

Hadis Tetkikleri Dergisi/Journal of Hadith Studies/مجلة بحوث الحديث

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi

**SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher**

Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Üniv., Bursa) ihatiboglu@uludag.edu.tr

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniv., Adapazarı) eahatli@sakarya.edu.tr

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (Gazi Üniv., Çorum), Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniv., Bursa), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Doç. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Doç. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMÍ (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd, Riyad), Doç. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nuredin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. Abu Rabî' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. İdris ZUBAIRI (International Islamic Univ., Islamabad)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Yrd. Doç. Dr. Murtaza BEDİR (Sakarya Üniv., Adapazarı), Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Üniv., Bursa)
Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENAY (Uludağ Üniv., Bursa), Doç. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (İSAM, İstanbul)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Sakarya Üniv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul)

Düzeltilmeler/Corrections

İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya),
Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul)

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İcadiye Mah. Ayarcıbaşı Sok. No: 12/6
34674 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (216) 334 82 12 (Fax)

Web: www.hadisevi.com

E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2003

ISSN 1304-3617

Fiyatı/Price

Türkiye: 10 000 000 TL

(2003 Yılı abone/Subscription Rates for 2003: kurumlar: 20 000 000 TL, normal: 17 500 000 TL,
öğrenci-öğretmen 15 000 000 TL, yurtdışı/abroad: 50 \$ veya 50 €)

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

I * 1 * 2003

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتويات

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Yayın Hayatına Başlarken ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Mustafa ERTÜRK, Nebvî Sünnet'in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri/*Saying of the 'Qur'anic Islam': A Critical Study of it in Aspect of the Nabawî Sunnah in a Historical Reality* ✦ 7-29

Ayşe Esra ŞAHYAR, 'Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi/*The Emergence and Development of the 'Idea of Practice by Hadiths on Virtue'* ✦ 31-49

Hüseyin KAHRAMAN, Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi/*A Contextual Analysis of the Hadith of 'the Creation of Adam in God's Image'* ✦ 51-70

Nuri TOPALOĞLU, Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi/*'Tabarruk' by the Prophet's Person and Belongings* ✦ 71-95

Özcan HIDİR, Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları/*The Orientalist Methodology of 'Dating Hadiths'* ✦ 97-115

Tercüme/Translation/ترجمة

Iftikhar ZAMAN, Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmî/*The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths* (Çev. İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 117-147

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Cağfer KARADAŞ, İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine ✦ 149-165

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات

Hayati YILMAZ, Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî* Adlı Risâlesi ✦ 167-178

Mülâkât/Interview/حوار

Ataullah ŞAHYAR, Muhammed Mustafa el-A'zamî İle Yetiştığı Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine ✦ 179-190

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

II. Hadisçiler Toplantısı, Gerede/BOLU (Haz. Hüseyin KAHRAMAN) ✦ 191-200

Mehmet BAYRAKTAR, "Batı'da Şarkiyat Çalışmaları Tarihi ve Politikası" Konferansı (Haz. Abdullah KARAHAN) ✦ 201-204

Mehmet S. HATİBOĞLU, "İslâm Araştırmalarında Müslüman İlim Adamının Görevi" Konferansı (Haz. Abdullah KARAHAN) ✦ 205-207

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (Haz. Sema ÖZDEMİR) ✦ 209-212

Nevzat TARTI, *Hadislerin Tarihsel Boyutu* (Haz. Yavuz ÜNAL) ✦ 213-216

Vefeyât/Obituary/نفاذ

Abdülfettâh Ebû Gudde (9 Şevval 1417/17 Şubat 1997)

(Haz. Muhammet BEYLER) ✦ 217-221

Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah (1908-2002) (Haz. Casim AVCI) ✦ 223-226

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadith/أخبار عن عالم الحديث

İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyâsı ✦ 227

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 229-230

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث ✦ 231-232

Yayın Hayatına Başlarken

İslâm dünyasının uzunca bir süreden beri yaşadığı sıkıntılı dönemi aşmasının en önemli yollarından birinin, çekilen sıkıntılara bilimsel anlamda çözüm aramak ve 'topluma yön veren değerler'in kıymetsiz görülmeye başlandığı dönemlerle bu zaman dilimlerinin öncesi ve sonrası arasındaki ilişkiyi sağlıklı biçimde kurabilmek olduğunda hiç şüphe yoktur. Yaklaşık iki yüzyıla varan ve çağdaşlaşma süreci şeklinde ifade edilen 'çile dönemi'nde ilim adamlarının gayretleri hep bu noktada yoğunlaşmış, ancak bütün çabalar geçmiş değerlerin İslâm toplumundaki tayin edici rolünü anlamaya çalışmak yerine, içine düşülen durumu bu değerlere bağlama yönünde sarfedilmiş, bu da gün geçtikçe sıkıntıları derinleştirmekten başka işe yaramamıştır.

Yaşanan bunca tecrübe, meselelerin, gerek krizin kaynağı gerekse krizden etkilenenler açısından daha geniş ve kuşatıcı bir bakış açısıyla, akademik bir zeminde ve uluslararası boyutta ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, tayin edici rolünü ve bu doğrultuda şekillenmiş ayırt edici ilmî niteliklerini çoktan unuttuğumuz, buna bağlı olarak da inşâî yönünü görmek ve takdir etmekten aciz kaldığımız değerlerimizin yeniden keşfi ve bunların ihtiyaçlara göre yorumu kanaatimizce yaşanan düşünce krizini aşmada belirleyici bir rol oynayacaktır.

İlâhî gücün desteği ile, Câhiliye toplumunu içine düştüğü durumdan kurtarmış ve çok kısa sürede huzurlu bir toplum kurmuş bulunan bu dinin tebliğcisinin ortaya koyduğu örnek tatbikat (sünnet), doğru anlaşılıp yorumlandığı takdirde, benzer durumları yaşamakta olan günümüz inananları için de bir model olma vasfına sahiptir. Ne var ki bu vasıfların tesbiti duygusal, ideolojik, inhisarcı, indirgemeci ve düşmanca yaklaşımlar arasında sıkışmış yöntemlerle mümkün değildir. Dolayısıyla problemler ve bunlarla ilgili yaklaşımlar öncelikle akademik bir zeminde ve bu alanda ehil olan insanlar arasında tartışılmalıdır.

Bu düşüncelerle yola çıkan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, sözü edilen örnekleği en doğru biçimiyle ortaya koymanın ve bunu çağdaş dönem açısından anlamlandırmanın zeminini oluşturma ve bu gayeyle İslâm'ın tabiatı gereği

sahip bulunduğu inşâî nitelikli değerlerinin zihinlerde yeniden canlanması ve bu bağlamda çağdaşlaşmanın kaybettirdiklerinin tekrar kazanılması için bir platform sağlama gayreti içerisinde bulunacaktır.

Esasen, özellikle hadis ilimleri sahasındaki ibdâ ve tekmil ya da ihyâ ve inşâ geleneği ile, anlama ve yorumlama konusunda günümüzde ulaşılmış kazanımlar *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* ekibi olarak uzun vadede ulaşmayı hedeflediğimiz ideallerimizi gerçekleştirmede bize cesaret veren en önemli dayanaklarımızdır.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) düşünce ve yaklaşım tarzlarına bakılmaksızın bu heyecanı bizimle paylaşan herkes için bir platform olmaya devam edecektir.

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri

Mustafa ERTÜRK, Doç. Dr.*

“Saying of the ‘Qur’anic Islam’: A critical Study of it in Aspect of the Nabawî Sunnah in a Historical Reality”

Abstract: In this article, it is discussed whether the saying of the ‘Qur’anic Islam’ is scientifically worth or not in respect of the situation of the Nabawî Sunnah (generally means the Prophet Muhammad’s acts) in a historical reality. In fact, this saying in the past was arised in a different forms, like ‘The Qur’ân is sufficient for us’ or ‘Returning to the Qur’ân’. Although it is connecting to historical issue, the saying of Qur’anic Islam has been spread at modern time. If we look up at this point, it seems that the main target of this idea/saying is to constitute an Islamic view based on only the Qur’anic Text, eliminating the Nabawî Sunnah. So, firstly it must be examined the position of the Prophet Muhammad and His sunnah in a historical reality. In addition, it is studied whether this sayin is consistent or not as a methodological aspects and its sources which are built on.

Citation: Mustafa ERTÜRK, “Nebevî Sünnet’in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, 7-29.

Key words: Qur’anic Islam, hadith, sunnah, al-sunna al-nabawiyya, historical reality.

GİRİŞ

Kelimelerle ifade edilen her bir sözü, düşünceyi ve eylemi sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmenin yolu, söylenen sözün, ileri sürülen teorinin veya eylemin gerçekleştiği dinî, içtimaî, siyasî, iktisadî vb. tarihî şartları iyi tanımaktan ve o şartları iyi okumaktan geçer.

Geçmişle (tarihle) doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bir teorinin, bir söylemin geçerliliği/doğruluğu ya da geçersizliği/yanlılığı hakkında hüküm vermek için de; evvela tarihî tecrübeleri bize aktaran bilgi kaynaklarından hareketle o söylemin tarih içinde dar veya geniş alanda gerçekleşip gerçekleşmediğini ya da bir uzantısının olup olmadığını tesbit etmek ve ardından ileri sürülen

iddianın veya düşüncenin, tarihî tecrübelerden de istifade ederek, içerisinde yaşanan hâlihazırdaki gerçekliğe uygun olup olamayacağını ortaya koymak gerekir. Sözü edilen herhangi bir iddianın/söylemin/eylemin değer ifade edip etmediği ise o fikri veya düşünceyi ileri sürenin (müddeî/fâil/kâil) ve hakkında iddiâda bulunulmanın (müddea aleyh/mef’ûl) bakış açılarına göre değişebileceği bir başka gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünceler çerçevesinde, makalenin başlığında zikredilen ‘ilmîlik’ ile ‘değer’ kavramlarının sınırlarını çizmek gerekecektir. Ne var ki, bilimselliğin tabiat/doğa bilimlerinin dışında, beşerî/sosyal bilimlerde de gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususu felsefî açıdan tartışılan konulardan biri olmuştur. Eğer bilimsellik sosyal bilimlerde mümkünse bunun ölçütü nedir?¹ Benzer şekilde ‘değer’ kavramı da felsefenin konusuna girmekte ve bir problem olarak görülmektedir.² Bu tartışmalar elbette felsefî platformlarda yapılmaktadır. Biz ise çalışmamızda zikredilen bu ‘ilmî değer’ ifadesini felsefî tartışmaların tamamen dışında tutmak istiyoruz.

Dolayısıyla “Kur’ân İslâm’ı söylemi ilmîdir veya değildir, yahut ilmî değer ifade eder veya etmez” denildiği zaman neyin kastedildiğini ve bu kavramlara hangi anlam veya anlamların yüklendiğini kısaca izah edelim. Öncelikle şunu belirtelim ki, bir söylemin bilimsel/ilmî değer ifade edip etmemesi aynı zamanda, onun ‘anamlı’ olup olmadığı meselesini de gündeme getirmektedir. Eğer bir söylem ‘anamlı’ ise onun ilmî değer taşıdığı söylenebilir. O halde Kur’ân İslâm’ı söyleminin ilmî bir değer ifade edip etmediğini sorgulamak için, daha ziyade bu söylemin ‘anamlı’ olup olmadığını düşünmek gerekir. Bu söylemin, tarihî şartlarla bağlantılı olduğu için, târihî gerçekliğe uygun düşüp düşmediğinin başlangıçta tesbiti, o söylemin ve kaziyyelerinin ilmî değer ifade edip etmedikleri sonucuna götürecektir.

Buradan hareketle Kur’ân İslâm’ı söyleminin ilmî bir değer ifade edip etmeyeceğini şu ilkelerle test etmek mümkün görünmektedir: Kur’ân İslâm’ı söylemi, (a) Tarihî bir konuyla bağlantılı olduğu için târihteki uzantısına ve târihî gerçekliklere uygun düşmelidir, (b) Tarihte içerisinde yaşanılmış gerçekliklere muvâfık olmalıdır, (c) Düşünce ve eylem düzeyinde kendi içerisinde

¹ Meselâ pozitivist anlayışa göre, mesele şu çerçevede tartışılır: “Bilimselliğin temeli öne sürülen yasaların deneye, gözlemlerle sınanmasına bağlıdır. Sınanmayan veya doğrulanmayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, ‘normatif görüşler olmaktan ileri gidemedikleri için, birer ideoloji olarak kalmaya mahkûmdurlar”, “olgusal içeriği olan her söz ve düşünce bilimseldir, olgusal içeriği olmayan da bilimsel değil, ideolojiktir.” “İdeoloji, tercih edilen bir geleceğin önerilmesi demektir...bilimsel araştırma ise güncel gerçeklerin olduğu gibi betimlenmesine dayanır.” “Bilimi ideolojiden ayıran ölçü gözlemse bu gözlemin kendisi herhangi bir ön koşuldan bağımsız mıdır? Başka bir deyişle doğrudan gözlem yapmak mümkün müdür?” bk. İlky Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ankara 1986, s. 13-20.

² Geniş açıklama için bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ankara, ts., (Kürsü Yayınları), s. 201-429.

* GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, merturk@hotmail.com

Bu çalışmanın bir özeti 01-03 Haziran 2001 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen “İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnet’in Yeri ve Değeri” başlıklı sempozyumda “Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri” adıyla tebliğ olarak sunulmuştur.

tutarlı olmalıdır, (d) Bu tutarlılığa bağlı olarak “hâlihazırda içerisinde yaşanılmakta olan gerçekliğe” de uygun düşmeli ve pratik bir değer ifade etmelidir.

Ancak Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin bu kriterlere göre ilmî/bilimsel olup olmadıklarını ortaya koymak uzun bir araştırmayı gerektiriyorsa da biz meselenin sadece bir boyutu yani bu söylemin özellikle modern zamanda temel çıkış noktası olarak görünen “Sünneti saf dışı bırakarak Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı geliştirme” düşüncesinin tarihî gerçeklere aykırı olup olmadığını büyük oranda belirleyecek bir konu üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunun için de, nebevî sünnetin tarih içerisindeki gerçekliğine de dikkat çeken ‘nebevî sünnetin konumu’na yönelik bazı tespitlerimizi sunmaya çalışacağız. Tarihî bir konuyla da kısmen bağlantısı olan böyle bir söylemin tarihî gerçeklere uygun olup olmadığını ortaya koymak ilk atılacak adım olup, o söylemin bilimsel değer taşıyıp taşımadığına dair düşüncelere açıklık getirecektir.

I. Kur’an İslâm’ı Söyleminin Tarihî Arka Planına Kısa Bir Bakış

A. Kur’an’la Yetinme Düşüncesi:

Kur’an İslâm’ı ve ilgili iddialar her ne kadar modern zamanda ortaya çıkmış bir söylem ise de, aynı bakışı yansıtmak üzere “Kur’an bize yeter” ve “Kur’an’a dönüş” gibi ifadelerle aynı vurgular geçmişte de yapılmıştır. Bu sebeple modern zamanda sürekli dile getirilen Kur’an İslâm’ı ifadesinin hangi anlam ve bağlam çerçevesinde kullanıldığını tesbit etmek, meselenin esas noktasını teşkil etmektedir. Nitekim bir çalışmada, bu söylemin; ya sadece İslâm’ın tek kaynağının Kur’an olduğunu ve bunun dışındaki kaynakların hüccet olmayacağını belirtmek veya nebevî sünnetin İslâm’ın temel kaynaklarından sayılmayacağını vurgulamak, ya da geleneksel İslâm’ın yanlışlıklarından kurtulmak amacıyla söylenmiş olabileceği belirtilmektedir, ki bunların her biri mümkün ihtimallerdir.³ Bununla birlikte acaba, “Kur’an bize yeter” veya “Bize sadece Kur’an’dan haber ver” gibi fikirler nebevî sünneti bir tarafa bırakıp sadece Kur’an’la yetinerek bir İslâm anlayışı oluşturma çabasına mı dayanmaktadır, yoksa Kur’an’ı öne sürerek bazı rivayetlerin reddine yönelik başka amaçları ve gayeleri de bünyesinde barındırmakta mıdır? Bu soruların cevaplanması da konu açısından önem taşımaktadır. Buradan kısaca ‘Kur’an bize yeter’, ‘Bize sadece Kur’an’dan haber ver’, ‘İslâm sadece Kur’an’dır’ ve ‘Kur’an İslâm’ı’ gibi söylemlerin geçtiği birkaç misali zikrederek bu meseleyi irdelemeye çalışalım:

1. Konumuzla doğrudan alakalı bir örnek, ‘erike’ hadisi olarak da bilinen bir rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Biliniz ki bana Kur’an’la birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Sizden birinizi, karnı tok bir şekilde koltuğuna yaslanan bazı insanların “Sadece bu Kur’an’a uyun; onun helâl kıldığını helâl,

haram kıldığını haram kabul edin” dediği gibi bulmayayım. Biliniz ki Allah’ın resulünün haram kıldıkları da Allah’ın haram kıldıkları gibidir.”⁴

Hemen şunu belirtelim ki bu rivayet, gerek klasik kaynaklarda gerekse günümüzde yapılan bazı çalışmalarda sünnetin/hadislerin hücciyeti konusunda en önemli delillerden biri sayılarak üzerine hükümler bina edilmiştir. Ancak yapılan son bir araştırmada bu rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyeti noktasında bazı kuşuklara yer verilmektedir.⁵ Biz bu kuşukların ve hadislerle ilgili değerlendirmelerin isabetli olup olmadıklarını tartışacak değiliz. Burada bizi ilgilendiren husus, Kur’an’la yetinme düşüncesinin ne zaman başladığını tesbit etmektir. Bu rivayet hicrî birinci asırda “âyeti delil getirerek rivayetler kanalıyla gelen hükümlere itiraz eden anlayışa bir tepki ve bu tepkinin rivayet formunda takdimi”⁶ olarak düşünülse bile, Hz. Peygamber’in konumunu bir tarafa bırakarak sadece Kur’an’la yetinme düşüncesinin en azından hicrî birinci asırda mevcut olduğunu göstermektedir.

2. Bir başka örneğimiz de, İmrân b. Husayn’ın (ö. 52/672) bir şahsa, “Sen ahmak adamın birisin. Kur’an’da öğle namazının dört rek’at olduğunu ve kıraatın açıktan okunmayacağını bulabilir misin?” diyerek diğer yükümlülüklerin teferruatının Kur’an’da yer almadığını, sünnetin onları açıkladığını belirten haberidir. İmrân b. Husayn’ın fikrine karşı çıktığı bu adam muhtemelen sadece Kur’an’la yetinmek isteyen birisidir. Bu rivayet de Kur’an’la yetinme düşüncesinin o dönemlerde de mevcut olduğunu haber vermektedir.⁷

3. Benzer şekilde Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr’e (ö. 87/705) “Bize sadece Kur’an’dan bahsedin” denildiği zaman, onun Kur’an’a alternatif getirme düşüncesinde olmadığını, sadece Kur’an’ı kendilerinden daha iyi anlayan birisine [Hz. Peygamber’e] müracaat etmek istediğini belirtmesi de bir başka örnek olarak kaynaklarda yer almaktadır.⁸ Bu rivayette Mutarrif’in verdiği cevapta geçen ‘Kur’an’a alternatif getirme düşüncesi’ o dönemde sanki böyle bir anlayışın varlığına işaret etmektedir.

⁴ Meselâ bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as, *Sünen* (Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, İstanbul, ts., (İslâmî Kitabevi), “Sünnet”, 5, “İmâret”, 33; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-IX, İstanbul, ts., (İslâmî Kitabevi), “İlim”, 10; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, İstanbul 1992, “Mukaddime”, 2; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II (Nşr. Fevâz Ahmed-Hâlid es-Seb’ el-Alîmî), Beyrut 1987, “Mukaddime”, 49; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1982, II, 367; IV, 131, 132; VI, 8.

⁵ Erike hadisiyle ilgili yapılan bir değerlendirme için bk. M. Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslâmîyât*, I/3, s. 20-33. Bu değerlendirmelere yönelik itirazlar için bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İstanbul 2001, s. 66-68, 144 no’lu dn.

⁶ Özafşar, “a.g.m.”, s. 32.

⁷ bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat fî usûli’ş-şerî’a* (Nşr. İbrâhim Ramazan), I-IV, Beyrut 1994, IV, 26.

⁸ Şâtîbî, *a.g.e.*, IV, 26.

³ bk. Mehmet Görmez, “Kur’an İslâm’ı ve Kitâbü’s-sünne” (Mûsâ Cârullah, *Kitâbü’s-sünne* (Çev. Mehmet Görmez), Ankara 1998 isimli eserine yazdığı giriş), s. II.

4. Şâfiî’nin *el-Ümm* adlı eserinde onun hadisleri reddetmek isteyen birisiyle olan mülâkatı zikredilmektedir.⁹ Bu karşılıklı konuşma hicrî ikinci asırda da hadisleri reddetme eğiliminde olan ve Kur’an’la yetinme düşüncesine sahip insanların bulunduğunu göstermektedir.¹⁰

5. Kur’an’la yetinme düşüncesinin son asırlardaki (XVIII. yüzyılın sonu) uzantısı ise Hind yarımadasında Seyyid Ahmed Han’ın (ö. 1315/1898) temel fikirlerinin esas alındığı Ehl-i Kur’an, münkirîn-i hadis, Neçirî (Nature), Çekrâlevî ve Pervîz gibi muhtelif adlarla anılan¹¹ bir ekolde bariz bir şekilde görülmektedir. Bu ekolün tarihini, siyâsî ve sosyokültürel açıdan doğuş sebeplerini derinden tetkik etmek bu çalışmanın amacını ve hacmini aşmaktadır.¹² Bizi esas ilgilendiren husus Ehl-i Kur’an ekolünün Hz. Ömer’in “Kur’an bize yeter”¹³ sözünü, farklı bir ifade ve mâna yükleyerek, yeniden dile getirmiş olmalarıdır. Bu ekolün “Kur’an bize yeter” ifadesini hangi anlamlarda kullandıklarını ise, onlara ait olduğu belirtilen bazı temel görüşlerden çıkarmak mümkündür. Onlar şu iddialarda bulunurlar: Allah’ın kitabı mükemmel ve tafsilatlı olup, herhangi bir şerhe ve peygamberî bir tefsire ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber’e Kur’an’dan başka vahiy gelmemiştir. Peygamberin görevi Kur’an’ı sadece tebliğ etmektir. Peygambere tâbi olmaya gerek yoktur...¹⁴ Dolayısıyla onlar “Kur’an bize yeter” demekle, Kur’an’dan başka dinî bir kaynağa gerek olmadığını; bırakınız hadisleri, sünnetin bile kaynak teşkil etmeyeceğini açıkça ifade etmektedirler.

6. Yine XX. yüzyılın başlarında sadece Kur’an’la yetinme düşüncesini net olarak açıklayan ve Kur’an İslâm’ı tabirine lafzen en yakın ifadeyi kullanan Mısırlı bir tıp doktoru Muhammed Tefvik Sıdkî’dir (ö. 1920). O, *el-Menâr* dergisinde “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdehû” isimli bir makale yayımlayarak İslâm’ın sadece Kur’an’dan ibaret olduğunu, hadislere hiç gerek kalmadığını, ibadetin ayrıntılarının ve muâmelatın tamamının Kur’an metnine istinaden

tesbit edilebileceğini savunmakta, dolayısıyla Hz. Peygamber’in sünnetine ihtiyaç hissedilmediğini açıkça dile getirmektedir.¹⁵

7. Günümüzde Reşad Halife’nin başlatıp Edip Yüksel’in devam ettirdiği hareket de sadece Kur’an’a dayanan bir İslâm anlayışını savunmaktadır. Bu düşünce sahiplerine göre Kur’an haricinde hiçbir dinî kaynak esas alınmamalı ve sünnet tamamen reddedilmelidir. Meselâ Edip Yüksel Reşad Halife’yle mektuplaşmaya başladığı 1 Temmuz 1986 tarihinden itibaren fikirlerinin değiştiğini, hadise ve sünnete ortaçağ Arap kültürü ve öğretileri şeklinde baktığını, onları Kur’an’a ortak koştuktan vazgeçtiğini açıkça söylemektedir.¹⁶ Ayrıca o “Kur’an’dan başka dinî kaynakları reddederek İslâm’da reform hareketlerini destekleyen ‘Renaissance Institute’, ‘International Community of Submitters’ ve ‘The Monotheist Productions’ gibi kuruluşlar için İngilizce makale ve kitaplar”¹⁷ yazdığını ifade etmektedir.

Bu örneklerden de hareketle ‘Kur’an’la yetinme’ fikrinin daha İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu tür düşünceler günümüzde de zaman zaman “Kur’an’daki İslâm”, “Kur’an’dan başka kaynak yoktur” ve “Kur’an’a dönüş” gibi başka isimlerle ortaya çıkmaktadır.

Ancak gerek tarihte gerekse günümüzde İslâm dünyasının değişik bölgelerinde¹⁸ bu ve benzeri söylemleri dile getirenlerin tamamının Hz. Peygamber’in sünnetini reddetme eğiliminde olmadıklarını, daha ziyade hadislere/rivayetlere tenkidî açıdan yaklaşılması gerektiği görüşünü taşıdıklarını¹⁹ vurgulamakta fayda vardır. Bilhassa geçmişte “Kur’an bize yeter” diyenlerle, bunu yakın tarihimizde ve günümüzde söyleyenlerin içinde yaşadıkları şartlar ve gözettikleri gayeler arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir. Zira İslâm’ın ilk dönemlerinde özellikle itikadî, siyâsî ve içtimâî birtakım sebeplerle fitnelerin çıktığı ve buna bağlı olarak hadis uydurma faaliyetlerinin arttığı bir ortamda, rivayetlerin sahihini zayıfından ayıramayan ve uğraş alanı bu olmayan insanların da bulunabileceğini ve bunların “Kur’an bize yeter” diyerek bir nevi Kur’an’a sığınma zorunluluğu hissettiklerini göz önünde bulundurmak ve normal karşılamak gerekir. Muhtemelen onların “Kur’an bize yeter” derken,

⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VII, Beyrut 1990, VII, 287-292.

¹⁰ Sünneti reddetme eğiliminin tarihi ve bu eğilimde bulunanların ileri sürdükleri iddialarla ilgili daha geniş açıklama için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 144-166.

¹¹ Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 275.

¹² İleri sürülen sebeplerle ilgili meselâ bk. Muhammed Tâhir Hekim, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler* (Çev. Hüseyin Aslan), İstanbul 1985, s. 83-87.

¹³ Halbuki Hz. Ömer bu ifadeyi Hz. Peygamber’in hasta yatağında ağırlaştığı zaman bir vasiyyet yazdırmak istemesi üzerine, hastalığının ağırlaştığını, dolayısıyla vasiyyet konusunda “Yanımızda Allah’ın kitabı vardır. o bize yeterlidir” anlamında kullanmıştır. bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmius’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul ts., (İslâmî Kitabevi), “İ’tisâm”, 26, “İlim”, 39, “Merdâ”, 17; Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, I-V, İstanbul ts., (İslâmî Kitabevi), “Vesâya”, 22.

¹⁴ Daudi, *a.g.e.*, s. 276-279.

¹⁵ Muhammed Tefvik Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdehû”, *el-Menâr*, IX/7, Kahire 1906, s. 515-524. Bu makalede zikredilen iddialara genel çerçevesiyle tenkitler yapılmıştır. Meselâ bk. Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânethühâ fi’t-teşri’l-İslâmî*, Beyrut 1985, s. 153-165.

¹⁶ bk. www.yuksel.org.

¹⁷ bk. www.19.org.

¹⁸ Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm’da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁹ *Kur’an’daki İslâm* isimli kitabın yazarı Yaşar Nuri Öztürk, kitabının Önsöz’ünde sünnet ve hadis adı altında Hz. Peygamber’e binlerce yalan söz isnat edildiğini belirterek kendisinin bunlara karşı çıktığını, ancak “Hz. Peygamber’in sünnetine ‘evet’, Hz. Peygamber’e isnat edilen yalanlara ‘hayır’ diyerek sünneti reddetmediğini vurgulamaktadır (*Kur’an’daki İslâm*, İstanbul 1992, s. 8).

Hız. Peygamber’in sünnetini inkâr etmek gibi düşünceleri yoktu. Nitekim geçmişte hiçbir mezhep, esasında sünnetin dinin kaynağı olduğunu reddetmemiş, sadece farklı metodik yaklaşımlarla bir kısım rivayetleri eleştirmişlerdir. Her ne kadar İslâm âlimleri hadis uydurma faaliyetlerine karşı ellerinden geldiğince önlem almaya çalışmışlarsa da herhalde böyle bir ortamda en güvenli yol olarak “Kur’an bize yeter” deyip bir çıkış aramanın daha doğru olacağını düşünmüş olmalıdırlar.

Ancak günümüzde geçmişteki gibi bir ortam mevcut değildir. Gerçi mevcut hadis kaynakları içerisindeki rivayetleri tenkidî ve yapıcı bir yaklaşımla değerlendirenler Hz. Peygamber’in sünnetini tesbit etmek mümkün ise de, ciltler dolusu kitaptaki rivayetlerin sahihini zayıfından ve uydurmasından ayıramayanların da bulunduğunu, ki vâkıa böyledir, ve biraz da kolaycılığa kaçarak bu söylemi dile getirdiklerini düşünmekte fayda vardır. Belki onların gayesi nebevî sünneti reddetmek değil, Kur’an’ın temel prensiplerine uymayan rivayetleri tenkit etmek/reddetmektir.

Ayrıca meseleye nebevî sünneti reddetmek yerine, Kur’an’ın temel prensiplerine uymayan rivayetleri tenkit etmek düşüncesinin de etkili olduğu noktasında yaklaşıldığı zaman, Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemi dile getirenlerin tamamını sünnet inkârcısı olarak değerlendirmemek icap eder.

B. Kur’an İslâm’ı Söylemine Temel Teşkil Eden Bazı İddialar

Kur’an’la yetinme düşüncesini savunanlar arasında biraz önce belirtilen ayırımın gerekliliğini vurguladıktan sonra, şimdi de Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemleri dile getirenlerin dayandıkları delillere kısaca işaret edelim. Bu delilleri Hz. Peygamber’in sünnetini sadece rivayetler olarak görüp sünneti tesbit etmek için gayret sarfetmeyen ve kolaycılığa kaçarak Kur’an’a sığınanları sürmektedirler. Yine bu düşüncüyü bunlara ilâveten içerisinde buldukları şartları ve düşünce sistemlerini Kur’an’a uydurarak, Kur’an’ın nâzil olduğu ortamı, nüzul sürecini, tedriciliği ve İslâm kültür tarihini dikkate almayıp nebevî sünneti dinin ikinci kaynağı olarak görmeyen, Kur’an’dan hüküm çıkarmayı ve bunun Kur’an İslâm’ı olduğunu savunan zihniyete sahip olanlar dile getirmektedir.

Bu düşüncede olanlar, “Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık,”²⁰ “Sana, her şeyi açıklayan... Kur’an’ı indirdik,”²¹ “Bugün sizin için dininizi tamamladım,”²² “Hüküm ancak Allah’ındır”²³ gibi âyetlerle hadislerin yazılmasının Hz.

Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivayetleri²⁴ ve biri Hz. Ömer’e²⁵ diğeri Hz. Âişe’ye²⁶ ait olduğu bildirilen “Kur’an bize yeter” şeklindeki sözü delil gösterirler. İleri sürülen bu delillerin gerçek anlamda bir delil teşkil etmediği konuyla ilgili önceden yapılan araştırmalarda ortaya çıktığı için²⁷ bunlar üzerinde burada tekrar durulmayacaktır.

Fakat nebevî sünnetin göz ardı edildiği bir anlayış çerçevesinde, Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin dile getirilmesi, aşağıda ayrıntılı olarak arzetmeye çalışacağımız tarihî gerçekliklere tamamen zıt ve aykırı olan bir zihniyetin varlığını ortaya koymaktadır. Esasen böylesi bir düşünce yapısı, tarihî süreç içerisinde, münzel vahyi ve o vahyin açıklayıcısı olan Hz. Peygamber’in sünnetiyle temel umdeleri tekâmül etmiş olan İslâm’ı, sadece keyfi yorumlarla daha ziyade subjektif ve öznenin içerisinde yaşadığı değer yargılarına göre oluşacak bir Kur’an ve İslâm anlayışının sergilenmesine zemin hazırlayacaktır.

II. Hz. Peygamber’in “İçerisinde Yaşanılan Gerçeklik”teki Konumu ve Nebevî Sünnetin Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

Nebevî sünnetin devre dışı bırakılarak yalnız Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı geliştirme düşüncesinin ne derece ilmî ve anlamlı olup olmadığını net olarak görmek için, Kur’an’ın nâzil olduğu dönem (23 yıl) ve hemen sonrasında Hz. Peygamber’in ve nebevî sünnetin içerisinde yaşanılan gerçeklikteki konumunun tesbiti büyük önem taşımaktadır.

Bu çerçevede Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin ortaya çıkışlarının haricî ve dahilî pek çok sebebi bulunmaktadır. Özellikle iç etmenler arasında Hz. Peygamber ve onun sünnetiyle ilgili bilgi vasıtalarının usulünce ve üslûbunca iyi değerlendirilememesi de bulunmaktadır. Meselâ bilgi vasıtalarında zikredilen Hz. Peygamber’in karizmatik yapısı ve kendisiyle de kısmen şekillenen içerisinde yaşanılan o târihî (itikadî, sosyal, siyasî, iktisadî vb.) gerçeklikler göz ardı edilmekte ve Resûlullah (s.a.) hakkındaki bilgi vasıtalarından (hadisler/rivayetler/siyer kitapları...) yeterince istifade edilememektedir.

²⁰ el-En’âm 6/38.

²¹ en-Nahl 16/89.

²² el-Mâide 5/3.

²³ el-En’âm 6/57; Yûsuf 12/40, 67.

²⁴ Bu rivayetlerin hadis rivayet tekniği bakımından kusurları bulunduğu dair değerlendirme için bk. Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29-31.

²⁵ Hz. Ömer’in bu ifadeyi ne sebeple kullandığına dair bk. 13 numaralı dipnot.

²⁶ Ailesinin ağlaması yüzünden ölünün azap göreceğine dair rivayete itiraz eden Hz. Âişe o rivayetin yanlış nakledildiğini söyleyerek “Kur’an size yeter” der ve Kur’an’daki “Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenemez” âyetini delil getirir (bk. Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 23). Ancak gerek yukarıdaki Hz. Ömer’in ifadesi, gerekse Hz. Âişe’nin değerlendirmesi sünneti dışlayıcı bağlamda söylenmiş bir söz değildir.

²⁷ Konuyla ilgili deliller üzerinde meselâ Kırbaoğlu *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (s. 148-166) isimli eserinde yeterince durmakta ve doyurucu cevaplar vermektedir. Ayrıca bk. Sibâi, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, s. 153-165.

Ayrıca bu bilgi vasıtalarının anlaşılması ile yorumlanması zaman zaman birbirine karıştırılmakta, hatalı metotlarla pratiğe aktarılmaya çalışılmaktadır. Meselâ, rivayetler ya târihsel ortamın şartları dikkate alınmaksızın sadece evrensel planda düşünülüp ‘anlam’ verilmekte ve dolayısıyla ‘şekilcilğe’ bağlı ‘yorumlar’ yapılmakta ya da ‘şekil’ göz ardı edilerek, sözde ‘ruhuna uygun’ denilen bir başka bakışla anlam verilir buna bağlı değerlendirmelerde bulunmaktadır.²⁸ Bunun neticesinde nebevî sünnet, her iki bakış açısından da deyim yerinde ise, ‘tarihe hapsedilerek’ farklı açılımlara zemin teşkil etmesinin önüne geçilmekte ve dinamizminden²⁹ yeterince faydalanılmamaktadır. Bu da nebevî sünnetin bir tarafa bırakılarak sadece Kur’an’a dayalı bir İslâm anlayışının doğmasına imkân hazırlamaktadır.

A. Hz. Peygamber’in “İçerisinde Yaşadığı Gerçeklik”teki Konumu

Nebevî sünnetin³⁰ tespit edilmesinde önemli materyallerden biri olan hadislerin anlaşılmasında³¹ ve yorumlanmasında³² göz ardı edilmemesi gereken önemli hususlardan biri de ‘içerisinde yaşanan gerçeklik’³³ olgusu ile bu

²⁸ Anlama ve yorumlama hakkında kısa mâlumat için meselâ bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 24-40.

²⁹ Nebevî sünnet’in evrensel dinamizmi ile ilgili tarafımızdan yapılmış geniş bir çalışma bulunmaktadır. Mustafa Ertürk, *Nebevî Sünnet’in Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdâsı*, Çorum 2001 (neşredilmemiş doçentlik çalışması).

³⁰ Nebevî sünneti “Hz. Peygamber’in, Kur’an’ın nâzil olduğu târihten âhirete irtihaline kadar İslâm’ı hem tebliğ ve hem tebyîn vazifesiyle görevli olduğu süreç içerisinde doğrudan (Kur’an) ya da dolaylı (Kur’an dışındaki) vahyin kontrolünde ve içerisinde bulunduğu zaman ve şartlara bağlı olarak her alanda **tedricen** takip ettiği, daha sonraki zamanlar açısından tarihsel olan ve aynı şekilde başka zaman ve mekânlarda da uygulanabilen (külliyyen veya kısmen zorunluluk taşımayan) evrensel karakteri haiz metodunu, düşünce yapısını ve zihniyetini kapsayan bir dünya görüşü ve hayat tarzı” şeklinde tarif edebiliriz. nebevî sünnetin kaynakları ise Kur’an ve zann-ı gâlible sahih olduğuna hükmedilebilen Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler, sahâbeden gelen haberler ve siyer kaynakları gibi verilerdir.

³¹ Hz. Peygamber’in dünya görüşüne ve hayat tarzına yönelik olarak bir konuyla ilgili söylediği bir sözün, yaptığı bir eylemin veya tasvip ettiği bir sözün ya da hareketin tarihi bağlamında tesbit edilerek anlaşılması faaliyetidir.

³² Tarihi boyutunda tesbit edilen nebevî sünnetin mânasının anlama/anlaşılma faaliyetinin de dikkate alınarak güncel yönünün ağırlıklı olduğu bir çerçevede ele alınıp değerlendirilmesi ve pratik hayata aktarılması yönünde sadece bağlayıcılık vasfıyla sınırlı kalmayıp, değişebilir ve tavsiye niteliğindeki bir okuma ve yaşama biçimidir. Nebevî sünnetin kendi tarihi bağlamında tespit edilen inanç, ibadetler ve ahlâkî kuralların tamamını bütün müminler için evrensel boyutta -zorunlu haller dışında- bağlayıcı kabul ettiğimiz için onları bu kategoride değerlendirmekteyiz.

³³ Gerçeklik “Varolan şeylerin tamamı, bilinçten bağımsız olarak var olan, günlük hayatta karşılaşılan somut şeylerdir. Gerçeklik’in karşılığı Almanca’da, ‘wirklichkeit, realitet’, Fransızca’da ‘realite’; İngilizce’de ‘reality’ ve Arapça’da ‘şe’niyet, vâkıa’ gibi kelimelerdir. bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 156. Ayrıca ‘Gerçeklik’ kavramının sosyolojik açıdan anlamı ve mahiyeti hakkında bk. Peter Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City NY: Doubleday, 1990, s. 13-30. İçerisinde yaşanan gerçekliği ise, zaman ve mekân boyutunun kendi şartlarında gerçekleştirdiği,

olgunun nebevî sünnetle olan ilişkisi ve bu ilişkide nebevî sünnetin deliller hiyerarşisindeki³⁴ konumudur.³⁵

Allah son kitâbî mesajını genelde tüm insanlığa, özelde de o dönemin Arap toplumuna Arapça olarak Hz. Muhammed vasıtasıyla göndermiştir. Böylece Allah ilk insandan beri insanlığa sunduğu evrensel mesajlarını Hz. Muhammed’le tamamlamıştır. Bilindiği üzere Kur’an yaklaşık 23 senede nâzil olmuştur.³⁶ Allah dileseydi 23 yılda indirdiği bu ilâhî mesajını bir defada kendi katından indirir, onun fert ve toplum hayatında 23 senede uygulanmasını isterdi.³⁷ Ancak böyle bir inzal, içerisinde yaşanan gerçekliğin göz ardı edilmesine sebep olacağı gibi, ideal olması istenilen toplumun eğitim ve öğretimi açısından da yeterince başarılı olmayabilirdi.³⁸

Bu çerçevede gönderilen mesaj ve o mesajı tebliğ eden kişi elbette o toplumun gerçekliğini de yansıtacaktır. “Kur’an’ın ilk alıcısı ve tebliğcisi olan Hz. Muhammed toplumun içerisinde yaşayan bir kimse idi. Mekke’de yetim olarak büyüdü ve akraları gibi o da çölde, Benî Esed kabilesinde yetişti, ticaretle meşgul oldu, onlarla yolculuk yaptı, onların yaşantılarını ve kaygılarını pay-

maddî dünyanın kavramsal ve kurumsal boyutu alanında insanın (toplumun) çizdiği bir rotanın gözle görülebilir, hissedilebilir ve yaşanan belirtileri olarak tarif edebiliriz. Yani bir toplumun yaşadığı inanç, ibâdet, muâmelât, ahlâkî ortam ve değerleri, iktisadî hayat, örf, âdet ve alışkanlıklar ile bunlara bağlı kavram ve değerlerin tezahürleridir.

³⁴ Deliller Hiyerarşisi; İslâm hukukunda İslâm’a ait hüküm ve kuralların doğrudan veya dolaylı olarak elde edildiği tafsîlî ve icmâlî delillerin belirli bir sıralamaya tâbi tutulmalarıdır. Tafsîlî/cüz’î deliller, özel bir meseleyle ilgili belirli bir şer’î hükmü bildiren delillerdir. Meselâ domuz etinin haramlığını bildiren (el-Mâide 5/3), boşanan kadının iddet süresinden bahseden (el-Bakara 2/231), miras paylaşımını belirleyen (en-Nisâ 4/11-12) âyetler, ortakların ve komşunun şüf’a hakkından söz eden hadisler (Buhârî, “Şüf’a”, 1) münferit konularda şer’î hüküm bildirmeleri bakımından birer tafsîlî delildir. İcmâlî deliller ise şer’î hükümlerin genel kaynaklarıdır. Bunlar da ilk planda ‘edille-i erbaa’ veya ‘edilletü’l-ahkâm’ denilen kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Sahâbe sözü, istihsan, istislah gibi diğer icmâlî deliller bu dört ana delilin kapsamına dahil edilir (bk. Ali Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 139). Bizim burada söz konusu edeceğimiz deliller icmâlî delillerden Kitap ve (Nebevî) Sünnet olacaktır.

³⁵ Esasen böyle bir çalışmanın kitap hacmi boyutunda bütün yönleriyle ele alınması ve incelenmesi gerekmektedir. Çünkü sübûtu zann-ı gâlible tesbit edilebilen rivayetlerin muhtevası ancak o dönemin gerçeklikleri boyutuyla sağlıklı bir şekilde anlaşılacaktır.

³⁶ Vahyin başlangıcı ile sonu arasında geçen müddetin 22 sene, 2 ay, 22 gün olduğu belirtilmektedir (Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden Günümüze Kur’an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, s. 57).

³⁷ “Kâfir olanlar der ki, “Kur’an onun üzerine toptan indirilseydi, ne olurdu sanki?” Biz ise senin kalbini onunla sağlamlaştırmak için böyle indirdik, onu âyet âyet ayırdık, tane tane okuduk” (el-Furkân 25/32).

³⁸ Hz. Âişe’den nakledilen bir rivayet bu gerçeğe açıkça işaret etmektedir: Hz. Âişe bu rivayette Mekke’de nâzil olan surelerin mufassal surelerden olduğunu ve bunlar arasında cennet ve cehennem zikredildiğini, insanların İslâm’a yönedikleri zaman helâl ve haram konularını düzenleyen âyetlerin nâzil olduğunu belirtmektedir. O daha sonra şunları söyler “Eğer ilk nâzil olan şey ‘şarap içmeyin’ olsaydı, elbette ‘Biz şarabı asla terketmeyiz’ derlerdi. Şâyet ‘zina etmeyin’ şeklinde nâzil olsaydı [bu sefer de] ‘Biz zınayı asla terketmeyiz’ diyeceklerdi...”. bk. Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’an”, 6.

laştı...”³⁹ O, içerisinde yaşadığı toplumdan ayrı ve sürekli tek başına kalamazdı. Hz. Peygamber’in toplumdan ve içerisinde yaşadığı olaylardan ayrı ve sürekli tek başına yaşadığı şeklindeki bir anlayış ise onun meşhur ‘el-emîn’ sıfatı ile çelişmektedir. Zira böyle bir sıfatla ancak insanlarla ikili ilişkilerde bulunan, onların işleriyle ilgilenen ve hakkında bu yargıya varmalarını sağlayacak tarzda onlarla iç içe yaşayan biri şöhret bulurdu.⁴⁰ Bununla beraber Hz. Muhammed’in döneminin insanı olduğunu söylemek, kendi kız çocuğunu diri diri toprağa gömen katı kalpli, helvadan put yapıp ona tapan ve acıktığında onu yiyen, zina yapan vb. diğer Câhiliye dönemi Arap tipinin bir kopyası olduğu anlamına elbette gelmemektedir. Nitekim Peygamber (a.s.) o dönemin hâkim olgusuyla örtüşen bir yaşam pratiğini benimsememişti. Zira olgu, içinde ve kültürel yapısında iki tip değer taşır: Birincisi hâkim ve yaygın kabul gören değerler, ikincisi ise zayıf ve kısık sesli, fakat hâkim değer tipine karşı direnmeye çabalayan karşıt değerler. Bu iki tip değer, toplumsal güçlerin ve ekonomik, sosyal çekişmelerin ifadesinden öte bir şey değildir. Hz. Muhammed ise içinde bulunduğu olguda hâkim değerleri temsil eden genel yaşam tarzına mensup değildi.⁴¹

Hâkim değerlerin olduğu böylesi bir topluma ilâhî mesajların tadrîcen gönderilmesi gerekirdi. Bu sebeple ilk mesajın ulaştırılacağı topluluğun akraba ve çevresindekilerden başlayarak⁴² dalga dalga yayılması temin edilmişti. Kur’an’daki Mekkî ve Medenî âyetler arasında da gözle görülür farklar bulunmaktaydı; Mekkî âyetler daha ziyade itikat ve ahlâk esaslarıyla ilgiliydi. Bu esaslar da kademe kademe gelişmekteydi. Meselâ Mekkeliler’in putlarının kötülenmesinden bahseden âyetler ilk 22 sûrede yer almıyordu. Nitekim bu konuda İbn Hişâm: “Kavmi, Resûlullah’ı, putlarını mevzubahis edip batıl olduklarını söyleyinceye kadar terketmediler. O bunu yapınca onlar da kendisiyle alay ettiler ve mücadele etmek üzere birleştiler”⁴³ demektedir. Önceleri daha ziyade Allah’ın birliği, peygamberlik müessesesi, âhiret ve insanın sorumluluğundan bahsediliyordu.

Medenî âyetler ise ibadet ve muâmelat hakkında idi.⁴⁴ Bunların iniş süreci de Mekkî âyetlerde olduğu gibi tadrîcilik esasına dayanmaktaydı. Toplumun ani bir değişimle değil, hissedilmeyen bir biçimde değiştirilmesi gerekiyordu.⁴⁵

Yani toplumun içerisinde bulunduğu şartlar ve yaşanan gerçeklik göz önünde bulunduruluyordu.

Hz. Muhammed kendisine bildirilen mesajı toplumun algılayabileceği ve uygulayabileceği bir seviye ve üslûpla en yakınlarından başlamak üzere kademe kademe tebliğ ve tebyin ederken toplum gerçeklerine aykırı inanç ve uygulamaları cemiyetin fikrî yapısına uygun biçimde şekillendirmişti. Yani içinde yaşanan gerçekliğe aykırı hususlarla, aykırı olmayanları birlikte gündeme getirmişti. Hatta bunu yaparken bilhassa Mekke’de bir taraftan hırpalanmış ama öte taraftan da destek görmüştü. Meselâ toplumun, putları aracı/ortak kılarak Allah’a kulluk etmelerine yönelik uygulamasına karşılık, o sadece bir tek yüce yaratıcıya ve aracısız olarak inanmayı,⁴⁶ yine o toplumun gerçekliğinde var olan kız çocuklarını hakir görme ve diri diri toprağa gömme genel kabulüne karşı, insana değer veren mesajları,⁴⁷ içerisinde yaşadığı toplumun gerçekliğine aykırı olarak takdim etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ mesajını ilk etapta içerisinde yaşanan gerçekliğin çarpıklıklarını dile getirerek ve bizzat o toplumun gerçeklerinden seçilmiş somut örnekler vererek “değişimi” esas almıştır. İkinci aşamada ise geçmişten misaller vererek toplumdaki değişimi sağlamıştır.

Kur’an’ın ilk uygulayıcısı olan Hz. Peygamber’in mübelliğ⁴⁸ olmasının yanında mübeyyin⁴⁹ vasfının da bulunduğu düşünülürse o’nun da Kur’an’ın bu metodunu takip ettiği görülür. Resûlullah çevresindeki insanlarla olan münasebetlerinde, deyim yerinde ise, toplumun nabzını tutmuş ve ona göre bir strateji belirlemiştir. Bu stratejide esas unsur özede kendi toplumunu, genelde insanlığı ‘ideal’ seviyeye ulaştırmaya çalışmaktı.⁵⁰ Ancak ‘ideal’ ile toplumunun ‘içerisinde yaşadığı gerçeklik’ her zaman bir değildi. Ayrıca ideal topluma giden yolda önemli olan bu gerçekliğin farkına varmaktı. Nitekim Hz. Peygamber’in, Medine döneminde bile bazı sahâbilerinin hoşça gitmeyen birtakım davranışlarını ve hareketlerini gördüğünde, onların “hâlâ Câhiliye âdetlerinin izlerini taşıdıklarını”⁵¹ belirterek ikazda bulunması, en yakın arkadaşlarının

⁴⁶ Meselâ bk. Yûnus 10/18, 68; ez-Zuhurf 43/15; el-En’âm 6/100, 150; Meryem 19/88; en-Nahl 16/57; ez-Zümer 39/3.

⁴⁷ bk. el-Mâide 5/137, 140; el-En’âm 6/151; en-Nahl 16/59; el-İsrâ 17/31; et-Tekvir 81/8-9.

⁴⁸ el-Mâide 5/67.

⁴⁹ Meselâ bk. el-Bakara 2/151; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44, 64.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/110. “Siz insanlar içerisinde çıkarmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırınız”.

⁵¹ Bir tartışma sırasında Ebû Zer el-Gıfârî’nin bir adama (şerhlerde bu adamın Bilâl-i Habeşî olduğu bildirilmektedir. Meselâ bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, Nşr. İltizâm Abdurrahman Muhammed, I-XII, Beyrut 1988, I, 72) “kara kadının oğlu” diyerek hakarete bulunması üzerine Hz. Peygamber: “Onu, annesinin renginden dolayı mı kınıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ Câhiliye (ahlakı, tesiri) kalmış bir kimsesin” demiştir (bk. Buhârî, “İmân”, 22, “İtk”, 15; Müslim, “Eymân”, 38). Bir başka rivayette de Hz. Peygamber’in şöyle söylediği nakledilir: “Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden

³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine* (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 84.

⁴⁰ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 84.

⁴¹ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 85.

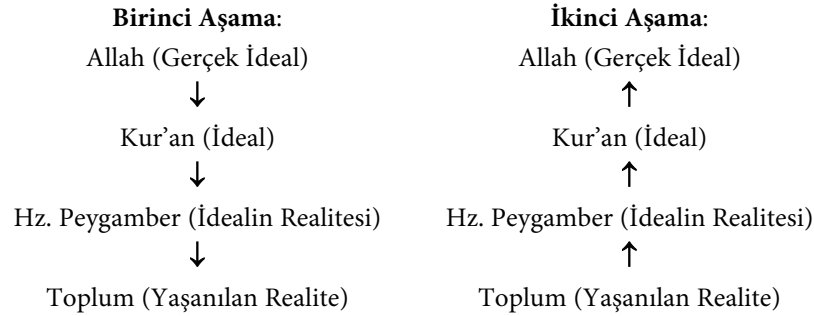
⁴² “En yakın akrabalarını inzâr et” bk. eş-Suarâ 26/214.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (Nşr. Süheyl Zekkâr), I-II, Beyrut 1992, I, 175; İbrahim Canan, *Peygamberimizin Tebliğ Metodları 1*, İstanbul 1998, s. 104.

⁴⁴ Mekkî ve Medenî sûrelerin vasıflarıyla ilgili bilgiler için meselâ bk. Keskiöğlü, *a.g.e.*, s. 58-59.

⁴⁵ Canan, *a.g.e.*, s. 111.

bile uzun süre içerisinde yaşadıkları gerçekliğin tesirinden hâlâ kurtulamadıklarını müşahede etmesiyle iribatlıdır. Onun âhirete irtihâline kadar içerisinde yaşadığı toplumun gerçekleriyle zıtlık ve uyumluluk ilişkileri içerisinde yaşaması bir tezat teşkil etmiyordu. Zira karizmatik liderlerin en önemli özelliklerinden birisi de "eş zamanlı" bir yıkım ve inşa sürecini takip etmeleridir. Bir yandan belli bir geleneğin en temel tezahürleri yerlerinden edilirken, diğer yandan da bunların mukabilleri eş zamanlı olarak inşa edilir.⁵² Zıtlıklar ilâhî mesajın temel prensiplerine aykırı oldukları sürece meydana geliyordu. Ne var ki, bunu yine toplumdan ayrı, bir ütopya olarak yaşamıyordu. Kısaca Kur’an vahyi bir ideal, Hz. Peygamber ise onun yaşanmakta olan realitesiydi. Bu realite toplumun realitesinde kendini buluyor ve toplumun realitesi de Kur’an’ın realitesine tâbi oluyordu. Bu ilişkiyi şöyle gösterebiliriz:



Bu şemaya baktığımız zaman Hz. Peygamber dönemindeki bu ilişkiler ağında toplum, ideale, oradan (bir nevi) gerçek ideale ulaşmak için ‘idealin realitesi’ni örnek alıyordu. Çünkü Hz. Peygamber sadece mübelliğ (vahyi bildiren) değil, aynı zamanda mübeyyin (kendisine gelen vahyi açıklayan, açıkladığını da uygulayan) idi. Dolayısıyla ilk planda değişme aşamasında olan toplum elbette hem aralarından çıkan hem de kendilerine son derece düşkün, şefkatli ve merhametli olan, düşmanları tarafından bile “el-emîn” sıfatına layık görülmüş birini örnek alacaktı.⁵³ Toplumun Kur’an’ı bütünüyle kavrayacak şekilde doğrudan ölçü alması zaten mümkün değildi. Zira ideal’in akışı (Kur’an’ın nüzûl süreci) devam ediyordu. İnsanlar bu akışın nereye kadar ve nasıl gideceğini önceden tahmin edemezlerdi. O dönemdeki toplum için, içerisinde yaşadıkları gerçekliğe en uygununu tasrih ve tashih edecek kişi sadece Hz. Peygamber’di. Nitekim Allah Teâlâ, ibâdet ve kullukta doğrudan

ilişkilerinde ancak kendisiyle muhâtap olmalarını, aralarındaki münasebetlerinde ise Hz. Peygamber’i doğrudan örnek almalarını tavsiye etmiştir.⁵⁴ Bu süreç Kur’an’ın nâzil olduğu dönemde ve Hz. Peygamber hayatta iken devam etmişti.

Bu süreç içerisinde örneklik, mübeyyin ve mübelliğ vasıflarının getirdiği bağlayıcılık, etkileycilik ve otorite açısından bakıldığında Hz. Peygamber’in uyguladıkları ve toplum içerisindeki davranışları pek çok yönden, deyim yerinde ise Kur’an vahyinin önünde idi. Yani öncelikle toplum içerisindeki örnek ve otorite kabul edilen bir kişinin (peygamberin) itikadî inancı, ibadeti, toplumsal hâdiselerle ilgisi; üzülmüş, sıkıntı çekmesi gibi tavırları hem tasvip ve teyit ediliyor, zaman zaman zelle olarak ifade edilen davranışları tashih ediliyor⁵⁵ ve dolayısıyla Kur’an vahyi ona göre de nâzil oluyordu. Peygamber (a.s.) gönderildiği toplumun gerçekleri çerçevesinde görevini sürdürüyor, Kur’an da yaşanan bu gerçeklere göre nâzil oluyordu. Çünkü yeni bir hiyerarşik otorite düzeninin, yani İslâm’ın inşası sırasında dahi mevcut Arap kültürünün unsurlarından istifade edilmiştir.⁵⁶ Hatta geçmiş (kâinatın ve insanlığın yaratılışı ile önceki milletlere ait) ve gelecekle ilgili (kıyamet sahneleri ve âhiret hakkındaki) bilgileri dahi Allah Teâlâ, yine gönderdiği peygamberin yaşadığı gerçeklerle bağlantısını kurarak haber veriyordu.

610-632 yılları arasında Hz. Peygamber’in karizmatik otoritesinin tesis edilme süreci, karmaşık olaylar ve bu olaylarla ilgili vahiyler dizisinden teşekkül etmektedir. O, hayatta olduğu müddetçe, kendisine tâbi müslümanlar arasında nihaî hakemdi ve taraftarlarının birlik ve beraberliğini doğrudan sağlayan bir faktördü. Hz. Peygamber yeni şekillenmekte olan İslâm toplumunun merkezinde idi ve müslümanların sosyal yapısını ve mânevî birliğini doğrudan kendisine bağlayarak teminat altına aldı.⁵⁷

⁵⁴ Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110; en-Nûr 24/52; el-Feth 48/9.

⁵⁵ Kureyş’in ileri gelenleriyle görüşme yaparken âmâ İbn Ümmü Mektûm’un araya girip söz istemesi üzerine Hz. Peygamber’in yüzünü ekşitmesi (el-Abese 80/1-12); hanımlarından bazısının gönülünü almak için bir daha bal şerbeti içmemeye karar vermesi (et-Tahrîm 66/1); münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl’un cenaze namazını kılmaya teşebbüs etmesi (et-Tevbe 9/80-84); Tebük Gazvesi’ne çıkarken bazı bahanelerle izin isteyen münafıklara izin vermesi (et-Tevbe 9/43); Bedir Harbi’nde düşmanları öldürmek yerine onları esir alarak fidye karşılığında serbest bırakılması kararı (el-Enfâl 8/67-68) gibi hususlarda Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber’in yaptığı bazı eylemleri tashih etmiştir.

⁵⁶ Dabaşı, a.g.e., s. 83.

⁵⁷ Dabaşı, a.g.e., s. 105.

kalma, tamamen terkedemeyecekleri dört âdet vardır: Asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek ve ölünün arkasından saçını başını yolarak yüksek sesle ağlamak (Müslim, “Cenâiz”, 29).

⁵² Hamid Dabaşı, *İslâm’da Otorite* (Çev. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995, s. 93.

⁵³ “İçinizden size, sıkıntıya uğramanız kendisine ağır gelen, üzerinize son derece düşkün, inananlara şefkatli ve merhametli bir peygamber gelmiştir” (et-Tevbe 9/128).

B. Nebvî Sünnet’in Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

1. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber’in vahyin nâzil olduğu süreç içerisinde tâkip ettiği/yönlendirildiği hayat tarzı ve yöntemi olan Nebvî Sünnet ise kendi döneminde âdeta ‘canlı bir vahyin’⁵⁸ en önemli göstergesiydi. Bu sebeple nebevî sünnet kendi tarihî ortamında, "beyân açısından", daima ilk delil olmuştu. Müslümanlar, bir problemle karşılaştıkları vakit öncelikle çözüm için Hz. Peygamber’e geliyorlardı ve ilk müracaat kaynağı sürekli nebevî sünnettir. Hz. Peygamber’in verdiği hükümlerde veya kararlarda bir sıkıntı duydukları zaman bunların vahiy kaynaklı olup olmadığını soruyorlardı. Eğer vahye dayanıyorsa derhal itaat ediyorlar, değil de Hz. Peygamber’in kendi re’yi ise ya itaat ediyorlar ya da kendi icthadlarına göre hareket ediyorlardı.⁵⁹ Aşağıdaki şekil deliller hiyerarşisinde o günkü müslümanların genelde⁶⁰ tâkip ettikleri metodu göstermektedir.

Sahâbe → nebevî sünnet → vahiy → sahâbe icthadı.

Nitekim bu toplumsal gerçeğe işaret eden Mûsâ Cârullah İslâm dininde aslı hükümlerin dayanağı sayılan dört aslı delilden birincisinin (nebevî) sünnet olduğunu vurgulayarak şöyle demektedir:

“Sünnet İslâm’da hükümlerin dayanağı olan dört delil arasında, birinci sırada yer alan asıldır. Zira İslâm’da her hüküm önce sünnetle ortaya konmuş, Kur’an-ı Kerim’in âyetleri ise daha sonra Hz. Peygamber’in o konudaki söz, fiil ve takrirlerini tesbit ve teyit etmiştir. Din ve imanın bütün temel esasları dinin farz olarak değerlendirdiği kural ve kaidelerin tamamı önce sünnet ile belirlenmiş, daha sonra Kur’an âyetleri bunları teyit ve tesbit üzere nâzil olmuştur.”⁶¹

⁵⁸ Buradaki vahiy sadece Kur’an vahiy ile sınırlandırmıyoruz. Biz aynı zamanda Kur’an’a yansımayan bir başka vahiy türü ile de Hz. Peygamber’in yönlendirildiğini düşünüyoruz. Geniş açıklama için bk. Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*, s. 171-182.

⁵⁹ Biz burada Hz. Peygamber’in kararları veya hükümleri verirken hangi metotlara başvurduğunu veya sahâbenin Hz. Peygamber’in bütün kararlarını onaylayıp onaylamadıklarını, hiç itiraz etmediklerini veya onun kararlarının vahiy ürünü olup olmadığını tartışacak değiliz. Bizim buradaki hedefimiz Hz. Peygamber’in otoritesinin içerisinde yaşadığı gerçeklik çerçevesinde büyük önem arzettiğini ve ilk müracaat kaynağı olduğunu belirtmektir. Sahâbenin Hz. Peygamber’in icthadlarına bakışları hakkında farklı yaklaşımlar için meselâ bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 232-240.

⁶⁰ Bazı hadis kaynaklarımızda dini tebliğ etmesi için Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken aralarında geçen karşılıklı konuşmada Hz. Peygamber’in “Ne ile hükmedeceksin?” sorusu üzerine, Muaz’ın sırasıyla Allah’ın kitabı, Resûlullah’ın sünneti ve kendi re’yi ile icthad edeceğini söylemesi ve Hz. Peygamber’in bu yöntemi onaylamasına dair bir rivayet nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3) Bu rivayete göre deliller “Kur’an → Sünnet → Sahâbe icthadı” şeklinde sıralanır. Ancak bu hadisin rivayet tekniği açısından hem müşkil (bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 3), hem sahih olsa bile bu tür bir uygulamanın istisna olabileceğini düşünmek mümkündür.

⁶¹ Mûsâ Cârullah, *Kitâbü’s-Sünne*, s. 8.

Mûsâ Cârullah daha sonra konuyla ilgili olarak namaz, abdest, teyemmüm, oruç, hacc ve zekâta dair hükümlerin önce Hz. Peygamber’in sünnetiyle açıklandığını ve daha sonra Kur’an’ın bunları teyit ettiğini söylemektedir.⁶²

Beyân olması bakımından da sünnetin birinci asıl olduğunu ayrıca vurgulayan Mûsâ Cârullah, bunun gerekçesini şöyle açıklar:

“Zira beyanda aslanan genel ve basit olmasıdır. Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları Kur’an’ın hem nüzülünden önce hem de sonra, öncelikle tebliğ anlamında bir beyandır. Onlar hem kapalı olan hususların izahı hem de özet olarak verilen konuların açıklaması niteliğindedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in fiil ve davranışları herkes tarafından müşahede edildiği için her hususun en kolay anlaşılmasını da temin eder.”⁶³

Elbette ki böyle bir iddia ancak Hz. Peygamber’in döneminde, yani Kur’an vahyinin tamamlanmasından önceki durumu itibarıyla kabul edilebilir. Fakat vahyin tamamlanması ve metinlerinin iki kapak arasına alınmasıyla birlikte sünneti, tamamen olmasa bile, ekseriyetle bize haber veren hadislerin birinci aslı delil olmasında bazı sıkıntılar söz konusu olacaktır. Teoride Mûsâ Cârullah’ın düşüncesi doğru olmakla birlikte, şu an içinde bulunduğumuz gerçeklik yönüyle deliller hiyerarşisinde Kur’an’ın birinci asıl olması gerekecektir. Çünkü Kur’an’ın sübûtu katidir ve ayrıca nebevî sünnetin kaynaklarından biridir. Buna karşılık elimizde bulunan diğer sünnet verilerinden olan hadislerin sübûtu ise zannîdir. Ne var ki bu zannîlik sünneti deliller hiyerarşisinde ikinci plana bırakmakta ise de onu ortadan kaldırmamaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki nebevî sünneti tesbit etmede kaynak yönünden sadece yazılı belge olması itibarıyla hadisler değil, sübûtu kati olması yönüyle Kur’an daima ilk delilimizdir. Kur’an vasıtasıyla da, tamamen olmasa bile, genel prensipler çerçevesinde Hz. Peygamber’in sünnetini tesbit edebiliriz.⁶⁴ Fakat Kur’an’da bahsedilmeyen ve teferruatla ilgili hususları, zann-ı gâlible sahih diyebileceğimiz tarihî bilgi ve belgelerden (hadisler, siyer...) çıkarmamız mümkün olacaktır ki bunlar da birer delildirler.

Netice olarak hem Kur’an’ın ve hem de onun canlı örneği Hz. Peygamber’in sünnetinin özelde ilk gönderildiği toplumun içerisinde yaşanan gerçeklerine göre şekillendiği ortaya çıkmaktadır. Bu da kendi tarihî şartları içerisinde anlamlı bir olgudur. Dolayısıyla Kur’an’ı en iyi anlamak, onu tebyin eden nebevî sünneti delil almakla ve onu anlamakla mümkündür.

2. Hz. Peygamber Sonrası Dönem

Kur’an’ın nüzûl sürecinin tamamlandığı ve Hz. Peygamber’in vefâtından sonraki dönemde, ‘idealin realitesinin/(Hz. Peygamber’in) hayatta olmaması,

⁶² Mûsâ Cârullah, *a.g.e.*, s. 8-9.

⁶³ Mûsâ Cârullah, *a.g.e.*, s. 9.

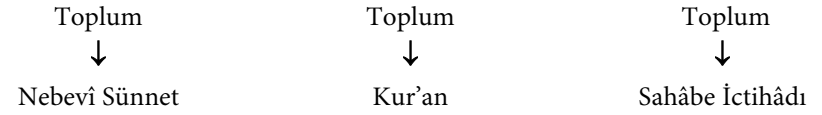
⁶⁴ Meselâ bk. N. Mehmed Solmaz, İ. Lütfi Çakan, *Kurân-ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi I-III*, İstanbul 1988; İzzet Derveze, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı* (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989.

değişmeler karşısında o toplumu zaman zaman sıkıntıya sokmuştur. İnsanlar arasındaki birebir ilişkilerde örnek alınacak veya başvurulacak şahsiyet zâtıyla devreden çıkmıştır. Gerçi o irtihâl ettiği zaman, geride bıraktığı toplum, dönemdeki evrensel ahlâkî ilâhî prensipler çerçevesinde "bu dünya gerçekliği şartlarında ideal toplum" seviyesine ulaşmıştı.⁶⁵ Ancak zaman ilerleyip dar toplumdaki geniş topluma doğru gidildikçe, yaşanan değişme ve gelişmeler karşısında insanlar arasındaki ahlâkî ve hukukî ilişkilerde birtakım sıkıntılar ortaya çıkmaya başladı. Bu sıkıntıları gidermede takip edilen metot öncekinden biraz farklı idi. Zira hayatta iken ve onun hazır bulunduğu ortamda müracaat kaynağı bizzat Hz. Peygamber'di. Çünkü idealin realitesi yanlarında idi. Hz. Peygamber'in yanlarında olmadığı zamanlarda ise zihnen sanki onun yanındaymışlar gibi yine ondan öğrendiklerini uyguluyorlardı. Şayet bir sıkıntıya düşerlerse, başkalarından Hz. Peygamber'in o konuda herhangi bir uygulamasını bilen birinin olup olmadığını bilip soruşturuyorlar, çözüme ulaşamadıkları zaman mevcut âyetlerden kendilerine göre bir anlam çıkartıyorlardı. Bu dönemin deliller hiyerarşisini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Toplum → Nebvî Sünnet → Kur'an (âyetleri).

Halbuki Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ilişki tersine dönmüştü. Kur'an'ın nüzül süreci tamamlanmış, vahyin iniş süreci bitmişti. İnsanların zihinlerinde ilâhî mesajın tamamlandığı fikri vardı. Bununla birlikte o ilâhî mesajı tatbik eden Hz. Peygamber'in uygulamaları da zihinlerinde ve yaşamlarında bulunmaktaydı. Elbette ki, Hz. Peygamber'in uygulamalarının hepsinin insanların tamamının zihinlerinde yer ettiğini söylemek imkânsızdır. Toplumun ekseriyeti, gördükleri ve kendilerine bildirildikleri kadarıyla Hz. Peygamber'in örnekliği sayesinde önceden beri değişmekte olan ve yavaş yavaş yerleşmiş fikirleri ve uygulamaları örnek alıyordu. Fakat o toplumun ileri gelenleri, sıkıntı karşısında ve ihtilâfa düştükleri vakit müracaatın şeklini değiştirmek zorunda kaldılar. Eğer sıkıntı karşısında yine Hz. Peygamber'in çok iyi bilinen bir uygulaması varsa, bu durumda Kur'an'a başvurmadan yine Hz. Peygamber'in sünnetini esas alıyorlardı. Daha doğrusu Kur'an'a müracaat etme gereği hissetmiyorlardı. Müracaatın şeklindeki değişiklik sadece ya örnek bulunmadığı veya ihtilâf halinde gerçekleşiyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber zatıyla hayatta olmasa bile, onun uygulamaları ilk planda dikkate alınıyordu. Onların böyle bir düşünceye sahip olmaları elbetteki Kur'an'ı göz ardı etmeleri anlamına gelmiyordu. Zira Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin (esasta) vahye tezat teşkil etmesi düşünülemezdi. Dolayısıyla böyle bir metot Kur'an'la Hz. Peygamber'i karşı karşıya da getirmemektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da sahâbe bir sıkıntıyla karşılaştıkları vakit, onların ilk müracaat kaynağı

dolaylı da olsa Hz. Peygamber'in sünnetiydi.⁶⁶ Şayet o konuda Hz. Peygamber'in herhangi bir sünneti yoksa veya ihtilâf varsa müracaatın şekli değişmekte ve doğrudan Kur'an'a başvurulmaktaydı. Eğer Kur'an'dan bir çözüm bulunamazsa sahâbe kendi ictihadını ortaya koyardı. Bu üç aşamayı şu şekilde gösterebiliriz:

I. Aşama (İhtilâfsız durum) II. Aşama (İhtilâf hali 1): III. Aşama (İhtilâf hali 2)



Burada bir hususa açıklık getirmek gerekebilir. Meymûn b. Mihrân'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Hz. Ebû Bekir'e bir dava geldiği zaman, o önce Allah'ın kitabına bakar (nazar), eğer orada bulursa davalılar arasında hükmünü verirdi. Eğer Allah'ın kitabında bulamazsa Resûlullah'ın sünnetinden bir hüküm biliyorsa onunla hükmederdi. Orada da bulamazsa, çıkar ve müslümanların yanına giderek "Bana şöyle şöyle bir mesele geldi. Resûlullâh'ın bu konuda hüküm verdiğini bilene var mı?" diye sorardı..."⁶⁷

Bu rivayette iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi Ebû Bekir'in 'Kur'an'a baktığı' söylenmektedir. 'Bakmak (nazar)' kelimesi bir mushafa bakmak şeklinde anlaşılıyorsa ki tarihî açıdan doğru olmasa gerektir. Zira Kur'an'ın çoğaltılıp dağıtılması Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde gerçekleşmiştir. Şayet Hz. Ebû Bekir döneminde değişik yerlere yazılan mushaf kastediliyorsa, zaten o dağınık halde idi ve Zeyd'e biraraya getirilmesi emredilmiş ve o nüshalar iple bağlanmıştı. Dolayısıyla bu yaklaşım da doğru olmayabilir. Eğer hâfızasından/ezberinden Kur'an'daki hükümleri incelediyse, Ebû Bekir'in Kur'an'ın tamamını ezbere bildiğini söyleyecek bir delili bilmiyoruz. İkinci husus Ebû Bekir'in önce kendisi bir hükme ulaşamayınca, daha sonra arkadaşlarına "bu konuda Hz. Peygamber'in bir hükmü var mı?" diye sorması oldukça mânidardır. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, Hz. Ömer halife olduğu dönemde bazı uygulamalarında yukarıda gösterilen metodu her zaman uygulamamıştır. Bunun sebebi de muhtemelen, modern tabirle, onun toplum gerçekliğini iyi kavramasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, şartların değişmesiyle birlikte toplumun değiştiğini, Hz. Peygamber'in sünnetinde ve Kur'an'da belirtilen

⁶⁵ "Siz insanlar içerisinde çıkarılmış en hayırlı topluluksunuz; iyiliği emreder, kötülükten sakındırmanız" (Âl-i İmrân 3/110) âyeti buna işaret etmektedir.

⁶⁶ Meselâ Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in Kur'an'ın cem' edilmesi teklifine, Hz. Ebû Bekir'in "Resûlün yapmadığı bir işi nasıl yaparım?" endişesini taşıyarak ilk önce karşı çıkması, Ebû Bekir'in bu teklifi Zeyd b. Sâbit'e söyleyince onun da "Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi nasıl yaparız ? diye aynı endişeyi dile getirmesi nebevî sünnetin yeni bir durum karşısında müracaat kaynağı olduğunu gösterebilir. Meselâ bk. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 10; Buhârî, "Tefsîr" 9/20, "Fezâilü'l-Kur'an", 3.

⁶⁷ Dârimî, "Mukaddime", 20.

uygulamaların birebir tam karşılıklarının her vakit bulunmayabileceğini, dolayısıyla metotta da bir değişikliğin yapılması gerektiği neticesine ulaşmıştır.

Bu durumda karşımıza gerek Kur’an’da gerekse Hz. Peygamber’in sünnetinde yer alan beşerî ilişkilerle ilgili uygulamaların ve hükümlerin birebir karşılıklarının olup olmayacağı meselesi çıkmaktadır. Meselâ Hz. Ömer’in müellefe-i kulûba pay ayırmaması, hırsızın elini kestirmemesi gibi icraatlarına bakıldığında, onun bir başka metoda başvurarak Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’in sünnetini, lafzî anlamda, “dolaylı” göz ardı ederek ictihad ettiği düşünülebilir. Ancak, ‘dolaylı’ ifadesi o iki kaynağı önemsememek anlamında değil, onların ilkesine uygun olduğu düşüncesini ifade etmektedir. Kanaatimizce Hz. Ömer’in bu tür uygulamalarına, onun ‘nebevî sünnete bakış tarzının bir gereği olarak bakmak gerekir. Bunun anlamı şudur: “Hz. Peygamber şimdi hayatta olsaydı herhalde o da böyle yapardı.” Hz. Ömer’i böyle düşünmeye sevkeden şey elbette âfâkî ve hissî değil, onun Hz. Peygamber’i ve Kur’an’ı makâsîdi itibarıyla çok iyi tanınmasıyla doğrudan ilgilidir.

III. Genel Değerlendirme

1. Hz. Peygamber’in sünnetini bir tarafa bırakıp, salt Kur’an metnine dayalı bir İslâm anlayışı oluşturma düşüncesi ve bunun ‘Kur’an İslâm’ı’ gibi söylemlerle dile getirilmesi, yukarıda arzettimize çalıştığımız Kur’an’ın nâzil olduğu 23 yıllık tarihî gerçeklikler ile Hz. Peygamber’in ve nebevî sünnetin ‘içerisinde yaşanan gerçeklikteki konumu’ açısından bakıldığında, hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu anlayış Hz. Peygamber’i, sadece Kur’an’ı insanlara tebliğ eden ve onun lafızları doğrultusunda amel eden sıradan bir insan konumuna düşürmektedir. Böyle bir düşünce Allah’ın kendisine yüksek otorite verdiği Hz. Peygamber’i ve onun yaşam tarzını göz ardı etmektir ki, bu Kur’an’ın temel prensibine de aykırıdır. Halbuki Hz. Peygamber’in içerisinde yaşadığı gerçeklikteki konumu ve onun sünneti o dönemin müminleri arasında örnek alınacak vasıfta idi ve Kur’an da müslümanlara bunu tavsiye etmektedir. Zira gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun irtihâlinin ardından sahâbenin bir meseleyle karşılaştığı vakit aklına gelen ilk şey, Hz. Peygamber’in o konuda uygulaması olup olmadığını araştırmak, yani Hz. Peygamber’in sünnetine başvurmaktır. Nitekim bu durumu çağdaş araştırmacılar Dümeynî şu şekilde ifade eder:

“Ashâbın davranışları ister onun bu konudaki sözlerini ezbere bilsin isterse bilmesin büyük oranda Hz. Peygamber’i örnek alma şeklinde idi. Onlar dinî konudaki bir hükmü ya Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadis olup olmadığını sorarak veya lafız ya da mâna olarak rivayet edilen bir metin olmaksızın onun sünneti olması ile de yetinerek hareket ediyorlardı... Hz. Peygamber’in sünneti ve İslâm’ın temel hükümleri bu şekilde nesiller boyu tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Bu fiilî rivayete, onu teyit eden ve açıklayan, ihtilâf anında başvurmada esas olan yazılı rivayet de eşlik etmiştir. Şu anda XV. hicrî asırda yaşayan bizler, insanlara Hz. Peygamber’in namazı nasıl kıldığı konusunda bir hadis bilip bilmediğini soracak olursak, çoğunun bilmediğini görürüz. Bununla birlikte namazın şeklini, rükünlerini, sünnetlerini bildiklerine şahid oluruz. ...Onların namazın nasıl kıldığını bildiklerinin hadisleri ezberleme ve tedvin etme sayesinde olduğu kanaatinde değiliz. Aksine onlar

bunu, kitlelerin birbirlerine nakletmeleri sayesinde öğrenmişlerdir. Şu halde hadis nakli ve bu hadislerin söz konusu fiilî duruma paralel olması, ihtilâf anında başvurmak üzere açıklayıcı ve tekit edici bir unsur olmaktan öteye gitmemektedir.”⁶⁸

İşte buna benzer olarak sahâbenin de –ilk dönemlerde- bir problemle karşılaştığı vakit anında başvuracağı merci pratik olması açısından, Hz. Peygamber’in uygulamasıydı. Rivâyetlere bakıldığı zaman sahâbenin ihtilâf anında ortaya attıkları ilk soru Hz. Peygamber’in o fiilî işleyip işlemediği idi. Bunun en canlı misalini Hz. Âişe’de görmekteyiz. Aile içi uygulamalarda ve bazı konularda Hz. Âişe’ye Hz. Peygamber’le ilgili bir rivayet nakledildiği zaman, onun ilk kriteri Resûlullah’ın öyle yapıp yapmadığını ifade etmesiydi. Daha sonra da Kur’an’dan delil getirirdi. Yani eylemde Hz. Peygamber’i, bu eylemin delili ve ifadesi olarak Kur’an vahyini örnek gösterirdi...⁶⁹

Hz. Peygamber’i yakından çok iyi tanıyan ve onun uygulamalarını iyi bilen sahâbe neslinden sonra durum değişmiş ağızdan ağıza dolaşan rivayetler-kismen bazı sahâbiler tarafından yazıya geçirilmiş olmakla birlikte- İslâm toplumundaki fitnelerin zuhur etmesi sebebiyle güvenilir olmayan râvilerin rivayetlere müdahalesiyle başka bir boyuta yönelmiştir. Bu durumda aynı zamanda yazıya geçirilmesi çalışmaları devam eden hadisler, rivayet esnasında da yapılan birtakım yanlışlıklar sebebiyle artık râvilerin güvenilirliği ve kriter olarak Hz. Peygamber’in bilinen meşhur sünnetiyle mukayese edilerek test edilmeye başlanmıştır. Bu arada Kur’an-ı Kerim artık mushaf haline getirilip iki kapak arasına koyulunca sağlam ve itirazsız kaynak olarak ilk planda ölçü alınmıştır. Zira Hz. Peygamber’in bütün söz ve fiilleri Kur’an’ın temel ilkelere aykırı olamazdı. Netice itibarıyla Hz. Peygamber’in sözleri olarak nakledilen rivayetlerin kritiğe tâbi tutulduğu ilk kaynak şüphesiz Kur’an ve ondan sonra mütevâtir veya Hz. Peygamber’in bilinen meşhûr sünneti olmuştur.

Yaşanan gerçeklikle bağlantısı olması sebebiyle Hz. Peygamber döneminde bizzat yaşayan gerçeklik Hz. Peygamber idi ve canlı müracaat kaynağı da o idi. Ölümünden hemen sonra ise onun en yakın arkadaşları tarafından beyan edilen ve bilinen, henüz yaşanmakta olan gerçeklik ise Hz. Peygamber’in sünneti olmuştur. Ancak sahâbe neslinin sona ermesiyle birlikte önceden mushaf haline getirilen ve çoğaltılan Kur’an, artık Hz. Peygamber’in sünnetiyle birlikte kıyamete kadar yaşayan gerçeklik olması yönüyle her asırda, her dönemde ve mekânda temel prensipleri sunan İslâm’ın ana kaynakları olmuşlar-

⁶⁸ Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâyisü nakdi mütüni’s-sünne*, Medine 1992, s. 163-164.

⁶⁹ Hz. Âişe bazı sahâbilerin aile içiyle alâkalı sorularını veya Hz. Peygamber’in özel hayatı hakkında naklettikleri rivayetleri bilhassa onun hayatından örnekler vererek tashih ederdi. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan en dikkat çekicisi Bedreddin ez-Zerkeşî’nin *el-İcâbe li-trâdi me’stedrekethu Âişe ale’s-sahâbe* adlı eseridir. Bu eser yeniden tertip ve tahrîr edilerek Türkçe’ye kazandırılmıştır (*Hz. Âişe’nin Sahâbeye Yöneltilmiş Eleştiriler* (Haz. Bünyamin Erul, Ankara 2000)).

dır. Bu temel kaynaklar çerçevesinde yeni icthadlarla “yaşanan din” tekâmüle devam etmiştir.

2. Yukarıda işaret edilen tarihî gerçekliğe aykırılığı yanında ‘Kur’an İslâm’ı söyleminin kendi içerisinde de tutarsızlıkları bulunmaktadır: Öncelikle Kur’an İslâm’ı savını delillendirmede aynı zamanda hadislerle/rivayetlere de başvurulmaktadır. Halbuki bu düşünceye sahip olanlar, hadislerle veya rivayetlere “mişnalar!”⁷⁰ nitelemesinde bulunarak, onların (hadisleri) bu dinin “müşrik din adamları (!)” dedikleri İslâm âlimleri tarafından uydurulduklarını dile getirmektedirler. Ne var ki hadislerin yazılmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair rivayet her defasında onlar için bulunmaz bir delil olabilmekte ve hatta rivayet tekniği açısından son derece zayıf olan başka rivayetler de kullanılabilir. Böylesi bir tavır ise bu söylemin ve iddiaların kendi içerisindeki tutarsızlıklarını göstermektedir.

Öte yandan Kur’an’da farz namazın, (kaldı ki neyin farz neyin vâcip olduğu da yine rivayetlere ve İslâm âlimlerinin icthadlarına göre belirlenmektedir) üç vakit olduğu, dolayısıyla üç vakitte namazın kılınabileceği ifade edilmektedir. Bırakınız rivayetleri ve hadisleri, namazın beş vakitte kılındığına dair yaşayan/yaşatılan sünnet bile ‘Kur’an İslâm’ı’ söylemi bağlamında dikkate alınmaktadır. Bu üç vakit de, Kur’an’da namazın cem edilmesinden (farz namazları birleştirme) bahsedilmediği halde, bunların cem edilerek kılınması önerilmek⁷¹ üzere ele alınmaktadır. Yine delil olarak gösterilen, namazların cem’ine dair uygulamalar Kur’an’da değil hadislerde yer almaktadır.⁷² Dolayısıyla söylem bu yönüyle de kendi içerisinde bir tutarsızlığı sergilemektedir. Aynı şekilde rivayetlere bir yandan güvenilmeyeceği ifade edilirken, diğer taraftan yine rivayetlere dayanılarak, meselâ namazın rekatleri konusunda Hz. Peygamber’in tavrından bahsedilmesi bir başka tutarsızlığı göstermektedir.⁷³

3. Kur’an İslâm’ı söylemi müevvel vahiyle de meydana gelen ve ona dinamizm kazandıran 1400 yıllık İslâm kültürünü ve tarihini bütünüyle reddetmek anlamına gelmektedir. Zira hiçbir din ve sistem hem oluşumunda hem de gelişiminde toplumdan bağımsız değildir. Toplum da içerisinde yaşadıkları

tarihî ortamları ve şartları çerçevesinde dini yaşamaya ve yaşatmaya çalışır. Elbette bunlar arasında önceki veya daha sonraki kültürlerin izi de bulunacaktır. Kaldı ki Kur’an’daki pek çok hüküm, kavram ve olaylar Arap kültürü ve medeniyetinin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla salt Kur’an metnindeki bazı uygulamalara sadece lafzî olarak bakıldığı zaman, Kur’an’ın evrenselliğinden değil, bölgeselliğinden bahsedilmesi gerekir. Meselâ zihâr âyetini, evlere normal bir şekilde girilmesi gibi örnekleri değerlendirirken Arap örf ve kültürünü de dikkate almak gerekecektir.

4. Kur’an İslâm’ı söylemi Kur’an’ı anlamada ve yorumlamada önemli ölçüde keyfilığe kapı aralamaktadır. Kur’an’daki âyetler bazan metnin bağlamından bazan de içerisinde nâzil olduğu toplumun şartlarından kopararak anlaşılmaya çalışılmaktadır.⁷⁴ Bu noktalardan bakıldığında Kur’an İslâm’ı ve benzeri söylemlerin nesnellik açısından bilimsel bir değer ifade edip etmedikleri gayet ortadadır. Nebevî sünnetin göz ardı edilerek bir Kur’an İslâm’ı oluşturma düşüncesi, nihâyetinde, öznenin, içerisinde yaşadığı ve değer saydığı her bir şeyi Kur’an’a dayandırarak, o değer saydığı şeyi, meşrulaştırma yoluna götüren bir keyfilğin, kolaycılığın ve tamamen rasyonalist bir zihniyetin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

5. Kur’an İslâm’ı, Kur’an’daki İslâm ve Kur’an’a dönüş gibi söylemleri ortaya çıkaran esas iç sebeplere de kısaca değinmek gerekir. Belki de bu sebeplerin kısmen veya bütünüyle göz ardı edilmesi, ya da sadece akademik çevrelerde dile getirilmesi bu işte uzman olmayanları bu türden düşüncelere kolaylıkla sevk edebilmektedir. Meselâ klasik anlayışımızın en önemli problemlerinden biri hadis ve sünnet kavramlarının eşleştirilmesidir. Yani her hadisin mutlak anlamda sünneti de içerdiği ve ifade ettiği tarzındaki düşüncedir. Halbuki nebevî sünnet, Hz. Peygamber’in 23 yıllık vahiy çerçevesinde sürdürdüğü bir yaşam biçimidir. Rivâyetler ise bu yaşam biçiminin ifadeleri veya parçalarıdır ve parça her zaman bütünü temsil etmeyebilir. Öyleyse yapılacak iş, bütünü oluşturacak parçaları anlamlı bir şekilde bir araya getirerek nebevî sünnetin tesbit edilmesidir. Örnek verecek olursak; “Uğursuzluk üç şeydedir: Kadında, evde ve atta” şeklinde noksan ve hatalı bir şekilde Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayet, belli bir dönemde, akademik gayelerle de tasnif edilmiş hadis eserlerinde zikredilmiştir. Ancak günümüzde bu rivayet bu haliyle tashih edilmeksizin neşredilmekte ve başka dillere de aktarılmaktadır. Bunun doğuracağı sonuçları söylemek herhalde anlamsız olsa gerektir. Elbetteki bu işlem uzun ve yorucudur. Zaten Kur’an İslâm’ı söylemi de bu zorlu işe girilmesinin, yani kolaycılığın sonucudur.

