1997.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat* (thk. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1415/1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Toksarı, Ali, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.
- \_\_\_, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri 1994.
- Vekil, Muhtâr, *Süferâü'n-nebî aleyhi's-selâm ve küttâbühü ve resâilüh*, Kahire 1398.
- Yardım, Ali, *Hadis II*, İzmir 1984.
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996.
- \_\_\_, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1999.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nak-di'r-ricâl*, Beyrut 1382/1963.