⁷⁰ Mişna: “Yahudilerin *Tevrat*’tan sonra kendileri için koydukları ilk kanunî prensiplerdir. Onu, Judah Hanasi M.S. 190-200 tarihleri arasında, yani Romalı Titus’un Yahudi Mabed’ini tahribinden bir asır sonra derlemiştir” (geniş açıklama için bk. Zaferü’l-İslâm Han, *Yahudilik’de Talmud’un Mekii ve Prensipleri* (Çev. Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 8-18). Hadislerin mişnalara benzetilmesi düşüncesinin tenkidi hakkında bk. Ebûbekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi I*, İstanbul 1998, s. 145-149.

⁷¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, s. 570-579.

⁷² Meselâ bk. Buhârî, “Taksiru’s-salât”, 13, 14, “Mevâkitü’s-salât”, 18, “Hacc”, 93, 96, 99; Müslim, “Müsâfirin”, 42-45; Hacc”, 288; Tirmizî, “Salât”, 24, “Cum’a”, 42; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56, 64; Nesâî, “Mevâkit”, 42, 45, 47; İmâm Mâlik, *Muvatta*, “Sefer”, 1-6; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 129.

⁷³ Öztürk, *a.g.e.*, s. 579-580.

⁷⁴ Meselâ Kur’an’ın 19 sayısını sistemi üzerine kurulduğu, âyette geçen “sekar” kelimesinin bilgisayar (!) şeklinde açıklanması gibi. bk. Öztürk, *a.g.e.*, s. 18-21.

Kanaatimizce bu ve benzeri söylemlere gerekçe teşkil eden hadis ilminin temel meselelerini ‘problemsiz’ kabul etmek veya görmezden gelmek yerine, onlara tenkidî (eleştirel) ve yapıcı bir şekilde yaklaşılması zarureti artık iyice belirginleşmiştir. Nebevî sünneti olumsuz anlamda tenkit etmek/reddetmek ayrı, hadisi/rivayeti tenkit/tetik etmek ayrıdır. Bir rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyeti konusunda ileri sürülecek tereddütler hiçbir zaman sünnetin reddedileceği anlamına gelmemektedir. Vahyin temel prensiplerine aykırı olan hatalı ve yanlış bir şekilde nakledilmiş rivayetlerden dolayı sünneti tesbit etmeden, sadece içerisinde bulunduğumuz durum çerçevesinde Kur’an’ı anlayıp ‘Kur’an’a göre hüküm budur’ diye kesin bir tavır takınıp sünneti göz ardı etme düşüncesi ise tamamıyla yanlıştır. Netice itibariyle, gerek tarihî gerçeklikleriyle bağlantısı koparılarak, gerekse kendi içerisindeki tutarsızlıklarıyla nebevî sünnetin yok sayılıp oluşturulmaya çalışıldığı Kur’an İslâm’ı söyleminin anlamlılığında ve dolayısıyla ilmîliğinden bahsetmek ve onun pratik bir değer ifade ettiğini ileri sürmek isabetli olmasa gerektir.

“Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”

Özet: Bu makalede, geçmişte ‘Kur’ân bize yeter’ ve ‘Kur’ân’a dönüş’, modern çağda da Kur’ân İslâm’ı gibi ifadelerle dile getirilen söylemin Nebevî Sünnet’in târihî gerçeklikteki konumu açısından bir değer ifade edip etmediği tartışılmıştır. Târihî bir konuyla da kısmen bağlantısı olan bu yaklaşımın ‘Sünneti saf dışı bırakarak Kur’ân metnine dayalı bir İslâm anlayışı oluşturma’ düşüncesi şeklinde tezahürünün târihî gerçeklere aykırı olup olmadığı da ele alınmış ve ayrıca, târih içindeki gerçekliği de dikkate alınarak ‘Nebevî Sünnet’in konumuna’ yönelik bazı tespitler sunularak, Kur’ân İslâm’ı söyleminin kaynak ve metot açısından tutarlı olup olmadığı incelenmiştir. Neticede, gerek târihî gerçeklikleriyle bağlantısı koparılarak gerekse kendi içerisindeki tutarsızlıklarıyla Nebevî Sünnet’in yok sayılıp oluşturulmaya çalışıldığı Kur’ân İslâm’ı söyleminin anlamlılığında ve ilmîliğinden bahsetmenin ve onun pratik bir değer ifade ettiğini ileri sürmenin isabetli olmayacağı sonucuna varılmıştır.

Atıf: Mustafa ERTÜRK, “Nebevî Sünnet’in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından ‘Kur’ân İslâm’ı’ Söyleminin İlmî Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, 7-29.

Anahtar kelimeler: Kur’ân İslâmı, hadis, sünnet, Nebevî sünnet, tarihsel gerçeklik.

‘Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik’ Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi

Ayşe Esra ŞAHYAR*

“The Emergence and Development of the ‘Idea of Practice by Hadiths on Virtue’”

Abstract: The science of hadith methodology, like the other sciences, has developed gradually. Specially, this gradual developing in a position that can be followed and understood. When the ideas of the different scholars in any matter is determined and arranged chronologically it will be appear the birth and development of any idea in hadith methodology. After determining of the growth process it will be possible to make sound explanations about different ideas. In this article, it has considered the different ideas of hadith scholars from first period of the hadith history until these days in the matter of that if weak hadithes about virtue are suitable for performance. Furthermore the growth process of the idea has been connected with the periods of hadith history. Basically it has emphasised the difference between concepts of “to perform content of weak hadith” and ‘narration of weak hadith’.

Citation: Ayşe Esra ŞAHYAR, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik’ Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, 31-36.

Key words: Hadith, weak hadith, virtue, performance, usul al-hadith.

I/

İslâmî disiplinlere ait diğer usûl ilimleri gibi hadis usûlü ilmi de tedricî bir gelişim sergilemiştir. Hadis usûlünün gelişimi en çok hadis rivayet metotları ve istilâhlar çerçevesinde kendini gösterir. Söz gelimi, önceleri semâ ardından arz usûlü ile tanışan hadis talebeleri zaman içerisinde icâzet, münâvele ve mükâtebe yoluyla da hadis tahammül etmiş, daha sonra i’lâm, vasiyyet ve vicâde tarikleri kullanılmaya başlanmıştı. Tedricî gelişimin istilâhlara dair boyutu, zayıf, hasen, mürsel, müdelles gibi pek çok terimin her asırda imamlarca farklı anlamlarda kullanılmış olması gerçeğinden hareketle izah edilebilir. Bu makalede ise herhangi bir istilâhın ya da hadis öğrenim metodunun ortaya çıkış ve gelişim serüveni yerine, hadis usûlü ilmi çerçevesinde, faziletler konusunda zayıf hadisle amel edilebilirlik fikrinin ortaya çıkış ve gelişimi etrafında birtakım değerlendirmelerde bulunulmaya çalışılacaktır.

Hadis usûlü eserlerinin büyük bir kısmında, zayıf hadis kavramı ele alınırken ısrarla mühim bir husus üzerinde durulduğu görülür: Geçmişte ve günü-

müzde etrafında pek çok ilmî münakaşanın yapıldığı bu mevzû, zayıf hadisler ile amel meselesidir. Hadisçiler sıhhat ile vaz’ arasında, bazen birine bazen ötekine yakın bulunan, sahih olmaması sebebi ile ihticâc edilemeyen ancak uydurma olduğuna dair açık bir kanıt bulunamayan hadislerle ilgili pek çok terim ve usûl geliştirmişlerdir. Öyle ki hadis usûlü ilminin neredeyse büyük bir kısmının bu tip hadislerle ilgili olduğunu söylemek bile mübalağalı bir ifade sayılmaz. Zira ihticâca elverişli sahih bir hadis hakkında hadis usûlü ilmi açısından söylenecek fazla bir söz yoktur. Ancak sıhhat düzeyine erişememiş bir hadis; çeşitleri, değeri, kitâbeti, rivayeti, imhâsı gibi pek çok yönden tetkike muhtaçtır. Esasen tüm bu hususlar yanında, zayıf hadisle amel meselesi, teorik bir tartışma sınırları çerçevesinde kalmaktan öte, fikhî sonuçlara yansımaları yönüyle de ayrı bir önem taşır.

Zayıf hadisle amel konusunda yaygın ve yerleşik kanaat itikadî meselelerde ve helâl-harâm hükümlerinin tesbitinde zayıf hadisle amel edilemeyeceği ancak fezâil, terğîb ve terhîb gibi konularda amel edilebileceği doğrultusundadır. Ancak bu kanaatin ilk dönem imamlarından itibaren aynı şekilde ifade edildiği söylenemez. Hadis öğrenim metotlarının zaman içerisinde artması ya da istilâhların yeni anlamlar kazanmasında olduğu gibi fezâil konusunda zayıf hadislerin durumu ile ilgili kanaatler de hadis usûlünün gelişim seyri içerisinde farklılık arz etmiş, mahiyet değiştirmiştir. Bir başka deyişle fezâil konusunda zayıf hadislerle amel hakkında hadis ilminin gelişim seyri paralelinde, dönemsel özellik gösteren bir söylem bulunmaktadır. Burada belirtilen dönemler, hadis tarihinin gelişim dönemleridir. Kuşkusuz hadis tarihinin dönemleri muhtelif bakış açılara göre farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Hatta ilk asırlardan günümüze literatürün çok yönlü tetkiki ile hadis ilmine özgü, ayrıntılı bir tasnife hâlâ ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Bu itibarla bu çalışmada temas edilen sınıflandırmanın, faziletler konusunda zayıf hadisin konumu ile ilgili fikrî gelişime uygunluk arz etmesi yönüyle tercih edildiğini belirtmek gerekmektedir. Her ne kadar faziletler konusunda zayıf hadisin konumu ile ilgili fikirler dönemsel bir nitelik arz etmiş olsa da, dönemsel bir söylemin birtakım istisnaları bulunması her zaman için mümkündür. Burada kastedilen, belirli bir dönemde üzerinde ittifak edilen kanaat değil, yaygınlık kazanan fikirdir. Bir fikrin yaygın olduğu bir dönemde karşı fikir ileri süren birtakım kişiler kuşkusuz her zaman bulunacaktır. Bu bağlamda, çalışmamızda, fezâil konusunda zayıf hadis ile amel fikrinin doğuşu ve gelişim süreci, ait olduğu dönem çerçevesinde ele alınacak, her bir dönem içerisinde yaygınlık kazanan anlayışın, hadis ilminin gelişim seyri itibarıyla yayılma sebepleri ve hadis ilmi açısından neticeleri üzerinde durulacaktır.

* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Araştırma Görevlisi, asahyar@hotmail.com

II/

Hadis ilminin ilk üç yüzyılı, aynı zamanda ilgili ilimlerin doğuşu ve gelişimi itibarıyla hadisin altın çağı olarak ifade edilmektedir. Bu dönemin temel niteliği hadislerin tesbit, tedvin ve tasnifinin yapılması, sahih ve zayıf rivayetlerin ayrılmasıdır. Bu itibarla hadis tarihinin en canlı dönemidir.

Rivayet döneminin ardından, hicri VII. asra gelinceye kadar devam eden süreçte de hadisçiler orijinal çalışmalar yapmışlardır. Cerh ve ta'dil eserleri ile, müstedrek, müstahreç, hadis usûlü gibi pek çok yeni telif bu asırlarda ortaya çıkmıştır. İlk üç asrın akabindeki yaklaşık üç buçuk asırlık zaman dilimini, Nûruddin İtr 'telif asrı', İsmail Lütfü Çakan ise 'bereketlenme dönemi' olarak ifade etmişlerdir.¹ Toplam altı buçuk asırlık bu zaman diliminde faziletler konusunda zayıf hadisin konumu ile ilgili olarak hadis imamlarının kanaatleri birbirine çok yakındır.

Özellikle sahih ve zayıf rivayetleri birbirinden ayırma çalışmaları kapsamında cerh ve ta'dil faaliyetlerine, münker rivayetlerin tesbitine, i'tibar ve şevâhid arama çalışmalarına muhtelif yönlerden sağlayacağı katkılardan ötürü hadisçiler, rivayet döneminde sahih rivayetlerin yanı sıra zayıf, çok zayıf, hatta mevzû rivayetleri de cem' etmişlerdir. Cem' edilen, çok zayıf ve mevzû rivayetler kimi zaman daha sonra imha edilmiş, kimi zaman ise râvisinin cerh edilebilmesi için aleyhine delil teşkil edecek bir malzeme olarak kalması gibi gerekçeler ile muhafaza edilmiştir. Çok zayıf ya da mevzû olmamakla birlikte sahihlik vasfını da kazanamamış, bir başka deyişle şiddetli olmamak koşuluyla zayıf olan rivayetler ise, pek çok hadis imamı nezdinde, hüküm açısından, diğer rivayetlerden ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Bu tip zayıf hadislerin dahil edildiği müstakil kategori, fezâil konularında rivayet edilebilirliktir.

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi rivayet asrının en önemli simalarının, zayıf hadisleri değerlendirirken ahkâm-fezâil ayırımı yaptıkları bizzat kendi ifadeleri ile sabittir. Bu münekkit muhaddisler helâl-haram konusunda hüküm ihtiva eden hadislerin rivayetinde sergiledikleri dikkat ve titizliği fezâil, menâkıb gibi konular içeren hadislerin rivayetinde sürdürmemişlerdir. Daha açık ifade etmek gerekirse, fezâil konusunda zayıf hadis rivayet edilmesine müsamaha göstermişlerdir. Dolayısıyla zayıf hadislerin helal-haram hükmü içermesi ya da fezâile dair bilgiler ihtiva etmesi yönleriyle bir sınıflandırmaya tabi tutulması ilk asırlarda belirlenmiş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayet asrı münekkit muhaddislerinin temel yaklaşımlarına dair bu değerlendirmelerin ardından hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayırımına gittiklerini gösteren ifadeler

üzerinde durarak bu sınıflandırmanın mahiyetini biraz daha derinlemesine tetkik etmekte fayda vardır:

Rivayetlerin değerlendirilmesinde ahkâm ve fezâil hadisleri arasında ayırım gözettiğini ifade eden ilk muhaddis öncelik Süfyân es-Sevrî'dir (ö. 161/777). Süfyân hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayırımına dair kanaatini şu sözlerle ifade etmiştir:

"لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة والنقصان فلا بأس بما سوى ذلك من المشايخ."

"Helâl ve harama dair hadisleri, ziyâde ve noksanı bilen, hadis ilminin meşhur imamlarından başka kimseden almayınız. Diğer konularda şeyhlerden hadis almanızda bir sakınca yoktur"²

Süfyân es-Sevrî'nin ahkâm-fezâil ayırımı, helal-haram ahkâmının meşhur imamların rivayetlerinden elde edileceği, ancak diğer konularda hadis ilminde şöhrete kavuşmayan şeyhlerden hadis alınabileceği şeklindedir. İfadenin bütünü içerisinde değerlendirildiğinde buradaki şeyh tabirinin, Irâkî (ö. 806/1403) ve Sehâvî'nin (ö. 902/1496), hadisi i'tibâra elverişli râvi hakkında ifade ettikleri **vasat** anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Süfyân'ın fezâil konusundaki müsamaha, meşhur hadis **imamları** yerine **şeyhlerden** 'rivayet almakta' bir mahzur görmemesi ile sınırlıdır. Bir başka deyişle fezâil konusunda zayıf hadis elde edebilmeye ya da rivayette bulunmaya cevaz veren bir yöntem sözkonusu değildir. Bu sebeple buradaki müsamaha'nın, sahih derecesinden hasen derecesine inmekten ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

Süfyân es-Sevrî'nin hemen ardından bu konuda görüşlerine yer verilen kişi İbnü'l-Mübârek'tir (ö. 181/797). Suyûtî (ö. 911/1505), diğer birkaç hadis imamı ile birlikte İbnü'l-Mübârek'in şöyle dediğini nakletmektedir:

"إذا روي في الحلال والحرام شددنا وإذا روي في الفضائل ونحوها تساهلنا."

"Helal ve haram ahkâmı rivayet ettiğimizde müteşeddidd davranırdık. Fezâil gibi konularda rivayette bulununca müsamahakar olurduk."³

İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) verdiği bilgiye göre de İbnü'l-Mübârek zayıf râvilerden edeb, mev'iza, zühd gibi konularda hadis rivayet etmenin caiz olduğunu belirtmiştir:

"... "نا عبدة يعني بن سليمان قيل لابن المبارك وروى عن رجل حديثا فقبل هذا رجل ضعيف فقال يحتمل أن يروى عنه هذا القدر أو مثل هذه الأشياء قلت لعبدة مثل أي شيء كان قال في أدب في موعظة في زهد أو نحو هذا."

"Abde b. Süleyman (ö. 239/853) şöyle rivayet etti: İbnü'l-Mübârek bir râviden hadis naklederken kendisine o şahsın zayıf olduğu söylendi. Bunun üzerine: 'Ondan bu ölçüde veya buna benzer şeylerde (alanlarda/konularda) rivayet edilebilir' dedi. Ebû Hâtim (ö. 277/890) diyor ki: Abde'ye, bun-

¹ Nûruddin İtr, *Menhecun-nakd fi ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1416/1996, s. 63; İsmail Lütfü Çakan, *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul 1996, s. 140.

² el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988, s. 134.

³ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi* (Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, I, 298.

ların ne tür (konular) olduklarını sordum. Edeb, mev'iza, zühd ve benzeri konularda (zayıf râvilerden hadis rivayet edilebileceğini) söyledi."⁴

İbnu'l-Mübârek'e atfedilen bu beyanlar, büyük oranda Süfyân es-Sevrî'ye izâfe edilen açıklamaya benzemektedir. Ancak Süfyân fezâil konusunda imamlar yerine şeyhlerden hadis alabilmek boyutunda bir müsamaha gösterirken, İbnu'l-Mübârek'in bu müsamahayı zayıf râvileri de içine alacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Ayrıca Süfyân fezâil konularında sergilenen esnek tutumu 'hadis tahammül' ile sınırlamıştır. İbnu'l-Mübârek ise bir beyanında 'zayıf râviden hadis alınabileceği', bir diğer ifadesinde 'zayıf râviden hadis rivayetinde' gevşek davranılabileceğini belirterek fezâil konularındaki müsamahasının ölçüsünü ortaya koymuştur. Bir başka ifade ile İbnu'l-Mübârek, zayıf râvilerden hadis almakta ve bu hadislerin rivayetinde bir sakınca görmekte idi. Bilindiği üzere hadis tahammülü ile rivayeti birbirinden oldukça farklıdır. Hadis imamı, muhtelif tarihlerini cem' etmek başta olmak üzere pek çok sebep ile rivayete ya da ihticâca elverişli bulmadığı bir hadisi tahammül etmek isteyebilir. Ancak tahammül ettiği her hadisi rivayet etmez. Buhârî başta olmak üzere pek çok hadis imamının on binler hatta yüz binlerce hadis tahammül ettikleri ancak bunların çok az bir kısmını naklettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla İbnu'l-Mübârek'in ahkâm-fezâil ayırımı hususunda Süfyân es-Sevrî'den biraz daha esnek (mütesâhil) davrandığını söylemek mümkündür.

Abdullah b. el-Mübârek'in talebesi ve dönemin bir diğer imamı olan Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) fezâil konularında hadis rivayetindeki esneklikle ilgili görüşleri, hocası İbnu'l-Mübârek'in görüşleri ile büyük oranda paralellik arz etmektedir. İbn Mehdî'nin konu hakkındaki kanaatlerini el-Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014) şöyle nakletmiştir:

"إذا رويانا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال وإذا رويانا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساهلنا في الأسانيد."

"Hz. Peygamberden helâl, harâm ve ahkâm konusunda rivayette bulunduğumuzda senedlerde sıkı (müteşeddid) davranırdık, râvileri iyice tetkik ve tenkit ederdik. Ancak amellerin faziletleri, mükâfaat, ceza, mübahlar ve duâlar ile ilgili hadis rivayet ettiğimizde senedlerde esnek (mütesâhil) davranırdık."⁵

Abdurrahman b. Mehdî'nin söz konusu beyanları, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) rivayetine göre ise şöyledir:

"إذا رويانا في الثواب والعقاب وفضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد والرجال وإذا رويانا في الحلال والحرام والأحكام تشددنا في الرجال"

⁴ Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1271/1952, II, 30.

⁵ Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990, I, 666.

"Sevab, cezâ, amellerin faziletleri konusunda rivayette bulunduğumuzda senedler ve râvilerde müsamaha gösterirdik. Helâl, harâm ve ahkâm konularında rivayet edince râviler hususunda sıkı (müteşeddid) olurduk."⁶

Abdurrahman b. Mehdî'ye izâfe edilen her iki ifade arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Hâkim'in rivayetine göre İbn Mehdî ahkâm konularında hem sened hem ricâl açısından müteşeddiddir. Fezâil konularında ise senedde müsamahakâr olmakla birlikte ricâlde müsamaha gösterilebileceğini belirtmemiştir. Bu durumda İbn Mehdî'nin fezâil konularında esnekliği yalnızca seneddeki inkıtâ itibariyledir. Hadis ister ahkâm ister fezâil konularına dair hüküm veya bilgi ihtiva etsin râviler hakkında müsamaha gösterilmemektedir. Hatîb'in nakline göre ise İbn Mehdî fezâil konusunda hem sened hem rical açısından mütesâhil davranmaktadır. Her iki rivayette ortak olan nokta ise faziletler konusunda gösterilen tesâhülün 'hadis rivayeti' boyutunda olmasıdır.

Abdurrahman b. Mehdî'nin çağdaşı olan, dönemin bir diğer hadis imamı Süfyân b. Uyeyne de (ö. 198/813) hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayırımına giden kişiler arasındadır. İbn Uyeyne bu yöndeki kanaatini, zayıf râvilerden çokça tedlîs yapması sebebi ile cerhedilen Bakıyye b. el-Velîd'den (ö. 197/812) yalnızca sevap ve buna benzer konularda hadis dinlenebileceğini belirterek ortaya koymuştur:

"لا تسمعوا من بقية ما كان في سنة واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره"

"Bakıyye'den sünnet (ahkâm) ile ilgili bir hadis almayınız. Ancak sevap vb. konularda ondan hadis alabilirsiniz."⁷

Mezkûr değerlendirme, İbn Uyeyne'nin fezâil konusundaki müsamahasının ta'dîlin ilk mertebelerinde yer alamayan râvileri kapsadığını ve "hadis tahammül" boyutuyla sınırlı kaldığını göstermektedir. Biraz daha açık ifade etmek gerekirse, İbn Uyeyne, faziletler konusunda çok zayıf olmayan râvilerden hadis almış ancak bu râvilerin rivayetlerini nakletmemiştir.⁸ Bu durumda iki Süfyân'ın da⁹ fezâil konusundaki müsamahalarının aynı derecede olduğu söylenebilir.

⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvi ve âdâbî's-sâmi'* (Nşr. Mahmûd Tahhân), I-II, Riyad 1403, II, 91.

⁷ Hatîb, *Kifâye*, s. 134.

⁸ Nitekim *Kütüb-i Sitte*, Mâlik'in *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, ve Dârimî'nin *es-Sünen'i* esas alınarak yapılan taramada Süfyân b. Uyeyne'nin kendisinden hadis yazılabileceğini belirttiği Bakıyye b. el-Velîd'den hadis rivayetine rastlanmamaktadır. Bu durum Süfyân'ın 'hadis tahammülüne' gösterdiği müsamahanın aynı zamanda bu hadislerin 'rivayetine' müsamaha göstermek anlamına gelmediğinin en bariz delilidir.

⁹ es-Süfyâneyn (iki Süfyân) ifadesi Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne yerine kullanılmaktadır. Bu kullanım için bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1413, IV, 466; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1379, I, 162, VI, 94, IX, 238, XII, 319, XIII, 467; a.mlf.,

Fezâil konuları ile ilgili rivayetlerde sıkı (müteşeddid) davranmayan bir diğer hadis imamı Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/847) kanaati ise şu rivayetten açıkça anlaşılmaktadır:

"حدثنا ابن أبي مريم سألت يحيى عن موسى بن عبيدة الربيذي فقال ضعيف إلا أنه يكتب من حديثه الرقاق"
 "İbn Ebi Meryem diyor ki: Yahya'ya Musa b. Ubeyde er-Rebezi'yi sordum. 'Zayıf bir râvidir ancak rikak (konusundaki) hadisleri yazılabilir' diye cevap verdi."¹⁰

Yahya'nın bu ifadeleri fezâil konusunda zayıf hadislerle gösterdiği müsamanhanın 'hadis tahammülü' boyutunda olduğunu, bir başka ifade ile fezail konularında zayıf hadis almayı/toplamayı kapsamakla birlikte bu hadisleri rivayet etmeyi içermediğini ortaya koymaktadır. Yahya'nın bu yaklaşıma sahip olduğunu vurgulayan bir diğer bilgi, zayıf bir râvi olan İdris b. Sinan'dan (ö. ?) rekâik konusunda hadis 'yazılabileceğini' belirtmesi¹¹ ancak bu şahıstan rivayette bulunmamış olmasıdır.¹² Hadis rivayetinde ahkâm-fezâil ayırımı fikrini savunarak fezâil konularında zayıf hadise müsamaha göstermesi bakımından, bu dönemin en önemli ismi Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 241/855). Zira sonraki dönemlerde mezkûr düşüncenin başlıca referansı kendisi olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili düşüncesini dile getirdiği ifadeler şöyledir:

"إذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد وإذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد"
 "Helal, haram, sünen, ahkâm konularında Hz. Peygamber'den hadis rivayet ettiğimiz zaman senedler hususunda müteşeddid olurduk. Ancak amellerin faziletleri, bir hüküm vaz'etme ya da kaldırmamanın söz konusu olmadığı rivayetlerin senedlerinde mütesâhil davranırdık."¹³

Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili bir diğer ifadesi ise şöyledir:

"أحاديث الرقاق يحتمل أن يتساهل فيها حتى يجزئ شيء فيه حكم"
 "Hüküm ihtiva etmediği sürece rikâk hadislerinde mütesâhil davranılabilir."¹⁴

Bu ifadeler, Ahmed b. Hanbel'in rikak ve fezâil konularında hadis rivayetindeki müsamahasının sened ile sınırlı olduğu intibâi vermektedir. İmamın sened hususundaki müsamahasının râvileri de kapsadığı, inkıtâ ile sınırlı

kalmadığı ise bir diğer rivayet sayesinde daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır:

"وقال الدوري قلت لأحمد ما تقول في بن إسحاق وموسى بن عبيدة قال:
 "أما بن إسحاق فهو رجل يكتب عنه هذه الأحاديث كأنه يعني المغازي وأما موسى فلم يكن به بأس ولكنه حدث بأحاديث منكراً وأما إذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا وضم عباس على يديه"
 "ed-Dürî (Ebu'l-Fazl Abbas b. Muhammed el-Mervezi, ö. 271/884) diyor ki: Ahmed b. Hanbel'e
 -İbn İshak ve Mûsa b. Ubeyde hakkında ne dersin?, diye sordum.

-İbn İshak'tan -meğazi konularını kastederek- bu gibi hadisler yazılabilir. Mûsa'da da bir sakınca yoktur. Ancak onun münker hadisler rivayet ettiği bilinmemelidir. Helâl, haram hükümleri sözkonusu olduğunda biz şöyle (sağlam) râviler isteriz, dedi. (Rivayeti nakleden) Abbas (ed-Dürî), ellerini birbirine kenetledi"¹⁵

Bu rivayette isimleri zikredilen Muhammed b. İshâk (ö. 150/767) müdellis, Şii ve Kaderî olmakla itham edilen ancak sadûk mertebesinde bir râvidir. Mûsa b. Ubeyde (ö. 153/770) Ahmed b. Hanbel'in de ifade ettiği üzere münker hadisler rivayet eden zayıf bir râvidir.¹⁶ Ahmed b. Hanbel bu iki kişiden meğazî, rikâk gibi konularda hadis yazılabileceğini belirtmektedir. *Müsned*'de Muhammed b. İshâk'tan menkul yedi yüz dört rivayet yer alırken Mûsa b. Ubeyde'den hiç hadis rivayet edilmemiştir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel'in **zayıf râvilerden hadis yazılmasına cevaz verdiğini** ancak **rivayet edilmesine olumlu bakmadığını**, râvi sadûk mertebesinde ise kendisinden ahkâm dışı konularda hadis tahammül ve rivayeti hususunda mütesâhil davrandığını söylemek mümkündür.

Rivayet asrı kapsamında ele aldığımız nakillerden hareketle ilk dönemlerden itibaren hadisçilerin ahkâm ile fezâil konularına dair hadisler arasında fark gözettikleri, helâl ya da haram hüküm ihtiva eden hadislerin sika râvilerden nakledilmiş olmasına özen gösterdikleri ancak rikâk, meğazî, fezâil gibi konularda sika râvilerin bir alt mertebesinde yer alan sadûk râvilerden **hadis tahammülü** ve **rivayetine** müsamaha gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu asır itibarıyla asıl üzerinde durulması ve vurgulanması gereken husus, hadis imamlarının, fezâil konularında gösterdikleri tesâhülün 'hadis tahammülü veya rivayeti' boyutu ile sınırlı kaldığıdır. Bir diğer ifade ile bu dönemde henüz, fezâil konusunda sahih olmayan hadislerle 'amel edilebileceği' yönünde bir fikir beyan edilmemiştir.

Lisânü'l-mizân, Beyrut 1406/1986, V, 390; Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, Beyrut 1403, s. 163.

¹⁰ Abdullah b. Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Nşr. Yahya Muhtar Gazâvî), Beyrut 1409/1998, VI, 334.

¹¹ İbn Adî, *Kâmil*, I, 366.

¹² *Kütüb-i Sitte*, Mâlik'in *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Dârimî'nin *es-Sünen*'i esas alınarak yapılan taramada Yahyâ b. Maîn'in kendilerinden hadis yazılabileceğini belirttiği Musa b. Ubeyde ile İdris b. Sinan'dan hadis rivayetine rastlanmamaktadır. Bu bulgular imamların hadis tahammülüne gösterdikleri müsamanhanın hadis rivayetini kapsamadığı yönündeki iddiamızı güçlendirmektedir.

¹³ Hatîb, *Kifâye*, s. 134.

¹⁴ Hatîb, *Kifâye*, s. 134.

¹⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, X, 319.

¹⁶ Muhammed b. İshak'ın cerh-ta'dil durumu için bk. İbn Ebî Hatim, *Cerh*, VII, 191; Yûsuf b. Zekî el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl* (Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1992, XXIV, 405; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Mizânül-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Nşr. Ali Muhammed - Âdil Ahmed), Beyrut 1995, VI, 56.

Musa b. Ubeyde'nin cerh-ta'dil mertebesi ile ilgili olarak bk. Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitabu'd-Duafâi'l-kebir* (Nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'aci), Beyrut 1404/1984, IV, 160; İbn Adî, *Kâmil*, VI, 337; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX, 104.

Bu netice ister istemez ‘amel kastı olmaksızın bir hadisin rivayet edilmesinin anlamı nedir?’ sorusunu hatıra getirmektedir. Aslında bu soruyu kısaca ‘dönemin, rivayet dönemi olması’ ile cevaplandırmak mümkündür. Bir başka deyişle, ilk asırlarda hedef mümkün olduğunca çok sayıda hadis cem’ etmektir. Bu hadisler arasında reddedilmeyi gerektirecek ölçüde zayıf olmayan ancak sıhhat düzeyine de erişemeyenler mütâbaat ve şevâhid amacı ile derlenmekte idi. Mütâbii veya şâhidi bulunanlar sıhhat düzeyine yükselerek ihticâca elverişli hale gelebiliyordu. Bu itibarla rivayet asrında mütâbaat ile sıhhat düzeyine yükselme ihtimali bulunan rivayetler, nerede ise sahih rivayetler mesabesinde önem arz etmekteydi. Rivayet ediliş amaçları da ‘sahih olma ihtimali’ taşımalarıydı. Yoksa amel etmeye elverişli bulunmaları yönünde bir eğilim mevcut değildi. Bu hususta yine bu dönemin en önemli şahsiyetlerinden Müslim b. el-Haccâc’ın (ö. 261/874) şu değerlendirmesini dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir:

“وبعد يرحمك الله فلولا الذي رأينا من سوء صنيع كثير ممن نصب نفسه محدثا فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة وتركهم الاقتصار على الأحاديث الصحيحة المشهورة مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة”

“Kendini muhaddis zanneden pek çok kimsenin yaptığı şu kötü fâliyetle şahit olmasaydık (biz bu eseri tasnif işine girişmedik. Bu kötü fâliyet) zayıf hadisler ve münker rivayetler ortaya atmak, sıdk ve emânetleri bilinen sika râvilerin naklettikleri **sahih hadisler ile yetinmeyi** terk etmektedir.”¹⁷

Müslim’in bu ifadeleri hadis imamları nezdinde geçerli ölçünün, her konuda sahih hadis ile yetinmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁸ Bu ifade-

¹⁷ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih* (Mukaddime), (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Beyrut, ts, s. 7.

¹⁸ Müslim’in her konuda sahih hadis ile yetinilmesi gerektiği yöntemi, her konuda sahih hadis ‘rivayet edilmesi’ gerektiği anlamında değerlendirilirse, bu değerlendirme, aynı zamanda sadece sahih hadis ile amel etmek gerektiği anlamına da gelecektir. Zira rivayet edilmesi dahi uygun bulunmayan bir hadis ile amel etmenin uygun görüleceğinden söz edilemez. Ancak Müslim’in sahih hadis ile yetinilmesi gerektiği fikri, sadece ‘amel’ itibarıyla söylenmiş olarak değerlendirilirse, bu durumda onun, zayıf hadis alma ve rivayet etmeye olumlu baktığı neticesi ortaya çıkacaktır. Nitekim, yukarıda çeşitli beyanları aktarılan pek çok hadis imamı da faziletler konusunda zayıf hadis alma ve rivayet etmeye olumlu bakmışlardır. Dolayısıyla Müslim’in sözleri bu iki mânadan hangisine hamledilirse edilsin, faziletler konusunda dönemin imamlarının zayıf hadis ile amel edilmesine cevaz verdikleri sonucu elde edilemez. Müslim’in sahih hadislerle yetinmeyenleri eleştiren sözlerine gelince, bu eleştirilerin muhatapları zayıf hadis ‘rivayet ettikleri’ için eleştiriliyorlar ise, bu eleştiriler, bu asırda zayıf hadis rivayeti vakiasını ortaya koymaktadır. Eğer bu eleştirilerin muhatapları zayıf hadisler ile ‘amel ettikleri’ için tenkid edilmiş iseler, Müslim’in bunlar hakkında ‘kendilerini muhaddis zanneden kimseler’ nitelemesinde bulunduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bir başka ifade ile, Müslim’e göre bazı konularda zayıf hadislerle ‘amel eden’ şahıslar, ölçüleri dikkate alınacak, fikirleri ve uygulamaları kabul görmüş imamlar değildirler. Müslim’in kendilerinden hadis rivayet etmeyi uygun gördüğü pek çok hadis imamının faziletler konusunda zayıf râvilerden rivayette buldukları dikkate alınırsa, Müslim’in eleştirilerine muhtap olanların, sahih hadisle amel etmekle yetinmeyen, zayıf hadisler ile amel etmeye olumlu bakan bazı şahıslar olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla ilk üç asırda sahasında uzman, fikirleri referans kabul edilebilecek hadis imamlarının

lerde tenkit edilen kişilerin yukarıda kendilerinden söz edilen, fezâil konusunda zayıf hadis tahammül ve rivayetüne müsamaha gösteren hadis imamları olduğu söylenemez. Zira bu imamların hepsinden menkul yüzlerce rivayet Müslim’in *es-Sahih*’inde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu asrın hadisçilerinin fezâil konularında, mütâbaat ile sıhhat düzeyine erişmesi mümkün zayıf hadisleri, bir diğer ifadeyle hasen hadisleri aldığını ya da rivayet ettiğini, ihticâc sözkonusu olduğunda ise sadece sahih hadisle yetindiklerini söylemek mümkündür.

Hicrî IV ve V. asırlara, Nûruddin Itr’ın tabiri ile, telif dönemine gelindiğinde her ne kadar hadislerin cem’ ve tasnif faaliyetleri, sahih-sakîm ayırımı çalışmaları tamamlanmış görünse de ilk asırlarda benimsenen ‘fezâil konusunda müsamaha’ yönteminin hâlâ seslendirildiği dikkat çekmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşımın sürdürülmesinin temel sebebi, bu asırlarda istidrâk ve istihrâc çalışmalarının yapılmaya devam ediyor olmasıdır. Bu tür hadis eserlerinin, tasnif dönemi eserlerine binaen meydana getirildiği ve bir yönüyle tasnif dönemi hadis kaynaklarını takviye çalışmaları mahiyetinde oldukları bilinen bir gerçektir. Esasen bu tür çalışmalar mâhiyeti gereği müelliflerini, tabiri caizse, tasnif döneminden arta kalan tarikler üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla genel olarak müstedrek ve müstahrecler, asılları mâhiyetindeki câmi’ ve sünenlere kıyasla mütesâhil bir üslûpla derlenmiş çalışmalarıdır. Bununla birlikte söz gelimi, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* müellifi el-Hâkim en-Nisâbü’rî (ö. 405/1014) ahkam ile ilgili rivayetlere kıyasla, fezâil hadislerinde tesâhül gösterdiğini ifade etmektedir:

“وأنا بمشيئة الله أجزى الأخبار التي سقطت على الشيخين في كتاب الدعوات على مذهب أبي سعيد عبد الرحمن بن مهدي في قبولها فأني سمعت أبا زكريا يحيى بن محمد العنبري يقول سمعت أبا الحسن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول كان أبي يحكي عن عبد الرحمن بن مهدي يقول إذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساهلنا في الأسانيد.”

“Allah’ın izniyle ben, Şeyhayn’ın Kitabü’l-Deavât’ta yer vermedikleri haberleri kabul konusunda Ebû Saîd Abdurrahman b. Mehdî’nin usûlünü uyguladım. ‘Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed el-Anberî > Ebû’l-Hasan Muhammed b. İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî > babası tariki ile Abdurrahman b. Mehdî’nin şöyle dediğini duydum: Hz. Peygamberden helâl, haram ve ahkâm konusunda rivayette bulunduğumuzda senedlerde müteşeddid davranırdık, râvileri iyice tetkik ve tenkit ederdik. Ancak amellerin faziletleri, mükâfat, cezâ, mübah meseleler ve dualarla ilgili hadis rivayet ettiğimizde senedlerde mütesâhil davranırdık.”¹⁹

faziletler konusunda zayıf hadis ile amel edilebilirlik fikrine olumlu baktıkları söylenemez. Ancak bu dönemsel uzlaşımın istisnaları olmaması mümkün değildir. Nitekim Müslim’in tenkidine maruz kalanlar da imamların âdeta üzerinde ittifak ettikleri bu düşünceden uzaklaşanlar olmuştur. Bu tenkid görmüş istisnâî yaklaşımın sözkonusu dönemin hakim anlayışına zarar getirmiş olması mümkün değildir.

¹⁹ Hâkim, *Müstedrek*, I, 666.

Görüldüğü üzere el-Hâkim en-Nisâbüri'nin faziletleri dair rivayetlerde müsamahadan kastı, İbn Mehdî'nin kanaati ile aynıdır. Dolayısıyla Süfyân es-Sevrî'den başlamak üzere imamların fezâil konusunda zayıf hadisler hususunda gösterilebilecek müsamaha hususunda koydukları 'tahammül ve rivayet' sınırı V. asırda da aşılmamıştır.²⁰ Kendisinden sonra yazılan hadis usûlü eserlerinin neredeyse tamamına kaynaklık etmesi itibarıyla ayrı bir önem taşıyan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime* adıyla meşhur olan *Ulûmu'l-hadis*'inde fezâil konusunda zayıf hadislerin yeri ile ilgili değerlendirmelere bakıldığı zaman da ilk asırlarda dile getirilen kanaatlerin aynen tekrar edildiği görülür. Müellifin konu ile ilgili ifadeleri şöyledir:

"ويجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام بيان ضعفها فيما سوى صفات الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما. وذلك كالمواظق والقصاص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد. وممن روينا عنه التخصيص على التساهل في نحو ذلك عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما".

"Hadisçilere göre Allah'ın sıfatları ve helâl, harâm gibi şer'î hükümler hâricinde, mevzû hadis istisnâ olmak kaydıyla, zayıf hadis çeşitleri, zayıflığı açıklanmaksızın **rivayet edilebilir**, bunların senedlerinde tesâhül gösterilebilir. Bu konular mevâiz, kıssalar, amellerin faziletleri, terğib ve terhib ile akâid ve ahkâma dair hükümler içermeyen diğer rivayetlerdir. Bu hususta mütesâhil davranışına dair beyanı bulunanlar ise Abdurrahman b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbelî'dir."²¹

İbnü's-Salâh, isimlerini zikrederek kendilerinden söz ettiği İbn Mehdî ve Ahmed b. Hanbelî'nin belirlediği sınırı bir yönüyle aşmaksızın fezâil konularında zayıf hadislerin 'rivayet edilebileceğini' belirtmiştir. Ancak müellif 'mevzû dışındaki zayıf hadis çeşitlerinin'²² rivayet edilebileceğini kaydetmek suretiyle,

ilk dönem imamlarının tayin ettikleri bir ölçüyü de değiştirmiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere rivayet asrı imamlarının tesâhül, sika mertebesine erişmemiş râviler ile sınırlı idi. Bir diğer ifade ile onlar fezâil konusunda hasen hadis naklediyorlardı. Ancak İbnü's-Salâh mevzû olması haricinde tüm zayıf hadis çeşitlerinin fezâil konularında nakledilebileceğini belirtmiş, böylece çok zayıf rivayetleri nakletmeyi de müsamahaya dahil ederek, tesâhülün sınırlarını genişletmeye başlamıştır. Ne var ki tesâhülün sınırlarının genişletilmesi işi, asıl bundan sonra, Muhyiddin en-Nevevî (ö. 676/1277) tarafından gerçekleştirilecektir.

III/

Hicrî VII. asır sonrası hadis tarihinde İbnü's-Salah'ın hadis usûlüne dair kaleme aldığı, *Mukaddime* adıyla meşhur *Ulûmu'l-hadis* adlı eserinin şerh edildiği, haşiyelerinin ve ihtisarlarının yazıldığı, nazma çevrildiği, ardından bu nazmın yeniden şerhedildiği, bir başka ifade ile İbnü's-Salah'ın eserine odaklanmış bir dönem olmuştur. Adı geçen eser, hadis usûlünün vazgeçilmez ana kaynağı kabul edilerek, hadis çalışmaları bu eser esas alınarak sürdürülmüş, geliştirilmiştir. Hicrî VII. asır sonrasında, ilk asırlarda olduğu gibi yeni ve özgün telif türleri ortaya çıkmamış olmakla birlikte, hadis ilmi, özellikle usûl alanında eser telifi açısından oldukça hareketli bir dönem yaşamaya başlamıştır. Hicrî VII. asır sonrası 'geçmiş dönemlerin çalışmalarının dikkatle ve titizlikle incelenmesi', 'geleneğin tekrar edilerek geliştirilmesi' özellikleri ile temayüz eder. Nuruddîn Itr, bu dönemin hicrî X. asra kadar sürdüğünü kaydetmekte ve bu zaman dilimini 'olgunlaşma dönemi' olarak adlandırmaktadır.²³

Hicrî VII. asır sonrasında İbnü's-Salah'ın eserinin farklı bakış açıları ile değerlendirilegelmesinin önemli neticelerinden biri de zayıf hadisin faziletler sahasındaki konumu ile ilgili o güne kadar benimsenen bir anlayışın farklı bir boyut kazanmaya başlaması olmuştur. İbnü's-Salah dahil olmak üzere hadisçilerin faziletler konusunda zayıf hadis toplanmasına ve rivayet edilmesine müsamahakâr baktıkları üzerinde etraflıca durulmuştu. Ancak İbnü's-Salah'ın *Ulûmu'l-hadis*'i üzerine *Takrîb* adlı çalışmasını kaleme alan Muhyiddin en-Nevevî, bu eserde fezâil konusunda zayıf hadis 'rivayet' etmenin cevazı ile ilgili verilen bilgiyi yeni bir değerlendirme yle şöyle aktarmıştır:

"ويجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من الضعيف والعمل به من غير بيان ضعفه في غير صفات الله تعالى والأحكام كالحلال والحرام ومما لا تعلق له بالعقائد والأحكام".

²⁰ Hâkim'in alıntılanan ifadelerinde yer alan ' kabul' kelimesinin sadece tahammül ve rivayeti ihtiva etmeyip zayıf hadisler ile 'amel' edilmesi anlamına geldiği de ileri sürülebilir. Ancak Hâkim'in fezâil hadisleri konusunda İbn Mehdî'ye tâbi olduğunu ve onun usûlünü uyguladığını belirtmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Zira İbn Mehdî, yukarıda da uzun uzadıya izah ettiğimiz üzere, Müslim başta olmak üzere rivayet asrının diğer hadis imamları gibi faziletler konusunda zayıf hadis ile amel edilebileceği yönünde bir kanaat ortaya koymuş değildir. Ayrıca Hâkim'in *Müstedrek*'te *Sahihayn*'in şartlarına uygun, sahih hadis derlemeyi hedeflediği dikkatlerden kaçmaması gereken bir husustur. Hâkim'in zayıf hadislerle ameli uygun bulunduğu iddiası, bu müellifin sahih hadis derleme çabasını anlamlandırmayı bir hayli güçleştirecektir. Bu itibarla onun, Şeyhayn'ın şartlarına uygun sahih hadislerin tesbitinde, faziletler konusunda vârid olan hadisler için müsamahakâr tenkid ölçülerini kullandığı söylenebilir. Ancak netice itibarıyla, Hâkim, bu eserinde sahih hadis derlemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla onun zayıf hadis ile ameli caiz bulunduğunu ileri sürmek, doğrudan kendi tavır ile çelişecektir.

²¹ İbnü's-Salah eş-Şehrizürî, *el-Mukaddime fi ulûmi'l-hadis* (Nşr. Nûruddin Itr), Beyrut 1397/1977, s. 103.

²² Mevzû haber, hakikatte herhangi bir hadis çeşidine dâhil olmamakla birlikte, İbnü's-Salah başta olmak üzere pek çok usûl âlimi, mevzû hadisi, zayıf hadis çeşitleri arasında zikretmiş ve bu türün en kötüsü olarak nitelemişlerdir. bk. İbnü's-Salah, *Mukaddime*, s. 77; Muhammed b. İbrahim b. Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî* (Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimaşk 1406, s. 53; İbrahim b. Musa el-Enbâsi, *eş-Şezâü'l-feyyâh min ulûmi İbni's-Salah* (Nşr. Salah Fethi Helel), Beyrut 1418/1998, I, 223; Zeynüddin Abdurrahman b. el-Hasan el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-izâh şerhu*

Mukaddime İbni's-Salah (Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), yy. 1401/1981 (Darul-fikr), s. 63, 130; Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis şerhu Elfiyyeti'l-hadis*, Beyrut 1403/1983, I, 252; Suyûtî, *Tedrib*, I, 274.

²³ Itr, *Menhec*, s. 65.

"Hadisçilere ve diğer ilim adamlarına göre Allah'ın sıfatları ve helal, haram hükümleri gibi akaid ve ahkâmla ilgili konular haricinde, senedlerde müsamahakar davranılması, mevzû hadis dışındaki zayıf hadislerin rivayet edilmesi ve bunlarla amel edilmesi câizdir."²⁴

Görüldüğü üzere Nevevî fezâil konularında zayıf hadislerin rivayet edilebilmesinin yanı sıra bu hadislerle **amel edilebileceğini** kaydetmektedir. Oysa İbnü's-Salâh'ın ifadelerinde zayıf hadislerle fezâil konularında amel edilebileceğine dair herhangi bir kayıt yer almamaktaydı. Nevevî böylelikle faziletler konusunda zayıf hadislerle gösterilen müsamahayı 'hadis tahammülü ve rivayeti' noktasından 'amel edilebilirlik' boyutuna çıkararak fezâil konusunda zayıf hadislerle tanınan müsamahanın sınırlarını genişletmiştir.²⁵ Nevevî'nin bu yaklaşımı sonraki pek çok hadisçi tarafından kabul gören, durmaksızın şerhedilmek ve yeniden değerlendirilmek suretiyle üzerinde fikir îmal edilen bir prensib haline gelmiştir. Bu tesbiti doğrulama açısından Nevevî'nin ortaya koyduğu 'fezâil konularında zayıf hadislerle amel edilebileceği' fikrinin sonraki hadisçiler tarafından kabul görüp âdeta üzerinde ittifak edilen bir anlayışa dönüşmesi süreci ve Nevevî sonrası ulemânın konu hakkındaki değerlendirmelerine ana hatları ile temas etmek gerekmektedir.

Nevevî ile eş zamanlı olarak, faziletler konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceği fikrini benimseyen ulemanın bu hususta birtakım şartlar öne sürmeye başladıkları görülür. Suyûtî'nin kaydettiğine göre Şamlı muhaddis ve fakih el-Alâî (ö. 761/1359), fezâil konusunda amel edilmesi mümkün olan hadisin yalancı, yalancılık ithamına mâruz veya hadis rivayetinde çok hata yapan (fâhişü'l-galat) bir râvinin münferid rivayetiyle nakledilmesinden kaynaklanan çok şiddetli derecede zayıflık içermemesi gerektiğini, bu hususta ulemânın ittifakı bulunduğunu belirtmiştir. Şâfiî fakih İbn Abdisselâm (ö. 660/1262) ile müctehid ilim adamı İbn Dakîkî'l-îd (ö. 702/1302) fezâil konusunda rivayet edilecek ve amel edilebilecek hadisin amel edilen bir aslın kapsamında olması şartını ileri sürmüşlerdir. Adı geçen ilim adamlarının ileri sürdüğü şartlar Bedrüddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1391), İbn Hacer (ö. 852/1448), Sehavî (ö. 902/1496) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) eserlerine intikal etmiş, bu müellifler

tarafından da kabul görmüştür.²⁶ Şâfiî fakih ve muhaddis İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) de İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadis*'ine yazdığı *el-Muknî*' adlı ihtisarda faziletler konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğini belirtmiştir.²⁷ İranlı bir Eş'arî kelamcısı ve yine bir Şâfiî fakih olan Celalüddin ed-Devvânî de (ö. 908/1502) *Ünmüzcü'l-ulûm* adlı eserinde Nevevî'nin konu ile ilgili kanaatini benimsediğini belirtmiş ve **fezâile dair konularda zayıf hadislerle amel etmenin caiz olmaktan öte müstehab olduğunu ileri sürmüştür.**²⁸ Nevevî'nin görüşünden hareketle, zayıf hadislerle müstehab hükmü sabit olacağını ileri süren bir ilim adamı ise Hanefî fakih İbnü'l-Hümmâm'dır (ö. 861/1456).²⁹ İbn Hacer el-Heysemî (ö. 973/1565) ise fezâil konularında zayıf hadislerle amel edilebileceği fikrinden ötürü Nevevî'ye yöneltilen itirazları reddeden bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Heysemî fezâil konusunda zayıf hadislerle amel etmenin zayıf da olsa bir emâreye dayanarak sevab elde etme anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre zayıf bir rivayetin de sahih olma ihtimali vardır, bu sebeple fezâile dair konularda amel edilerek zayıf hadisin hakkı verilmiş olacaktır.³⁰ Ali el-Kârî el-Herevî de (ö. 1014/1605) zayıf hadislerle fezâil konularında amel edilebileceği kanaatini benimseyen kişiler arasında yer almakta ve ulemânın ittifakı ile fezâil konusunda zayıf hadislerle amelini muteber olduğunu kaydetmektedir.³¹ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886) gibi Hanefî fakihleri de fezâil konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceği görüşünü seslendirmeye devam eden isimler arasında yer almışlardır.³²

Kuşkusuz, fezâile dair konularda zayıf hadislerle amel edilebileceği fikrinin yaygınlık kazandığı bu dönemde, yaygın kanaatin aksini ifade edenler de olmuştur. Her ikisi de aynı zamanda birer fakih olan ve maslahat prensibine vurgu yapan Şâtîbî (ö. 790/1388) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) şer'î hükümlerin

²⁴ Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Takrîb (Tedrîbu'r-râvi* içinde), Beyrut 1409/1988, I, 298. Müellifin benzer ifadeleri için ayrıca bk. a.mlf.; *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik* (Nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefi), Medine 1408/1978, I, 269, 270.

²⁵ Nevevî, bu kanaatini beyan ettiği bazı eserlerinde 'ulemânın amellerin faziletleri konusunda zayıf hadislerle amel etmenin cevazı hususunda ittifak ettiklerini' belirtmiştir. bk. Nevevî, *el-Erbaûn* (Nşr. Mahmûd el-Arnâvût), Küveyt 1410/1989, s. 20; a.mlf., *el-Mecmû'* (Nşr. Mahmûd Mutrîkî), I-IX, Beyrut 1417/1996, III, 129. Ancak Nasiruddin el-Elbânî, bu hususta ittifak bulunduğu fikrinin Nevevî'ye ait bir iddia olduğunu kaydetmektedir. bk. Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî, *Hayatü'l-Elbânî ve âsaruhu ve senâu'l-ulemâ aleyhi*, Küveyt 1407/1987, s. 605. Elbânî'nin sözkonusu değerlendirmesi ile bu makalede yapılan tesbitler benzerlik arz ediyor görünse de aynı değildir. Bu makalede zayıf hadislerle fezâilde amel edilebileceği fikrini ilk olarak dile getiren kişinin Nevevî olduğu iddia edilmekte iken Elbânî, ulemanın fezâil konusunda zayıf hadislerle amel etmek hususunda müttetik olduğu vurgusunu yapan kişinin Nevevî olduğunu ileri sürmüştür.

²⁶ Bedrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Cemâlüddin ez-Zerkeşî, *en-Nuket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Nşr. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed), Riyad 1419/1998, II, 308 vd.; Ahmed b. Ali b. el-Hacer el-Askalânî, *Tebyînu'l-aceb bimâ verade fi şehri receb* (Nşr. Târîk b. Avzullah), Mısır, ts., s. 21, 22; Şemsüddin Muhammed es-Sehavî, *el-Kavlu'l-bedi' fi's-salâti ale'l-habibi's-şefî'*, Beyrut, ts., s. 258; Suyûtî, *Tedrîb*, I, 298, 299.

²⁷ Ebû Hafıf Sirâcüddin Ömer b. Ali, *el-Muknî fi ulûmi'l-hadis* (Nşr. Abdullah Yûsuf Cedi), Riyad 1413/1992, I, 104.

²⁸ Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, Halep 1384/1964, s. 55 vd.

²⁹ Kemalüddin İbnü'l-Hümmâm Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts, II, 133.

³⁰ Ahmed b. Hacer el-Heysemî, *Fethu'l-mübîn li-şerhi'l-Erbaûn*, (baskı yeri ve tarihi yok) (Dâru İhyâi kütübî'l-Arabiyye), s. 36.

³¹ Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi ahbâri'l-mevzûa* (Nşr. Muhammed Lütfi es-Sabbâğ), Beyrut 1406, s. 315; a. mlf., *el-Hazzu'l-evfer fi'l-hacci'l-ekber*, Hindistan, ts., s. 29.

³² Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Bulgatü'l-garib fi mustalahi âsâri'l-habibi's-şefî'* (Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 190; İbn Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkı, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1386, I, 128; Abdülhay el-Leknevî, *Zafrü'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürçânî* (Nşr. Takiyyuddin en-Nedvî), Dübey 1415/1995, s. 219-221.

tamamının eşit olduğunu, bu sebeple hem ahkâm hem de fezâil konularında her zaman sahih bir hüccet gerektiğini belirtmişlerdir.³³ Bu arada, İbn Kesîr (ö. 774/1372), Enbâsî (ö. 802/1399) ve İrâkî'nin (806/1403) *Ulûmü'l-hadîs* üzerine yaptıkları çalışmalarda 'fezâil konularında zayıf hadisle amel edilebileceği' yönünde bir kanaat ortaya koymadıklarını, İbnü's-Salâh'ın 'fezaile dair konularda zayıf hadis rivayet edilebileceği' doğrultusundaki görüşünü tekrarladıklarını da belirtmek gerekmektedir.³⁴ Bununla birlikte Nevevî sonrasında muhad-dis ve fakihler arasında yaygın kanaat fezâil konusunda zayıf hadisler ile amel edileceği yönündedir.

Fezâil konularında zayıf hadislerle müsamaha gösterilmesi fikrinin mütেকaddimûn döneminde uygulanışı ile sonrakiler tarafından bu uygulamanın algılanış biçimi hakkında meşhur muhakkik ve musahhîh Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî'nin (ö. 1386/1966) *el-Envârü'l-kâşife* adlı eserindeki değerlendirmeleri de buradaki tesbitleri doğrular mahiyettedir:

"Hadis imamları sahih ya da sahihe yakın bir düzeyde olduğuna karar vermedikçe veya bir takviye bulunması halinde sahih derecesine yükseleceği ihtimaline dayanmadıkça hadis rivayet etmemişlerdir. Bununla birlikte zayıflığı çok şiddetli olmayan ve ahkâm dışında, cemaatle namaz kılmak gibi müttefakun aleyh bir amelin faziletine dair vârid olmuş bir hadisle karşılaştıkları vakit böyle bir hadisi rivayet etmekten kaçınmamışlardır. Ancak sonrakiler bu ibarelerde yer alan müsamahanın, belirli bir gecede nafil namaz kılmanın fazileti gibi hususî bir meselede vârid olan hadisler hakkında olduğunu düşünmüş ve zayıf hadisle amel etmenin caiz veya müstehap olduğu hükmüne ulaşmışlardır."³⁵

IV/

İslam dünyasında, Batı karşısında bilimsel, teknik ve kültürel geri kalmışlığın artık derinden farkına varıldığı ve bunun sebeplerinin pek çok yönden irdelendiği milâdî XIX. asrın ikinci yarısından itibaren, geri kalmışlığı aşip ilerleme yolunda formül arayışına girilmiş, bu bağlamda muhtelif tezler ileri sürmüştür. 'İslam'ın peygamber ve sahâbe asrında uygulanan aslına ve özüne dönmek' bu arayışın bir neticesi olarak ortaya atılan tezlerden biridir. Hareket noktasında, benimsenen yöntemlerde ve üslûpta önemli farklılıklar bulunmakla birlikte, gerek din olgusunu reddetmeyen baticı modernist zihniyetin, gerek Selefi İslamcı/yeniden-ihyacı yaklaşımın 'dinin, özüne uygun biçimde, doğru algılanması' söyleminde uzlaştığını ifade etmek mümkündür. Bu söylemin, oryantalist eleştirilere tepki mahiyetinde gelişmiş olma olasılığı da gözden

irak tutulmaması gereken bir noktadır. Söz konusu tez, yeniden-ihyacı düşüncüyü benimseyen pek çok İslam ulemâsını, ister istemez, İslam dinine sonradan dahil olan bid'atlerin, Kur'an'a ve sahih sünnete muhalif uygulamaların ayıklanması çalışmalarına sevk etmiştir.³⁶ Bu çalışmalarda öne çıkan başlıklardan biri de zayıf hadisler, dolayısıyla fezâil konularında zayıf hadislerle amel edilmesi meselesi olmuştur.

Tarih boyunca muhtelif zayıflama ve düşüş dönemlerinin akabinde kendini gösteren yenilik ve ıslah arayışlarında olduğu gibi, XIX. asrın ortalarından itibaren de İslam coğrafyasının muhtelif mekanlarında pek çok ilim adamı, 'dinin özüne/aslına dönme' projesi çerçevesinde, bu öze dahil olmadığı varsayılan unsurların ayıklanması hedefi ile hareket etmiş, bu bağlamda zayıf hadislerin müslümanlar ve İslam dünyası üzerindeki olumsuz tesirlerine vurgu yapan çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu değerlendirmelerde, hem 'zayıf hadislerle amel' hem de 'zayıf hadis rivayeti' şiddetle eleştirilmiştir.

Söz gelimi Yusuf el-Kardâvî, fezâil konularında zayıf hadislerle amel etmenin mevzû hadislerin yaygınlaşmasına zemin hazırladığını, insanların zayıf hadislerle amel ederken zayıf-çok zayıf ayırımına dikkat etmediklerini aksine hadisin tesirli ve duyulmamış ifadeler taşımasının o hadisi zikretmek ve onunla amel etmek için yeterli bulunduğunu belirtmiştir. Kardâvî'ye göre bu durum, amellere yeni ve farklı değerler izâfe edilmesine sebep olmuştur. Zira emredilen veya yasaklanan her bir amelin belirli bir değeri ve ağırlığı vardır. Terğîb, terhîb ve rekaik hadisleri bu değerleri birbirine karıştırma tehlikesi taşırlar. Bazı sâlih amellere hacminden ve gereğinden fazla kıymet atfeder, bu amellerin işlenmesi ile elde edilecek sevabı öylesine şişirirler ki dinin nazarında daha önemli ve kıymetli amelleri gölgelerler. Aynı şekilde yapılması sakıncalı olan bazı ameller için de çok büyük cezalardan söz ederler. Bu mübalağalar dinin yapısını ve görüntüsünü bozacak boyuta gelir. Böylece aydın ve kültürlü kimseler dinden uzaklaşır, insanlar birbirinden nefret eder hale gelir, psikolojik bunalımlar kendini gösterir.³⁷

Mısırlı ilim adamı Ahmed Bedevî de Kardâvî ile aynı fikri paylaşmaktadır. Ona göre de zayıf rivayetler itikada ve sağlıklı düşünmeye şiddetle tesir etmiştir. Müslümanların geri kalmışlığının en önemli sebeplerinden biri zayıf hadisler ile amel edilebileceği fikridir.³⁸

³³ İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-İ'tisâm*, Mısır, ts., I, 224; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa* (Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut 1407, I, 283.

³⁴ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *İhtisârü 'ulûmü'l-hadîs* (Nşr. Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1409/1989, s. 61, 62; Enbâsî, *Şezâ*, I, 232; Zeynüddin Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), 1401/1981, I, 135; a.m.lf., *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* (Nşr. Mahmûd Rebî), Kahire 1408/1988, s. 137.

³⁵ Abdülkerim b. Abdillâh el-Hudayr, *el-Hadisü'd-daîf ve hükmü'l-ihticâc bih*, Riyad 1417/1997, s. 292-293.

³⁶ Nûruddin İtr hadis çalışmalarında XIV/XX. asır sonrası dönemi 'Uyanış dönemi: دور اليقظة والتبته' olarak isimlendirmekte, hadis ve sünnet etrafında yoğunlaşan saldırılar sebebi ile bu dönemde özellikle müsteşriklerle cevap mahiyetinde özgün telifler yapıldığını kaydetmektedir. bk. İtr, *Menhec*, s. 70, 71.

³⁷ Yusuf el-Kardâvî, *el-Müntekâ min Kitabi't-Terğîb ve't-terhîb li'l-Münzirî*, Mansûre 1413/1993, I, 48-56.

³⁸ Muhammed Ahmed Bedevî, "el-Ehâdisü'd-daîfe esbâb ve netâic ve ilâc", *Mecelletü'l-ezher*, V/3, Kahire 1952, s. 304.

Subhî es-Sâlih ise fezâile dair konularda zayıf hadis rivayeti ve zayıf hadisle amel konusundaki kanaatini şöyle beyan eder:

"Şu noktada hiç şüphe yoktur ki, -din nazarında- zayıf rivayetler ne şer'î bir hüküm, ne de ahlâkî bir fazilet için kaynak olur; zira zan gerçekten hiçbir şey ifade etmez. Fezâil de ahkâm gibi dinin esas prensiplerindedir. Binâenaleyh bu prensipleri çürük bir temel üzerine, paramparça olacağı bir uçurum kenarına bina etmek doğru olamaz.

Zayıf hadis rivayetini ileri sürülen şartlara rağmen kabul etmiyoruz. Gerek şer'î ahkâm ve gerekse fezâil bâbında, elimizde başkasına lüzum bırakmayacak kadar çok sahih ve hasen hadis vardır."³⁹

Mısırlı meşhur ilim adamı Ahmed Muhammed Şâkir de fezâil konularında zayıf hadisle amel etme fikrine karşı çıkan kişiler arasında yer alır. Bu karşı çıkışı "Ahkâm ve fezâil konuları arasında zayıf hadisle amel etmek bakımından hiçbir fark yoktur. Sahih ve hasen hadisler dışında hiçbir hadis hüccet değildir" sözleri ile dile getirmiştir.⁴⁰

Hadis musannefatında yer alan sahih-zayıf rivayetlerin tesbiti alanındaki yoğun çalışmaları ile bilinen Nasiruddin el-Elbânî, ilim ehli ve talebeleri arasında fezâil ile ilgili konularda zayıf hadisle amelin caiz olduğu düşüncesinin şöhret kazandığına ve bu hususta bir ihtilaf bulunmadığının zannedileceğine dikkat çekmiştir. Ona göre zayıf hadisle fezâil konusunda da ahkâm konusunda da amel edilemez.⁴¹ Elbânî fezâil konusunda zayıf hadis ile amel edilmesine karşı çıkmasının yanı sıra "Sahih ve sakim rivayetleri, sika râvilerle müttehem râvileri ayırabilen her bir kişinin yalnızca sıhhatini bildiği hadisleri nakletmesi gerektiğini" vurgulamış böylece zayıf hadis rivayetine karşı çıktığını ifade etmiştir.⁴²

Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi öğretim üyesi Dr. Abdülaziz Useym, zayıf hadisler ile amel hakkında telif ettiği *Tahkiku'l-kavl bi'l-amel bi'l-hadisi'd-da'if* adlı çalışmasında zayıf hadis ile amel etmenin neticesi hakkında şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"Amellerin faziletine dair rivayet edilen bir hadis doğru ise amel eden kişiye fayda sağlar, yalan ise zarar vermez. Ancak nefis böyle bir ameli sevâbını umarak işlemektedir. Oysa bu sevâba delalet eden sahih bir nas bulunmamaktadır. Herhangi bir amele verilecek sevabın derecesine dair bilgiler ise gaybi haberlerle sâbit olur. Dolayısıyla bu tür meselelerde zayıf rivayetlerle amel edenler yalnızca sevap ümidi içinde kalırlar. Hatta bunun yanısıra müminin kaçınması gereken yalancılıktan da bir pay almış olurlar. Müminin yapması gereken yalnızca zann-ı gâlib ile sıhhati ortaya çıkan haberleri peygambere nisbet etmesi ve yalnızca bu tür haberleri tasdik edip bunlarla amel etmesidir. Sahih bir hadiste belirtilmeyen bir ameli işleyen kişiye bu ameli niçin işlediği sorulacak olursa, amel ettiği rivayeti peygambere nisbet ederek, sevap umduğu yolunda bir açıklama getirecektir. Bir

³⁹ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları* (Çev. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 169, 170.

⁴⁰ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasis şerhu İhtisari Ulûmi'l-hadis*, Kahire 1377/1958, s. 92.

⁴¹ Şeybânî, *Hayatü'l-Elbânî*, s. 605.

⁴² Nâsiruddin el-Elbânî, *Sahihu't-Terğib ve't-terhib*, Beyrut 1406/1986, s. 7-8.

başkasını böyle bir amele teşvik edecek olursa yine bu haberi peygambere nisbet edecektir. Oysa Allah'ın dini tamamlanmıştır, ilâvelere ihtiyacı yoktur."⁴³

Hiç kuşkusuz önceki dönemlerde olduğu gibi, XIX. asrın ortalarından günümüze değin gelen süreçte de yeniden ihyacı ilim adamlarının 'fezâile dair konularda zayıf hadis rivayetini ve zayıf hadisle amel edilmesini reddeden' tavrından farklı fikirler ileri sürenler de olmuştur. Örnek vermek gerekirse, Cemâlüddin el-Kâsîmî (ö. 1332/1914), Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) ve Hindistanlı Hanefî ilim adamı Tehânevî'nin (ö. 1362/1943) bu hususta, Nevevî sonrasında yaygınlaşan tutumu sürdürdükleri görülmektedir.⁴⁴

V/

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, hadis tarihinin ilk üç asrını kapsayan rivayet döneminde özellikle itibâr amacı ile kimi hadis imamları fezâil konularında zayıf rivayetlerin elde edilmesi ya da rivayet edilmesine olumlu bakmışlardır. Bu yaklaşım, orijinal eser tasnif ve telifinin devam ettiği IV, V ve VI. asırlarda da herhangi bir değişikliğe uğramaksızın varlığını sürdürmüştür. Ancak Nevevî (ö. 677/1277), o güne değin fezâil konusunda zayıf hadis rivayetine ılımlı bakılması prensibini, 'fezâil konusunda zayıf hadisle amel edebilmek' yönünde değerlendirmiş ve kendisinden sonra gelen pek çok hadisçi ve fakih de görüşlerini bu düşünce üzerine beyan etmişlerdir. XIX. asrın ortalarından itibaren, İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığını aşma çabaları arasında ortaya çıkan yeniden ihyacı söyleme sahip pek çok ilim adamı 'İslam'ın aslına dönebilmeyi ve dini Hz. Peygamber'den sadır olan en saf şekliyle yaşayabilmeyi' hedefleyerek bunu gerçekleştirmek için hadis rivayetinde sahih-sakim ayırımını, 'rivayet ve amel hususunda sahih hadislerle yetinmek gerektiğini' vurgulamıştır.

Faziletler konusunda zayıf hadislerin konumu ile ilgili fikirlerin tarihî seyri dikkate alındığında en müteşeddid tavrın çağdaş ulemâ tarafından ortaya konduğu görülmektedir. Hadis tarihinin ilk altı buçuk yüzyıllık zaman dilimi içerisinde ise ulemâ zayıf hadislerin faziletlere dair konularda rivayete elverişli olduğunu belirtip bu hadislerle amel edilebileceği yönünde bir fikir beyan etmeyerek ılımlı bir usûl ortaya koymuşlardır. Sözkonusu usûlde, zayıf hadislerin, mevzû rivayetler kapsamında olmadığı, aksine peygambere aidiyet ihtimali taşıdığı dikkate alınmıştır. Ancak zayıf hadislerin peygambere ait olma olasılığının sahih hadisler nisbetinde güçlü olmaması sebebi ile, sahih rivayetler

⁴³ Abdülaziz b. Abdurrahman el-Useym, *Tahkiku'l-kavl bi'l-amel bi'l-hadisi'd-da'if*, Riyad 1412/1992, s. 55-56.

⁴⁴ Muhammed Cemâlüddin el-Kâsîmî, *Kavâidü't-tahdis min fünûni mustalahi'l-hadis* (Nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Beyrut 1407/1987, s. 117; Tahir el-Cezâirî ed-Dimaşkî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Halep 1416/1995, II, 667; Eşref Ali et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis* (*Mukaddimetü'l'lâi's-sünen* içinde) (Nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Pakistan, ts, s. 57-58.

üzerine kurulması gerekli helâl-harâm ahkâmı ihtiva eden konularda zayıf hadis rivayetlerine izin verilmemiştir. Bununla birlikte zayıf hadislerin herhangi bir tâbi veya şahid ile hasen mertebesine yükselebileceği, aksi takdirde râvisi aleyhine delil olarak kullanılacak bir cerh-ta’dil malzemesi olabileceği dikkate alınmış böylece faziletler, terğîb, terhîb, kıssalar gibi konularda zayıf hadislerin nakledilmesi uygun bulunmuştur. Hadis usûlünün, hadis musannefatının ve ricâl eserlerinin teşekkül döneminde böyle bir kanaatin hâkim olması oldukça anlamlıdır. Hadisçiler bu usûl aracılığıyla adeta, hem ellerinde bulunan malzemeyi mümkün olabildiğince kullanmayı ve hebâ etmemeyi hem de peygamberin sünnetini en sahih biçimde tesbit etmeyi hedeflediklerini ortaya koymuşlardır. Günümüz ulemâsının fezâil konularında zayıf hadislerin rivayet edilmesine dahi müsamaha göstermemeleri ise, muhâtapları olan müslüman kitlenin sahih/zayıf ayrımını yapabilecek bilgi birikiminden yoksun olmasıdır. Dolayısıyla zayıf rivayetin hadis usûlündeki konumu ve kullanım amaçlarından habersiz bir topluma zayıf hadis rivayet etmenin faydadan çok zarar getirme ihtimali ile ‘dinin aslına en uygun biçimde anlaşılması’ hedefi bir araya gelince, ortaya çıkan düşünce ‘faziletler konusunda dahi zayıf hadis rivayet etmemek’ olacaktır.

Nevevî’nin ve sonraki birçok fakih ve muhaddisin, kendi dönemlerine gelinceye kadar zayıf hadislerin faziletler konusunda ‘rivayet’ ile sınırlı olan konularını hangi tesirler sebebiyle ‘amel’ düzeyinde algılamaya başladıkları ise ayrıca araştırmaya ve incelemeye değer mâhiyette bir konudur. Nevevî’nin fikirleri, tesir alanları, kendi döneminde ve kendisinden sonra telif edilen hadis eserlerinin genel karakteri, hicrî VII. asır İslam dünyasında hadis ilminin geldiği nokta ve hadis talebeleri ile halkın hadis bilgisi, bu yönde yapılabilecek bir araştırmada dikkate alınması gerekli başlıca veriler olmalıdır.

“Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik’ Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”

Özet: Hadis usûlü ilmi, diğer ilim dalları gibi tetricî bir gelişim seyri izlemiştir. Bu tetricî gelişim, hadis ilimlerine dair kaleme alınan muhtelif kaynaklardan izlenebilir niteliktedir. Belirli bir konuda imamların görüşleri tesbit edilip bu görüşler kronolojik olarak sıralandığında, bir fikrin doğuş ve gelişim süreci ortaya çıkmış olacak, bu sürecin tesbiti pek çok fikrin daha sağlıklı bir biçimde değerlendirilebilmesine imkan sağlayacaktır. Bu makalede, faziletler konusunda zayıf hadisle amel edilip edilmeyeceği hususunda ilk dönemlerden günümüze değin hadisçilerin ileri sürdükleri muhtelif fikirler kronolojik olarak ele alınmış, fikirlerin gelişim seyri hadis tarihinin evreleri ile irtibatlandırılmıştır. Bu fikri gelişim süreci içerisinde “zayıf hadisle amel” ve “zayıf hadis rivayeti” kavramlarının farklılığı vurgulanmıştır.

Atıf: Ayşe Esra Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik’ Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, 31-49.

Anahtar kelimeler: Hadis, zayıf hadis, fezail, amel, hadis usûlü

Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi

Hüseyin KAHRAMAN, Yrd. Doç. Dr.*

“A Contextual Analysis of the
Hadith of ‘the Creation of Adam
in God’s Image’”

Abstract: The hadith “God created Adam in his image” that known in briefly as ‘sûra hadith’ has important place in Islamic intellectual history especially in Islamic mysticism and theology. Orientalists have been interested in this hadith because it’s one of the proofs they have used for tehir claims on Islam in general and in hadith in particular. Although the hadith was in the most famous hadith sources, there are some scientists in both Islamic world and West claiming that the hadith is Jewish origin and it’s transferred from Torah to hadith sources. In this article, it is tried to explain from a different view point that who the hadith belongs to. The hadith is also understood and interpreted in a new approach.

Citation: Hüseyin KAHRAMAN, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, 36-36.

Key words: Adam, sûra, İsrâiliyyat, sixty cubits, criticism of hadith.

I. GİRİŞ

Bir hadisin farklı tariklerinde râvilerin o metinle ilgili olarak ulaşabildikleri, ihtiyaç hissettikleri, muhafaza edebildikleri veya anladıkları bilgiler bulunur. Öyleyse bir hadisin farklı rivayetlerinin araştırılması, hem sıhhatinin tesbiti hem de doğru anlaşılıp yorumlanması açısından ilk adımı teşkil etmektedir. Zira böyle bir çalışma, pek çok faydası¹ yanında, hadisin yanlış anlaşılmasına neden olabilecek hatalı ihtisarların ve özellikle de bağlam haziflerinin ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Böyle bir araştırma ayrıca metindeki değişikliklerden hareketle râvilerin güvenilirliği ve rivayet ehliyeti açısından durumları hakkında bilgi de verebilecektir.²

Ancak bir hadisin sıhhatinin tesbiti ve anlaşılıp yorumlanması açısından farklı tariklerinin bir araya toplanması kadar, aynı konuya doğrudan veya dolaylı şekilde değinen hadislerle birlikte değerlendirilmesi de önemli rol oynar. Bu, özellikle tek bir senedle nakledilen veya erken dönemlere ait yazılı bir kaynağa dayandığı için farklı tarikleri bulunmayan hadislerin tenkidinde ‘önem’den ziyade ‘zaruret’ halini alacaktır. Hadislerin büyük oranda mâna ile rivayet edildiği de dikkate alınır, sadece bir tariki bulunan hadislerin râvilerinden birinin veya yazılı bir kaynaktan rivayet edildiği düşünülürken hadisi kayıt altına alan ilk kişinin lafzı değil, ondan anladığı şeyi nakletme ihtimali daima mevcuttur. Bu şekilde nakledilen hadislerde büyük anlam kaymaları olabilir ve metin, sahibinin hiç kastetmediği mânalara hamledilebilir. Dolayısıyla hadisin içerdiği bilgi veya bilgilerin başka hadislerde de yer alıp almaması, yer alıyorsa aralarındaki lafız ve muhteva benzerlikleri gibi hususlar, hadisin durumu hakkında önemli ipuçları verebilir. Bu tarz çok yönlü bir yaklaşımla ele alınması gerektiğine inandığımız hadislerden biri de Hz. Âdem’in yaratılış özelliklerinden bahseden ‘sûret hadisi’dir.

İslâm inancına göre Hz. Âdem ilk insandır ve bu vasfı sebebiyle Ebû’l-Beşer (insanlığın atası) künyesiyle anılır. Kur’an’da onun cennete girişi, oradan indirilişi ve şeytanla arasında geçen olaylardan bahsedilir.³ Ancak Hz. Âdem’in yaratılış özellikleri ve fizikî yapısına pek değinilmez. Hz. Âdem’in bu yönü ile ilgili olarak nisbeten detaya giren âyetler, onun yaratılış maddesine işaret eden âyetlerdir. Bu âyetlerde Âdem’in toprak,⁴ çamur,⁵ akışkan çamur,⁶ süzölmüş çamur,⁷ kurumuş çamur⁸ ve biçimlenmiş kuru çamurdan⁹ yaratıldığına dikkat çekilir. Bu özelliği ile Kur’an’ın, böyle bilgilerin insanlar için birinci derecede önemli olmadığını, Hz. Âdem’le ilgili olarak anlatılan her meseleden ibret çıkarmak gerektiğini vurguladığını düşünmek mümkündür.

Hz. Âdem ile ilgili bilgiler genelde hadis kaynaklıdır. Hadislere göre Hz. Âdem Cuma günü,¹⁰ dünyanın dört bir tarafından alınmış topraktan yaratılmış,¹¹ yaratıldıktan sonra kendisine rûh üflenmiş¹² ve yine Cuma günü vefât etmiştir.¹³ Hz. Âdem’in yaratılış keyfiyetine dair en önemli bilgi belki de Sûret hadisi’nde verilmektedir. “خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ” (Allah Âdem’i kendi sûretinde

* UÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, hkahraman@uludag.edu.tr

¹ Böyle bir çalışma, hadisin sened açısından garîb seviyesinden azîz, meşhûr veya mütevâtir seviyesine çıkmasını sağlayabileceği gibi, sahih li-gayrihi veya hasen li-gayrihi gibi bir üst sıhhat derecesine yükselmesini de temin edebilecektir. Metin açısından ise illet, idrâc, kalb, tashîf, ziyade vb. hususların anlaşılmasına yardım eder. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz Köktaş, “Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife*, II/1, Konya 2002, s. 149-170.

² Bu konuda geniş bilgi için bk. İftikhar Zaman, “The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths”, *Journal of Islamic Studies*, V/1, Oxford 1994, s. 1-34. Yazar bu çalışmada Hz. Peygamber’in hasta olan Sa’d b. Ebû Vakkâs’ı ziyaretini içeren hadisin 114 farklı tarihini toplayıp incelemektedir. Yazar bu incelemesi neticesinde ricâl ilminin râvilerin rivayet sırasındaki niteliklerini değerlendirmeyi mümkün kılacak bir ilim olduğu sonucuna ulaşmaktadır (bk. *HTD*, I/1, s. 117-147).

³ Bu konuda meselâ bk. el-Bakara 2/31, 33-35, 37; Âl-i İmrân 3/33; el-Mâide 5/27 vb.

⁴ bk. Âl-i İmrân 3/59.

⁵ Meselâ bk. el-İsrâ 17/61; el-A’râf 7/12; Sâd 38/76 vb.

⁶ bk. es-Sâffât 37/11.

⁷ bk. el-Mü’minûn 23/12.

⁸ bk. el-Hicr 15/26.

⁹ bk. er-Rahmân 55/14.

¹⁰ Bu konuda meselâ bk. Müslim, “Cum’a”, 17-18; Ebû Dâvûd, “Salât”, 104.

¹¹ bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 3.

¹² bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 95.

¹³ bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 104.

yaratmıştır) ifadesiyle başlayan bu hadis, başta tasavvuf ve kelâm olmak üzere İslâm düşünce dünyasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Ne var ki rivayetin bu derece meşhûr olması, hem İslâmî veya gayr-i İslâmî oluşu noktasında âdiyyet ve dolayısıyla sıhhat tartışmalarına hem de yorum farklılıklarına konu olmasını engelleyememiştir. Nitekim hadisin isrâîliyyâtta olduğunu söyleyenler yanında, sıhhatini tartışmak bir tarafa, “صُوْرَتُهُ” ifadesindeki zamirin mercii konusunda oldukça farklı görüşler ileri sürenler de olmuştur. Zamirin mercii konusunda yapılan yorumlar ya ehl-i bid’atten sayılan grupların bazı görüşlerini çürütmek için kullanılmış ya da ilgili ilim dalı içinde oluşturulan bir anlayışa delil teşkil etmiştir.¹⁴

¹⁴ Sûret hadisindeki bu zamirin mercii konusunda üç farklı görüş ileri sürülmektedir. Buna göre;

1) Zamir Allah’a râcidir. Bu görüş daha ziyade mutasavvıflar tarafından kabul görmektedir. Allah sayısız güzel ismini cem’ edecek (kevn-i câmi’) ve bu isimleri en güzel şekilde izhar edecek bir varlık görmek istemiş ve bu sebeple Âdem’i (insanı) yaratmıştır. Âdem’in, Allah’ın sahip olduğu bütün sıfatlara sahip oluşu bu yüzdendir. Yani Âdem de Allah gibi hayat ve ilim sahibidir, iştir ve görür... Sadece bu sıfatların ‘zâtî’ ve ‘hâdis’ oluşu noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Bu konuda bk. İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, Beyrut 1980, s. 48-49, 55; a.mlf., *el-Futuhâtü’l-Mekkiyye*, (Nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1985, III, 64; XII, 252-253; XIII, 125-126; Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü’l-kâmil*, Kahire 1963, II, 48. Bu görüşlerini desteklemek üzere bazı mutasavvıfların, hadisin “alâ sûreti’r-Rahmân” şeklindeki rivayetini de kullandıkları görülmür. Zamirin Allah’a rücûu durumunda diğer canlılara göre üstün ve şerefli kılınması noktasında insan için bir ikram ve şerefendirme mânası ifade ettiği de söylenmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis ve beyânühû* (Nşr. Emîn Kal’acı), Halep 1982, s. 18; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, Dımaşk 1990, I, 132. Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma olan *Akîdetü ehl-i’l-imân fi halki Âdem alâ sûreti’r-rahmân* (Riyad 1989) isimli eserinde Hammûd et-Tüveycirî, kitabının isminden de anlaşılacağı üzere hadisin “...alâ sûreti’r-rahmân” versiyonunu tercih etmektedir. Hadis otoritelerince sahih kabul edilmeyen bu versiyon için bk. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, Beyrut 1985, s. 64. Bu rivayetin tenkidi hakkında bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, Beyrut 1972, s. 220; Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, *eş-Şeria*, Beyrut 1983, s. 315; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 13; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, Beyrut 1989, V, 229; Aynî, *Umdu’l-kârî*, Beyrut, ts., XIII, 116.

2) Zamir Hz. Âdem’e râcidir. Bu görüş daha ziyade kelâmî bir muhteva taşımakta ve Ehl-i kitap ile ehl-i bid’at mensuplarına yöneltilen itirazları içermektedir. Buna göre;

a) Allah Âdem’i dünyada yaşadığı şekil üzere yaratmıştır. Yani cennetten dünyaya gönderilirken şeytanın ve yılanın şekli değişmiş ancak Âdem’inki değişmemiştir. bk. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 220; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 14; Beyhakî, *Kitâbu’l-esmâ’ ve’s-sifât*, Beyrut, ts., s. 370; Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 132; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 3. İşte bazı ilim adamlarına göre bu mâna, ‘Âdem’in cennette başka bir sûrete sahip olduğunu iddia edenlere’ bir reddiye mahiyetindedir (İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 3).

b) Âdem, zürriyeti için geçerli olan aşamaların aksine, ana rahminde oluşmamış ve dolayısıyla embriyonun burada geçirdiği nutfe, alaka ... gibi evreleri geçirmemiştir. Allah onu bebeklik, çocukluk ve gençlik aşamaları geçirmeden yetişkin bir insan sûretinde ve topraktan yaratmıştır. Hadisin bu mânaya gelebileceğini ifade eden ilim adamlarına göre Hz. Peygamber, Dehriyye’nin “insan nutfeden, nutfe ise insandan türer, bunun başı ve sonu yoktur” şeklindeki görüşüne cevap vermiş gibidir. bk. İbn Hibbân, *Sahih (el-İhsân bi-tertibî Sahihî İbn Hibbân)*, Beyrut 1987, VIII, 12-13; İbn Fûrek, *a.g.e.*, 14-15; İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 352; IX, 3-4. Hadisin bu şekildeki yorumu için ayrıca bk. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul 1928, s. 76.

Bu çalışmada sûret hadisinin bağlamları, bu bağlamların sened ve metninin rivayet usulleri açısından taşıdığı özellikler, içerdiği bilgilerin merfû, mevkûf veya maktû olarak nakledilmiş farklı rivayetlerde de yer alıp almaması, bu rivayetlerin sened ve metin özellikleri, içerdiği bilgilerin muhteva özellikleri, râvilerinin genel mânada bu muhteva ile ilgisi, bu muhtevanın İslâmî olmayan kaynaklar ve kültürlerle ilişkisi gibi çeşitli açılardan incelemek suretiyle bu hadisin anlaşılması ve anlaşılma tarzının sıhhat problemine etkisi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

II. HADİSİN BAĞLAMLARI VE RİVAYET ÖZELLİKLERİ

Hadise adını veren sûret kelimesi sözlükte ‘şekil’, ‘hey’et’, ‘dış görünüş’, ‘tarz, tavır, yol, üslûp’, ‘sıfat’, ‘bir şeyi diğer şeylerden ayıran kendine has özellikler’, ‘müşahhas şeylerden zihinde kalan iz (siluet)’, ‘bir şeyin kendisiyle hâsıl olduğu şey’ mânalarına gelmektedir.¹⁵ Genel olarak ifade etmek gerekirse sûret kelimesinin, somut şeyler söz konusu olduğunda ‘şekil’; soyut şeyler için de ‘sıfat’ mânasına geldiği söylenebilir. Ancak bazı sözlüklerde bu kelimenin ‘insanın yüzü’ mânasına geldiği de ifade edilmektedir.¹⁶ Garibü’l-hadis sahasında eser veren müellifler de genelde bu mânalara değinmişlerdir.¹⁷ Sûret kelimesinin ve türevlerinin Kur’an’daki kullanımı daha ziyade ‘şekil’ mânasını çağırıştır.¹⁸ Kelimenin hadislerde Kur’an’a göre daha zengin bir kullanıma

c) Bazı ilim adamlarına göre Hz. Peygamber bu ifade ile tabiatçıların “insan, tabiatın fiili ve tesiriyle meydana gelmiştir” yönündeki iddialarını reddetmekte ve onun Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekmektedir. bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, 15, 19; İbn Hacer, *a.g.e.*, VI, 352.

d) Bazı ilim adamlarına göre zamirin Âdem’e rücûu durumunda Hz. Peygamber, Mu’tezile’nin “insan fiillerinin ve bazı sıfatlarının yaratıcısıdır” görüşünü de iptal etmiş olmakta, onları tekzip ederek Âdem’in bütün sûret, sıfat ve mâna yönleriyle Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir.” bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, 19; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 4.

e) Zamirin mercii Âdem olması durumunda hadisin “Allah saîd kulu saîd, şakî kulu da şakî olarak yaratır” kaidesini desteklediği de ifade edilmiştir. Bu duruma göre Allah, Âdem’i yarattığında onun kendisine âsi olup emrine muhalefet edeceğini biliyordu. Bu keyfiyeti daha onu yaratmadan önce yazmıştı. İşte Hz. Peygamber Allah’ın kendi ilmi ile, Hz. Âdem’e böyle bir kazâ takdir ettiğini bize haber vermektedir. Bu da “bütün işlerin takdiri Allah’a aittir” şeklindeki görüşü teyit eder (İbn Fûrek, *a.g.e.*, 19-20).

3) Zamir, yüzüne tokat atılan şahsa râcidir. Bu da daha ziyade kelâmcılar tarafından ileri sürülmüş bir görüştür. Kelâmcuların zamirin mercii konusundaki ilk tercihi, teşbih ve tecsime imkân vermeyecek en emin yol olarak ‘yüzüne tokat atılan şahsa’ hamli olmuştur. Meselâ bk. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 14-15; Nesefî, *Tebsira*, I, 132.

¹⁵ bk. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, ts., IV, 473; Râgıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an*, İstanbul 1986, s. 427; eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, [basım yeri ve yılı yok], s. 135.

¹⁶ bk. İbn Manzûr, a.y.

¹⁷ Meselâ bk. İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis*, Kahire 1965, III, 58-59.

¹⁸ “Seni yaratan, seni düzene koyan ve sana uygun bir şekil veren Allah’tır. Seni istediği bir şekle (sûret) göre terkip etmiştir” (el-İnfîtâr 82/8); “Size şekil veren (savverakûm) ve bu şeklinizi (savverakûm) en güzel biçimde yapan Allah’tır” (el-Mü’min 40/64; et-Tegâbun 64/3); Andolsun ki

sahip olduğu görülür. Zira bu kelime hadislerde, ‘şekle’¹⁹ ilâveten yine bu kapsamda değerlendirilebilecek ‘resim’ ve ‘heykel’²⁰ gibi mânalar yanında ‘insanın yüzü’²¹ anlamında da kullanılır. Bu kelimenin, en çok tartışılan ve farklı görüşler üretilmesine neden olan kullanımı belki de sûret hadisindeki kullanımındır.

Hadis kitaplarında bu hadisin “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” cümlesinden müteşekkil bir rivayeti yoktur. Sadece Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde bu tek cümleden oluşan bir rivayet yer alır. Ancak Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah bu cümleyi naklettikten hemen sonra şu açıklamayı yapmıştır: “Babamın kitabında ‘Boyu altmış zirâ idi’ ifadesi de yer almaktadır. Ancak bu kısmı bize nakledip nakletmediğini hatırlamıyorum”.²² Dolayısıyla hadis özellikle hadis kaynaklarında mutlaka bir bağlam içerisinde rivayet edilmiştir. Çeşitli rivayetleri bir araya toplandığında bu cümlelerin iki bağlamda vârit olduğu görülür:

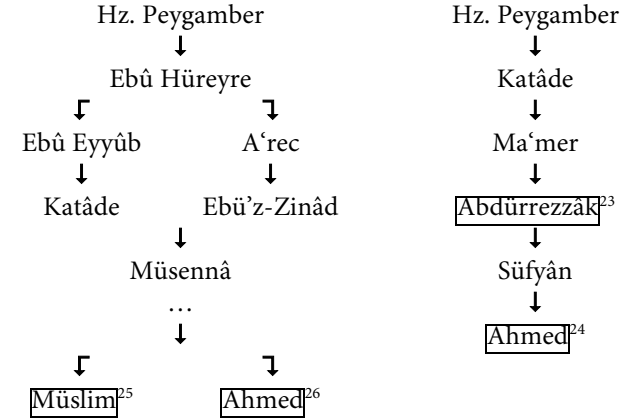
A. Yüze Tokat Atmanın Yasaklanması

Bu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ

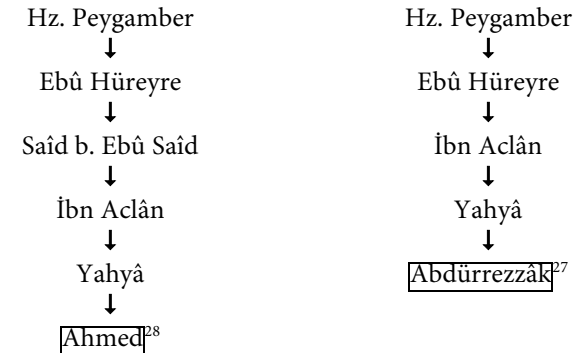
“Kavga ederken kardeşinizin yüzüne vurmaktan sakının. Zira Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır.”

Hadis bu metinle Abdürrezzâk’ın *Musannefi* ile Müslim’in *Sahîh*’inde bir ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde de üç yerde nakledilmiştir. Hadisin bu eserlerdeki isnâd şeması şu şekildedir:



Görüldüğü gibi Abdürrezzâk rivayeti, tâbiünden olan Katâde’nin (118/736) doğrudan Hz. Peygamber’den nakli şeklinde yani mürsel yolla intikal etmiştir. Ahmed b. Hanbel ile Müslim’in ortak senedlerinden anlaşıldığına göre Katâde, bu tarihte seneden Ebû Hüreyre ile Ebû Eyyûb’u düşürmüştür. Ancak diğer tarikler bu rivayetteki inkitâyı ortadan kaldırmaktadır.

Abdürrezzâk ve Ahmed b. Hanbel’in bazı rivayetlerinde, yukarıda zikrettiğimiz metne “وَلَا تَقُلْ قَبِيحَ اللَّهِ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ” “Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsün, demeyin” cümlesi de eklenmiştir. Bu hadisin isnâd şeması da şu şekildedir:



sizi önce yarattık sonra da şekil verdik (savvarnâküm)” (el-A’raf 7/11); “O Allah, her şeyi yaratan, bütün varlıklara şekil veren (musavvir) ve en güzel isimlere sahip olandır” (el-Haşr 59/24) vb.

¹⁹ “... Kim beni rüyasında görürse gerçekten beni görmüş demektir. Zira şeytan benim şeklime (fi sûratı) bürünemez...” (Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Rü’yâ”, 10-11); “Sizden biriniz namazda başını imamdan önce kaldırdığı zaman, Allah’ın başını eşek başına veya şeklini eşek şekline (sûratehü sûrate himâr) dönüştürmesinden korkmuyor mu!?” (Buhârî, “Ezân”, 53; Müslim, “Salât”, 115); “... Hz. Peygamber, Cebrâil’i (a.s.) iki kere bizzat kendi şeklinde (fi sûratihî) görmüştür” (Buhârî, “Tefsîr”, 53/1; Müslim, “İmân”, 289).

²⁰ “İçinde resim/heykel (sûratün/sûratu temâsil) ve köpek bulunan eve melek girmez” (Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 7; Müslim, “Libâs”, 87).

²¹ “İbn Ömer yüze çeşitli şekiller çizilmesini (en tu’leme’s-sûratu) kerih görürdü. Yine İbn Ömer şöyle demiştir: “Hz. Peygamber insanın yüzüne vurulmasını (en tudrabe’s-sûratu) yasaklamıştır” (Buhârî, “Zebâih”, 35).

²² bk. Ahmed, *Müsned*, II, 323.

²³ Abdürrezzâk, *Musannef*, Beyrut 1972, IX, 444

²⁴ bk. *Müsned*, II, 244.

²⁵ Müslim, “Birr”, 115.

²⁶ *Müsned*, II, 244, 463, 519.

²⁷ bk. *Musannef*, IX, 445.

Ahmed b. Hanbel'in senedinden anlaşıldığına göre Abdürrezzâk'ın senedinde, Ebû Hüreyre'den sonra Saîd b. Ebû Saîd'in yer alması gerekir. Dolayısıyla sened münkâtı'dır.

Bu konudaki bir başka rivayette de "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" cümlesi bu defa sadece "Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin" ifadesiyle birleştirilerek nakledilmektedir. Bu rivayetin bir başka farklılığı da ifadenin Ebû Hüreyre'nin kendi sözü olarak (mevkuf) nakledilmesidir. 'Ebû Hüreyre - Saîd - İbn Aclân' senediyle gelen bu rivayette Ebû Hüreyre "Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin. Çünkü Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" demektedir.²⁹

Yine Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde "Kavga ederken yüze vurmaktan sakının" cümlesinden sonra gelen "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" ifadesi Hz. Peygamber'e değil hadisin senedinde bulunan Abdurrahman b. Mehdî'ye izâfe edilmektedir.³⁰ Bu bilginin oluşturduğu şüphe üzerine yaptığımız araştırmalarda, Abdürrezzâk, Buhârî ve Ebû Dâvûd'un birer, Müslim'in dört, Ahmed b. Hanbel'in altı olmak üzere toplam on üç rivayette hadisin tek cümle halinde ve "Sizden biriniz kardeşine vurduğunda (bazı rivayetlerde "kavga ettiğinde") yüzüne vurmaktan sakınsın" şeklinde nakledildiğini gördük.³¹ Yani bu konudaki rivayetlerin büyük bir kısmı tek cümle halinde gelmekte ve 'sûret'ten bahsetmemektedir. Bu on üç rivayetin üçü Ebû Saîd el-Hudrî'den on tanesi ise Ebû Hüreyre'den nakledilmektedir. Hadisin Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde 'sûret' ifadesi geçmemektedir.³² Dolayısıyla 'yüze vurmamanın yasaklanması' ile 'sûret' kavramının birleştirildiği rivayetler Ebû Hüreyre'ye izâfe edilerek nakledilen rivayetlerdir.

Özetlemek gerekirse bu bağlamın temel cümlesi olan "Kardeşinizin yüzüne (veya "kavga ederken yüze") vurmaktan sakının" ifadesi on üç yerde bu şekilde yani tek cümle olarak, beş yerde "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" cümlesiyle birlikte yani iki cümlelik bir hadis şeklinde, üç yerde ise "Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin" cümlesinin de eklenmesiyle üç parçadan müteşekkil bir metin olarak nakledilmiştir. "Kardeşinizin yüzüne (veya "kavga ederken yüze") vurmaktan sakının. Çünkü Allah Âdem'i onun sûretinde yaratmıştır" şeklindeki bir rivayetinde ise ikinci cümlelerin yani "Allah Âdem'i onun sûretinde yaratmıştır" ifadesinin senedde adı geçen râvilerden birine (Abdurrahman b. Mehdî) ait olduğuna dikkat çekilmiştir. Yine "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" ifadesinin "Allah senin

ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin" cümlesiyle beraber nakledildiği bir de mevkuf rivayet vardır.

Hadisin bu farklı rivayetlerini izah açısından akla ihtisar veya takti' ihtimalleri gelebilir. Yani hadisin asıl metni, iki veya üç cümleden müteşekkil iken zikredildiği ortama göre bir veya birkaç cümlesi nakledilmiş olabilir. Ancak "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" cümlesi "insanın yüzüne vurmamanın" şeklindeki yasaklama veya ikazın illetini ortaya koymaktadır. Yani insanın yüzüne vurulmamasının sebebi, ilk insan ve ilk peygamberin de böyle bir sûrete (yüze) sahip olmasıdır. "Yüze vurmamanın" cümlesinin tek başına rivayet edilmesi durumunda bu illet, râvi tasarrufu nedeniyle hafifletilmiş olacaktır ki, bu durumda en doğru olanı böyle bir ihtisarin yapılmamasıdır. Şüphesiz bütün râvilerin her zaman çok bilinçli bir şekilde ihtisar yaptığını söyleyemeyiz. Ancak özeldir Sûret hadisi çerçevesinden baktığımızda, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" cümlesinin "Kardeşinizin yüzüne vurmamanın" ifadesi ile birlikte zikredilmesi, bazı hadis otoriteleri tarafından da 'ziyade' olarak değerlendirilmiştir.³³ Bu durum hadisçilerin bu konudaki asıl metnin tek cümleden yani "Kardeşinizin yüzüne vurmamanın" cümlesinden ibâret olduğuna inandıklarını gösterir. Bize göre de 'yüze vurmamanın yasaklanması' ile ilgili hadisin gerçek şekli "Kardeşinizin yüzüne (veya "kavga ederken yüze") vurmaktan sakının" cümlesinden ibarettir. "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" cümlesi, sahâbî râvi veya daha sonrakiler tarafından, şahit olunan bir olay üzerine izah veya ikaz sadedinde bu asıl cümleye eklenmiş olmalıdır. "Allah senin ve sana benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsın, demeyin" cümlesi ise yine ya sahâbî râvinin veya daha sonraki râvilerden birinin kendi değerlendirmesi olup asıl cümleye idrâc edilmiştir.

Cümle düzeni ve ifade kime ait olursa olsun bu rivayetlerin konumuz açısından önemi, 'sûret' kelimesinin 'vech (insanın yüzü)' mânasında kullanılmasıdır.

B. Hz. Âdem'in Yaratılış Özellikleri

"Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" cümlesine yer veren bir başka hadiste ise Hz. Âdem'in yaratılışından ve yaratılış özelliklerinden bahsedilir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

²⁸ bk. *Müsned*, II, 251, 434.

²⁹ Bu rivayet için bk. *Âcurrî, eş-Şerîa*, s. 314.

³⁰ bk. *Müsned*, II, 463.

³¹ bk. *Musannef*, IX, 444; Buhârî, "Itk", 20; Müslim, "Birr", 112-113-114-116; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 40; Ahmed, *Müsned*, II, 313, 327, 347, 449; III, 38, 93,

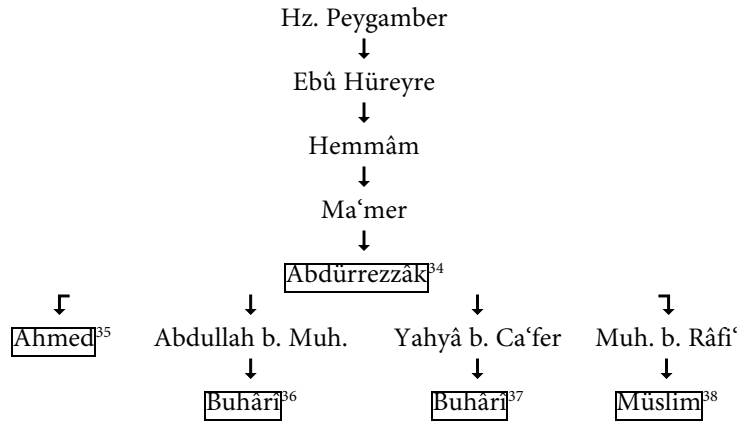
³² bk. *Musannef*, IX, 444; Ahmed, *Müsned*, III, 38, 93.

³³ Meselâ Buhârî şârihleri, yüze vurmamanın yasaklanması ile ilgili hadisin şerhinde "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" cümlesinin "ziyade" olduğunu söylerler. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, V, 229; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, Beyrut, ts., XIII, 116. İbn Kuteybe'ye göre "Kardeşinizin yüzüne vurmamanın" kısmı "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" kısmına daha sonra eklenmiştir. Ona göre bazıları -ki bundan kastı büyük ihtimâlle kelâmcılardır- hadise böyle bir ilâve yapmışlar ve hadisteki "hi" zamirini madrûba yani yüzüne vurulan kişiye hamletmişlerdir. bk. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 219.

خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ أَذْهَبَ فَسَلِّمْ عَلَى أَوْلِيكَ النَّعْرَ وَهُمْ نَفَرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جَلُوسٌ فَاسْتَمِعَ مَا يُجِيبُونَكَ فَإِنِّي نَجِيَّتُكَ وَتَجِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ قَالَ فَذَهَبَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللهِ قَالَ فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللهِ قَالَ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَهُ حَتَّى الْآنَ.

“Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır. Uzunluğu altmış zirâdır. Allah onu yaratınca ‘Git ve oturan şu meleklerle selâm ver. Selâmı alış şekillerine dikkat et. Çünkü bu senin ve zürriyetinin selâmı olacak’ buyurdu. Hz. Âdem gitti ve ‘es-selâmü aleyküm’ dedi. Melekler de karşılık olarak ‘es-selâmü aleyke ve rahmetullahi’ dediler. Yani ‘ve rahmetullahi’ ibaresini ilâve ettiler. Cennete giren herkes Âdem sûretinde ve altmış zirâ uzunluğunda olacaktır. Ancak daha sonra insanoğlunun boyu günümüze kadar hep kısalalmıştır.”

Müslim’in lafızlarıyla verdiğimiz bu hadis ayrıca Abdürrezzâk’ın *Musannefi*, Buhârî’nin *Sahîh*’i ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde de yer almaktadır. Abdürrezzâk ile Ahmed b. Hanbel’in naklettikleri metin, Müslim rivayetine çok yakındır. Ancak daha sonra da değineceğimiz üzere Buhârî metinleri, buna göre bazı farklılıklar gösterir. Hadise yer veren bu müelliflerin senedleri şu şekildedir:



Bilindiği üzere ‘Ebû Hüreyre-Hemmâm-Ma’mer-Abdürrezzâk’ senedi, Ebû Hüreyre’nin, talebesi Hemmâm b. Münebbih’e yazdığı hadis sahifesinin (*es-Sahîfetü’s-sahîha*) rivayet senedidir.³⁹ Nitekim Ahmed b. Hanbel hadisi,

Müsned’ine tamamını aldığı bu sahife içerisinde doğrudan Abdürrezzâk’tan; Müslim ise yine bu sahifeden olduğuna delâlet eden lafızlarla⁴⁰ hocası Muhammed b. Râfi’den nakletmiştir. Buhârî ise her iki rivayetinde de sahifede bulunan hadislerden olduğuna delâlet edecek bir vurgu yapmaz.⁴¹

Muhteva açısından bakıldığında ise hadisin; (a) Âdem’in kendi sûretinde yaratılmış olması, (b) Altmış zirâ uzunluğunda yaratıldığı, (c) Selâmlaşmayı öğrenmesi, (d) Cennete girenlerin Âdem sûretinde ve altmış zirâ uzunluğunda olacağı, (e) İnsanların boyunun zaman içinde kısalması şeklinde beş konuda bilgi içerdiği görülür. Bu cümlelerden bir kısmı, daha sonra geniş şekilde açıklanacağı üzere, *Tevrât*’ta veya İsrâîli kaynaklarda da yer almaktadır. Bu sebeple daha sahâbe döneminden başlamak üzere hadis hakkında çok farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

III. HADİSİN MUHTEVASI

Bazı kaynaklarda yer alan bilgiler, hadis (veya ihtiva ettiği mâna) ile ilgili değerlendirmelerin daha sahâbe döneminde başladığını göstermektedir. Meselâ Hz. Ali’ye (40/661) göre “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” cümlesi Ehl-i kitâb’a ait olup şirk ifade etmektedir.⁴² Yine İmâm Mâlik’e (ö.179/795) “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” hadisi sorulunca şiddetle reddetmiş ve böyle şeylerden bahsedilmesini yasaklamıştır. “Ama ilim ehlinde bazıları bunu rivayet ediyorlar!” denilince “kim onlar?” diye sormuş ve “Muhammed b. Aclân Ebü’z-Zinâd’dan rivayet ediyor” cevabını almıştı. Bunun üzerine “İbn Aclân böyle şeylerden anlamaz, o âlim de değildir” demiştir.⁴³

Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hüreyre” ismiyle yapılmış tahkikli bir baskısı da bulunmaktadır (Kahire 1985).

⁴⁰ Müslim’in naklettiği bu hadisin senedinde yer alan Hemmâm, الله عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا (Bu, Ebû Hüreyre’nin bize Hz. Peygamber’den naklettiği hadisler içinde yer almaktadır) demektir.

⁴¹ Buhârî’nin Abdullah b. Muhammed isimli hocası “el-Müsnedî” lakabıyla anılmaktadır. Bu lakabın ona, Mâverâünnehir bölgesindeki sahâbi müsnedlerini ilk toplayan kişi olması sebebiyle verildiği ifade edilmektedir (bk. İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 10). Ancak öyle anlaşılıyor ki Buhârî, hadisi hocalarından nakletmeyi tercih etmektedir. Nitekim Fuat Sezgin, Buhârî ve Müslim’in bu sahifeden hadis nakli konusunda şunları söylemektedir: “Buhârî ve Müslim’in mezkûr *Sahîfe*’nin büyük bir kısmını iktibas ettikleri anlaşılıyor. Müslim’in ekseriyetle ilk kaynağına müracaat etmiş olmasına mukabil Buhârî umumiyetle ondan iktibas eden şeyhleri vasıtasıyla faydalanmıştır”. bk. *Buhârî’nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 272. Aynı tesbit için ayrıca bk. *a.g.e.*, 67.

⁴² Hz. Ali’ye askerleri içinden bir grubun Allah’ın zâtı hakkındaki sözlerinde ifrata kaçıp teşbihe düştükleri bilgisi ulaşmıştı. Bunun üzerine o askerlerine Allah’ı kendilerine benzetenlerden uzak durmalarını söyledi. “Allah’ı nasıl kendilerine benzetiyorlar?” diye sorulunca ‘Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır’ diyen Ehl-i kitâb’ın dediğini diyorlar. Halbuki Allah Teâlâ söylediklerinden ve O’na ortak koştukları şeylerden münezzehtir. Bilakis O tek Allah’tır. Hiçbir şey O’na benzemez” demiştir. Bu rivayet için bk. Rabî b. Habîb, *Müsnedü’r-Rabî*’, Kahire 1349, III, 28.

⁴³ Bu haber için bk. Ukaylî, *Kitâbü’l-Duafâ’i’l-kebir*, Beyrut, ts., II, 251-252; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*’, Beyrut 1985, V, 450.

³⁴ *Musannef*, X, 384 (19435 no’lu hadis).

³⁵ *Müsned*, II, 315.

³⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 1.

³⁷ Buhârî, “İsti’zân”, 1.

³⁸ Müslim, “Cennet”, 28.

³⁹ Bu sahife Muhammed Hamîdullah tarafından geniş notlar ilâvesiyle neşredilmiş ve M. Ragîb İmâmoğlu (Ankara 1966), Talat Koçyiğit (Ankara 1967) ve Kemâl Kuşçu (İstanbul 1967) tarafından Türkçe’ye çevrilip yayımlanmıştır. Bu sahifenin Dr. Rıf’at Fevzi Abdülmuttalib tarafından “*Sahîfetü*

İmâm Mâlik'in tepkisinin râviye mi yoksa hadisin muhtevasına mı olduğu tam anlaşılammaktadır. Ancak muhtemelen, hakkında diğer münekkitler tarafından yöneltilmiş ciddi bir tenkide rastlamadığımız⁴⁴ İbn Aclân için söylediği "böyle şeylerden anlamaz, zaten âlim de değildir" ifadesi, râvinin rivayet ehliyetinden ziyade hadisin muhtevasına delâlet ediyor olmalıdır. Hz. Ali ve İmâm Mâlik'in tenkit ettikleri metnin, tek cümleden müteşekkil ve dolayısıyla bağlamsız bir metin olduğuna dikkat etmek gerekir. Ancak meselâ İbn Abbâs'a (ö.68/687) Ebû Hüreyre'nin (ö.59/679) "Allah Âdem'i kendi sûretinde ve altmış zirâ uzunluğunda yaratmıştır" dediği nakledilince "Ebû Hüreyre doğru söylemiş. Allah Âdem'i kendi ilmindeki sûreti üzere yaratmış, bunu daha sonra başka bir sûrete çevirmemiştir" demiştir.⁴⁵ İbn Abbâs'ın değerlendirdiği bu metinde ise, Hz. Âdem'in sûreti ile birlikte altmış zirâ uzunluğundaki boya da işaret edildiğine dikkat edilmelidir.

Günümüzde, sahâbî râvi Ebû Hüreyre⁴⁶ ve onun râvisi Hemmâm b. Münebbih⁴⁷ hakkındaki bazı şüpheler ile ilk iki cümlesi olan "Allah Âdem'i

kendi sûretinde yaratmıştır" ve "Uzunluğu altmış zirâ idi" ifadelerinin İsrâilî kaynaklarda da yer alışı nedeniyle, hadisin İsrâiliyyat'tan olduğu⁴⁸ veya olabileceği⁴⁹ yönündeki değerlendirmeler yanında, böyle benzerliklerin mutlaka bu mânaya gelmeyeceği sonucuna ulaşan araştırmalar da vardır.⁵⁰ Hem İsrâilî kaynaklarla olan benzerliği noktasında âdiyyeti hem de doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından hadisin içerdiği bilgilerin başka rivayetlerde de yer alıp almadığının ortaya çıkarılması faydalı olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere hadisin içerdiği konular şunlardır:

1. Allah'ın Âdemi Kendi Sûretinde Yaratmış Olması

Hadisin birinci cümlesi olan "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" ifadesinin İsrâiliyyat'la ilişkisi noktasında, *Tevrât*'ın 'yaratılış'tan bahseden Tekvîn bölümünde yer alan "Tanrı 'İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım' dedi... Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı"⁵¹ gibi cümleleri dikkat çekmektedir.

⁴⁴ Muhammed b. Aclân (ö.148/764) hakkında geniş bilgi için bkz Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut, ts., III, 645-647; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1326, IX, 341-342. İmâm Mâlik'in az olmakla birlikte Muhammed b. Aclân'dan rivayette bulunduğu kaydedilmektedir.

⁴⁵ Rivayet için bk. Rabî' b. Habîb, *Müsned*, III, 23.

⁴⁶ Hadisin İsrâiliyyat ile ilişkisi noktasında öne çıkartılan en önemli bilgi, Ebû Hüreyre'nin başta Kâ'b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm olmak üzere, diğer dinlere mensup iken müslüman olmuş zatlarla olan ilişkisidir. Ebû Hüreyre'nin zaman zaman bu zatlarla bir araya gelip bilgi alış-verişinde bulunduğu rivayet edilir. Nitekim bu ilişkiler neticesinde Kâ'b'ın Ebû Hüreyre hakkında "*Tevrât*'ı okumayanlar içinde Ebû Hüreyre kadar ona aşına olan birini görmedim" dediği nakledilir (bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Mekke 1374, I, 36; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 606). Ancak bu rivayete "haberin kuvvet derecesini bilemiyoruz. Kaldı ki *Tevrât*'ı bilmesi ile ondan nakilde bulunması ayrı şeylerdir" şeklinde itirazda bulunulmuştur (bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, ts. s. 30). Başta Buhârî olmak üzere bazı münekkitler Ebû Hüreyre'nin, İsrâilî rivayet kaynağı olan bu gibi zatlarla yaptığı bilgi alışverişlerinde bazı 'izâfe' hataları yaptığını tesbit etmişlerdir. Buna göre Ebû Hüreyre, meselâ Kâ'b el-Ahbâr'dan aldığı bazı bilgileri yanlışlıkla Hz. Peygamber'e izâfe etmiştir (bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut, ts., I, 413-414; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966, I, 17. Ancak İsrâilî rivayetlerin yanlışlıkla İslâmî olanlarla karışması hususunda tüm sorumluluğun Ebû Hüreyre'ye ait olmadığına delâlet eden bazı rivayetler de vardır. Nitekim Ebû Hüreyre ilim halkaları teşkil eder, hem Hz. Peygamber'den hem de Kâ'b el-Ahbâr'dan nakillerde bulunurdu. Kalkıp gidince orada bulunanlardan bazıları Hz. Peygamber'in sözlerini Kâ'b'a, Kâ'b'ın sözlerini de Hz. Peygamber'e izâfe ile rivayet ederlerdi (bk. Zehebî, *Siyer*, II, 606; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 109).

⁴⁷ Hemmâm b. Münebbih (ö.101/179) hakkındaki şüpheler daha ziyade ağabeyi Vehb b. Münebbih (ö.110/728) ile ilgilidir. Vehb 'Ehl-i kitâba dair çok şey bilen ve bütün dikkatini bu yöne sarfeden' birisi olarak tavsif edilmiş, İsrâilî rivayetlerle meşhur bir râvidir (hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Mizân*, IV, 352; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 101). Hemmâm'ın, kardeşinin bu birikiminden ne derecede istifade ettiği ve bunları İslâmî rivayetlerle karıştırıp karıştırmadığına şüphe ile yaklaşan ilim adamları vardır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hemmâm, münekkitlerin "güvenilir" olduğu konusunda hemfikir olduğu bir hadis âlimidir. Hocaları ve öğrencileri sayılırken, ağabeyi Vehb'in kendisinden rivayette bulunduğu değinilmiş fakat kendisinin ondan hadis naklettiği

bilgisi verilmemiştir. Hemmâm b. Münebbih hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bk. Kemâl Sandıkçı, "Hemmâm b. Münebbih", *DİA*, XVII, 189.

⁴⁸ Bu konuda bk. İ. Hakkı Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslâmî Araştırmalar*, X/1-3, Ankara 1997 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), s. 53. Ünal'a göre "bu rivayet Yahudi esâtirinden kaynaklanan ve bu esâtiri bilen müslüman râviler tarafından nakledilerek Hz. Peygamber'e isnâd edilen bir haberdir." Ünal bir başka yerde de "Rivayetimizin kaynağının İsrâiliyyât olduğu anlaşıldığına göre geriye bu haberin kim veya kimler tarafından Hz. Peygamber'e dayandırıldığı üzerinde durmak gerekir" demektedir. Ünal'a göre "rivayetin daha sonraki bir dönemde başına eklenen bir isnad zinciriyle Hz. Peygamber'e dayandırılmış olması da mümkündür". Hadisin İsrâiliyyat'tan olduğu yönündeki iddialar için ayrıca bk. Mahmud Ebû Reyze, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması* (Çev. Muharrem Tan), İstanbul 1988, s. 229. Oryantalistler de genellikle bu hadisin İsrâilî olduğu kanaatinindedir. Meselâ William Montgomery Watt, "Created in His Image: A Study of Islamic Theology" isimli bir makalesinde, *Tekvîn*'de yer alan "Tanrı'nın insanı kendi sûretinde yarattığı" fikrinin İslâm'a sokulması yönünde bazı teşebbüslerden bahsetmektedir. Ona göre bir müslüman, muhtemelen Yahudilik veya Hıristiyanlık geçmişi bulunan bir başka müslümandan (bir mühteden), Hz. Peygamber'in "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" dediğini nakletmiş, böylece hadisleşen bu ifade daha sonra hadis literatürüne geçmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. W. M. Watt, *Early Islam, Collected Articles*, Edinburgh 1990, s. 94-100. Oryantalistlerin İslâm ve hadis hakkındaki düşüncelerinin arkaplanını da yansıması açısından önem taşıyan bu makale tarafımızdan tenkitli bir tercemesiyle yayınlanacaktır.

⁴⁹ Bu konuda bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 87. Yıldırım'a göre aynı ifadelerin *Tevrât*'ta da geçmesi sebebiyle hadis hakkında ihtiyatlı olmakta fayda vardır.

⁵⁰ Hadisin İsrâiliyyat'tan olamayacağı yönünde bazı değerlendirmeler için meselâ bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)* (doktora tezi, İstanbul 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 350-354. Özcan Hıdır bu çalışmasında hadisin "yüze vurmadan sakındırma" bağlamındaki rivayetini esas almıştır. Ancak 'Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır' ifadesi bu bağlamda ziyade kapsamındadır.

⁵¹ bk. Tekvîn, 1/26-27; 5/1.

Bu cümlelerin hadis kaynaklarındaki rivayeti açısından önemli olan husus ise, bazı rivayetlerinde yer almamasıdır. Nitekim Buhârî'nin, Abdullah b. Muhammed isimli hocasından naklettiği rivayet, “خَلَقَ اللهُ آدَمَ وَطَوَّلَهُ سِتُونَ ذِرَاعًا...” (Allah Âdem'i altmış zirâ uzunluğunda yarattı) şeklinde başlamakta yani عَلَى صُورَتِهِ ifadesine yer vermemektedir.⁵² Bu konuyla ilgili olarak Ebû Hüreyre'nin kendi sözü (mevkuf) olarak nakledilen “خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ وَهُوَ سِتُونَ ذِرَاعًا” şeklinde bir rivayet de vardır.⁵³

2. Hz. Âdem'in Altmış Zirâ Uzunluğunda Yarattılmış Olması

Bu hususun dile getirildiği en önemli hadis sûret hadisi'dir. Ayrıca, zikredilmemiş olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in bir rivayeti de bu bağlamı düşündürmektedir. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği bu rivayet, “Âdem'in boyu altmış, eni ise yedi zirâ idi” şeklindedir.⁵⁴ Ayrıca İbn Abbâs'ın kendi sözü (mevkuf) olarak gelen ve ‘altmış zirâ uzunluğunda yedi zirâ enindeki Âdem'den bahseden rivayetler de vardır.⁵⁵ Yine yukarıda da geçtiği üzere, Ebû Hüreyre'nin kendi sözü (mevkuf) olarak nakledilen bir haberde ‘Âdem'in altmış zirâ uzunluğunda yaratıldığından’ bahsedilmektedir.⁵⁶

3. Âdem'in Selâmlaşmayı Öğrenmesi

Hadisi İsrâîlî rivayetlerden ayıran ve ona ‘İslâmî’ bir özellik kazandıran en önemli kısım burasıdır. Âdem'in selâmlaşmayı öğrenmesi ile ilgili bu bilgiler, ‘ilk insanın yaratılışından bahseden ve yine Ebû Hüreyre'den gelen başka hadislerde de söz konusu edilmektedir. Meselâ ‘Allah'ın Âdem'i, toprağın tekâmül etmiş evrelerinin ardından yarattığını’ belirten hadiste ifade edildiğine göre Âdem yine Allah'ın sevki ile meleklerle gitmiş, onlara selâm vermiş ve selâmı alış şekillerini Allah'a aktarmıştır. Bunun üzerine Allah “İşte bu, senin ve zürriyyetinin selâmıdır” buyurmuştur.⁵⁷ Yine Ebû Hüreyre'den gelen ve Âdem'in yaratılışından bahseden bir başka rivayet de şu şekildedir:

“Allah Âdem'i yaratıp ruh üfleyince (Âdem) aksırdı ve ‘elhamdülillâh’ dedi. Bunun üzerine Allah da ‘rahimekellâh’ buyurdu. Allah sözüne devamla ‘Ey Âdem! Şurada oturan meleklerle git ve onlara ‘esselâmü aleyküm’ de’ dedi. Âdem gitti ve meleklerle selâm verdi. Melekler ‘ve aleykesselâm ve rahmetullah’ dediler. Âdem durumu Allah'a bildirdi. Allah da ‘İşte bu senin ve evlâdının selâmıdır’ buyurdu...”⁵⁸

Bu hadislerde yer alan bilgiler, hem Kur'an'da⁵⁹ hem de diğer hadislerde⁶⁰ geçen selâmlaşma âdâbına dair bilgilerle uyum arz etmektedir. Ayrıca yahudilerin, müslümanların birbirlerine karşı kullandıkları dua mânası içeren bu ifadeyi kışkırdıklarına dair rivayetler vardır.⁶¹ Dolayısıyla hadisin en azından bu kısmının İsrâîlî olmaması gerekir.

4. Cennetliklerin Cennete Hz. Âdem Sûretinde ve Boyunda Gireceği

Sûret hadisinde geçen bu hususa işaret eden çok sayıda hadis vardır. Ancak sûret hadisinin her iki Buhârî rivayetinde de bu kısım “فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ” (Cennete girecekler Âdem sûretinde olacaktır) şeklinde olup ‘altmış zirâ uzunluğundaki boy’dan bahsedilmemektedir. Sadece hadisin başında Âdem'in yaratılış özelliğinden bahisle bu rakam zikredilir.⁶²

Cennetliklerin cennete Hz. Âdem sûretinde ve boyunda gireceğine delâlet eden bir başka hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

إِنَّ أَوَّلَ زُمْرَةٍ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ عَلَى أَشَدِّ كَوْكَبٍ دُرِّيٍّ فِي السَّمَاءِ إِضَاءَةً لَا يَبُولُونَ وَلَا يَتَغَوَّطُونَ وَلَا يَتَقَلَّبُونَ وَلَا يَمْتَخِطُونَ أَمْشَاطَهُمُ الذَّهَبُ وَرَشْحُهُمُ الْمِسْكُ وَمَجَامِرُهُمُ الْكَوْكَبُ الْأَنْجُوحُ عُرْدُ الطَّيِّبِ وَأَزْوَاجُهُمُ الْحُورُ الْعِينُ عَلَى خَلْقِ رَجُلٍ وَاحِدٍ عَلَى صُورَةِ آدَمَ سِتُونَ ذِرَاعًا فِي السَّمَاءِ

“Cennete ilk girecekler on dördündeki ay sûretine sahip olacaklardır. Onları takip edenler ise gökteki en parlak yıldız sûretindedir. Orada tuvalet ihtiyaçları yoktur. Tükürük ve sümük de çıkarmazlar. Tarakları altından, terleri miskten, buhurdanlıkları inciden, eşleri hürilerdendir. Bir tek adam (yani) semâda, altmış zirâ boyundaki Âdem sûretinde olacaklardır.”

Buhârî'nin lafızlarıyla verdiğimiz bu rivayet küçük bazı farklılıklarla Müslim, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel tarafından da nakledilmektedir.⁶³ Müslim bu

⁵² bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 1.

⁵³ Bu rivayet için bk. Rabî b. Habîb, *Müsned*, III, 23.

⁵⁴ bk. Ahmed, *Müsned*, II, 535. Bu hadisin senesinde yer alan Ali b. Zeyd (ö.131/748) âmâ olarak doğmuş, ömrünün sonlarına doğru da ihtilâta uğramıştır. Bu sebeple hadisler üzerinde bazı değişiklikler (kalb) yaptığı nakledilmiştir. Ayrıca Râfîzi olduğu da söylenmektedir. Hakkında ‘zayıf, gevşek, o kadar sağlam değildir, değeri yoktur, ihticâc edilmez, her hususta zayıftır, başkalarının mevkuf rivayet ettiğini merfû olarak rivayet eder’ şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır (bk. Zehebî, *Mizân*, III, 127-128; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 322-324).

⁵⁵ bk. Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 55.

⁵⁶ Bu rivayet için bk. Rabî b. Habîb, *Müsned*, III, 23.

⁵⁷ Bu rivayet için bk. Ali b. Ebû Bekir El-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, Beyrut 1982, VIII, 197. Heysemî'nin ifadesine göre bu haberin senesinde yer alan İsmâil b. Râfî, cumhûr tarafından ‘zayıf’ olarak nitelendirilmiştir. Hadis için ayrıca bk. İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye*, Küveyt 1972, III, 270-271.

⁵⁸ Hadis için bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 95. Tirmizî bu hadisi, ‘hasen-garîb’ değerlendirmesi ile nakletmektedir.

⁵⁹ Nitekim Allah Teâlâ “Birisine size selâm verdiğinde, siz ondan daha güzeli ile karşılık verin veya aynı ile mukabelede bulunun” buyurur (en-Nisâ 4/86).

⁶⁰ Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre ‘es-selâmü aleyküm’ lafızıyla selâmlaşma, müslümanlara hasır. Nitekim Ebû Zer el-Gifârî, İslâm'ın selâmını ilk telaffuz edenin kendisi olduğunu haber vermektedir. Buna göre Ebû Zerr Hz. Peygamber ile ilk defa karşılaştığında “es-selâmü aleyke yâ Resûlallah” demiş, O da ‘ve aleyke’s-selâm ve rahmetullah’ şeklinde mukabelede bulunmuştur (bk. Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 132; Ahmed, *Müsned*, V, 175; Dârimi, “İsti'zân”, 11).

⁶¹ Nitekim Hz. Peygamber “Yahudiler sizi hiçbir hususta, selâmlaşmanız ve (Fâtîha sûresinin sonunda) âmin demeniz kadar kıskanmazlar” buyurur (bk. İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 14). Bu kıskançlığın bir neticesi olarak müslümanlarla karşılaştıklarında ifadeyi beddua ya çevirerek “es-sâmu aleyke” şeklinde telaffuz etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de “ve aleyküm” şeklinde mukabele etmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 98, “İsti'zân”, 22).

⁶² Buhârî, “İsti'zân”, 1, “Enbiyâ”, 1.

⁶³ Buhârî, “Enbiyâ” 1; Müslim, “Cennet”, 15; İbn Mâce, “Zühud”, 39; Ahmed, *Müsned*, II, 231, 253.

rivayeti Kuteybe b. Saîd isimli hocasından almıştır. Ancak Müslim bu hadisi, Ebû Küreyb ve İbn Ebû Şeybe'den de almış ve birleştirerek nakletmiştir. Bu rivayetin son kısmı "عَلَى خَلْقِ رَجُلٍ وَاحِدٍ عَلَى طُولِ أَبِيهِمْ آدَمَ سِتُونَ ذِرَاعًا" (bir tek kişinin altmış zirâ uzunluğundaki babaları Âdem'in ahlâkı üzere olacaklardır) şeklindedir. Görüldüğü gibi burada 'yaratılış (halk)' ve 'ahlâk (huluk)' ile 'boy (tûl)' ve 'şekil (sûret)' kelimeleri birbirleri yerine kullanılmıştır. Nitekim Müslim hadisin hemen arkasından hocalarının birbirlerine göre farklılıklarına da dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "قَالَ أَبُو كُرَيْبٍ عَلَى خَلْقِ رَجُلٍ وَقَالَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَلَى " (Ebû Küreyb "alâ halki raculin", İbn Ebû Şeybe de "alâ sûreti ebilhim" ifadeleri ile nakletti). Özellikle İbn Ebû Şeybe'nin rivayet lafızları konumuz açısından önem arz etmektedir. Buna göre hadisin son kısmı bir önceki Buhârî rivayetinde de olduğu gibi 'babaları Âdem sûretinde altmış zirâ uzunluğunda' şeklindedir. Ahmed b. Hanbel rivayetinde de 'tûl' kelimesi, 'Âdem'in sûreti'nin açıklaması konumundadır. Bu rivayet "عَلَى خَلْقِ رَجُلٍ وَاحِدٍ عَلَى صُورَةِ أَبِيهِمْ آدَمَ فِي طُولِ سِتِينَ" (Cennete, bir tek adamın yaratılışına göre, altmış zirâ uzunluğundaki babaları Âdem sûretine göre gireceklerdir) şeklindedir.⁶⁴

Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla 'altmış' rakamının ilginç bir özelliği vardır. Bu sayı hadislerde genelde 'çokluktan' veya 'uzunluktan kinaye' olarak kullanılmaktadır. Meselâ "...Yemin olsun ki sizden birinizin savaş saflarında yer alması altmış sene namaz kılmasından daha hayırlıdır",⁷⁰ "İmân altmış küsur şubeden oluşur",⁷¹ "Cennette altmış mil genişliğinde inciden bir köşk vardır..."⁷² gibi rivayetler buna örnek verilebilir. Hadiste kastedilen şey muhtemelen 'Âdem'in günümüzün insanına göre uzun bir boya sahip olduğu'dur. Nitekim Hz. Peygamber'in herhangi bir rakam zikretmeksizin yaptığı 'oldukça uzun boylu Âdem' tasvirleri de vardır. Nitekim Übeyy b. Kâ'b'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber "Allah Âdem'i bir hurma ağacı gibi uzun boylu ve çok saçlı yaratmıştır" buyurur.⁷³

عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِيمَانِهِمْ قَالَ: يُدْعَى أَحَدُهُمْ فَيُعْطَى كِتَابَهُ بِبَيْتِهِ وَيُمَدُّ لَهُ فِي جَسْمِهِ سِتُونَ ذِرَاعًا... وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيَسْوَدُ وَجْهَهُ وَيُمَدُّ لَهُ فِي جَسْمِهِ سِتُونَ ذِرَاعًا عَلَى صُورَةِ آدَمَ...

"(Kıyamet günü) mümin kul huzura çağırılır, kitabı sağdan verilir, vücudu altmış zirâa uzatılır... Kâfirin yüzü ise simsiyah kesilir, boyu yine Hz. Âdem gibi altmış zirâa uzatılır..."⁶⁶

Sadece cennetliklerin değil bütün insanların kıyamet günü hangi hal üzere olacaklarını ifade eden bu hadiste de 'altmış zirâ uzunluğundaki boy', 'Hz. Âdem'in sûreti' ile ilişkilendirilmiştir.

'Altmış zirâ' ifadesinin Hz. Âdem'le ilişkilendirildiği bazı rivayetler ise onun 'cennetten dünyaya indirildikten sonra sahip olduğu boya' delâlet etmektedir. Bunlar daha ziyade tefsirlerde yer alan mevkuf ve maktû rivayetlerdir. Meselâ Câbir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre; "Âdem, Hind bölgesine indirildiğinde başı gökyüzüne kadar uzanıyordu. Melekler (bazı rivayetlerde yeryüzü) Allah'a şikâyette bulundu. Bunun üzerine Allah elini Âdem'in başının üzerine koydu ve onu yetmiş zirâa indirdi." İbn Abbas'tan yine mevkuf olarak nakledilen benzer bir rivayet de aynı şekilde başlamakta fakat "...Allah onu

altmış zirâ boyuna ve yedi zirâ enine getirdi" şeklinde sona ermektedir. Benzer bir rivayet Katâde'nin kendi sözü (maktû) olarak da nakledilir.⁶⁷

Hz. Âdem'in boyunun dünyaya indirilince kısaltıldığına dair bilgiler İsrâîlî rivayetlerde de yer almaktadır. Nitekim bazı *Tevrât* tefsirlerine göre Âdem'in boyu o kadar uzundur ki melekler ondan korkarlar. Bunun üzerine Allah Teâlâ elini Âdem'in başının üstüne koyar ve yüz zirâa kadar indirir. İşte bu bilgi benzerliğinden dolayı bazı ilim adamları, Sûret hadisi ile İsrâîlî malzeme arasında ilişki kurmaktadır.⁶⁸ Ancak hem Sûret hadisinde hem de hadis kaynaklarının bu bağlamda zikrettiği diğer hadislerde geçen 'altmış zirâ' ifadelerinin, Hz. Âdem'in ya yaratılış keyfiyeti ya da cennetteki hali ile ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim bazı hadislerde Âdem'in bu özelliğinden bahsedildikten sonra 'فِي السَّمَاءِ' (semâda) kaydı konulur.⁶⁹ İsrâîlî kaynaklar ise onun dünyadaki halinden bahseder. Bu konuda İsrâîlî bilgilerle benzerlik arz eden kaynaklar, hadis kaynakları olmayıp daha ziyade (İslâmî) tefsirlerdir ki bunlarda yer alan rivayet malzemesinin sıhhatine pek dikkat edilmediği bilinmektedir. Dolayısıyla bu açıdan, Sûret hadisi ile İsrâîlî malzeme arasında bir benzerlik kurulması doğru görünmemektedir.

Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla 'altmış' rakamının ilginç bir özelliği vardır. Bu sayı hadislerde genelde 'çokluktan' veya 'uzunluktan kinaye' olarak kullanılmaktadır. Meselâ "...Yemin olsun ki sizden birinizin savaş saflarında yer alması altmış sene namaz kılmasından daha hayırlıdır",⁷⁰ "İmân altmış küsur şubeden oluşur",⁷¹ "Cennette altmış mil genişliğinde inciden bir köşk vardır..."⁷² gibi rivayetler buna örnek verilebilir. Hadiste kastedilen şey muhtemelen 'Âdem'in günümüzün insanına göre uzun bir boya sahip olduğu'dur. Nitekim Hz. Peygamber'in herhangi bir rakam zikretmeksizin yaptığı 'oldukça uzun boylu Âdem' tasvirleri de vardır. Nitekim Übeyy b. Kâ'b'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber "Allah Âdem'i bir hurma ağacı gibi uzun boylu ve çok saçlı yaratmıştır" buyurur.⁷³

5. İnsanların Boyunun Zaman İçinde Kısalması

Genelde insan neslinin özeldiği ise Hz. Âdem'in tarih içinde böyle bir değişikliğe uğradığına delâlet eden ne Hz. Peygamber'e ait (merfû) ne de sahâbe (mekvuf) ve tâbiine ait (maktû) başka bir bilgi tesbit edebildik.

⁶⁷ Bu rivayetler için bk. Taberî, *Tefsir*, Mısır 1968, XVII, 142; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 55; IV, 353.

⁶⁸ Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bk. Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s. 52-53.

⁶⁹ Meselâ bk. Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Cennet", 15.

⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, V, 266.

⁷¹ Buhârî, "İmân", 3; Müslim, "İmân", 35; Tirmizî, "İmân", 6; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 9; Ahmed, *Müsned*, II, 414.

⁷² Buhârî, "Tefsir", 55/2.

⁷³ Bu rivayet için bk. *Tefsiru'l-Hasan el-Basri* (Nşr. Muhammed Abdürrahim), Mısır 1992, I, 87.

⁶⁴ bk. Ahmed, *Müsned*, II, 231, 253.

⁶⁵ el-İsrâ 17/71.

⁶⁶ Bu rivayet için bk. Tirmizî, "Tefsir", 18. Bu hadisi Tirmizî, "hasen-garîb" değerlendirmesi ile nakletmektedir.

Sûret hadisinin 1., 2. ve 4. cümleleri yanında konu ile ilgili diğer sahih rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hz. Âdem'in altmış zirâ uzunluğunda yaratıldığı, cennete yine bu şekilde gireceği anlaşılır. Bu durumda Hz. Âdem'in dünyaya gönderildiğinde günümüz insanının boyutlarına sahip olduğunu düşünmemizde dinî deliller ve rivayetler açısından bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak bu izah ile zımmen, Âdem'in cennetten dünyaya gönderilirken bir sûret değişikliğine maruz kaldığı ifade edilmiş olur ki daha sahâbe döneminden başlamak üzere bu düşünceye karşı çıkmıştır.⁷⁴ Nitekim İbn Abbas'a (ö.68/687) Ebû Hüreyre'nin (ö.59/679) "Allah Âdem'i kendi sûretinde ve altmış zirâ' uzunluğunda yaratmıştır" dediği nakledilince "Ebû Hüreyre doğru söylemiş; Allah Âdemi kendi ilmindeki sûreti üzere yaratmış, bunu daha sonra başka bir sûrete çevirmemiştir" demiştir.⁷⁵ Müslümanların böyle bir düşünceyi, Âdem'in cennetten çıkarıldıktan sonra sûreten bazı değişikliklere uğradığını iddia eden Ehl-i kitâb'a⁷⁶ karşı geliştirdiği anlaşılmaktadır. Ehl-i kitâb'ın bu inancı Âdem ile Havvâ'nın cennette işledikleri suç (yasak ağacın meyvesinden yemeleri) yani 'aslî günah' ile ilgilidir.⁷⁷ İşte müslümanların, başta yahudiler ve hıristiyanlar olmak üzere, bu düşünceyi savunanlarla daha ilk dönemlerden başlamak üzere, bir tartışmaya girdikleri anlaşılmaktadır. Zira ilk insanın işlediği bir hata sebebiyle sonra gelecek bütün insan neslinin günahkâr olduğu düşüncesi, her insanın tertemiz bir tabiatla (fitrat) doğduğunu⁷⁸ ve suçun ferdiliğini⁷⁹ savunan İslâm öğretilerine ters düşmektedir. Nitekim Hz. Âdem'in yaşadığı bu sürece değinen Kur'an, bu davranışında bir kasıt bulunmadığını ifade eder.⁸⁰ Kur'an'da, yaptığı hata sebebiyle Hz. Âdem'in sûreti yani hayat tarzında birtakım değişiklikler olduğundan bahsedilmişse de, sûretinde herhangi bir değişim olup olmadığını gündeme getirilmez.⁸¹ Dolayısıyla

⁷⁴ bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 220; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 14; Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-sifât*, s. 370; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 132; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 3.

⁷⁵ Rivayet için bk. Rabî' b. Habîb, *Müsned*, III, 23.

⁷⁶ Özellikle yahudilerin "Âdem'deki sûret değişikliği" konusundaki inancı hakkında bk. el-Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed, *el-İnsâf fi't-tenbîh ala'l-meânî ve'l-esbâb*, Dımaşk 1983, s. 181.

⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi ve kaynaklar için bk. İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı* (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 227. Aslî günah konusunda ilk yorum yapanın Pavlus olduğu, ancak bu yorumun *Tevrât*'tan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Günay Tümer, "Aslî Günah", *DİA*, III, 496-497.

⁷⁸ Bu konuda bk. İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, "Cenâiz" 52; Ahmed, *Müsned*, II, 233, 275; Buhârî, "Cenâiz", 92, Tirmizî, "Kader", 5.

⁷⁹ bk. el-En'âm 6/164.

⁸⁰ Kur'an bu konuyla ilgili olarak "Andolsun biz bundan evvel Âdem'e de emrettik. Fakat unuttu. Biz onda bir azim (kasıt) görmedik" demektedir. bk. Tâhâ 20/115.

⁸¹ Kur'an bu süreci şu şekilde tavsif eder: "Şeytan onların ayaklarını kaydırdı ve içinde buldukları şeyden (nimetlerden) onları çıkardı. Biz de 'Birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin. Yeryüzünde bir zamana kadar oturun ve rızkınızı orada bulun' dedik. Derken Âdem, rabbinden öğrendiği bir-

müslümanlar böyle bir düşünceyi kabule yanaşmamışlardır. Buna göre altmış zirâ uzunluğunda yaratılan Âdem'in yine aynı uzunlukta dünyaya gönderilmiş olması gerekir. Ancak bu durumda altmış zirâ yani 25-30 metre uzunluğundaki boy ile günümüz insanının 1.5-2 metrelik boyu arasında bir ilişki kurulması gerekecektir. İşte sûret hadisinin bu son cümlesi, bu ilişkiyi zamana yayılmış bir süreç şeklinde ifadelendirmiştir. Görüldüğü üzere hadis, şartlara göre uzama veya kısalma şeklindeki bir değişimden ziyade tek taraflı yani kısalma yönünde bir değişimden bahsetmektedir. Zamana yayılmış bu tek yönlü değişim sürecinin 'evrim'i çağrıştırdığı ve dolayısıyla hadisin sıhhati açısından problem teşkil ettiği ifade edilmektedir.⁸² İbn Hacer de hadisin bu son cümlesinin delâleti konusunda tereddüt etmekte ve şöyle demektedir:

"Semûd kavminden kalma bazı kalıntılardan boylarının çok uzun olmadığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu insanlar çok uzun süre önce yaşadılar. Bunlarla Âdem arasında geçen süre, yine bu gibi kavimlerle İslâm'ın ilk dönemi arasında geçen süreden daha azdır. Dolayısıyla ben halen bu problemi çözebilmiş değilim."⁸³

Gerçi bir türün, meselâ insan neslinin, zaman içerisinde atmosfer, iklim, sıcaklık gibi çeşitli etkenlerle kendi türü dahilinde bazı değişikliklere uğrayabileceğini söyleyen çok sayıda düşünür ve ilim adamı vardır.⁸⁴ Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere hadiste tek yönlü bir değişime işaret edilmiştir. İlme ve akla uyup uymadığı⁸⁵ söz konusu edilmese bile, delâlet problemi ya da başka rivayetlerde geçmemesi gibi sebeplerle hadisin bu son cümlesinin Hz. Peygamber'e âdiyyetini tartışmak mümkün görünmektedir. İfade ona ait olabileceği gibi, başta Ebû Hüreyre olmak üzere Ehl-i kitâb ile münakaşaya giren râvilerden birinin böyle bir açıklamayı hadise idrâc etmesi de imkân dahilindedir.

takım kelimelerle O'na yalvarıp tövbe etmiş O da tövbesini kabul buyurmuştu. Çünkü O, bütün tövbeleri kabul edici ve esirgeyicidir." bk. el-Bakara 2/36-37.

⁸² Hadisin bu yönü hakkında bk. Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s. 51-52.

⁸³ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 451-452.

⁸⁴ Bu konuda geniş bilgi ve isimler için bk. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'de Evrim Teorisi", *AÜİFD*, XX, Ankara 1975, s. 127-146; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001, s. 31 vd.

⁸⁵ İnsan neslinde zaman içinde meydana gelen değişiklikler, ne çıplak gözle tabiatla gözlenebilecek ne de laboratuvar deneyleri ile araştırılabilecek hususlardır. Hadisteki bu ifadenin bilimsel açıdan doğrulanması veya yalanlanması, şu anda tam olarak bilemediğimiz ama belki milyon yıllarla ölçülebilecek bir geçmişin analizi ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla hadiste yer alan bu bilgi antropoloji, arkeoloji, biyoloji vb. ilimlerin verileri doğrultusunda araştırılmalıdır. Zira insanın bu dünya üzerindeki geçmişi, bulunan en eski insan kalıntılarının bu yönde bir bilgi verecek durumda olup olmadığı, Kur'an'ın delâletiyle oldukça uzun yaşadığını bildiğimiz Hz. Nuh örneğinde olduğu gibi (el-Ankebût 29/14), uzun yaşamının vücut yapısıyla ilişkisinin bulunup bulunmadığı gibi hususlar ancak bu ilimlerin verileriyle açıklanabilir.

IV. SONUÇ

Hadis kaynaklarında sûret hadisinin “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” cümlesi ile sınırlı bir rivayeti yoktur. Ziyade ve idrâcdan sâlim nakilleri dikkate alındığında, Âdem’in sûretinden bahseden bütün rivayetlerde, aynı zamanda onun altmış zirâ uzunluğundaki boyundan da bahsedildiği görülür. Bu tür rivayetlerin çok büyük bir kısmında tûl (boy) kelimesi, dil özelliği ve gramer yapısı itibarıyla sûret kelimesinin bir açıklaması şeklinde vârid olmuştur. Dolayısıyla boy ve sûret kelimelerinin Hz. Âdem’in birbirinden farklı iki özelliğine değil, aynı hususa delâlet ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre, ‘şekil’, ‘hey’et’, ‘dış görünüş’ mânasına gelen ve öncelikle boyun uzunluğu/kısalığı olmak üzere saç rengi, ten rengi, şişmanlık/zayıflık gibi pek çok hususiyeti zımında ihtiva eden sûret kelimesi, bu hadislerde ‘altmış zirâ uzunluğundaki boy’ ile tahsis edilmiştir. Bundan Allah’ın, Âdem’i altmış zirâ uzunluğunda bir sûret yani hey’et/vücut yapısı ile yarattığı anlaşılır. Yani Hz. Peygamber bu hadislerde, yaratıldığı anda Âdem’in günümüz insanına göre daha uzun bir boya sahip olduğunu ifade etmektedir.

Bu açıdan düşünülürse, başta Buhârî olmak üzere, sûret hadisinde ‘sûret’ kelimesine yer vermeyen rivayetleri izah etmek oldukça kolay olacaktır. Zira bu rivayetler doğrudan “Allah Âdem’i altmış zirâ uzunluğunda yarattı” cümlesiyle başlar. Dolayısıyla sûret hadisinin ‘sûret’ ve ‘boy’ kelimelerinin birlikte zikredildiği Buhârî rivayetinin, boydan bahsetmeksizin “cennete girecekler, Adem sûretinde girecektir” şeklinde bitmesi de yine kendi içinde tutarlı olacaktır. Ayrıca sûret kelimesi boya işaret ettiğine göre, bu hususun hadisin sonunda tekrar edilmesine de gerek kalmayacaktır. Buhârî gibi hadis ilminde otorite kabul edilen bir âlimin, rivayet ettiği bir hadisin iki farklı tarikindeki değişiklikleri görmemiş olması küçük bir ihtimâldir. Öyleyse Buhârî, lafızları değişik olan bu rivayetler arasında mâna farkı bulunmadığını düşünmüş olmalıdır. Nitekim Hz. Âdem’in vücut yapısına delâlet eden diğer rivayetler de bu mânayı desteklemektedir.

Her ne kadar ziyade veya idrâc kapsamında değerlendirmiş olsak da, dil özelliği ve kelimelerin kullanım tarzı açısından, ‘sûret’ kelimesinin yer aldığı ‘yüze vurulmasının yasaklanması’ bağlamı da ulaştığımız bu sonucu destekler tarzıdır. Zira bu bağlamda kelime, içerdiği çeşitli mânalardan ‘insanın yüzü’ne tahsis edilmiştir.

Bu şekilde bütüncül ve inşâî bir tarzda bakılması durumunda hadis ile İsrâiliyyat arasında ilişki kurmaya gerek kalmayacaktır. Olsa olsa merfû ve sahih rivayetler çerçevesinde düşünmek kaydıyla, cennet hayatı veya dünya hayatı gibi yaşadığı yere ve döneme tahsis edilmeksizin, ‘altmış zirâ uzunluğundaki Âdem’ tasavvurunun İsrâilî malzeme ile benzerliğinden bahsedilebilir. Aslında bütün (ilâhî) dinlerde, en üst noktada yer alan tevhid anlayışından

başlayıp ayrıntılara doğru inen pek çok konuda benzer hususlar tesbit etmek ve bunlar arasında paralellikler kurmak mümkündür. Bu benzerlikleri ‘etkileşim’ veya ‘alıntı’ kapsamında düşünmek yerine ‘ikisi aynı kaynaktan gelmiştir’ şeklinde değerlendirmek daha doğru olur.

Bütüncül bir bakış, başta tasavvuf ve kelâm ilimleri olmak üzere İslâm düşünce tarihinde yaşanan ‘صَوْرَتِي’ ibaresindeki zamirin mercii konusundaki meşhur tartışmaya da gerek bırakmayacaktır. Bu zamir ister Allah’a, ister Âdem’e isterse yüzüne tokat atılan şahsa izâfe edilsin, hepsinin ortak noktası ‘hadisi bağlamından kopuk değerlendirme’ gibi bir eksikliğe sahip oluşudur. Daha başlangıçta meydana gelen bu eksiklik, anlama ve yorumlama problemini de beraberinde getirmiştir. Ayrıca ileri sürülen bu görüşlerin, o ilim dalı ile ilgili olarak kurulan sistem içerisinde önemli ve bazan da temel ihtiyaçlara cevap veriyor oluşu da hadisin anlaşılma ve yorumlanma keyfiyeti ile birlikte düşünülmelidir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda çok uzun bir sürede oluşmuş bu kültürden istifade edilmesinin zarureti ortadadır. Ancak yeni yöntem ve yaklaşımların sürdürülmesinde de en az bu kadar zaruret vardır.

“Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”

Özet: Kısaca, ‘sûret hadisi’ şeklinde bilinen “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” hadisi, başta tasavvuf ve kelâm olmak üzere İslâm düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bu hadis, genelde İslâm özelde ise hadis konusundaki iddiaların delillerinden birisi olması açısından oryantalistlerin de dikkatini çekmektedir. En meşhur hadis eserlerinde geçmesine rağmen hem müslümanlar arasında hem de Batı’da, Yahudi kaynaklı olduğunu ve İslâm’a oradan geçtiğini savunanlar olmuştur. Bu yazıda hadisin hem âdiyyetinin tesbiti hem de anlaşılıp yorumlanması konusuna farklı bir açıdan yaklaşılmaya çalışılmaktadır.

Atıf: Hüseyin KAHRAMAN, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, 36-36.

Anahtar kelimeler: Âdem, sûret, İsrâiliyyat, altmış zirâ, hadis tenkidi.

Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi

Doç. Dr. Nuri TOPALOĞLU*

“Tabarruk’ by the Prophet’s Person and Belongings”

Abstract: Some of the companions, who loved the Prophet much, used to believe that if they had something belonged to the Prophet that thing would provide them benefit both in this world and the world-to-come. Therefore, there have been some companions who kept a single hair of him, and some who wiped his sweat and mixed it with perfume, and some who rubbed their hands upon his face and body, and some who drank his blood, and some who applied his spit and ablution water to their bodies, and some who kept a property which was touched upon by the Prophet. They all did these things for paying respect or for health reasons. Today, the Prophet Muhammed’s some personal properties are being kept and visited as sacred relics.

Citation: Nuri TOPALOĞLU, “Hazreti Peygamber’in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, 36-36.

Key words: Rasulullah, companion, tabarruk, hair, sweat, blood.

GİRİŞ

Hz. Muhammed (s.a.s.), diğer peygamberler gibi, beşerî vasıflarla muttasıf mükemmel bir insan, aynı zamanda Allah’ın (c.c.) vahyine mazhar olmuş son peygamberdir; melek veya başka bir varlık değildir. Kur’ân-ı Kerim’de onun bir beşer olduğu vurgulanmıştır: *"De ki, ben de sizin gibi bir insanım; ancak bana, ilâhınızın tek bir ilâh olduğu vahyediliyor"*¹; *"De ki, Rabbimi tenzih ederim; ben sadece Allah'ın elçisi bir beşerim"*².

Bizzat Hz. Peygamber de (s.a.s.), *"Ben de sadece sizin gibi bir beşerim"*³ diyerek bir insan olduğunu hatırlatmış; *"Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı aşırı*

*derecede övdükleri gibi beni övmeye aşırı gitmeyin; çünkü ben sadece Allah'ın kuluyum; onun için bana, 'Allah'ın kulu ve resûlü' deyin"*⁴ buyurarak kendisine beşer üstü bazı vasıflar atfedilmesini yasaklamıştır.

Ancak, peygamberliğini ispat sadedinde Hz. Peygamber’de bazı olağanüstü hadiselerin (mu’cizât, delâil) zahir olduğu malumdur. Ayrıca Allah Teâlâ kendisine, iftar etmeden birkaç gün oruç tutabilme gibi, her insanda bulunmayan bazı özellikler de (hasâis) bahşetmiştir⁵. Bunların ötesinde Hz. Peygamber’in şahsını kutsallaştırma sayılabilecek her türlü anlayış ve buna bağlı davranış, aklî ve şer’î ölçülerin dışında kalır. Bununla beraber, Hz. Peygamberi çok seven bazı sahabiler, onun mübarek vücudundan veya eşyasından bir parçanın kendilerine fayda sağlayacağına inanıyorlardı.

Sahabenin Hz. Peygamber’e bağlılığı, ona gösterdiği hürmet ve saygı, duyduğu sevgi, gerçekten tarihte eşine rastlanmayan emsalsiz bir durumdur. Hadis, Siyer ve Meğâzi kitaplarında buna dair pek çok belge bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Mekke’li müşriklerden Urve b. Mes’ûd’un itiraflarıdır. Hudeybiye musalahası öncesi Kureyşliler, Urve b. Mes’ûd’u elçi olarak Hz. Peygamber’e göndermişlerdi. Urve, Peygamberimizin yanına gelince, *"Ben, çeşitli kabîlelerden toplanmış insanlar görüyorum; bunlar, savaş sırasında kaçıp seni yalnız bırakabilecek karaktere sahiptirler"* demişti. Hz. Peygamber’le görüşmesi sırasında sahabilerin Peygambere karşı tavırlarını iyice tetkik ettikten sonra ise sahabede gördüğü manzarayı arkadaşlarına ve Kureyşlilere şu ifadelerle anlattı:

"Ey kavmim! Vallâhi ben vaktiyle birçok hükümdarın huzuruna elçi olarak çıktım. Rum meliki Kayser’in, Fars meliki Kisrâ’nın, Habeş meliki Necâşî’nin divanlarında bulundum. Vallâhi bunlardan hiçbir melikin adamlarının, Muhammed’in arkadaşlarının ona ta’zîm ettikleri kadar hükümdarlarını ta’zîm ettiklerini asla görmedim. Vallâhi, Resûlullah tükürdüğü zaman tükürüğü⁶ sahabilerden birisinin avucuna düşüyor; onu yüzlerine ve vücutlarına sürüyorlar. O bir şey emredince, sahabileri derhal emrini yerine getirmeye koşuyorlar. O abdest aldığı zaman abdest suyunu

95, (IV, 2007, 2010); Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, Humus 1388/1969, "Tahâre" 94, (I, 160), "Akdiye" 7, (IV, 13).

⁴ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân (ö. 255/869), *es-Sünen*, I-II, Dımaşk 1349, "Rekâik" 68, (II, 320); Buhârî, "Enbiyâ" 48, (IV, 142).

⁵ bk. Buhârî, "Savm" 48-50, (II, 242-243); "İ’tisâm" 5, (VIII, 144); Müslim, "Siyâm" 55-61, (II, 774-776), bk. Erdinç Ahatlı, "Hasâisü’n-Nebi", *TDV İslâm Asiklopedisi*, XVI, İstanbul 1997, s. 277-281.

⁶ Bazı rivayetlerde burada 'tükürük' yerine 'balgam' (nühâme) kelimesi yer almaktadır. Sahabenin, Hz. Peygamber’in tükürüğü ile teberrük etseler de aynı şeyi balgamla yapacaklarına ihtimal vermiyoruz. Bu fitrata ters iğrenç bir durum olduğu gibi Peygamberimizin bir hadisine de aykırıdır. Nitekim Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan rivayet edildiğine göre Resûlullah: "Biriniz balgam çıkardığı zaman onu yok etsin de bir mü’minin vücuduna veya elbisesine bulaşmasın" buyurmuştur (Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Keşfu’l-Estâr an Zevâidi’l-Bezzâr*, (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), I-II, Beyrut 1399/1979, II, 447, nr. 2078; a.mlf., *Mecmeu’z-Zevâid*, I-X, 2. Baskı, Beyrut 1967, VIII, 114). Vücut, elbise, eşya ve çevre temizliğine son derece önem veren Peygamberimizin, ashabın bu tür davranışlarını tasvip etmediğine inanıyoruz. Bu itibarla söz konusu rivayetlerde bu kelimenin yanlışlıkla kullanıldığına kanaatimiz.

* DEÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

¹ el-Kehf (18) 110; Fussilet (41) 6.

² el-İsrâ (17) 93.

³ bk. Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Esbahî (ö. 179/795), *el-Muvatta’*, thk. M. Fuâd Abdülbâki, I-II, 1370/1951, "Akdiye" I, (II, 719); İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Mısır 1310, III, 33, V, 41, 454; Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Cu’fî (ö. 256/870), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1315, "Hiyel" 10, (VIII, 62), "Salât" 31, (I, 105), "Mezâlim" 16, (III, 101), "Ahkâm" 20, 29, 31, (VIII, 112, 116, 117); Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (thk. M. Fuâd Abdülbâki), I-V, Mısır 1374-1375/1955-1956, "Akdiye" 5, (III, 1337), "Fezâil" 140, (IV, 1835), "Birr ve Sıla" 88, 89,

birbirleriyle yarışarak paylaşıyorlar. Onun yanında konuştukları zaman seslerini yükseltmiyor, alçak sesle konuşuyorlar. Hürmet ve ta'zimlerinden dolayı onun yüzüne bile bakamıyorlar"⁷.

Urve b. Mes'ûd'un gördüklerini abartarak anlattığı veya sözlerinin yanlış nakledildiği ihtimali düşünülebilirse de, aşağıda sunacağımız sahih rivayetler, bunların düşmanın itirafları olduğunu göstermektedir.

Bize ulaşan söz ve davranışlarından öğrendiğimize göre, sahabe-i kirâmdan bazıları, Peygamberimizi canlarından bile çok seviyorlardı. Mesela Hz. Ömer, "Allah'a yemin ederim ki sen bana nefsimden (canımdan) daha sevimlisin"⁸; Amr b. el-Âs "Hiç kimse bana Resûlullah'tan daha sevimli ve gözümde ondan daha kıymetli değildir" demişlerdir⁹.

Ensârdan bir kadının babası, kardeşi ve kocası Uhud savaşında şehit düşmüşlerdi. O ise "Resûlullah'a ne oldu?" diye soruyordu. "Allah'a hamdolsun, o iyidir" dediler. Bu müjdeye inanmayan kadın, "Onu bana gösterin; gözümle göreyim" dedi. Peygamberimizi sağ salim görünce de, "Sen sağ olduktan sonra her musibet benim için önemsizdir" dedi¹⁰.

Mekkeli müşrikler Zeyd b. Desinne'yi öldürmek üzere Harem-i Şerif'ten çıkardıkları zaman Ebû Süfyan: "Allah için sana soruyorum yâ Zeyd! Şu anda boynu vurulmak üzere yanımızda senin yerine Muhammed'in olmasını; senin de (evinde) ailenle birlikte olmanı ister misin?" diye sordu. Zeyd: "Allah'a yemin ederim ki, ailemle oturuyor olmama karşılık, şu anda bulunduğu yerde onun vücuduna bir dikenin batmasına bile razı olmam" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Ebû Süfyan: "İnsanlardan hiç kimsenin, ashabının Muhammed'i sevdiği gibi bir başkasını sevdiğini görmedim" demiştir¹¹.

Hz. Ali'ye, "Sizin Resûlullah'a olan sevginiz nasıldı?" diye sorulduğu zaman o şu cevabı vermişti: "Allah'a yemin olsun ki, o bize, mallarımızdan, çocuklarımızdan, babalarımızdan, analarımızdan, susamış kişiye soğuk sudan daha sevimli idi"¹².

Enes b. Mâlik de: "Hiç kimse sahabeye Resûlullah'tan daha sevimli değildi..." demiştir¹³. Sanıyoruz ki, sahâbe-i kirâmın Peygamber sevgisini göstermek bakımından bu örnekler kafi gelecektir.

Peygamberimize karşı duydukları bu aşırı sevgi sahabeden bazıları, Peygamberin sünnetine uymanın ötesinde, onun zatını ve eşyasını kutsallaştırma sayılabilecek bir anlayışa ve bu yönde bazı davranışlara götürebiliyordu. Ali Yardım'ın ifadesiyle:

"O'nun sevdâhları içinde, akla hayale gelmedik işler yapan kimseler de vardı. Özellikle çocuklar, yaşlı kadınlar ve nispeten kültür seviyesi düşük olan Peygamber âşıkları, O'na karşı olan sevgi ve bağlılıklarını, kendi idrakleri ölçüsünde değerlendirme yoluna gidiyorlardı"¹⁴.

Bu itibarla Peygamberimizin saç ve sakalından alıp muhafaza etmeye çalışanlar, teberrük kanını içenler, terini muhafaza edip kokusuna karıştıranlar, tükürüğü ve abdest suyunun artanı ile teberrük edenler ve tedavî maksadıyla vücutlarına sürenler, kullandığı hatta sadece dokunduğu eşyayı koruma altına alanlar olmuştur. Bu makalemizde, sahabeden bazılarının bu nevi davranışlarına dair rivayetleri değerlendirmeye çalışacağız.

Teberrük, lügatte uğurlu sayma, bereket umma demektir. Bereket ise, bolluk, feyz, saadet, artma, nîmet, ihsân-ı ilâhî manalarını ifade eder¹⁵. Ayet ve hadislerde bereket, nîmet, refah ve saadetin artması, nemâ, bolluk, ilâhî hayır ve ihsân, feyiz manalarında kullanılmıştır. Bereket çeşitli dinlerde dua, âyin ve ibadetlerle elde edilmeye çalışılan bolluk, genişlik, hayır ve saadet anlamlarında dîni bir terimdir. Bereket kavramı en eski kültürlerden itibaren bütün topluluklarda görülmektedir¹⁶.

Müslümanların bazı şeyleri mübarek kabul etmesi, onları Allah'ın vereceği berekete vesile saymalarından ötürüdür. Hz. Peygamber'in zatı ve eşyası ile teberrük meselesi, esas itibarıyla sahabe için sözkonusudur. Bu itibarla bu konuyu açıklığa kavuşturma bakımından öncelikle bazı sahabilerin bu nevi davranışlarına yer vermemiz tabiidir.

A. HZ. PEYGAMBER'İN ZATI İLE TEBERRÜK

1. Saçlarını Muhafaza

Hadis, Siyer ve Meğâzî kaynaklarında, bazı sahabilerin, Hz. Peygamber'in saçından kıllar alarak muhafaza ettiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu rivayetler, kendi aralarında farklılık gösterse de, bütün olarak birbirini ta-

⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 324, 329-330; Buhârî, "Şurûh" 15, (III, 180); Saïd Havvâ, *el-Esâs fi's-Sünne (Hadislerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*, (Çev. Komisyon), I-VII, İstanbul 1994, III, 18.

⁸ Buhârî, "Eymân" 3, (VII, 218).

⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Komisyon), I-IV, 3. Baskı, Beyrut 1391/1971, III, 105; Müslim, "İmân" 192, (I, 112); Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*, (thk. Ali Muahammed el-Bicâvî), I-II, Kahire ts., II, 567.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 105; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 568.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 181; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 570; İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsdü'l-Gâbe*, I-VII, 1970, II, 287.

¹² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 568.

¹³ Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. Sevrâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr.), I-V, ts., "Edeb" 13, nr. 2754, (V, 90).

¹⁴ Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâilî*, İstanbul 1997, s. 423.

¹⁵ Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, Beyrut, III, 303.

¹⁶ bk. Kasım Kufralı, "Bereket", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1970, s. 536; Günay Tümer, "Bereket", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, İstanbul 1992, s. 487-489.

mamlar mahiyettedirler. Müslim, kendisine ulaşan ve aralarında çok küçük farklar bulunan, konuyla ilgili beş rivayeti *el-Câmiu's-Sahîh*'ine almıştır¹⁷.

Enes b. Mâlik diyor ki: “Berber Resûlullah'ı tıraş ediyor, ashab onun etrafını çevirmiş, saçlarını yere düşürmeden ellerine alıyorlardı”¹⁸. Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber Mina'da tıraş olunca başının sağ tarafından kesilen saçlarını Ebû Talha'ya, sol tarafından kesilenleri orada bulunan sahabîlere dağıtmıştır¹⁹. Buna karşılık, başının sağ tarafından kesilen saçlarını sahabîlere dağıttığı, sol tarafından kesilenleri Ebû Talha'ya verdiği de kaydedilmektedir²⁰. Bazılarında ise Resûlullah'ın saçlarını ilk defa Ebû Talha'nın, sonra diğer sahabîlerin aldığı ifade edilmiştir²¹. İbn Hanbel'in bir rivayetinde, başının sağ kısmındaki saçlarını bizzat kendi eliyle tutmuş, berber kesince Enes b. Mâlik'e: “Bunu Ümmü Süleym'e götür” demiş; yanındaki sahabîler, diğer kısmını birbiriyle yarışarak kapışıp almışlardır²². Peygamberimizin her işinde sağdan başladığı dikkate alınrsa, önce başının sağ tarafını tıraş ettirdiği ve buradan kesilen saçlarını Ebû Talha'ya verdiği ağırlık kazanmaktadır. Esasen bu çalışma açısından önemli olan, kimin hangi saçı aldığı ya da traşa hangi taraftan başladığı değil, bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'in saçlarını alıp muhafaza etmiş olmalarıdır.

Vâkıdî'nin kaydettiğine göre, Hâlid b. Velid de Hz. Peygamber'den yüzünün iki tarafına sarkan zülüflerini (kâkül, perçem) istemiş, Hz. Peygamber bunları ona vermiş, o da onları yüzüne gözüne sürmüş; daha sonra karşılaştığı kimselere dağıtmıştır²³.

Yukarıda kaydedilen rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in kesilen saçlarını alma hadisesi, Vedâ Haccı'nda tıraş olduğu zaman gerçekleşmiş; Ebû Talha ve o anda yanında bulunan diğer sahabîler kesilen saçları paylaşmışlardır. Hadislerdeki ‘verdi’, ‘taksim etti’, ‘dağıttı’ ifadelerinden Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin verdiği; en azından ashabın saçlarını almalarına müsaade ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁷ Müslim, “Hac” 323-326, (II, 947-948).

¹⁸ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut 1377-1388/1958-1968, I, 431; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 133, 137, IV, 324; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Haydarâbâd 1344-1355, VII, 68.

¹⁹ Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *el-Meğâzi*, (thk. Marsden Jones), I-III, London 1966 → Beyrut ts., III, 1108; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 111, 214; Müslim, “Hac” 323, (II, 948); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, III, 505-506; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 208; Müslim, “Hac” 324, 325 (II, 947-948); Ebû Dâvûd, “Menâsik” 5, nr. 1981, 1982 (II, 500-501); Yaşar Kandemir, “Ebû Talha el-Ensârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, İstanbul 1994, s. 237.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, III, 506; Buharî, “Vudû” 33, (I, 51).

²² İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 256.

²³ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, III, 1108-1109.

Ahmed b. Hanbel'in, Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'den naklettiğine göre, Resûlullah Vedâ Haccı'nda kesilen saçından Abdullah b. Zeyd'e vermiş, kalanını başkalarına dağıtmış; tırnaklarını kesmiş, onları da Kureyş'li (bir rivayete göre Ensârdan) bir arkadaşına vermiştir²⁴. Abdullah b. Zeyd'in Vedâ Haccı'nda Peygamberimizin saçından alan sahabîlerden birisi olduğu anlaşılıyor. Burada ilâve olarak Resûlullah'ın tırnaklarını da verdiği kaydedilmektedir. Abdullah b. Zeyd, arkadaşının tırnaklarını almasına Hz. Peygamber'in ses çıkarmamasını ‘verdi’ kelimesiyle ifade etmiş olabilir. Temizliğe son derece önem veren Peygamberimizin, tırnaklarını saklamak üzere verdiği ihtimal vermiyoruz. Şayet tırnaklarını bizzat kendisi vermişse, bu onları gömmeleri veya uygun bir yere atmaları içindir.

Ashabın, Vedâ Haccı dışında Hz. Peygamber'in saçlarını aldıklarına dair bir habere rastlayamadık.

Resûlullah'ın saçlarını teberrüken alan sahabîler, onları titizlikle muhafaza ediyorlardı. Nitekim Ebû Talha Resûlullah'tan aldığı saçları zevcesi Ümmü Süleym'e götürüp vermiş, o da bunları kokusuna katmıştır²⁵. Peygamberimizin vefatından sonra Hz. Âişe'ye; “Yanınızdaki bu saçlar nereden?” diye sorulduğunda: “Resûlullah Vedâ haccında tıraş olup saçlarını insanlara dağıttığı zaman, herkes gibi bize de düştü” şeklinde cevap vermiştir²⁶.

Peygamberimizin saçlarının boyalı vaziyette küçük kaplarda saklandığını ve şifa niyetine bunlarla teberrük edildiğini Osman b. Abdullah b. Mevheb'ten öğreniyoruz. O diyor ki: “Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Seleme'nin yanına gitmiştik; bize Hz. Peygamber'in saçından bir miktar, kına ve çivit otu²⁷ ile kırmızıya boyanmış halde gösterdi”²⁸. Bu hadis Buharî'de biraz mufassal olarak da yer alır: “Ailem beni içinde su bulunan gümüşten bir kapla Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Seleme'ye göndermişti (Ravilerden İsrâil, üç parmağını tutarak söz konusu kabın o kadar olduğuna işaret etmiştir). O kabın içinde Peygamberin saçlarından vardı. İnsanlar, bir kimseye nazar veya başka bir hastalık isabet

²⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 42; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebi Bekr (ö. 751/1350), *Zâdü'l-Me'âd*, (thk. Şuayb el-Arnaûd - Abdülkâdir el-Arnaûd), I-V, 16. Baskı, Beyrut 1408/1988, I, 270; Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1347), *Târihu'l-İslâm (el-Meğâzi)*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1410/1990, s. 707; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-İsâbe*, I-VIII, Kahire 1971, IV, 98.

²⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 146, 213, 239, 287; Kandemir, “Ebû Talha el-Ensârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, 237.

²⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, III, 1109.

²⁷ Çivit, Afrika'nın dağlık bölgelerinde yetişen, kınaya katılıp saç vs. boyamada ve eskiden mürekkep yapımında da kullanılan bir ot türüdür.

²⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 296, 319, 322; Buharî, “Libâs” 66, (VII, 57). Kastallânî, “Peygamberimizin saçlarının siyahlığı, Ümmü Seleme'nin bolca koku sürmesi sebebiyle de kırmızıya dönüşmüş olabilir; çünkü çok koku kullanmak saçların siyahlığını değiştirir” demektedir (Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdü's-Sârî*, I-X, Beyrut 1327, IX, 465).

ettiği zaman Ümmü Seleme'ye bir kabını gönderirlerdi. Ben de Ümmü Seleme'nin yanında küçük bir kabın içinde kırmızı saçlar gördüm"²⁹.

Buharî şarihi Bedreddin Aynî bu hadis ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır:

"Ümmü Seleme'nin yanında, deve çanına benzer küçük bir kap içinde Peygamber'in saçlarından bir miktar kırmızı saç vardı. İnsanlar hastalandıkları zaman bunlarla teberrük eder, şifa beklerlerdi. Onları bir su kabının içine koyar, suyunu içerlerdi; bazen de onları su dolu bir tekneye koyar, o suya otururlardı; böylece kendilerine şifa hasıl olurdu. Osman b. Abdullah'ın ailesi de onlardan bir şeyler almışlar, onu gümüş bir kap içine koymuşlar ve içindeki suyu içmişler, onlara şifa hasıl olmuştur. Sonra Osman'ı bu kapla Ümmü Seleme'ye göndermişler, Ümmü Seleme bu kabı almış cülcüle içine koymuş, Osman da onun içinde kırmızı saçları görmüştür"³⁰.

Abdullah b. Zeyd de Hz. Peygamber'den aldığı saçların kendilerinde kına ve çivit otu ile boyanmış olarak bulunduğunu söylemiştir³¹.

Hz. Peygamberin saçını almada ashabin birbiriyle yarıştıklarını Enes b. Mâlik'ten nakleden Muhammed b. Sîrin, "Biz de Resûlullah'ın saçından bir miktarını Enes'in ailesinden elde ettik" deyince talebesi Abide es-Selmânî: "Onun saçından bir telinin benim yanımda bulunması, bana dünyadan ve dünyadaki herşeyden daha sevimlidir" demiştir³².

Öyle anlaşılıyor ki sahabe-i kirâm ve sonraki nesiller, canlarından çok sevip saydıkları Peygamberin vücudundan bir parça olan saçının bir telinin bile yanlarında bulunmasını çok arzu etmiş; buna sahip olanlar da titizlikle korumuş ve ondan şifa beklemişlerdir.

İslâm dünyasında özellikle camilerde itina ile muhafaza edilip zaman zaman ziyarete açılan sakal-ı şeriflerin tamamının gerçekten Hz. Peygamber'in saçlarından alınarak günümüze kadar korunmuş kıllar olup olmadığından emîn değiliz. Gerçi bugün DNA testi sayesinde belki bunlardan Peygamberimize ait olanlarını tesbit etmek mümkündür. İslâm dünyasının farklı bölgelerinden çok miktarda örnek sakal-ı şerif üzerinde bir araştırma yapılabilir. Aynı şahsa ve ondört asır öncesine ait olduğu belirlenenler muhtemelen Hz. Peygamberin saçı olabilir.

Ancak Peygamberimizin mübarek vücutlarından bir parçadır diye hatıra olarak saklama ve gerektiğinde açıp bakmanın ötesinde, ibadet edasıyla merasimli ziyaretler, öpme ve yüz sürme gibi fiiller, Hz. Peygamber'in bile isteme-yeceği davranışlar olsa gerektir. Her ne kadar, sakal-ı şerif ziyareti sembolik

olup, Peygamber sevgisini canlı tutma bakımından ve inananların o anda yaşadığı duygu ve heyecanlar açısından faydalı mütalaa edilse de, bu nevi merasimlerin Hz. Peygamber'in sünneti kabilinden bir şey olmadığı bilincini taşımak gerekir diye düşünüyoruz.

2. Vücudunun Güzel Kokması

Bazı sahabiler, Hz. Peygamber'in teninin çok güzel koktuğunu ifade etmişlerdir. Mesela Enes b. Mâlik: "Ben, Resûlullah'ın kokusundan daha hoş ne anber ne misk ne de başka bir şey kokladım" demiştir³³.

Câbir b. Semüre de şunları anlatmıştır: "Bir gün Resûlullah ile namaz kıldım; ben yanındayken dışarı çıktı; kendisini iki çocuk karşıladı; onlardan birisinin yanağını eliyle okşadı; benim yanağıma da elini sürdü; onun elinde serinlik ve güzel bir koku hissettim; sanki onu attârın koku çantasından çıkarmış gibiydi"³⁴.

Ebû Cühayfe (Vehb b. Abdullah es-Suvâi), ashabin Resûlullah'ın abdest suyunun artığını teberrükten üzerlerine ve Peygamberin elini de yüzlerine sürdüklerine dair haberinin sonunda şöyle diyor: "Ben de Resûlullah'ın elini tuttum ve yüzüme sürdüm. Gördüm ki, eli kardan daha soğuk, miskten daha güzel kokulu idi"³⁵. Mehmet Sofuoğlu, bu hususu şöyle değerlendiriyor: "Hadisin buradaki kısmı Peygamberin sihhî vaziyetinin çok iyi olduğunu, en sıcak zamanlarda bile mizacının i'tidalde bulunduğunu, sefer halinde dahi temizliğine çok ehemmiyet verip miskten daha güzel koktuğunu bildirmektedir"³⁶. Hz. Peygamber'in, çok terlemesine rağmen³⁷ suyun kıt olduğu bir ortamda bile hiçbir zaman kir pas içinde ve ter kokusuyla dolaşmadığı anlaşılıyor.

Bu konuda Enes b. Mâlik: "Resûlullah Medîne sokaklarının birisinden geçtiğinde arkasından misk kokusu duyulur ve 'bu yoldan Resûlullah geçmiş' denirdi" diyor³⁸.

Peygamberlerin bünyeleri itibariyle beşerî vasıflarla muttasıf olduklarını kaydeden³⁹ Kâdi İyâz, Hz. Peygamber'in, vücudunun temizliği, pislikten ve kusurlardan uzak olması, teninin ve terinin güzel kokması gibi hususlarda

²⁹ "Libâs" 66, (VII, 57).

³⁰ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî*, I-XXV, Beyrut ts., XXII, 49. bk. Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, IX, 465.

³¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 42.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, III, 505-506; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 256; Buharî, "Vudû" 33, (I, 50-51); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67-68. Beyhakî, bu sözü Muhammed b. Sîrin'in söylediğini kaydediyor.

³³ Müslim, "Fezâil" 81, 82, (IV, 1814-1815).

³⁴ Müslim, "Fezâil" 80, (IV, 1814).

³⁵ Buharî, "Menâkıb" 23, (IV, 165).

³⁶ Sofuoğlu, Mehmet, *Sahîh-i Buharî ve Tercümesi*, I-XVI, İstanbul 1987-1989, VII, 3341, 75 nolu dipnot.

³⁷ 50 nolu dipnottaki kaynaklara bakınız.

³⁸ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ (ö. 307/919), *el-Müsned*, I-XIII+III, thk. Huseyn Selim Esed, Dimaşk 1404-1414/1984-1994, V, 433, nr. 370; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 282; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 109.

³⁹ bk. Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, II, 691-692, II, 860-864..

Allah'ın kendisine diğer insanlarda bulunmayan özellikler verdiğini kabul ediyor⁴⁰.

Kâdî İyâz ve Aynî gibi bazı alimler, Resûlullah'ın vücudundan yayılan güzel kokunun, herhangi bir koku sürünmeden bizzat tabii kokusu olduğunu; bununla beraber meleklele karşılaşp vahiy alması ve müslümanlarla bir arada bulunması sebebiyle daha güzel kokması için çoğu zaman koku süründüğünü beyan etmişlerdir⁴¹.

Hiz. Peygamber'in tenine temas eden veya yakınında bulunan sahabiler, onun vücut temizliğine son derece önem vermesi yanında bolca koku sürünmesinden dolayı belki de bizzat vücudunun fevkalade güzel koktuğunu sanmışlardır.

3. Peygamberlik Mührünü Öpme

Peygamberimizin sırtındaki nübüvvet mührüne dokunmaya ve onu öpmeye gayret eden sahabiler olmuştur. Câbir b. Abdullah diyor ki: "Bir gün Resûlullah beni terkisine aldı; ben de ağzımı (sırtındaki) Peygamberlik mührününün üzerine koydum; benim üzerime misk kokusu saçtıyordu"⁴².

Ebû Zeyd Amr b. Ahtab da: "Resûlullah'ın omuzları arasındaki peygamberlik mührünü gördüm; onu üç parmağımla kavradım" demiştir. Kendisine, "Peygamberlik mührü nedir?" diye sorulunca; "Peygamberimizin omuzunda bulunan toplu kıllar" şeklinde tanımlamıştır⁴³. İbn Sa'd, Peygamberlik mührüne dokunma konusunda benzeri davranışları, Ebû Rimse, Muâviya b. Kurra ve Âsım el-Ahvel b. Abdullah'tan da nakletmiştir⁴⁴.

Görüldüğü üzere bu rivayetler, bazı sahabilerin teberrüken Resûlullah'ın peygamberlik mührünü öpmek veya eliyle dokunmak istediklerini ortaya koymaktadır.

4. Ellerinizi Yüze Sürme

Bazı sahabiler de, teberrüken Peygamberimizin ellerini yüzlerine sürmüşlerdir. Nitekim Ebû Cühayfe (Vehb b. Abdullah es-Suvâî'nin, Ebtah (Bathâ) denilen yerde, ashabın Resûlullah'ın abdest suyunun artığını teberrüken üzerlerine sürdüklerine dair haberinin Buhari'deki bir rivayetinde şu ifade yer almıştır: "İnsanlar Peygamberin iki elini yüzlerine sürüyorlardı"⁴⁵.

Ahmed b. Hanbel, Ya'lâ b. Mürre es-Sekafi'nin, "Resûlullah namaza durmadan önce ashabının yüzlerine eliyle meshedip onlar için bereket dilerdi"⁴⁶ dediğini değişik rivayetleriyle naklediyorsa da bunun istisnâî bir durum olduğu kanaatindeyiz. Çünkü muteber kaynaklarda Hz. Peygamberin namazlardan önce ellerini ashabın yüzlerine sürdüğüne dair bir habere rastlayamadık.

B. HZ. PEYGAMBER'İN VÜCUDUNDAN ÇIKANLA TEBERRÜK

1. Terini Muhafaza

Sahabe içinde teberrük kastıyla Peygamberimizin terini alıp muhafaza eden, kokusuna karıştıran veya öldüğü zaman vücuduna sürülmesi için vasiyet edenler de olmuştur. Bunu özellikle Ümmü Süleym'in yaptığını oğlu Enes b. Mâlik'ten öğreniyoruz: O diyor ki, Hiz. Peygamber, (annem) Ümmü Süleym evde yokken evimize gelir; deriden yapılmış bir yatakta uyurdu⁴⁷. Yine bir gün onun yatağında uyudu. O sırada Ümmü Süleym eve geldi: "Bu Peygamberdir, senin yatağında uyuyor" dediler. Ümmü Süleym, Hiz. Peygamber'in yanına geldi. Resûlullah terlemiş; teri yatağın üzerindeki bir deri parçasının üstünde toplanmıştı. O hemen küçük eşya kutusunu açtı; bu teri silerek şişenin içine sıkmaya başladı. Bu esnada Resûlullah uyandı: "Ne yapıyorsun? Yâ Ümmü Süleym!" diye sordu. O da: "Yâ Resûlallah! Onun çocuklarımızı bereket getireceğini umuyoruz" dedi. Hiz. Peygamber: "Haklısın" buyurdu⁴⁸.

Enes b. Mâlik kanalıyla gelen bu hadisin değişik rivayetlerinde tabii olarak bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bazılarında Ümmü Süleym'in, "Senin terini kokumuza karıştırıyoruz, çünkü o kokuların en güzelidir" sözü yer almaktadır⁴⁹. İbn Hanbel'in diğer rivayetlerinde ise, Hiz. Peygamber'in, insanların en çok terleyenlerinden olduğu ve Ümmü Süleym'in, onun terini kokusuna karıştır-

⁴⁰ bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 85.

⁴¹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 87; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVI, 109.

⁴² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 87; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkı (ö. 571/1175), *Târîhu Dımaşk*, Beyrut 1415/1995, XI, 230.

⁴³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 340, 341.

⁴⁴ İbn sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 426.

⁴⁵ Buhari, "Salât" 94, (I, 127).

⁴⁶ bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 171.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, Ümmü Süleym'in Peygamberimizin zevcesi Ümmü Seleme'ye komşu olduğunu, zaman zaman onların evlerine girip çıktığını kaydediyor (İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 377). Oğlu Enes de bu konuda şu açıklamayı yapar: Hiz. Peygamber, zevceleri dışındaki kadınlardan sadece Ümmü Süleym'in evine girerdi. Bunun sebebi sorulunca: "Ben ona karşı çok merhamet duyuyorum; çünkü kardeşi benim yanımda öldürüldü" buyurmuştur (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII, 428; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 107, IV, 1908). "Hz. Peygamber Ümmü Süleym'in kocası Ebû Talha'yı çok severdi. Zaman zaman onun evine gider, Ümmü Süleym'in hazırladığı yemeği yer, orada öğle uykusuna yatar, ev halkına cemaatle nafilâ namaz kıldırırdı" (İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, 234; Yaşar Kandemir, "Ebû Talha el-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, 236). O günkü sosyal şartlarda yakın komşuluk ilişkileri sonucu bunun normal bir davranış olarak görüldüğünü zannediyoruz. Aslında Ümmü Süleym, ne yaptığını bilmeyen sıradan bir kadın değil; son derece akıllı, sabırlı ve mütevekkil bir hanımdı.

⁴⁸ Tayâlişi, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (ö. 204/819), *el-Müsned*, I-II, Haydarâbâd 1321, nr. 2078; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 221, 226 (Burada olayın yaz mevsiminde meydana geldiği belirtiliyor ve Ümmü Süleym'in ifadesiyle naklediliyor); Müslim, "Fezâil" 84, (IV, 1815).

⁴⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 136; Müslim, "Fezâil" 83, 85, (IV, 1815, 1816).

diği kaydediliyor⁵⁰. Enes b. Mâlik'in, 'gelirdi', 'uyurdu' tarzındaki ifadeleri, olayın bir defa değil, zaman zaman meydana geldiğine işaret etmektedir.

Buharî'nin yine Enes'ten naklettiğine göre, "Ümmü Süleym Peygamber için deriden yatak sererdi. Resûlullah da bu yatak üzerinde öğle uykusuna yatar. Yine bir gün Resûlullah uyuduğunda Ümmü Süleym, onun terinden ve (yere veya yastığın üzerine düşen) saçlarından aldı ve onları bir şişede biriktirdi; sonra da râmekten⁵¹ yapılan güzel bir kokuya karıştırdı". Hadisi Enes'ten nakleden ravi Sümâme: "Enes b. Mâlik vefatından önce, öldüğü zaman cesedine ve kefenine sürülecek kokunun içine bu kokudan da katılmasını vasiyet etti ve öyle yapıldı" diye ilave etmiştir⁵². Enes, "Hz. Peygamber'e ait bir çubukla bir saç telini yanından hiç ayırmaz, ölünce bunların kabrine konulmasını isterdi. Vefat ettiği zaman vasiyeti üzerine çubuk, kefeniyle böğrü arasına, saç teli de dilinin altına yerleştirildi. Yanından ayırmadığı diğer bir hatıra da Mısır hükümdarı Mukavkıs'ın Resûl-i Ekrem'e hediye ettiği cam bardaktı"⁵³.

İbn Sa'd'dan öğrendiğimize göre Muhammed b. Sirîn, Ümmü Süleym'den, bu kokudan kendisine hediye etmesini istemiş; Ümmü Süleym ona vermiş; o da bir kısmını Eyyüb'e hediye etmiş; kalanı öldüğü zaman cesedine sürülmüştür⁵⁴.

Bu rivayetlerin hepsinin yegane ravisinin Enes b. Mâlik olmasında garipse-necek bir durum yoktur; zira bu olay onların evinde cereyan ettiği için başka bir sahabînin muttali olmaması normaldir. Ümmü Süleym'in, Hz. Peygamber'in zevcelerinin bile yapmadığı bir şeyi yapması, yani Peygamberimizin terini silip kokusuna karıştırması, onun çocuklarına fayda getireceğine inanması ve Peygamberin saçlarını alıp saklaması, ashop içinde özellikle onun Peygamberle ilgili şeyleri muhafazaya düşkün olduğunu göstermektedir.

2. Kanını İçme

Resûlullah'ın saçını ve terini alıp muhafaza etmekten daha ilginç bir davranış ise, üç sahabînin Hz. Peygamber'in kanını içmiş olmalarıdır. Konuyla ilgili bir hadiseyi Ebû Saîd el-Hudrî anlatıyor: Uhud gazvesinde Utbe b. Ebî Vakkâs, Hz. Peygamber'in sağ alt azı dişini kırdı ve alt dudağını yaraladı; Abdullah b. Şihâb yüzünü yardı; İbn Kamie de yanağını yaraladı; miğfer halkalarından ikisi yanağına saplandı ve Ebû Âmir er-Râhib'in kazdığı çukurlardan birisine düştü; Hz. Ali ve Talha b. Ubeydullah Resûlullah'ı çukurdan çıkardılar. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, miğfer halkalarını Resûlullah'ın yüzünden çıkarmaya çalıştı; fakat

eliyle çıkarıp Peygambere eziyet vermek istemedi; halkalardan birisini ağzıyla ısırıldı; onu çıkarırken ön kesici dişi düştü; sonra diğerini ısırıp çıkardı ama onunla beraber öbür ön dişi de düştü; Ebû Ubeyde ön dişleri olmayan en güzel insanlardandı. Halkalar çıkarılınca eski kırbadan su akar gibi kan akmaya başladı. Mâlik b. Sinân kanı ağzıyla emdi; sonra da yutuverdi. Bunun üzerine Resûlullah: "Kanım kanına karışan kimseye bakmak isteyen Mâlik b. Sinân'a baksın" dedi. Bazı rivayetlerde ilâve olarak Mâlik'e, "Kan mı içiyorsun?" dediler. "Evet, Resûlullah'ın kanını içiyorum" dedi. Resûlullah: "Kanım kanına değen (karışan) kimseye cehennem ateşi dokunmayacak" buyurdular⁵⁵.

Hz. Peygamberin "Kanım kanına değen kimseye cehennem ateşi dokunmayacak" sözünün anlamı, başındaki "men" kelimesinin şart edatı veya ism-i mevsûl kabul edilmesine göre değişmektedir. Şart edatı sayılırsa "Benim kanım kimin kanına değerse, o kişiye cehennem ateşi dokunmaz" diye tercüme edilir. Bu durumda, Peygamberin kanından bir miktarı, kimin kanına karışırsa, o kimse bu sebepten cehennem ateşinde yanmaz diye genelleme yapılmış olur. Eğer ism-i mevsûl kabul edilirse, tercümesi yukarıda verdiğimiz şekilde olur. Bu durumda Hz. Peygamber, "Kanım kanına değen (karışan) kişiye cehennem azabı dokunmayacak" demekle, müşahhas olarak kanının kanına karıştığı kişiyi cehennemden yakmayacağını bildirmiş veya temennî etmiş olabilir.

Bize göre Hz. Peygamber, kanını yutuvermesi üzerine, şahsen Mâlik b. Sinân'ın müstakbel durumu hakkında müjde vermiş oluyordu. Herhalde onun şehîd olacağını biliyordu. Nitekim Mâlik b. Sinân bu savaşta şehîd olmuştur⁵⁶. İbn Hişâm'ın Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdi'den naklettiği bir rivayet de bu yorumu destekler mahiyettedir. Hz. Peygamber, aynı hadisede kendisini düştüğü çukurdan çıkaran Talha b. Ubeydullah hakkında: "Kim, (şu anda) yerin üzerinde yürüyen bir şehîde bakmak isterse, Talha b. Ubeydullah'a baksın"⁵⁷ demiş; Talha da hicrî 36 yılında Cemel vak'asında şehîd olmuştur⁵⁸. Bu yoruma göre cehennem ateşi, Mâlik b. Sinân'ı Peygamberin kanını içtiği için değil, şehîd olarak öleceği için yakmayacaktır.

Hz. Peygamber'in, Mâlik b. Sinân'ın kanını içmesine karşı açık bir tasvîbi veya takbîhi söz konusu değildir. Esasen bu ferdi, fevrî ve anlık bir davranıştan

⁵⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 103, 230, 231, 287, VI, 376-377; Kâdi, *İyâz, eş-Şifâ*, I, 87.

⁵¹ Râmek, miskle karıştırılarak koku yapımında kullanılan maddedir (Fîrûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, III, 314).

⁵² Buharî, "İsti'zân" 41, (VII, 140); Tayâlisî, *el-Müsned*, nr. 2078.

⁵³ Canan, "Enes b. Mâlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, 235.

⁵⁴ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII, 428.

⁵⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 247; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 85; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (thk. Mahmûd et-Tahhân), I-XI, Riyad 1405-1416/1985-1995, X, 40-41, nr. 9094; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (el-Meğâzî)*, s. 192-193; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 270; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 727. Taberânî, bu hadisin Ebû Saîd el-Hudrî'den sadece bu tarikle rivayet edildiğini ve ondan rivayette İbrahim b. el-Münzir'in tek kaldığını söylüyor. Heysemî de, isnadında, zayıflığı konusunda icmâ edilmiş bir ravi bulunmadığını söylüyor.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 132; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 727.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 85.

⁵⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi), I-XXV, 2. Baskı, Kahire 1404/1983; I, 113; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 533.

başka bir şey değildi. O hâlet-i rûhiye içinde, kanını aniden yutuvermesine karşılık Hz. Peygamber'in onu azarlaması beklenemezdi. Şayet kendisine sorulsa idi inanıyoruz ki o, kanının içilmesine müsaade etmezdi.

Hız. Peygamber kan aldırıldığı zaman yanında bulunan sahabîlerden hacamat kanını uygun bir yere döküp gömmelerini isterdi⁵⁹. Fakat onlar arasında Resûlullah'ın kanını gizlice içenler olduğunu da biliyoruz.

Hicretin birinci senesinde Medîne'de doğan çocuk sahabîlerden Abdullah b. Zübeyr⁶⁰ bir hatırasını şöyle anlatıyor: Bir gün Resûlullah Efendimiz kan aldırması. Kan alma işi bittikten sonra hacamat kanını bana vererek:

-Abdullah! Şu kanı al, kimsenin görmeyeceği bir yere götür, toprağa göm, buyurdular. Ben de alıp götürdüm ve bir köşede içtim. Geriye hüzür-1 saâdetlerine döndüğümde:

-Kanı ne yaptın? diye sordular. Zira Cebraîl durumu kendilerine ihbâr etmişti.

-“Kimsenin görmeyeceği şekilde kaybettim, dedim.

-İçmişe benziyorsun! dediklerinde:

-Sizin kanınıza cehennem ateşinin dokunmayacağını bildiğim için (veya, kanınızı yere dökmeyi içime sindiremediğimden) içtim, dedim. Tebessümle başımı okşayarak:

-Kanı içmeni sana kim emretti? Vay senin insanlardan çekeceğine ve vay insanların senden çekeceklerine... buyurdular⁶¹.

Beyhakî'nin rivayetinde, Peygamberimizin yukarıdaki sözleri yerine; “Ümmetimin senin yüzünden nelerle karşılaşacak (biliyor musun)?” dediği kaydedilmiştir. Hız. Peygamber'in, Abdullah b. Zübeyr'e: “Kanı ne yaptın?” ve “Kanı içmeni sana kim emretti?” tarzındaki soruları, onun bu davranışını hoş karşılamadığına delil sayılabilir.

İbn Asâkir'in bir rivayetine göre Selmân-ı Fârisî bir gün Resûlullah'ın yanına gelmişti, Abdullah b. Zübeyr yanında bulunan bir tastaki kanı içiyordu. Resûlullah: “Ey kardeşimin oğlu! Bu ne hal?” diye sordu. Abdullah: “Resûlullah'ın kanından karnımda olmasını istedim” dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz: “Vay senin insanlardan çekeceğine ve vay insanların senden çekeceklerine...; yemini bozma dışında artık sana cehennem ateşi dokunmaz”

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 448; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I, 485, nr. 886; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67; Yardım, *Peygamberimizin Şemâli*, s. 423. Elbânî, “Hz. Peygamber saçını kestirdiği, tırnaklarını kestiği ve kan aldırıldığı zaman bunları Bakî mezarlığına gönderir; oraya gömülürdü” tarzındaki bir rivayetin bâtil olduğunu kaydediyor (*Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Zaife*, I-IV, Riyad 1412/1992, II, 149, nr. 713).

⁶⁰ Abdullah b. Zübeyr, aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm ile Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın çocuklarıdır. Emevî hânedanına karşı halifeliğini ilan etmiş; fakat Haccâc-ı Zâlim tarafından 73/692 yılında öldürülmüştür (bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I, 145-146).

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XXVIII, 163; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 270; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV/93; Yardım, *Peygamberimizin Şemâli*, s. 423. Hadisin tercümesinde, değişik rivayetleri esas alınarak yapılan *Peygamberimizin Şemâli*'ndeki tercüme iktibas edilmiştir.

buyurmuştur⁶². İbn Asâkir, Abdullah b. Zübeyr'in annesi Esmâ bint Ebî Bekir'den ve bizzat Abdullah'ın kendisinden bu hadisin değişik rivayetlerini de naklediyor⁶³. Bunlara göre Hz. Peygamber kan aldırması, alınan kanı, kimsenin görmediği bir yere dökmesi için Abdullah b. Zübeyr'e vermiş, o da kanı içmişti; hemen Cebraîl gelip durumu Peygamberimize bildirdi. Abdullah, “*Senin kanını dökmeyi hoş görmedim*” deyince, Resûlullah: “*Bundan sonra sana ateş dokunmaz*” buyurdu ve başını meshetti: “*Vay senin insanlardan çekeceğine ve vay insanların senden çekeceklerine...*” dediler. İbn Asâkir'in rivayetlerinde Peygamberimize nispetle geçen “*Bundan sonra sana ateş dokunmaz*” ifadesi, Abdullah b. Zübeyr'i siyâsî mücadelesinde desteklemek üzere taraftarlarının ilâve edildiği kanaatindeyiz. Nitekim Hâkim Nisâbüri, İbn Ebî Müleyke'nin şöyle dediğini nakletmiştir: “*İbn Zübeyr yedi gün yemeden içmeden oruç tutardı; o içimizde sanki arslan gibi en güçlümüzdü*”⁶⁴. Onun başkalarına nazaran daha güçlü oluşu, Peygamberimizin kanını içmesine bağlanmış olabilir.

Peygamberimizin kölesi Sefine (Ebû Abdurrahman) de gizlice onun kanını içenlerdendir. O diyor ki, “*Bir gün Resûlullah kan aldırıldı ve: “Bu kanı al; hayvanların, kuşların ve insanların göremeyeceği bir yere göm” dedi; ben ise onun görmediği yere gittim ve kanı içtim; sonra kendisine anlattım; o da güldü*”⁶⁵. Peygamberimizin güldüğüne dair ifade Bezzâr'ın müsnedinde yer almamıştır. Hız. Peygamberin, mütad olmayan böyle bir davranışı tebessümle karşılayıp takbîh etmemiş olabileceğini düşünüyoruz.

Bazı hadisçiler, sebep aynı olduğu halde, Hız. Peygamber'in Mâlik b. Sinân ile Abdullah b. Zübeyr hakkında farklı şeyler söylemesini şöyle yorumlamışlardır: Abdullah b. Zübeyr hacamat kanını içmişti; bu öbürüne nispetle fazla idi. Resûlullah, kanının onun bütün bünyesine sirayet edeceğini; bu sayede tüm azalarının kuvvet kazanıp güçlü ve cesur olacağını; kimseye boyun eğmeyeceğini bildiği için ileride çıkacak çatışmalara ve kanının dökülmesine işaret etmiştir. Mâlik b. Sinân'ın ise oğün öleceğini bildiği için, hakkında dünya ahvalinden ihbâr edeceği bir şey kalmadığından onun ahiret sevinçlerini bildirmişti⁶⁶.

Kâdi İyâz, Mâlik b. Sinân'ın ve Abdullah b. Zübeyr'in Peygamberimizin kanını içmelerini ve Peygamberimizin buna karşı çıkmamasını Resûlullah'ın vücudunun temizliğine delil gösteriyor⁶⁷.

⁶² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XX, 233

⁶³ bk. *Târîhu Dımaşk*, XXVIII, 162-164.

⁶⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Haydarâbâd ts., III, 549.

⁶⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, VII, 81, nr. 6434; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 270.

⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67; Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, I, 89, 9 nolu dipnot.

⁶⁷ Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, I, 89.

Şüphesiz insan kanı pis değildir; sağlık için hayatî önem taşıyan bir vitamin deposudur. Bununla beraber, tedavi maksadıyla damardan kan verme dışında, beslenme amacıyla veya teberrükten insan kanı içmek din açısından uygun değildir⁶⁸. Bize göre bu Peygamberimizin kanı hakkında da geçerlidir. Mezkûr hadislerden Hz. Peygamber'in, kanının içilmesini tasvîb ve tecvîz ettiği sonucunu çıkaramayız.

3. İdrarını İçme

Bazı kaynaklarda, yanlışlıkla Peygamberimizin idrarını içme gibi yukarıdakilere nazaran daha garip davranışlara şahit oluyoruz. Ümeyme bint Rukayka'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in aydândan⁶⁹ yapılmış bir lazımlığı vardı; geceleri onun içine bevleler ve dîvanın altına koyardı. Yine bir gece ona bevletti ve dîvanın altına koydu. Daha sonra geldi ve o kapta bir şey olmadığını gördü. "Kaptaki idrar nerede?" diye sordu. Ümmü Habîbe'nin Habeşistan'dan getirdiği ve kendisine hizmet eden Bereke onu içmiş dediler. Bunun üzerine Resûlullah: "Kendini ateşten büyük ölçüde korudu" buyurdu⁷⁰. Beyhakî'nin rivayetinde, sebab-i vürûd aynen zikredilmekle beraber son kısmında farklılık vardır. Ona göre Resûlullah Bereke'ye: "Şu kaptaki idrar nerede?" diye sormuş; Bereke: "Onu içtim yâ Resûlallah!" cevabını vermiştir⁷¹.

Bu hadis, olayın kahramanı Ümmü Eymen⁷² Bereke'nin bizzat kendi ağzından da nakledilmektedir. Ümmü Eymen anlatıyor:

"Bir gece Resûlullah kalktı ve evin bir kenarındaki kabin içine bevletti; ben gece susamış vaziyette kalktım ve yanlışlıkla onun içindekini içtim. Sabah olunca Hz. Peygamber: "Yâ Ümmü Eymen! Kalk da şu kabin içindekini döküver" buyurdular. Bereke: "Vallahi ben onun içindekini içtim" deyince Resûlullah azı dişleri görününceye kadar güldü ve: "Bundan sonra asla karın ağrısı duymayacaksın" dedi⁷³.

⁶⁸ bk. el-Bakara (2) 173; el-En'âm (6) 145; en-Nahl (16) 115.

⁶⁹ Aydân, yaprakları soyulmuş uzun hurma ağacıdır.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIV, 189, nr. 477, XXIV, 205-206, nr. 527 (Burada ismi yanlışlıkla Berra şeklinde yazılmış; aynı zamanda Ümmü Seleme'in hizmetçisi diye gösterilmiştir; diğer kaynaklarda Ümmü Habîbe'dir; doğrusu da budur; çünkü Habeşistan'a hicret eden Ümmü Habîbe'dir); Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 270-271. Heysemî, ravilerinin sika olduğunu kaydetmiştir.

⁷¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 67; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 531.

⁷² Ümmü Eymen Bereke, Resûlullah'a babasından miras kalan ve kendisine dadılık yapan bir köle idi; Resûlullah onu azad etmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 497). İbn Hacer, Hz. Peygamber'in idrarını içen Ümmü Eymen'in, Ümmü Habîbe'nin Habeşistan'dan getirdiği Bereke olduğunu, İbn Abdilberr'in bunları birbirine karıştırdığını, her ikisinin künyelerinin de Ümmü Eymen olduğunu kaydediyor (*el-İsâbe*, VII, 531-532). Suyûtî ise, bunun ayrı iki kadının başına gelmiş ayrı iki olay olduğunu; Bereke Ümmü Yûsuf'un Ümmü Eymen'den başka bir kişi olduğunu naklediyor (*Menâhilü's-Safâ fi Tahriri Ehâdisi's-Şifâ*, Beyrut 1408/1988, s. 44).

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXV, 89-90, nr. 230; Hâkim Nizâbüri, *el-Müstedrek*, IV, 63-64; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 90; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, IV, 303; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 271; İbn

Suyûtî, Abdurrazzâk b. Hemmâm'ın bu hadisi ibn Cüreyc vasıtasıyla naklettiğini; son kısmında Peygamberimizin "Sihhat kazandın yâ Ümmü Yûsuf!" dediğini; Bereke'nin künyesinin Ümmü Yûsuf olduğunu ve ölünceye kadar hiç hasta olmadığını kaydetmiştir⁷⁴. İbn Abdilberr'in rivayetinde ise Peygamberin son sözü yer almıyor⁷⁵.

Ebû Dâvûd, Nesâî ve başka muhaddisler tarafından nakledilen rivayetlerde sadece Hz. Peygamber'in aydândan bir lazımlığı olduğu, dîvanın altına koyduğu ve geceleri onun içine bevlettiği ifade edilmektedir⁷⁶. O günkü şartlarda Resûlullah'ın geceleri evin bir kenarındaki lazımlık içine bevlettiği kesinlik kazanmaktadır. Ancak Ümmü Eymen'in, yanlışlıkla bile olsa, onun içindeki idrarını içmesi anormal bir davranıştır. Peygamberimizin böyle bir davranışı tasvîp etmesi hatta bu sebeple bir daha karın ağrısı duymayacağını söylemesini aklen izah etmek mümkün görünmüyor. Peygamberimize isnad edilen bu sözün uydurma olduğu kanaatindeyiz.

4. Tükürüğü İle Teberrük ve Tedavî

Sahabenin, Hz. Peygamber'in tükürüğünü yüzlerine ve vücutlarına sürdüklerine dair bir ifade, giriş kısmında Urve b. Mes'ûd'un sözleri meyanında geçmişti.

Öteyandan Hz. Peygamber'in tükürerek ve eliyle meshederek hastaları tedavi ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Konuyla yakın alakası bakımından şimdi bu tür rivayetlere göz atalım.

Muhammed b. Hâtîb'a annesi Ümmü Cemîl bint el-Mücellel şöyle anlatmış: Seni Habeşistan'dan getirdim; Medîne'ye bir iki gecelik mesafede iken sana bir yemek pişirdim; odun bitti; odun aramaya çıktım; bu sırada sen tencereyi tuttun ve kolunun üzerine devirdin (kolun yandı); seni Hz. Peygambere getirdim: "Anam babam sana feda olsun yâ Resûlallah! Bu Muhammed b. Hâtîb (kolu yandı)" dedim. Resûlullah, ağzına doğru üfledi, başını meshetti ve senin için dua etti; ellerinin üzerine de tükürüyor ve şöyle dua ediyordu: "Ey insanların Rabbi! Hastalığı yoket, şifa ver, şifa veren sadece sensin, senin verece-

Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 171. Heysemî, bu hadisin ravilerinden, Ebû Mâlik en-Neha'î'nin zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir.

⁷⁴ Suyûtî, *Menâhilü's-Safâ*, s. 44. Suyûtî'nin Abdurrazzâk'a nisbet etmesine rağmen bu hadisin Musannaftaki yerini tesbit edemedik.

⁷⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr (ö. 463/1071), *el-İstiâb*, I-IV, Mısır ts., IV, 1794; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 531.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâre" 13, nr. 24, (I, 28); Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *es-Sünen*, I-VIII, Beyrut 1348/1930, "Tahâre" 28, nr.32, (I, 34-35); Hâkim Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 167; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 99; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, IV, 1791; İbn Balabân, Ali b. Balabân el-Fârisî (ö. 739/1338), *el-İhsân bi'Tertibi Sahîhi İbn Hibbân*, I-IX+I, Beyrut 1407/1987, II, 348, nr. 1423, (I, 28); Heysemî, *Mevâridü'z-Zamân*, I-IX, Dımaşk 1411-1414/1990-1993, I, 253-254, nr. 141; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 511.

ğın şifadan başka şifa da yoktur, öyle bir şifa ki hastalıktan eser bırakmaz". Onun yanından kalkmadan elin iyileşti⁷⁷.

Hayber'in fethi günü Hz. Peygamber: "Ali b. Ebî Tâlib nerede?" diye sordu. *Yâ Resûlallah! O gözlerinden rahatsız dediler. Onu çağırttı, o da geldi. Resûlullah onun gözlerine tükürdü ve onun için dua etti, o hemen iyileşti; kendisinde hiç ağrı yokmuş gibi oldu*⁷⁸.

Yukarıdaki rivayetlerde, Hz. Peygamber'in hastaların iyileşmesi için dua ettiği, bu arada onların vücutlarını eliyle meshettiği ve üzerlerine tükürdüğü ifade edilmektedir. Ancak bazı metinlerde geçen 'tükürdü' (tefele) kelimesiyle, hastaya okuyup üzerine üflediği, bu esnada ağzından hafif tükürük parçacıklarının saçıldığını da düşünmek mümkündür. Nitekim Muhammed b. Hâtîb'la ilgili hadisenin bir rivayetinde⁷⁹ 'üfledi' (nefese) kelimesi geçmektedir. Mana ile rivayetten dolayı, ravilerin değişik kelimeler kullandıkları, bazen isabet edemedikleri anlaşılıyor. Raviler, üfleme esnasında hafifçe tükürük yayılmasını 'Resûlullah tükürdü' diye ifadelendirmiş olabilirler. Zaten Hz. Peygamber'in tedavî maksatlı bazı uygulamaları nakledilirken de "üfledi" (nefese) kelimesi kullanılmıştır. Mesela Yezîd b. Ubeyd'in rivayetinde bunu görüyoruz. O diyor ki: Seleme'nin⁸⁰ bacağına bir darbe izi gördüm; *Yâ Ebâ Müslim! Bu darbe nedir?* diye sordum. *Bu, Hayber günü aldığım bir darbedir dedi. O gün insanlar, Seleme yaralanmış dediler ve beni Resûlullah'a getirdiler; Resûlullah oraya üç defa üfledi; şu ana kadar ondan bir ağrı hissetmedim*⁸¹.

5. Çiğnemini Çocuklara Yedirmesi

Sahabeden bazıları bebeklerini teberrüken Resûlullah'a gönderiyorlardı. Bunlardan birisi, Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym'dir. O, oğlu Abdullah'ı dünyaya getirdiği zaman derhal Resûlullah'a göndermişti. Enes b. Mâlik olayı şöyle anlatıyor:

"(Kardeşim) Abdullah b. Ebû Talha'yı doğduğu gün kuşluk vakti alıp Resûlullah'a getirdim. Resûlullah, "Yanında hurma var mı?" diye sordu; ona birkaç hurma verdim; onları ağzına attı ve çiğnedi; sonra avucuna alıp bebeğin ağzını onunla ovaladı; bebek yalanıyordu. "Ensâr hurmayı çok sever" dedi ve ona Abdullah adını verdi"⁸².

İkinci hadiseyi Esmâ Binti Ebî Bekr'in bizzat kendisinden dinliyelim:

"Abdullah b. Zübeyr'e Mekke'de hamile kaldım. Hamilelik döneminin sonlarında Mekke'den çıkıp Medine'ye geldim ve Kuba'ya indim; Abdullah'ı orada dünyaya getirdim. Sonra onu alıp Hz. Peygamber'e götürdüm; kucağına verdim. Resûlullah bir hurma istedi; onu çiğneyip bebeğin ağzına

koydu⁸³ ve onun için dua etti. Onun karnına ilk giren şey Resûlullah'ın tükürüğü (rîk /çiğnemi) oldu. O İslâm'da (hicretten sonra) ilk doğan çocuk idi"⁸⁴.

Aynı şekilde hareket eden Ebû Mûsâ el-Eş'arî anlatıyor: "*Bir çocuğum dünyaya geldi; onu hemen Resûlullah'a getirdim. Resûlullah ona İbrahim adını verdi; hurma ile (çiğnem yapıp) damağını ovdu; onun için bereket diledi ve bana geri verdi*"⁸⁵.

Hz. Âişe de, "*Bebekler Resûlullah'a getirilirdi de o, onlar için bereket diler ve damaklarını (hurma çiğnemi ile) ovardı*"⁸⁶ diyor. Bir rivayette ise; "*Hz. Peygamber'e bir bebek getirildi. Resûlullah, (hurmayla çiğnem yapıp) damağını ovalarken bebek üstüne işedi; o da sidiğın üzerine su döktü*" demiştir⁸⁷.

Bazı sahabilerin yeni doğan bebeklerini Resûlullah'a göndermeleri veya bizzat götürmeleri, Resûlullah'ın onlara yapacağı her davranışın çocuklarının hayrına olacağını ümit ettiklerini gösteriyor.

C. HZ. PEYGAMBER'İN KULLANDIĞI SU İLE TEBERRÜK

1. Abdest Suyu İle Teberrük

Kaynaklarda, sahabenin Resûlullah'ın abdest suyunu kutsal addettikleri fikrini veren rivayetler bulunmaktadır. Onların birbirleriyle yarışarak Peygamberimizin abdest suyunu kapıştıklarına dair bir haber, makalenin başında, müşriklerden Urve b. Mes'ûd'un sözleri arasında geçmişti. Şimdi konuyla ilgili olarak muteber hadis kaynaklarında da yer alan diğer rivayetleri görelim:

Ebû Cühayfe (Vehb b. Abdullah es-Suvâî) anlatıyor:

"(Bir seferde) Mekke'de iken Hz. Peygamber'e geldim. Kendisi, Mina'ya yakın Ebtah (Bathâ) denilen yerde kızıl sahtiyandan yapılmış kubbemsi bir çadır içinde bulunuyordu. Öğle sıcağında Bilâl ezan okudu; sonra içeri girdi ve Resûlullah'ın abdest suyunun artığı ile dışarı çıktı. Gördüm ki, orada bulunanlar bu sudan almak için yarışıyorlardı; ondan bir miktar da ben aldım"⁸⁸. O sudan her kimin eline bir şey geçti ise (teberrüken) üzerine süründü; elde edemeyenler ise, arkadaşlarının elindeki ıslaklıktan aldılar..."⁸⁹.

Müslim'in rivayetinde "*Bilâl Peygamberin abdest suyunu çıkardı*" ifadesi yer alırken, Buharî "*Bilâl Resûlullah'ın abdest suyunun fazlasını çıkardı*" diye tasrih ederek abdest aldığı suyun geri kalanını çıkardığını ve sahabilerin bunu

⁸³ Metinde 'tükürdü' (tefele) fiili geçmektedir. Ancak çiğnem, su veya tükürük gibi sıvı olmadığı ve çiğnemi ağzından doğrudan bebeğin ağzına koymuş olduğunu düşünerek bu şekilde tercüme edilmiştir.

⁸⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 347; Buharî, "Akika" 1, (VI, 216); Müslim, "Âdâb" 25-25, (III, 1690-1691); Tirmizî, "Menâkıb" 45, nr. 3826, (V, 680-681); İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 91.

⁸⁵ Buharî, "Akika" 1, (VI, 215-216).

⁸⁶ Müslim, "Âdâb" 27, (III, 1691).

⁸⁷ Buharî, "Akika" 1, (VI, 216); Müslim, "Âdâb" 24, (III, 1690).

⁸⁸ Buharî, "Menâkıb" 23, (IV, 167).

⁸⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 307, 308; Buharî, "Libâs" 42, (VII, 50); Müslim, "Salât" 249-253, (I, 360); Nesâî, "Tahâre" 103, nr. 137, (I, 94).

⁷⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 418, VI, 437-438.

⁷⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 333.

⁷⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 418.

⁸⁰ Ebû Müslim Seleme b. Amr b. el-Ekva'.

⁸¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 48; Buharî, "Meğâzî" 38, (V, 75-76); Ebû Dâvûd, "Tıbb" 19, (IV, 219).

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII, 431-434; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 212; Buharî, "Akika" 1, (VI, 216); Müslim, "Âdâb" 22, (III, 1689), "Fezâilü's-Sahâbe" 107, (IV, 1909).

teberrükten alıp vücutlarına sürdüklerini belirtiyor. Nevevî, “Başka bir hadiste: “İnsanların onun abdest suyunun artanından aldıklarını gördüm” şeklinde geçtiğini; bu hadisten iyilerin geride bıraktığı şeylerle teberrük etmenin ve temizlik yaptıkları suyun, yiyip içtikleri ve giydiklerinin artanını kullanmanın câz olduğu hükmü çıkacağını” kaydediyor⁹⁰. Görüldüğü üzere, Nevevî de sahabe-nin, Hz. Peygamber’in abdeste kullandığı müsta’mel su ile değil, abdestini aldıktan sonra kaptaki kalan su ile teberrük ettiklerini anlamıştır. Bize göre de doğrusu budur; zira sahabenin müsta’mel suyu vücutlarına sürmelerinin makul ve dînin temizlik prensibine uygun bir davranış olmadığı kanaatini taşıyoruz.

Ebû Mûsâ el-Eş’arî şöyle demiştir: Hz. Peygamber (Tâif seferinden dönüşünde) Mekke ile Tâif arasında Ci’râne⁹¹ mevkiine inerken, ben Peygamberin yanında bulunuyordum; yanında Bilâl de vardı. Bu sırada Peygambere bir bedevî geldi ve:

-“Bana verdiğin sözü yerine getirmeyecek misin?” dedi. Peygamber de ona:

-“Sana müjdeler olsun (Ganimet taksimi yakın yahut sabra karşılık büyük sevap var)” buyurdu. Bedevî:

-“Sevin, müjdelen” (avutucu) sözlerini bana çok söyledin, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber öfkelenmiş bir kimse edasıyla Ebû Mûsâ ile Bilâl’e döndü ve:

-“Bedevî verdiğim müjdeyi reddetti; onu siz kabul edin” buyurdu. Ebû Mûsâ ile Bilâl:

-“Kabul ettik” dediler. Bundan sonra Peygamber, içi su dolu küçük bir kap istedi. Bu kap içinde ellerini ve yüzünü yıkadı; ağızındaki bir miktar suyu da bunun içine püskürttü. Sonra Ebû Mûsâ ile Bilâl’e:

-“Bu sudan için; kalanını yüzlerinize ve boğazlarınıza dökün ve müjdelenin” buyurdu. Onlar da su kabını aldılar ve Peygamberin emrettiği gibi yaptılar. Bu sırada Peygamberin zevcesi Ümmü Seleme, perde arkasından:

-“Şu sudan ananıza da lütfedin!” diye seslendi. Onlar da bu sudan bir miktarını Ümmü Seleme’ye ikram ettiler⁹².

Görüldüğü üzere bu rivayette, Hz. Peygamber Ebû Mûsâ ile Bilâl’e, içinde ellerini ve yüzünü yıkadığı hatta ağızındaki bir miktar suyu da içine püskürttüğü küçük bir kaptaki sudan içmelerini, kalanını da yüzlerine ve boğazlarına dökmelerini tavsiye etmiştir.

Yine Peygamberimiz tarafından yapılan benzeri bir tavsiyeyi Talk b. Ali anlatıyor: Heyet halinde Hz. Peygambere geldik, ona biat ettik, onunla namaz kıldık, ona memleketimizde bir kilisemizin olduğunu bildirdik ve temizlik (abdest) suyunun kalanından bize vermesini istedik. Hz. Peygamber su istedi, abdest aldı ve ağızını çalkaladı, sonra onu bir kırbanın içine döktü ve bize: “Gidin, memleketinize vardığınız zaman kilisenizi yıkın; onun yerine bu suyu serpin ve orayı mescid edin” dedi. Biz de: “Memleket uzak, sıcak şiddetli, su ise buharlaşır” dedik. Bunun üzerine: “Ona su ilâve edersiniz; bu ancak onun kokusunu artırır” buyurdular. Sonunda memleketimize vardık; kilisemizi yıktık; sonra suyu onun yerine serptik; orayı mescid edindik; orada ezan okuduk. Rahip Tayyî kabilesinden bir adamdı; ezanı işitince: “Hakkın çağırısı” dedi; sonra bir tepeye doğru gitti; bundan sonra onu görmedik⁹³.

Başından geçen bir olayı Sâib b. Yezîd b. Sa’d anlatıyor: (Çocukluğumda) teyzem beni Resûlullah’a götürdü ve: “Yâ Resûlallah! Kızkardeşimin oğlunun (ayağından) rahatsızlığı var” dedi. Resûlullah, başımı sıvazladı, benim için bereket diledi; sonra abdest aldı; ben de onun abdest suyundan içtim; sonra arka tarafında ayakta durup iki kürek kemiği arasındaki, keklik yumurtasına benzeyen peygamberlik mührüne baktım. Nübüvvet mührü için, İbn Ubeydullah’ın rivayetinde, “Atın gözleri arasındaki nişan gibi” deniyor⁹⁴.

Öteyandan bizzat Hz. Peygamber’in abdest suyunu hastanın üzerine serptiği de kaynaklarda haber verilir. Câbir b. Abdullah başından geçen bir olayı şöyle anlatıyor: Ben hasta olmuştum. Hz. Resûlullah ve Hz. Ebû Bekir yaya olarak beni ziyarete geldiler; o sırada bayılmışım, onlarla konuşamadım. Resûlullah abdest alıp suyunu üzerime serpmiş (veya onun üzerine dökün demiş), bunun üzerine ben hemen ayıldım. Sonra, “Yâ Resûlallah! Öldüğümde bana vâris olacak babam ve evladım yok, kız kardeşlerim var, malımı ne yapayım” diye sordum. O anda bana cevap vermedi; sonra miras ayeti⁹⁵ nazil oldu⁹⁶.

Yukarıdaki haberlere göre Resûlullah, abdest almada kullandığı müsta’mel suyu veya kaptaki kalan suyu tedavi için hastalara içirmeyi ve üzerlerine dökmeyi tavsiye etmiştir. “Sizden birisi sabah kalktığı anda elini su kabına sokmadan üç kere yıkasın”⁹⁷ buyuran Hz. Peygamber’in o günkü imkanlar ölçüsünde hijyenik şartlara ve temizliğe son derece riayet ettiğini biliyoruz. Bu

⁹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Sahihu Müslim bi’Şerhi’-Nevevî*, I-XVIII, y.y. 1349, IV, 219.

⁹¹ “Ci’râne, Mekke ile Tâif arasındadır. Hadisin metninde sehven ‘Mekke ile Medîne arasında’ diye kaydedilmişse de şârihler bunun bir hata olduğunu belirtmişlerdir. Hz. Peygamber, Tâife gitmezden önce Huneyn Gazvesi ganimetlerini Ci’râne’de toplamış ve Tâif’ten dönüşte taksim edeceğini duyurmuştu. Bedevinin kendisine yaptığını söylediği va’d, bu umûmî va’d olacaktır. Yahut da Peygamber bedeviye husûsî bir vaadde bulunmuş olabilir” (Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Ter-cümesi*, IX, 4024, 360 nolu dipnot).

⁹² Buhârî, “Meğâzi” 56, (V, 103).

⁹³ Nesâî, “Mesâcid” 11, nr. 700, (I, 368-369); İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 23 (Hadis, Müsned’de muhtasar olarak rivayet edilmiştir).

⁹⁴ Buhârî, “Menâkıb” 22, (IV, 163), “Merdâ” 18, (VII, 9-10), “Deavât” 31, (VII, 156).

⁹⁵ Bu olay üzerine nâzil olan ayetle ilgili olarak, yukarıdaki rivayetlerin bazısında Nisâ suresinin 11. bazılarında ise 176. ayetinin nâzil olduğu ifade edilmiştir.

⁹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 307; Dârimî, “Mukaddime” 56, (I, 187); Buhârî, “Vudû” 44, (I, 56-57), “Tefsîru’l-Kur’an 4” 4, (V, 177-178), “Merdâ” 5, (VII, 4), 21, (VII, 11), “İtisâm” 8, (VIII, 149); Nesâî, “Tahâre” 103, nr. 138, (I, 94-95); İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XI, 232.

⁹⁷ Müslim, “Tahâre” 87, 88, (I, 233); Ebû Dâvûd, “Tahâre” 49, (I, 76-78).

itibarla hepsinde ifade net olmamakla beraber, mezkûr rivayetlerde sözkonusu olan suyun, Hz. Peygamberin temiz eliyle içinden su aldığı kaptaki artakalan su olması daha makul görünmektedir.

Taberânî'nin naklettiği bir hadisten Resûlullah'ın, benzeri durumlarda sahabîleri daha iyi ve faydalı amellere yönlendirdiğini de öğreniyoruz. Ebû Kırâd es-Sülemî anlatıyor: Bir gün Hz. Peygamber'in yanında idik; abdest için su istedi; elini suyun içine daldırıp abdest aldı⁹⁸; biz de onu takip ederek kalan suyu içtik; bunun üzerine Resûlullah:

"Bunu yapmanıza sebep nedir?" diye sordu. Biz, "Allah ve Resûlünün sevgisi" dedik. O, "Eğer Allah ve Resûlünün sizi sevmesini istiyorsanız, size bir şey emanet edildiğinde ona riayet edin; konuştuğunuz zaman doğru söyleyin ve komşularınızla iyi geçinin" buyurdular⁹⁹.

Görüldüğü üzere bu olayda Hz. Peygamber, masum bir gerekçe ile abdest suyunun artanını içen sahabîlere Allah ve Resûlünün sevgisini kazanmaya vesile olacak bazı faydalı amelleri tavsiye ediyor. Böylece onların yaptıklarının sünnet türünden bir davranış olmadığını bildiriyor.

Bu meyanda, Hz. Peygamber'in abdest aldığı hatta ağzından içine su püskürttüğü müsta'mel sular sayesinde kuyuların sularının çoğaldığı, misk gibi koktuğu ve o sularla yıkananların şifa bulduğu rivayet edilmektedir¹⁰⁰.

2. Vücuduna Değen Su İle Teberrük

Enes b. Mâlik naklediyor: Resûlullah sabah namazını kıldığında Medîne halkının hizmetçileri içinde su bulunan kaplarıyla geliyorlardı; Hz. Peygamber getirilen her kabın içine elini sokuyordu. Bazen soğuk bir sabahta geliyorlar, Resûlullah elini kaplara daldırıyordu¹⁰¹. Bu rivayetten Medînelilerin, Hz. Peygamber'in içine elini soktuğu su ile teberrük ettiklerini anlıyoruz.

Konuyla ilgili bir hadiseyi de Ümmü Cündeb şöyle anlatır: Ben, Resûlullah'ın Kurban bayramının ilk günü Batnulvâdî'den Akabe cemresine taş attığını gördüm. Resûlullah taşları attıktan sonra oradan ayrıldı. Has'am'dan bir kadın onu takip etti; kadının yanında bir hastalıktan dolayı konuşamayan çocuğu vardı. Kadın, "Yâ Resûlallah! Bu, benim oğlum ve aile fertlerimden kalan tek kişi; onda konuşamama hastalığı var" dedi. Bunun üzerine Resûlullah: "Bana biraz su getirin" dedi. Kendisine bir miktar su getirildi; bu su ile ellerini yıkadı ve ağzını çalkaladı; sonra kadına vererek: "Ona bu sudan içir; bir miktarını da üzerine dök; onun için Allah'tan şifa dile" buyurdular. Ümmü Cündeb diyor ki: daha sonra o kadınla karşılaştım, "O sudan biraz

bana da versen!" dedim; kadın: "O su sadece bu hasta içindir" dedi. Bir yıl sonra kadınla yine karşılaştım ve ona çocuğun durumunu sordum. Kadın: "Oğlum iyileşti; herkesten daha akıllı bir duruma geldi" dedi¹⁰².

Ebû Râfi'in karısı Selmâ anlatıyor: Resûlullah evinin üzerinde oturuyordu, "Yâ Selmâ! Bana yıkanma suyu getir" dedi. Ben de içinde sidr (ağacının yapraklarından) bulunan bir kap getirdim ve içindeki suyu süzdüm. Sonra Resûlullah, malzemesi kuru ot olan bir koltuk yastığının üzerine oturdu. Ben başına su döküyor, o başını yıkıyordu; ben de başından kabın içine düşen her damlaya bakıyordum; sanki parlayan büyük inciler gibiydiler. Sonra tekrar su getirdim; onunla da yıkadı. Yıkamayı bitirince: "Selmâ! Kaptaki suyu kimsenin basmayacağı bir yere dök" dedi. Kabı aldım; içindeki suyun bir miktarını içtim; kalanını yere döktüm. Resûlullah bana: "Kaptaki suyu ne yaptın?" diye sordu. Ben de: "Yâ Resûlallah! Onu yerden kıskandım?, bir kısmını içtim; kalanını yere döktüm" diye cevap verdim. Bunun üzerine: "Haydi git; Allah senin bedenini (bu sebeple) cehenneme haram kılmıştır" buyurdular¹⁰³.

Taberânî, "Bu hadis Selmâ'dan sadece bu isnadla rivayet edilmiştir; Ma'mer b. Muhammed, bunu rivatte tek kalmıştır" diyor. Heysemî ise, Ma'mer b. Muhammed'in kezzâb (çok yalancı bir ravi) olduğunu kaydediyor. Bu hadis Ma'mer'in uydurduğu anlaşılıyor. Metninde de uydurma olduğunu gösteren alametler var. Bir kere Peygamberimizin yabancı bir kadından su isteyip, başına döktürerek başını yıkaması garip ve yadırganacak bir davranıştır. Başını yıkadığı suyu kimsenin basmayacağı bir yere dökmemesini istemesi de gariptir. Dönüşünde suyu ne yaptın diye sormasının sebebi neydi? En önemlisi, bu kadar önemsiz hatta yanlış bir davranışına karşılık Allah'ın ona cehennemini haram kıldığını söylemesi daha da mantıksızdır. Bu rivayet, Peygamberi yüceltmek isteyenlerin uydurduğu hikayelere benzemektedir.

D. HZ. PEYGAMBER'İN EŞYASI İLE TEBERRÜK

1. Elbisesini Ölüye Giydirme

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre, münâfıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl Medine'de vefat edince, oğlu Abdullah Resûlullah'a geldi ve:

-Yâ Resûlallah! Bana gömleğini ver de babamı onunla kefenliyeyim; onun cenaze namazını kıldır ve onun için istiğfar et, dedi. Resûlullah ona gömleğini verdi ve:

-(Kefenlemeyi bitirince) bana haber verin de namazını kıldırırım, dedi. Kendisine cenazenin hazırlandığını haber verdiler. Tam namazını kıldıracağı zaman Hz. Ömer Resûlullah'ın elbisesinden tuttu ve:

-Allah seni münâfıklar için dua etmekten (cenaze namazı kılmak) nehyetmedi mi? diye ikaz etti. Resûlullah:

⁹⁸ Asr-ı saadette, eğer bir tas vs. yoksa su kabının içine elini daldırıp avucunda gelen su ile abdest alınması, o günkü şartlar ve imkanlar itibarıyla normal bir davranış sayılıyordu.

⁹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, VII, 267, nr. 6513; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 271.

¹⁰⁰ bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Kasru's-Salât" 2, (I, 143-144); İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 505;

İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 315; Buharî, "Megâzî" 35, (V, 62-63); Aynî, *Umdu'tü'l-Kârî*, XVI, 109.

¹⁰¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 137.

¹⁰² İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, (thk. M. Fuâd Abdulbâki), I-II, Mısır 1372/1952, "Tıbb" 40, nr. 3532, (II, 1168).

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, X, 103, nr. 9217; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, VIII, 270.

-Allah Teâlâ, "Ey Muhammed! Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilsen de Allah onları asla affetmeyecek. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmelerinden ötürüdür. Allah fâsiklar topluluğunu hidayete erdirmez"¹⁰⁴ buyurmakla beni muhayyer bıraktı, dedi ve (Abdullah b. Übeyy'in) namazını kıldırdı. Bunun üzerine "Onlardan ölmüş olan hiçbirisine asla namaz kılma; onun kabri başında da durma. Çünkü onlar, Allah ve Resûlünü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler"¹⁰⁵ ayeti nâzil oldu; Hz. Peygamber bundan sonra münâfıklara cenaze namazı kılmayı bıraktı¹⁰⁶.

Bu konuda Cabir b. Abdullah vasıtasıyla gelen rivayetler ise biraz farklılık arz etmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber Abdullah b. Übey kabir çukuruna konulduktan sonra geldi; üzerine eğildi ve onun çıkarılmasını emretti. Ölü çıkarıldı; Resûlullah onu dizlerinin üzerine koydu; ona gömleğini giydirdi ve vücuduna tükürüğünden üfledi¹⁰⁷.

Yukarıdaki rivayetler arasında bazı farklılıklar olmakla beraber, burada bizim araştırma konumuzla ilgili olan husus, Resûlullah'ın gömleğini münâfik olduğu bilinen bir zatın kefenlenmesi için vermesi ve onun vücuduna tükürerek üflemesidir.

Ensârdan Ümmü Atıyye (Nesibe bintü Ka'b el-Ensâriyye) anlatıyor:

Resûlullah kızı Zeynep¹⁰⁸ öldüğü zaman yanıma geldi ve: "Onu üç, beş veya isterseniz daha fazla su ve sidrle (Arabistan kirazı) yıkayın; son seferinde kâfûrlayın; işiniz bittiğinde bana haber verin" dedi. Yıkamayı bitirince kendisine haber verdik; bize izarını verdi ve: "Onu bununla sarın (bunu kızıma iç gömleği yapın)" dedi¹⁰⁹. Sindi, "Bu hadiste ehl-i salâhın âsârıyla teberrük etmeye delil vardır" diyor¹¹⁰.

Şeddâd b. el-Hâd'ın anlattığına göre, bir a'râbî Hz. Peygamber'e gelerek ona îman ve ittiba etti... Bu zat bir savaşta şehîd oldu; Resûlullah onu kendi cübbesiyle kefenledi; önüne koydu ve cenaze namazını kıldı¹¹¹.

¹⁰⁴ et-Tevbe (9) 80.

¹⁰⁵ et-Tevbe (9) 84.

¹⁰⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 18; Buhârî, "Cenâiz" 23, (II, 76), 29, (II, 78), "Libâs" 8, (VII, 36), 18, (VII, 40), "Edeb" 39, (VII, 82); Tefsîru'l-Kur'ân 9" 12, 13, (V, 206-207); Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 25, (IV, 1865), "Sifâtü'l-Münâfikîn 3" 4, (IV, 2141); İbn Mâce, "Cenâiz" 31, nr. 1523, (I, 487-488); Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 10, nr. 3097, 3098, (V, 279-280); Nesâî, "Cenâiz" 40, nr. 1899, (IV, 337-338). Hz. Peygamber'in gömleğini Abdullah b. Übeyy'e giydirmesinin sebepleri arasında, onun Bedir günü Peygamberimizin amcası Abbas'a gömleğini hediye etmesi zikredilmiştir (bk. Buhârî, "Cenâiz" 78, II, 95).

¹⁰⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 371, 381; Buhârî, "Cenâiz" 23, (II, 76), 78, (II, 95), "Libâs" 8, (VII, 36); Müslim, "Sifâtü'l-Münâfikîn" 2, (IV, 2140); İbn Mâce, "Cenâiz" 31, nr. 1524, (I, 488); Nesâî, "Cenâiz" 40, nr. 1900, (IV, 338), 92, nr. 2018, 2019, (IV, 388).

¹⁰⁸ Bazı kaynaklarda Zeynep yerine Ümmü Gülsüm adı geçiyorsa da, Müslim Zeynep olarak tasrih etmiştir (Cenâiz 40); Suyûtî de, alimlerin çoğu, bunun Zeynep olduğunu söylemişlerdir; doğrusu Zeynep'tir, diyor (Sindi, *Sünen-i Nesâî Hâşiyesi*, IV, 329, 1880 nolu dipnot).

¹⁰⁹ Buhârî, "Cenâiz" 8, (II, 73), 12, 13, 15, 17, (II, 74-75); Müslim, "Cenâiz" 36, 40, (II, 648); İbn Mâce, "Cenâiz" 8, nr. 1458, (I, 468); Tirmizî, "Cenâiz" 15, nr. 990, (III, 315); Nesâî, "Cenâiz" 28, nr. 1880, (IV, 329), bk. 29-36, nr. 1881-1893, (IV, 329-333).

¹¹⁰ Sindi, *Sünen-i Nesâî Hâşiyesi*, IV, 329.

¹¹¹ Nesâî, "Cenâiz" 61, nr. 1952, (IV, 362).

2. Dokunduğu Eşyası Saklama

İbn Ced'an'dan nakledildiğine göre Sâbit b. Eslem el-Bünânî, Enes b. Mâlik'e: "Yâ Enes! Elinle Resûlullah'ın eline dokundun mu?" diye sormuş; Enes, "Evet" deyince Sâbit, "(Resûlullah'a değen elini) göster de onu öpeyim" demiştir¹¹².

Enes b. Mâlik anlatıyor: Resûlullah annem (Ümmü Süleym)in evine gelmiş; duvarda asılı bir kırba varmış. Annem: "Resûlullah ayakta kırbadan su içti; ben de gittim kırbanın ağzını kestim" dedi ve onu yanında muhafaza etti¹¹³. Tirmizî aynı metni, Abdurrahman b. Ebî Amra'nın ninesi Kebşe'den nakletmiştir¹¹⁴. Nevevî; "Su kabının ağzını, Resûlullah'ın ağzını koyduğu yeri muhafaza etmek, ondan bereket ummak ve yıpranmaktan korumak amacıyla kesmiştir"¹¹⁵ diyor.

Esmâ bint Ebî Bekr'in kölesi Abdullah diyor ki: Esmâ, şala benzer bir cübbe çıkarıp bana gösterdi ve şunları söyledi:

"Bu Resûlullah'ın giydiği cübbedir; Âişe'nin yanında idi; Âişe vefat edince onu kendime aldım; bizden hasta olanlar için şifa bulsun diye onu yıkıyoruz (suyunu hastaya içiriyoruz)"¹¹⁶.

Bu örnekler bize, bazı sahabîlerin, Hz. Peygamberin tenine bir şekilde temas eden eşya ile teberrük ettiklerini hatta ondan şifa beklediklerini göstermektedir.

SONUÇ

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) duydukları sonsuz sevgi, bazı sahabîleri onun zâtına ve eşyasına aşırı değer vermelerine, dünya ve ahirette fayda sağlayacağına inanmalarına sebep olmuştur. Gerek Hz. Peygamber'in zâtı, gerekse kullandığı eşya ile teberrük meselesi, ashabın çoğunluğu ile alakalı olmayan, azınlıkta kalan bazı sahabîlerin şahsî tavırları olarak telakkî edilebilir. Onların içinde buldukları psiko-sosyal şartlar muvacehesinde sergiledikleri bu tür davranışların, uyulması gereken sünnet kabîlinden olmadığı da herkesçe malumdur. Ashabın ileri gelenleri bu nevi davranışlara pek iltifat etmemişler; esas itibarıyla onun şahsiyetine değer vermişler; Sünnet'ine uymaya çalışmışlardır.

Hz. Peygamber'in tükürüğünü ve abdest suyunun artanını vücuda sürme ve kanını içme gibi makul olmayan davranışları toptan inkar etme yerine, bazı sahabîlerin Peygambere olan sevgi ve bağlılıklarının mantık ötesi bir tezahürü olarak görmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bunların tamamını, sahabenin Peygamber sevgisini ispatlama sadedinde kıssacılar tarafından uydurulduğunu iddia etmek için de yeterli delillere sahip değiliz. Hz. Peygamber'den

¹¹² İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 111.

¹¹³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 376; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII, 428.

¹¹⁴ bk. "Eşribe" 18, nr. 1892, (IV, 306).

¹¹⁵ Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, Beyrut ts. s. 32.

¹¹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 347-348.

sadır olan, akılla izah edilemeyen bir hadisenin mu'cize ve hasâis kabilinden olma ihtimalini nazar-ı dikkatten uzak tutmamak gerektiğini de düşünüyorum.

Ashabı ve ümmeti tarafından sonsuz bir sevgiye mazhar olmuş bir Peygamberin eşyasının son derece önemli ve değerli bir hatıra olarak muhafaza altına alınıp korunması, uygun zaman ve mekanlarda teşhîr edilerek hatırasının yadedilmesi meşrû ve makul sayılır. Nitekim günümüze kadar titizlikle korunan Peygamberimize ait mukaddes emanetler, dînî kültürümüzün bir unsuru olmaya devam etmektedir.

“Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”

Özet: Hz. Peygamber'i (s.a.s.) canından çok seven bazı sahabîler, onun vücudundan bir parçaya veya tenine değen bir eşyaya sahip olmanın kendilerine dünya ve ahirette fayda sağlayacağına inanıyorlardı. Bu sebeple teberrüken Resûlullah'ın saçından kıllar alıp muhafaza edenler, uyurken terini silip kokusuna karıştıranlar, elini yüzüne ve vücuduna sürenler, kanını içenler, tükürüğünü ve abdest suyunun artanını vücuduna süren veya tedavî maksatlı kullananlar ve dokunduğu eşyayı muhafaza edenler olmuştur. Sevgili Peygamberimize ait eşyanın bir kısmı bu düşünceyle mukaddes emanetler olarak halen saklanmakta ve ziyaret edilmektedir.

Atıf: Nuri TOPALOĞLU, “Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, 2003, s. 36-36.

Anahtar kelimeler: Rasûlüllâh, sahâbe, teberrük, saç, ter, kan

Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları

Özcan HIDİR, Yrd. Doç Dr.*

“The Orientalist Methodology of
‘Dating Hadiths’”

Abstract: The methods which have been used to date hadiths by western scholars since the end of nineteenth century (XIX.) are very developed and detailed. Nevertheless, some methods seem to be more reliable than others. These methods, in this article I have classified them into four groups: 1. Dating hadiths on the basis of the matn (Ignaz Goldziher-Marston Speight), 2. dating hadiths on the basis of the collections where hadiths appear (Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll), 3. dating hadiths on the basis of the isnâd (Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll, Micheal Cook), 4. dating hadiths on the basis of the isnâd and matn (Harald Motzki). In this article, these methods will be studied in detail.

Citation: Özcan HIDİR, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/1, 2003, s. 36-36.

Key words: Dating, hadith, method, orientalism, sanad, matn

GİRİŞ

Özellikle son dönem şarkiyatçıları, hadislerin mevsukiyetini tesbit için bazı tarihlendirme metotları kullanmışlardır. Söz konusu bu metotlara geçmeden önce, metnin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını belirleme çabası olarak açıklanabilecek olan ‘hadis tarihlendirme yöntemi’nin¹ modern hadis araştırmalarındaki kullanımı ve bunun yansımaları üzerinde kısaca durulması, konunun vuzûha kavuşması açısından önem arz etmektedir.

Asırlar boyu İslâm âlimleri farklı amaç, istek ve yöntemlerle hadisleri araştırmaya tabi tutmuşlar ve neticede hadislerin hukuk, ahlâk, dünyevî-uhrevî hayat, bilgi-medeniyet, eğitim-öğretim ve tarihe kaynaklık ettiği sonucuna varmışlardır.² Buna karşılık şarkiyatçıların hadislere ilgisi ise tarihî meseleleri tahlil etmeye yönelik bir kullanımla sınırlıdır. Şarkiyatçıların bu ilgisi sadece tarihî nitelikli hadisler için değil, ahkâmla ilgili hadislerin yanı sıra tefsir ve

inanca dair/teolojik yönü bulunan hadisler için de böyledir. Yani şarkiyatçıların hadisleri genellikle İslâm hukuk, fikir ve müesseseler tarihini yeniden kurgulamada ve tarihte meydana gelen olayları tahlil etmede tarihî bir veri olarak kullanma eğilimindedirler. Zira onlara göre İslâm’ın ilk yıllarında diğer İslâm kaynakları henüz teşekkül etmediği için hadisler, birincil öneme sahip tarihî kaynaklar durumundadır. Hadislerin tarihe kaynaklık etmesi İslâm âlimleri için de oldukça önemlidir; ancak onlar için hadisler, bu niteliğinden daha mühim olarak İslâm dininin aslı kaynaklarından ikincisini teşkil etmektedir.³

Modern tarih araştırmalarının en önemli başarılarından biri, şüphesiz kaynak tenkidinde (source criticism) gelinen metodolojik seviyedir. Bu tenkit faaliyetinin en can alıcı noktası ise, tarihî bir olgu hakkında hüküm vermeden evvel istifa edilecek metnin kaynak değerini belirleme çalışmasıdır. Bu durumda kaynak tenkidi işinin başlıca amacı, metnin mevsukiyetini, aslı kaynağa âdiyetini ve esas mesajını tesbit etmektir. Bir kaynağın/metnin mevsukiyet ve güvenilirliğini tesbit etmede bir tarihçi genellikle şu soruları sorar: Zaman ve mekân olarak acaba bu metin ile olayın meydana geliş veya sözün söyleniş anı arasında ne kadar süre geçmiştir? Acaba kaynağın ilk tarihi ve yeri arasında uygunluk var mıdır?

Bu sorulara verilebilecek cevaplar dikkate alındığında, metnin ilk ortaya çıkış tarihinin belirlenmesi (tarihlendirme), söz konusu metnin tarihen ne tür bir kullanıma sahip olduğuna karar vermede atılabilecek ilk adımı teşkil eder.

Diğer taraftan hadislerin veya daha genel bir ifadeyle bir metnin tarihlendirilmesinde kullanılan metotlar, söz konusu metin veya kaynağın niteliğiyle yakından ilgilidir. Bu itibarla bahse konu olan metnin niteliğine göre hadis tarihlendirmesinde kullanılacak metotların esasen çok farklı olabileceği vurgulanmalıdır. Zira hemen her tarihî disiplin kendine özel bir metot geliştirmiştir. Diğer İslâmî ilimler arasında belirgin bir yere sahip sünnet ilmi de kendi verilerinin tenkidinde, başka din ve milletlerde olmayan kendine has yöntemler geliştirmiştir.⁴ Ne var ki bilhassa modern dönemde, muhaddislerin hadis değerlendirme yöntemleri bazı şarkiyatçıların tarafından tenkit ve tartışmalara konu edilmiştir. Bu tenkit ve tartışmalar daha ziyade sınırlı sayıda

³ Sünnetin İslâm dinine kaynaklığı konusunda, kanaatimizce bu alanda yapılmış en kapsamlı çalışma olan ve İmam eş-Şâfiî’nin (ö. 204/819) *er-Risâle*’sindeki sünnet anlayışını esas alan Abdülğani Abdülhâlik’in *Hücciyetü’s-sünne* (Beyrut 1986) adlı eserinin incelenmesi yeterli olacaktır.

⁴ Meselâ isnad sisteminin müslümanlara has bir yöntem olduğu ile ilgili rivayet ve görüşler için bk. Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi’l-hadis* (Nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 43; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâ ve’n-nihal*, Beyrut 1406/1986, II, 81-84; Abdülhay el-Leknevi, *el-Ecvibetü’l-fâzıla li’l-es’leti’l-aşerati’l-kâmile* (Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1984, s. 23-24; Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd mine’d-dîn*, Dimaşk-Beyrut 1412/1992, s. 22; Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi: Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları*, (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 306-310.

* The Islamic University of Rotterdam, Faculty of Islamic Sciences, The Department of Hadith.

¹ İngilizce bir fiil olan ‘date=tarih koymak, tarihlendirmek, tarihini tesbit etmek’ (bk. *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 238) kelimesinden türetilmiş ‘dating’ ile ‘hadith’ kelimesi izâfet yapılarak oluşturulan ‘dating of the hadiths’ veya ‘dating Muslim traditions’ ifadesi bu çalışmada ‘hadisleri tarihlendirme’ olarak ifade edilmiştir.

² Hadislerin bu yöndeki kaynaklığı konusunda bk. Yûsuf el-Kardavî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet* (Çev. Özcan Hıdır), İstanbul 2001.

şarkiyatçının çalışmalarında görülmekteyse de, zaman zaman hadislerin rivayetleri, yazılması, tedvini ve tasnifi gibi konular esas alınmak üzere, İslâm'ın ilk dönemleri ile ilgili araştırma yapanları doğrudan ilgilendiren oldukça önemli bakış açıları sunmaktadır.

Bizim bu çalışmadaki esas hedefimiz, genel olarak İslâm kaynaklarındaki bilgi ve rivayetleri değerlendirmek amacıyla geliştirilen genel tarihlendirme metotlarını incelemekten ziyade, bilhassa Ignaz Goldziher (1850-1921), Joseph Schacht (1902-1969), G. H. Juynboll, Marston Speight, Micheal Cook ve Harald Motzki gibi şarkiyatçıların çalışmalarında öne çıkan hadis tarihlendirme yöntemleri üzerinde durmaktır. Bu yöntemleri esas itibarıyla dört grupta tasnif etmek mümkündür:

1. Hadislerin Metnini Esas Alan Tarihlendirme (Ignaz Goldziher, Marston Speight),
2. Hadisin Erken Dönem Fıkıh Tartışmalarındaki Kullanımını Esas Alan Tarihlendirme (Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll),
3. İsnad Merkezli Tarihlendirme (Joseph Schacht, G.H.A. Juynboll, Michael Cook),
4. Metin ve İsnadın Her İkisini Temel Alan Tarihlendirme (Harald Motzki).⁵

Zikri geçen her tarihlendirme yöntemindeki yaklaşım ve bu yaklaşım neticesinde ortaya çıkan sonuçlar farklı olabilmektedir. Böyle durumlarda ise bu yöntemleri kullanan şarkiyatçılar, birkaç metodun karışımından ibaret kombine metotlar kullanabilmektedirler. Hadise dair çalışmalarında bu metotlardan bir veya birkaçını kullanan şarkiyatçıların bu yöntemleri bilinmeksizin, ele aldıkları hadislerle ilgili gerçek görüşlerinin kavranabilmesi kanaatimizce oldukça zor olacaktır. Dolayısıyla biz bu yazımızda şarkiyatçıların sözünü ettiğimiz bu metotlarını ve uygulamadaki tutarlılık veya tutarsızlıklarını değerlendireceğiz.

1. Hadislerin Metnini Esas Alan Tarihlendirme Yöntemi

Bu metodun en meşhur örneği, Batı'da hadis araştırmalarının öncüsü sayılan I. Goldziher'in en meşhur eseri olan ve İngilizce'ye *Muslim Studies* ismiyle tercüme edilen *Muhammedanische Studien*'in ikinci cildinde yer alan "Über die Entwicklung des Hadîth=Hadislerin Gelişimi Üzerine"⁶ adlı çalışmasında görülmektedir. Şarkiyatçılarca hadisler konusunda kaleme alınmış ilk temel

⁵ Burada başlıca dört kategoriye ayırdığımız hadis tarihlendirme yöntemlerini birbiriyle tamamen bağlantısız olarak düşünmek doğru değildir. Zira zaman zaman bu metotların bir şekilde birbiriyle kesiştiği ya da birkaçının bir arada kullanıldığı durumlar olabilmektedir.

⁶ bk. *Muhammedanische Studien*, II, 1889, s. 1-203. Ayrıca İngilizce çevirisindeki konumuzla ilgili bölümler için de bk. *Muslim Studies* (Çev. C. R. Barber ve S. M. Stern), II, London 1971, 17-189.

çalışmalardan biri olarak değerlendirilebilecek bu eserinde Goldziher, hadislerde 'isnad'ın varlığını sadece zikretmekle yetinir; ancak hiçbir surette hadislerle ilgili değerlendirmede isnadı itibar edilecek bir olgu olarak görmez.⁷ Hadislerin kaynağını tesbit etmede onun değerlendirmeleri, sadece hadis metinlerine ve bu metinlere bağlı diğer bazı kriterlere⁸ istinad etmektedir.

Goldziher'in *Muhammedanische Studien*'inin hadis meselelerine ayırdığı ikinci cildi genel olarak gözden geçirildiğinde esasen, hadislerin genelini ve tek tek belli hadisleri ele alan metin esaslı iki tür tarihlendirme yönteminin öne çıktığını gözlemlemek mümkündür. Goldziher'in hadisleri genel tarihlendirme metodu temelde şu esasa dayanır: Muteber hadis musannefâtındaki rivâyet malzemeleri, aslında İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki dinî, tarihî ve sosyo-kültürel gelişimi ve ilk İslâm toplumunun teşekkül safhasındaki gayretlerin bir yansıması ve neticesi olarak meydana gelmiştir.

Goldziher'in, hadislerin geneline yönelik bu tarihlendirme metodu, detaylandırılıp vuzûha kavuşturulmamasının ötesinde pek çok tutarsızlıklar da içermektedir. Zira bir hadisin ilk ortaya çıktığı zaman (tarihlendirme) ile ilgili onun ulaştığı sonuçlar, çoğu zaman kendi sezgilerinin ürünü olduğu izlenimi vermektedir. Onun hadisleri tarihlemedeki genel metodunun hususî bazı rivâyetlerden hareketle ortaya atıldığını özellikle belirtmemiz gerekir. Bu itibarla, ürettiği sonuçların kabulü veya reddi bir yana, bu metodun geçerliliği de ancak, hadise dair genel metodu ve kullandığı esaslarla sınırlı kalmaya mahkumdur.⁹

Hadis metinleri esas alınarak yapılan tarihlendirme yöntemi konusunda Goldziher haricinde belirgin olarak iki şarkiyatçı öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, kendi genel tarihlendirme metodunu -ki aşağıda ele alınacaktır- ortaya koymuş olan J. Schacht (ö. 1902/1969) diğeri ise, Kitab-ı Mukaddes tenkitleri için geliştirilen *şekil/biçim analizi (form analysis)* yöntemini hadis metinlerinin analizinde uygulamayı deneyen Marston Speight'tir. Speight'in, 1973 yılında yayımlanan "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs: The Growth of a Tradition"¹⁰

⁷ Goldziher'in bu tutumu, sözü edilen çalışmasında (meselâ bk. II, 6) da gözlendiği üzere, bazı şarkiyatçılar tarafından onun genel kabulü olarak açıkça dile getirilmektedir (bk. Harald Motzki, "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, LXX/1, 2001, s. 21).

⁸ Goldziher'in eserinde sözünü ettiği diğer kriterlerden maksadın neler olduğu konusunda net bir fikir edinmek mümkün gözükmemektedir.

⁹ Goldziher'in hadis değerlendirmesindeki kriterleri, fikrî arka planı ve metodunun hadislerle yaklaşımındaki etkisi konusunda bk. İbrahim Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm: Yaklaşımlar-Örnek Metinler* (Nşr. Ahmet Yücel), İstanbul 2003, s. 17-50.

¹⁰ bk. *Der Islam*, 50 (1973), s. 249-267.

başlıklı makalesi, metin merkezli tarihlendirme yönteminin şarkiyatçılarda uygulanmış en kayda değer örneklerindedir.

Zikri geçen makalesinde Speight, Hz. Peygamber'in, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı (ö. 55/675) malının üçte birinden fazlasını sadaka olarak vermesini uygun görmediği hadisin¹¹ birbirinden bazı farklı yönleri bulunan metinleri arasında mukâyeselerde bulunmuş; isnaddan hareketle bir değerlendirmeye gitmediğini özellikle belirtmiştir. Ancak o, isnadı önemsiz addettiği için böyle bir yola başvurmadığını ve 'şekil analizi'nin esas itibarıyla metinle alâkalı olmasından dolayı hadisin metinlerini esas alan tarihlendirmeye gittiğini belirtmiştir.¹²

Speight'in bu metin mukâyesesi çalışmasının başlıca beş aşaması vardır:

Öncelikle bu hadisin metin açısından farklılıklar içeren on dokuz rivâyetini çalışmasında esas almıştır.¹³

Sonra bu rivâyetleri, metinlerinin detay ve karmaşıklığına göre düzenlemiştir.

Ardından da bu rivâyetlerden bazılarının metinlerindeki bilgileri şu üç bakış açısıyla analiz etmiştir:

Metnin gelişme tarzı (dikey olarak mı yoksa yatay olarak mı gelişme gösterdiği)

Metinde yer alan bilgilerin düzen ve uyumu,

Rivâyetlerin öncelik veya sonralığına işaret eden göstergelerin tesbiti,

Bu aşamada Speight, bahsi geçen bakış açılarıyla yaptığı metin analizi yönteminin sonuçlarına göre hadisleri gruplandırmıştır.

Bu adımların sonunda da, ele aldığı aynı hadisin on dokuz farklı rivâyetinden bazılarının diğer bazılarına oranla daha eski tarihe dayandığı neticesini çıkarmıştır.

¹¹ Farklı rivâyetleri bulunan bu hadisin Buhârî'nin *Sahih*'inin Vasâyâ=Vasiyetler Bölümü'ndeki versiyonu şöyledir: Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.) şöyle demiştir: "(Veda Haccı günlerinde) Mekke'de (hasta) olduğum bir sırada Resûlullah (s.a.) beni ziyaret etti; O (s.a.v.) hicret ettiği yerde vefat etmeyi istemezdi. Bana, 'Afra'nın oğluna Allah merhamet etsin' buyurdu. Ben, 'Ey Allah'ın Resûlü! Malımın tamamını tasadduk etmek istiyorum' deyince bana, 'Hayır' cevabını verdi. Ben, 'Yarısını vereyim mi?' diye sorunca yine 'Hayır' diye cevapladı. Sonra ben, 'Üçte birini vereyim mi?' diye sorunca 'Evet, üçte birini verebilirsin' buyurdu ve şöyle devam etti: 'Ancak üçte bir bile çoktur; zira mirasçıların zengin olarak bırakman, onları insanlara muhtaç halde bırakmandan hayırlıdır...' Hadisin muhtelif rivâyet versiyonları için ayrıca bk. Buhârî, "Cenâiz", 36; "Menâkibü'l-ensâr", 49; "Nafakât", 1; "Merdâ", 13, 16; "Deavât", 43; "Ferâiz", 6; Müslim, "Vasiyet", 7, 8, 10; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 3; "Eymân", 23; Tirmizî, "Cenâiz", 6; "Vasâyâ", 1; Nesâî, "Vasâyâ", 3; İbn Mâce, "Vasâyâ", 5; Muvatta', "Vasiyet", 4.

¹² bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", s. 249.

¹³ Speight'in, rivâyetin farklı versiyonlarını serdederken onların muteber hadis kaynaklarında bulunup bulunmadığına dikkat etmediğini burada özellikle not etmek gerekir.

Speight bu analizinin ardından üç iddiada bulunmuştur:

On dokuz rivâyetten biri, diğerlerine göre daha eski bir tarihe sahiptir.

Hadisin üç rivâyetten oluşan bir grup tariki, eski tarihli hadise göre daha geç bir dönemde ortaya çıkmıştır ki Speight'e göre bu tarih, Emevî Devlet'inin (41-132/661-750) ilk dönemleridir.

Diğer on beş rivâyet ise, Emevîler'in daha sonraki dönemlerine aittir.¹⁴

Emevîler'in ilk dönemlerine ait olarak tarihlendirdiği ikinci gruptaki rivâyetlerde Speight, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vefat tarihini (hicrî 55, miladî 675) esas almıştır. Ona göre on dokuz farklı rivâyet tariki arasındaki gerçek rivâyetin, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın vefatı tarihine dayanmakta; buna karşılık farklı isim ve yönlerin bulunduğu diğer rivâyetlerin ise, Sa'd'ın vefatından sonraki tarihlerle ait olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda Speight'e göre birinci şıkta zikri geçen en eski tarihli rivâyet ise, Emevîler'in kuruluş yıllarında (hicrî 41 tarihinden 55'e kadar) tarihlenmektedir.

Speight'in bu tarihlendirmeleri, yerinde olmadığı gibi ikna edici olmaktan da uzaktır. Zira bu analizinde o, temel üç öncülde hareket etmekte ve bunları genel kabul görmüş öncüller olarak değerlendirmektedir. Ancak bu öncüller genel kabul görmediği gibi, onların dayandığı genel geçer bir esas da bulunmamaktadır. Meselâ makalesinde yer verdiği rivâyet metninin tüm tariklerinin, hadislerin tedvini öncesinde sözlü olarak rivâyet edildiği¹⁵ yönündeki ön kabûlü, hadislerin kısmen de olsa ilk asırda yazıldığına dair bilgi ve rivâyetler göz önüne alındığında, pek çok soru işareti barındırmaktadır. Zira bizzat Hz. Peygamber tarafından yazdırılmış olan bazı vesikalar ve yine onun zamanında bazı sahâbiler tarafından yazılmış hadis sahifelerinin bulunduğu bugün ilmî olarak ispatlanmıştır.¹⁶ Speight'in, kısa hadis metinlerinin uzun ve açıklayıcı olanlardan daha erken tarihli olduğu doğrultusundaki ön kabûlü¹⁷ ise, hadislerin tarihî süreç içerisinde evrim geçirdiği ve zamanla bu günkü formlarını kazandığı ve dolayısıyla Resûlullah'tan (s.a.) işitildiği gibi nakledilmediği düşüncesini hatıra getirir ki, bu iddia, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini daha peşinen son derece şüpheli hale getirecektir. Ayrıca hadis rivâyetinde bazı durumlarda 'ihtisar' ve 'iktisar' gibi yöntemlere başvurulabilmektedir. Bu

¹⁴ bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", s. 266-267.

¹⁵ bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", s. 249.

¹⁶ Hadislerin başlangıçta yazılıp yazılmadığı meselesi, son asırlarda hadis tarihinin önemli tartışma konuları arasındadır. Konu esasen detaylara sahiptir ve ayrı bir tetkik konusudur. İlgili tartışmalar için bk. Accâc el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvin*, Beyrut 1981, s. 293-355; Nüreddin 'Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1981, s. 39-50; Abdullah Aydın, "Hadis Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 307-317; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 7-16.

¹⁷ bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", s. 250. Aynı iddia, daha önce J. Schacht tarafından da öne sürülmüştür (bk. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 188-89).

yöntemle kısa hadis metinleri ihtisar edilerek rivâyet edilmektedir.¹⁸ Bu durum göz önüne alındığında, bir hadis metninin kısa olması, her zaman onun önceki bir döneme aidiyetinin ispatlayan bir delil olarak kabul edilemez.

Speight'in bir diğer iddiası da, dolaylı ifadeler (indirect) içeren rivâyet tarihlerinin dolaysız (direct) ifadeler ihtiva edenlere göre daha önceki döneme ait olduğudur.¹⁹ Onun bu iddiası da yukarıdakiler gibi hayli şüphe götürür niteliktedir. Çünkü bunun tam aksinin de düşünülmesi pekala mümkündür. Diğer yandan bu iki ifade tarzı (dolaylı-dolaysız) aynı döneme de ait olabilir. Zira aynı hocadan beraber işittikleri bir hadisi iki râvîden biri dolaylı diğeri ise dolaysız olarak nakledebilir. Bu olgu, Speight'in dolaylı aktarılmış rivâyetlerin dolaysız olanlara nisbetle daha önceki bir döneme ait olduğu ön kabûlünü geçersiz kılmaktadır.

Şu halde Speight tarafından ortaya konulan tartışmaya son derece açık ve isbat edilememiş bu ön kabuller, bizi, onun, Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisinin on dokuz farklı rivâyet tarihinin metinsel analizi neticesinde ulaştığı sonuçlarının da ikna edici olmaktan uzak olduğu sonucuna götürebilir. Kanaatimizce onun bu çalışması, ayrıca iki zayıf noktayı daha bünyesinde barındırır:

Speight'in, metin farklılıkları içeren Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisinin bütün tarihlerini kesinkes aynı olayın çeşitleri olarak görmesi tartışmaya açık bir durum arz eder. Zira olayın biri Mekke'nin fethi günlerinde, diğeri de Veda Haccı günlerinde olmak üzere iki kez meydana geldiğine dair değerlendirmeler²⁰ bulunmaktadır.

Bahsimze konu olan Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisinde yer alan bazı isimler sebebiyle rivâyetin Hz. Peygamber'e ait bir hadis olarak değil de tarihî bir rivâyet malzemesi olduğu yönündeki iddiası da, bilimsel olarak isbat edilememiş olup süpekülatiftir.

Bütün bunların ışığında, hadisle ilgili olsun veya olmasın, konuyla alakalı diğer bilgi ve göstergeleri itibara almaksızın sadece hadislerin metnini esas alan bir tarihlendirme gayretinin, bir rivâyetin tarihlandırılmasında doğru ve kabul edilebilir bir sonuç vermesinin neredeyse imkansız olduğu söylenmelidir.

¹⁸ Hadislerin mana ile rivâyeti konusunu ilgilendiren hadislerin ihtisar edilerek rivâyeti meselesi tartışmalı olmakla birlikte hadis âlimlerinin çoğunluğuna göre câizdir. Ancak bu konuda bazı şartların yerine getirilmesi istenmiştir. Bu konuda bilgi için bk. Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadisü'n-Nebevî. Mustalahuhû, belâğatuhû, kütübühû*, Beyrut 1982, s. 179-80. Bu konuda örnekler için ayrıca bk. Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abî Al-Huqayq: On the Reliability of Some *Maghâzi* Reports", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, s. 170-239.

¹⁹ bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâs", s. 250.

²⁰ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tlk. ve tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâki ve Muhibbüddin el Hatîb, Beyrut (basım tarihi yok), V, 363; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1392/1982, XI, 264.

2. Hadisin Erken Dönem Fıkıh Tartışmalarındaki Kullanımını Esas Alan Tarihlendirme

Hadis tarihlendirme metotlarının ikinci türü, rivâyetin fıkıh tartışmalarında kullanılıp kullanılmaması esasına dayandırılmış olup, Goldziher'in XX. yüzyıl şarkiyatçıları arasındaki en gözde temsilcilerinden Joseph Schacht'a aittir. İlk kez neşredildiği 1950 yılından bu yana, Batılı çoğu araştırmacıya ilham kaynağı olan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1979) adlı eserinde Schacht, bu yöntemini şöyle açıklamıştır:²¹

"Bir hadisin belli bir dönemde var olmadığını ispat etmenin en güzel yolu, şayet var olsaydı fikhî tartışmalarda delil getirilmesi gerekli olacak hadisin, zikri geçen dönemdeki fikhî tartışmalarda argüman olarak kullanılmamasıdır."

Günümüz hadis araştırmalarında haklı bir yeri olan ve Schacht'in mezkur çalışmasına yönelik olarak kaleme aldığı *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı önemli eserinde Mustafa el-A'zamî'nin de işaret ettiği üzere, bu iddiasıyla Schacht'ın, kitabının önceki bölümlerindeki bazı ifadeleri²² arasında önemli çelişkiler bulunmaktadır. Ayrıca A'zamî'ye göre Schacht, iddiasının bilimsel geçerliliği olabilmesi için isbat etmesi gereken bazı hususları görmezden gelmiştir.²³

Kanaatimizce Schacht'ın bu argümanı, biri teorik diğeri pratik olmak üzere, iki zayıf noktaya sahiptir. Onun argümanı teorik olarak zayıftır; çünkü bir hadisin fikhî tartışmalarda bir âlim/fakih tarafından kullanılmamış olmasının pek çok sebebi olabilir ki, bu olgudan hareketle hadisin var olmadığına hükmetmek, burada akla gelebilecek ihtimallerden sadece biridir. Buradaki akla ilk gelen ve en yalın ihtimal, söz konusu hadisin fakih tarafından henüz bilinmiyor oluşudur. Bu da, hiçbir surette o hadisin gerçekte olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca bu fakih/âlim, bizim bilmediğimiz bazı sebeplerle hadisi zikretmemiş de olabilir.

Schacht'ın argümanındaki pratik zayıflık noktası ise, pek çok durumda kaynakların, fikhî/hukukî tartışmaları yansıtır yansıtmadıklarını bizim bilmiyor oluşumuzla ilgilidir. Zira fikhî hadisleri derleyen kaynakların, gerçekten fikhî tartışmalarda delil olarak kullanılan hadisleri bir araya getirmek için mi; yoksa

²¹ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 140.

²² Schacht'ın yukarıdaki iddiasıyla çelişen söz konusu ifadeleri için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985, s. 3, 57. A'zamî'nin bu önemli eseri, değerli meslektaşımız Mustafa Ertürk tarafından *İslâm Fikhi ve Sünneti* (İstanbul 1996) adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır.

²³ A'zamî'nin, Schacht'ın isbat etmesini gerekli gördüğü bu hususlar için bk. *On Schacht's Origins*, s. 118-119.

daha ziyade onları derleyen âlimlerin şahsî tercihleri doğrultusunda mı derlendikleri konusunda sarih fikirlere sahip değiliz.²⁴

Aynı metot, *Müslim Tradition*'ı içerisinde²⁵ neşredilen “The *man kadhaba* Tradition and the Prohibition of Lamenting the Death” adlı makalesinde G. H. A. Juynboll tarafından da kullanılmıştır. Ancak Juynboll burada, Schacht'tan farklı olarak bu metodu hukukî/fikhî niteliğe sahip olduğu açık olmayan bir rivâyete uygulamıştır. Onun burada yaptığı iş öncelikle, “*Men kezebe...*” hadisinin²⁶ elde mevcut hadis literatüründen hangilerinde bulunup hangilerinde bulunmadığını tesbittir. Bunu yaparken o, önce Hicaz ve Mısır bölgesinde derlenen hadis eserlerinde söz konusu hadisi araştırmış; ardından da Irak bölgesinde derlenen musannefât içerisinde bu incelemeyi yapmıştır. Daha sonra ise hadisi şöyle tarihlendirdiği anlaşılmaktadır:

“Hadis, İmam Mâlik'in (ö. 179/723) *Muvatta'*ı ile Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) *Câmi'*i gibi, hicrî 180 (miladî 800) senesi öncesi Hicaz ve Mısır'da derlenmiş hadis eserlerinde bulunmamakta; ancak Şâfiî'nin *er-Risâlesi* ile Humeydî'nin (ö. 219/833) *Müsned'i* gibi hicrî 200 sonrasında oluşturulan eserlerde yer almaktadır. Yine hadis hicrî 170 yılı öncesi Irak Bölgesinde derlenen eserlerde bulunmamakta; buna karşılık Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned'i* gibi hicrî 200 ve sonrasında Irak bölgesinde oluşturulan pek çok hadis eserinde yer almaktadır.”²⁷

Bu görüş ve iddialardan hareketle Juynboll şu sonuca varır:

“Buradaki her delil, ‘*Men kezebe...*’ hadisinin üretildiği merkez olarak, II. yüzyılın ikinci yarısında filizlenip gelişme kaydeden Ehl-i Sünnete mensup Irak Bölgesini ve burada bulunan hadisçileri işaret etmektedir.”²⁸

²⁴ Schacht'ın bu iddiasına yönelik kapsamlı bir değerlendirme için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 118-122.

²⁵ bk. Juynboll, *Muslim Tradition. The Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, 96-133. Juynboll'un bu eseri, Salih Özer tarafından *Hadis Tarihinin Yeni-den İnşası. İlk Dönemde Hadisin Ortaya Çıkış Zamanı, Yeri ve Sorumluluklarına İlişkin İncelemeler* (Ankara 2002) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

²⁶ Hadisin bazı rivâyet farklılıkları için bk. Buhârî, “İlim”, 38; “Cenâiz”, 33; “Enbiyâ”, 50; Müslim, “Mukaddime” 3; Ebû Dâvud, “İlim”, 4; Tirmizî, “Fiten”, 70; “İlim”, 8, 13; “Tefsîr”, 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 4; Dârimî, “Mukaddime”, 25, 46. Juynboll'un eserinin mütercimi Salih Özer, yukarıda mezkur çevirisinde “*Men kezebe...*” hadisini, “*Kim benim hakkımda (bilerek) yalan söylerse, cehennemde kendisine yer aramak zorunda kalacaktır*” diye tercüme etmiştir (bk. s. 128) ki, kanaatimizce bu doğru bir çeviri değildir. Bizce doğru tercüme, “*Kim bana bilerek yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın*” olmalıydı.

²⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 108-133. Burada tırnak içinde Juynboll'a ait verilen ifadeler, onun ilgili görüşlerinin bir özeti olup parafraze edilmiştir.

²⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 132. Juynboll'un bu yöndeki diğer bazı görüşleri için, yine aynı eserinde 128-129. sayfalarına da bakılabilir. Juynboll ayrıca benzer görüş ve iddialarını 1998 yılında neşredilen “Shu'ba b. al-Hajjâj (d. 160/776) and his Position among the Traditionists of Basra” (bk. *Le Museon*, 111, s. 187-226) adlı makalesinde de sürdürmüştür (bk. s. 191-200). Juynboll ayrıca,

Bu yargıya göre hadisin Hz. Peygamber'e uzanan muttasıl isnadı ise, yine bu dönemde yaşanan râvîlerin uydurması olarak görülür.

Juynboll'un burada sözü edilen tarihlendirme yönteminin ikna edici olmaktan uzak olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Zira örnek olarak zikrettiği “*Men kezebe...*” hadisi farklı rivâyet versiyonuyla Ma'mer b. Râşid'in (ö. 152/769) *Câmi'*inde yer almaktadır.²⁹ Bu ise, Juynboll'un burada sözünü ettiğimiz metoduna göre hadisin, iddia ettiği gibi II. yüzyılın ikinci yarısında değil, aksine II. asrın birinci yarısında veya daha da muhtemel olarak II. asrın ilk 30-40 senesi içerisinde biliniyor olduğunu gösterir. Zira Ma'mer b. Râşid'in, hadis edebiyatının ilk örneklerinden olan *Câmi'*ini, hicrî II. asrın ilk yarısında telif ettiği bilinmektedir.³⁰

Bu tesbit, mezkur ön kabullerle hadisleri tarihlendirmeye girişmenin ne derece bilimsellikten uzak ve sağlıksız sonuçlar üretebileceğinin göstergesidir. Zira örnek gösterilen hadisin, tarihlendirilen dönemin öncesindeki tek bir kaynaktan bile yer alması bütün bir argümanı çürütmek için yeterlidir. Çünkü bu çeşit bir tarihlendirme yapmanın asgarî şartlarından biri de, hadisin bulunabileceği kaynakların tamamına nüfuz etmektir. Hadis ilmi başta olmak üzere İslâmî ilimlere dair pek çok kaynağın henüz gün yüzüne çıkmadığı ehlinin malumudur.

Juynboll'un şu iddiasının da ayrıca tartışılması gerekmektedir:

“Hadis musannifleri, hocalarının cüz, müzekkire, sahife gibi özel notlarında yer alan hadislerin tamamını bir araya getirip bunları kendi tasnif ettikleri eserlerine koymuşlardır. Böylece onların bu eserleri belli bir zaman ve belli bir bölgede mütedâvil olan bütün hadis rivâyetlerini kapsamış olmaktadır. Bu itibarla, bazı hadis musannefâtında yer almayan bu ravâyetler, söz konusu rivâyeti tarihlendirmede göz önünde bulundurulabilir ve tarihlendirme buna göre yapılabilir.”³¹

Juynboll'un bu iddiasının tamamen bir varsayımdan ibaret olduğu vurgulanmalıdır. Zira II. ve III. yüzyıllarda tasnif edilen hadis musannefâtı, hadisçilerin yazdıkları sahîfelerden derlenerek değil, daha ziyade hadis meclislerinde bizzat hocalarından semâ' yoluyla işitip ezberlenen hadislerin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Yani semâ' yoluyla ahzedilen hadisler, yazılı me-

farklı rivâyet versiyonları ile hadis kaynaklarında yer alan “*Yakınlarının ağıt yakmasından dolayı ölü (kabrinde) azaba uğrar*” hadisi (bk. Buhârî, Cenâiz, 34; Müslim Cenâiz, 17, 28; Tirmizî, Cenâiz, 23) için de benzer bir tarihlendirmede bulunmuştur (bk. *Muslim Tradition*, s. 106-107). Öte yandan muhaddislerce mütevâtir olarak kabul edilen (bk. Ca'fer el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisî'l-mütevâtir*, Beyrut 1403/1983, s. 20 vd.) “*Men kezebe...*” hadisini pek çok şarkiyatçı gibi İgnaz Goldziher'in de uydurma olarak kabul ettiği belirtilmelidir (bk. *Muhammedanische Studien*, II, 132 vd.).

²⁹ bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 261. Bilindiği üzere, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin X. cildinin 379. sahifesinden XI. cildin sonuna kadar olan bölümü Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*idir.

³⁰ bk. Sezgin, Fuad, “Hadis Musannefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'*i”, *Türkiyat Mecmuası*, XII, İstanbul 1955, 115-134.

³¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 98.

tinlerle desteklenmiştir. Üstelik, bir muhaddis-musannif hadis mecmuasını, kendisine ulaşan veya ezberinde olan bütün hadislere eserinde yer vererek değil, bilakis kendi hadis değerlendirme kriterlerine göre itimada şayan bulunduğu hadislerden seçerek oluştururdu. Bu itibardır ki, hadis kabul şartları bir muhaddis-musanniften diğerine değişiklik arzedelemiştir.³²

Bununla birlikte Juynboll'un metodu, bir rivâyetin hangi dönemde daha ziyade revaçta olduğunu tesbit etmede uygulanabilir ve bu yönüyle istifade edilebilir bir yöntemdir. Ancak buradan hareketle hadisin o dönemde uydurulduğunu, dolayısıyla daha öncesine gitmediğini ve râvîlerinin de uydurma kişilerden oluştuğunu söylemek bilimsel açıdan ispatı yapılabildiği sürece bir kıymeti haiz değildir.

3. İsnad Esaslı Tarihlendirme Yöntemi

Hadisleri tarihlemede şarkiyatçıların kullandıkları yöntemlerin en önemlilerinden biri de, isnadı merkeze alan tarihlendirme metodudur. Bu yöntem söz konusu olunca da temel olarak iki tarz öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre bir rivâyet veya rivâyetler tek bir râvîden çoğalan isnadlarına göre tarihlenir. İkincisine göre ise, belli bir hadis veya aynı muhtevaya sahip hadisler, isnadlarındaki farklılıklara göre tarihlenmektedir.

Birinci yöntemi eserlerinde en sık uygulayanlardan biri Fuad Sezgin'dir. Yine son dönem şarkiyatçıları arasında nisbeten insafı bir bakış açısı ortaya koyan Harald Motzki de, özellikle *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz (İslâm Hukukunun Temelleri)* adlı kitabı ile "Der Figh des Zührî=Zührî'nin Fıkhı" isimli makalesinde zaman zaman bu yöntemi tatbik etmiş ve bu usûlü savunmuştur. Buna göre tarihî bakımdan önceki rivâyetler, sonrakilere temel alınarak yeniden inşa edilebilir. Burada 'önceki rivâyetler'den maksat, herhangi bir hadis kitabı veya sahîfesi derleyen muhaddisin hocasından nakledilen rivâyetlerdir. Bu yöntemin uygulanmasında Fuad Sezgin'in Harald Motzki'den ayrıldığı nokta, Sezgin'e göre yazılı olanın önceki kaynak olması, buna karşılık Motzki'ye göre ise, yazılı olanın sonraki kaynak olmasıdır.

İsnadı temel alan tarihlendirme yönteminin daha yaygın ve bilinen kullanım tarzı, ikinci zikredilendir. Söz konusu yöntemin isnada uygulanması ile ilgili olarak şarkiyatçıların arasında akla ilk gelen isimlerden birisi, Joseph Schacht'tır. Her ne kadar isnaddan hareketle tarihlendirme yöntemini ilk olarak uygulayan Schacht değilse de, bu yöntemin yaygınlık kazanması daha ziyade onun sayesinde olmuştur. Schacht, *The Origins of Muhammadan*

Jurisprudence adlı kitabının "The Evidence of *isnâds*" başlıklı bölümünde,³³ bu metottan bahsetmiş ve metodun uygulamasında öncelikle bazı ön kabul ve kurallar belirleyerek metoduna bunlara göre işlerlik kazandırmıştır. Schacht'ın ön kabullerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- En mükemmel isnadlar, tarihî olarak en geç ortaya çıkanlardır.³⁴
- Aynı âileye mensup râvîlerden oluşan isnad tarîklerinin (âile isnadları/family *isnâd*) tamamı, uydurma isnadlardır.³⁵
- Nisbeten geç döneme ait kaynaklarda, senedin aslından olamayan bazı râvîler eklenmesiyle ortaya çıkmış aynı hadise ait çeşitli isnad versiyonları uydurmaz. Schacht bunu 'isnadların yayılması' şeklinde ifade etmektedir.³⁶
- Bir rivâyetin tamamı veya çoğu isnadlarında 'ortak/müşterek râvî (common link)' olursa, bu durum söz konusu rivâyetin, 'common link' olan 'ortak râvî'nin yaşadığı dönemde uydurulmuş olduğunu gösterir. Buna göre common link olan râvî de hadisi uyduran râvîdir.³⁷

Takdir edileceği üzere Schacht'ın bu öncüllerinden her biri ayrı ayrı tartışılmayı gerektirmektedir. Ancak biz burada, isnad konusunda onun ortaya attığı en etkili ve kayda değer yöntem olduğuna inandığımız 'common link' metodunu ele alacağız. Zira Schacht'ın bu yöntemi, ondan sonra oryantalist çevrelerde nicelik ve nitelik olarak özellikle hadisle –ve bilhassa da isnadla ilgili en yoğun çalışmaları gerçekleştiren³⁸ Hollandalı şarkiyatçı Gautier H. A.

³³ bk. Schacht, *The Origins*, s. 163-175.

³⁴ bk. Schacht, *The Origins*, s. 165. Onun bu argümanının reddi için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 182-188.

³⁵ bk. Schacht, *The Origins*, s. 170. Onun bu yöndeki görüşleri ve örnekleri için ayrıca bk. s. 114, 153, 158, 164, 166, 168, 173. Bu görüşün reddi için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 196-97.

³⁶ bk. Schacht, *The Origins*, s. 171. Reddi için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 188-196.

³⁷ bk. Schacht, *The Origins*, s. 172. Aşağıda ayrıca ele alınacak olan bu yönteme göre, isnadlarında yer alan ortak râvîden (common link) hareketle hadislerin ilk ortaya çıkış tarihi tesbit edilmektedir. Schacht ve Juynboll'un ortak râvîyi gündeme getirilen hadisin uydurucusu olarak gördüklerine dair ayrıca bk. Motzki, "The Collection of the Qur'ân", s. 29-30. Öte yandan Schacht'ın söz konusu eserine yazdığı *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı önemli eserinde Mustafa el-A'zamî 'common link'i 'common narrator, common transmitter=ortak râvî' olarak da zikretmekte (bk. 166, 200) ve onun bu doğrultudaki argümanlarını ikna edici delillerle reddetmektedir (bk. 197-205). A'zamî'ye göre Schacht, tıpkı common link konusunda olduğu gibi bütün bir isnad sistemini, zaten uydurma olduğuna inandığı hadislerin tarihlenirilmesi açısından faydalı bir vasıta olarak görmektedir (bk. *On Schacht's Origins*, s. 2).

³⁸ Günümüz şarkiyat câmiyasında çalışmalarının neredeyse tamamını hadislere hasreden şarkiyatçıların başında İskoçyalı J. Robson'u, Güiter H. A. Juynboll'u ve İsrail'deki hadis çalışmalarını öncüsü sayılan Meir Jacob Kister'i göstermek mümkündür. Ancak bunlar arasında Juynboll'un ayrı bir önemi vardır. Zira o, -görüş ve iddialarına katılıp katılmamak bir yana- kendine özgü bir hadis değerlendirme yöntemi geliştirip yaptığı çalışmalara bunu ayrıntılı biçimde yansıtmıştır. Kister ise tek tek belli hadisleri ayrıntılı bir şekilde inceleme konusunda öne çıkmaktadır. Bu anlamda o, tek hadis şerhçiliğinin şarkiyatçıların arasındaki temsilcisidir. Onun ele aldığı bu hadisler daha ziyade yahudi

³² Bu hususta geniş bilgi için hadislerin tedvini ve tasnifi süreciyle ilgili bilgiler veren eserlere bakılabilir. Meselâ bk. Rif'at Fevzî, *el-Medhal ilâ tevsiķi's-sünne*, Mısır 1978, s. 29-80; ayrıca bk. s. 71-73; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1998, 199-268.

Juynboll tarafından geliştirilmiştir. Bu itibarla isnadla ilgili çalışmalar dikkate alındığında Juynboll'u, Schacht'ın en önemli takipçisi olarak nitelemek mümkündür. Hal böyle olunca biz de bu yöntemi, daha ziyade Juynboll'un görüş ve iddiaları çerçevesinde ele alacağız.

İlk kez J. Schacht tarafından *The Origins of Muhammedan Juresprudence* (Oxford 1950) adlı eserinde uygulanan³⁹ ve son yıllarda G.H.A. Juynboll'un, hadisleri tarihlendirmede parlak bir buluş olarak niteleyip⁴⁰ çalışmalarında sıklıkla kullandığı⁴¹ 'common link/ortak râvî' metodu, hadislerin isnadlarını ve bu isnadda bulunan ortak râviden (common link) hareketle hadislerin ilk ortaya çıkış tarihini tesbit etmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Juynboll'a göre 'common link', uydurma isnadla sahih/gerçek isnadı ayıran kavşak nokta, hadisi ilk olarak uyduran kimse ve nihayet hadisin ilk olarak kendisi ile tarihlendiği râvidir.

Schacht tarafından mezkur kitabında pek sıklıkla kullanılmayan bu yöntem, yukarıda da belirtildiği üzere, daha ziyade Juynboll tarafından geliştirilip detaylandırılmış; ancak onun dışındaki şarkiyatçılarda pek rağbet görmemiştir. Juynboll bu yöntemi, aynı zamanda 'key figure/anahtar râvî' olarak da isimlendirmiştir.⁴² Şu halde Juynboll'un bu metodu uygulamasını burada tartışmak, kanaatimizce daha uygun olacaktır.

Öncelikle şunu belirtelim ki, başka hiçbir kritere başvurmaksızın sadece bu yöntemle tarihlendirilmeye çalışılan hadislerle ilgili ciddi şüpheler ortaya çıkacaktır. Yine hadisleri tarihlendirmede yalnızca bu metodun kullanılması, sağlıklı ve kabul edilebilir bir sonuç üretmeyecektir. Zira gerek Schacht gerekse Juynboll, bu metodun hadislere uygulamasında birbiriyle çelişen ifadeler kullanmışlardır.

'Common link' yöntemini Juynboll, pek çok çalışmasında örneklerle açıklamıştır. Biz de meseleyi onun "Some *Isnâd*-analytical methods illustrated on the basis of several women-demeaning sayings from Hadith literature" isimli

makalesi⁴³ ile *Muslim Tradition* adlı kitabında öne sürdüğü görüşleri bağlamında değerlendireceğiz.

Juynboll, kendine göre isnadın gerçek olan kısmı ile uydurma olan kısmını birbirinden ayırır ve 'common link'i hadisi uyduran râvî olarak kabul eder. Bunun neticesi olarak da, senedin common link olan râviden itibaren Hz. Peygamber'e kadar olan kısmını common link olan râvinin uydurması olarak görür.⁴⁴ Ayrıca ona göre gerçek common link olan râvîler, en erken dönem olarak ancak tâbiûn tabakasına mensup olabilirler.

Buraya kadar söylenenlerde Schacht ile Juynboll arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁵ Juynboll'un, common link metodunu daha anlaşılır hale getirip çalışmalarında sıkca kullanması da, daha ziyade Schacht'ın isnadın gerçek olarak gördüğü kısmı, yani common link olan râviden hadisi eserinde derleyen musannife kadar olan tarafla alakalıdır. Juynboll'a göre gerçek gibi görünen bu kısım da, aslında çoğu zaman isnadın common linkten Hz. Peygamber'e kadar olan tarafı gibi uydurmadır. Aynı şekilde ona göre asıl common link olan râviden itibaren talî common linkler vasıtasıyla hadis musannifine ulaşan isnad tarikleriyle, bunlarla kesişmeyen rivâyet hatları arasında da fark vardır. Juynboll'a göre talî common linkler vasıtasıyla hadis musannifine ulaşan bu rivâyetler tarihî olarak kabul edilmeli, bunlarla kesişmeyen diğer rivâyet hatları ise uydurma olarak değerlendirilmelidir.⁴⁶

Esasen Juynboll'un Schacht'tan ayrıldığı nokta da burasıdır. Bu ayrımıyla Juynboll, *Early Muslim Dogma* adlı eserinde⁴⁷ Michael Cook'un common link metoduna yönelik dile getirdiği itirazlara da reaksiyon göstermiş olmaktadır. Zira en önemli itiraz olarak bu eserinde Cook, Schacht'ın 'isnadların yayılması' olarak adlandırdığı⁴⁸ ve aynı hadisin farklı isnad varyantlarının bir süreç dahi-

⁴³ bk. *al-Qantara*, X, 1989, s. 343-384. Juynboll'un bu konudaki görüş ve iddiaları için ayrıca onun şu çalışmalarına da bakılabilir: "De rol van de vroegste moslimse rechtsgeleerden afgeleid uit de traditieliteratuur", *Sharqiyyât*, III/2, 1991, s. 17-45; Some Notes on Islam's First *Fukahâ* Distilled from Early Hadith Literature", *Arabica*, 39, 1992, s. 287-314; "Early Islamic Society as Reflected in its Use of *Isnâds*", *Le Museon*, 107, 1994, s. 151-194. Juynboll'un sözü edilen İngilizce makaleleri, onun *Studies on the Origins and the Uses of Islamic Hadith* (Aldershot 1996 -Variorum Collected Studies Series-) adlı eserinde yeniden neşredilmiştir.

⁴⁴ bk. Juynboll, "Some *Isnâd*-analytical methods illustrated on the basis of several women-demeaning sayings from Hadith literature", s. 353, 359, 369.

⁴⁵ Schacht'ın Juynboll ile paralel düşen bu yöndeki görüşleri için bk. *The Origins*, s. 171, 172. Ancak Schacht, common link olan râvinin isminin başkaları tarafından isim vermeksizin kullanılmış olabileceğini de ayrıca belirtmektedir (bk. *The Origins*, s. 175).

⁴⁶ bk. Juynboll, "Some *Isnâd*-analytical methods", s. 354. Benzer görüşleri için ayrıca onun "Nâfi", the *Mawlâ* of Ibn Umar and his Position in Muslim *Hadith* Literature" (bk. *Der Islam*, 70, 1993, s. 207-244) adlı çalışmasına da bakılabilir. Özellikle bk. 207-216.

⁴⁷ bk. Michael Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, New York-Cambridge 1981, s. 107-116.

⁴⁸ Schacht, *The Origins*, s. 171. Bu görüşün reddi için bk. A'zamî, *On Schacht's Origins*, s. 188-196.

kültürüyle doğrudan alakalı hadislerdir. İsrail'deki hadis çalışmaları bağlamında Kister'in hadise dair yaklaşımları konusunda bk. Özcan Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister", *Oryantalizi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, (yayımlanmamış tebliğ), 11-12 Mayıs 2002.

³⁹ bk. Schacht, *The Origins of the Muhammadan Jurisprudence*, s. 171 vd. Schacht bu eserinde esasen isnadın tarihi olarak geriye doğru geliştiği iddiasıyla görüşlerini kurgulamıştır. Kendisi 'common link' metodunu çok sık kullanmamış; sadece bu hususta bazı ön kabuller ortaya koymuştur (bk. *The Origins*, s. 163-175).

⁴⁰ bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 207.

⁴¹ Juynboll'un bu yöntemle tufta bulunduğu bölümler için bk. *Muslim Tradition*, s. 60, 69, 81, 82, 110, 127, 129, 163, 170, 199, 200. Özellikle bk. 206-217.

⁴² bk. Juynboll, *a.g.e.*, s. 129.

linde ortaya çıktığını öngören görüşüne de itirazda bulunmuş olmaktadır. Çünkü Cook, Schacht'tan daha keskin bir şekilde, hadisin rivâyet edilme sürecinin her aşamasında isnadların yayılmış olabileceğini ve dolayısıyla isnadında yer almasa bile hadisin common link dışındaki başka râvilerce rivâyetinin mümkün olduğu olgusu üzerinde durmaktadır. Bu itirazlar, Juynboll'un common link konusundaki görüşlerinin Cook'u tam olarak ikna edemediğini gösterir. Zira "Eschatology and the Dating of Traditions" adlı makalesinde⁴⁹ Cook, Schacht ve Juynboll tarafından hadisleri tarihlendirmede temel kabul edilen common link=ortak râvi dışındaki faktörleri esas alan tarihlendirmesini apokaliptik (fiten ve melâhim) nitelikli bazı hadisler üzerinde isbata çalışmıştır. Bu durumda Schacht ve Juynboll'un common link metodunun, en azından Cook'un örnekleri dikkate alındığında, geçersizliği ortadadır.⁵⁰

Juynboll 'amacını tam olarak karşılayan örnek' olarak nitelediği bir rivâyeti ele alarak common link metodunu izaha çalışmıştır. Çünkü ona göre söz konusu rivâyetin metninde, onun hangi döneme ait olduğu ile nerede ortaya çıktığının açık ifadeleri bulunmaktadır. Ayrıca rivâyetin pek çok isnadı olmakla birlikte bunların hepsinde, döneminin en önemli muhaddislerinden biri olarak ortak bir râvi (common link) bulunmaktadır ve onun biyografisi bu rivâyetin gündeme gelmesine katkıda bulunan olumlu motifler barındırmaktadır. Ayrıca Juynboll'a göre, gerek Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1070) gerekse İbnü'l-Cevzî bu rivâyetin isnadına yönelik değerlendirmelerinde, onun muhtemel ilk uydurana olarak söz konusu râviyi gösteren ipuçları vermektedirler.

Hatib el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'inin yanında İbnü'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ı ve İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) *Tenzihü's-şeria*'sında yer alan bu rivâyetin metni şöyledir:

"Dicle ile Düceyl nehri –veya Katrabul ve Sarât- arasında bir şehir inşa edilecek ve yeryüzü hazineleri ile bütün zorba krallar orada toplanacak. Bununla birlikte o şehir, yumuşak arazideki kazıkların çabucak kayıp gitmesi gibi, hemen yıkılacak."⁵¹

Toplam on sekiz isnadı bulunan ve yer aldığı kaynaklarının da gösterdiği üzere mevzû olan bu rivâyetin farklı tarihleri arasında bazı değişiklikler bulunsa da, rivâyetin esasına yönelik değişiklik bulunmamaktadır. Rivâyetin

⁴⁹ bk. *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1992, I, s. 23-47.

⁵⁰ Juynboll common link metodu ile ilgili görüş ve iddialarını "(Re) Apraisal of Some Technical Terms in Hadîth Science (bk. *Islamic Law and Society*, VIII, 2001, 303-349)" adlı makalesinde, kısım de olsa, yeniden gözden geçirme ihtiyacı hissetmiştir.

⁵¹ Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ty, I, 27-38; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. el-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât* Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, II, Beyrut 1403/1983, 62-68; İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzihü's-şeria'ti'l-merfûa ani'l-ehâdisi's-şeniati'l-mevzûa*, Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif-Abdullah Muhammed es-Siddîk, Kahire ty, II, 52.

tariklerinden ikisi, Enes b. Mâlik ve Ebû Ubeyde⁵² (Humejd et-Tavîl) vasıtasıyla; on altısı ise Cerir b. Abdillâh – Âsım b. Süleyman el-Ahvel tarihleriyle nakledilmiştir. Ancak Juynboll'a göre bu isnadlar yakın bir tetkike tabi tutulursa, onların esasen bir kişide düğümlendiği görülür ki o da, Süfyân es-Sevrî'dir (ö. 161/776) ve ona göre Süfyân burada, *common link/müşterek râvî*dir. Zira Süfyân'dan sonra rivâyetin isnadı, Juynboll tarafından onun talebeleri olarak nitelenen yaklaşık on iki ayrı râvî tarafından nakledilmiştir.

Bu tabloda Süfyân'ın, şüphesiz bütün senetlerin tek bir *ortak râvisi* (*common link*) olduğu söylenemez. Zaten bunu Juynboll da söylememektedir. Zira Süfyân'dan sonra pek çok râvinin, rivâyeti doğrudan Âsım b. Süleyman el-Ahvel'den (ö. 141-43/758-60) naklettiği ve dolayısıyla Süfyân'ın atlandığı görülmektedir. Bununla birlikte bu senetlerin *common link*'i olma özelliğine en layık olan râvî Juynboll'a göre Süfyân es-Sevrî'den başkası değildir. Çünkü kendisinden sonra gelen râvilerden çoğu hadisi Süfyân'dan nakletmişlerdir ki, bu râviler Sâlih b. Beyân, Hemmâm b. Müslim, İsmâil b. Ebân, Abdülaziz b. Ebân, İsmâil b. Yahyâ –veya b. Necîh- ve Ammâr b. Seyf'tir. Bunlardan Ammâr b. Seyf rivâyeti Süfyân ile birlikte ayrıca şöyle diyerek Âsım b. el-Ahvel'den de nakletmiştir:

"Ben, Süfyân'ın bu rivâyeti Âsım b. el-Ahvel'e sorduğunu ve onun da rivâyeti Ebû Osmân – Cerir tarihleriyle ona tahdis ettiğini işittim."⁵³

Bunun yanında Ammâr b. Seyf'in rivâyeti, doğrudan Süfyân'ın hocası Âsım'dan (Ammâr –Âsım – Ebû Osmân) rivâyet ettiğini gösteren bir kayıt da bulunmaktadır.⁵⁴ Ancak bir başka kayıtda Ammâr'a bu rivâyeti Âsım'dan işitip işitmediği sorulmuş o da, "Hayır" cevabını vermiştir. "Öyleyse sana kim rivâyet etti?" diye kendisine sorulduğunda da, "Güvenilir (sika) biri haber verdi" demiştir.⁵⁵ Bu durum, Ammâr ile Âsım arasında bir râvinin olduğunu gösterir ki, Juynboll'a göre bu, ismi gizlenmiş olan Süfyân es-Sevrî'dir.⁵⁶ Dolayısıyla Juynboll'a göre, burada da müşterek râvi (common link) esasen Süfyân es-Sevrî olmaktadır.

Özetlemek gerekirse, söz konusu rivâyetin muhtelif tarihlerinin Süfyân'dan rivâyet edildiğini gösteren açık kayıtlar bulunmaktadır. Bir rivâyet ise, Ammâr'dan rivâyet edilmekle birlikte senedinde Süfyân'ın isminin bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan rivâyetin senedlerinde Süfyân'ın yer almayıp başka râvilerin yer aldığı isnadlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte, aşağıdaki sebep ve deliller

⁵² Buradaki Ebû Ubeyde'den maksat, Humejd et-Tavîl'dir ve burada râvinin meşhur ismi varken daha az bilinen lakabı zikredilmiştir ve böylece tedlis yapılmıştır.

⁵³ Hatib, *Târîhu Bağdâd*, I, 28.

⁵⁴ bk. Hatib, *Târîhu Bağdâd*, I, 28.

⁵⁵ bk. Hatib, *a.g.e.*, I, 29.

⁵⁶ Bu râvinin Süfyân olduğunu imâ eden bir rivâyet için bk. Hatib, *a.g.e.*, s. 29.

göz önünde bulundurulduğunda Süfyân'ın, oldukça erken bir safhasında bu rivâyetin râvîleri arasında yer almış olduğunu söylemek mümkündür:

Her şeyden önce, rivâyeti doğrudan Âsım'dan rivayet eden⁵⁷ Seyf b. Muhammed isminde bir râvî vardır ki Juynboll onun, tesadüf eseri veya değil, Süfyân'ın kız kardeşinden yeğeni olduğu bilgisini⁵⁸ öne çıkarmaktadır. İkinci olarak ise, Muhammed b. Câbir'in Âsım'dan rivayetini görmekteyiz.⁵⁹ Onunla ilgili olarak da Juynboll, âmâ olduğu ve başkasından işittiği rivâyetleri kendi rivayetleriymiş gibi kitabına dahil ettiği yönünde İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Tehzîb*'inden naklettiği bir bilgiye⁶⁰ yer vermektedir.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Juynboll, sözünü ettiğimiz rivâyetin ortak râvisinin Süfyân es-Sevrî olduğunu ispat için, rivâyetin Süfyân dışındaki bir râvî kanalıyla nakledilen örneklerinin de aslında yine Süfyân es-Sevrî'den nakledilmiş olduğunu öne sürmüştür.

4. Metin ve İsnadın Her İkisini Birden Temel Alan Tarihlendirme

Şarkiyatçılarca kullanılan hadis tarihlendirme yöntemlerinden biri de, hadislerin metin ve isnadını birlikte değerlendirerek yapılan tarihlendirme. Bu yöntem, halen çalışmalarını Nijmegen (Hollanda) Katolik Üniversitesi'nde sürdüren Alman asıllı Harald Motzki tarafından öne çıkarılmaktadır.⁶¹ Metod, esas olarak belli bir hadisin metni ile isnad varyantları arasında çoğunlukla uyum olduğu öngörüsüne dayanır. Çalışmalarında bu yaklaşımı temel alan şarkiyatçılar, hadislerin isnad ve metinlerinin rastgele ve keyfi olarak değil, gerçek bir rivâyet süreci içerisinde hadis musanniflerine ulaştığını ima etmektedirler. Hal böyle olunca onlara göre, hadislerin isnadı metinlerin mevsûkiyetini sağlamak, metinleri de isnadın mevsûkiyetini temin için kullanılabilir. *Tehzîb*'e göre bu metoda şöyle işlerlik kazandırılmaktadır:

Önce bir hadisin mevcut olan bütün varyantları bir araya getirilir. Sonra birbirine benzeyen hadis metinleri 'sinoptik karşılaştırma (synoptical comparison)' yapılarak gruplara ayrılır. Ardından isnadında bulunan ortak

râvîler (common link) tesbit edilerek, isnadı ve metni birbirine yakın olan hadislerin örtüşüp örtüşmediğine bakılır. Şayet örtüşüyorsa hangi metinlerin isnadında yer alan ortak râvîler kanalıyla nakledildiği tesbit edilir ve böylece metindeki değişikliklere hangi râvînin sebep olduğu anlaşılmış olur.

Motzki'ye göre, bu yöntemle isnad analizi sonucu yapılan tarihlendirmenin de sağlaması yapılmış olur. Şayet isnad analizi metin analizi ile teyit edilirse, tarihlendirmede esas alınan rivâyetin common link olan râvînin yaşadığı dönemde tarihlendirilmesi mümkün olabilir. Aksi takdirde sadece isnad analizine dayanan tarihlendirme, oldukça şüpheli ve güvenilir olmaz. Zira ona göre, isnad ile metnin her ikisini birden temel alan tarihlendirmede zorla bir common link ortaya çıkarmaya çalışma gibi bir çaba söz konusu olmayacaktır.⁶²

Sonuç

XIX yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmaya başlanan hadis tarihlendirme yöntemleri, günümüze kadar olan bu süreç dahilinde detaylandırılıp geliştirilmiştir. Özellikle bazı hadislerin sadece metinlerini esas alan ve Ignaz Goldziher'in öncülük edip Marston Speight'in geliştirdiği metot, oldukça mübhem noktalara sahip olup subjektif ve yanlıdır. Joseph Schacht ile Guiter H. A. Juynboll tarafından uygulanan ve hadisin fikhî tartışmaları derleyen erken dönem eserlerinde kullanımını esas alıp hadisi, yer aldığı kitabın ait olduğu dönemde tarihleyen yöntem de oldukça fazla belirsizliklerle malüldür. Hadislerin sadece isnadını ve bu isnadlarda yer alan common link=ortak râviyi temel alan ve yine J. Schacht ve Juynboll'un geliştirdiği tarihlendirme metodu ise, bütüncül bir bakış açısından mahrumdur ve dolayısıyla sağlıklı ve kabul edilebilir sonuçlar üretmesi zordur. Zira burada çoğu kere zorla bir common link ortaya koyma çabası sezilmektedir. Ayrıca bu, bütün rivâyetler için uygulanabilir bir yöntem de değildir.

Metin ve isnadın her ikisini birden analiz edip hadisin tarihlendirmesinin ona göre yapılabileceğini savunan ve son dönem şarkiyatçıları içerisinde nisbeten insafı ve objektif çalışmaları ile tanınan Harald Motzki'nin daha ziyade öne çıkardığı tarihlendirme yönteminin ise diğer metotlara göre daha inatlı olduğunda şüphe yoktur. Zira bu tarihlendirme metodu hadisin iki temel unsuru olan isnad ve metnin her ikisini birden tarihlendirmede esas almaktadır. Ancak muhaddislerin ortaya koyduğu hadis değerlendirme ilke ve kriterleri göz önüne alındığında esasen Motzki'nin bu yönteminin de gerçekçi ve tarafsız olduğu kuşkuludur. Zira hadis musannefâtının -en azından- temel eserlerinde yer alan hadislerin, musannif-muhaddislerce yoğun tenkit mesaisi neticesinde eserlerine alındığı ehlinin malumudur.

⁵⁷ bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 30; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, s. 64.

⁵⁸ bk. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'ricâl* (Nşr. Ali b. Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcûd), II, 256. Orada Seyf b. Muhammed, "yalancı biri olarak vasfedilmekte ve dayısı Süfyân'dan olan rivâyetleri de 'bâtıl' olarak nitelenmektedir.

⁵⁹ bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 30; Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, s. 65.

⁶⁰ bk. İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Nşr. Ömer es-Selâmî-Ali b. Mes'ûd), V, Beyrut 1417/1996, 55.

⁶¹ Motzki'nin hadislerin isnad ve metnini birlikte esas alan tarihlendirmesi için onun şu çalışmalarına bakılabilir: "The Collection of the Qur'an", s. 21-31; "The Prophet and the Cat: on Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21, 1998, s. 18-83 -özellikle bk. 29-80-. Biz burada onun bu çalışmalarında ortaya koyduğu görüş ve iddialarını hulasa edeceğiz.

⁶² bk. Motzki, "The Collection of the Qur'an", 21-31.

“Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”

Özet: Şarkiyatçılarca XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmaya başlanan ve hadislerin ortaya çıktığı ilk tarihleri belirlemeyi amaçlayan hadis tarihlendirme metotları, günümüze kadar geçen bu süreç dahilinde detaylandırılıp geliştirilmiştir. Bu metotların ilki, Ignaz Goldziher ve Marston Speight tarafından kullanılan, hadislerin metnini esas alan tarihlendirme-dir. İkincisi, Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll tarafından benimsenen, hadisin erken dönem fıkıh tartışmalarındaki kullanımı esasına dayalı tarihlendirme-dir. Üçüncüsü, Joseph Schacht, G.H.A. Juynboll ve Michael Cook'un isnadı merkeze alan tarihlendirme-dir. Dördüncüsü ise, Harald Motzki'nin kullandığı isnadın her ikisini temel alan tarihlendirme-dir. Bu makalede söz konusu hadis tarihlendirme yöntemleri etraflıca incelenip bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Atıf: Özcan HİDIR, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1, 2003, s. 36-36.

Anahtar kelimeler: Tarihlendirme, hadis, metot, şarkiyatçılık, sened, metin.

Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi

Iftikhar ZAMAN, Dr.

Çev. İbrahim HATİBOĞLU, Doç. Dr.*

“The Science of Rijāl as a Method
in the Study of Hadiths”

Bu makalenin¹ asıl konusunu, tek bir hadisin değişik tariklerinin analizi teşkil etmektedir: Sözü edilen hadis Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın hastalığı sırasında [Hz.] Peygamberin [s.a.v.]² kendisini ziyareti ile ilgilidir. Bununla beraber çalışmanın gayesi, hadisin kendisini incelemek olmayıp daha ziyade onun ötesine, arka planına bakmaktır. Ben, hadis râvilerinin hadisleri rivayeti sırasındaki niteliklerini değerlendiren bilim olarak *ricâl*³ ilminin bir bilim dalı *olabileceğini* savunuyorum. Bunun mümkün olduğunu ortaya koymak üzere şu hususları kanıtlamaya çalışacağım:

(1) ‘Hadisler’ olarak bilinen metin esaslı materyaller bütününe önemi, en iyi şekilde *ricâl* ilmi gibi bir ilmin ışığında anlaşılır ve açıklanır.

(2) Hadislerin gerçek muhtevalarını, böyle bir ilim dalını kullanarak değerlendirmek, çağdaş ilim adamlarının hadis çalışmaları ile ilgili olarak teklif ettiği bütün yöntemlere nisbetle çok daha güvenilir neticelere ulaştıracaktır.

(3) Klasik İslâmî hadis ilmi yöntemi çerçevesinde çalışan hadis âlimlerinin *muhaddislerin* hadis ilmi ile meşgul olurken kullandıkları metotlar, en azından, benim hadis sahasında *ricâl* ilmi temelli hadis çalışması olarak tasvir ettiğim sistem ile benzerdir.

Bu sebeple, yüzün üstünde tarihi bulunan bir hadis üzerinde dururken, hadisin güvenilirliğini değerlendirmek veya tarihini tesbit etmek ya da hadis içerisindeki ‘gerçekliği’ ‘kurgudan’ ayırmak gibi bir teşebbüste bulunmadım. Hatta çok fazla sayıda tarihi olması sebebiyle, herhangi bir kimsenin bu hadisin sahil bir hadis olduğunu düşünebileceğini bile ileri sürmek istemiyorum. Bundan dolayıdır ki, hadisin bizzat kendisi bu makalenin konusu *değildir*. Ben sadece, bir hadisin muhtelif rivayet tariklerini bir araya toplamakla, hadis râvilerinin hadisi rivayet etmeleri esnasındaki nitelikleri hakkında birtakım sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğunu göstermeyi hedefledim. Herhangi bir kişi -böyle bir râvinin hadisleri yazıp yazmadığı, ezberleyip ezberlemediği veya tamamıyla farklı bir yöntem kullanıp kullanmadığı gibi yaklaşımları dikkate almadan- [s. 2] bir hadis râvisinin, hadisin zabtı, kelimelerini ve anlamlarını muhafaza edip rivayet ederken gösterdiği mahareti değerlendirebilir. Daha da önemlisi, bir râvinin mahâretinin bu şekilde değerlendirmeye tabi tutulması işlemi, hadislere dair bazı özel ‘tecrübelere’ bağlı olmayıp, herkese açık ve şu an ulaşılabilir malzemelere dayanır. Hatta bunun, algularını bu istikamette çalıştıran herhangi bir kimse tarafından da yapılması mümkündür.

İbn[ü’s-]Salâh’a ait, klasik İslâm’ın hadis tenkidinin en temel takdimi olan *Mukaddime*’de,⁴ bu konuda aşağıdaki ifadeyi bulmaktayız:

يعرف كون الراوي ضابطاً بأن تعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضبطاً ثبتاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه، والله أعلم.

Herhangi bir râvinin rivayetlerini muhafaza altında tuttuğunun (*zabtının*) bilinmesi için, onun rivayetleri, zabtı ve titizliği ile bilinen güvenilir râvilerin (*sikât*) rivayetleri ile mukayese edilir. Şayet (1) onun rivayetinin [kelimesi kelimesine değil] sadece mâna olarak da olsa onların rivayetleri ile uyum içerisinde olduğunu; ya da (2) rivayetlerinin genellikle onların rivayetleri ile uyum arzettiğini, nadiren de muhalefet ettiğini tesbit edersek, bu kimsenin zabt sâhibi ve güvenilir olduğunu anlarız. Ancak onun sık sık [güvenilir râvilere] muhalefet ettiğini görürsek, anlarız ki bu kişi güvenilir bir kimse değildir ve hadisleri de sağlam bir delil olarak kullanılamaz. Yine de en doğrusunu sadece Allah bilir.

Bir metnin rivayet farklılıklarının mukayesesi süreci, Batılı araştırmacıların İnciller’in değişik versiyonlarını analiz çalışmaları dolayısıyla aşına oldukları bir husustur. Benim bu makalede tartıştığım hadisle ilgili olarak, Marston Speight, Sa’d hadisine tahsis ettiği bir makalesinde⁵ benzer bir yaklaşım

* UÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ihatiboglu@uludag.edu.tr.

¹ Tercümenin tashihi sırasındaki katkıları dolayısıyla kıymetli meslektaşım Muhmmet Tarakçı’ya şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışmanın aslı “The Science of Rijāl as a Method in the Study of Hadiths” başlığı ile *Journal of Islamic Studies*’de (V/1, Ocak 1994, s. 1-34) neşredilmiştir.

² Köşeli parantez içerisindeki sayfa numaraları ve dua cümleleri tarafımızdan eklenmiştir [Çev.].

³ Metin içerisinde geçen italik karakterli vurgular makalenin yazarına aittir [Çev.].

⁴ Abdurrahman b. Hüseyin el-İrâkî (ö. 805/1401-1402), *et-Takyid ve’l-izâh: Şerhu Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, Medine 1969, s. 166.

⁵ R. Marston Speight, “The Will of Sa’d b. Abî Wakkâs: The Growth of a Tradition”, *Der Islam*, L, Berlin 1973, s. 249-267. Buradaki hadis Batı literatüründe büyük ilgi gören bir hadistir. Buna dair mükemmel bir araştırma için David Power’in “The Will of Sa’d b. Abî Wakkâs: A Reassessment” (*Studia Islamica*, LVIII, Paris 1983, 3-53) ve “On Bequests in Early Islam” (*Journal of Near Eastern Studies*, XLVIII, Chicago 1989, 185-200) adlı makalelerine bakınız [Bir örnekten hareketle ricâl tenkidi konusunu teorik çerçevede inceleyen bu makaleler de tarafımızdan tercüme edilmiş olup, daha sonra yayımlanacaktır (Çev.)].

sergilemiştir. Fakat benim bu makalede takip etmeye çalıştığım metot bu tür uygulamalardan tamamen farklıdır; zira ben üzerinde çalışacağım hadislerin sahih metinlerini veya onların sahih kısımlarını belirleme gibi bir kaygı taşımıyorum. Daha ziyade, değişik râvilerce rivayet edilen metinlerdeki farklılıkları çalışmak suretiyle bu hadislerin râvileri ile ilgili birtakım yargılara ulaşmanın mümkün olup olmadığını tesbit etmeye çalışıyorum. [s. 2]

Rivayet ettikleri metinlerden hareketle râvilerle olan güvenin yeniden inşası ile ilgili bu teşebbüs, kanaatimce, iktibas edilen metinde İbn[ü's-]Salâh'ın özet biçimde ifade ettiği yöntem ile aynıdır. Her ne kadar İnciller üzerindeki çalışma yöntemi hadislerle dair incelemeler için uygun bir kıyas gibi görünse de, bu kıyasın başarısızlıkla sonuçlandığı nokta da asıl burasıdır. Öncelikle, metinlerin râvileriyle ilgili bir çalışmada metin tashihlerine dair ileri değerlendirmelere gidebilmek için İnciller'deki her bir metne dair yeterince rivayet bulunmamaktadır. Oysa söz gelimi, Sa'd hadisinin Zührî tarihiyle nakledilen kırk beş ayrı rivayetini bulmak mümkündür. Burada Zührî'nin bu hadisi rivayet eden yedi ayrı talebesini tesbit ettikten sonra onların rivayet ettikleri hadisteki zabtları hakkında kesin olmayan bazı sonuçlara ulaşmak için, Zührî'den gelen bu hadislerin rivayetleri arasında bir karşılaştırma yapmak mümkün hale gelmektedir. Benim bu makalede ortaya koymaya çalıştığım olasılık şudur: Zührî'den rivayet edilen bir dizi hadis üzerinde tekrar tekrar durarak, meselâ, Zührî'nin talebeleri arasında rivayeti en güvenilir olan kişiyi tesbit edebiliriz.

Ayrıca yine bu metot sayesinde rivayetleri 'sayma'nın bütünü ile yanlış sonuçlara götüreceği gerekçesiyle bundan kaçındığımı, onun 'değerlendirme'ye tabi tutulmasının gerektiği düşüncesinde olduğumu ifade etmem son derece önemlidir. Sa'd hadisinde Zührî'den Mâlik vasıtasıyla nakledilen on iki veya on üç rivayetin bulunduğunu tesbit ediyoruz. Fakat, bu rivayetlerin tutarlılığı öyle ileri bir noktaya ulaşmıştır ki, meselâ sayı bakımından iki kat daha fazla olsa bile, Sa'd b. İbrâhim'in rivayetleri için kimse bu hadisleri terketmek istemeyecektir.

Aslında metnin yaygınlığı veya belirli bir zamanda bir râvinin şöhreti gibi etkenlere bağlı olarak muayyen bir yolla metnin iktibas edildiği belirli sayıda rivayet mevcuttur. Bu gibi etkenlerin metnin güvenilirliği ile hiçbir ilgisi yoktur. Çok sayıda benzer rivayete sahip bulunmak faydalı olsa da, bir rivayetin güvenilirliğinin tesbiti, iki farklı rivayeti bir araya getirip ardından da sayısı fazla olan lehinde karar verilen basit bir oyun değildir.

Manzara:

Rivayet Zincirleri İle Rivayet Edilen Metinler Arası İlişki

Hz. Peygamberin [s.a.v.], hastalığı esnasında Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı ziyaretini anlatan hadis otuz bir hadis mecmuasında yer almaktadır.⁶ [s. 4] Sayılarının 114'e vardığını tesbit ettiğim bu hadislerden⁷ tarih 4 aşağıdaki şekildedir:

حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا الزهري قال: أخبرني عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه، قال: مرضت بمكة مرضاً فأشفيته منه على الموت، فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم يعودني، فقلت: يا رسول الله، إن لي مالا كثيراً، وليس يرثي إلا ابنتي، أ فأصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، قال: قلت: فالثلث؟ قال: لا، قلت: فالثلث كبير، إنك إن تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عائلة يتكفون الناس، وإنك لن تنفق نفقة إلا أجرت عليها، حتى اللقمة ترفعها إلى في امرأتك، فقلت: يا رسول الله، أحلف عن هجري؟ فقال: لن تخلف بعدي فتعمل عملاً تريد به وجه الله إلا أزدت به رفعة ودرجة، ولعلك أن تخلف بعدي حتى ينتفع بك أقوام ويضر بك آخرون، ولكن البائس سعد بن خولة يرثي له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة، قال سفيان: وسعد بن خولة رجل من بني عامر بن لؤي.

Humeydi'nin bize anlattığına göre, Süfyan kendilerine Zührî'nin şu hadiseyi anlattığını söylemiştir: Âmir b. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın babasından naklen anlattığına göre babası [Sa'd b. Ebû Vakkâs] şu hadiseyi anlatmıştır: Mekke'de iken şiddetli bir hastalığa yakalandım ve ölümün eşliğine geldim. Bunun üzerine beni ziyaret etmek üzere peygamber sallallahu aleyhi ve sellem geldiğinde ona: Yâ Resûlallah benim çok malım var, bir kızımın başka mirasçım da yok, malımın üçte ikisini tasadduk edeyim mi? dedim, bunun üzerine 'Hayır' buyurdu. Yine devam ederek anlattığına göre: Peki yarısını? dedim, buna da, 'Hayır' buyurdu. Üçte birini? dedim, bunun üzerine ise şu cevabı verdi: 'Üçte biri de çok. Şüphesiz evlâdını zengin halde bırakman, onları insanlara el açar vaziyette muhtaç bırakmandan daha hayırlıdır. Hiç şüphesiz bıraktığın her bir nafakanın karşılığı olan sevabı, hatta hanımının ağzına koyduğun bir lokmanın sevabını dahi elde edersin. Daha sonra, Yâ Resûlallah, ben hicretten geri kalacak mıyım? deyince şu cevabı verdi: Şayet benden sonraya bırakılırsan Allah'ın rızasını gözeterek yaptığın her davranış dolayısıyla merteben ve derecen yükselir. Ve belki benden sonraya bırakılırsın ve çeşitli kavimler senden istifade ederler, diğer bazı kavimler ise senden zarar görürler. Daha sonra o, asıl talihsiz olanın Sa'd b. Havle olduğunu belirterek, onun Mekke'de vefatı dolayısıyla züntülerini ifade etti. Süfyan [b. Uyeyne], Sa'd b. Havle'nin Âmir b. Lüeyyoğulları'ndan bir kişi olduğunu söyledi.

Bu hadisin değişik rivayetlerini tahlil eden bir kişi, metindeki değişikliklerin büyük çoğunluğunun tarihlerin rivayet edildiği rivayet zincirlerindeki değişikliklerle doğrudan ilişkisinin bulunduğunu görecektir. Hadisin Süfyan-Zührî-Âmir-Sa'd'dan naklen rivayet edilen on altı tarihi ile Mâlik-Zührî-Âmir-Sa'd'dan naklen rivayet edilen on üç tarihi arasındaki bir karşılaştırma, her iki grubun kendisine ait belirli bazı kalıpları olduğunu kesin biçimde ortaya koyar. Ardından, hadisin Sevrî⁸-Âmir-Sa'd vasıtasıyla rivayet edilen on bir

⁶ Burada kullanılan 'hadis mecmuaları' ifadesi hadisi ihtiva eden kitaplar şeklinde anlaşılmalı, yoksa bu kitapların kaçınılmaz biçimde hadis kitapları olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

⁷ Çoğu kere mevcut bir hadis için bir numara tahsisine karar vermek yeterince açık olabilir. Ancak zaman zaman ben, ayrı değerlendirilmesi zorunlu olmayan durumlarda da, iki farklı numara tahsis etme yolunu seçtim (çok sayıda örnekten birisi için sayfa 14'teki 55 ve 57 numaralı rivayetlere bak). Numaralandırmanın tek mantığı, bir hadise ait iki farklı rivayetin arasını ayırma ihtiyacı hissettiğim olaylara dair yerlerde kolaylık sağlamaktır. Bu tür yerlerde iki farklı numara tahsis ettim.

⁸ Zührî'den rivayette bulunan râvilerin ikisi Süfyan adında olup bunlar, Süfyan es-Sevrî ve Süfyan b. Uyeyne'dir. Çalışmada Süfyan es-Sevrî'ye 'es-Sevrî' şeklinde referansta bulunurken, Süfyan b. Uyeyne için ise 'Süfyan' ifadesini kullanacağım.

riwayatını de ilâve edersek, [s. 5] bu grubun metinlerinin de her birinin kendine has farklı özelliklerinin bulunduğunu tesbit ederiz.

Bu rivayet gruplarını kendi aralarında birbiri ile karşılaştırdığımız zaman şâz olan da kendiliğinden ortaya çıkmaya başlayacaktır. Benim ilerleyen sayfalarda açıkça ortaya koymaya çalışacağım şey işte budur. Bu ilk incelemede, genel olarak farklı tariklerde zikredilen temalar üzerinde -bu temaları tasvir eden cümlelerdeki kelime farklılıklarını dikkate almadan- konuşacağım. Bu tarikler üzerinde yapacağım ikinci incelemede ise (sayfa 16) rivayet zincirleri ile ifade özellikleri ve hadislerde zikredilen meselelerin ele alınış tarzı gibi ayrıntılar arasındaki ilişki üzerinde duracağım. Bu bölümde ben esas olarak bu iki olguyu ortaya koymaya çalışacağım.

Grafik 1, bu çalışmada ele alınan 114 rivayetin nakledildiği rivayet zincirlerinin genel bir şemasını ortaya koymaktadır.

Hadis Âişe bint Ebû Bekir tarafından rivayet edilen birkaç (105-7) ve Amr b. el-Kârî tarafından rivayet edilen az sayıdaki (108-14) rivayet yanında, Sa'd'ın kendisi tarafından rivayet edilmiştir. Rivayetlerin büyük çoğunluğu (1-62) Sa'd'ın oğlu Âmir tariki ile Sa'd'dan nakledilmiştir. Bunların da kırk beşi (1-45) Zührî-Âmir-Sa'd tarikiyle rivayet edilmiştir. Bu rivayetlerin diğer temel grubu ise (46-58), Sa'd b. İbrâhim-Âmir-Sa'd tarikiyledir.

Sa'd'ın oğlu Âmir dışında Sa'd'dan rivayette bulunan râvilerin oluşturduğu dört temel rivayet grubu mevcuttur. 63-71 arası rivayetler hadisi 'Sa'd'ın üç çocuğu'ndan duyan Humeyd b. Abdurrahmân el-Himyerî tarafından rivayet edilmiştir. 72-80 arası tarikleri Sa'd'dan rivayet eden kişi ise Sa'd'ın diğer oğlu Mus'ab'dır. 81-88 arası rivayetleri Sa'd'dan Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, 92-97 arası rivayetleri ise Sa'd'ın kızı olan Âişe Sa'd'dan rivayet etmektedir.

Hadiste Geçen Muhtelif Konular:

Âmir b. Sa'd-Sa'd Hadisleri

Aşağıdaki başlıklar Âmir b. Sa'd-Sa'd-[Hz.] Peygamber (1-62 arası rivayetler) hadisini ortaya koymaktadır:

Ziyaret

A Ziyaretin keyfiyeti: zamanı, yeri ve hastalanma olayı.

B [Hz.] Peygamberin ziyareti. [s. 6]

Vasiyet Meselesi

C Sa'd'ın çok miktarda malının bulunduğu.

D Onun sadece bir mirasçısının varlığı ve onun da kız olduğu.

E Vasiyetin miktarı konusunda bir konuşmanın cereyan ettiği.

F Talebin geri çevrilme gerekçesi: vârisleri varlıklı bırakmanın daha iyi olacağı.

G Mükâfat: Sarf edilen her şeyin iyi bir amel sayılacağı.

Hicret meselesi

Belirli soru

H Sa'd'ın 'geride kalma' hususundaki endişesi.

I Dolaylı cevap ve teselli: Şayet geride bırakılırsan hayırlı amellerin senin Allah katındaki derecenin yükseltecek.

J Sa'd'ın hastalıktan kurtulacağına dair üstü kapalı tahmin.

Genel Problem

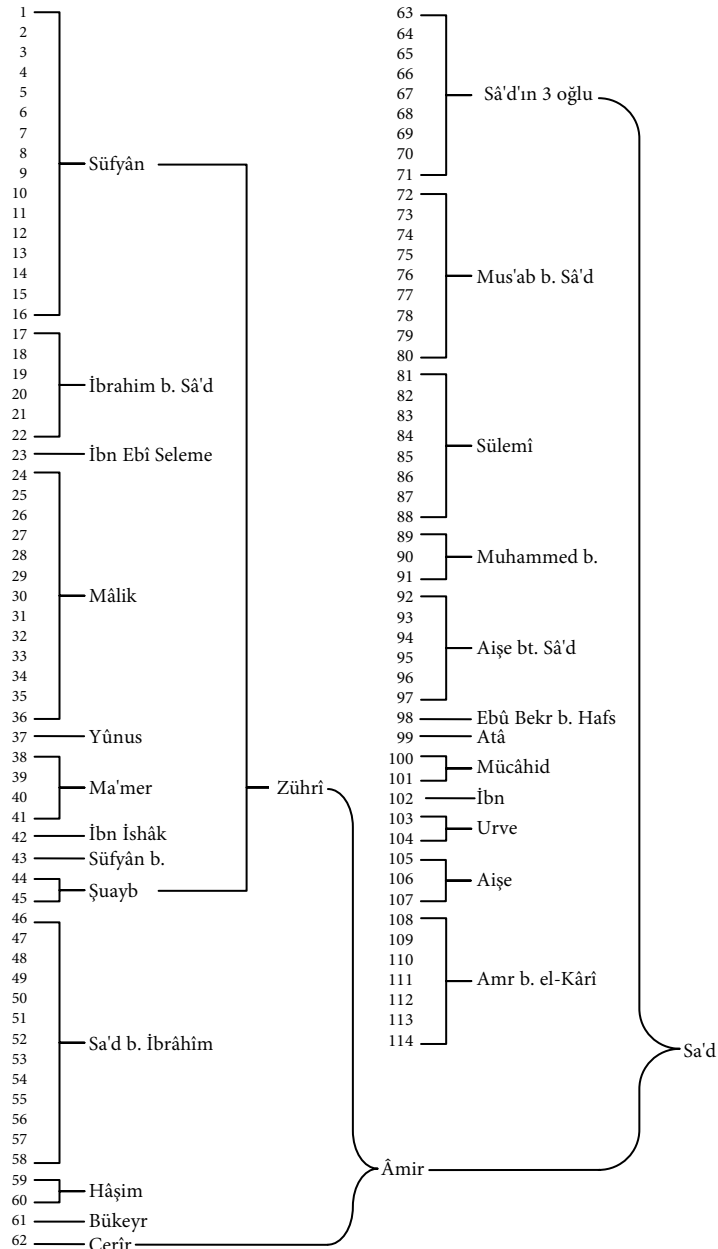
K [Hz.] Peygamberin sahâbilerine hicret için duası.

L Sa'd b. Havle'nin vefatı dolayısıyla hüznü.

M [Hz.] Peygamberin üzüntü sebebinin tesbiti.

Bu hadisin muhtelif tariklerinden hareketle bu cümlelerdeki hususları inceledikçe, bütün şekilde hadiseyi anlatan rivayetler ile eksik rivayetleri birlikte değerlendirmenin daha uygun olacağını düşünüyorum. Hadisteki, 'hadisi hatırlatıcı kısaltmalar bazan açıkça görülür ve bu kısaltmalarda hadisin küçük bir bölümü aktarılır ve daha sonra hadis mecmûasının yazarı 've hadisin geri kalanını rivayet etti' veya buna benzer ifadeler kullanır. Bazan da böyle bir kısaltmanın olduğunu varsayan bir delil olabilir. Aşağıda tarik 5'in durumu ile ilgili olarak üzerinde duracağımız gibi, bizzat hadisin rivayetindeki muhteva bunu gerekli kılabilir. Ya da bir konuyla ilgili bütün cümlelerin gözardı edilmiş olması râvilerden birinin veya hadis mecmûasının müellifinin sadece, hadiste zikredilen belli bir konuyla ilgilendiğini gösterebilir ve bu yüzden de hadisin sadece bu konusu ile ilgili cümlelerini rivayet etmiştir. Dolayısıyla, eksiksiz tarikler bulunacağı gibi, açık ifadeli taktî edilmiş tarikler, muhtevayı ifade eden taktî edilmiş tarikler ve konuya dair uzun satırlar arasında muhtemel taktî'nin bulunduğu tarikler de olacaktır.

Grafik 2, ele alacağım ilk yirmi üç hadiste bulunan ya da bulunmayan on üç cümlelerin kısa bir sunumundan ibarettir. Sondan ikinci sütundaki her bir harf ana hatlarıyla yukarıda harf sembolleriyle verilen cümlelerin varlığına işaret eder. Eksiksiz tariklere nisbetle, en sağdaki sütunda mevcut olmayan cümleleri ifade etmek üzere ilgili harfleri sıraladım. Burada harfin yerine konulan tire (-) ise bu harfe karşılık gelen cümlelerin mevcut olduğuna işaret eder. [s. 7]

Grafik 1: Sa'd hadisinin 114 tarikinin özet halde görünümü [s. 8]**Grafik 2: Zühri-Âmir-Sa'd Hadisleri: Grup 1**

Rivayet Zinciri	Mevcut cümle	Olmayan cümle
1. Sa'îd b. Mansûr	Süfyân	AB/CDEFG/HIJKLM
2. Humeydî	Süfyân	AB/CDEFG/HIJKLM
3. İbn Sa'd	Süfyân	AB/CDEFG/JKLM
4. Humeydî	Süfyân	AB/CDEFG/HIJKLM
5. Yûnus	Süfyân	AB/????/HIJKLM
6. Humeydî	Süfyân	AB/CDE.../.....
7. Amr b. Osmân	Süfyân	AB/CDEF/
8. Osmân b. Ebû Şeybe	Süfyân	AB/CDEFG/HIJKLM
9. İbn Ebû Halef	Süfyân	A./...../.....
10. İbn Ebû Ömer	Süfyân	AB/CDEFG/IJKLM
11. Hişâm, Hüseyin, Sehl	Süfyân	AB/CDEF/
12. Sa'dân b. Nasr	Süfyân	AB/CDEFG/hJKLM
13. Zekeriyâ b. Yahyâ	Süfyân	.../...G/HI/...
14. Zekeriyâ el-Mervezî	Süfyân	aB/CDEFG/HIJKLM
15. Zekeriyâ el-Mervezî	Süfyân	aB/...../.....
16. Ebû Hayseme	Süfyân	AB/CDEFG/HIJKLM
17. Ahmed b. Yûnus	İbrâhîm b. Sa'd	BA/CDEFG/HIJKLM
18. Yahyâ b. Kuzâa	İbrâhîm b. Sa'd	BA/CDEFG/HIJKLM
19. Mûsâ b. İsmâ'il	İbrâhîm b. Sa'd	AB/CDEFG/HIJKLM
20. Yahyâ b. Yahyâ	İbrâhîm b. Sa'd	AB/CDEFG/HIJKLM
21. Yns. b. Muh.ve Yhy. b. Yhy.	İbrâhîm b. Sa'd	AB/CDEFG/HIJKLM
22. Tayâlisî	İbr. b. Sa'd, İbn Ebû Selâme ve dğr.	AB/CDEFG/ABHIJKLM
23. Mûsâ b. İsmâil	İbn Ebû Selâme	BA/CDEFG/

Şayet bir cümle yaygın şekilde kullanılmasına nisbetle önemli farklılıklar ihtiva ediyorsa, buna işaret etmek üzere küçük harf kullandım. Meselâ on dördüncü tarikte ilk cümle şu şekilde ayrılmış durumdadır:

... أنه مرض عام الفتح مرضاً أشفى منه على الموت، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده وهو بمكة.

[Sa'd dedi ki]: O Mekke'de iken hastalığı kendisini ölümcül hale getirerek yatağa düşürdü. Bunun üzerine kendisini peygamber sallallahu aleyhi ve sellem Mekke'de ziyarete geldi.

Normal olarak Mekke'nin zikri Sa'd'ın hastalığı ile birlikte gelmekte idi. Bu sebeple A normal şartlarda gerçekleşen 'ziyaretin ortamını' ifade etmektedir. Ben böyle durumları ve alışılmışın dışındaki buna benzer tâli tarikleri, cümleyi ifade eden aynı harfin küçüğü ile gösterdim.

Cümlenin tamamıyla olmadığı yerlere ise [s. 9] cümlede harfin bulunması gerektiği düşünülen yerlere çizgi (-) koymak suretiyle işaret ettim. Bu sebeple, şayet tarik 2'de M'nin olması gereken yer boşluk bırakılmışsa, basit anlamıyla bu, ilgili cümlenin bu tarikte olmadığı anlamına gelir.

Taktik yapıldığını gösteren siyak ve sibaka dair işaretlerin olduğu yerlerde, cümlelere işaret eden harflerin yerine soru işaretleri koydum. Tarik 5'te, C'den

G'ye kadar olan kısımda soru işaretleri vardır. Bu hadis Tahâvî'nin *Müşkilü'l-âsâr*'ının hicret ile ilgili hadislerin tartışıldığı bir bölümünden alınmıştır. Burada Sa'd'ın vasiyet ile ilgili isteğini ifade eden cümleler bütün halinde terkedilmiştir. Bu metnin siyak ve sibâkı Tahâvî'nin hadisin tamamını bilmesinin imkân dahilinde olduğunu ancak, sadece incelemekte olduğu tartışmaya uygun kısmını rivayet ettiğini akla getirmektedir.

Hadisin rivayeti sırasında, râvinin hadisi taktî' ederek rivayet ettiğinin açıkça gösterildiği yerlerde, hadisteki cümlelere karşılık olarak konulan harfler yerine noktalar koydum. Söz gelimi, tarik 6, İbn Abdülber'in *et-Temhîd*'inden alınmıştır. Bu tarik İbn Abdülber'in, aynı hadisin Mâlik'in *el-Muvatta*'nda yer alan tam şeklini değerlendirmenin içinde geçmektedir. Az önce bu hadisin diğer birkaç tarikini zaten iktibas emiş ve hadisin *el-Muvatta*'daki tam tarikini değerlendirmeye almış olan İbn Abdülber hadisin A'dan E'ye kadar olan cümlelerini rivayet edip şöyle demektedir '... ve o hadisi [n geri kalan kısmını] rivayet etti'.

6'ya ilâve olarak 9, 13 ve 15. tariklerin her birisi de, hadîsin taktî'li olarak rivayet edildiğine dair açık işaretler taşımaktadır. Tarik 9'u Ebû Dâvud *es-Sünen*'inde ortak rivayet zincirine dayanarak rivayet etmektedir: Osmân b. Ali b. Ebû Şeybe ve İbn Ebû Halef *birlikte demişlerdir ki ...* Sa'd şöyle anlattı: Kendisi ölümcül derecede hastalandı (İbn Ebû Halef "Mekke'de" ifadesini ilâve etmiş, ardından her ikisi de hadisin diğer kısımlarının rivayetinde ittifak etmişlerdir). İbn Ebû Halef'in anlatımı ile 'Osmân b. Ebû Şeybe'nin anlatımı arasındaki farkı ifade eden parantez içindeki kayıt, burada bizim her birisi Ebû Dâvud tarafından zikredilen on üç cümlelerin tamamını ihtiva eden iki anlatıma sahip bulunduğumuzu ileri sürmemizi meşru hale getirebilir. Şayet o, "Mekke'de" ifadesini kaçırılmayacak ölçüde yeterli dikkate sahip ise zikredilmeyen bütün bir cümleyi çok daha rahat biçimde fark edebilecektir. Bununla birlikte buradaki tartışmamıza uygun düşecek şekilde biraz da keyfi olarak, bu tarihi Osmân b. Ebû Şeybe'ye izâfe etmeyi ve sadece A cümlesini İbn Ebû Halef'e nisbet etmekle yetinmeyi tercih ettim. Beyhakî, tarik 12'yi tam olarak kaydettikten sonra tarik 13'ü zikreder. Hadisin tarik 12'den farklı olan kısmını iktibas ettikten sonra, tarik 13'ün râvisinin hadisin geri kalan kısmını tarik 12'deki gibi rivayet ettiğini söyler. Begavî, Sa'd hadisinin tam bir versiyonunu iktibas eden Zekeriyâ b. Yahyâ b. Esed'den naklen tarik 15'i kaydeder ve ilk iki cümleyi rivayet ettikten sonra, 've o aynı mânaya gelen bir hadis zikretti' ifadesini kullanır. Aynı şekilde hadisin Zekeriyâ b. Yahyâ b. Esed tarafından rivayet edilmiş olan ve *Târîhu Dımaşk*'ta yer alan bir tarikine daha sahip bulunmaktayız. Bu da M cümlesi dışında hadisin tamamını ihtiva eden tam bir tariktir. [s. 10] Bu da aynı şekilde Begavî'nin daha tam bir tarike sahip bulunduğu delili kabul edilebilir. Bununla birlikte sahanın kaygan tabiatını da

dikkate alarak, sonuçlarıma ulaşma süreciyle ilgili tartışmaları asgariye indirmek için bu tarikleri göz önünde bulundurdum.

Grafik 2'de görüldüğü üzere dört tarihte (6, 9, 13, 15) açık taktî'ler varken, üç tarihte (7, 11, 23) belirli bir konuya duyulan ilginin⁹ taktî'in sebebi olduğunu gösteren kısaltmalar bulunmaktadır. Geriye kalan on altı tarikten üçünde (3, 10, 13) eksik olan bir veya iki cümle vardır. Tek istisnâî durum, her ikisi de Süfyân'ın aynı talebesi tarafından rivayet edilen tarik 14 ve 15'in başlangıç cümlesinin yukarıdaki gibi (sayfa 8) ikiye ayrılmış olmasıdır.

Mâlik'in Zührî-Âmir-Sa'd'dan naklen yaptığı rivayetler, her ne kadar kelimeleri açısından Süfyân'ınkilerden çok kolay bir şekilde ayırt edilebilirse de, Süfyân'ın Zührî-Âmir-Sa'd'dan aldığı rivayetlerle aynı genel kalıbı takip etmektedir:

حدثني الحميدي عن ابن شهاب عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه، قال: جاءني مرضت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت: يا رسول الله، بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، فقلت: فالشطر؟ قال: لا، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثك أغنياء خير من أن تذرهم عائلة يتكفون الناس، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت حتى ما تجعل في امرأتك، فقلت: يا رسول الله، أأخلف بعد أصحابي؟ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنك لن تخلف فتعمل عملا صالحا إلا أزدت به درجة ورفعة، ولعلك أن تخلف حتى ينتفع بك أقوام ويضر بك آخرون، اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم علي أعقابهم، لكن البائس سعد بن خولة يرثي له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة.

Mâlik'in İbn Şihâb [ez-Zührî]'den onun da Âmir b. Sa'd b. Ebû Vakkâs tarihiyle babasından naklen anlattığına göre babası [Sa'd b. Ebû Vakkâs] şu hadiseyi anlatmıştır: Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem, Vedâ hacı sırasında benim çok şiddetli derecede hastalanmam sebebiyle ziyaretime geldi. Bu sırada ona: Yâ Resûlallah, gördüğün gibi ağrılarım bu dereceye ulaştı ve ben malî mülkü olan bir kişiyim, bir kızımdan başka mirasçım da yok, malımın üçte ikisini tasadduk edeyim mi? dedim, bunun üzerine Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem, 'Hayır' buyurdu. Peki yarısını? dedim, [buna da] 'Hayır' buyurdu. Daha sonra Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem, "Üçte biri, üçte biri de çok. Şüphesiz vârislerini zengin halde bırakman, onları insanlara el açar vaziyette muhtaç bırakmandan daha hayırlıdır. Hiç şüphesiz Allah'ın rızasını gözeterek infak ettiğin her bir nafakanın karşılığı olan sevabını, hatta hanımının ağzına koyduğun bir lokmanın dahi sevabını elde edersin" buyurdu. Daha sonra, Yâ Resûlallah, ben arkadaşlarımdan geri kalacak mıyım? deyince Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem şu cevabı verdi: Sen geride bırakılacakım, işlediğin her bir sâlih amelin dolayısıyla derecen ve merteben yükselecek. Ve belki sonraya bırakılırsın ve çeşitli kavimler senden istifade ederler, diğer bazı kavimler ise senden zarar görürler. [Ey Allah'ım, ashâbımın hicretlerini kabul buyur. Onları izleri üstü geri çevirme.] Asıl talihsiz olan Sa'd b. Havle'dir. Onun Mekke'de vefatı dolayısıyla Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem üzüntülerini ifade etti. [s. 11]

⁹ Esasen tarik 7 ve 11'in her birinde hadisin F cümlesi ile sona erdiğini söylemeliyiz. Sayfa 6'daki genel çerçeveye bakılacak olursa, F cümlesini, devamında gelen hicret tartışmasının bir parçası olarak görmek de mümkündür. Genel çerçevedeki böyle bir düzeltme, tarik 7 ve 11'deki kısaltmaları, benim taktî'in gerekçesini, belirli bir konuyla ilgilenilmiş olması şeklindeki izahımla oldukça kesin biçimde uyumlu hale getirebilir.

Grafik 3: Mâlik'in Zühri-Âmir-Sa'd (Z-A-S) tariki ile gelen hadisleri

Rivayet Zinciri	Mevcut cümleler
24.	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
25. Mus'ab ez-Zübeyri	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
26. Mus'ab ez-Zübeyri	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
27. Mus'ab ez-Zübeyri	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
28. Ebû Mus'ab	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
29. Ebû Mus'ab	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
30. Süveyd b. Saîd	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
31. Süveyd b. Saîd	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
32. eş-Şâfi	Mâlik Z-A-S BA/...../.....
33. Abdullah b. Yûsuf	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
34. İbn Ka'neb ve İbn Bükeyr	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
35. İbn Ka'neb ve İbn Bükeyr	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
36. İbn Ka'neb ve İbn Bükeyr	Mâlik Z-A-S BA/CDEFG/HIJKLM
37. İbn Vehb	Mâlik, Yûnus vdğ. Z-A-S ../..E./.....

Süfyân'ın Zühri'den aldığı hadislerini tartışmak için kullanılan genel çerçeve, aynı şekilde Mâlik'in Zühri-Âmir-Sa'd'dan yaptığı rivayetler için de kullanılabilir. Bir kere grafikte Mâlik vasıtasıyla rivayet edilen hadislerin tamamında ilk iki cümlelerin yer değiştirdiği görülmektedir (grafik 3). 32 ve 37. tarikler dışındaki bütün tarikler eksiksizdir. Tarik 32 bu hadisin birkaç tarikini rivayet eden ve Sa'd hadisinin ilk iki cümlesini kaydettikten sonra "daha sonra hadisi zikretti" ifadesini kullanan Tahâvi'den alınmıştır. Aynı şekilde tarik 37'nin de hadisin bir tariki olmaktan çok hadisle ilgili bir referans şeklinde görülmesi uygun olur. Hadisi içinde İbn Vehb'in de yer aldığı ortak bir isnad ile Beyhakî kaydeder ve rivayetin sonunda şu ifadeyi kullanır: [... ve İbn Vehb'in rivayetinde ifade şu şekildedir: "Dedim ki: Yarısına ne dersin, Yâ Resûlallah?" O şöyle dedi: Hayır, Üçte biri, üçte biri de büyük miktar (veya: üçte biri de çok)]. Daha sonra kelimeleri tartışırken de göreceğimiz üzere, Mâlik tarikiyle rivayet edilen hadisler uyum açısından dikkat çekmektedir.

38-45 arası tarikler (grafik 4) Abdürrezzâk-Ma'mer-Zühri-Âmir-Sa'd yoluyla rivayet edilen dört tariki ihtiva etmektedir. Bir başka durum arzeden tarik 41'in ise daha ziyade hadise bir 'referans' şeklinde tanımlanması daha isabetli olacaktır:

Müslim hadisin rivayet zincirini naklettikten sonra kısaca, bu senedle 'benzer bir hadisin' kendisine rivayet edildiği, şeklinde bir ifade kullanmıştır. Üç tarikin de metinleri neredeyse tamamıyla eksiksiz ve ifade tarzları, ortaya koyduğum Süfyân-Zühri-Âmir-Sa'd hadislerindeki (sayfa 4) çerçevedeki ifade tarzı ile aynıdır.

Tarik 42'de hicretle ilgili cümlelerin hepsi eksiktir. Tarik 43 tam olmakla birlikte, dikkati çeken tek nokta iki giriş cümlesinin sırasının yer değiştirmiş olmasıdır. [s. 12]

Grafik 4: Zühri-Âmir-Sa'd'm (Z-A-S) Diğer Hadisleri

Rivayet Zinciri	Mevcut cümleler
38. Abdürrezzâk Ma'mer Z-A-S	AB/CDEFG/HIJKLM
39. Abdürrezzâk Ma'mer Z-A-S	AB/CDEFG/HIJKLM
40. Abdürrezzâk Ma'mer Z-A-S	AB/CDEFG/HIJKLM
41. Abdürrezzâk Ma'mer Z-A-S	../...../.....
42. Yezid b. Hârûn İbn İshâk Z-A-S	AB/CDEFG/
43. Yezid b. Hârûn Süfyân b. Hüseyin Z-A-S	BA/CDEFG/HIJKL
44. Hakem b. Nâfi' Şuayb Z-A-S	/G/
45. Hakem b. Nâfi' Şuayb Z-A-S	/G/

Zühri-Âmir-Sa'd hadislerinin tariklerinden son ikisi hayli ilginç ve oldukça aşırı bir kısaltmanın ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Her iki hadis de Buhârî tarafından Ebû'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' ve Şuayb vasıtasıyla Z-A-S zincirinden naklen kaydedilmiştir. Kısaca her ikisi de 'Ne sarf edersen onun mükâfatını alacaksın, hatta hanımının ağzına vermiş olduğun küçük bir lokmanın bile karşılığını bulacaksın'¹⁰ cümlesi ile sınırlıdır.

Sa'd b. İbrâhim-Âmir-Sa'd hadisleri Zühri-Âmir-Sa'd hadislerine göre önemli farklılıklar arzederler. Burada da Süfyân-Z-A-S hadisleri için kullanmayı önerdiğim çerçeveyi kullanmak mümkün olsa da, yeni bir taslak çizmek daha uygundur:

أخبرني الفضل بن دكين ومحمد بن عبد الله الأسدي قالاً: أخبرنا سفيان عن سعد بن عمرو بن سعد عن سعد قال: جاءني النبي صلى الله عليه وسلم يعودني وأنا بمكة وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجرت منها، فقال: يرحم الله ابن عمراء... فقلت: يا رسول الله، أوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: الثلث؟ قال: الثلث، والثالث كثير، إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عائلة يتكفون الناس في أيديهم، وإنك مهما أنفقت علي أهلك من نفقة فإنها صدقة،

¹⁰ Bu ifadeyi benim kısaltma olarak değerlendirmiş olmama itiraz edilebilir. Zira bunun bir kısaltma olmaması ve Şu'ayb'ın sahip olduğu hadisin tamamının bu tek cümleden ibaret sayılması da mümkündür. Ancak ben aşağıdaki sebeplerle bunu daha uzun bir hadisten ihtisar edilmiş olarak kabul ettim: (1) Tarik 45, Sa'd ile olan bütün bir olaya işaret olarak görülebilecek tarzda, 'Peygamber Sa'd'a dedi ki ...' ifadelerinden ibarettir. (2) Bu hadisle ilgili tartışma esnasında *Umdetü'l-kârî*'de Aynı şu ifadelerle yer verir: Bu hadis bize Ma'mer'den, Yûnus b. Yezid'den, Abdülazîz b. Ebû Selâme'den, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den İbn Ebû 'Atî'ten ve İbrâhim b. Sa'd'dan rivayet edilmiştir ve onların her birisi Mâlik'in de ifade ettiği gibi, Zühri'den naklen şöyle demişlerdir: "Vedâ hacı senesinde". Aynı şekilde Şuayb da bunu söylemiştir. Şayet Şu'ayb'ın hadisi bu olayın tarihi ile ilgili meseleyle herhangi bir ilgisi bulursa idi, hadisin Buhârî'nin kaydettiği tariklerden daha uzun olması gerekirdi. (3) Beyhakî de bu olayın zamanı ile ilgili hususa temas ederken Şu'ayb hadisine referansta bulunur (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarâbad 1344, VI, 268). (4) Sa'd b. İbrâhim-Âmir'in tariki olan 56. tarik de sadece bu cümle ile sınırlıdır. Bu tarik de, bir rivayetler grubuna aittir ve bu rivayetlerin hepsi de hadisin tam şekli ile ilişkilidir. Bu da göstermektedir ki ilk dönemdeki râviler muhtemelen muhtevayı hatırlatıcı bilgi verir tarzda, bu kadarı ile yetinmeyi yeterli görmüşlerdir.

حتى اللقمة ترفعها إلى في امرأتك، وعسي الله أن يرفعك فينتفع بك قوم ويضر بك آخرون، قال: ولم يكن له يومئذ إلا ابنة. [s. 13]

el-Fazl b. Dükeyn ve Muhammed b. Abdullah el-Esedî bize haber verdiler ve dediler ki: Kendilerine Süfyân'ın Sa'd, Âmir b. Sa'd ve Sa'd'dan naklettiğine göre Sa'd şöyle demiştir: Ben Mekke'de iken hastalandığımda peygamber sallallahu aleyhi ve sellem ziyaretine geldi ve kendisi hicret ettiğim bir bölgede ölmek üzere olduğumdan dolayı üzülür ve şöyle dedi: Ey Allah'ım, İbn Afrâ'ya merhamet et. Dedim ki: Yâ Resûlallah, malımın tamamını tasadduk edebilir miyim? Bunun üzerine, hayır, dedi. Yarısına ne dersin dedim, yine, hayır dedi. Üçte birine, dedim. Dedi ki, üçte biri, üçte biri de çok, senin mirasçılarını zengin halde bırakman, onları insanlara el açar vaziyette yoksul bırakmandan daha hayırlıdır. Hanımının ağzına verdiği bir lokma dahil, ehline ne sarf edersen et mutlaka karşılığını göreceksin. Umarım ki Allah seni [bu hastalıktan] kurtaracak ve daha sonra insanların bir kısmı senden istifade edecek, bir kısmı da senden zarar görecektir. O dedi ki: O zaman onun sadece bir kız evladı var idi.

Bu hadiste (tarik 54) Sa'd'ın hicreti ile ilgili kısım, sanki hadisteki tasaddukun tartışıldığı ana kısma kısa bir mukaddime niteliğindedir. Dolayısıyla ben Sa'd b. İbrâhîm'in Âmir-Sa'd'dan rivayet ettiği hadislerle ilgili olarak aşağıdaki başlıkları uygun gördüm:

Ziyaret ve keyfiyeti

A [Hz.] Peygamberin ziyareti.

B Ziyaretin keyfiyeti: yer [ve hastalanma olayı].¹¹

Hicret Meselesi

C Ziyaretin keyfiyeti: Onun bir kimsenin hicret ettiği bölgede vefat etmesinden hoşlanmaması durumu.

D İbn Afrâ ile ilgili ifade.

Vasiyet Meselesi

E Mirasın miktarı üzerine konuşma.

F Talebin reddedilmesinin gerekçesi: Mirasçılarını zengin bırakman daha iyidir...

G Teselli: Harcadığın her şey hayırlı amel olarak kabul edilecek.

H Sa'd'ın hastalıktan kurtulacağına dair üstü kapalı tahmin.

I Onun sadece kız olan bir vârisi olduğu.

Bu başlıklar Süfyân'ın hadislerindekiyle mukayese edildiği zaman vasiyet konusunun başlıklarda merkezî bir durumda olduğu hemen fark edilir. Hicret konusu ziyaretin keyfiyetine dair bilgiler içinde yer almakta olup, grafik 5'te görülebileceği gibi, dört tarikte de hicretle ilgili cümleler bütünü ile terk edilmiştir.

¹¹ [Sa'd'ın] Hastalığı hadisesi bazan açıkça zikredilirken bazan zikredilmemiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber için kullanılan 'iyâde' kelimesi sadece hasta bir kişi ziyaret edildiği zaman kullanılan bir ifadedir. Bu sebeple, hastalık hadisesini açıkça zikreden tariklerle, hastalık zikredilmeyip sadece muhtevasında 'iyâde' kelimesi kullanılanlar arasında bir fark gözetmedim.

Yine grafik 5'te, ('-') işareti bir cümlenin tümü ile bulunmadığını ifade ederken [s. 14] ('.') işareti, cümlenin bulunmasının imkân dahilinde olduğunu ifade eder. Küçük harf, cümlenin var olduğunu ancak not düşülerek açıklamayı gerektirecek derecede hayli farklılık ihtiva ettiğini ifade eder. ('*') şeklindeki yıldız işareti, cümlenin mevcut olduğunu ancak beklenen yerden farklı bir konumda bulunduğunu gösterir. Bunlara ilâve olarak, **D** harfinden sonra bir boşluğun varlığı, tariklerin ikisinde **I** cümlesinin **D** cümlesinden sonra gelmesi sebebiyledir.

Muhtasar şekildeki tarik 53 Müslim'in *es-Sahîh*'inde yer almaktadır. Müslim sened zincirini nakleder ve ardından, "o Zührî'nin hadisine benzer anlamda bir hadis rivayet etti, fakat Sa'd b. Afrâ hakkındaki ifadeyi zikretmeyip, 'O, onun hicret ettiği bir bölgede vefat edeceği endişesi ile hoşnutsuzluğunu dile getirdi' ifadesini kullandı" demektedir. Şu halde, **qD** yerindeki kesik çizgi (-) **D** cümlesinin kesinlikle olmadığını ifade ederken, noktalar (...) bu cümlelerin işaret edilen tarikte bulunmasının ihtimal dahilinde olduğuna işaret eder.

Aslında tarik 55 ve 57 'ortak rivayet zinciri' vasıtasıyla rivayet edilmiş olan tek bir hadis olup Vekî' orada, kendisine hadisi Mis'ar ve Süfyân'ın [es-Sevrî] nisbet ettiğini söylemektedir. Her ne kadar ifadeler aynı şekliyle Mis'ar'ın da rivayeti olmakla birlikte ben sözleri Sevrî'ye nisbet etmeyi tercih ettim.

Sa'd b. İbrâhîm'in hadisleri, incelemiş olduğumuz hadisler grubuna nisbetle daha düzensizdir. Bu durum, hadislerin kısaltılmış bir şekilde ifade edilmesinin daha zor olduğu gerçeğini de ortaya çıkarmaktadır. Sa'd'ın bu olay zamanında sadece bir kızının bulunduğu dair olan **I** cümlesi, tariklerin her üçünde de mevcuttur. Tarik 47 ve 48'de cümle vasiyete dair konuşmanın hemen öncesinde yer almaktadır. 49'da ise cereyan eden vasiyete dair konuşmanın en sonunda yer almaktadır. **I** cümlesinin bulunacağı yeri uygun şekilde tesbit etmek için, bütün tariklerde **D** cümlesinin hemen ardından bir boşluk bıraktım. Tarik 47 ve 48'deki yıldız, **I** cümlesinin bu iki cümle içinde bulunduğunu göstermek içindir. Tarik 55'in yerini göstermek özellikle oldukça zordur. Bu tarikte **d** cümlesi mevcut olmakla birlikte, cümlenin sondan bir öncesinde yer almaktadır. Yine **H** cümlesi de genellikle bulunduğu yerde değildir. Küçük harfle yazılmış olan **d**, bu tarikte [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] Sa'd b. Afrâ ile ilgili ifadesinin aşağıdaki gibi olduğu gerçeğine işaret eder:

... فذكر سعد الهجرة، فقال: يرحم الله سعد بن عفرأ.

... ve Sa'd hicretten söz edince, Peygamber şöyle dedi: 'Allah Sa'd b. Afrâ'ya rahmet etsin.'

Elbette, **D** cümlesinin bilinen tarikine yapılan bu ilâvenin bir râvi sözü olduğu, [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] sözü olmadığı son derece açıktır. Aynı şekilde, **I** cümlesi de (O şöyle dedi: Ve o vakit onun sadece bir kızı vardı) kimliği tesbit edilememiş bir râvinin sözüdür. Bununla birlikte, [s. 15] bu iki cümlenin değişik yerlerde bulunması, Sa'd b. İbrâhîm-Âmir-Sa'd'ın metinlerinin tama-

mının genel anlamıyla gevşek bir tarzda rivayet edildiği izlenimini vermektedir.

Grafik 5: Sa'd b. İbrâhim'in Âmir-Sa'd'dan (S-A-S) Olan Hadisleri

Rivayet Zinciri	Mevcut cümleler
46. Abdürrezzâk	Sevrî S-A-S ABC- EFG---
47. Abdurrahmân	Sevrî S-A-S ABCDIEFGH*
48. Abdurrahmân	Sevrî S-A-S ABCDIEF---*
49. Abdü'n-Nuaym	Sevrî S-A-S ABCD EF-HI
50. Abdü'n-Nuaym	Sevrî S-A-S AB--- EF---
51. Abdü'n-Nuaym ve Ubeydullâh	Sevrî S-A-S ABC- EFGH-
52. Muhammed b. Kesîr	Sevrî S-A-S AB--- EFGH-
53. Ebû Dâvud el-Haferî	Sevrî S-A-S ABC-
54. Fazl b. Dükeyn ve Muh. b. Abdullah	Sevrî S-A-S ABCD EFGHI
55. Vekî	Sevrî S-A-S AB-* EFG*IDH
56. Vekî	Sevrî S-A-S --- ---G
57. Vekî	Mis'ar S-A-S
58. Ebû Nuaym	Mis'ar S-A-S AB--- hDE

Grafik 6: Âmir-Sa'd'dan Gelen Diğer Hadisler(A-S)

59. Hâşim b. Hâşim	A-S
60. Hâşim b. Hâşim	A-S
61. Bükeyr b. Mîsmer	A-S
62. Cerîr	A-S

59'dan 62'ye kadar olan tarikler Âmir-Sa'd hadislerinin sonuncularıdır. Hâşim b. Hâşim'den gelen ikisi (59-60) birbirlerine oldukça benzerdir. Yine, şimdiye kadar görmüş olduğumuz diğer bütün Sa'd hadislerindeki benzer unsurlar kullanılmış olmakla birlikte vurgu ve takdîmi açısından değişiklik arzeder:

٥٩ مرضت فعادني النبي صلى الله عليه وسلم	٦٠ مرضت فعادني النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت: يا رسول الله، ادع الله أن لا يردني على	فقلت: يا رسول الله، ادع الله أن لا يردني على
عقبى، قال: لعل الله يرفعك، (و يرفع بك	عقبى، قال: لعل الله (أن) يرفعك (فينفع) بك
ناسا، قلت: أريد أن أوصي، وإنما لي ابنة	ناسا، قلت: أريد أن أوصي، وإنما لي ابنة
فقلت: (أوصي) بالنصف؟ قال: النصف كثير	فقلت: (أوصي) بالنصف؟ قال: النصف كثير
قلت: فالثلث؟ قال: الثلث، والثالث كثير-أو	(قال) قلت: فالثلث؟ قال: الثلث، الثلث كثير
أو كبير، قال: فأوصى الناس بالثلث، فجاز (لهم ذلك)	-أو كبير، قال: فأوصى بالثلث، فجاز (ذلك له)

Bu iki tarik arasındaki küçük farklılıkları parantez içine almak suretiyle belirgin hale getirdim. Belki de tek önemli farklılık, tarik 59'daki son cümlelerin, Sa'd'ın üçte birlik vasiyetinden, 'Şu halde insanlar üçte birlik vasiyete başladılar ve bu onlar için buna izin verilmiş oldu' demek suretiyle çıkarılan bir yorumdur. Tarik 60'ta ise bu cümle, 'Bunun üzerine Sa'd malının üçte birini miras

bıraktı ve ona izin verilen miktar bu idi' şeklindedir. Pek tabii olarak [s. 16] bir hukukçu bu durumda tarik 59'dan hareketle bir adım daha atar ve Sa'd için izin verilen husus, bizim için de müsaade edilmiş demektir, şeklinde bir sonuç çıkarabilir.

Tarik 61 [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] ziyaretinin zikrinden ibarettir: Daha sonra da, Sa'd'ın bir taraftan ağlayıp bir taraftan da Hz. Peygamber'e [s.a.v.] hicret etmiş olduğu bu topraklarda ölüp ölmeyeceğine dair bir soru sorduğunu rivayet eder. [Hz.] Peygamber [s.a.v.] açıkça Allah'ın izniyle onun ölmeyeceğini söyler, ardından da aralarında, mirasçılarını dilenci durumunda bırakmaktan ise onları zengin bırakmasının daha iyi olacağına dair cümlelerin geçtiği vasiyete dair konuşma cereyan eder. Tarik 62'nin giriş cümlesi yoktur ve kısaca bir kimsenin mirasçılarını varlıklı olarak bırakmasının yoksul olarak bırakmasından daha hayırlı olacağına dair cümle ile takip edildiği vasiyete dair konuşmadan ibarettir.

Hadiste Geçen Kelimeler

Yüzden fazla tarihte sayıları on üçe varan cümlelerin var olup olmadığı konusunda karşılaştırma yapmak zor bir iştir. Daha da önemlisi böylesi detaylar arasında büyük tabloyu görmek oldukça zordur. Bununla birlikte, belirli rivayet zincirlerinin söz konusu hadisin metnindeki insicamla ilişkilendirilme derecesini görmek önemlidir. Bu niyetle ben, muhtelif tariklerde geçen kelimelerle ilgili üç farklı analiz sunmak istiyorum.

Öncelikle Sa'd hadislerinin Sa'd'ın oğlu Âmir vasıtasıyla rivayet edilen (1-62 tarikler) rivayetinin ilk cümlesinin tahlili ile başlıyorum. Bu tariklerdeki şekliyle cümle, bir nevi rivayet zinciri ile metin arasındaki alışılmış bağlantının örneğini teşkil eder. Buradan hareketle hadisin belirli bir kelimesinin, her bir rivayet zinciri 'ailesi' ile kesin biçimde irtibatlı olduğunu tesbit etmek mümkündür (meselâ Zührî vasıtasıyla rivayet edilen hadisler ailesinde). Öte yandan, böyle aileler içerisinde bile kelimeler düzensiz olabilir. Buradaki en önemli özellik, aileler (hadis grupları) içindeki kelimelerin yeterli ölçüde birbirine benzer olmasıdır. Öyle ki, bir kimse herhangi bir rivayet zincirine sahip olmasa bile Sa'd hadislerinin metni ile karşılaştığında bu hadisin rivayet zinciri hakkında kuvvetli bir tahminde bulunabilecektir. Bu durumun **F**, **G**, **H**, **I**, **J**, ve **K**¹² cümlelerinin farklı olduğu gösterilerek karşılaştırılabilir. Zira temelde aynı kelimelerle oldukça muntazam olarak rivayet edilen bu cümleler (**F**, **G**, **H**, **I**, **J**,

¹² Genel çerçeveye göre bunların hepsi sayfa 5'teki Süfyân hadislerine dayanmaktadır. Mirasla ilgili bölümden: F-Talebin geri çevrilme gerekçesi: Mirasçılarını zengin olarak bırakman ... daha hayırlıdır. G-Teselli: Sarf ettiğin her şey hayırlı bir amel olarak kabul edilecek. Hicret ile ilgili bölümden: H-Sa'd'ın 'geride bırakılacak olma' endişesi. I-Dolaylı cevap ve teselli: Şayet geride bırakılırsan hayırlı amellerin senin Allah katındaki derecenin arttıracak. J-Sa'd'ın hastalıktan kurtulacağına dair üstü kapalı tahmin. K-Peygamberin muhacir sahâbileri için duası.

ve K), bu tarihin belirli bir rivayet zinciri ailesi vasıtasıyla rivayet edildiğini göstermesi açısından güçlü bir delil olabilecek hiçbir özel kelime grubuna sahip değildir.¹³ [s. 17]

Grafik 7: Kelimelerin mukayesesine dair kısaltmalar

âmF	âm el-fethi
hjj	haccetü'l-vedâ'i
mrtd	meridtü
mrd	merida
mrDN	maradan
M	Mekkete
R	resûlullah <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i>
N	en-nebiyyü <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i>
atRy	etânî resûlullah <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i> ye'üdünî
atNy	etânî en-nebiyyü <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i> ye'üdünî
'âdR	'âdenî resûlullah <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i>
'adN	'âdenî en-nebiyyü <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i>
jâRy	câenî resûlullah <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i> ye'üdünî
jâNy	câenî en-nebiyyü <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i> ye'üdünî
kRy	k=a'an resûlullah <i>salle'llâhü aleyhi ve sellem</i> ye'üdünî
mvt	el-mevt

İlk cümlelerin tahlilinden sonra tariklerin farklılık arzettiği temel dört konuyu tartışacağım:

Olay Veda haccı sırasında mı yoksa Mekke'nin fethi sırasında mı meydana geldi?

Sa'd'ın sorusu vasiyet ile mi yoksa sahip olduğu malını sadaka olarak vermek istemesi ile mi ilgili idi?

Sa'd niçin malını-mülkünü vermek istedi?

Vasiyete dair konuşmada (son olarak üçte birde karar kılınan) bu anlaşma gerçekten sağlandı mı?

Pek tabii olarak biz bu soruların gerçek cevabını asla bilemeyiz. Burada sorulacak soru şudur: Sa'd hadisi bu konularla ilgili olarak bize hangi bilgileri verebilir.

Âmir b. Sa'd-Sa'd hadislerinde başlangıç cümlesi

Tek satır halinde hadisin ilk cümlesini sunmaya geçmeden önce, grafik 7'nin sağ sütunundaki ifadeler için sol sütundaki kısaltmaları kullanacağım.

Bu kısaltma sistemini grafik 8'deki Âmir-Sa'd'dan rivayet edilen [s. 18] hadisi tasvir etmek gayesiyle kullandım. Grafiğe bir defa bakmak, hadis gruplarının -neredeyse bir hadisin kelimelerine yüzeysel bir bakışla rivayet zincirinin

tanınabileceği- kelimelerinin nasıl birlik ifade ettiğini göstermek için yeterlidir. Yine, aynı râvilerin rivayet ettiği tarikler diğerleri vasıtasıyla rivayet edilenlerden çok daha uyumludur. Mâlik vasıtası ile rivayet edilen tarikler (24-36) çok belirgin bir şekilde uyumluluk arzederken, Süfyân vasıtasıyla rivayet edilenler nisbeten daha az uyumludur.

Bir kere daha şunu hatırlamakta fayda var ki hadisleri saymak yanlış sonuçta götürebilir: Zira üzerinde bir ittifâkın hasıl olduğu şahsiyetlerin tesbit edilmesi daha mühimdir. Daha da önemlisi kelimelerdeki uyum gerçekten ekstra bir şeydir. Her ne kadar onlar kelimeleri de muhafaza etmeye gayret göstermişlerse de hadisin ilk dönem râvilerinin, sadece hadislerin mânalarını aktarmakla kendilerini sorumlu gördükleri söylenmektedir. Kelimelerdeki uyumluluk düzeyine ve daha geniş anlamıyla Zührî'nin talebeleri, ardında da Zührî ve muasırları seviyesindeki uyuma özellikle işaret edilmelidir. Daha sonra üzerinde duracağım gibi, şayet bu tipik bir hadis ise sayıca durum onların aleyhine gelişse bile, rivayetlerdeki bu uyum düzeyi bizim, rivayetlerine güvenilecek olan belli râvileri tam olarak tesbit etmemize imkân sağlayacaktır.

Olayın Zamanı

Süfyân-Zührî-Âmir-Sa'd vasıtasıyla rivayet edilen ve olayın zamanı ile ilgili kaydın bulunduğu hadisler, olayın cereyan ettiği zaman olarak Mekke'nin fethi yılını verirler. Fakat, İbrâhim b. Sa'd, İbn Ebû Selâme, Mâlik, Ma'mer, Muhammed b. İshâk ve Süfyân b. Hüseyin'den her birisi vasıtasıyla Zührî'den rivayet edilen hadisler, olayın meydana geliş vaktinin Vedâ haccı senesi olduğunu kaydederler. Olayın fetih yılında cereyan ettiğini söyleyen diğer tek tarik ise Amr b. el-Kârî'nin hadisleri olup bunlar da bu görüşü açık bir şekilde ifade etmektedir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم مكة، وخلف سعدا مريضا حيث خرج إلى حنين، فلما قدم من جعرانة معتمرا دخل عليه...

Allah'ın resûlü sallallahu aleyhi ve sellem Mekke'ye geldi ve Sa'd'ı geride hasta bırakarak Huneyn'e gitti. Daha sonra Ci'râne'den [Mekke'deki] kutsal mekânları ziyaret etmek üzere geri dönünce ona [yani Sa'd'a] geldi...

Zaten ben daha önce Aynî ve Beyhakî'nin konuya dair yorumlarına kısaca değinmiştim (dipnot 9, s. 12): Her ikisi de [s. 19] Süfyân'ın burada hata ettiğini ileri sürmektedirler. Onların argümanlarına göre, her ne kadar Süfyân güvenilir bir râvi ise de, Zührî'den bu hadisi alan daha güvenilir râvilere göre olay Vedâ haccı senesinde cereyan etmiştir. İbn Hacer¹⁴ Amr b. el-Kârî'nin hadisinin Süfyân'ın tarihini desteklediğine işaret eder:

¹³ Bu cümleleri değişik kelimelerle rivayet etmeyen bu tarikler, cümlelerin rivayetindeki genel benzerlik nedeniyle oldukça belirgindir. Fakat büyük rivayet zinciri ailelerinin hiçbiri, onların rivayet ettiği metinlerle ilişkilendirilebilecek özel bir kelime grubuna sahip değildir.

¹⁴ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852), *Fethu'l-bârî fi [serh-i] Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIV, Nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut 1959-1970, V, 363.

Ben, Ahmed, Bezzâr, Taberânî ve Buhârî'nin [et-]Târîh'inde rivayet ettiği Amr b. el-Kârî hadisinde [Süfyân] b. Uyeyne'nin tarikine destek buldum. Ve İbn Sa'd şöyle rivayet etmiştir: 'Peygamber saellâhü aleyhi ve sellem geldi ve Sa'd'ı geride hasta bıraktı...' Muhtemelen İbn Uyeyne bir hadisi diğeri ile karıştırdı...

Şu halde İbn Hacer, Zührî hadisi ile ilgili olarak, kendisinin rivayetine karşı çıkan güvenilir râviler Süfyân'ın rivayetini hükümsüz kılmışlardır. Muhtemelen onun yanılmasının sebebi, Amr b. el-Kârî hadisini biliyor olmasıdır. Bununla birlikte o, bir kere Fetih yılında bir başka zaman da Veda haccı esnasında olmak üzere hadisenin iki kere cereyan etmiş olabileceğini ileri sürmekten daha iyi bir çözüm de getirmemektedir. Râvilerinin tamamının güvenilir kabul edilmesi sebebiyle, Amr b. el-Kârî'nin hadisi de yine kolayca terkedilememektedir.

Miras mı Sadaka mı?

Hadiseye bütün halinde bakıldığında Sa'd hadisinde muğlak görülen bir başka nokta da, Sa'd'ın malı için izin istemesinin, miras bırakma konusunda mı yoksa malının tamamını sadaka olarak verme konusunda mı olduğu hususudur. *Sadaka* kelimesinin iştikâkı, onu [malı] sadaka olarak vermeyi ifade edebileceği gibi, *vasiyye* kelimesinin iştikâkı da miras anlamını ifade edebilir. Sa'd hadislerine genel anlamıyla bakıldığında mesele oldukça muğlak gözükür. Ancak, grafik 9'da görüleceği üzere, metin farklılıklarının dökümü çıkarıldığı zaman değişim hayli dikkat çekmektedir.

Ben Amr b. el-Kârî hadislerini, tariklerin her birinde hadisteki kelimenin miras mı sadaka mı anlamına geldiği konusunda râvinin şüphesini ifade etmek üzere, soru işareti ile gösterdim. Sadece Süfyân'ın Zührî'den yaptığı rivayetlerden gelen metinler ailesi içerisinde böyle bir tereddüt görmüyoruz. Sa'd hadisi üzerinde çalışmak bize hadis râvilerinin nitelikleri hakkında özet bir keşif yapma imkânı sağlamaktadır. Buradan hareketle kuşkusuz bu küçük külliyata dayanılarak, Süfyân-Zührî'den nakledilen rivayette sadakadan bahseden kişilerin rivayetini mirastan bahseden diğer dört tarike tercih etmek riskli olabilir. Bu dört tarik şunlardır:

(1) İbn Sa'd'ın Süfyân'dan rivayet ettiği 3 numaralı hadis; [s. 20]

Grafik 8: Âmir'in Sa'd'dan rivayet ettiği hadislerin başlangıç cümlesinin kelimeleri

Süfyân-Zührî-Âmir-Sa'd

1. Ennehû kadime M âmF gâle: fe-mrtd	mrDN eşfaktü alâ nefsi mvt	fe-atRy
2. mrtd bi-M âmF	mrDN eşfeytü minhü alâ mvt	fe-atRy
3. mrtd	mrDN eşfeytü minhü alâ mvt	fe-atRy
4. mrtd bi-M	mrDN fe eşfeytü minhü alâ mvt	fe-atNy
5. mrtd âmF	mrDN eşfeytü minhü alâ mvt	fe-atRy

6. mrtd bi-M âmF	mrDN eşfeytü minhü	fe-atRy
7. mrtd	mrDN eşfeytü minhü	fe-atRy
8. mrtd	mrDN eşfâ fihi	fe-adR
9. mrtd	mrDN bi-M eşfâ fih
10. mrtd âmF	mrDN eşfeytü minhü alâ mvt	fe-atRy
11. mrtd âmF	hattâ eşfeytü alâ mvt	fe-adR
12. mrtd âmF	mrDN eşfeytü minhü	fe-atRy
14. ennehû mrd âmF ve-hüve bi-M	mrDN eşfâ minhü alâ mvt	fe-atNy
15. ennhû mrd âmF	mrDN eşfâ minhü alâ mvt	fe-atNy ve hüve b-M
16. mrtd âmF	mrDN eşfeytü minhü alâ mvt	atRy fihi

İbrâhim b. Sa'd-Zührî-Âmir-Sa'd

17. âDN fi hjj	min veca'in	eşfeytü minhü alâ mevt
18. âDN fi hjj	mrDN	eşfeytü minhü alâ mevt
19. âDR fi hjj	min şekvâ	eşfeytü minhü alâ mevt
20. âDR fi hjj	min veca'in	eşfeytü minhü alâ mevt

Süfyân-Zührî-Âmir-Sa'd

21. âDN fi hjj	min veca'in	eşfeytü minhü alâ mevt
----------------	-------------	------------------------

İbrâhim b. Sa'd, İbn Ebû Selâme ve diğerleri-Zührî-Âmir-Sa'd

22. mrtd	mrDN	eşfeytü minhü fedehale aleyye R ye'üdunî
----------	------	--

İbn Ebû Selâme-Zührî-Âmir-Sa'd

23. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
----------------	-------------	------------

Mâlik-Zührî-Âmir-Sa'd

24. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
25. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
26. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
27. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
28. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
29. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
30. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
31. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
32. jâRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
33. kRy âmhjj	min veca'in	iştedde bi
34. jâRy âm hjj, kâle:	ve bi veca'un	kad iştedde
35. jâRy âm hjj, kâle:	ve bi veca'un	kad iştedde
36. jâRy âm hjj, kâle:	ve bi veca'un	kad iştedde

Ma'mer-Zührî-Âmir-Sa'd

38. Küntü me'a R fi hjj	fe mrtd mrDN eşfâ alâ mvt, kâl:	fe-âDR
39. Küntü me'a R fi hjj	fe mrtd mrDN eşfeytü alâ mvt	fe-âDR
40. Küntü me'a R fi hjj	fe mrtd mrDN eşfâ aleyye minhü alâ mvt	fe-âDR

Muhammed b. İshâk-Zührî-Âmir-Sa'd

42. İstekeytü me'a N fi hj hattâ izâ edneftü fe dehale aleyye R ye'üdünü

Süfyân b. Hüseyin-Zührî-Âmir-Sa'd

43. Enne R âdehü fi maradihi bi-Mekketi [s. 21]

Grafik 9: Sa'd'ın isteği: miras mı yoksa sadaka mı?

Tarikler	Rivayet Zinciri	Miras	Sadaka
1-16	Süfyân-Zührî-Âmir	4	8
17-21	İbrâhim b. Sa'd-Zührî-Âmir	5	
22	(müşterek isnad)-Zührî Âmir	1	
23	İbn Ebû Selâme-Zührî Âmir	1	
24-36	Mâlik-Zührî-Âmir		12
38-41	Ma'mer-Zührî-Âmir	3	
42	İbn İshâk-Zührî-Âmir	1	
43	Süfyân b. Hüseyin-Zührî-Âmir	1	
46-58	Sa'd b. İbrâhim-Âmir	9	
59-60	Hâşim b. Hâşim-Âmir	2	
61	Bükeyr b. Mismar-Âmir	1	
62	Cerir b. Zeyd-Âmir	1	
63-71	Humejd-Sa'd'ın üç çocuğu	7	
72-80	Mus'ab b. Sa'd	8	
81-87	Ebû Abdurrahmân es-Sülemî	7	
88-91	Muhammed b. Sa'd		3
92-97	Âişe bint Sa'd		3
98	Ebû Bekir b. Hafs		1
99	İbn Cüreyc-Atâ		1
103-107	Âişe bint Ebû Bekir		4
108-114	Amr b. el-Kârî-babası-dedesi	5?	5?

(2) Tirmizî'nin İbn Ebû Ömer-Süfyân tariki ile rivayet ettiği 10 No'lu hadis;

(3) Beyhakî'nin Sa'd b. Nasr-Süfyân tariki ile rivayet ettiği 12 No'lu hadis;

(4) Ebû Ya'lâ'nın Ebû Hayseme-Süfyân tariki ile rivayet ettiği 16 No'lu hadis;

Öte yandan Sa'id b. Mansûr (1), Amr b. Osmân (7), Osmân b. Ebû Şeybe (8), Zekeriyâ b. Yahyâ el-Mervezî (14), müşterek rivayet zinciri ile İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki rivayet (11) ve en önemlisi Humejd'den rivayet edilen üç tarik (biris *Müsned*'inde, dördü Buhârî'nin [*es-*] *Sahih*'inde ve altısı İbn Abdülber'in [*et-*] *Temhid*'inde) olmak üzere hadisin başka rivayetlerine de sahibiz. Her ne kadar bu, hadisin metninin ötesine geçen malzeme ile ilgili olsa da, Humejdî Süfyân'ın en güçlü talebelerinden biri olarak bilinir. Şüphesiz onun *Müsned*'ine şöyle bir bakıldığında, eserinin neredeyse bütünü ile Süfyân'ın hadislerine tahsis edildiği izlenimini edinmek mümkündür. Bu

sebeple, Zührî-Âmir hadisini *daha çok sayıdaki* râvinin sadaka ile ilişkilendirdiğini ya da daha güvenilir râvilerin hadisi bu şekilde anladığını söylemek o kadar kolay değildir.

Süfyân b. Hüseyin ve Ma'mer'in, Zührî-Âmir'in, söz konusu hadisi vasiyetten bahsettiğini belirterek rivayet ettikleri gerçeği olmasaydı bu sonuç rahatlatıcı olabilirdi. Ayrıca, Âmir'den rivayet edenler de dahil hadisin diğer bütün râvileri mirastan bahsetmektedir. Belki de biz bu kararsızlığı Âmir'in kendisine kadar götürebiliriz: [s. 22] O hadisi muhtemelen iki şekilde de rivayet etmiş olmalıdır. Söz gelimi, Sa'd'ın [Hz.] Peygamber'e [s.a.v.] şu soruyu sorduğu Ebû Bekir b. Hafs hadisine bakalım:

أ فأوصي في إخواني (يعني المهاجرين) بالثلث؟

Üçte birini¹⁵ kardeşlerime [yani, Muhâcirlere] vasiyet edeyim mi?

Grafik 10: Sa'd'ın Talebinin Sebepleri

Rivayet zinciri	Sebepe yok	Serveti	Tek Vâris	Zengin mirasçı
Zührî-Âmir		34	34	
Sa'd b. İbrâhim-Âmir	4		5	
Hâşim b. Hâşim-Âmir			2	
Bükeyr b. Mismar-Âmir	1			
Cerir b. Zeyd-Âmir	1			
Humejd-Sa'd'ın üç çocuğu		7	7	
Mus'ab b. Sa'd	6			
Ebû Abdurrahmân es-Sülemî	1			6
Muhammed b. Sa'd		3		
Âişe bint Sa'd		3	3	
Ebû Bekir b. Hafs		1	1	
İbn Cüreyc-Atâ		1	1	
Âişe bint Ebû Bekir	4			
Amr b. el-Kârî		6	6	

Bu durumda vasiyetin kendisi de sadaka olarak bırakma anlamına gelebilir! Elbette ardından [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] ('... harcadığın her şey sadaka yerine geçecek' şeklindeki) sözleri, Sa'd'ın son anında yapmayı düşündüğü iyi amellerinin, açıkça içinde bulunduğu ölüm korkusu şartları ile alâkalı olduğunu, fakat [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] cevap olarak söylediği sözlerin böyle olmadığını ortaya koyar.

Sa'd'ın Talebinin Arka Planı

Sa'd talebine şu üç gerekçeden birini veya birkaçını ileri sürerek başlar: (i) Çok fazla malı mülkü olduğu, (ii) mirasçılarının zengin olduğu ve (iii) sadece

¹⁵ Müellif burada hadisin metninde geçen üçte bir ifadesini üçte iki şeklinde tercüme etmiştir [Çev.].

bir mirasçısının bulunduğu. Bu üç sebebin muhtelif tarihlere göre dağılımı grafik 10'da görülmektedir.

Talebin sebepleri konusunda Zührî-Âmir hadislerindeki tam bir ittifak var ise de, Âmir'in diğer bütün hadislerinin Zührî-Âmir hadislerinde açıkça tasvir edilen gerekçelerle hiçbir şekilde [s. 23] ortak yönü bulunmamaktadır.

Burada ya hiçbir sebep gösterilmemiştir ya da Sa'd'ın zengin olduğuna dair ifadesi terkedilmiştir. Konu hakkındaki değerlendirmeler daha da derinleştirilirse, hadislerinde bu talebin nedeni olarak Sa'd'ın zengin mirasçılara sahip olduğunu ifade eden yegâne râvinin Ebû Abdurrahmân es-Sülemî olduğu görülür. Yine bu makalede geliştirmiş olduğum genel ricâl bilgisini kullanan bir kimse es-Sülemî'nin bir hadis râvisi olarak genel kariyerini araştırmak isteyebilir; es-Sülemî sadece bu hadisi mi diğer râvilerden farklı biçimde rivayet etmiştir? O, güvenilir râvilere kıyasla sık sık muhalefet etmekte midir? Şayet ikinci ihtimal daha doğru ise, belki de onun güvenilir bir râvi olmadığı şeklinde bir karara varabiliriz.

Vasiyetin Miktarı Üzerine Konuşma

Vasiyetle ilgili konuşmanın gelişimi, Âmir hadislerinde belki de en çok farklılaşan husustur. Grafik 11'in en sol sütununda Âmir-Sa'd'dan gelen rivayet zincirlerinin bir listesini verdim. Daha sonra miras bırakma isteğinde tesbit ettiğim dört ortak 'gelişme' için dört sütun oluşturdum.

Meselâ rivayet zincirinden sonra en solda yer alan sütun'daki '1→2/3→1/2', Sa'd'ın önce mal varlığının tamamını vasiyet etmek için izin istediğini, bunun kabul edilmemesi üzerine, üçte ikisini, sonra da yarısını vasiyet etmek üzere izin istediğini, bu isteğinin de reddedilmesi üzerine, kendisine malının üçte birini vasiyet etmesi için izin aldığını gösterir. Ben bu sütunda talep hakkında bu şekilde gelişen konuşmaları kaydeden her bir rivayet zincirinin tarih sayısını kaydettim.

es-Sülemî hadislerine tahsis edilen satırda, onun hadislerinden herhangi birisinde, kesin bir şekilde malının tamamını, ardından üçte ikisini, ardından yarısını, son olarak da üçte birini vasiyet etme izni istediğini ifade eden kısmın yer aldığını göstermek üzere, '1+6' işareti koydum. Esasen diğer altı tarihin ise benzeri bulunmamaktadır. [Hz.] Peygamber [s.a.v.] yanına gelince Sa'd ona malının tamamını vasiyet etmek istediğini söyler. [Hz.] Peygamber [s.a.v.] kendisine, onda birini vasiyet etmesini söyler. Bunun üzerine Sa'd şunu anlatır: "... Ben onunla pazarlık etmeye, o da benimle pazarlık etmeye devam etti ve O en sonunda şöyle dedi: Üçte birini vasiyet et, üçte biri de çok."

Burada, kendimizi sadece farklılıkları saymakla sınırlandırarak olursak, Süfyân-Zührî-Âmir hadisleri olayı bir şekilde, Mâlik-Zührî-Âmir hadislerinin tamamı aynı olayı başka bir şekilde, Sa'd b. İbrâhim-Âmir hadislerinin ise olayı tamamen farklı üçüncü bir tarzda tasvir ettiğini görürüz.

Bu durum, hadisin rivayetinde en büyük farklılığa yol açan unsur olsa da, sanıyorum bunun tamamıyla bir rastlantıdan ibaret olmadığına dikkat etmek önemlidir. Farklılıkların bir kısmının, metnin rivayeti sırasında râvilerin ilgilendikleri şeyin, [s. 24] [Hz.] Peygamberin [s.a.v.] en son karar kıldığı miktar olduğunu ileri sürmek suretiyle izah edilebilmesi de mümkündür.

Grafik 11: Vasiyet hakkındaki konuşmada Sa'd'ın talebinin tedricî seyri

Rivayet zinciri	1•2/3•1/2	1•2/3	1	2/3•1/2	2/3	1•1/2	1/2
Süfyân-Zührî-Âmir	9			2		1	
İbrâhim b. Sa'd-Zührî-Âmir				4	1		
(müşterek isnad) Zührî-Âmir						1	
İbn Ebû Selâme-Zührî-Âmir				1			
Mâlik-Zührî-Âmir				12			
Ma'mer-Zührî-Âmir				4			
İbn İshâk-Zührî-Âmir						1	
Süfyân b. Hüseyin-Zührî-Âmir						1	
Sa'd b. İbrâhim-Âmir						9	
Hâşim b. Hâşim-Âmir							2
Bükeyr b. Mismar-Âmir						1	
Cerîr b. Zeyd-Âmir	1						
Humeyd-Sa'd'ın üç çocuğu	4					1	1
Mus 'ab b. Sa'd	1	1				3	
Ebû Abdurrahman es-Sülemî	1+6						
Muhammed b. Sa'd						3	
Âişe bint Sa'd				3			
Ebû Bekir b. Hafs				1			
İbn Cüreyc-Atâ'				1			
Âişe bint Ebû Bekir				1		3	
Amr b. el-Kârî-babası-dedesi		4	1				

Ara sorularla ilgili yegâne nokta bir pazarlığın meydana gelmiş olmasıdır. Bununla birlikte şu da açıktır ki şayet Sa'd hadisinin her bir kısmı ile ilgili bu boyutta farklılık varsa, bir kimsenin râvilerin rivayetlerinden herhangi bir model tesbit etmesi hayli zor olacaktır.

Sa'd b. Ebû Vakkâs Hadisi

Şu ana kadar Süfyân-Zührî-Âmir-Sa'd, Mâlik-Zührî-Âmir-Sa'd ve az sayıda başka hadis üzerinde konuştuk. Fakat [s. 25] Sa'd b. Ebû Vakkâs hadisi

hakkında ne diyebiliriz? Sa'd b. Ebû Vakkâs hadisi ne söylemektedir? Şunu söyleyebiliriz ki, Sa'd b. Ebû Vakkâs hadisi bir insan hakkındaki bir hikâyedir: bu insan, ister Vedâ Hacci'nda olsun isterse fetih senesi olsun yine ister malının tamamını vasiyet etmek istesin, ister tamamını tasadduk etmek istesin, isterse her ikisini de yapmak istesin, bunun gerekçesi de ister onun malının çok olması ister mirasçılarının zengin olması isterse sadece bir kızının bulunması dolayısıyla olsun, her nasıl olursa olsun, kendisini [Hz.] Pegamberin [s.a.v.] ziyaret ettiği bir kişidir. Ya da, tariklerin çoğunluğunun bu konularla ilgili olarak bize ne söylediği konusunda istatistikî bir sandık oluşturup, Sa'd b. Ebû Vakkâs hadisi hakkında bir tür 'ortalama bir tarik' oluşturabiliriz. Üçüncü bir yöntem olarak da, ilk dönem İslâm tarihi hakkında daha önce yapmış olduğumuz bir çalışmadan yararlanarak, Sa'd hadisinin muhtelif tariklerinden bize en uygun gelecek unsurları bulup seçebiliriz.

Bu hadis üzerine, Batılı¹⁶ bilim adamlarınca yapılan incelemelerde bu ihtimallerin her biri ve burada zikredilmeyen birkaç ihtimal üzerinde daha titizlikle durulmuştur. Bununla birlikte ben, bu hadisin sened zincirini incelemesizin, hadisin metni ile ilgili herhangi bir tartışmanın mümkün olmayacağını gösterdiğimi umuyorum: Böyle bir şey, özellikle de 'S a'd b. Ebû Vakkâs hadisi' hakkında konuşurken yanlış olacaktır. Söz gelimi Sa'd'ın şu ifadelerinin yer aldığı tarik 72'yi göz önünde bulunduralım:

نزلت في أربع آيات، قال: حلفت أمة أن لا تطعم طعاما ولا تشرب شرابا حتى أكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم، قال: فكنا إذا أردنا أن نطعمها في فيها، وصبنا في فيها الطعام والشراب، ونزلت في هذه الآية: ووصينا الإنسان بوالديه إلى قوله وإن جاهدك لتشرك بالله ما ليس لك به العلم. وكنا على شراب فتفاخرنا، فتأخرت رجل من الأنصار فرفع بلحى جمل فضرب به أنفي، ففزره، قال: كان أنف سعد مفزورا، قال: ونزل في تحريم الخمر، قال: وأصبت سيفا يوم بدر فأثبت به النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا نبي الله نقلني، قال: ضعه، قال: قلت: لا تجعل من له غناء كمن لا غناء له، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ضعه فنزلت: يسألونك عن الأنفال، قال: ونزلت في آية الوصية.

Kur'an'ın dört âyeti benim hakkımda nâzil oldu. [Sa'd] dedi ki: Annem ben Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem'i [n getirdiği mesajı] inkâr edinceye kadar hiçbir şey yiyip içmeyeceği konusunda yemin etti. Ona yemek yedirmek istediğimiz zaman bir ağaç parçası alır [açık tutabilmek için] ağzına onu soktuktan sonra yiyecek ya da içeceği ağzına dökerdik. Bunun üzerine benim hakkımda, 'biz [s. 26] insana ana ve babasına iyi davranmayı emrettik...', âyetinin, 'Şayet senin Allah'a [diğer şeyleri] ortak koşman için mücadele ederlerse, bu da senin bilgin dışındaki bir şeydir' kısmına kaddarkî bölümünü indirildi. [Sa'd] dedi ki: Biz içki etrafında toplanmış ve birbirimize karşı övünmeye

başlamıştık. Ben de Ensar'dan bir adama karşı övündüm. Bunun üzerine o devenin yularını alıp burnuma vurdu ([Râvilerden birisi] dedi ki: Bu yüzden Sa'd'ın burnu kırıldı). [Sa'd] dedi ki: İçkinin yasaklanması ile ilgili âyet benim hakkımda nâzil oldu. Bedir Gazvesi günü ben bir kılıç bulmuştum. Onu peygambere getirdim ve ona, 'Ey Allah'ın resûlü onu bana ver' dedim. Bunun üzerine o, 'Bırak onu' dedi. [Sa'd] der ki: Ona: 'Kendisini koruyabilecek kimseye kendisini korumaya gücü yetmeyecekmiş gibi muamele etme' cevabını verdim. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem tekrar, 'bırak onu' cevabını verdi. Bunun üzerine, 'Sana ganimet mallarını sorarlar' âyeti indi. [Sa'd] demiştir ki: Vasiyet ile ilgili âyet de benim hakkımda indi.

Bu da bir Sa'd hadisi! Bir de Âişe bint Sa'd'ın, babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan naklettiği tarik 92'ye göz atalım:

قال سعد: اشتكيت بمكة فدخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني، فمسح وجهي وصدري وبطني، وقال: اللهم اشف سعدا، فما زلت يخيل إلي أنني أجد برد يده صلى الله عليه وسلم على كبدي حتى الساعة.

Sa'd şöyle demiştir: Ben Mekke'de hasta olunca Resûlüllâh sallallahu aleyhi ve sellem beni ziyarete geldi ve yüzüme, göğsüme ve karnıma eliyle meshederek şöyle dedi: 'Ey Allah'ım, Sa'd'a şifa ihsan et!'. O andan itibaren şu ana kadar sanki efendimiz sallallahu aleyhi ve sellem'in elinin serinliğini göğsümde hisseder gibiyim.

Bu hadislerin metnine yüzeysel bir göz atmakla her hangi bir kimse, bu bölümün başlangıcındaki Sa'd hadisinin 'birleşik tarikenden' sonra hemen ümitsizliğe doğru sürüklenir. Bununla birlikte, Âmir-Sa'd hadislerindeki ifadeleri kullanan biri de böyle bir ümitsizliğe kapılabilir. Değişik râvilere ve onların rivayetlerine yoğunlaşan bir kimse, 'Âmir'in Sa'd'dan aldığı hadis' başlığı altında birbirinden farksız metinler yığına bakarak bir kimsenin yöntemini anlaması mümkündür.

Buradan hareketle, Âmir'in Sa'd'dan, Mus'ab'ın Sa'd'dan ve Âişe bint Sa'd'ın Sa'd'dan rivayet ettiği hadisler hakkında konuşmak istiyorum. Özellikle bu hadiste Sa'd'ın talebeleri vasıtasıyla gelen hadislerin tamamının uyumlu bir görünüm arzemesine rağmen birbirleri arasında yeterince farklılığın bulunması, Sa'd'ın talebelerinin hadisleri hakkında konuşabilmemize imkân sağlamıştır. Sa'd hadislerinin tamamının bir araya getirilmesi, karşılaştırma yapmaya imkân vermeyecek boyutta çok farklılığın ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Sa'd hadisleri içerisinde, Zührî-Âmir ve Sa'd b. İbrâhim-Âmir tabakası metin içerisindeki farklılıkların kaynağının tesbiti konusunda ilginç sonuçlar verebilir. Süfyân-Zührî-Âmir ve Mâlik-Zührî-Âmir tabakası bizi bıkkınlık noktasına götürür. Tabii ki, metin içerisindeki belirli bir farklılığı çalışırken bu bile çok daha önemli hale gelebilir, fakat sözü edilen Âmir-Sa'd hadislerinin alt gruplarını ele almadan önce de biz, hadisler içerisindeki bir birlikten de güvenle söz edebiliriz. [s. 27]

Sonuç

Kendileri vasıtasıyla metinlerin nakledildiği rivayet zincirinde geçen isimlerle, metinler arasında birbirini tamamlayan bir bağlantı vardır. Buhârî'nin [es-]Sahih'ine girebilmiş her hadisin, bu hadis için benim tesbit ettiğim ölçüde

¹⁶ Şu açıktır ki hadis literatürü üzerinde nerede ise tamamı ile birbirinden bağımsız çalışan iki farklı ilim adamı grubu vardır. Bu bağımsız çalışmaların basit bir indeksi, her iki grubun da zorunlu gördüğü, birbirinden ayrı iki farklı bibliyografik kaynakların varlığını ortaya çıkardı. İnsanların bu iki gruba nasıl referansta bulunması gerektiği tam olarak açıklığı kavuşmuş değildir. Çalışmaları tamamıyla Batılı stilde olan pek çok 'Müslüman ilim adamı' olduğu gibi, araştırmaları tamamıyla geleneksel İslâmî hadis çalışmalarının ortasında yer alan 'Batılı' ilim adamı da vardır. Tasvirî niteliği daha ağır basan bir terminoloji, gerek klasik İslâmî hadis geleneği içerisinde çalışan ilim adamlarına, gerekse modern tarihî tenkit metodolojisine uygun tarzda hadis çalışmalarını sürdüren ilim adamlarına referans olacaktır. Ben buradaki 'Bati' ve 'Müslüman' ifadelerini bu iki grup ilim adamına kısaca işaret etmek üzere basit anlamıyla kullandım.

tarikleri olabilecektir.¹⁷ Metin ile söz konusu hadisin rivayet zinciri arasındaki bağlantının gösterilmemesi halinde, hadisin metninde geçen kelimelerin önemine dair bütün teoriler eksik kalacaktır.

Benim istidlallerim sırasında zımnen ifade edilen bir başka iddia da, belirli bir metnin rivayet zincirlerinde zikredilen isimlerle bu zincirler vasıtasıyla rivayet edilen metinler arasındaki irtibat, bize farklı hadislere ulaşabilmemiz için yeterli olan örnek bir ilişkiyi ortaya koyacaktır. Bir başka ifade ile biz bunu iddia etmekle öncelikle, belirli bir râvi tarafından rivayet edilen tariklerin, belirli bir hadisin metnine ait özellikleri beraberinde bulundurduğunu tesbit ediyoruz. Şunu da iddia ediyorum ki, şayet biz benzer bir karşılaştırmalı tetkiki, rivayet zincirinde olayı rivayet eden bu râvinin de bulunduğu diğer hadislerin metinleri üzerinde de gerçekleştirecek olursak, *genel olarak* ilk hadislerle ilgili çalışmada tesbit ettiğimiz eğilimlerin desteklenip teyit edildiğini göreceğiz. İlk basamakta şekillendirilen faraziye, ikinci merhalede test edilip küçük değişikliklerle son halini alabilecektir.

Hiç şüphesiz bu, hadis çalışmalarını yürütürken klasik İslâm âlimlerinin yaptığı şeydi. Hükümlerin, râvilerin kendilerinin rivayet ettiği hadislerdeki farklı tariklerini toplamak suretiyle tesbit edilen vasıflarına göre verildiği bu usul, ikinci asrın ortalarından başlamak üzere, rical âlimlerinin çalışmalarının tamamında tartışmasız olarak uygulandı. Onların ulaştığı hükümlerin kabul edilmesi gerektiğini, hatta herhangi bir kimsenin onların usûlünü takip etmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. Kaldı ki, klasik İslâm âlimlerinin ortaya koyduğu hayli müteşeddit açıklama usullerini, modern Batı eğitimi almış kimselerden istemek pek âdilce olmaz. Onların hadis metinlerine olan hâkimiyetleri ve onların kendilerini tek bir disipline adanmaları modern akademik çevrelerdeki ilim adamlarının birçok istekleri ile uyum arzmemektedir. Ben sadece, metinlerle onların rivayet zincirlerinde zikredilen isimler arasındaki irtibatın dikkate değer bir veri olarak kullanılmasını istiyorum.

Hadisleri incelerken, söylenti türünden şeyleri incelemek bile, bunların, kendilerine ilâve edilmiş râvi zinciri ile [s. 28] bir irtibatı vardır. Şayet biz, hadis mecmualarını toplayan kişilere ulaştığı şekli ile, hadisi rivayet eden bu gerçek kişilerden oluşmuş rivayet zincirlerine itimat etmek istemiyorsak, alternatif bir açıklama tarzı getirmek zorundayız. Batılı ilim adamlarının bu alandaki teorileri, bu tür bir ilişkiyi açıklayacak olan teorik yapıları geliştirmek yerine, sadece metin ve rivayet zincirleri arasındaki ilişkide bulunan bu uyumu

göz ardı etmekle yetinmiyorlar.¹⁸ Alternatif mekanizmalar geliştirmeden önce klasik âlimlerin hadis çalışmalarında kullandığı *ricâl* metodolojisini reddetmek demek, daha gerçek ve potansiyel açıklama gücüne sahip bir teoriyi hadis literatüründe bize ulaştırmış olan metin verilerinin büyük bir kısmını incelemek bile istemeyen bir teori uğruna terketmektir.

Sa'd Hadisinin Tariklerinin Kaynakları

Aşağıda Sa'd hadisinin 114 tarihinin kaynaklarının listesi verilmiştir. Soldaki sütunda sayıların tarik numaralarını, ardından da parantez içinde hadisin referans numaralarını yazdım. İçerisinde hadislerin numaralandırıldığı çalışmalar için, genellikle hadis numaralarını verdim; yoksa hadisin bulunduğu cilt ve sayfa numarasını kaydettim. Buhârî'nin [es-] *Sahih*'inde yer alan hadisler için, *Fethu'l-bâri*'de mevcut numaralandırma sistemini kullandım:

38 (16357) 46 (16358)	Abdurrazzâk es-San'ânî (ö. 211), <i>Musannef</i> (Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI [s. 29], Johannesburg 1970-2.
98 (16359) 99 (16360)	
40 (133) 72 (132)	Abd b. Humejd (ö. 249), <i>el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humejd</i> (Subhî Bedrî es-Sâmerrâi-Mahmûd Muhammed es-Saîdî, Beyrut 1988.
8, 9 (2864)	Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 279), <i>es-Sünen</i> (Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-V; I-IV Kâhire ts., V (Nşr. İzzet Ubeyd ed-Da'as-Âdil es-Seyyid) Hıms 1974.
96 (3088)	
100 (3875)	
16 (737) 56 (730)	Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (ö. 307), <i>el-Müsned</i> , I-V (tamamlanmamış, Nşr. Hüseyin Sâlim Esed (Dimaşk 1984-85).
68 (781) 81 (779)	
87 (746) 106 (727)	
75 (6953)	Alâüddîn b. Ali b. Balbân (ö. 739), <i>el-İhsân bi</i>

¹⁸ Gautier Juynboll, belirli zamanlarda şöhret kazanmış belirli isimlerle ilgili teorisi için böyle bir yöntem geliştirmeye çalışıyor ('An Appraisal of Muslim Hadith Criticism', *Muslim Tradition*, bölüm 4, Cambridge 1983). Halbuki, bu mekanizmayı geliştirmeye yönelik yöntemi, kontrol gruplarının eksikliği dolayısıyla temelden başarısız hale geldi. Meselâ o, Hafs b. Ömer'in adının böyle bir isim olduğunu ileri sürer, -gerçekte bir tane Hafs b. Ömer'in bulunduğunu, daha sonra diğer kimselerin onun güvenilirliği temellerine dayanarak kendi uydurma metinlerini gerçek gibi göstermek için onun adını kullandıklarını iddia etmiştir. Ona göre, daha sonra *ricâl* bilgileri Hafs b. Ömer'e nisbet edilmiş bir yığın değişik malzeme ile yüz yüze gelince, işin içinden çok sayıda Hafs olduğunu kabul etme yolunu seçerek çıkmışlardır. Meselâ bu görüşün delili, kırk üç tane Hafs isimli kimsenin bulunması ve İbn Hacer'in bunlardan yirmi tanesinin babasının isminin Ömer olduğunu söylemesidir (Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî (ö. 852), *Lisânu'l-Mizân*, Haydarâbâd 1329, I-VI cilt). Fakat Juynboll şairler veya hekimlere dair herhangi bir sözlüğe de bakmış olsaydı, orada da babasının adı Ömer, kendi ismi de Hafs olan insanlar mutlaka bulurdu. Genellikle İbrâhim'in oğlu İsmâil, Ali'nin oğlu Hasan olacaktı. Bu belki de ataerkil Arap âdetleri ile ilgili bir ad koyma geleneği idi.

¹⁷ İbn Hacer'in *Fethu'l-bâri* adlı eserinde herhangi bir hadisin ilk defa ortaya çıkışı ile ilgili tartışmalara hızlı bir göz atmak, bir düzine tarihi tesbit etmeye yetecektir. Buhârî'nin [es-] *Sahih*'inde bulunan herhangi bir hadisin tarikleri için de durum böyledir.

- 15 (V, 284) 51 (V, 281-2) *tertib-i Sahih-i İbn Hibbân* (Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1987).
el-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. el-Ferrâ (ö. 516), *Şerhu's-sünne* (Nşr. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Zübeyr Şâviş), I-XIV, Dimaşk 1971-80).
- 12, 13, 21, 36, 37 (VI, 268-9) el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Haydarâbâd 1925. [s. 30]
- 45 (s. 122) 66 (s. 77) el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il (ö. 256), *el-Edebü'l-müfred*, Beyrut 1972.
- 90 (II, 407) ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân (ö. 255), *es-Sünen* (baskı yeri yok: Dârü ihyâ-i's-sünneti'n-nebeviyye, 1972).
- 92 (I, 74) ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Osmân (ö. 748), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Nşr. Şuayb el-Arna'ût), I-XXIII, Beyrut 1981.
- 35 (I, 368-9) el-Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân (ö. 277), *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih* (Nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), I-III, Beyrut 1981.
- 114 (1383) el-Heysemî, Nürüddîn Ali b. Ebû Bekir (ö. 807), *Keşfü'l-esrâr an zevâ'idü'l-Bezzâr* (Nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî), I-II, Beyrut 1979.
- 2 (66) el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr (ö. 219), *el-Müsned* (Nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-II, Karachi 1963.
- 108 (s. 444) İbn Abdülber (ö. 463), *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, Haydarâbâd 1917-18.
- 6 (VIII, 367) 43 (VIII, 391-2) 79 (VIII, 378) 112 (III, 145) İbn Abdülber (ö. 463) *et-Temhîd fi ma'rifeti'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Mahmûd Abdülkebir el-Bekirî), I-XX (tamamlanmamış), Fas 1982-89.
- 24-27, 28, 30, 31 (VII, 159-60) 14 (VII, 132-3) 78 (VII, 158) 84, 97 (VII, 160) 94 (VII, 160-1) 113 (VII, 161) İbn Asâkir, Ali b. Hüseyin b. Hibetullâh (ö. 571), *Târihu Dimaşk* (Zâhiriyye yazma nüshasından Fotokopi), Dârü'l-Beşîr, baskı yeri yok.
- 109 (3973) İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 630), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Âşûr-Mahmûd-Abdullah Fâyid), I-VII, I-V, VI-VII (Nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Âşûr), Kahire 1970-73.
- 4 (6733) 17 (4409) 18 (3936) 19 (6373) 23 (5668) İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852), *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahih-i'l-Buhârî* (Nşr. Abdülazîz b. 33 (1295) 44 (56) 49 (2742) Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhibbüddîn el-Hatib), I-XIV, Beyrut 1959-70.
- 52 (5354) 59 (2744) 95 (5659) İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö. 241), *el-Müsned* (Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), [s. 32] 1. X-XVIII (tamamlanmamış, I-XV, Kahire 1949-56, XVI-XVIII (Nşr. Hüseyinî Abdülmecîd Hâşim), 1974-77; 2. I-VI, Beyrut 1969.
- 39 (I, 176) 47 (I, 173) 55 (1480) 57 (1480) 62 (1599) 63 (1440) 88 (1485) 93 (1474) 103 (1479) 110 (IV, 60) İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273), *es-Sünen*, I-II, (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Kahire 1952-53.
- 11 (2708) İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Nşr. İhsân Abbâs), I-VIII+indeks, (Beyrut 1958-1960.
- 3 (III, 144) 54, 64 (III, 145) 89 (III, 145-6) 101 (III, 146-7) 111 (VIII, 376) Mâlik b. Enes (ö. 179), *el-Muvatta'*, Beyrut 1979.
- 24 (652) Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261), *es-Sahih* (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-IV+indeks, Beyrut 1956-72.
- 20 (III, 1250) 41, 53, 76, 80 (III, 1252) 66, 67, 71 (III, 1253) en-Nesâi, Ahmed b. Şuayb (ö. 303), *es-Sünenü'l-müctebâ* (Nşr. Hasan Mahmûd Mes'ûdî), 4 ciltte 8 cilt, Kahire 1930.
- 7 (VI, 241) 48, 58 (VI, 242) 40 (VI, 242) 61, 83, 104, 107 (VI, 243) Saïd b. Mansûr b. Şu'be (ö. 227), *el-Müsned* (Nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Dabhi 1967.
- 1 (330) 69 (331) et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310), *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 12 ciltte 30 cilt, Kahire 1954-68.
- 70 (8770) et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed (ö. 360), *el-Mu'cemü'l-kebir* (Nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Silefi), I-XII, Bağdad 1978; II-XII, gözden geçirilmiş 2. neşir, Musul 1984-.
- 102 (5464) et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I-II (tamamlanmamış), Kahire 1968.
- 5, 32 (III, 255) et-Tayâlisî, Ebû Dâvud (ö. 204), *el-Müsned*, 1 ciltte 2 cilt (Beyrut 1980, 1904 Haydarâbâd baskısından ofset).
- 22, 86 (I, 27) 42 (II, 407) et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (ö. 279), *el-Câmi'*, I-V, I (Nşr. Abdülvahhâb Abdullatîf), 10 (2119) 82 (982)

105 (I, 401)

Kahire 1965); II-V (Nşr. Abdurrahmân
Mahmûd Osmân), Medîne tarih yok.

ez-Zeyla'î, Abdullah b. Yûsuf (ö. 762), *Nasbü'r-râye
fî tahrîci'l-Hidâye*, I-IV, Beyrut 1987.

İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygambeliği Adlı Eser Üzerine

Cağfer KARADAŞ, Yrd. Doç. Dr.*

GİRİŞ

Semavî dinleri diğer dinlerden ayıran aşkın tanrı, âhiret, melek, cin, şeytan inancı gibi birtakım temel kriterler vardır. Bunların yanı sıra Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin deyimiyle 'tarihî şart'¹ demek olan peygamberlik, bu dinler için önemli bir ayırt edici özelliktir. Peygamberliği bu kadar önemli kılan, bu dinlerin 'semâvî bilgi'ye dayanması, diğer bir deyişle, dinin inanç esaslarının ancak peygamberlik kurumu vasıtasıyla bilinir olmasıdır. Bu doğrultuda olmak üzere, oryantalistlerin Hz Peygamber ve İslâm tarihi hakkında ileri sürdükleri iddialara cevap vermek amacıyla telif etmiş olduğu *Büyük İslâm Tarihi* adlı kitabının 'Önsöz'ünde Abdurrahim Zapsu şu kanaatini ifade eder:

"Âhir zaman peygamberi bulunan Hz. Muhammed aleyhissalatü vesselâmın şahsiyeti tebellür etmedikçe İslâm dini hakkında bir kanaat elde edilemez".²

Tarafsız bir araştırmacı olan Karen Armstrong, batılılara, eski önyargılarından vazgeçmeleri çağrısı yaptıktan sonra, İslâm'ın doğru anlaşılması için 'Muhammed' figüründen başlanması gerektiği görüşünü dile getirir.³ Bu açıdan bakıldığında peygamberin, dinin temel ve yegâne kaynağı olduğu açıkça görülür ve onun yok sayılması, din diye bir yapıdan bahsetme imkânını ortadan kaldırır. Temel ve yegâne kaynak olması bakımından peygamberliği, bir anlamda dinin mihranı olarak nitelemek de mümkündür. Bu gerçeğin farkında olan kadim ulemâ, peygamberlik kurumunun korunması için âzami derecede gayret etmişler ve başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberlerin kişilikle-

rine zarar verecek tanım, tasvir ve yakıştırmalardan uzak durmaya özen göstermişlerdir. Ayrıca bu tür faaliyet içerisinde olanların ortaya koydukları delilleri (şüpheler) geçersiz kılmak için büyük bir çaba içerisinde olmuşlardır.⁴

Erken dönemlerden itibaren İslâm'a yönelik eleştirel tavır içerisinde olan kimselerin öncelikle ve özellikle Hz. Peygamber'i hedef seçmeleri ve onu yıpratmaya yönelik faaliyet göstermeleri bu açıdan anlamlıdır. Zira, onlar Hz. Peygamberi yıpratmaları oranda İslâm'ın zarar göreceğini ve hedeflerine bu şekilde kolay yoldan ulaşacaklarını düşünmekteydiler.⁵ Modern dönemlerdeki oryantalist yaklaşım da, her ne kadar iddialarını bilimsel bir yöntem ve kalıp içerisinde sunmuş olsa da, niyet ve hedef açısından geçmişten farklı değildir.

Oryantalistlerin Hz. Peygamber hakkında yaptıkları çalışmalar incelendiğinde, bunların genelde tarihî veriler ve yöntem şeklinde iki temele dayandığı görülür. Tarihi veriler, değerlendirme yapan şahsın niyetine ve seçtiklerine göre şekil alabilme özelliğine sahip malzeme demektir. Yöntem ise kullanan kişinin niyeti ve ön kabulleri doğrultusunda işleyen bir mekanizmadır. Farklı bir niyet ve önyargı taşıyan bir kimse ne türden olursa olsun tarihî malzemenin, uygun örnekler seçmek suretiyle istediği çerçevede bir sonuç çıkarabilir. Müsteşriklerin Hz. Peygamber hakkında bizce kabul edilmesi imkânsız olmakla birlikte, zâhiren bakılınca mâkul gibi görünen değerlendirmelerinin bu şekilde elde edildiği bir gerçektir. Belli ön kabullere dayanan ve gerçeği bulma niyet ve kaygısı taşımayan bu tür çalışmalar, inanan kimseyi tatmin etmese de tamamen etkisiz de değildir. Zira ortaya atılan iddialar, inanan kimsenin bile gönlüne şüphe düşürmekte, zihnini bulanmaktadır.⁶ Nitekim, müsteşrikler tarafından Hz. Peygamber'le ilgili yapılmış çalışmalar incelendiğinde, onun hakkında bir tür sara nöbeti geçirdiği, iki yüzlü ve şehvet düşkün olduğu, Yahudileri yok yere öldürdüğü ve inançla ilgili meselelerle ilgilenmediği gibi

⁴ *İsmetü'l-enbiyâ* türü eserler bu maksatla kaleme alınmıştır. Söz gelimi, Fahreddin er-Râzi, *İsmetü'l-enbiyâ* adlı kitabının yazılış gerekçesinin, peygamberleri ve onların temiz yaratılışlarını savunmak, 'ehl-i haşv' dediği art niyetli boş kimselerin iddia ve iftiralarını açığa çıkarmak olduğunu belirtir (bk. Humus, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmiyye], s. 1.)

⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Hâtemü'l-enbiyâ*, İstanbul 1341/1338, s. 5.

⁶ Abdurrahim Zapsu, Ömer Rıza Doğrul'un "Fakat Avrupa âlimleri ya ilmi ve tarihî bir endişe yahut mutaassıbâne bir görüşle eser neşrettikleri, bu eserler medeniyet âleminin her tarafında okunduğu halde bunlara mukâbil bizim içimizde, bizi doğrudan doğruya alakadar eden bu yüksek mevzû ile uğraşanlar onu ilmi bir inkişâfa mazhar etmeye çalışsanlar ve bu suretle ilmi menâbiimizin mebzûliyetine inzîmâm edince samimi alâkamız ve samimi imanımız dolayısıyla daha iyi kavramaya müstâit olduğumuz bu mevzuu tenvir ile ilim âleminde bir hüzmeye-i nur isarına çalışsanlar itiraf ederiz ki, enderdir." sözünü nakleder ve ardından da kendisi şunları ilâve eder: "Bugün İslâm câmi-asi içinde yaşayan evlatlarımız maalesef kendi peygamberleri hakkındaki malumatı ancak bu *Ehl-i Salib* kalemleri tarafından yazılan menba'lardan almaktadırlar. Çünkü eski âsâr-ı İslâmiyye'yi tebbûa maddeten imkân göremiyorlar". (*İslam Tarihi*, s. 882).

* UÜ İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, caferkaradas@hotmail.com

¹ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi* (sad. Ziya Nur), İstanbul 1982, s. 39.

² Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1976, s. 36.

³ Karen Armstrong, *Muhammad a Biography of the Prophet*, London 1995, s. 266.

tamamen art niyetli tanımlamaların ön plana çıktığı görülür.⁷ Bu noktada İslâm’a inanan mümini, ‘inancını mâkul bir zemine oturtmak’ gibi bir görev beklemektedir. Bu yapılmadığı takdirde, gerçek olmasa bile mâkul gibi olan/gösterilen, gerçeğin yerini alacaktır. Söz gelimi, müsteşrikler indirgemeci bir yöntemle, Allah Resûlü’nü, dini kimliğinden soyutlayarak bir ‘reformcu’ gibi gösterebilmektedirler.⁸ Halbuki bu, onun peygamberliğini geçersiz kılmaya yönelik bir niyet ile ortaya konulmuş bir yaklaşımdır. Ancak kimi müslümanlar bu anlayışı olumlu bulmakta ve Hz.Peygamber’i elçilik kimliğinden soyutlayarak ona ‘inkılapçı’, ‘devrimci’, ‘sosyal reformcu’ gibi imajların giydirilmesine sıcak bakmaktadırlar. Oysa bu şekilde üretilmiş bilgiler karşısında, ilk devir kelâmcılarının kendi dönemlerindeki yabancı din, mezhep ve düşüncelere karşı geliştirdikleri ‘tenkitçi’ yaklaşımın, bugünün dünyasında nübüvvet karşıtı düşüncelerle mücadele edebilmek için yeniden inşa edilmesi zarureti vardır. Bu çerçevede öncelikle çağdaş bilimsel anlayışın ve bunun sosyal bilimler alanında uygulanışının irdelenmesi ve sorgulanması bize geniş bir hareket alanı ve kolaylığı sağlayacaktır. Doğruluğu kanıtlanmamış hipotezlerin bilimsel gerçekler şeklinde sunulduğu, birtakım senaryolara hakikat süsü verildiği bir ortamda bu tip sorgulamanın bir zorunluluk olduğu açıktır.⁹ Bu husus Hz. Peygamber tarafından dile getirilen “Ameller niyetlere göredir ve kişi niyet ettiği şeye sahip olur”¹⁰ ilkesi çerçevesinde değerlendirildiğinde, araştırmacının hedefi neyse, diğer bir deyişle neye niyet etmişse onu gerçekleştirmeye veya mâkul göstermeye çalışacağı açıktır. Zira her mâkul değerlendirme iyi niyetli değerlendirme anlamına gelmeyeceği gibi, mâkul her sonucun hakikati ifade ettiği de söylenemez. Gerçeği tesbit etme niyetinde olan bir araştırmacının, tek başına niyetinin yeterli olacağını söylemek istemiyoruz. Çünkü bu, araştırmacıyı ‘her bulduğunu kabul etme ve gerçek sanma’ gibi daha vahim başka bir yanılgıya götürür. Eğer gerçeği bulma niyeti, sağlam

malzeme ve iyi bir yöntemle birlikte bulunursa yeterli ve tatmin edici bir sonuç elde edilmesi beklenir.

Hz. Peygamber hakkında oryantalist çalışmalarda eksik olan ‘veri’ veya ‘yöntem’ değil ‘niyet’ farklılığıdır. Bu noktada müslüman bir araştırmacıya düşen bu iki unsura ‘gerçeği tesbit niyeti’ni eklemektir. Bu şekilde yapılan çalışmaların başarılı olması, farklı niyetle yapılmış çalışmaların açığa düşmesi anlamına gelecektir. Ancak bu tezimizle biz oryantalistlerin yaptıkları bütün çalışmaların art niyetli ve gerçek dışı olduğunu söylemek istemiyoruz. Nitekim XIX. yüzyıldan itibaren daha çok tarihî zeminde kalınarak bilimsel araştırmalara karşı tenkitçi bir yaklaşım tarzının benimsenmesi, XX. yüzyılda sonuç vermeye başlamış ve genelde İslâm özelde Hz. Peygamber’le ilgili bazı objektif ve art niyetten arınmış çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır.¹¹

A. İsbât-ı Nübüvvet (Peygamberliğin İspatı)

Geçmişten günümüze peygamberlik konusundaki temel tartışma alanı Allah-kul ilişkisi bağlamında peygamberliğin gerekliliğidir. Çünkü maddî yapısı ve gözle görülen çevresi dikkate alındığında, ilk anda (vehle-i ûlâ) insanın fizik âlem dışından bir destek almasına gerek olmadığını ve kendi kendine yetebileceğinin mâkul görünmesi, ‘Bu kadar mükemmel bir donanıma sahip olan varlık kendi dışında bir karar mekanizmasına ve onun müdahalesine ihtiyaç duyar mı?’ sorusunu akla getirmekte ve ayrıca bu yaklaşım peygamberliği gereksiz görenlerin temel argümanını teşkil etmektedir. Hatta herhangi bir ‘uyarıcı’ olmaksızın akıl yoluyla Allah’ın bulunabileceği fikri, din gerçeğini kabul eden bazı kişiler tarafından da savunulmaktadır.¹² Söz gelimi İslâm felsefesi geleneğinde ‘Hay b. Yakkân’ ve ‘salâmân ü ebsâl’ türü hikâye kurguları insanın kendi dışında herhangi bir telkin edici olmaksızın kainatı ve ötesini keşfedebileceği iddiasını ispat için yazılmıştır. ‘Robinson Crusoe’ ise mânevî dünya göz ardı edilerek insanın tek başına maddî dünyasını kurabileceği ve kendi kendine yeterli olabileceği düşüncesinin yazıyla tesbitidir. Halbuki

⁷ Özcan Hıdır, “Bati’da Hz. Muhammed İmajı”, *Diyanet İlmî Dergi* (Peygamberimiz Hz. Muhammed özel sayı), Ankara 2000, s. 297-298. Batıda Hz. Peygamber hakkında yapılmış çalışmalar için bk. Abdurrahim Zapsu, *a.g.e.*, s. 880-882.

⁸ *a.g.e.*, s. 299.

⁹ Bugün Batı’da, pozitif bilimin bile din ve sanat gibi bir kültür faaliyeti olduğu kanaati yaygınlık kazanmaktadır:

“... bilim, sadece bir diğer kültür faaliyetler bütünüdür; tıpkı sanat ya da din gibi toplumun dünya karşısındaki yöneliminin bir dışı vurumudur, temel siyaset ve ahlâk meselelerinden ayrı tutulamaz.” Bu noktada Alman toplum teorisyeni Wolf Lepenies’in şu sözü önemlidir:

“Bilim artık gerçekliğe sadık bir yansımayı temsil ettiği izlenimi vermemelidir. Bilim daha çok bir kültürel sistemdir ve bize gerçekliğin belli bir zamana ve yere özgü yabancılaşmış, çıkarlarca belirlenmiş bir imgesini sunar.” (C. P. Snow, *İki Kültür* (Çev. Tuncay Birkan), Ankara 2001, s. 56, 57; ayrıca bk. Stefan Collini, “Önsöz”).

¹⁰ Buhari, “Bed’ül-vahy”, 1. Hadisin devamında Hz.Peygamber “kişinin, ne için ya da ne amaçla hicret ediyorsa ona ulaşacağını” ifade eden bir örneklemede bulunur.

¹¹ *a.g.e.*, s. 298.

¹² Bu hususta Hz. İbrâhim’in el-En’âm sûresinde (6/75-79) yer alan ve bazı tabiat olaylarından hareketle Allah’ın varlığını ispat etmesi delil getirilir. Burada âyetin siyak ve sibakı (bağlam) dikkate alındığında bu istidlâlin, peygamber gönderildikten sonra kavmine karşı bir çıkarsamada bulunma eylemi görülür. Zira bunlardan önceki âyette geçen (6/74) “İbrâhim babası Âzer’e demişti ki, ‘Sen putları tanı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum’” ifadesi ile sonrasında gelen âyetteki (6/80) “Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki, ‘Beni doğru yola iletmış iken Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz?’” ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Öte yandan 78. âyete bakıldığında Hz. İbrâhim’in yalnız olmadığı, kavmiyle birlikte bulunduğu ortadadır. Nitekim ünlü kelâmcı ve müfessir Fahreddin er-Râzi’nin “Allah İbrâhim’i (a.s.) Sâbilik dinine mensup insanlara peygamber olarak gönderdiğinde, İbrâhim (a.s.) “Batlanları sevmem” (6/75-79) âyetiyle Allah’ın hikâye ettiği gibi yıldızların hudûsu hususunda istidlâlde bulunmuştur” ifadesi bu görüş doğrultusundadır (*İ’tikâdâtü frakî'l-müslimin ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1986/1407, s. 126).

insanın mânevî ihtiyaçları ve ruhî yanı hesaba katıldığında, böyle bir yaklaşımın birçok boşluğu bünyesinde barındırdığı açıkça görülebilir. Bu boşluklar veya ruhsal sorunlar geçmişte kâhinler, büyücüler veya ermiş denilen kişiler tarafından doldurulurken veya tedavi edilirken, çağdaş dünyada ruhsal sorunlar kısmında psikanalistler ve psikiyatristler onların yerini almış görünmektedir. Zaten çağdaş dünyada psikolojik sorunların artarak devam ettiği gerçeği, insanın bu yönünün ihmale gelmeyeceğinin en büyük kanıtıdır. Nitekim insanoğlu, akli ile dolduramadığı birtakım boşlukları geçmişte büyücü ve kâhinlerden; günümüzde ise medyumlardan (medium) aldığı bilgilerle doldururken, bazı beklentilerini ise bilim kurgu tasarımcıları yardımıyla karşılama yoluna gitmektedir. Konu ile ilgili Kur’an âyetlerinde özellikle kâhinler ve büyücülerin toplumu tatmin edemedikleri vurgusunun öne çıkarıldığı görülür. Söz gelimi Hz. Yûsuf kıssasında büyücülerin yetersizlikleri,¹³ Hz. Mûsâ karşısında çaresizlikleri¹⁴ sergilenmektedir. Öte yandan peygamberlerin hasbî çalışmalarına karşılık büyücüler ve kâhinlerin mesleklerini sömürü aracı haline getirmiş olmaları ve bunu devam ettirebilmek için de korkuyu silâh olarak kullanmaları, peygamberliğin veya ilâhî bilginin gerekliliğinin de delili olmaktadır.¹⁵

Bu yüzden geleneksel kelâm literatüründe peygamberliğin ispatı büyük ölçüde, genelde insanın özelde aklın bütün alanları kapsama yetersizliğinden hareketle temellendirilir. Buna göre aklın genel ilkeleri kavrama noktasında bir başarısından söz edilebilirse de, ayrıntıların inşasında önemli zorluklarla karşılaşacağı bir gerçektir. Söz gelimi iyi ve kötünün ayırt edilmesi probleminin ele alındığı hüsün ve kubuh konusunda son derece akılcı bir yaklaşım sergileyen Mâtürîdîler, peygamberlik söz konusu olduğunda bir sınırlandırma zarureti hissetmişlerdir. Onlara göre her ne kadar akıl, genelde güzellikleri ve çirkinlikleri (hüsün ve kubuh) kavransa da, tek tek hangi nesnenin ya da olayın güzel ve çirkin olduğunu bilmesi söz konusu değildir. Her bir şey (ayn) hakkında açıklamada bulunmak ancak peygamber aracılığı ile gelen dinin alanına girer.¹⁶

Öte yandan peygamberliğin ‘teist din’ anlayışı açısından isbât-ı vâcib konusyla da doğrudan alakası bulunmaktadır.¹⁷ Tanrının varlığını kabul etmek, O’nun âlemi yarattığını ve yarattıkları ile ilişkisini ispat anlamına gelmektedir. Buradaki ilişki, ya bizzat tanrının tek tek insanlarla ilişkisi şeklinde doğrudan, ya da içlerinden birini seçerek onun vasıtasıyla dolaylı bir ilişki olacaktır. Doğrudan ilişki bir nevi herkesin peygamber konumunu kazanması ve ‘imtihan’ olgusunun bu yolla geçersiz kılınması anlamına geleceğinden, insanın yaratılış amacına ters düşer. Geriye insanın kendi cinsinden veya başka bir cinsten elçi ile anılan konularda bilgilendirilmesi şeklinde tek bir yol kalmaktadır.¹⁸ Şu kadar var ki, bu yolla peygamberliğin mümkün ve mâkul olduğunun ispatı, tek tek peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş elçiler olduklarının ispatı anlamına gelmez. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir şahsın, iddiasının gerçekliğinin tesbiti nasıl olacaktır? sorusunun tatmin edici düzeyde cevaplanması gerekmektedir. Bu tür sorulara İslâm ulemâsı büyük ölçüde ‘mücize’ye dayanarak cevap verme eğilimindedir. Söz gelimi özellikle kelâm literatüründe peygamber, ‘el-müeyyed bi’l-mu’cize=mücize ile desteklenmiş’ şeklinde tanımlanır. Burada da mücizenin diğer insanlarda görülen olağan üstü olaylarla karışma ihtimâli söz konusu olmaktadır. Mu’tezile bu zorluğu aşmak için yani mücizenin başka bir olayla karıştırılmasını hatta gölgelenmesini engellemek için, peygamberler dışında bir kişiden kerâmet de dâhil olmak üzere mücizeye benzer hârikulâde/olağan üstü olayların meydana gelmesini yadsıyan bir tavır takınır. Onlara göre insanların yararına dahi olsa, kerâmet, peygamber ile yalancı peygamber arasını ayırmanın âdeta yegâne ölçüsü olan mücizeyi gölgelemektedir. Sünnîler ise velînin şahsında ortaya çıkan kerâmetin, velînin bağlı bulunduğu peygamber için mücize anlamına geleceği savı ile Mu’tezile yanlılarının itirazını gidermeye çalışır.¹⁹

Meşhur kelâmcı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), öncelikle peygamber seçilen kişinin kendisinin peygamber olduğunu nasıl bileceği konusu üzerinde

envâ ve eşkâl-i ibadât, beyne’n-nâs cârî olan ukûd ve muâmelât gibi diğer birçok ef’âlin hüsn ve kubhunu idrakte şer’â muhtaç olur.” Bu açıklamadan sonra şu ‘ihtar’da bulunmayı da ihmâl etmez: “Zikr olunan delâli izah etmezden evvel, mühim bir noktayı ihtar ve bu babda pek yanlış olarak Mu’tezile hakkında hasıl olan bir zehâbî tashih etmek iktiza ediyor. Şöyle ki: İcâb ve tahrim yani vâcib kılmak ve haram kılmak mânâsına ‘hüküm’ ancak vâdî-î şeriat olan Cenâb-ı Hak’ka mahsustur. Bu hususta Cenâb-ı Hak’tan başka ‘hâkim’ yoktur. Akıl bu mânâca ‘hâkim’ değildir. Buna Mu’tezile dahi dâhil olduğu halde din-i İslâm’a intisab iddiasında bulunan hiçbir fırkanın ihtilâfı yoktur” (*Usûl-i Fıkh Dersleri*, İstanbul 1338, s. 313-314.)

¹⁷ Müdahaleci tanrı anlayışı anlamına gelen ‘teizm’e karşı, ‘deizm’ ve ‘tabii din’ anlayışını savunanlar vahyi insana ve âleme bir müdahale aracı olarak gördüklerinden reddetmişlerdir. Vahyin reddedilmesi doğrudan peygamberliğin reddi anlamına gelir (bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 174).

¹⁸ Nesefî, *et-Temhid fî usûli’-d-dîn*, s. 41-43.

¹⁹ a.g.e., s. 51-52.

¹³ bk. Yûsuf 12/4354. Ayrıca bk. *Kitâb-ı Makaddes*, Tekvin, 41/1-57.

¹⁴ bk. el-A’râf 7/103-122.

¹⁵ Nitekim Hz. Mûsâ’nın mücizelerini boşa çıkarmak için yarışmaya katılan büyücülerin “Eğer üstün gelen biz olursak elbet bize bir mükâfat var değil mi?” (el-A’râf 7/113) sözleri onların çıkar uğruna çalıştıklarını göstermektedir. Halbuki Kur’an’da sıkça geçen ‘ücret talep etmedikleri’ne dair ifadeler, peygamberlerin hasbîliklerini göstermektedir. Bu konuda bk. Yûnus 10/72; Hûd 11/29, 51; es-Sebe’ 24/47; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Yâsîn 36/20-21.

¹⁶ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhid fî usûli’-d-dîn*, Kahire, ts., Darü’s-sekâfe, s. 43-44. (Bu konuya geniş yer ayıran Seyyid Bey, Mu’tezile ve Mâtürîdîler’in “iyilik ve kötülük aklidir ve nefsü’l-emirde mevcuttur, mevduât-ı şer’iyyeden ibaret değildir” görüşünde olduklarını belirtir ve “Ef’âlin hüsn ve kubh ile ittisafî şer’in vürûduna tavakkuf etmez” açıklamasını ekler. “Fakat hüsn ve kubhu hafî olan

durur. Diğer bir ifade ile peygamberin öncelikle kendisinin kesin birtakım delillerle (hüccet) ikna edilmesi lâzımdır ki, diğer insanlara inandırıcı tebliğ yapabilsin. Ona göre bunun dört yolu vardır: **a.** Hz. Âdem’e isimlerin öğretilmesi esnasında yapılan doğrudan hitap şeklinde bildirilmesi, **b.** Hz. Mûsâ’da olduğu gibi, birtakım mucizelerin desteği ile vasitasız hitap etmek suretiyle bildirilmesi, **c.** Bir melek gönderilerek bildirilmesi, **d.** Hz. İbrâhim’in Hz. Lût’a peygamber olduğunu bildirmesi gibi bir başka peygamber vasıtasıyla bildirilmesi.²⁰

Muhatapların peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamber olduğunu bilmesi hususunda Bağdâdî, peygamberi görenler ile görmeyenleri ayırır. Peygamberden mucizenin sâdır olduğunu gören kişi, inkârcıların yalanlama gayretlerine rağmen mucize karşısında âciz kalmalarını müşâhede ettiğinde, mucizenin sahibinin peygamber olduğunu anlar. Görmeyenler ise kendilerine gelen ve zarurî bilgi ifade eden mütevâtir haberlerle peygamberin varlığını kabul ederler.²¹ Bu noktada ‘mucizenin peygamberin nübüvvetine delâlet derecesinin ne olduğu’ sorusuna cevap bulma gereği vardır. Bağdâdî’nin açıklamalarına göre mucize, peygamberin peygamberliğini istidlâlde zorlayıcı değil, yardımcı bir unsurdur. Diğer bir deyişle peygamber olduğunu iddia eden kimsenin peygamber olduğunu bilmek, mucize ve diğer akli delillere müracaatla elde edilen akli sonuçtur. Aksi takdirde kişinin özgürlüğünün ve sorumluluğunun ortadan kalkması gibi bir sonuç doğar. Bağdâdî’nin şu sözleri bu görüşünün açıkça ifadesidir: “Şer’î ilimler nazara (akıl) dayanır. Çünkü şeriatın sıhhati nübüvvetin sıhhatine bağlıdır. Nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlâl yoluyla nübüvvetin bilinmesinin sıhhatine bağlıdır.”²² Nitekim hicrî VII. yüzyılın ünlü sufilerinden Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin “Peygamberlerin nübüvveti mucize ile değil ‘irsâl’ (=insanlara peygamber olarak gönderilmek) ile sâbittir”²³ görüşü bunu destekler mahiyettedir. Her ne kadar vâkıa olarak reddetmese de, Muhammed Hamîdullah’ın “Mucize ile tebliğ arasında bir ilişki bulunmamaktadır, mucize peygamberliğin bir delili de değildir” görüşünü, bu konuda daha ileri bir adım olarak değerlendirmek gerekir.²⁴

B. Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine

Kabul etmek gerekir ki, olağan üstü olaylar bir gerçekliktir ve özellikle peygamberlerin şahsında daha bir belirgin ve belirleyicidir. Her ne kadar peygamberimiz hakkında mütevâtir yolla nakledilen hissi mucize bulunmasa bile, diğer peygamberlerle ilgili birçok mucize ‘güvenilir haber’ (tevâtür) olarak gelmiştir. Burada problem peygamberimiz Hz. Muhammed hakkında gelen mucizelerin sıhhati ve peygamberliğini ispat yönünden incelenmesidir. İşte çağdaş araştırmacıardan Erdinç Ahatlı tarafından kaleme alınan *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği* adlı kitap, bu amaçla yazılmış, muhtevası itibariyle bu alandaki boşluğu doldurmaya aday bir eser olarak değerlendirilmelidir. Her ne kadar yazar, tevâzuundan olsa gerek, “bu bir şemsiye çalışmadır” (s. 1) dese de, kitabın oldukça derinlemesine yapılmış bir araştırma olduğu açıktır. Sahası gereği yazar, konuyu bir hadisçi olarak ele almasına rağmen, kitabın birinci bölümünde kelâmdan felsefeye hatta tasavvufa kadar, ilgili diğer branşların yaklaşımları ve metotları hakkında genel ve geniş bilgi vermiştir. Bu yaklaşım, konunun sadece bir ilim dalını değil, İslâm düşünce geleneğinin tamamını ilgilendiren yönünün bulunduğunu göstermesi ve İslâmî ilimlerin birbiri ile iç içeliğini vurgulaması açısından önemlidir. Ancak bu bölümde yer yer çalışmanın amaç ve muhtevasına aykırı düşecek yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Söz gelimi, yazarın kadınların peygamber olması hususunda “...toplam altı kadın hakkında ileri sürülen bu iddianın (peygamberlik), peygamberlerin asıl görevi olan tebliğ vazifesiyle yükümlü tutulmuş olmamaları ve nebîliklerini ilân etmemeleri sebebiyle doğru olmadığı anlaşılmaktadır” (s. 12) şeklindeki keskin iddiası bu konudaki naslar açısından tekrar değerlendirilmelidir. Yine peygamberlerin özellikleri (sıfatlar) sıralanırken ‘sıdk, emanet, tebliğ, fetânet ve ismet’ (s. 13-16) şeklindeki, kelâmcılarca da benimsenen kalıp ifadeler olduğu gibi alınmış ve bunlar peygamberlerin ‘nübüvvet iddialarının gerçek olduğunun kanıtları’ (s. 12) olarak verilmiştir. Halbuki bu tür temel kaynaklara dayalı erken dönem incelemesi olma iddiasıyla yapılan çalışmalarda, mümkün olduğunca ‘kalıp düşünceler’in dışına çıkılması zarureti vardır. Yukarıdaki özelliklerden ‘ismet’ sıfatını dışarda tuttuğumuz takdirde, diğerleri ‘normal’ bir insanda bulunması gereken sıfatlar değil midir? Bu dört sıfattan biri eksik olan bir insan normal insan kategorisine sokulabilir mi? Nitekim klasik kelâm kitapları incelendiğinde ağırlıklı olarak peygamberlerin ‘ismet’ sıfatı üzerinde durdukları görülür. Bu takdirde ‘zekilik, emanete riayet etmek, doğruluk, verilen bilgiyi yerine ulaştırmak’ diye anlamlandıracağımız ‘sıdk, emanet, tebliğ, fetânet’ gibi normal şartlarda bir insanda bulunması gereken sıfatlar, nasıl peygamberlik kanıtı olabilirler? Yazardan, geçmişte oluşmuş “nebî-resul” (s. 10) ayrımı ile ilgili olarak takındığı son derece yerinde eleştirel yaklaşımını burada da sergilemesi beklenirdi ve bu tarz çalışmanın amaç ve muhtevasına daha uygun düşerdi. Bu cümleden olmak üzere;

²⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 156-157.

²¹ a.g.e., s. 179.

²² a.g.e., s. 114-15.

²³ Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü’l-mürîd*, Kahire, ts. (Dârü’l-vatani’l-Arabî), s. 26; Çağfer Karadaş, “Ebü’n-Necîb Suhreverdî ve İtikadi Görüşleri”, *UÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, Bursa 2001, s. 130.

²⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), Ankara 2003, I, 120-123; Kamil Yaşaroğlu, “Muhammed Hamidullah”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (Haz. Çağfer Karadaş), Bursa 2003, s. 94-95.

“Bu nedenle peygamber olağanüstü yetenek ve güçlere sahip olan, karakterleri temiz insanlardır. Doğru yoldan sapmalarına engel bir zihni yapıda yaratılmışlardır. İçgüdülerini ve tabiatları daima iyiye, güzele yönelmelerine yardımcı olur” (s. 15)

şeklindeki ifadeleri “De ki, ‘Ben de sizin gibi bir beşerim; tanrınızın bir tek tanrı olduğu bana vahyolunuyor.’”²⁵ şeklinde Kur’an’da yer alan tasvir ile örtüşür mü? Burada şu sorular akla gelir: Peygamberler “olağanüstü yetenekte yaratılmış varlıklar” mıdır? Mucize kastediliyorsa, bu, onların zatlarının gereği (özel) bir olgu mudur? Bu değerlendirmeden hareketle yazarın “Doğru yoldan sapmalarına engel bir zihni yapıda yaratılmışlardır. İçgüdülerini ve tabiatları daima iyiye, güzele yönelmelerine yardımcı olur” şeklindeki tasviri, insan olan peygamberler hakkında değil ancak melekler hakkında geçerli olabilir.

Kitabın geneli göz önüne alındığında şu ana kadar üzerinde durduğumuz ‘Birinci Bölüm’ bir hayli zayıf kalmakta ve ‘mâlûmu i’lâm’ kabilinden kalıp düşüncelerden derlendiği izlenimi vermektedir. Her ne kadar yazar, kitabın adını *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği* şeklinde koysa da (eserin adına daha sonra değinilecektir), muhtevaya bakıldığında temel konunun, kitabın adının ikinci kısmı olan “Hz. Muhammed’in Peygamberliği” olduğu görülmektedir. Bu konunun kitabın bütünü içerisinde büyük bir yer işgal etmesi ile üslup ve kaynaklar açısından bu kısma daha bir özen gösterilmiş olması bu düşünceyi pekiştirmektedir. Hz. Muhammed’in mucizelerini peygamberlik öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayıran yazar, özellikle delil olma yönü daha belirgin olduğundan ve klasik kaynaklarda “hicri IV. asırdan itibaren telifine hız verilen ‘mevlid’ eserlerinde ve sonraki dönemlerde oluşan divan edebiyatının Allah Resûlü’nü konu alan muhtelif türlerinde” (s. 86) daha çok yer verildiğinden peygamberlik öncesi mucizelere oldukça geniş yer ayırmıştır. Yazarı buna sevk eden bir başka neden de, bu dönem mucizelerinin sıhhat ve mucizelik değeri açısından tartışmalı olmasına rağmen “akademik alanda fazla inceleme konusu yapılmamış” (s. 86) olmasıdır.

1. Peygamberlik Öncesiyle İlgili Deliller

Bu başlık altında ilk olarak ‘nesep’ meselesine değinen yazar, “Hz. Peygamber’in nesebinin temizliğinden bahsetmesinin” “övünmek için değil, peygamberlerde bulunması gereken soyu soppu belli bir aileden gelme gereğini belirtmek için” (s. 89) olduğu vurgusunu yapar ve buradan hareketle söz gelimi ‘Arap’ ırkının tebriesine, diğer ırklardan üstün tutulmasına karşı çıkar (s. 88-89). Hz. Peygamber’in alnında nur bulunduğu yolundaki rivayetlerde görülen metin çelişkilerini titiz bir şekilde sergileyen yazar, sened açısından da bu rivayetin en eski kaynağının İbn İshâk olduğuna ve onun da bu rivayeti ‘iddia ettiklerine göre’ kaydıyla verdiğine dikkat çeker (s. 89-91).

*

Mevlid türü eserlerde ve mucizelerin derlendiği kitaplarda en çok yer işgal eden konu şüphe yoktur ki Hz. Peygamber’in doğumu esnasında meydana geldiği söylenen mucizevi olaylardır. Yazar konu hakkındaki mâlumatın hacmine paralel biçimde, bu konuya oldukça geniş yer ayırmıştır. Konunun geçtiği en eski kaynak, Taberî’nin *Târih*’idir, ancak sened incelemesinde yazar, birçok açıdan Taberî’nin zikrettiği bu rivayetin sahil olmadığı kanaatine ulaşır. Söz gelimi hicri IV. asrın başlarında vefat eden Taberî’nin bunu dörtlü (rubâî) bir senedle vermesi tarihsel bakımdan şüphe doğurur mahiyettedir. Öte yandan seneddeki râvilerin bazı yönlerden ‘mechûl/belirsiz’ oluşu ve senedin ortasından iki râvinin düşmesi hadisi zayıflatan ve ‘mu’dal’ kılan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yazarın Abdulfettâh Ebû Gudde’den alınan hadis hakkında ‘lâ asla lehû’ (s. 95-96) ve Ekrem Ziyâ el-Ömerî’den ‘mevzû’ (s. 96) şeklinde keskin ve açık hükümler naklederken kendi kanaati olarak “... bu haberlerin hadis tekniği açısından güvenilir olmadığını söylemek, müteşeddid bir tavır sayılmamalıdır” (s. 99) şeklinde nisbeten mütereddit/dolaylı bir ifade kullanması dikkat çekicidir. Bununla birlikte yazarın, bu rivayetlerin verilmiş tarzına ve ortaya çıkışına yönelik getirdiği akli izahlar doyurucu ve konunun anlaşılmasına katkıda bulunucu mahiyettedir. Nitekim, “Sanki, daha sonra gerçekleşen bu olaylar Hz. Peygamber’in doğumu ile irtibatlı gösterilerek temsili bir surette yaşatılmaya çalışılmış izlenimi elde edilmektedir” (s. 97) şeklindeki tesbit kanaatimizce yerinde ve isabetlidir. Yazarın bu yaklaşımını “Fil Olayı”, “Hz. Peygamber’in Annesi Âmine’nin Rüyası”, “Doğumu Esnasında Meydana Gelen Olaylar” ve “Hz. Peygamber’in Sünnetli Doğması” (s. 100-111) gibi başlıklar altında işlenen konularda da görmek mümkündür. Yahudi ve Hıristiyan bilginlerinin Hz. Peygamber’in doğumundan haberdar olup bunu Mekkeliler’e haber verdiklerine dair rivayetlerin “sened açısından zaafalarının bulunduğu”na (s. 113) dikkat çeken yazar, Hz. Muhammed’in doğumu esnasında meydana geldiği haber verilen mucizevi olayların nakillerinde de pek çok pürüz bulunduğunu belirtir. Özellikle yazarın bu konudaki şu saptaması, sahil bir ‘peygamber tasavvuru’ açısından yerinde ve gereklidir:

“Resûlullah (s.a.)’in mucizeleriyle öteki peygamberlerin mucizelerini neredeyse birebir eşleştirmek suretiyle yapılan bu mukayese, maalesef olumsuz neticeler meydana getirmiştir. Zira yukarıda verilen (Hz. Peygamber’in bebeliğinde Ay ile konuşması) misâlde görüldüğü gibi, biri Kur’an ayetiyle sabit kesin bir haberin karşısına, sahil bir rivayet bulunamayınca itibara dahi alınmaması gereken haberler getirilerek Hz. Peygamber’le diğer Peygamberler arasında, tabir câize anlamsız bir fazilet yarışı yaptırılmıştır. Halbuki Allah Rasûlü’nün peygamberler dâhil tüm yaratılmışların en üstünü olduğunu ispatlamak için böyle bir yola baş vurulmasına hiç gerek yoktu. İlgili ayetlerle diğer sahil delillerin bunun için yeterli olduğu görülmektedir” (s. 117).²⁶

²⁶ Yazarın işaret ettiği bu yaklaşım eski yeni bir çok âlimde bulunmaktadır. Biz de ilâve olarak iki örnek daha zikrederim. Abdülkâhir el-Bağdâdî, Kur’an’da geçen diğer peygamberlere ait mucizeleri sıraladıktan sonra şu ifadeyi kullanır: “Diğer nebilerde ayrı ayrı bulunan bu mucize çetışlerinin tamamı Hz. Peygamber’in şahsında toplanmıştır.” (*Usûlü’l-din*, s. 180). Günümüz İslâm tarihi müelliflerinden Abdurrahim Zapsu ise şu ifadelerle yer verir: “Bütün peygamberler gibi, âhir zaman

²⁵ el-Kehf 18/110.

Hz. Peygamber’in gençlik devresindeki olayları da değerlendiren yazar, burada ilk olarak “Hz. Peygamber’in kalbinin yarılması (şakku’s-sadr/şerhu’s-sadr)” olayını ele alır. Bu olay hakkında oldukça geniş sened ve metin incelemesi yapan yazar, Resûlullah’ın hayatında, itibar edilen rivayetlere göre dört kere ‘kalb açılması’ gerçekleştiği tesbitinde bulunur ve sahihlik açısından şu değerlendirmeyi yapar:

“...yukarıda olayın kronolojik olarak verilen sıralaması güvenilirlik açısından değerlendirildiğinde, şöyle bir tablo ortaya çıkar: 1. Mirâc’a çıkmadan önce İsrâ gecesi, 2. Dört beş yaşlarında sütanesi Halime’nin yanındayken, 3. İlk vahiy inmezden evvel, 4. On küsur yaşındayken” (s. 123).

Müsteşriklerin pozitivist bir yöntem ve anlayışla olayı başka tarafa çekme, cismanî bir ârıza olarak gösterme veya ‘intihal’ görüntüsü verme çabalarını yanlış bulan yazar, her ne kadar hadisenin ‘mecazi olarak izah edilmesini” (s. 130) mümkün görse de, “Rivayetlerin anlatımı dikkate alındığında, olayda hem ruhanî hem de cismânî bir boyutun olduğu anlaşılmaktadır” (s. 132) ifadesiyle ruhanî olarak gerçekleşme ihtimalini/iddialarını dışarıda bırakır. Öte yandan benzer şekilde “kalbinin açıldığı” iddia edilen hanîflerden şair Ümeyye b. Salt ile ilgili “Ümeyye’nin başına geldiği söylenen olayın bir rüyadan ibaret olduğu da unutulmamalıdır” (s. 129) ifadesiyle Hz. Peygamber’in göğsünün açılması olayının ‘rüya’ olarak değerlendirilmesini de reddeder. Halbuki konuyu isrâ ve mi’rac’ın cismanî değil de ruhanî (rüyada) gerçekleşmiş olduğu görüşü çerçevesinde değerlendirdiğimizde -ki yazar İsrâ gecesindeki kalbin yarılmasını en sahih rivayet olarak verir- o gece Hz. Peygamber’in kalbinin yarılmasının rüyada gerçekleşme ihtimalinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Yazarın isabetsiz bulunduğu (s. 133-134) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin bu olayın ‘misâl âlemi’nde gerçekleştiği tezi bu görüşe dayanıyor olamaz mı? Çünkü mi’racın ruhen gerçekleştiği görüşü yabana atılmayacak bir iddiadır. Hz. Âişe, Hz. Muâviye gibi sahâbeden bugüne, bu iddianın sahipleri buluna gelmiştir.²⁷ Bu iddiaların doğru olma ihtimali göz önüne alındığında, en azından isrâ gecesi kalbin açılması olayının ruhen veya rüyada gerçekleşmiş olabileceği varsayımı mümkün hale gelmektedir.

*

“Hz. Peygamber’in İlk Şam Seferindeki Olağanüstü Haller” başlığı altında zikredilen olaylarla ilgili rivayetleri sened açısından sahih bulmayan yazar, ilgili rivayetlerin metin açısından da birçok çelişkiyi taşıdığına dikkat çeker. Özellikle ‘Hz. Peygamberi çocuk iken bir bulutun gölgelemesi’ gibi nübüvvet sonrasında bahsedilmeyen birçok olayın, öncesinde gerçekleştiği iddiası açık bir çelişki olarak verilir. Yazar, mevlid-i nebî ile ilgili haberlerdeki kaygısını

“önceki ümmetlerin peygamberlerinde görülen tüm mucizelerin mutlaka Hz. Peygamber’in hayatında da meydana geldiğini ispat etmeye çalışan zorlama gayretlerin olduğu” (s. 148) şeklindeki tesbitiyle burada da dile getirir. Ancak Hz. Peygamber’in seyahati veya gezintisi esnasında ağaç, taş gibi bütün varlıkların selâm verdiğiğine dair rivayetlere yönelik metin tenkidi konusunda çekingen bir tavır içerisinde olduğu da gözden kaçmaz. Söz gelimi “Hz. Peygamber’in ihtiyaç gidermek için vadi içlerine doğru gittiğinde kendisine selâm verildiğini işitince sağına ve soluna bakındığı ancak, ağaç ve taştan başka kimseyi görmediği haberleri mevcuttur” (s. 149-150) cümlesinde peygamberin çok yüksek bir itibara sahip bir kişi olduğu izlenimi verilmek istenmekle birlikte, bütünüyle kuşatılmış, sınırlandırılmış deyim yerindeyse etrafındaki her şeye kim olduğu bildirilmek suretiyle kontrol altına alınmış bir kişi görüntüsü de oluşmaktadır. “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol”²⁸ emrine, “A’mâ geldi diye yüzünü ekşitti”²⁹ te’dib-i ilâhisine muhatap olan bir peygamberi bu kadar kuşatılmış tasvir etmek ‘abdiyyet’ sıfatı öncelenmiş kelime-i tevhîddeki ‘risâlet’ sıfatına zarar vermez mi? Öte yandan Allah’ın “Kendilerine peygamber gönderilmiş olanlara soracağız ve elbette peygamberlere de soracağız”³⁰ meâlindeki buyruğu peygamberlerin de sorguya çekileceği yani onların da diğer insanlar gibi ‘imtihan’ içerisinde olduklarını göstermez mi? İmtihan ise doğası icabı özgür bir ortam gerektirir. Öte yandan böylesine kontrol altına alınmış bir peygamberin ‘normal’ bir insana ‘örnek’ olması ihtimalinden söz edilebilir mi?

*

Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce ‘ayıp’ sayılan davranışlardan korunduğu (yapmaktan alıkonulduğu) bilgisinin doğruluğu sosyolojik ve psikolojik açıdan da önemlidir. Zira bir kişinin halk deyiimiyle “akşamdan sabaha” değişmesi toplumsal açıdan ve pratik hayat bakımından kabullenilebilir olmadığı bir gerçektir. Diğer bir ifade ile böylesi hızlı bir değişim psikolojik açıdan kişinin, sosyolojik açıdan da toplumun tahammülünün üstündedir. Söz gelimi Hz. Peygamber’in ilk vahiy karşısındaki hali ve tebliğe başladığında en yakınlarından başlamak üzere Mekkeliler’in kendisine karşı tutumu, bu zorluğun önemli göstergesidir. Hz. Peygamber’in çocukluğundan beri göreve hazırlandığı bir gerçektir; ancak, bunun gelen rivayetlerde olduğu gibi abartılı bir tarzda verilmesi zihinlerde uygun olmayan ‘peygamber tasavvuru’ doğurması açısından son derece sakıncalıdır. Yazarın özellikle risâlete kadar geçen dönemle ilgili rivayetlerde bu türden sakıncalara dikkat çeken tenkitçi yaklaşı-

peygamberinin de mucizeleri mevcuttur. Hatta her peygamberin gösterdiği mucizelerin benzerini âhir zaman peygamberi de göstermiştir.” (*Büyük İslam Tarihi*, s. 260).

²⁷ bk. Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 124-127; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 142-143.

²⁸ el-Hûd 11/112.

²⁹ el-Abese 80/1-2.

³⁰ el-A’râf 7/6. Bu âyetin tefsiri için bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir: Mefâtihu’l-gayb*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsî’l-Arabî), XIV, 22.

mını, sahih bir ‘peygamber tasavvuru’na ulaşmada önemli bir adım olarak görmek gerekir.

2. Peygamberlik Sonrasıyla İlgili Deliller

Kitapta, “Peygamberlik Sonrası Deliller” başlığı altında “Allah’ın son elçisi Hz. Muhammed vasıtasıyla insanlığa gönderdiği kıyamete kadar devam edecek olan yegâne mucizedir” (s. 157) diye tanımlanan Kur’an’ın, lafız, mâna ve muhteva yönüyle mucizeliği hakkında oldukça geniş ve tatmin edici bilgiler verilir. Konunun işlenişinde, kadim ulemânın yanı sıra, Şibli, Seyyid Kutub, Mevdûdî gibi çağdaş âlimlerden yararlanılması, günümüz insanının anlayışına hitap etme açısından son derece yararlı olmakla birlikte Kur’an’ın lafız yönünden icazını anlatırken

“Başından sonuna kadar bütün kitapta kelimelerin oturtuluşu, zümrütlerin tıraşlanarak hassasiyetle yuvalarına yerleştirilmesi gibidir. Söz o kadar tesirlidir ki, lisan erbâbi birinin onu dinleyip de başının dönmemesi mümkün değildir” (s. 160-161).

şeklindeki edebî dozajı yüksek ifadeler, bilimsel bir eserde ‘iknâî’ yaklaşım görüntüsü vermektedir. Öte yandan “Hz. Peygamber’den önceki milletlerin akıl ve idrak seviyesi bakımından henüz istenilen noktaya ulaşamadıkları müşahede edilmektedir” (s. 158) cümlesi ve arkasından destek için İsrâiloğulları’nın putperest bir kavimle karşılaştıklarında Hz. Mûsâ’dan benzer ilâh talebinde bulunmalarının örnek olarak verilmesi, ‘evrimci’ (tekâmülcü) etki altında kaldığı izlenimini uyandırmaktadır. Yukarıdaki yargı eğer doğru kabul edilirse, “Hz. Âdem akıl ve idrak bakımından bizden daha mı geri idi?” sorusunun cevabını vermekte sıkıntı çekilir. Meleklerle karşılaşan ve Allah’ın kendisine isimleri öğretmesi ile onların bilmediğini bilen Hz. Âdem’in bizden daha ‘geri’ olduğunu söylemek vâkıya mutabık düşer mi? XIX. yüzyıl sömürge dönemi psikolojik çöküntü ortamında Batı’daki ‘tabii din’ tezlerinden etkilenerek İslâm’ın ‘hakikî tabii din’ olduğunu ispat gayreti, bu tür fikirlerin İslâm dünyasında ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Daha açık bir ifade ile anılan ruh hali, müslüman düşünürleri, İslâm’ın sanki ‘dinlerin tekâmülü sonucunda ulaşılan son merhale’ olduğu fikrine götürmüştür.³¹ Bunun doğal

sonucu olarak Hz. Âdem’den günümüze insanlığın tekâmülüne paralel olarak din ve inançlarda da bir tekamül olduğu düşüncesi hâkim yargı haline gelmiştir. Halbuki bu yaklaşım, “musaddikan limâ beyne yedeyh=kendisinden öncekini tasdik eden (sahiplenen)” şeklindeki Kur’an perspektifine uygun düşmemektedir. Din bir Allah-insan veya insan-Allah ilişkisinin Allah tarafından düzenlenmesi olduğuna ve iki tarafta da bir değişme olmadığına göre tekâmül eden nedir? Bu taraflardan biri olan insanın biyolojik ve psikolojik kapasitesinde bir değişim ve gelişim öngörmek, peygamberler dahil eski insanları daha az gelişmiş kabul etmek anlamına gelmez mi? Aynı mantıkla hareket ettiğimizde, ‘aklı mucize’ olarak nitelenen Kur’an’da geçen kıssaların da mesaj verme niteliğinden yoksun olmasını benimsememiz gerekir. Zira akıl ve idrak bakımından daha geri olan insanların hayatları üzerinden, bu melekeleri gelişmiş kabul edilen insanlara verilebilecek bir mesaj (hisse) olabilir mi? Bununla birlikte Allah-insan ilişkisi bağlamında insan unsuru göz önüne alındığında, hiçbir değişim ve dönüşümün olmadığı da söylenemez. Ancak bu, insanın biyolojik ve psikolojik yapısında değil, insanın ürünü olan ‘kültür’ ve ‘medeniyet’ birikimindedir. Diğer bir deyişle gelişme, ‘muhâkeme gücü’ anlamına gelen ‘akıl’da değil, muhâkeme eylemine malzeme konumunda olan veya konjonktörü belirleyen kültür ve medeniyet unsurlarındadır. Buna da ancak ‘kültürel birikim’ demek mümkündür. Geçmiş kavimlerle bir kıyaslama yapma zarureti söz konusu ise “o dönem insanının ‘kültürel birikimi’ daha az olduğu için hissî mucizeler verilmiştir” gibi bir ifadenin kullanılmasının daha isâbetli olacağı kanaatindeyim. Zaten verilen örnekte de Hz. Mûsâ’nın kavmi olan İsrâiloğulları’nın kültürel bakımdan gelişmemiş, her gördüklerine hayran, deyim yerindeyse ‘sonradan görme’ bir davranış içerisinde oldukları ifade edilmekte ve kınanmaktadırlar. Kınama akıl ve idrak sahibi insanlara yönelik olur, aksi takdirde insanlar mükellefiyetten düşerler. Nitekim İslâm inanç geleneğinde ‘akıl’ dinin ‘muhatap alanı’ olarak görülür ve bu konuda zamana veya mekâna bağlı bir kayıt konulmaz.

Yazar eserinin 190-193. sayfaları arasında ‘Hz. Peygamber’in hissî mucizelerinin Kur’an’da niçin yer olmadığına dair’ çok yararlı bilgiler vermektedir. Son derece isabetli değerlendirmelerin gölgenmemesi için böylesine önemli

³¹ İslâm düşünürlerinden Ahmet Hamdi Akseki’nin şu ifadeleri, batıdaki tabii din söyleminden ne kadar etkilendiklerini ortaya koymasından anlamlıdır:

“Bir dinin hak ve bütün insanlar için düstür-i hareket olabilmesi için bu şerâit-i esâsiyeyi câmi olmakla beraber beşeriyetin rehber-i hareketi olacak desâtir-i ictimâiyye ve kavânin-i ahlâkiyyeyi muhtevî olması lâzımdır. İşte bu şerâit-i câmi olan din ‘din-i hak’ ve ‘din-i tabii’dir... Allah’ın varlığını ve âhireti kabul etip de peygamberi kabul etmemek kendi aklı ile uydurma bir din kabul etmek demektir. Onsekizinci ve ondokuzuncu asır filozoflarından bazılarının din-i tabii diye uydurmaya çalıştıkları din de hakikî bir din sayılmaz... Feylesofların din-i tabii adını verdikleri esaslar da bu şerâit dâhilinde tetkik edilince görülür ki, onlarda semâvî ve ilâhî dinlerde mevcut bazı hakâiki -noksan bir şekilde- ihtiva eden felsefî bir meslekten başka bir şey değildir.” (İslâm Fıtrî, Tabii ve Umumi Bir Dindir, İstanbul 1966, s. 69)

“Müslümanlık öyle bir dindir ki, onun itikadında, amel ve ibadetinde, ahlak ve ictimâiyatında akıl ile, fıtrat ve tabiatla tesâdümlenebilecek bir esas yoktur. İslâm’ın itikat ve iman esasları **hârikalar** üzerine değil, akli bedihiyyât üzerine bina kılınmıştır. **Akıl ile, müsbet ilimlerle, asrî fikirlerle teâruz etmez**” (a.e., s. 325).

“Demek ki, ilk peygamber ile başlamış olan dinler ve şeriatler, **tekâmül** ede ede İslâm’da kemal mertebesini bulmuş ve onunla mühürlenmiştir. Her şeyin sonu kendisinden evvelkilere nisbetle daha mütakâmidir. Evvelki şeriatler, orta ve yüksek mektebe göre talebe hazırlayan, ilk mektep gibidir. İslâm şeriatı evvelki mekteplerde yavaş yavaş hazırlanmış talebenin tahsilini ikmâl eden âli mekteptir” (a.e., s. 333).

bir konunun bir hissî mucize örneğinin içinde değil de, müstakil bir başlık altında verilmesi gerekirdi. Söz gelimi;

“Rasûlullah (s.a.)’in Allah’ın gerçek peygamberi olduğu, onun zamanındaki insanlara gösterdiği bazı hissî mucizelere bağlansaydı, bu, sonradan gelenler için sadece haber niteliği taşıdığından pek bir mana ifade etmezdi. Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim, Hz. Peygamber’in gösterdiği hissî/maddî mucizeleri özellikle ön plana çıkarmaz, aksine dinin asıl müvesini oluşturan mânevî mucizelere vurgu yapar. Yine Kur’ân kâfaları ikna etmek için mucizelerden çok akla hitap eder. Zaaf ve korku yoluyla inandırma yerine, düşünce ve ikna yoluyla kabulü tercih eder” (s. 191).

şeklindeki güçlü ve isabetli değerlendirmeler âdeta yok hükmüne itilmiş görünmektedir.

Öte yandan Hz. Peygamber’in hissî mucize göstermesinin lehinde ya da aleyhinde görüş beyan etmek, iman-küfür kapsamında değerlendirilemez. Bu durumda “Hissî Mucizeleri İnkâr Edenlerin Delilleri” (s. 171) ve “Tarihi Süreçte Hissî Mucizeleri İnkâr Fikri” (s. 196) gibi başlıklarda Hz. Peygamber’in şahsında hissî mucize gerçekleşmediği görüşünde olanları da kapsayacak şekilde aleyhte olanların eyleminin, kelâm literatüründe ‘dini ya da dinin kesin bir hükmünü ret’ anlamında kullanılan ‘inkâr’ kavramı ile ifade edilmesi, son derece sakıncalı yorumların doğmasına neden olur. Dikkatli bir değerlendirme yapıldığında, söz gelimi Nazzâm gibi, Hz. Peygamberin risâletine delâlet anlamında hissî mucize olmadığını iddia edenler, mucize anlayışı farklılığından veya özellikle müşriklerin mucize taleplerini reddeden âyetlerden hareketle böyle bir yaklaşım içerisinde oldukları görülür. Nitekim yazar, onların kendi görüşlerine destek için ileri sürdükleri delilleri de kitabın 170-175. sayfaları arasında ayrıntılı bir şekilde vermektedir. Öte yandan yine yazar tarafından zikredilen peygamberlik sonrası ile ilgili hissî mucizeler incelendiğinde, bunların inkârcılara değil inananlara yönelik olduğu ve risâleti ispat gibi bir amaç da taşımadığı görülür. Halbuki, Kur’ân’da zikri geçen diğer peygamberlerin mucizelerinin inkârcıların isteği üzerine onlara meydan okuma şeklinde gerçekleştiği açıktır. Bu ve yazarın ünlü Mâtürîdî kelâmcısı Nûreddin es-Sâbûnî’den naklettiği mucize tarifi (s. 59) dikkate alındığında, isbât-ı nübüvete mâtuf (peygamberi destekleme amaçlı) mucizenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür: a. inkârcıların talebi, b. meydan okuma (tehaddî). Nitekim Kur’ân’ın kendisi bizzat müşriklere yönelik bu ‘meydan okuma’da bulunmuştur. Halbuki verilen mucize örneklerinin (s. 198-208) hiçbirinde bu iki özellik bulunmamaktadır. Bu durumda, anılan olağanüstü olaylar, peygamberin şahsında gerçekleşmiş ‘Allah’ın inananlara lutfunda bulunması’ anlamında ‘kerâmet’ veya peygamberin şahsına yönelik ‘tesellî’ olarak değerlendirilemez mi?

3. Kitabın Adı

Yazar “Sonuç” kısmında kitabın konusunu şu ifadelerle ortaya koyar:

“Muhaddisler, Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat etmek için rivayete dayalı çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Eski mukaddes kitaplarda Hz. Muhammed’in geleceğinin haber verilmesi, kâhinlerin

ve cinlerin verdiği bazı haberler, doğum öncesi ve doğumda gerçekleştiği ileri sürülen mucizevi bazı olaylar muhaddisler tarafından Rasûlullah (s.a.)’in peygamberliğinin delilleri arasında sayılmıştır. Yine Hz. Peygamber’e verilen Kur’ân-ı Kerim onun peygamber olduğunun en önemli ispatıdır. Bu meyanda Kur’ân’ın mucizeliği çeşitli yönleriyle anlatılmıştır. Ayrıca hurma kütüğünün inlemesi, ağaçların ve taşların hareket etmesi ve Hz. Peygamber’e selâm vermesi, suların çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi gibi hissî mucizeler diğer delillerdir. Bunların yanında Rasûlullah (s.a.)’in gaybî haberler, kabul edilen duaları, mükemmel ahlaki şahsiyeti ve fizik görünüşü (şemâil) ile kısa zamanda her tarafa yayılan getirdiği din, başka deliller olarak zikredilir” (s. 227).

Bu ifadelerden kitabın konusunun ‘hadislerle Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ispatı’ olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda kitabın adının da bunu yansıttak şekilde olması beklenirdi. “Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği” şeklindeki adlandırma daha çok kelâm literatürüne uygun bir isimdir. Ancak yazarın kaynaklar arasında kelâm âlimlerinin telif etmiş olduğu “delâilü’n-nübüvve” ve “isbâtü’n-nübüvve” gibi ispat türü kitapları kullanmış olması kelâm-hadis arası ya da disiplinler arası bir tez yapması anlamına gelirse de, hâkim bakışın, hadisçi bakış açısı olduğundan, eserin buna uygun bir adla anılması daha isabetli olurdu. Kapak ve mizanpaj kusurları yazarı değil yayınevini ilgilendirdiğinden o konuya girmenin gereksiz olduğu kanaatinde olduğumu da ifade etmeliyim.

Sonuç

Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği adlı çalışma temel kaynaklara inilerek yapılmış nitelikli bir çalışmadır ve kendi alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Burada yapılan eleştiriler ve kimi tespitler bir yönüyle eserin daha mükemmel olmasına yönelik temenniler diğer yönüyle, konu hakkındaki zihin karışıklığımızı bu çalışma üzerinden işaret etmektir. Kafa karışıklığımız, ‘grup zihniyeti’ veya ‘mezhep sistematigi’ içerisinde sunulan peygamber tasavvurlarının kültürel zenginlik kapsamında ‘kazanım’ olarak görülmesi ile bunların temel kaynaklardaki otantik peygamber tasavvurlarıyla çelişiyor olması dolayısıyla ‘kayıp’ sayılması ikileminden kaynaklanmaktadır. Makalenin ‘Giriş’inde de belirtildiği üzere, İslâm’ın anlaşılması, gerçek kimliği ile Hz. Peygamber’in anlaşılmasına bağlıdır. Onun dünyevîlik ve uhrevîlikle sınırlandırılması, kelime-i tevhiddeki ‘abdiyyet’ ve ‘risâlet’ boyutlarından birine indirgenmesi, abartılı yüceltme veya kutsama sonucu hayalî bir varlığa dönüştürülmesi, İslâm nokta-i nazarından kabul edilebilir değildir ve bu tür yaklaşımların öncelikle İslâm’a zarar vereceği açıktır. Bununla birlikte tarihî şahsiyetlerin zamanın ilerlemesine paralel olarak taraftarlarının veya karşıtlarının zihin dünyalarında farklı tasavvurlar şeklinde ortaya çıkacağı, diğer bir deyişle, tarihî şahsiyeti herkesin kendine göre bir ‘model’ haline getireceği de yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bu ‘aslı’nı tamamen ‘dönüştürmek’ (tahrif) noktasına götürülmemelidir. Zira bir tarihî şahsiyetin ‘otantik tasavvuru’ ile bağlarının tamamen koparılması veya aslına aykırı bir şekilde dönüştürülmesi, onun yok sayılması veya hayalî bir varlığa indirgenmesi anlamına gelir. İşte,

tarafımızdan değerlendirmesi yapılan bu çalışmanın, aynı zamanda tarihî bir şahsiyet olan Hz. Peygamber hakkında zihinlerde oluşmuş asılsız tortuların gerisindeki otantik peygamber tasavvurunu keşfetme ve temel kaynaklarda tasvir edilen aslının tezahürüne katkıda bulunma gayret ve titizliğinin bir ürünü olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin
*er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-
kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-
nebevî* Adlı Risâlesi

Hayati YILMAZ, Yrd. Doç. Dr.*

Kültür tarihimizde son derece önemli bir yere sahip olmalarına rağmen haklarında yeterli bilgiye ulaşılamamış belki binlerce değerli ilim adamı bulunmaktadır. Bunların bir kısmının adı bile unutulmuş, bir kısmının sadece ismi kalmış, diğer bazıları ise geride bıraktığı eserleriyle yaşamakta olup biyografileri tarihin karanlık sayfalarına gömülmüştür. Özellikle Osmanlı dönemi ilim adamlarımızın tanıtılması ve eserlerinin tozlu raflardan indirilip günümüz ilim dünyasına sunulması kültür tarihimize değerli katkılar sağlayacaktır.

Aşağıda küçük bir risâlesi sunulan Nûh b. Mustafa el-Konevî de (ö.1070/1660) hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan bir Osmanlı âlimidir. Bu çalışmada önce onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, daha sonra adı geçen risâlesi üzerinde durulacaktır.

Hayatı

Nûh Efendi diye de bilinen Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısrî el-Hanefî Amasya'da doğmuştur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ali b. Ganîm el-Makdisî'nin öğrencisi Abdülkerim es-Sûsî'den fıkıh, Muhammed el-Hicâzî'den de hadis okumuştur. Hasan b. Ali b. Ahmed el-Halvetî vasıtasıyla Halvetî tarikatına intisap etmiştir.

Konya'da bir müddet müftülük yapan Nûh Efendi, hemşehrisi Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır valiliğine getirilmesi üzerine onunla birlikte giderek oraya yerleşmiştir. 22 Zilkade 1070/30 Temmuz 1660'da Kahire'de vefat ettiği

ve Karâfetülkübrâ Kabristanı'na defnedildiği ve kabri üzerine büyük bir türbe yaptırıldığı nakledilmektedir.¹

Eserleri

Bursalı Mehmed Tâhir *Ukûdü'l-cevher* isimli kaynağa dayanarak Konevî'nin yüze yakın eseri olduğunu ifade etmektedir.² Ancak onun çeşitli kaynaklarda adı geçen eserleri ise şunlardır:

el-Bulgatü'l-mütercem fi [mine³]'l-luga⁴

ed-Dürrü'l-munazzam fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam (yedi bölüm ve bir hâtime olarak tertip edilmiştir.)⁵

Eşrefü'l-mesâlik fi'l-menâsik⁶.

Fezâil-i Cihâd⁷.

Fethu'l-celil alâ abdihi'z-zelil fi'stihlâfi'l-cum'a⁸.

el-Fevâidü'l-mühimme fi beyâni iştirâti't-teberri fi İslâmi ehli'z-zimme⁹

el-Fevâidü'l-mühimme fi ştirâti İslâmi ehli's-sünne¹⁰.

el-Fevâidü's-seniyye fi'l-mesâli'd-diniyye¹¹.

Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-gurer¹²/Hâşiyetü'd-Dürer ve'l-gurer¹³.

Hâşiye fi'l-fıkh¹⁴.

¹ Hayati ve eserleri için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut 1990, I, 253; II, 1199, 1302, 1362, 1821; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333., II, 44; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannafin*, I-II, Beyrut 1990, II, 498; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'i'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Beyrut 1990, I, 87, 451, II, 110, 207, 375, 411, 467, 468, 500; C. Brockelmann, *GAL*, I-II, Leiden 1943-49, II, 314, 407; *Suppl.*, I-III, Leiden 1937-42, II, 432; Muhibbî, *Hulasatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Bulak 1301, IV, 458-459; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut 1993, I-IV, IV, 42, *Fihristü'l-Hıdiviyye*, II, 104, 202, III, 55-59, 141-142, VII/I, 119, 410-412, 421-422, 424, 429, 433, 471; *Fihristü't-Teymûriyye*, II, 16, III, 306; *Fihristü Dâri'l-Kütübi'l-Mısrıyye*, V, 309, VIII, 210; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, I-X, Kahire 1954-1959, VIII, 51; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 131.

² Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.

³ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, I, 253.

⁴ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, I, 253; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Mehmed Tâhir *a.g.e.*, II, 44.

⁵ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *İzâh*, I, 451; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42.

⁶ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *İzâh*, I, 87; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42; Özel, *a.g.e.*, s. 131.

⁷ Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.

⁸ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468.

⁹ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1302; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.

¹⁰ Mehmed Tâhir *a.g.e.*, II, 44.

¹¹ İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 468; a.mlf., *İzâh*, II, 207; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42; Özel, *a.g.e.*, s. 131

¹² Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.

¹³ Özel, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁴ Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.

*Hulâsatü'l-keîâm fi binâi beytillâhi'l-harâm*¹⁵.
*Ikdü'l-mercân fi fazli leyleti'n-nusf mine's-şâ'bân*¹⁶.
*el-Kavlü'l-ezhar fi [beyâni¹⁷]'l-hacci'l-ekber*¹⁸.
*el-Kavlü'd-dâl ala hayati'l-Hızır ve vücûdi'l-abdâl*¹⁹.
*el-Kelâmü'l-mesbûk [mesûk²⁰] li-beyâni mesâili'l-mesbûk*²¹.
*el-Kelâmü'l-mesnûn li-beyâni mesâili'l-mesbûn*²².
*el-Kelimâtü's-şerîfe fi tenzihî'l-imâm Ebî Hanîfe ani't-türrehâti's-sahîfe*²³.
*el-Lüm'a fi âhiri zuhri'l-cum'a*²⁴.
*el-Makâletü'l-kerîme fi mâ yecibü ale'l-münekkili bi't-tahrîme*²⁵.
*Matla'u'l-bedr fi fezâili leyleti'l-kadr*²⁶.
Mecmûatü'r-resâil (içinde altmış yedi risâle var.)²⁷.
Mecmûatü'r-resâil (içinde değişik fıkıh konularında beş risâle var.)²⁸.
Mecmûatü'r-resâil (içinde fıkıh, tasavvuf, tevhid/keîâm, menakıb ve mustalah konularında yirmi risâle var.)²⁹.
*Mürşidü'l-hüdâ fi hakkı ebeveyi'r-resûl*³⁰.
Mürşidü'l-hüdâ fi şerhi ve tercemeti sübüli'l-hüdâ (iki cilt)³¹.
*Netâicü'n-nazar fi havâşi'd-Dürer*³².
*er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadîsi'n-nebevî*³³.
*Raf'u'z-zünûn an hakikati't-tâûn*³⁴.

*Râhatü'l-eşbâh fi'l-ervâh*³⁵.
*Risâle fi elfâzi'l-küfr*³⁶.
*Risâle fi's-salavâti'l-hams*³⁷.
*es-Salâtü'r-rabbâniyye fi hukmi men edreke rek'aten mine's-sülâsiyye ve'r-rubâ'iyye*³⁸.
*es-Seyfü'l-mücem (mücrem³⁹) fi kîtâli men heteke hurmete'l-harem [el-mah-rem⁴⁰]*⁴¹.
*Şerhu duâi'l-kunût*⁴².
*Târîhu Mısr*⁴³.
*Tenvîru besâiri üli'l-elbâb fi dekâiki ümmi'l-kitâb*⁴⁴.
*Tercüme-i Milel ve'n-nihal*⁴⁵.
*Tuhfetü'z-zâkirîn*⁴⁶.
*Umdetü'r-râgıbîn fi ma'rifeti ahkâmi [imâdi⁴⁷]'d-dîn*⁴⁸.
*Zübdetü'l-keîâm fi mâ yehtâcü ileyhi'l-hâss ve'l-âmm fi'l-akâid*⁴⁹.

Bazı kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında 1000 (1592) yılı başlarında yazılmış olan Türkçe *Bostân-ı Kudsî ve Gülistân-ı Ünsî* isimli bir eser de Nûh Efendi'ye nisbet edilmekte ise de Bursalı Mehmet Tahir'in verdiği bilgiye göre bu müellif Nûh b. Mustafa ismiyle bilinen başka birisidir.⁵⁰

¹⁵ Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
¹⁶ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; a.mlf., *Îzâh*, II, 110.
¹⁷ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
¹⁸ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1362; İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
¹⁹ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459; Özel, *a.g.e.*, s. 131.
²⁰ İsmâil Paşa, *Îzâh*, II, 375.
²¹ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; a.mlf., *Îzâh*, II, 375.
²² Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
²³ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Ayrıca bk. *al-Kalimat al-sharifah fi tanzih Abi Hanifa*. Microfilm (positive) of Princeton University Library ms. Garrett, Arabic, 2062. Princeton, N.J.: Princeton University Library, 197-.
²⁴ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; a.mlf., *Îzâh*, II, 411.
²⁵ İsmâil Paşa, *a.g.e.*, II, 44.
²⁶ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; a.mlf., *Îzâh*, II, 500; Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
²⁷ Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
²⁸ Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
²⁹ Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
³⁰ Mehmed Tâhir *a.g.e.*, II, 44.
³¹ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; a.mlf., *Îzâh*, II, 467-468.
³² Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1199; İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
³³ Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.

³⁴ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
³⁵ Mehmed Tâhir *a.g.e.*, II, 44.
³⁶ Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
³⁷ Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
³⁸ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.
³⁹ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
⁴⁰ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
⁴¹ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1018; İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459. 1041(1632) yılında bazı bâgiler Mekke'ye hâkim olunca komutanların isteği üzerine ulemâ, onların durumu ve öldürülmeleri yolunda fetva verdiler ve risâleler yazdılar. Bu eser de onlardan biridir ve altı fasıl halinde tertip edilmiştir (bk. Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1018).
⁴² Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
⁴³ Zirikli, *a.g.e.*, IV, 459.
⁴⁴ Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbî, nr. 115.
⁴⁵ Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1821. *Tercüme-i Milel ve'n-nihal* (Ebül-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, ö.548/1153; Çev. Nûh b. Mustafa), İstanbul 1279/1862, 174 sayfa.
⁴⁶ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42; Özel, *a.g.e.*, s. 131.
⁴⁷ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
⁴⁸ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468; Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44; Kehhâle, *a.g.e.*, IV, 42.
⁴⁹ İsmâil Paşa, *Hediyye*, II, 468.
⁵⁰ bk. Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, II, 44.

Risâle'nin Yazma Nüshaları

Risâle'nin üç yazma nüshası tesbit edilebilmiştir. Önceleri Mısır nüshası bilinen tek nüshası iken⁵¹ Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde tesadüfen ikincisi bulunmuş, araştırmalarımız sonunda Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üçüncü yazmanın varlığı ortaya çıkmıştır. Tarih ve istinsah kayıtları bulunmayan bu nüshaların özellikleri şöyledir:

Yazma: 1 — Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mustalahu'l-hadîs Teymûr Kitaplığı, nr. 155. 270×170 – 235×160 mm. ebatlarındaki yazma ta'lik kırması hatla yazılmış olup bir sayfada 25 satır bulunmaktadır.⁵²

Yazma: 2 — Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1142/18, vr. 185^a-186^a. 200×135 – 145×95 mm. boyutlarındaki âharlı kağıda nesih yazıyla yazılmıştır. Çerçeveli varaklar 19 satırdan oluşmaktadır.

Yazma: 3 — Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3733, vr. 148^b. 200×126 – 157×88 mm ebadındaki nüsha, tek sayfa ve 25 satırdan ibaret olup ta'lik kırması hatla yazılmıştır.

Neşirde her bir nüsha için değişik harfler simge olarak kullanılmıştır. Buna göre “م” harfi Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, “ب” harfi Beyazıt Devlet Kütüphanesi, “ج” harfi de Süleymaniye Kütüphanesi nüshalarını göstermektedir.

Yazma nüshalar birer mecmua içinde yer almaktadırlar. Her üç nüshada da istinsah kaydına yer verilmemiş olması, müellif nüshası ya da ona en yakın tarihli olanı tesbit etme imkânı vermemektedir. Yapılan karşılaştırma sonucunda Mısır nüshasının daha düzgün ve tamam olduğu görüldüğünden tahkikte bu nüsha esas alınmıştır.

Risâle'nin Muhtevası

Müellifin mukaddime kısmında söylediğine göre risâle, kudsi hadis ile Kur'an ve nebevî hadis arasındaki farkları göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Önce kudsi hadis tanımlanarak bir örnek verilmiştir, daha sonra altı madde halinde Kur'an'ın mümeyyiz vasıfları sayılarak kudsi hadislerde bu özelliklerin bulunmadığı belirtilmiştir. Nebevî hadislerin diğerlerinden farkı ise bir cümlede özetlenmiştir.

Yazar Kur'an, kudsi hadis ve nebevî hadis arasındaki temel farklılığın “vahiy” meselesine dayandığını gördüğü için olmalıdır ki risâlenin son kısmında vahiy konusuna değinmektedir. Burada vahiy zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrıl-

⁵¹ bk. M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire 1383/1963, s. 22; M. Tayyip Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, Ankara 1959, s. 13; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara 1996, s. 164.

⁵² Bu nüshanın Mısır'dan temin edilmesini sağlayan Doç. Dr. Kemalettin Özdemir Bey'e şükranlarımı sunarım.

makta, çeşitleri açıklanarak Kur'an'ın, kudsi hadisin ve nebevî hadisin bu vahiylerden hangisiyle ilgili olduğu belirtilmektedir.

Risâle'nin Tercümesi

Kudsi Hadis, Kur'an ve Nebevî Hadis Arasındaki Farklar

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Âlemlerin rabbi Allah'a hamd olsun. Rabbim! İlmimi artır.

Günahkâr, zelil, yüce mevlâsının affını uman Nûh Efendi b. Mustafa el-Hanefî –Allah onlara gizli lütfuyla muamele etsin- der ki: Bana kudsi hadis, Kur'an ve nebevî hadis arasındaki farklar soruldu. (Ben de şöyle) yazdım:

Kudsi hadis, Allah'a nisbet ederek kendi lafızlarıyla dile getirmesi için, Hz. Peygamber'e mânası vahyedilendir. Bu yüzden kudsi hadislerin çoğunda meleğin aracılığı bulunmaz, aksine ilham veya rüya yoluyla vahyedilmiştir. Hz. Peygamber de bu mânayı, azîz ve celîl olan rabbine nisbet ederek dile getirir. Hz. Peygamber'in şu sözü bir örnektir: “Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur. Kim benim bir velîme/dostuma düşmanlık ederse, ben de ona savaş ilân ederim.”⁵³

Kur'an (kudsi hadisten) birkaç yönden farklıdır:

1- Sahih olan görüşe göre Kur'an'ın lafızları da mânası gibi vahyedilmiştir. Zira Kur'an hem lafzın hem de mânanın ismidir. Kudsi hadisin lafızları böyle değildir.

2- Kur'an'ın lafızları mücizdir, çünkü meydan okumak için nâzil olmuştur. Kudsi hadislerin lafızlarında bu özellik yoktur.

3- Kur'an başından sonuna kadar melek, yani Cebrâîl (a.s.) aracılığıyla indirilmiştir. Kudsi hadisler ise bazan melek vasıtasıyla, bazan ilham yoluyla, bazan da rüya olarak nâzil olur. “Bütün semâvî kitapları indiren Cebrâîl midir?” diye sorarsan, “Evet, hepsini indiren odur.” derim. Ancak İsrâîl de (a.s.) bazan Hz. Peygamber'e Kur'an olmayan birkaç cümlelik vahiyler indirirdi. Doğru ve kabul edilen görüş budur.

4- Abdesti bulunmayan kimsenin Kur'an'a dokunması câiz değildir, kudsi hadisler böyle değildir.

5- Kur'an okuyucusuna, her harfine karşılık on hasene/sevap verilir. Kudsi hadisler hakkında böyle bir şey varid olmamıştır.

6- Namazda mutlaka Kur'an okunması gerekmektedir, çünkü onsuz namaz câiz olmaz. Kudsi hadis ise namazda yeterli olmaz, aksine namazı ifsat eder.

Nebevî hadislerde Hz. Peygamber'in kendi lafızlarıyla ifade edip azîz ve celîl olan Allah'a nisbet edeceği herhangi bir lafız ya da mâna vahyedilmesi söz

⁵³ Buhârî, “Rikâk”, 38

konusu değildir. Ancak Hz. Peygamber'in icthad yapma yetkisinin bulunmadığını söyleyenlere göre mânânın vahyedilmesi zaruridir. Ya da bu (mânânın vahyi), Hz. Peygamber'in icthadda bulunabileceğini câiz görenlere göre de genelde olan durumdur.

Bil ki vahiy iki çeşittir: Zâhir ve bâtın. Zâhir vahiy de üçe ayrılır:

Birincisi meleğin diliyle sabit olan ve Hz. Peygamber'in, tebliğ edenin Allah'tan vahiy indirdiğini hiçbir şüphe bırakmayan zaruri bilgiyle bildikten sonra zihnine yerleşen vahiydir. Kur'an bu türden vahiydir. Melekten kastedilen Cebrâil'dir. Allah şöyle buyurmaktadır: "De ki onu Rûhulkudûs rabbinin katından hak olarak indirdi."⁵⁴

İkincisi meleğin işaretiyle konuşmak suretiyle hiçbir açıklaması olmaksızın Hz. Peygamber'in nezdinde sabit olan vahiydir. Bu tür vahye Hz. Peygamber şu sözyle işaret etmektedir: "Mukaddes Rûhulkudûs kalbime üfledi (yani koydu) ki, hiçbir can rızkını tamamlamadıkça ölmeyecektir."⁵⁵

Üçüncüsü Hz. Peygamber'in kalbinde, Allah'tan olduğunda hiçbir şüphe bulunmayan bir ilhamın doğmasıdır. Bu Allah'ın kendi katından bir nurla ona göstermesiyle yani onun kalbinde Allah Teâlâ'dan gelen bir nur bulunması sebebiyle olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye..."⁵⁶ Kudûsî ve nebevî hadisler bu (son) iki tür vahiylerdir.

Kudûsî hadis ile nebevî hadis arasındaki farka gelince, Hz. Peygamber, nebevî hadislerden ayrı olarak, kudûsî hadisi "Allah şöyle buyuruyor:..." diyerek azîz ve celîl rabbine nisbet etmektedir.

Vahyin "bâtın" olan kısmı ise, hakkında nass bulunan hükümler üzerinde icthad ve düşünme yoluyla söylenenlerdir. Eş'ariler, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve kelâmcılar, "O, arzusuna göre konuşmaz; o ancak vahyedilen vahiydir."⁵⁷ âyetine dayanarak Hz. Peygamber'in şer'î hükümler konusunda icthad yetkisi bulunduğuna karşı çıkmışlardır. Buna (şöyle) cevap verilebilir: Bu âyetler Kur'an hakkında nâzil olmuştur; "Peygamber bu Kur'an'ı kendi arzusuna göre konuşmaz" demektir. Bize göre (Hz. Peygamber) vahiy gelmeyen konularda vahiy beklemekle yükümlüdür. Bekleme süresi geçtikten sonra rey ile amel eder. Bekleme süresi, bir farzı/emri kaçırma korkusuna göre takdir edilir. Bu da olayların değişmesine göre değişir. Kaldı ki Hz. Peygamber yanlış üzerinde

kalmaktan korunmuştur; (bu yüzden) kendisine muhalefet etmek câiz değildir. Onun dışındakilerin görüş beyan etmesi ise böyle değildir. Zira bir müctehidin hatalı olabileceği ve hatada karar kılabilmesi ihtimaliyle diğerine muhalefet etmesi câizdir. Bu (icthad) ilham gibidir ve Hz. Peygamber için kesin delil teşkil eder. Allah katından olduğunu kesinlikle bildiği için karşı çıkılması câiz değildir. Onun dışındakilerde bu özellik bulunmadığından onlar hakkında (icthad kesin delil) değildir.

Noksanlıktan münezzehe ve yüce olan Allah doğruyu en iyi bilendir. Dönüş ve sığınma O'nadır. Bize Allah yeter, O ne güzel vekildir. Güç ve kuvvet ancak O'nunladır. Allah'a hamd olsun bu (risâle) O'nun yardımıyla bitti ve tamamlandı. Âmin.

Risâlenin Orijinal Metni

الرسالة في الفرق بين الحديث القدسي و القرآن والحديث النبوي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين رب زدني علماً.

يقول العبد المذنب الذليل الراجي غفو مولاه الجليل نوح افندي⁵⁸ بن مصطفى الحنفي⁵⁹ عاملهما⁶⁰ الله تعالى بلطفه المخفي⁶¹ سئلت عن الفرق بين الحديث القدسي و القرآن و⁶² الحديث النبوي⁶³ وكتبت ان الحديث القدسي⁶⁴ هو الموحى اليه صلى الله عليه و سلم معناه ليعبر⁶⁵ عنه بلفظه و ينسبه الى الله تعالى. و لذا كان الأغلب فيه انه بغير واسطة الملك، بل بالإلهام او⁶⁶ المنام فيعبر النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلك المعنى مع نسبه له⁶⁷ الى ربه عز و جل. كقوله صلى الله عليه و سلم: قال الله تعالى "من عادى⁶⁸ لي ولياً فقد آذنته بالحرب"⁶⁹.

وفارق القرآن من وجوه:

(١) منها- ان الفاظ القرآن باعيانها منزلة كمعانيه على الصحيح. لأنه اسم⁷⁰ للفظ⁷¹ والمعنى والفاظ⁷² الحديث القدسي ليست⁷³ كذلك.

(٢) ومنها- ان الفاظها معجزة لأنها نزلت للتحدى دون الفاظ الحديث القدسي.

⁵⁴ en-Nahl 16/102

⁵⁵ Hadisin çeşitli rivayetleri için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, İstanbul 1985, s. 53, İbn Mâce, "Ticârât", 2; Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut I-IV+Fihrist, II, 4; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, I-XVIII, Beyrut 1985, IV, 19 (hadis no: 9290), IV, 23 (hadis no: 9310, 9311, 9312); İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I-II, Beyrut 1351, I, 231

⁵⁶ en-Nisâ 4/105

⁵⁷ en-Necm 53/3-4

58 كلمة "افندي" ساقطة من (ب) و (ل)
59 كلمة "الحنفي" ساقطة من (ب) و (ل)
60 في (ل) "عامله"
61 كلمة "المخفي" ساقطة من (ب) و في (ل) "الحنفي"
62 حرف "و" ساقط من (ب)
63 كلمة "النبوي" ساقطة من (ب) و (ل)
64 كلمة "القدسي" ساقطة من (ب)
65 في (ل) "يعبر"
66 في (ل) "و"
67 كلمة "له" ساقطة من (ل)
68 في النسخ "عادا". صححناه من متن الحديث البخارى، الرقاق ٣٨
69 في (ب) و (ل) "اسلم"
70 في (ب) "لفظ" و في (ل) اللفظ
71 كلمة "الفاظ" ساقطة من (ل)
72 في (ل) "ليس"

(٣) ومنها- ان القرآن من اوله الى آخره نزل⁷⁴ بواسطة الملك اعني جبريل عليه السلام والحديث القدسي تارة يكون بواسطة الملك وتارة بالإنهام وتارة بالرؤيا. فإن قلت: هل النازل بجميع الكتب السماوية جبريل عليه السلام؟ قلت: نعم، هو النازل بالكل إلا ان إسرافيل عليه السلام كان ينزل على نبينا صلى الله عليه وسلم احياناً لكن لا بالقرآن، بل بالكلمة او الكلمتين من الوحي الذي ليس بقرآن. هذا هو الصحيح وعليه المعول⁷⁵.

(٤) ومنها- ان القرآن لا يجوز مسه للمحدث دون الحديث القدسي⁷⁶.

(٥) ومنها- ان القرآن يعطى قارئه⁷⁷ لكل⁷⁸ حرف عشر حسنات والحديث القدسي لم يرد في حقه ذلك.

(٦) ومنها- ان القرآن لا بد للصلاة منه⁷⁹ ولا تجوز⁸⁰ الصلاة بدونه والحديث القدسي لا يجوز⁸¹ في الصلاة⁸² بل يفسدها⁸³.

والحديث النبوي ليس فيه ايحاء⁸⁴ لفظ ولا معنى ليعبر عنه بلفظه مع نسبتته له الي الله تعالى عز وجل⁸⁵ والا فإيحاء⁸⁶ المعنى لا بد منه عند من يمنعه⁸⁷ عليه الصلاة والسلام الاجتهاد او هو الغالب عند من يجوزه.

و⁸⁸ اعلم ان الوحي نوعان ظاهر و باطن. والظاهر ثلاثة انواع:

النوع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بالمبلغ بالعلم الضروري النافي للشك بانه نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا⁸⁹ القبيل والمراد من الملك جبريل عليه السلام قال الله تعالى "قل نزله روح القدس من ربك بالحق"⁹⁰.

النوع الثاني ما ثبت عنده صلى الله عليه وسلم باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "ان روح القدس نثت في روعي اى اوقع في قلبي ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها"⁹¹.

والنوع الثالث ما ظهر لقلبه الشريف بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده اى⁹² بسبب نور في قلبه من عند الله تعالى كما قال الله تعالى: "لتحكم بين الناس بما اراك الله"⁹³. والحديث القدسي والنبوي من هذين النوعين.

والفرق بين الحديث القدسي والنبوي ان الحديث القدسي ينسبه النبي صلى الله عليه وسلم الى ربه عز وجل بان يقول: "قال الله تعالى" دون النبوي.

74 كلمة "نزل" ساقطة من (ب) و في (ل) "نزلت"

75 في (ل) "المقول"

76 هذه الجملة مكررة في (م)

77 في (ب) و (ل) "قارئه"

78 في (ب) و (ل) "بكل"

79 كلمة "منه" ساقطة من (ب)

80 في (ب) و (ل) "يجوز"

81 في (ب) "يجوز"

82 كلمة "في الصلاة" ساقطة من (ل)

83 في (ب) "تفسدها" و في (ل) "يفسد"

84 في (م) "احيا" و في (ب) و (ل) "ايجاد"

85 زاد في (ب) و (ل)

86 في (ب) و (ل) "فإيجاد"

87 في (ب) و (ل) "يمنع"

88 حرف "و" ساقط من (ل)

89 في (ل) "هذه"

90 سورة النحل، ١٠٢

91 انظر للحديث الرسالة للشافعي، ص. ٥٣، ابن ماجه، كتاب التجارات ٢، المستدرک للحاكم ٤/٢، كنز العمال للهندي ١٩/٤ (٩٢٩٠) و

٢٣/٤ (٩٣١٠) ٩٣١١ و ٩٣١٢ (٩٣١٢) وكشف الخفاء للعجلوني ٢٣١/١

92 كلمة "اى" ساقطة من (ل)

93 سورة النساء، ١٠٥

والباطن من الوحي ما يقال⁹⁴ بالاجتهاد [و]⁹⁵ بالتأمل في الاحكام المنصوصة ومنع الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمون بان يكون الاجتهاد من حظ النبي صلى الله عليه وسلم في⁹⁶ احكام الشرع محتجين بقوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى [ان هو الا وحي يوحى]"⁹⁷ و⁹⁸ و⁹⁹ اجيب بانه نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه. وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه. ثم العمل⁹⁹ بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بخوف فوت الفرض وذلك يختلف باختلاف الحوادث الا انه معصوم عن القرار على¹⁰⁰ الخطأ حتى لا تجوز¹⁰¹ مخالفته¹⁰² بخلاف ما يكون من غيره صلى الله عليه وسلم من البيان بالرأى حيث تجوز¹⁰³ مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه وهذا كالاتهام¹⁰⁴ فانه حجة قاطعة في حقه حتى لم تجز مخالفته لكونه متيقناً بانه من عند الله تعالى وليس في حق غيره بهذه¹⁰⁵ الصفة.

والله [سبحانه و]¹⁰⁶ تعالى اعلم [بالصواب]¹⁰⁷ [واليه مرجع ومآب]¹⁰⁸ وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله.

[تم ذلك وكمل بحمد الله تعالى وعونه آمين]¹⁰⁹.

94 في (ل) "يقول"

95 زاد في (ب)

96 حرف "في" ساقطة من (ب)

97 هذه الآية ساقطة من (ل) و (ب)

98 سورة النجم، ٣-٤

99 في (ل) "لم يعمل"

100 في (م) "عن"

101 في (ب) "يجوز"

102 في (ل) "مخالفته"

103 في (ب) "يجوز"

104 في (ب) "كالافهام"

105 في (م) "هذه"

106 زاد في (ب)

107 زاد في (ب) و (ل)

108 زاد في (ب)

109 زاد في (ب)

Muhammed Mustafa el-A‘zamî ile Yetiştığı Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine

Ataullah ŞAHYAR, Dr. *

Muhammed Mustafa el-A‘zamî 1932’de Hindistan’ın A‘zamgarh kentinde doğdu. Üniversite tahsilini Hindistan’da (1952), yüksek lisansını el-Ezher Üniversitesi’nde (1955), *Studies in Early Hadith Literature* adıyla yayımlanan doktora çalışmasını ise Cambridge Üniversitesi’nde (1966) tamamladı. Hadis ve sünnet ile ilgili nitelikli çalışmaları olan A‘zamî, 1980’de Melik Faysal Sünnete Hizmet İslâm Tetkikleri Ödülü, 1982’de ise Melik Hâlid Üstün Hizmet Ödülü ile taltif edilmiştir.

2003 yılı yaz tatilini ailesi ile birlikte İstanbul’da geçiren A‘zamî ile *Hadis Tetkikleri Dergisi* adına, Üsküdar sahilinde, yetiştiği ilmî ortam, çalışmaları, bazı hadis meselelerine dair görüşleri ve genç hadisçilere tavsiyeleri etrafında bir röportaj gerçekleştirdik.

ŞAHYAR: Muhterem hocam, bize öncelikle hadis ilmi ile ilk tanışmanızdan, hadis tahsiline ne zaman başladığınızdan söz eder misiniz?

A‘ZAMÎ: Liseyi bitirdikten sonra babam beni İslâmî ilimler tahsiline yönlendirdi. O zamanlar Hindistan’da hatta Doğu Asya’da İslâmî ilimler tahsilinin yapıldığı en büyük üniversite Diyûbend Dârülulûm’u idi. 1948’te Dârülulûm-i Diyûbend’e kayıt oldum ve burada dört sene öğrenim görerek 1952’de mezun oldum. Öğrenciler Dârülulûm’un son iki senesi sünnet-i nebeviyyeyi öğrenmeye yöneliyorlardı. Ben de 1951-1952 senelerinde hadis öğrenimine bu vesile ile başlamış oldum.

ŞAHYAR: Şu an resmî olarak bir kurumda çalışıyor musunuz?

A‘ZAMÎ: Şuan resmî ya da özel herhangi bir kurumda çalışmıyorum. On sene önce emekliye ayrıldım. Bağımsız çalışıyorum.

ŞAHYAR: Hint alt kıtasında, sizin de mezun olduğunuz Diyûbend Medresesi’nin şöhreti mâlumdur. Bize Diyûbend’in kuruluşu, özellikleri, programı ve bugünkü durumu hakkında bilgi verebilir misiniz?

A‘ZAMÎ: Diyûbend’in bugünkü durumu ile ilgili bir şey söyleyemem. Zira senelerdir oraya gitmedim. Önümde herhangi bir kitap olmaksızın size Diyûbend’in tarihi hakkında da fazla bilgi veremem. Ancak arzu ederseniz bu hususta size bir kitapçık veya bir kitap gönderebilirim. Diyûbendîler, kuruluşlarının 100. yılını yaklaşık 15-20, belki de 25 sene önce görkemli törenlerle kutlamışlardı. O zamanlar aralarında ciddi problemler vardı. Bunun nedeni de bazı hükümet güçlerinin Diyûbend mensuplarının arasında anlaşmazlık çıkarmak için çalışmalarıydı, bunda başarılı da olmuşlardı. Devlete yakın olanlar çeşitli yardımlar alıyor ve bu durum ortaya çıkıyordu. Ancak hükümete karşı olan kişiler de vardı ve her iki grup ya da ekol arasında ciddi çatışmalar meydana geldi. Hatta bazı durumlarda birbirlerine bıçak çekmeye kadar varmışlardı ve bu oldukça çirkin bir durumdu. Diyûbend’in imajını zedelemişti. Ancak bu durum sadece Diyûbend’de gerçekleşmemişti. Hindistan hükümetinden destek almaya başlayan bütün İslâmî medreselerde aynı olaylar yaşanıyordu. Hükümetin desteği maaşların çok fazla miktarlarda arttırılması şeklinde idi. Önceleri dinî tedrisat veren okullarda çalışanlar öncelikle Allah rızasını gözetiyorlar, zühd hayatı yaşıyorlardı. Maaşları gerçekten çok azdı. Devlet birden bire bu hocaların maaşlarını üç, dört kat arttırdı ve diğer üniversite hocalarının maaşları düzeyine getirdi. Ancak istediği zaman ‘yeter, artık size bu ölçüde maaş vermeyeceğiz’ deme yetkisine de sahipti. Ancak hayat standartını bir kere yükselten birinin tekrar sıkıntılı bir hayat yaşamaya başlaması oldukça zordur. Hükümet bu durumdan istifade etmeyi başardı. Meselâ, dinî tedrisat yapan ilkokullarda Hintçe derslerini zorunlu tutmuştu. Ben de ortaokul yıllarımda Hintçe ve Sanskritçe öğrenimi gördüm. Ancak bizim öğrendiğimiz dil ile bugün kullanılan Hintçe arasında çok büyük farklar vardır. Bugünkü Hintçe, Sanskritçe’ye dönüşmüş durumdadır. Okullarda dil derslerinde okutulan kitaplar hurafeler, tanrılar, dişi tanrılar, bunların doğumları ve tasarruflarını anlatan hikâyelerle dolu idi. Bunlar 1947’den önce yoktu. Daha sonra okul kitaplarına girmeye başladı.

Ben tam kesin tarihini hatırlamıyorum, ama tahminen 15-20 sene önce Hindistan’a gitmiştim. Eşimin orada beş kardeşi var. Biz gidince hepsi kardeşlerini görmek için geliyorlar ve yanlarında tabii ki çocuklarını da getiriyorlardı. Her birinin dörder beşer çocuğu var. Yirmi otuz çocukla ev âdetâ bir okula dönüşüyor. Bir akşam onlar ders çalışırken kitaplarına baktım ve içlerinde söz ettiğim mahiyette küfür ihtiva eden sözler gördüm. Bunun üzerine lisenin müdürü ile görüştüm. Bu İslâmî bir lise idi. Onlara, “siz müslüman bir çocuğu alıyor ve kâfir olarak mezun ediyorsunuz. İnsanlar size çocuklarını emanet ediyorlar, siz onlara bazı dinî prensipler öğretmek yerine onları kâfir birer

* SÜHA Danışmanlık, Araştırma, Yayıncılık. sahyar@hotmail.com

insan olarak yetiştiriyorsunuz” dedim. İdareciler bu hususta oldukça tembeller. Devlet belirli kitapları okutmalarını zorunlu tutmuyor, sadece Hintçe öğretilmesini istiyor. İslâmî cemaatler Hintçe öğreten mâkul kitaplar yazdılar. Ama bu okulların idarecileri müslüman cemaatlerin hazırladığı kitapları almıyor, çarşıda satılan kitaplara güveniyor. Kendilerini uyarınca bu hususa dikkat edeceklerini, gerekeni yapacaklarını söylediler. Ancak mevcut durum iman zayıflığının ve aşırı tembelliğin bir göstergesi idi. Dinî okullar bağımsız iken böyle problemler yoktu. Ancak İslâmî okullar devletten destek almaya başladıktan sonra onların elinde oyuncak oldular.

ŞAHYAR: Peki yaşanan dâhilî problemler bir yana, Diyûbend’in hadisle ilgisi ve hadis ilmine katkıları nelerdir?

A‘ZAMÎ: Diyûbend’in geçmişte de sonra da hadisle bir ilgisi olmamıştır. Esasen Diyûbend’in yegane hedefi Ebû Hanîfe’nin mezhebinin sıhhatini ispat etmektir. Onlar bazı hadisleri tenkît ya da tevsik etmek vb. işlerle uğraşacak olduklarında dahi hedefleri ilmî çalışma değil mücerret olarak Hanefî mezhebine hizmet olmuştur.

ŞAHYAR: Sayın hocam, elinizde Kütüb-i Sitte imamlarına kadar ulaşan senedler bulunduğunu ve bu eserleri rivayet etme icâzetine sahip olduğunuzu biliyoruz. Kütüb-i Sitte dışında başka hadis kitaplarının da rivayet icâzetine sahip misiniz?

A‘ZAMÎ: Evet, pek çok kitabın icâzeti var bende. *Kütüb-i Sitte* ile Mâlik’in *el-Muvatta’ı*, Dârimi’nin *es-Sünen*’i ve Tahâvî’nin kitaplarını okudum. İcâzet ve tadrîs birbirinden farklıdır. Ben bu kitapları hocalardan okudum. Bir kısmını okudum, bir kısmının icâzetini aldım. Söz gelimi biz sizinle bir kitabı üç dört gün okuduk, geri kalanının icâzetini aldınız. Ancak biz bir seneden daha uzun bir süre bunları okuduk. Geri kalan kısımlar veya derse gelmeyen birisi olursa ya da birisi derste uyuklarsa kaçırdıkları icâzetin alınmış oluyor. Ancak kitapların icâzetli rivayeti meselesine gelince, ben söz gelimi Kettânî’nin kitabında saydığı hadis eserlerinin hepsini rivayet edebilirim. Ancak ben kitapların okutulması meselesine özellikle itina gösteriyorum. Burada şöyle bir problem var: İnsanlar icâzetleri alıyor, bu kitapları falandan ve filandan rivayet ediyorlar. Oysa kitap elde mevcut değildi. Meselâ İbn Huzeyme’nin *es-Sahih*’i yüzlerce yıldır kayıptı. Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nin III. Ahmet bölümünde bu kitabın dörtte birini bulduk. Bu kitap ilk defa neşredildiğinde insanlar onu yüzlerce yıldır görmemişlerdi. Ahmet Muhammed Şâkir bu kitabın bir sayfasını dahi görebilmeyi ne kadar çok arzu etmişti. Buna rağmen insanlar bu kitabı falandan ve filandan icâzetle rivayet edebildiklerini söyleyip duruyorlardı. Bu sebeple ben şahsen icâzeti basit gerekçelere dayandırarak teşvik etmiyorum. Bu yöntem pek çok kitabın kaybolmasına sebep olmuştur. İnsanlar icâzete itimat edip kitapları terk ediyorlar. İcâzet hususunda bir başka

mesele daha var. İcâzet sisteminin temel şartları tamamen unutulmuş. Bir şahsın elindeki nüsha şeyhinin nüshasına yüzde yüz uymuyorsa o şahsın bu kitabı rivayet etmesi caiz değildir. Şeyhin rivayet ettiği nüshanın hangisi olduğu bilinmiyorsa, nasıl rivayet edilebilir? İnsanlar herhangi bir kitabı alıp rivayet edebileceklerini sanıyorlar. Bu durum şuna benziyor: Ben size bir arabanın anahtarını veriyorum ve siz yolda gördüğünüz herhangi bir arabayı bu anahtarla çalıştırmak istiyorsunuz. İşte bu sebeple ben salt icâzeti onaylamıyorum.

ŞAHYAR: O takdirde icâzetli hadis rivayetinin önemi ve anlamı nedir?

A‘ZAMÎ: Şartları dikkate aldığımızda, kitapların korunmasında yegâne yol budur.

Meselâ bugün bir problemle karşı karşıyayız. İbn Mâce’in *es-Sünen*’ini, Tirmizî’nin *el-Câmi’u’s-sahih*’ini ve Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’ini ele alalım. Bu eserlerin en eski yazma nüshaları ile bugün kullanılmakta olan basılmış nüshalarını karşılaştırdığımızda, altmış veya yetmiş civarında hadisin yazma nüshalarda bulunmadığını, buna karşılık matbu nüshalarda yer aldığını görürüz. Peki bu ziyadeler matbu nüshalara nasıl girdi? Bunlar gerçekten kitabın aslında mevcut muydu, yoksa sonradan mı kitaba dahil edildi? Bu sorulara cevap aradığımızda, kitabı neşreden veya basan kimselerin bu ziyadelerin kitabın aslında da mevcut olduğunu ileri sürdüklerini görürüz. Ben bu ziyadelerin kitabın aslında olmadığını iddia edecek olursam bu hususta hakem ne olacak? Bu gibi durumlarda hüküm vermenin ölçüsü şudur: Üzerinde muhaddislerin imzası (tevkî’), semâ veya kıraat kayıtları bulunmayan bir kitap ile üzerinde yüzlerce yıl boyunca kitabı okuyan, imzalayan, semâ kayıtları tutan muhaddislerin şartlarının yer aldığı bir yazma nüsha ile karşı karşıya isek bu durumda ikinci nüsha güvenilir nüshadır. Zira muhaddislerin belirledikleri şartlara uygun olarak nakledilmiştir. Bu şartlara muhalif hiçbir nüsha kabul edilemez. O takdirde adı geçen kitapların matbu nüshalarında yer alan ziyadeler nereden gelmiştir. Bu sorunun cevabını Ahmed Muhammed Şâkir (rahimehullah) veriyor. Ahmed Muhammed Şâkir diyor ki: “Elimde Tirmizî’nin eserinin XIII. yüzyılın sonlarına ait bir nüshası vardı. Bu nüshayı okuyor ve üzerine ta’likler yapıyordum. Bu arada bir matbaa bu kitabın basımına başladı.” Basım esnasında matbaa Ahmed Muhammed Şâkir’in elindeki nüshayı da ödünç alıyor ki, yeni basılacak nüshayı böylece eski nüsha ile tashih edebilsinler. Ahmed Muhammed Şâkir diyor ki: “Kitabı neşredenler, benim kendi el yazımla nüshanın kenarına yazdığım ta’likleri, kitabın içerisine dahil etmişler.” Aynı durum diğer bazı kaynaklar için de söz konusu olmuştur. Herhangi bir kitabın kenarına konu ile irtibatı bulunan bazı hadisler veya meselâ Tirmizî’nin bir başka yerde rivayet ettiği hadisler, basım esnasında kitabın aslına dahil edilebilmiştir. Bu sebeple zaman içerisinde kitap nakledenler merkeplere benzetilmiştir. Yani bir şey anlamaz, kenarda olanı kitabın

içerisine dahil eder. O takdirde bugün bir problemle karşı karşıyayız. Sahih olan nüsha hangisidir? Buhârî'nin eserinin nüshası bu mudur, yoksa şu mu? Bu mu İbn Mâce'nin eserinin nüshasıdır yoksa şu mu? Bu gibi durumlarda güvenilir nüshanın tesbiti için şöyle bir örnek vereyim: Sen bir arazinin kendine ait olduğunu iddia ediyorsun, bir başka şahıs daha geliyor ve o da aynı arazinin kendisine ait olduğunu iddia ediyor. Bu durumda sen tapu dairesine gidiyorsun ve falan civarda filan arazinin kimin adına kayıtlı olduğunu soruyorsun. Tapu dairesinde iki yüz yıl öncesine ait evraklar çıkarılıyor ve falancanın oğlu filanca şahsın bu araziye satın aldığı söyleniyor. Bu durumda sen bu arazinin dedelerine ait olduğunu ispat etmiş oluyorsun. Diyelim ki burada bir ev inşa edilmiş ve yüz yıldır senin ailenin adına elektrik ve su faturaları vs. gelmiş. Araziyi sahiplenen diğer şahsın elinde ise sadece boş bir kağıt var. Elbette diğer delillerin yanında bu boş sayfanın hiçbir kıymeti olmayacaktır. Ancak elde hiç bir delil olmadığı halde karşı taraf boş bir sayfayı delil olarak getirmiş ise o zaman bir problemle karşı karşıya kalırız. Ancak elhamdülillah bizim elimizde çok sayıda güvenilir yazma nüsha bulunmaktadır. Muhalif bir yazma nüshanın ise hiç bir kıymeti yoktur.

ŞAHYAR: Ancak kütüphanelerde pek çok yazma hadis eseri bulunuyor. İnsanlar hadis çalışmalarında bu eserlerden nasıl istifade edebilirler?

A'ZAMÎ: Biz yazma kitaplardan önce matbu kitaplardan istifade etmeye yönelmeliyiz. Sadece matbu kitaplardan istifademiz bile çok azdır.

ŞAHYAR: Peki sayın hocam, hadis çalışmalarında günümüzdeki yeni teknolojilerden istifade etmeye nasıl bakıyorsunuz? Sizin yirmi yılı aşkın bir süredir hadisleri bilgisayarda toplamaya yönelik bir çalışmanız olduğunu biliyoruz. Bu çalışma ne durumdadır, devam ediyor musunuz? Ayrıca bugün pek çok araştırmacının kullandığı muhtelif CD'ler hususunda ne düşünüyorsunuz?

A'ZAMÎ: Oldukça önemli ve ciddi nedenlerden ötürü bu konudaki görüşlerimi size açıklayamayacağım. Çünkü ben bu işlere başladım ve bazı sebeplerden dolayı çalışmayı durdurdum. Sahr veya Turath şirketinin çalışmaları hakkındaki görüşümü soruyorsanız, bu konunun yabancı olduğumu söyleyebilirim. Bu sebeple bu konuda herhangi bir şey söyleyemem. Ancak yapılanlar ilmî açıdan çok titiz olmasa da netice itibarıyla, insanlar onlardan istifade ediyor. Bir çalışma her zaman yeni bir çalışmayı gerektirir. Teknolojik ortamda gerçekten büyük imkânlar vardır.

ŞAHYAR: Sizin çalışmalarınız etrafında konuşmaya devam edecek olursak, bugünlerde, Kur'an metninin muhafazası, yazımı ve tedvini ile ilgili yeni bir kitabınız neşredildi. Böyle bir kitap yazmaya neden ihtiyaç duyduunuz?

A'ZAMÎ: Bu gerçekten cevabı çok çok uzun olabilecek bir soru. (Kısaca şöyle anlatayım). San'a'da çok sayıda ve oldukça eski tarihlere ait Kur'an sayfaları bulunmuştu. Eskiden Mushaf'lar eskidiğinde veya meselâ yandığında bunları mescidin altında inşa edilen bir odaya koyarlarmış. Zamanla bu oda dolmuş, kapısını kilitlemişler, zaman içerisinde bu odada ne olduğu unutulmuş. Yağmurlar sebebiyle yaklaşık otuz kırk yıl önce bu oda çöktü ve içinde bulunan oldukça fazla miktardaki Mushaf böylece ortaya çıkmış oldu. Bunların bir kısmı satıldı. Daha sonra burası ikinci defa çökünce bu sefer buradan çıkarılan Mushaf'ları temizlemek, tertip etmek vb. üzere Almanya'dan bir heyet geldi. Bu Mushaf'ların pek çoğunun suretini aldılar. Bu Mushaf'ların büyük bir kısmı olmamakla birlikte, benim incelediğim, hicri I., II. ve III. asra ait olanlar Küfî hat ile yazılmıştı. Ancak harfler zaman zaman farklı şekillerde yazılmıştı. Özellikle de elif harfi. Meselâ قالوا kelimesi قوا şeklinde yazılmıştı. Bunun üzerine eski Mushaf'ın bugün elde mevcut Mushaftan farklı olduğu yönünde bir düşünce yayılmaya başladı. Kuşkusuz bu düşünce Kur'an-ı Kerim'e bir hakarettir. İnsanlar bu konuda ileri geri konuşmaya başladılar. Bununla ilgili olarak Ocak 1999'da bir dergide 'Kur'an nedir?' başlıklı bir makale neşredildi. Kur'an'a yönelik bu saldırılar karşısında bir açıklama yapmayı gerekli buldum. Bazı meseleleri inceledim ve başka yerlerden, başka malzemeler de topladım. Konu üzerinde çalıştım. Şöyle diyebilirim ki, harflerin yazımı bir dönemden bir diğer döneme göre farklılık gösterir. Özellikle de elifin ve hemzenin yazımı hususu böyledir. Bazı bölgeler ve Mushaf'lardaki farklılıklar da böyledir. Bu durum telif eserlerde de görülür. Meselâ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın *Garibü'l-hadis* adlı eserinin 250'li yıllara ait bir nüshasında, beş altı satır içerisinde ق(kaf) harfi dört ayrı şekilde yazılmıştır. Tamamen noktasız veya altında nokta ile ya da üstünde bir yahut iki nokta ile yazılmış. Tüm bunlar birkaç satırda görülen değişiklikler. Öyleyse bu durum gösteriyor ki, tüm bu yazım biçimleri kullanılıyordu. Burada ikinci bir hususu daha fark ettik. Bir şahıs bir kelimeyi iki ayrı biçimde yazabilmektedir. Bu uygulanan ve kabul gören bir yöntem idi. Bu araştırma Kur'an metninin sabit ve sağlam olduğunu, hazf, ilâve gibi herhangi bir müdahale ve işlemi kabule müsait olmadığını ispatlamayı amaçlamıştır.

ŞAHYAR. Siz dünyanın pek çok ülkesinde buldunuz. Bu ülkelerin hadis öğrenim metodları nasıldır?

A'ZAMÎ: Mısır, Suudi Arabistan ve diğer Arap ülkelerinde seçme hadisler okutuluyor. Bu ülkelerin herhangi birinde meselâ Buhârî'nin, Müslim'in ve diğer hadis eserlerinin herhangi birinin baştan sona bir ders kitabı olarak okutulduğunu görmedim. Ancak seçme hadisler okutuluyor. Fakülteden mezun olan ya da hadis doktorasını tamamlayan pek çok şahıs Buhârî'yi okumamış oluyor. Hadis doktorasını tamamladığı halde, Buhârî'yi görmemiş olanların varlığı da uzak bir ihtimal değil. Bu tamamen gerçekleşmiş bir du-

rum. Çalıştığı konu uzak olduğu için Buhârî'nin eserini görmeye ya da başvurmaya ihtiyaç hissetmemiş olabiliyor. Bu problem İslâm ülkelerinde mevcut.

ŞAHYAR: Peki sizce üniversitelerde hadis öğrenim metodu nasıl olmalı?

A'ZAMÎ: Bu konuda problemlerle karşı karşıyayız. Size çok net bir cevap veremeyeceğim. Çünkü hadis öğreniminde bir şart ileri sürülmüş: yüksek lisans tezi hazırlayan öğrenci hadisleri tektik ediyor, sıhhat ve zaaf hükmü veriyor. Hele bir de doktora öğrencisi ise bizzat hadislerin sıhhat ve zaaf larını belirleme ile uğraşiyor. 'Bu hadis sahihtir, bu hadis zayıftır' diye yazıyor. Böylece sahih, hasen veya zayıf hükmünü veren münekkide göre elimizde bin kadar hadis kalıyor. Benim zihnimde şöyle bir problem beliriyor: İbnü'l-Medîni'nin *el-İlel*'ini okuduğumuzda ya da İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'ini ele aldığımızda veya İbn Hibbân'ın *es-Sikât* veya *el-Mecrûhîn* adlı eserlerine baktığımızda, bu eserlerdeki bütün bilgileri bir araya getirirsek ilk üç asırda hadis münekkitlerinin sayısının yirmi beş otuz şahsı geçmediğini görürüz. Bu altın devirde ancak yirmi otuz münekkit ortaya çıkabiliyor. Bununla cerh ve ta'dilde söz sahibi olan muhaddisleri kastediyorum. Hicri ikinci asrın tamamını incelediğimizde şunu görürüz. Bu durumu ben *Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisîn* adlı kitabımda ifade ettim. Bu dönemde bu alanda Eyyûb es-Sahtiyânî, Mâlik b. Enes, Şu'be ve birkaç isim zikrediliyor. Bu asrın tamamında bir şahsın sika olduğunu ya da falancanın zayıf olduğunu söyleyebilenlerin sayısı 10'u geçmez. Ancak sübhânallah, bugün Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini hatta bu eserden bir satırı dahi doğru okumayı beceremeyen her öğrenci bir münekkit kesilmiş, doğru düzgün okumayı dahi beceremediği Buhârî'nin kitabını eleştiriyor. Bugün talebeler ilim ve edep azlığını öğrenmiş durumdadır. Fakültelerden mezun olur olmaz hadisleri tenkit etmeye başlayanlar da edep azlığı ile mâlûller. Bu bir problemdir. VIII ve IX. hicri yüzyıllara baktığımızda doğuda ve batıda hadis öğrenimi veren çok sayıda medrese olduğunu görürüz. Ancak bu asırlardan kaç isim duyduk? Mizzi'yi, Zehebi'yi, İbn Hacer'i, Aynî'yi biliyoruz. Hepsi kaç kişiler? Ancak bugün dünya yeni muhaddislerle doldu. Özellikle de selefi kardeşlerimiz tenkitçilik konusunda hayli cüretkârlar. Öyle ki Buhârî ve Ebû Dâvûd gibi önemli muhadisleri dahi itham/küfür etmekten kaçınmıyorlar. Hali hazırda cerh ve ta'dil konusundan mümkün olduğunca uzak durmak gereklidir. Mütekaddimûnun çalışmalarını inceleyip meselâ onların bu hususta nasıl hüküm verdiklerini öğrendikten sonra talebe yeterince çalışır ve bu sahada olgunlaşır da uzunca bir zaman sonra kendisinde yeterli cesaret bulabilirse o takdirde bu hususta hüküm verilebilir. Aslında bu sahada ferdi çalışmalar yerine muhaddislerden müteşekkil bir heyet çalışmalıdır. Ancak ben şahsen cerh ve ta'dil konusuyla hadislerin sıhhat ve zayıflıklarının tesbiti meselesinde İslâm âleminin karşılaştığı problemler hususunda kapsamlı bir sonuca ulaşabilmiş değilim.

ŞAHYAR: Hadis metninin muhteva tahlilinden sonra hadisın sıhhat veya zaafına hükmedilebileceği fikrini ileri süren yeni anlayışlar söz konusu, bu hususta ne söylemek istersiniz.

A'ZAMÎ: Bunlar ilmî yaklaşımlar değil. Biz Hz. Peygamber'in hadislerine ve sîretine baktığımızda şu hususa dikkat etmeliyiz. Bu durum geçmişte yaşamış herhangi bir şahısla ilgili olarak da geçerlidir. Önümüzde bir zaman çizgisi var. Bu çizgi içinde yaşadığımız anı temsil ediyor, ancak bu çizgiyi geçtiğimiz anda 'şu an' 'geçmiş'e dönüşüyor. Meselâ ben buraya farz edelim ki, saat 20:30'da geldim. Şu an saat 21:10. Saat 20:30 'geçmiş' oldu. Ben artık geçmiş dönemem ya da geçmişi geri getiremem. Herhangi bir şahıs, A'zamî saat tam 20:30'da geldi, gecikmedi, diyebilir. Pekâlâ A'zamî geldiği yerde çay içti mi içmedi mi? Balık yedi mi yemedi mi? Yerde mi oturdu, sandalyede mi oturdu? Bu soruların herhangi birine aklen cevap verebilir misiniz? A'zamî'nin saat 20:30'da gelmiş olması da mümkündür, 21:15'te gelmiş olması da. Yerde de oturmuş olabilir, çimenlerin üzerinde veya sandalyede de. Cola içmiş de olabilir, Cola Turka da. Balık yemiş olması da, yememiş olması da mümkündür. Bütün bu hususlar akıl ile bilinecek meselelere dahil değildir. Zira burada Cola da vardır, çay da; çimen de vardır, sandalye de. Bir şahıs sandalyede de oturmuş olabilir, kaldırımında da deniz kenarında da. Sandviç de yemiş olabilir, balık da. Veya hiç bir şey yememiş de olabilir. Bu saydığımız nesnelere var olduğu müddetçe bütün bu ihtimaller de mevcuttur. O takdirde sünnet-i nebeviyyeyi veya Peygamber Efendimiz'in sîretini tetkik etmeye başladığımız zaman akla dayanarak 'bunun gerçekleşmiş olması mümkündür' veya 'bunun olması mümkün değildir' denilebilir mi? Meselâ Hz. Peygamber sağ eliyle yemek yiyordu, besmele çekiyordu, eliyle yiyordu, şöyle şöyle dua ediyordu. Pekâlâ, bugün eliyle yemek yemeyen pek çok kimse var. Sağ eliyle değil sol eliyle yiyenler de var. Kimi insanlar yemekten ne önce ne de sonra dua ediyorlar. Besmele çekmeyen insanlar var. Tüm bu ihtimaller mevcut. O takdirde peygamberin üç parmağı ile yediğini veya sağ eliyle yediğini ortaya koyan hadisler nakledildiğinde, bu hadisleri aklen ispat edemeyiz. Zira bugün restoranlarda sağ eliyle yiyen insanlarla da karşılaşıyoruz sol eliyle yiyenlerle de. Besmele çekenlerle de çekmeyenlerle de. Akıl mutlak bir hüküm veremiyor. Hadislerin yüzde doksanı bu durumdadır, bunların varlığını aklen ispat edemeyiz. O takdirde bu gibi durumlarda sahih nakillere itimat ederiz. Eğer Recep sâdik ise, Ayşe Esra sâdik ise, Ataullah sâdik ise siz üçünüz, herhangi bir şahsa 'Biz falan yerde oturuyorduk, saat 20:30'da A'zamî geldi' dersiniz ve bu sözünüzde ittifak ederseniz, bu söz güvenilir bir söz olur. A'zamî Üsküdar'da ikamet ediyordu, evi buraya yakındı, gelmesi önünde herhangi bir engel de yoktu, neden gelmesin? Ben bu konuyu *Menhecû'n-nakd* adlı eserimde ele aldım. Çok çok nadir meseleler dışında geçmişte vuku bulan olaylar üzerinde çalışırken aklın kullanılmasının mümkün olmadığını anlattım.

Bir araştırmacı sahâbenin azameti hususunda ‘onlar da bizim gibi birer insandı’ şeklinde konuşunca ben kendisine, ‘evet onlar da bizim gibi birer insandı’ demiş ve şu örneği vermişim. Seksen doksan sene önce İngiltere’de boşanma oranı % 0,11 idi. Bugün tahmin ediyorum bu oran % 40 dolaylarında seyrediyor. Eşler arası uyum esas olmakla birlikte zaman içerisinde birtakım şartlar gelişir ve birlikte yaşamak zorlaşır. Peki, insan doğasına uygun olan eşler arası anlaşmazlık oranının % 0,11 olması mıdır yoksa % 40 olması mıdır? Geçmişte her bin kişiden on biri problem yaşıyordu, bugün ise yüz kişiden kırkı problem yaşıyor. İnsan doğasına uygun olan problemin % 0,1 oranında ortaya çıkması mıdır yoksa % 40 oranında ortaya çıkması mıdır? Kuşkusuz insan doğası kavramı izâfidir. İnsan doğası eğitim, öğretim, toplum ve güzel ahlâkın tesiri altındadır. Herkesin aynı doğaya sahip olduğunu söyleyemeyiz.

ŞAHYAR: Muhterem hocam siz, hadis usulü kitaplarının hadislerin rivayeti, tenkidi ile ilgili bilgiler içerdiği, ancak hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği yönünde bilgi taşımadığı, bu sebeple yeni bir hadis usulüne ihtiyaç duyulduğu fikrine katılıyor musunuz? Hadisleri anlama yöntemiyle ilgili bilgi ihtiva eden yeni bir hadis usulüne sizce ihtiyacımız var mı?

A‘ZAMÎ: Bu hususta fikir beyan edecek olan kişinin öncelikle kalbine bakması, niyetinden emin olması gerekiyor. Gerçekten hadis ilmine hizmet etmek mi istiyor, yoksa hadislerden kurtulmak mı istiyor. Bu durum her zaman dikkate alınmalıdır. Eğer amaç hadislerden kurtulmak ise, bu konuyu size bir fıkra ile anlatayım. Adamın biri ‘Hilâli görünce oruç tutunuz’ hadisini duyuyor ve kendisini eve kapatıp pencereleri sıkı sıkıya örtüyor. Hilâli görmemek ve oruç tutmamak için. Aradan birkaç gün geçiyor ve adam evden çıkmak zorunda kalıyor... Bir su birikintisinin içinde ayın gölgesini görünce hiddetle ‘Karnımı yarıp içine girsene de oruç tutmayacağım işte’ diyor. Hayatlarını peygamberin sünnetine uydurmak istemeyenlerin bir çıkış yolu bulması gerekir tabi ki. Bunun dışında kalanlara ise, aydın ve kültürlü müslümanlar denilir, ancak aynı zamanda pek çok hadisten de kurtulmuş olurlar. Çoğu kere müphem ifadeler kullanmak, açık ve net konuşmaktan çok daha fazla kötülük ve zarar getirir. Şimdi sen bir adama gider ve ‘A‘zamî hakkında görüşün nedir?’ diye sorarsan ve adam da ‘Vallahi ben onunla ilgili bir şeyler biliyorum ama bu gibi konularda kimse hakkında konuşmak istemem, böyle konulara girmek de istemem’ derse, bu sözler oldukça tehlikelidir. Bu kimseye, ‘Şu bildiğin şeyler de nedir? Açıklaman gerekir ki bileyim’ dersene o zaman meselâ şöyle dediğini farz edelim: ‘A‘zamî, deniz kenarında oturuyordu. Kadınlar, erkekler gayri İslâmî kıyafetlerle önünden geçip duruyorlardı. O da önünden geçen bu insanlara bakıyordu’. Bu sözü dinleyen kimse artık takdir ve karar yetkisini kullanabilir. A‘zamî deniz kenarında diğer herkes gibi oturuyor, geziyor, diyebilir. Demek ki mücmel ve müphem konuşma gerçekten çok çok tehlikeli-

dir. Yeni bir hadis usulüne ihtiyacımız olduğunu ileri sürenler, bu usulü yazmalı, bu usulün uyulması gereken usul olduğunu mantıken de ispat etmelidir.

ŞAHYAR: Peki, hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yöntemler hadis usulünün değil fıkıh usulünün kapsamındadır, denilebilir mi?

A‘ZAMÎ: Gerçekte hadis usulü fıkıh hizmet eder. Zira hadis ‘amel etmek’ için vardır. Ancak ameller de, bilmiyorum bu noktaya dikkat ettiniz mi, üç kısımda mütalaa edilmelidir. Bazı ameller bir başka şahıs ile bağlantılı olmaksızın kişinin kendi kendine ifa edebileceği cinstendir. Uyku zamanı, dualar, yemek yemek gibi. Bu gibi amelleri ifa edecek kişi fıkıh usulüne veya hadis usulüne ihtiyaç duymaz. Bu konularla ilgili hadisler hadis kitaplarında mevcuttur, bunları alır ve amel eder. Ancak bazı ameller birden fazla şahsı ilgilendirir. Meselâ karı koca ve aile ilişkileri. Erkeğin ve kadının görevleri nelerdir, her ikisinin çocuklara karşı yükümlülükleri nedir? Bu alanda birden fazla kişiyi ilgilendiren ameller söz konusudur. Erkek gelip ‘Benim hakkım şudur’, kadın gelip ‘Benim hakkım şudur’ demesin ve çatışmasınlar diye bir anlaşmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Peygambere ve hadis kitaplarına başvurduğumuzda, peygamberin kadına hangi hakları ve görevleri, erkeğe hangi hakları ve görevleri verdiğini, hatta küçük çocuklara dahi hak ve ödevler yüklediğini görürüz. Üçüncü aşamada toplumsal ilişkileri düzenleyen ameller yer almaktadır. Burada bir hadis usulüne ve fıkıh usulüne ihtiyaç duyarız. Meselâ bu hadis bu alanda ihticac edilir mi edilmez mi? Peki bu hadisi nasıl anlamalıyız? Bu hadisten fikhî hüküm nasıl çıkarılır? Hiçbir şahsın ‘Bu alanda bu hadisi ben şöyle kullanıyorum’ demesi mümkün değildir. Zira böyle bir durumda, bir milyon kişinin yaşadığı bir toplumda bir milyon görüş ve bir milyon kanun ortaya çıkar.

ŞAHYAR: Müsteşriklerin hadis çalışmalarını takip ettiğinizi, hatta yeri geldikçe reddiye mahiyetinde eserler kaleme aldığınızı biliyoruz. Sizce öğrenciler ve araştırmacılar müsteşriklerin çalışmalarından nasıl istifade edebilir?

A‘ZAMÎ: Bir şahıs, kötülemeyi, insanları şüpheye düşürmeyi öğrenmek istiyorsa müsteşriklerin çalışmalarından istifade edebilir. Ancak başka bir amaçla onların çalışmalarından yararlanılamaz. Onlara kesinlikle güvenmemeliyiz. Yazdıkları kitapların hiçbirinin bir faydası yoktur.

ŞAHYAR: Muhterem hocam, hadis sahasındaki engin bilginiz ve eğitim öğretim tecrübeleriniz doğrultusunda hadis talebelerine başka ne gibi tavsiyelerde bulunmak istersiniz?

A‘ZAMÎ: Onlara tavsiyelerde bulunabilecek bir konumda mıyım bilemiyorum. Ancak şunu söylemek isterim: Derslerde vurgulanması gerekli öncelikli husus Buhârî’nin eserinin başına aldığı ‘Ameller niyetlere göredir’ hadisi olmalıdır. Talebenin hedefi öğrendikleri ile amel etmek değildir. Sadece

bilgi edinmeyi ve diploma sahibi olmayı hedeflemekten uzak durulmalıdır. Üç hususa özen gösterilmelidir: Niyet, ihlâs ve hadislerle amel etmeye çalışmak. İslâm dininde ilim, ilim için değerlidir. İlim amel içindir. Amelden mücadele ve münakaşaya dönüşen bilgi ve marifette kesinlikle bir hayır yaktır.

ŞAHYAR: Peki yaygın eğitimde hadis ilminin yeri ne olmalıdır? Meselâ cami cemaatine hadisler nasıl öğretilmelidir?

A'ZAMÎ: Farz namazlardan sonra bir iki dakika bu işe zaman ayrılabilir. Meselâ dualar ele alınır. Dualarda gerçekten büyük bereket vardır. Dualar hayatı âdetten ibadete dönüştürür. Yemek içmek, yürümek gibi günlük işlerimiz bu dualar aracılığıyla âdetten ibadete dönüştürülebilir. Oldukça basit bir şey ile: Niyet ve ihtisab. Mescidlere gelen insanlara niyet ve ihtisabın anlamını öğretmeye gerçekten büyük önem vermeliyiz. Daha sonra onlara kısa dualar öğretmeliyiz ki bunları kolayca ezberleyebilsinler. Bu kısa dualarla ilgili hadislerin farklı dillere tercümesi de mümkündür.

Bu arada ben oldukça önemli ve geniş bir konuya temas etmek istiyorum. Bundan üç sene önce üniversiteye, Kur'an'da kullanılan kelimeler ve bu doğrultuda kitap telifi ile ilgili bir çalışmam doğrultusunda bir teklif sundum. Kur'an'da kullanılan kelimeler ile ilgili bir sayım çalışması yaptım. Titiz bir çalışma idi, ancak ortalama hesaplamalar da vardı. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık iki bin kelime kullanılmıştır. Bunların dörtte biri, yaklaşık 450 kelime, Kur'an'da sadece bir kere kullanılmıştır. İkinci dörtte birlik kesim 2-5 defa arasında kullanılmıştır. Üçüncü dörtte biri 5-10 defa arasında kullanılan kelimelerden oluşmaktadır. Son dörtte birlik dilim ise 20'den fazla kullanılan kelimelerden oluşmaktadır. Bu açıdan bakılınca 500 civarında kelimenin çok fazla kullanıldığını görürüz. Bu kelimeler Kur'an'ın yüzde 85'ini oluşturmaktadır. Diğer 500 kelimeyi daha bu sayıya katarsak böylece Kur'an'ın yüzde 95'lik bir alanını elde ederiz. Böylece 1000 Arapça kelime biliyorsunuz demektir. Bunların yüzde 30'u, belki daha fazlası Türkçe'de de kullanılıyordur. Öyleyse öğrencilerin 600 kelime öğrenmesi yeterli olacaktır. Buna bir de çok ayrıntılı olmamak kaydıyla basit bir kaç Arapça kaide, sarf-nahiv bilgisi ilâve edelim. Böylece bu öğrenci bu kelimelerle yazılmış Arapça bir kitap okuduğunda, müellifin her bir kelimeyi 20-30 defa tekrar ettiğini düşünelim, okuduğunu anlayacaktır. Tüm bunları bir rapor halinde üniversiteye sundum ve kendilerinden bu projenin uygulamasında yardım istedim. Zira ben tek başıma bu yöntemle yazamazdım. Bu düşüncenin pek çok alanda uygulanması mümkündür. Meselâ 1000 Kur'an kelimesini öğrenirsek yüzlerce hadisi de anlayabiliriz. Çünkü hadislerde de aynı kelimeler kullanılmaktadır. Oysa bugün Kur'an'ı ve hadisleri okuduğumuzda sanki Süryanice veya Latince okuyormuşuz gibi hiç bir şey anlamıyoruz. Arapça öğrenimi bu yöntemle yapılmalı, Kur'an kelimeleri öğretilmelidir. Böylelikle Arapça'nın ve İslâm'ın yaygınlaştırılmasında büyük mesafe alınmış olacaktır.

ŞAHYAR: Sizden son olarak Hadis Tetkikleri Dergisi ekibine ve onların şahsında diğer hadis araştırmacılarına tavsiyelerinizi almak isteriz.

A'ZAMÎ: Teorik olarak, araştırmalarınız klasik akademik araştırmalardan ibaret olmasın. Sünnetin korunması ve anlaşılmasına yönelik problemleri dikkate alın. Kötü niyetten kaynaklanan hatalar ile bilgi eksikliğinden kaynaklanan hataların farklı olduğunu bilmek gerekir. Bazı insanların zihninde bilgi eksikliğinden ötürü sünnetle ilgili birtakım problemler olabilir. Bu problemler izah edilebilir mahiyettedir. Ancak sünnet ile ihticac etmek istemeyenler de birtakım problemler öne sürerler. Eğer bunlar arasında mâkul ve mantıklı sorular var ise bunların cevaplandırılması yada reddedilmesi gerekir. Ancak mâkul ve mantıklı olmayanlar üzerinde durmanın, bunlarla uğraşmanın bir faydası yoktur.

ŞAHYAR: Muhterem hocam, bize zaman ayırdığınız için Hadis Tetkikleri Dergisi adına teşekkürlerimizi sunuyorum.

A'ZAMÎ: Ben de teşekkür ediyorum, yayın hayatınızda başarılar diliyorum.

II. Hadisçiler Toplantısı, Gerede/Bolu

Gelenekselleşme sürecine giren Hadisçiler Toplantısı'nın ikincisi 19-20 Temmuz 2003 tarihlerinde Gerede Avni Akyol Öğretmenevi'nde yapıldı. Toplantıda, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmalarında Yöntem ve Kaynak Sorunu" başlıklı konu üç oturumda ele alındı ve on tebliğ sunuldu.

Doç. Dr. Bünyamin Erul'un ev sahibi sıfatıyla yaptığı açış ve selâmlama konuşmasından sonra "**Hadis İlimleri ve Hadisin Anlaşılmasına Yönelik Çabalar**" başlığını taşıyan ilk oturuma geçildi. Bu oturumun ilk konuşmacısı olan Doç. Dr. Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ve Tarihi Yazarlığı" başlıklı tebliğini sundu. Yavuz Ünal öncelikle ana hatlarıyla 'usul ve tarih yazarlığı'nın ne olduğuna ve konunun tarihi sürecine değindi. Bu girişten sonra Ünal tedvîn ve tasnif dönemlerinde usulün teşekkül sürecini yine ana hatlarıyla verip hicrî IV. yüzyılda müstakil eserlerin yazılmaya başladığı hadis usulü ilminin bu tarihten önce ve sonra yaşadığı değişimlere değindi. Bu gelişme ve değişimlerin ifade edilmesinden sonra hadis usulcülüğünün geçmişte uygulanan kriterlerini tesbit etmek, örneklendirmek, uygulamayla alâkalı ortaya çıkabilecek muhtemel soruları tartışmakla kayıtlı kalacağını ifade eden Ünal, bu çerçevede kalan çalışmaları, "usul" olarak değil de "usul tarihi" olarak algılamanın daha isabetli olacağını, bu anlamda bir usul yazarlığı ile hadis tarihi yazarlığını çok farklı kategorilerde değerlendirme imkânının bulunmadığını ifade etmektedir. Usul konusundaki bu genel değerlendirmeden sonra Ünal, Cumhuriyet dönemi ile ilgili çalışmalara geçerek öncelikle bu dönemin hadise yaklaşım tarzına ve bu tarzın hadisle ilgili eserlere yansımalarına dikkat çekti. Bu eserlerin tamamını değerlendirmeye tabi tutmanın mümkün olmadığını ifade eden Ünal, söz konusu çalışmalardan Hayrettin Karaman'ın, *Hadîse Dâir İlimler ve Hadîs Usûlü* ile başlayıp M. Hayri Kırbasoğlu'nun *Alternatif Hadis Metodolojisi* isimli çalışmasına kadar geçen süreçte kaleme alınan usul eserlerini ana hatlarıyla tanıtmaktadır. Daha sonra Ünal bu eserlerin "toplumdaki ihtiyaca binaen tesbit ettikleri bir hedef kitleye hitap etmeleri" şeklindeki ortak özelliğine dikkat çekmektedir. Ünal'ın ifadesine göre bu hedef kitle, daha

ziyade İmam-Hatip okulları veya İlâhiyat Fakültesi öğrencileridir. Hedef kitlesi genelde aynı olan bu eserler 'muhafazakâr' veya 'tenkitçi' olmak üzere iki farklı özellik göstermektedir. Ünal alternatif olarak ortaya çıkan bu ikinci tip çalışmaların, farklı tepki göstermiş olsalar bile, ortaya çıkış sebebi açısından birinci yaklaşımdan farklı olmadığı görüşündedir. Ünal verdiği bu bilgilerden sonra, "her iki eğilimin, ön kabullerini bir kenara bırakmak suretiyle, usul tarihini yeniden okuma ve geçmişi tasvir etme noktasında yapacakları çok şeyin olduğu" hatırlatması ile tebliğine son vermektedir.

Bu oturumda ikinci olarak Dr. Abdullah Karahan "Cumhuriyet Döneminde Yapılan Ricâl Çalışmalarının Değerlendirilmesi" başlıklı tebliğini sundu. Karahan tebliğinde özetle şunları söylemektedir: "Cumhuriyet Türkiye'sinde ricâl ilmi ile alâkalı çalışmalar geniş anlamda hadis ilmi alanında yapılan çalışmaların genel özelliklerini taşır. Ülkemizde mevcut cerh ve ta'dil ile alâkalı araştırmalar daha ziyade son yirmi yılın ürünüdür. Bu anlamda ilâhiyat fakültelerinin kuruluşu ve gelişimi büyük etkiye sahiptir. Yapılan çalışmalar ilâhiyat fakültelerinin ve akademik çalışma yapanların çoğalmasına paralel olarak her geçen gün daha fazla artmakta, nitelik olarak da gelişme arz etmektedir. Araştırmaların tamamına yakınının yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezi yahut makale olarak yapılması akademik yapılanmanın faydasını göstermesi bakımından önemlidir. Cerh ve ta'dil tetkiklerinin ana konuları olarak cerh ve ta'dilin kuralları, tarihi, lâfızları, problemleri literatürü ve herhangi bir şahsın ricâl tenkidi açısından incelenmesi metodu gibi ana başlıklar zikredilebilir. Çalışmaların çoğunluğu cerh ve ta'dilin kaide ve özelliklerini, başta hadisle ilgilenenler olmak üzere tüm ilâhiyat câmiasına tanıtmayı amaçlayan tasvirî mahiyet taşır. Ülkemizde yapılanmaya başlayan ilâhiyat câmiasının ihtiyaçları, imkânları ve gelişim süreci dikkate alındığında bu tabiidir. Ricâl tenkidi alanındaki çalışmaların az bir kısmı ise tahlilî ve tenkidî niteliktedir. Bunların konularını genellikle cerh ve ta'dille alâkalı tartışma konusu olan meseleler oluşturmaktadır. Yapılan çalışmalar bir bütün olarak tetkik edildiğinde onların ricâl tenkidi metodunu genel hatlarıyla tanıtmayı başardıkları söylenebilir. Fakat hadislerin sıhhatini belirlemede bu metodu kullanırken karşılaşılan zorlukları aşma ve problemlerine çözüm sunabilme açısından elde edilmiş bir başarıdan söz etmek mümkün değildir. Zira bunun için alt yapıyı oluşturacak ve yeni tetkiklere veri sağlayacak daha bir çok çalışmaya gerek vardır. Mevcut çalışmalar henüz bu ihtiyacı karşılamaktan uzaktır. Yeni çalışma türleri yukarıda maddeler halinde belirtilen konularda ve özelliklerde olmalı ve sonraki çalışmalara zemin teşkil edecek ve veri sağlayacak şekilde planlı olarak belirlenmelidir. Bilgisayar ve teknolojik imkânlardan âzami derecede istifade edilmelidir.

"**Eleştirel Yaklaşımlar**" başlığını taşıyan ikinci oturumun ilk konuşmacısı, "Hadis Sistematiğine Yönelik Eleştiriler: Zakir Kadiri Ugan Örneği" isimli

tebliği ile Doç. Dr. Osman Güner idi. Güner tebliğine Zakir Kadiri'nin kısa hayat hikâyesiyle başlamaktadır. Zakir Kadiri hadisçi kimliğiyle tanınmış biri olmamakla birlikte, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda "Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler" adıyla yayımlanan kapsamlı bir makale yazmış ve burada rivayet ve hadis ilmine ilişkin zikre ve tetkike değer önemli görüşler ileri sürmüştür. Ugan bu makalesinde önce "gayri dinî rivayetler" diye müstakil bir bölüm açmış ve burada rivayetin evrensel boyutu üzerinde durmuştur. "Dinî Rivayetler" başlıklı bölümünde ise, önce Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplardaki rivayet olgusu üzerinde durmuş, daha sonra da hadis ilimleri ve rivayetine dair görüş ve eleştirilerini ortaya koymuştur. Zakir Kadiri hadis ilminin sistematigi içerisinde, muhaddislerin yaptığı yanlışlıklar ve eksikliklere işaret eder. Osman Güner'e göre Ugan'ın hadis ilimlerinin tarihsel gelişimi ve sistematigi hakkında öne sürdüğü tesbitlerin genel anlamda doğruluk ve haklılık payı bulunmakla birlikte kimi konulardaki yaklaşımları ve üslubu tartışmaya açıktır. Güner bu hatırlatmayı yaptıktan sonra Ugan'ın isnadın Hz. Peygamber devrinden iki asır geçtikten sonra (yani h. III. asırda) ortaya çıktığı, ki bu görüş müsteşriklerin konuyla ilgili yaklaşımlarıyla örtüşmektedir, sahâbe içerisinde yalancı ve sahtekârların bulunduğu şeklindeki genellemeci ve indirgemeci yaklaşımı, sahâbenin adaletini tenkit konusu yapması, hadis ilminin daha çok isnad ilmi olduğu, metne ve metin tahliline çok az yer verildiği şeklindeki iddialarına değinmiş ve bunları tenkit etmiştir. Güner tebliğini genel bir değerlendirme ile bitirmektedir. Buna göre Ugan'ın bu görüş ve eleştirileri her şeyden önce bize ülkemizde seksenli yıllardan sonra büyük bir yoğunluk kazanmış olan İslâm kültürü ve tarihiyle alakalı –ve özellikle de hadis eksenli– tartışmaların, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren var olduğunu, dolayısıyla İslâm toplumlarının geri kalmışlığının sorgulandığı ve mevcut tarihsel-kültürel öğelerin gerçek İslâmî değerlerle yüzleştirilmeye çalışıldığı bir ortamda, önemli bir tartışma zemininin oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca bu tesbitler geçmişten günümüze hadisle meşgul olanların karşılaştığı sorunların ne denli zorlu ve çetrefil olduğunu ve bu sorunların çözümünü için atılacak adımlarda, yapılacak inceleme ve araştırmalarda ne kadar özenli, dikkatli ve seçici olmak gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu oturumun bir diğer konuşmacısı olan Yrd. Doç. Dr. Yavuz Köktaş ise "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Hadise Eleştirel Yaklaşım: Hüseyin Cahit Yalçın" başlıklı tebliğine çalışma konusu yaptığı Hüseyin Cahit'in Cumhuriyet öncesi ve sonrasında nerede durduğunu tasvirle başlamakta ve ana hatlarıyla hayatından kesitler sunmaktadır. Köktaş'ın aktardığına göre Hüseyin Cahit Doğu kültürüne karşı Batı kültürünü savunan, Batının etkisinde kaldığını ve Batıların eserleriyle yetiştiğini itiraf eden, pozitivism ve oryantalizmden de etkilenmiş bir edebiyatçı, siyasetçi ve gazeteci kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Bir din adamı değildir, aksine din adamları aleyhine birçok yazı yazmıştır. Böyle

olmakla birlikte Kur'an, Hz. Peygamber ve hadisle ilgili yer yer görüşler serdetmiştir. Köktaş'a göre Hüseyin Cahit günümüz için de geçerli olmak üzere, din tahsili almadığı halde dinî konulara müdahale eden kişileri anlamak açısından önemli bir örnektir. Hüseyin Cahit kendine has bir tür Kur'an müslümanlığı geliştirmiştir. O, İslâmiyet hakkında bilgi edinmek için Kur'an'ın dışında hiçbir kaynağa bakılmaması gerektiğini söylemiştir. Köktaş'a göre Hüseyin Cahit Kur'an'la baş başa kaldığı için de birçok âyetin yorumunu tahrif etmiş, ön yargısına göre anlamlar vermiş, Kur'an müslümanlığı savunucularının düştüğü çeşitli çelişiklere düşmekten kurtulamamıştır. Hüseyin Cahit'in hadislerle güvenmemesinin ötesinde en dikkat çeken yönü de ashâbı yalancılıkla suçlamasıdır. Köktaş Hüseyin Cahit örneğinde Cumhuriyet aydınlarının İslâm düşünce geleneğine yabancı oldukları sonucuna ulaşmakta ve bu kesimin aynı tavrı halen devam ettirdiğini iddia etmektedir.

Yrd. Doç. Dr. H. Musa Bağcı "Celal Nuri İleri'nin Hatemü'l-Enbiya Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru" isimli tebliğine Celal Nuri'nin hayatı hakkında özet bilgilerle başlamakta, tebliğ konusu yaptığı onun *Hatemü'l-Enbiya* isimli eserini ana hatlarıyla tanıtmaktadır. Bağcı'nin verdiği bilgilere göre Celal Nuri bu eserde Hz. Peygamber'in zamanını, muhitini, ırkını, efkârını, hissiyatını, ashâbını tetkikten sonra birtakım ruhî araştırmalara girişmektedir. Celal Nuri bu çalışmasında savunduğu fikirlerinden dolayı İslâm'da reform yapmakla, Hz. Peygamber'i Martin Luter olarak göstermek ve onu psikolog ve dâhî şeklinde vasıflandırmakla, Avrupa'yı taklit edip İslâm'ı Protestanlık'a benzetmekle suçlandığını ifade etmektedir. Celal Nuri'nin peygamber tasavvuru/anlayışı da mevcut siyer geleneğimizden farklı bir bakış açısı sergilemektedir. Ona göre peygamber hem müslümanların abartılı övgülerinden hem de Batıların iftiralarından uzak; söz, fiil ve davranışlarında beşere din-i kat'isini temin etmek düşüncesine sahip, tarihin en büyük zeki ve dâhî insanıdır. Celâl Nuri'ye göre İbn İshak ve İbn Hişâm'ın eserleri hakikate hayli yaklaşmış ve yeni siyer kitapları kadar esâtirin etkisinde kalmamış olan mühim kaynaklar olmakla beraber; resmî oluşları, tarih yazmaktan ziyade edebî yönlere ağırlık vermeleri, eleştiriye yer vermemeleri, taraftar olmaları, Hz. Peygamber'e gerçek dışı vasıflar isnad etmeleri, muhaliflerin ve kâfirlerin mizaç ve âsârına, nebevî telkinlere dair psikolojik tahlillere yer vermemesi açısından da bazı eksiklikler taşımaktadır. Hadisler de ulemâ tarafından nebevî asrın tarihî kaynakları arasında sayılmış olmakla beraber, bunların sıhhatine tam anlamıyla itimat etmek mümkün değildir. Celal Nuri'ye göre Hz. Peygamber'in fikirlerini anlama hususundaki handikaplarımızdan birisi kelimeler ve lafızlardaki anlamların tarihî süreçte anlam kaymasına/sapmasına uğramasıdır. Celal Nuri'nin bu bakış açısı İslâm dünyasında XIX ve XX. yüzyıllarda Hint-Pakistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1817/1898), yine aynı dönemde Mısır'da Muhammed Abduh'la (ö. 1849/1905) başlayan, Reşid Rızâ (ö.

1865/1935), Mahmûd el-Akkâd (ö. 1889/1964) ve Muhammed Heykel'le devam eden bir anlayışın devamı niteliğinde görünmektedir. Zira bu isimler Hz. Peygamber'in beşerî, sosyal ve siyasal kimliğine aşırı vurgu yaparak onu "filozofik nitelikleri haiz bir sosyal reformcu" olarak tasvir etmiş ve olağanüstü sıfatlardan soyutlamışlardır. XIX. yüzyıla gelindiğinde Annemarie Schimmel'in de işaret ettiği gibi çağdaş müslüman biyografi yazarları Hz. Muhammed'in otoritesini tesis etmek için mucizelerden değil, daha ziyade onun Araplar arasında sosyal düzeni tesis etmedeki başarısından bahsetmektedirler. Bağcı'ya göre bu kitabında Celal Nuri ilk dönem siyer kaynaklarıyla birlikte müsteşriklere ait eserleri de kullandığı halde, bunlara hiçbir atıfta bulunmaz, ancak yine de sözü edilen bu çağdaş âlimlerin anlayışlarından etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla onun bu bakış açısı, mevcut siyer geleneğinden farklı olmakla beraber özgün bir yapıya sahip görünmemektedir. Musa Bağcı'ya göre İslâm tarihi boyunca ve özellikle de hicrî V. asırdan itibaren yazılan tarih kitaplarında ortaya konan peygamber tasavvuru, ancak Ortaçağ müslümanının ihtiyaçlarını karşılayacak durumdadır. Bu anlayışın rasyonel bir temel üzerine oturan, akıl ve bilgi eksenli bir dünya görüşüne sahip XXI. yüzyıl insanının ihtiyacını karşılaması düşünülemez. Celal Nuri'nin *Hatemu'l-Enbiya'sı* da bu bakış açısına bir katkı olarak düşünülmeli ve bu çaba varsa eksikleri giderilerek ümmetin toplumsal ihtiyaçlarına cevap olacak hale getirilmelidir.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yıldırım da "Cumhuriyet Dönemi Hadis-Tasavvuf İlişkisiyle İlgili Yapılan Çalışmaların Kaynak ve Metod Açısından Kritiği" adlı tebliğ ile programa katıldı. Ahmet Yıldırım tebliğinde öncelikle ilgili çalışmalarını kısaca tanıtmakta ve bu yönde daha sonra yapılacak çalışmalarla ilgili bazı tekliflerde bulunmaktadır. Yıldırım'a göre İzmirli İsmail Hakkı ile Tetkik-i Mesâhif-i Şerife ve Mü'ellesât-ı Şer'iyye Reisi Şeyh Safvet arasındaki tartışmalar ve tartışmalar neticesinde kaleme alınan çeşitli yazı ve kitaplar, bu alanla ilgili çalışmalara zemin teşkil etmiştir. Bu ve daha sonra kaleme alınan eserler büyük oranda tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde hadislerin de en az Kur'an kadar rol oynadığını ortaya koymaktadır. Yıldırım'a göre tasavvuf sahasında kaleme alınan bu kitaplardaki hadisler kaynak tesbiti yapıldıktan sonra isnad ve metin tenkidine tabi tutulmalı, epistemolojik değerleri ilmi ve tarafsız çalışmalarla ortaya koyulmalıdır. Tasavvuf ehlinin hadis konusundaki tavrı, hadis rivayeti, hadis ilmiyle ilgili birikimleri ve rivayet usulleri açısından tasavvuf ehlinin muhaddislerden ayrılan yönlerinin belirlenmesi ve ortaya konması gerekmektedir. Tasavvufi eser yazar kişileri tanıma ve dönemlerindeki ilmi, sosyal ve siyasî durumu bilme; daha sonra ortaya çıkan problemlere çözüm bulma ve geçmişi anlama yönüyle de ehemmiyet arz etmektedir. Hadisleri anlama yorumlama noktasından da mutasavvıfların farklı bir yöntem izlemeleri sebebiyle, bu eserlerin toptan kabulü veya toptan reddi sağlıklı bir sonuç vermeyecektir. Dolayısıyla bu yaklaşımları tahlil bağlamında İlâhiyat fakültelerinde lisansüstü düzeyde çeşitli çalışmalar

yapılmış ve bunların sayısı on sekize ulaşmıştır. Bunların on dördü doktora ve doktora üstü, dördü ise yüksek lisans seviyesindedir. Yıldırım tebliğinde doktora ve üstü çalışmalardan on tanesini beş kategoride ele almıştır. Ona göre bu çalışmalar önemli bir boşluğu doldursa da kaynak ve metod bakımından hepsi aynı değerdedir. Ahmet Yıldırım bu noktada yapılacak çalışmalar ve izlenecek yöntemle ilgili bazı tekliflerde bulunmaktadır: Herşeyden önce tasavvuf ve hadis bilim dalları problem olarak görünen hususların halli noktasında devamlı yardımlaşma ve koordinasyon içinde olmalıdır. Bu sebeple köklü bir çözüm olarak, hiç olmazsa ilâhiyat fakültelerinin lisansüstü programlarında, sınırlı da olsa, iki bilim dalının karşılıklı olarak ders değişimleriyle, hayırlı bir kapının açılacağı söylenebilir. Başta klasikleşmiş eserler olmak üzere, çeşitli dönemlerde kaleme alınan kaynakların ve bunların müelliflerinin hadise ve hadisle ilgili meselelere bakışlarını ele alan çalışmalar, hadis-tasavvuf münasebetinin geçirmiş olduğu evreleri ortaya koyacaktır. Bu tür çalışmalar yaygınlaştıkça, sûfilerin hadise bakışları ve hadis kültürleri ortaya çıkacak, her fırsatta tasavvufun Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğunu vurgulayan sûfi muhitler de hadis ilminin gerçek ölçülerini görmüş olacaklardır. Buna tekkelerin el kitapları haline gelmiş hadis kitapları da dahildir. Ancak bu tür çalışmalarda kaçınılmaz şart; tarafsız, objektif, ilmin gerektirdiği vakar ve üslûba uygun olmaları, sırf Allah'ı rızâsını ve gerçeği arayan bir niyet ve irade ile yapılmalıdır.

Toplantının ikinci günü "Hadisleri Anlamaya ve Yorumlamaya Yönelik Çalışmalar" başlığını taşıyan üçüncü oturum ile başladı. Bu oturumun ilk tebliği Doç. Dr. Cemal Ağırman'ın "Ahmed Naim'in Hadis Şerhçiliği" isimli çalışmasıydı. Ağırman tebliğine genel olarak 'çeviri' ve hadislerin çevirisi ile ilgili bazı hususlara dikkat çektiği bir giriş ile başlayıp, ardından ana hatlarıyla Ahmed Naim'in hayatı ve onun gözüyle *Sahih-i Buhârî*'nin özelliklerinden bahsederek devam etmektedir. Ağırman daha sonra müellifin çeviri ve şerhine neden bir Mukaddime ile başladığı konusunu irdelemekte ve özetle şunları söylemektedir: Hadis metinlerinin çevirisi sıradan bir metnin çevirisine benzemez. Yeterli bir hadis kültürüne sahip olmayanlara, hadis ilmine dair bilgiler sunmadan yapılacak bir çeviri faydadan çok zarar getirebilir. İşin zorluğu yanında sorumluluğunun da bilincinde olan Ahmed Naim, bu amaçla öncelikle okuyucuya alt yapı sağlayacak bir girişi tercih etmiştir. Ağırman bu bilgilerden sonra genel olarak 'çeviride yöntem sorunu'nu tartışır. Buna göre iki çeviri tarzı vardır: Formun eşdeğerliliğinin öncelendiği ve anlamın eşdeğerliliğinin öncelendiği çeviriler. Ağırman bu genel bilgilerden sonra Ahmed Naim'in çeviri metodu hakkında bilgi vermekte ve bunlara dair örnekler zikretmektedir. Buna göre Ahmed Naim hem lafza/forma hem de anlama dikkat etmeye çalışmış, rivayetin diğer kaynaklarda yer alan bütün versiyonlarını dikkate almış, farklı algılama ve hükümlere götürecek genel ifadeleri,

değişik versiyonlardaki farklılıklardan yararlanarak parantez içi açıklamalarla kayıtlamış, duruma göre bazan metni yorumlayarak, bazan da ne demek istendiğini dikkate alarak, **literal** tercümeden ziyade **tefsirî** tercüme ile mana vermiştir. Parantez içinde verdiği mâna ve yorumların, olaya, zamanın kabullerine ve hadisin içeriğine uygun olmasına özen göstermiş, zaman zaman bazı fikhî icthadları da tercümeyle yansıtmıştır. Ağırman daha sonra da Ahmed Naim'in çeviride kullandığı dile ve üslûba değinerek bir Osmanlı âlimi olan müellifin kullandığı dilin de doğal olarak, günümüz Türkçesi değil, Osmanlı Türkçesi olduğuna dikkat çeker. Ağırman tüm bu özellikleriyle *Tecrid-i Sarih Tercemesi*'nin, kuru bir tercemeden ibaret olmayıp dipnotlarda oldukça kapsamlı tefsir ve yorumlara, fikhî görüşlere, kelime ve kavram açıklamalarına, rivayet farklarına, tarih ve siyer bilgilerine genişçe yer verildiği bir şerh niteliğinde olduğuna dikkat çekmekte ve Ahmed Naim'in dipnotlarda verdiği bu bilgilerin arz üslûbuna dair örnekler aktarmaktadır. Ağırman daha sonra eserdeki mezhebî izleri gündeme getirir; Kamil Miras'ın Ahmed Naim'in yaptığı izahlarda kendi mezhebî olan Şâfilik'in usul ve görüşlerini öne çıkardığını, eserin üçüncü cildinde ona birtakım tenkitler yönelttiğini söylemektedir. Ancak Ağırman "Kamil Miras'ın bu konuda pek de haklı olduğu söylenemez" diyerek kendisini tenkit etmektedir. Ağırman daha sonra Ahmed Naim'in eserinde faydalandığı kaynaklara ve kaynak kullanma metoduna değinmekte ve müellifin bazı itikadî görüşlerinden bahisle tebliğine son vermektedir. Ağırman'a göre Ahmed Naim eserinde zengin bir literatür kullanmış, ancak kaynak gösteriminde modern metotları tatbik etmemiştir. Ağırman'a göre bu duruma bakarak günümüz akademik çalışmalarının bu alanda ne kadar mesafe aldığını söylemek mümkündür.

Doç. Dr. Bünyamin Erul "Kamil Miras'ın Şerh Yöntemi ve Kaynakları Üzerine" isimli tebliğine Kamil Miras'ın, yeni kurulan meclisin aldığı kararla, *et-Tecridü's-Sarih*'in terceme ve şerhi faaliyetine katılma sürecini anlatarak başlamaktadır. Erul'un verdiği bilgiye göre Kamil Miras'ın bu çalışmadaki görevi, Ahmed Naim tarafından hazırlanmış olan üçüncü cildin müsveddelerini tashih edip basmakla başlamış, müsvedde içerisinde eksik çıkan bir hadisin tercüme ve şerhini çalışmaya eklemiş, Ahmed Naim'in bir kısım izahları hakkında dipnot düşerek bazı takdir ve tenkitlerde bulunmuş, bazı tercüme hatalarını tashih etmiş, zaman zaman, Şâfiî olan Ahmed Naim'in kendi mezhebinin usulü doğrultusunda yapmış olduğu izahlara yönelik olarak Hanefî mezhebinin görüşlerini serdetmeye ve cevaplar vermeye çalışmıştır. Kamil Miras bu düzeltmeleri (K.M) rumuzuyla belirtmiştir. Erul'a göre Kamil Miras'ın terceme yöntemini harfî tercümeyle itina, hadisin gerek diğer rivayetlerindeki gerekse Buhârî şerhlerindeki farklı ifadelerinden yararlanma ve kolayca ayırt edilmesi için bu ilâve bilgileri parantez içerisinde gösterme şeklinde özetlemek mümkündür. Erul'a göre harfî tercüme iddiasına rağmen bazan yapmış olduğu

zorlama yorum ve izahları metin içinde vermek suretiyle zaman zaman okuyucuyu yanlış bilgilendirmektedir. Kamil Miras şerh yöntemini ise şöyle özetlemek mümkündür: Öncelikle *Sahih-i Buhârî*'den, oradaki bab başlıklarından ve konu ile ilgili âyetlerden yararlanılmış, Buhârî'de mevcut olan, ancak Zebidî'nin ihtisar nedeniyle nakletmediği maktû ve muallak haberlere başvurmuş, okuyucunun kolayca yararlanabilmesi için, râviler, rivayetler, fikhî hükümler, içtimaî hakikatler, ahlâkî umdeler, biyografiler gibi bazı başlıklar altında uzun izahlar yapmış, bu izahlar esnasında bazan Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden yararlanmıştır. Kamil Miras özellikle hadislerin şerhinde ve hüküm çıkarma konusunda Aynı'nin *Umdetu'l-kârî* adlı Buhârî şerhinden faydalanmıştır. Erul'a göre Kamil Miras başlangıçta tasarladığı bu yöntemi ilk iki ciltte (IV-V.) büyük ölçüde gerçekleştirmeye çalışmışsa da, muhtemelen eserin haddinden fazla geniş olacağı endişesi veya bu doğrultudaki herhangi bir müdahale ile daha sonraki ciltlerde genellikle hadislerin tercüme ve kısa izahlarını vermekle, bazan da sadece tercümelerini vermekle yetinmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla başlangıçta planladığı yöntemi kısmen uygulayabilmiştir. Bazan sayfalarca bilgi verilirken, asıl izah edilmesi gereken bazı hadislerin, şerhe muhtaç olan bazı konuların sadece tercüme edilerek geçilmesi önemli bir eksikliklerdir. "Dinini değiştireni öldürün!" hadisinin şerhsiz ve izahsız tercümeyle geçilmesi böyledir. Erul'a göre Miras bazan zorlama hükümler çıkartmakta, metinden uzaklaşarak kabul edilmesi zor bazı açıklamalara gittiği de görülmektedir. Eserinde dikkat çeken bir husus da bazan oldukça tepkisel ve duygusal ifadeler kullanabilmesidir. Miras bazan da kaynak olarak kullandığı eserlere itimat edip, orada verilen bilgilerin doğru olup olmadığını yeterince sorgulamadan terceme etmekle yetinmektedir. Erul'un Miras'a yönelttiği tenkitlerden biri de o gün için bile Türkçe karşılıkları bulunan Arapça ve Farsça ifadeleri ve terkipleri kullanmak suretiyle metni anlaşılabilir hale getirmesidir. Zira neticede bu eser bir tercüme ve şerhtir ve sadece ilmiye sınıfına değil, Arapça bilmeyen halka da hitap etmektedir. Bünyamin Erul bu tenkitlerden sonra Kamil Miras'ın şerhte kullandığı kaynaklardan bahsederek eserin değerini sorgulamaktadır. Erul'a göre uzun bir emek neticesinde ortaya çıkan bu çalışma, başta yayınlandığı dönemlerde olmak üzere, o günden bugüne bu sahada büyük bir hizmet vermiş, kendinden sonra yapılan tercümelere kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla eserin sadeleştirilmeden kütüphanelerimizdeki müstesna yerinde kalması ve ondan yararlanabilecek kudrette olanlar için bir başvuru kaynağı olmaya devam etmesi daha isabetlidir. Halk için yapılacak terceme ve şerhler ise, onların ihtiyaçlarını ve problemlerini gözeterek, seçme veya derleme tarzında, anlayacakları bir dil ile olmalıdır.

Bu oturumun üçüncü tebliği Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı'nın "Ahmed Davudoğlu'nun Şerh Yöntemi" isimli tebliği idi. Ahatlı tebliğine Ahmed Davudoğlu'nun kısa özgeçmişini ile başlamakta, eserlerini sayarak şerh

yönetime geçmektedir. Ahatlı'ya göre Davudoğlu, şerhinde tabakat kitapları ve önceki şerhlerden istifade etmiştir. Davudoğlu kendisini şerhin dışında tutmaya özen göstermiş ve hep eski ulemâyı konuşturmak süretiyle aşırı muhafazakârlık denilebilecek bir gelenek ve Hanefi mezhebi çerçevesinde bir eser kaleme almıştır. Ahatlı bu durumun yaratacağı problemlerden bahisle şöyle demektedir: Bu durumda şerhin yazıldığı döneme ne söylediği, hadislerin çağımızla ve sorunlarıyla nasıl bir irtibatının kurulduğu soruları gündeme gelmektedir. Maalesef şerhte çağımızla ve tartışılan sorunlarıyla direk olarak fazla bir ilginin kurulduğu söylenemez. Belki de şârih, içtihad tartışmalarındaki tavrıyla, içtihad kapısının kapanmadığını, fakat içtihad şartlarını taşıyan müçtehid bulunmadığını savunarak günümüz sorunlarıyla hadisler arasında bilinçli bir mesafe koymuştur. Yani bir yönüyle bu eserin yazılmasının diğer bir amacı, dinde ıslahat ve içtihad taraftarlığına karşı geleneğin savunmasını yaparak cevap vermektir, denilebilir. Ahatlı'ya göre şerhin muhtevasına bakıldığında belli bir hedef kitlenin gözetilmediği dikkat çekmekte, herkesin istifade edebileceği ve büyük oranda klasik şerhlerdeki bilgilerin anlaşılır bir dille aktarılarak halkın hadis ve sünnet kültürünün artırılmasının hedeflendiği görülmektedir. Ancak bu haliyle şerh, sıradan bir vatandaşın pek çok konuyu rahat anlayabileceği bir içerikten mahrumdur. Müslim şerhi bu haliyle, uzun kelime ve kavram izahlarıyla, hükümler konusunda mezheplerin farklı görüşlerini değerlendirmesiyle ve klasik şerhlerdeki bilgileri güzel bir şekilde özetlemesiyle başta İlahiyat Fakültesi öğrencileri, özellikle de hadisle ilgilenenler olmak üzere, hadis eserlerine özel bir merak duyan ve bu konuda kendisini yetiştirmiş diğer kişiler için temel bir müracaat kaynağı hüviyeti taşımaktadır. Ahatlı son olarak, eser üzerine İhya Araştırma Merkezi'nin katkılarıyla hazırlanan mufassal bir fihriste (İstanbul 1993) dikkat çekerek tebliğine son vermektedir.

Yrd. Doç. Dr. Salih Karacabey ise "Cumhuriyet Türkiyesinde Sünneti Anlama Problemine Çözüm Arayışları" başlıklı tebliğini sundu. Karacabey tebliğinde özetle şu görüşleri dile getirdi: Hadislere ve sünnete dair en temel problemlerden biri de hadislerin anlaşılması meselesidir. Hadisin yanlış anlaşılması, zaman zaman sıhhati ile ilgili şüphelere sevk etmektedir. Her ne kadar hadislerin anlaşılmasına yönelik çalışmaların yetersizliği iddia edilse de Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyetin ilk yıllarında devam eden yeniden gözden geçirilmiş medrese programlarında hadislerin anlaşılmasına yönelik önemli açıklamalara yer verilmiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca bütün dinî ilimlerde görülen gerileme, hadislerin anlaşılmasına yönelik çabalarda da tabii olarak kendini göstermektedir. Ancak son yıllarda yapılan gerek doktora tezi gerekse müstakil ilmî çalışmalarda hadislerin anlaşılması konusu yeniden gündeme getirilmiştir. Bu çalışmalarda İslâmî ilimlerin, hadislerin anlaşılması meselesinin Hz. Peygamber'den günümüze gelinceye kadar gündemde tutul-

duğuna dair vurgulara yer verilir. Özellikle İslâm hukuku, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerin kendi alanları ile ilgili olan hadislerin anlaşılmasına önemli ölçüde katkıda buldukları inkâr edilemez ise de, sünnetin tamamının anlaşılması problemini çözecek nitelikte olmadıkları da açıktır. Dolayısıyla dirâyetü'l-hadis kapsamındaki hadis ilimlerinin, hadislerin anlaşılmasına yönelik olarak ortaya koydukları çalışmaları ön plana çıkarmak ve konusu insan olması sebebiyle psikoloji ve sosyoloji gibi ilimlerden de istifade ederek hadislerin anlaşılmasına yönelik gayretlerin yine hadisçiler tarafından ortaya konulması önemli bir görev olarak algılanmalıdır.

Toplantı her oturumun ardından bütün akademisyenlerin görüşlerine açık, geniş katılımlı müzakerelerin ardından genel değerlendirmeler, gelecek yıl yine Gerede'de yapılacak olan toplantı konusu tekliflerinin alınması ve önerilen konuların müzakereleri ile sona erdi.

Hüseyin KAHRAMAN, Yrd. Doç. Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

“Batı’da Şarkiyat Çalışmaları
Tarihi ve Politikası” Konferansı;
Mehmet BAYRAKTAR, Prof.
Dr.; İslâm Araştırmaları
Merkezi (İSAM) Konferans
Salonu; 28 Şubat 2003.

Yaptıkları çalışmalar ve ortaya koydukları eserleriyle İslâm araştırmaları sahasına önemli katkılar sağlayan ilim adamlarından her ay birinin katılımıyla, düzenli bilimsel konferanslar tertip eden İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 28 Şubat 2003 tarihinde AÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Bayraktar’ı ağırladı. “Batı’da Şarkiyat Çalışmaları Tarihi ve Politikası” konulu konferansında, uzun süren meslek hayatı boyunca edindiği bilgi ve tecrübeleri meslektaşlarıyla paylaşan Bayraktar, Batı’nın doğu’ya bakışı ve oryantalizm hakkında ülkemizdeki tartışmalara katkı sağlayacak derli toplu bir çerçeve çizmesinin yanında çarpıcı değerlendirme ve tespitlerde de bulundu.

Oryantalizmin doğuş tarihi hakkında çok farklı görüşler bulunmakla birlikte daha çok üç temel tezin ön plana çıktığını söyleyen Bayraktar, bunlardan birisinin George Barthold’a, diğerlerinin ise Maxime Rodinson ve Edward Said’e ait olduğunu ifade etti. Barthold’a göre oryantalizm, M.Ö. V. yüzyılda Herodot’la başlar. Buna karşın Maxsime Rodinson oryantalizmin 1531’de kurulan Collège de France’da Guillaume Postel’in Arapça ders vermesi ve diğer akademik faaliyetler sergilemesi neticesinde ortaya çıktığı görüşündedir. Edward Said ise oryantalizm çalışmalarının 1311-1312 yılları arasında düzenlenen Viyana Konsülü’nde alınan kararlarla başlatıldığını savunur. Said önceki görüşlerden farklı olarak oryantalizmin siyasetini ön plana çıkararak onu daha ziyade sömürgecilik biçiminde takdim etmektedir.

Bayraktar Hoca ise oryantalizmin başlangıcını 999-1003 tarihleri arasında papalık yapan II. Silvestre zamanına götürür. Asıl ismi Gilbert Doriak olan bu şahıs daha önce kilise tarafından yasaklanan İslâmî ilimleri tahsil etmiş, papa olduktan sonra da o devirde İspanya sınırları içinde bulunan Ripol’de İslâm

dünyasındaki *Beytü’l-hikme* gibi bir müessese kurarak bu ilimlerle alakalı önemli eserleri tercüme ettirmiştir. Pek tabii ki, İslâmî ilimler üzerindeki söz konusu yasağın kalkması kilisenin iyi niyetinden değil, rakip olan dinin başarısının arkasındaki gerçekleri ve o dinin düşünce yapısını öğrenmek, böylece kuvvetli ve zayıf yönlerini tespit etmek suretiyle onu bozmaya çalışmak isteginden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra bir diğer amaç da İslâm dünyasında var olan felsefi bilimsel düşünceyi anlamaya çalışma ve kendilerini geliştirme gayretidir. Aynı devirlerde oryantalizmle eşgüdümlü olarak misyonerlik faaliyeti de ortaya çıkmıştır. Çünkü amaçları bir yandan rakip dini zayıflatmak veya yıkmak, diğer yandan da kendi dinlerini yaymaktır. Dolayısıyla oryantalizm bu üç temel gayeyle papalık tarafından başlatılmış ve diğer çalışmalarla iç içe yürütülmüştür. Batı’daki genel düşünce tarihinin seyrine ve bilimsel gelişmelere paralel olarak oryantalizm faaliyeti de mekân, boyut ve yöntem bakımından değişime uğramış, ancak temel gayesinden hiç vazgeçilmemiştir.

Oryantalizmin ortaya çıkışı ve temel amacı hakkında gayet doyurucu bilgiler sunan konuşmacı, onun günümüze kadar geçirdiği değişim ve gelişimini ortaya koyarken de önemli dönüm noktalarına dikkat çekmek suretiyle genel bir çerçeve çizdi. Buna göre; X. yüzyılda başlayan tercüme ve seyahatlerle İslâm dünyasını tanıma faaliyeti, yüzyıl sonra skolastik devir adı verilen, Batı’nın kalkınma, Rönesans ve Reform ve Aydınlanma hareketlerinin temelini teşkil eden dönemi ortaya çıkarmıştır. Skolastik hareketler o kadar etkili olmuştur ki Batı düşüncesinin bu günkü temelleri atılmıştır. Bu devirde İslâm düşüncesinin en önemli şahıslarının eserleri tamamıyla tercüme edilmiş, Fârâbî, İbn Rüşd gibi büyük düşünürler kendi kaynaklarından tanınmıştır. Batı, Yunan düşüncesini de İslâm dünyasından öğrenmiştir. Aristo ve Eflatun başta olmak üzere Yunan düşüncesinin önemli şahsiyetleri, eserleri tercüme edilen Müslüman filozoflar sayesinde tanınmıştır. Bu devirde İslâm’ı yıkma planları yavaş yavaş büyümüş, daha ciddi ele alınan bu planlar, kağıt üzerinde kalmamış ve fiiliyata geçirilmiştir. Nitekim bunların bir sonucu olarak Haçlı Seferleri başlatılmıştır.

Milâdî 1311-1312 yılları arasında düzenlenen Viyana Konsülü oryantalizm çalışmaları açısından önemli bir aşamadır. Zira bu konsülde, o güne kadar var olan çalışmalarla yetinilmeyip oryantalizm çalışmalarını destekleyecek yeni üniversiteler açılmasına karar verilmiştir. Günümüzde Batı’daki meşhur üniversitelerin çoğu bu dönemde açılmıştır. Bunların her birinde oryantal enstitüleri (Middle Eastern Studies) kurulmuş ve buralarda yapılan çalışmaları bizzat papalık yürütmüştür.

XVI. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleri sona ermiş ve Aydınlanma dönemi belirlemiştir. XVII. yüzyıldan sonra eğitim ve öğretim yavaş yavaş kilisenin kontrolünden çıkmaya başlamış ve bu dönemde öncekilere nazaran

biraz insafli Batılı ilim adamları görülmeye başlanmıştır. Aynı devirde üniversitelerin dışında bir takım cemiyet ve vakıflar kurulmuş ve bunlara bağlı yayınlar yapılmaya başlanmıştır. Daha çok dergiler vasıtasıyla yayınlar yapan ve bugün bile hayatîyetlerini devam ettiren söz konusu kuruluşlar oryantalist çalışmalarını daha yaygın hale getirmiştir. Doğu araştırmalarının kapsamında değişim yaşanması da aynı zamana tesadüf eder. Nitekim XVII. yüzyıla kadar oryantalizm çalışmalarında sadece İslâm ve Müslümanlar hedef alınırken, bu dönemden sonra İslâm'ın yanı sıra Çin, Japon, Hint gibi Asya'daki diğer millet ve medeniyetler de inceleme konusu edilmeye başlanmıştır. Ancak hiçbir zaman İslâm'a olan ilgi/nefret (Hoca'nın ifadesi) azalmamış, hatta diğer medeniyetler çoğu zaman İslâm'ın aleyhine kullanılmak üzere araştırılmıştır. Bu durum günümüzde bile halen devam etmektedir.

Aydınlanmadan sonra XVIII. Yüzyılın sonuna doğru oryantalistler kendilerine yeni bir politika belirlemişler ve buna göre yaptıkları çalışmalarda kullandıkları üslûba dikkat ederek, görünürde Müslümanların sempatisini kazanacak şeyler söylemeye çalışırken, asıl söylemek istedikleri hususu söz aralarında belli etmeden sistemli bir şekilde sunumu hedef almışlardır. Bayraktar Hoca'ya göre bu konuda en başarılı Oryantalistlerden birisi Montgomery Watt'tır. Watt, bir çok konuda İslâm aleyhine olan şeyleri, İslâm'ı över görünerek söylemiştir.

XIX. yüzyılda oryantalist çalışmaların bir başka kolu olarak masonluk faaliyeti etkisini göstermiştir. Tamamen özdeş olmamakla birlikte, nihâî hedef ve faaliyet alanı açısından oryantalizmi de içine alan bu oluşum, çok değişik yöntemler kullanarak İslâm aleyhine faaliyet yürütmüştür. Dolayısıyla oryantalizm değerlendirilirken masonluğun da göz ardı edilmemesi doğru olacaktır.

Bütün bu çalışmalar neticesinde asrımızda İslâm karşısındaki gücün her yönüyle büyüdüğünü ve bir sarmal gibi İslâm'ı çepeçevre kuşattığını tahmin etmek zor olmayacaktır. Hatta Mehmet Bayraktar'ın ifadesiyle bu güç o kadar büyümüştür ki, artık İslâm dünyasında Müslüman oryantalistler yetiştirerek amaçlarını gerçekleştirme yoluna gitmişlerdir, ki en tehlikeli gelişme de budur. Meselâ Fazlurrahman oryantalistlerin etkisinde fazlasıyla kalan ve onların iddialarını dillendiren Müslüman ilim adamlarından biridir. Bu nedenle görüşlerinin bir çoğu sakat ve mantık dışıdır. O kadar ki, onun bazı cümleleri Gibb'in *Muhammedanism* adlı eserinden aynen aktarmadır. Oryantalistlerin İslâm anlayışları bu tür şahıslar vasıtasıyla İslâm dünyasına daha kolay girmiş ve İslâm'a bir çok yönden zarar vermiştir. Buna paralel olarak Bayraktar Hoca'nın dikkat çektiği bir diğer önemli nokta da oryantalistlerin İslâm aleyhine ortaya attıkları iddiaların kaynağı ile alakalıdır. Ona göre oryantalistlerin iddialarının büyük çoğunluğu daha önceki asırlarda yaşamış olan İslâm âlimlerinin çeşitli konulardaki bazı farklı düşüncelerinin değişik bir tarzda sunumundan ibarettir. Dolayısıyla İslâm'ı kendi mensuplarının fikir ve iddialarıyla çökertmeye çalışmışlardır. Bu anlamda bazı âlimlerin fikir beyan ederken

sorumsuz davranmaları, onları istemeden de olsa İslâm'a zarar verir konuma getirmiştir.

Mehmet Bayraktar'ın, oryantalizmin doğuşu, tarihi ve politikası hakkında verdiği bu konferans kanaatimizce dinleyiciler açısından bilgi yüklü ve ufuk açıcı niteliktedir. Özellikle temel amaç ve politikalarını bilerek oryantalizmi değerlendirme ve oryantalistlerin eserlerinden istifade ederken, oryantalizmin tarihi gelişimi ve politikaları hakkında bilgi sahibi olarak bilinçli davranma konusuna dikkat çekmesi ve tatmin edici bilgiler sunması, konferansın muhtevasını önemli kılmaktadır. Zira bu bilince ulaşmamız, hem onların amaçlarının gerçekleşmesini güçleştirecek hem de saptırmalardan etkilenmeden kendi dinimizi daha sağlıklı yaklaşımlarla değerlendirmemizi mümkün kılacaktır. Aynı zamanda bu, günümüzde yaşadığımız bilimsel anlamdaki kafa karışıklığının sebeplerini anlamada ve problemlerimizi aşmada bize yardımcı olacaktır.

Abdullah KARAHAN, Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

“İslâm Araştırmalarında
Müslüman İlim Adamının
Görevi” Konferansı; Mehmet S.
HATİBOĞLU, Prof. Dr.; İslâm
Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Konferans Salonu; 2 Mayıs 2003

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)’in Mayıs 2003’teki konferans programına da AÜ İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyelerinden Prof. Dr.] Mehmet Said Hatiboğlu konuşmacı olarak katıldı ve “İslâm Araştırmalarında Müslüman İlim Adamının Görevi” başlıklı bir konferans verdi. Bütün gayreti dinî öğrenmek ve onu başkalarına öğretmek olan ilim adamlarının, ilim ve kültür açısından geri kalışımıza neden olan hataları tekrarlamamaları için dikkat etmeleri gereken hususları birkaç maddede sıralayan konuşmacı, onları örneklerle izah ederek ana hatlarıyla Müslüman bir ilim adamının profilini sunmaya çalıştı.

Hatiboğlu Hoca’nın ilk olarak zikrettiği ve önemle üzerinde durduğu husus ‘kültürel mirasımızı tenkit süzgecinden geçirmenin gerekliliği’ ve geçmiş ulemânın eserlerinde yer alan bilgileri sorgulamadan hemen kabul etmenin doğurduğu sakıncalardı. Asr-ı saadette Resûlullah da (s.a.) dahil olmak üzere tenkit dışı kalmış hiç kimse bulunmazken, daha sonraki dönemlerde bu güzel anlayışın devam ettirilmeyip tenkit zihniyetinden uzaklaşılmasının ilim ve kültür hayatımızın yıkımına neden olduğunu ifade eden konuşmacı, Hz. Muhammed’in, peygamber olduğu halde, yaptığı işlerde istişâreye önem verdiğini, kendini tenkide açık tuttuğunu ve kimi zaman yapılan uyarılar neticesinde fikrinden döndüğünün bilindiğini, O’nun tenkit dışı kaldığı tek alanın vahiy olduğunu söyledi. “Bizi yıkan davranış şekillerinden bir tanesi büyük adamların peşinden koşma prensibidir” diyerek ulemânın eserlerinden istifade ederken onların verdiği bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden mutlak doğru kabul etmenin İslâm âlemi için neredeyse bir prensip haline geldiğine dikkat çeken Hatiboğlu Hoca, söz konusu anlayışın ilmî çalışmalara zarar

verdiğini, hatta İslâm dünyasının garbın mahkumu haline gelmesinin en önemli sebebinin bu olduğunu savundu. Ayrıca büyük âlimlerin sözlerine tenkitçi gözle yaklaşmanın onlara hürmetsizlik olacağını düşünmenin son derece yanlış olduğunu ve her insan gibi âlim bir şahsın da doğası gereği hataya düşebileceğini ilave ederek gençliğinden beri İslâm dünyasındaki bu yanlış anlayıştan rahatsız olduğu için doktora çalışmasında tenkit zihniyeti ile alakalı bir konu seçtiğini ifade etti.

Hatiboğlu Hoca’nın bu tespit ve endişelerine genel hatlarıyla katılmak mümkün ise de, geçmiş literatürle ilgili İslâm âlemindeki tablonun onun çizdiği kadar kötümser olmadığı açıktır. Zira başlangıçtan itibaren İslâm ilim geleneğinde tenkidin önemli bir yeri ve ağırlığı vardır. İlmî eserlere bakıldığında birbirini tenkit eden, biri diğerinin görüşünü kabul etmeyen bir çok âlimle karşılaşırız. Özellikle, Garba mahkum oluşumuzun en önemli nedeni olarak tenkit zihniyetinden uzak oluşumuzu göstermesi, Batı’yı hesaba katmayan bir değerlendirme olması yönüyle, hayli ağır bir ithamdır. Kanaatimizce, tenkit zihniyetinin gelişmemiş olmasının, gerilemenin “birbiriyle iç içe bir çok nedeninden birisi” şeklinde sunulması maksadı daha iyi ifade ederdi. Bununla birlikte bazı mezhep ve ekollerde, yahut bazı devirlerde zaman zaman tenkide fazla önem verilmediği yahut tenkit etmenin yadırgandığı da bir gerçektir. Ancak bu durum, başlangıçtan günümüze kadar İslâm âleminin top yekun hastalığı denilecek seviyede ve yaygınlıkta olmasa gerekir.

Konferansta ilim adamlarının dikkat etmeleri gerektiği söylenen hususlardan bir diğeri, ilimleri dinî ve gayr-ı dinî diye ayırmanın yanlışlığıdır. Bu konuyu Hatiboğlu hocamız özetle şöyle izah etmiştir: İslâm’ın ilk dönemlerinde olmadığı halde daha sonraki devirlerde ortaya çıkan bu ayırım nedeniyle fizik, kimya, astronomi gibi ilimler dinî olmayan ilimler kategorisine dahil hale gelmiştir. Halbuki Kur’ân’da şu iş din işidir, şu iş de din dışıdır diye bir ayırım kesinlikle bulunmamaktadır. Hayırlı iş-hayırsız iş, sâlih amel-gayr-ı sâlih amel diye ayırımlar vardır. Dolayısıyla fizik yahut kimya da hayırlı bir iş için kullanıldığında pekala dinî ilim olarak kabul edilebilir. Haddizâtında bugün İslâm ilimleri diye bilinen ilim dalları dünyevîdir. Zira din, insanları doğru yola iletmek için gönderilmiştir ve onları dünya hayatında doğru yola iletileceği için fiillerinin hepsi dünyevî kabul edilir. Âhirette ne namaz ne de oruç olacaktır. Şu halde bunlar dünyayı ilgilendiren işler olup, bunları inceleyen ilimler de öyledir.

Yine bunun gibi İslâm’da, din adamı, gayr-ı din adamı diye bir ayırım da olmamalıdır. Ricâlu’-d-dîn kavramı Abbâsiler döneminde ortaya çıkmıştır. Hatta ulemâ zümresine özel kıyafet tahsis etme geleneği Ebû Yûsuf dönemine rastlar. Bugün sokağa çıkıp din adamı kimdir diye sorulsa, alınacak cevap; imâm, müezzin, müftü yahut vâiz olacaktır. Doktor, mühendis vb. meslekler kesinlikle cevap olarak verilmeyecektir. Bunun nedeni söz konusu yanlış

ayrımdır. Halbuki dinimizde tıbbi ilgilendiren bir konunun muhatabı bir doktor olmalıdır. İlmihâl kitaplarında suların hükümlerinden bahseden bölümler mikrobiyoloji uzmanlarından alınacak bilgiler neticesinde düzenlenmeli ve temiz suyun vasıfları günümüzün teknik imkânlarından istifade edilerek güncellenmelidir. Aksi halde rengi, kokusu, ve tadı güzel olduğu halde temiz olmayan suların bulunduğunu pekala biliyoruz. Meselâ radyasyon karışan suyun, şart koşulan vasıflarında her hangi bir değişiklik olmamasına rağmen, temiz olduğunu söylemek mümkün değildir.

İlim adamının dikkat etmesi gereken bir konu da, cihân şümûl bir din olması hasebiyle İslâm'ı, dünyadaki diğer ırk ve dinden insanlara da anlatma mükellefiyetinin bilincinde olmasıdır. Günümüzde Batılılar İslâm'ı oryantalistlerin yazdığı eserlerden tanımaya çalışmaktadırlar. Bunun sağlıklı netice vermeyeceği açıktır. Mensupları kendi dinlerini önce güzelce anlamalı ve onu diğer insanlara münasip üslûp ve doğru bilgilerle anlatmalıdır. Dini güzelce anlama da ancak geçmiş kültür birikimini yapıcı bir tenkit nazarıyla incelemek ve ondan istifade imkânını araştırmakla mümkün olur.

Mehmet Said Hatiboğlu, günümüz ilim adamlarının itina göstermesi gereken bazı konuları güncel misallerle süsleyerek duygu yüklü bir üslupla izah ettiği konferansında ayrıca ilmî araştırmalarda dilin önemine de dikkat çekti. Onun ifade ettiğine göre, dini anlamaya ve diğer insanlara doğru bir şekilde anlatmaya çalışırken dil, büyük önem arz etmektedir. Zira diğer din ve medeniyetlerin din ve dünya anlayışlarını kavrayarak yeni bakış açıları kazanmak, farklı din ve kültürlerin İslâm hakkında söylediklerini anlayabilmek ve hatta İslâm'ı onlara anlatabilmek için dil en önemli âlet olacaktır. Bunun için Arapça öğrenmek şarttır. Farsça ise tâli derecede gereklidir. Bunlara ilaveten en azından bir de Batı dili bilinmelidir. Daha fazla sayıda dil bilmek tercihe şayandır, ancak çok sayıda dil öğrenmek amacıyla ilmi ihmâl etmek bir fayda sağlamayacaktır. Bunun yerine her bir ilim adamı farklı dile/dillere yönelip, birbirleriyle ilmî yardımlaşmaya girerek muhtelif dillerdeki eserlerden istifade etmeye çalışmaları daha verimli olacaktır. Her biri uzun bir hayat tecrübesinin ürünü tespit edilmiş ve örneklendirilmiş bu öneriler elbette akademik çalışmalar bağlamında oldukça istifadeli idi.

Abdullah KARAHAN, Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

Tasavvuf Kültüründe Hadis
(*Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*), Muhittin UYSAL, Yediveren Yayınları, Konya 2001, 472 sayfa

İsraf, lüks ve gösterişin artmasına bir tepki olarak ortaya çıkan zühd hareketleri ile hadislerin tedvini süreci, bünyesinde daima kesişme noktaları oluşturmuştur. Buna bağlı olarak, ‘tasavvufi kültürde yer alan asılsız veya zayıf haber’ tartışmaları, konunun araştırmacıları için geçmişte ve günümüzde her zaman ilgi çekici, bir o kadar da zorlu bir mesele olarak yerini korumuştur.

Dinin iki ana kaynağından ilki olan Kur’ân-ı Kerim’in sübût açısından sıhhatinin hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açık ve kesin olduğu bütün İslâm ulemâsı tarafından benimsenmiştir. İkinci kaynak konumundaki hadislerde ise sübût bakımından durum bu kadar net değildir. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) söz ve fiillerinin yazıya aktarılması sırasında özellikle senedde ortaya çıkan birtakım problemler en güvenilir eserlerde bile şüpheye kapı aralayabilecek bir nitelik arz etmektedir.

Bu durum, sık sık kökenine dair tereddütlerin bahis konusu edildiği tasavvufun, hadis alanında sağlam bir zemine oturup oturmadığı hususunda, bazı soru işaretlerinin gündeme getirilmesinin gerekçesi sayılmıştır. Hatta söz konusu düşünceler tasavvufun tamamıyla dinin dışında bir vâkia şeklinde algılanmasına yol açmış, nisbeten daha mutedil yaklaşılarda ise tasavvufun zayıf ve asılsız haberlere dayanan çürük bir temele bina edildiği düşüncesinin uyanmasına sebep olmuştur. İçerik itibarıyla ayrı düşünülmemesi gereken tasavvuf ve hadis ilimleri, dile getirilen eleştiriler nedeniyle, bütün yönleriyle dikkatli ve objektif bir bakışla ele alınması gereken iki alandır. Nitekim bahis konusu saha, geçmişte ve günümüzde çeşitli tahkik ve tetkiklere tâbi tutulmuş, farklı yaklaşımlara göre çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

Doktora tezi olarak hazırlanan *Tasavvuf Kültüründe Hadis* adlı eser de bu alanda yapılmış bir çalışma olup, böylesine ciddi, hassas ve derin geçmişte bulunan problemin XXI. yüzyıla yansıyan boyutunun, bir hadis araştırmacısı tarafından okuyucuya sunulan özgün bir yorumudur. Dolayısıyla eser, uzun bir zaman boyunca çeşitli bakış açılarıyla ele alınan konunun, yaşadığımız asırda nasıl bir mahiyete büründüğünü ortaya koyması açısından önemli olup, ilgili araştırmacılar için temel bilgiler sunması yönüyle de kıymet taşımaktadır.

Yazarın da ifade ettiği üzere, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) en temel görevinin, ‘ruhları terbiye ederek, insanları ahlâkî kemâle erdirmek’ olduğu düşünüldüğünde, hadisçinin, tasavvuf ve zühd muhtevallı rivayetler karşısındaki duruşu öne çıkmaktadır. Özellikle, ‘yabancı kültürlerin etkisi’, ‘tasavvufun felsefi tasavvufa dönüşmesi’ ve ‘bu düşünce tarzının hem ibadetlere, hem de sosyal hayata yansıyan bir dünya görüşü şeklinde ortaya çıkması’ karşısında hadisçinin sorumluluğu daha da artmaktadır (s.13).

Bununla bağlantılı olarak, tasavvufi rivayetler konusunda mutasavvıfların nisbeten gevşek davrandığına dair yaygın kanaatin, ehl-i hadis tarafından benimsenip benimsenmediği ve şayet benimsenmişse, bu kanaatin doğruluk yüzdesinin ne olduğu, yazarın üzerinde durduğu önemli noktalardan biridir.

Bir giriş, dört bölüm ve sonuçtan müteşekkil çalışmanın giriş kısmında yazar, gayesini; ‘Tasavvufta kullanılan sünnet malzemesinden ihtilâflı olanların tespiti’ şeklinde ifade etmiş ve bu haberleri, a) Çok zayıf olanlar, b) Asılsız haberler, c) Kaynaklarda bulunamayanlar tarzında üç grupta incelemiştir. Oldukça geniş bir alanı ilgilendiren konu aslı kaynaklarına inilerek ele alınmış, ulaşımla imkânı bulunamayan rivayetlerin ise; ‘Tasavvuf Kökenli Asılsız Haberler Ansiklopedisi’ adı altında bir çalışma içinde toplanarak bu eksikliğin telâfi edilebileceğinden söz edilmiştir. Yazar tasavvuf kaynaklarında sözü edilen türdeki rivayetlerin tasavvuf ehlini ilzam anlamına gelmeyeceğine, aksine, uydurmaların tesbiti ve sahih haberlerin netleştirilmesiyle tasavvufa yönelik haksız ithamların cevaplandırılması için büyük bir boşluğun doldurulacağına işaret etmiştir. Hadis ve tasavvufun birbirine karşı değil, birbirini destekleyen ilimler olduğu ancak bu şekilde ortaya çıkar.

‘Tasavvuf Düşüncesinin Doğuşu, Dünü ve Bugünü’ başlığını taşıyan birinci bölümde, tasavvuf tarihinin gelişimini ayrıntılı bir şekilde ele alan yazar, zâhidlerin hadis ilmiyle teknik anlamda yeterli derecede ilgilenmedikleri tesbitinde bulunmaktadır. Bu kanaatini de, ‘o dönemde hadis rivayetinin, şöhret için iyi bir vasıta olarak kullanılması ve bunun nefse hoş gelmesi sebebiyle, ilk dönem zâhidlerinin rivayette bulunmayı kendi anlayışlarına aykırı bulmaları’na bağlamıştır (s.34).

Ayrıca yazar bu bölümde tasavvufun kaynağı tartışmalarına yer vermiş, özellikle ‘Vahdet-i vücûd ve Nûr-i Muhammedî’ nazariyeleri ile ‘Velâyet-

Nübüvvet mukâyesesi' ve 'Fenâ düşüncesi' gibi anlayışların, tasavvufa asılsız haberlerin geçişine zemin hazırladığı iddiasını ileri sürmüştür. Bununla beraber söz konusu yaklaşımdan hareketle, yazarın 'tasavvufun bir bütün olarak yabancı tesirler altında kaldığı' düşüncesini savunduğunu söylemek de elbette mümkün değildir.

Eserin ikinci bölümü ise sûfîlerin hadis rivayetindeki yeri ve hadis alma yöntemleri konusuna tahsis edilmiştir. Burada yazar, hadis uydurdukları söylenen bazı zâhidlerin rivayetlerle ilgili yaklaşımlarını ve ricâl kitaplarında kendileri hakkında yapılan eleştirileri incelemiş, sûfîler arasında zayıf, hatta uydurmacılığı ile meşhur kimselerin bulunabileceğini, ancak bu tavrı genellemenin doğru olmadığını ifade etmiş, sûfîlerin terğîb ve terhîb konularında, Allah'ın rızâsını kazanmak ümidiyle, başkalarına nisbetle daha yüksek oranda hadis uydurma faaliyetlerine katıldıklarına da işaret etmiştir (s. 64-65). Rüya, keşf ve ilhamı bilgi edinme vasıtaları olarak kabul eden mutasavvıfların, hadis rivayetinde de muhaddislerin yöntemlerinden daha sağlam buldukları kendi usullerini esas almalarını konu edinen yazar, bu hususta, tasavvuf ehli ile muhaddisler arasındaki farklılığa işaret etmiştir. Müellifin ifâde ettiğine göre ehl-i hadîs, terğîb ve terhîble sınırlı kalmak kaydıyla ve sadece râvisini bağlamak üzere, bu yollarla nakledilen rivayetlerin delil kabul edilebileceğini, ancak bunlardan herkesi bağlayan bir hükmün çıkarılamayacağını belirtmişler, dinin asıl kaynaklarından olan hadislerin bu yollarla rivayetinin asla câiz kabul edilemeyeceğini de açıkça dile getirmişlerdir (s.78).

Yazar üçüncü bölümde, 'Tasavvuf Klâsikleri' olarak nitelendirilen on temel eseri, hadis tenkit usulleri çerçevesinde titiz bir incelemeye tâbi tutmuştur. Bu çalışmalar; Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.234/857) *er-Riâye li-hukûkillâh*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö.320/932) *Hatmü'l-evliyâ*, Ebü'n-Nasr es-Serrâc'ın (ö.378/988) *el-Lüma'*, Gülâbâdî'nin (ö.465/1075) *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Ali b. Osman el-Hücvîrî'nin (ö.965/1073) *Keşfü'l-mahcûb*, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâle*, Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö.562/1166) *el-Fethu'r-rabbânî*, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi'nin (ö.632/1236) *Avârifü'l-maârif*, İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1241) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve İmâm-ı Rabbânî'nin (ö.1034/1624) *el-Mektûbât* adlı eserleri ile sınırlandırılmıştır. Yazar her bir eseri önce tanıtmış, ardından müellifinden ve müellifin hadisle alakasından söz etmiş, son olarak da eseri, rivayet, metin, şerh ve hadislerinin değeri açısından inceleyerek ulaştığı sonuçları hem ilgili bölümde, hem de bölüm sonunda tablolar halinde okuyucuya sunmuştur.

İman, yaratılış, nübüvvet, velâyet, seyr ü sülûk, zikir, zühd, semâ gibi konulara dair zayıf veya asılsız haberlere tahsis ettiği dördüncü bölümde ise yazar, bu başlıklarla ilgili 151 rivayete yer vermiş, bölümün sonunda bu konuları ve rivayetlerin durumunu yine bir tablo ile göstermiştir.

Sonuç kısmında, ele aldığı konulara dair tesbitlerini ve ulaştığı kanaatleri maddeler halinde sıralayan yazar, elde ettiği bulguların kendi imkânlarıyla sınırlı olduğunu ifade ederek ihtiyatlı davranmayı tercih etmiştir. Ayrıca tasavvuf ve hadis alanı araştırmacılarının birbiriyle koordineli çalışmalar yürütmesinin, en azından akademik çerçevede, sağlıklı, tutarlı ve vâkıya mutâbık neticelere ulaşmaya vesile olacağını belirtmiştir. Yazarın teklif ettiği tasavvuf kökenli asılsız haberler ansiklopedisi şeklinde bir çalışma, mâkul gibi algılanabilecek ise de, kendi ifadesiyle, incelediği tasavvuf klasiklerinin ancak % 10 civarında mevzû ya da ihtilâflı haber ihtiva etmesi sebebiyle gerçekçi olarak görünmemektedir. Kaldı ki; teklifin, asılsız haberlerin kaynağını, tasavvuf kökenli gösterecek tarzda dile getirilmesi maksadı aşan bir ifadedir.

Konuyla birinci derecede ilgili çalışmalardan hareketle iki yüz civarında kaynaktan faydalanılarak hazırlanan eserde, yoğun şekilde kaynaklara referansta bulunulmakla iktifa edilmiş, dipnotlarda herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Ancak bu referansların bölüm sonunda verilmesi, okuyucunun metne yoğunlaşmasını sağlaması açısından faydalı bir uygulama olarak görünmektedir. Muhteva ile ilgili hususların yanında, eserde neşirden kaynaklanan birtakım problemler de dikkati çekmektedir. Söz gelimi, bir doktora tezi olarak hazırlanan çalışmanın, genel okuyucuya hitap edecek şekilde yeniden gözden geçirilmeyişi, hacminin daha da genişlememesi için çok küçük puntolarla dizilmesi, sayfaların yorucu bir görünüme sahip olması, zaman zaman da imlâ hataları ihtiva etmesi neşirle alâkalı zâfiyetlerdendir. Öte yandan, daha çok istifade edilmesine imkân hazırlamak üzere, eserde geçen âyet, şâhıs, kaynak ve terimlere dair indeksler hazırlanmasının, neşrin kalitesini arttıran bir unsur olacağına şüphe yoktur.

Sonuç olarak, geneli itibariyle değerlendirildiğinde, müellifin kitapta mümkün merteye objektif bir yaklaşım sergilediğini, başlangıçtaki kabullerine zit olsa da, ulaştığı sonuçları rahatlıkla dile getirdiğini söylemek gerekir. Bununla birlikte, çalışmanın bir hadisçi tarafından yapıldığını ve meselenin hadis ilmi açısından ele alındığını ortaya koyan değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Yoğun bir emek ve ilmî gayretin ürünü olan *Tasavvuf Kültüründe Hadis* adlı çalışmanın, özellikle ilgili rivayetlere dair tartışmalar dikkate alındığında, tasavvuf ve hadis ilimlerine önemli bir katkı olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca, bu gibi çalışmaların sürdürülmesinin, özelde tasavvuf ilmi, genelde İslâmî ilimler açısından faydalı olacağı gibi, bu alanda çalışmak isteyenler için de teşvik edici bir rol oynayacağı söylenebilir.

Sema ÖZDEMİR

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

Hadislerin Tarihsel Boyutu,
Nevzat TARTI, Atatürk
Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Erzurum 2001, 200
sayfa

Doktora tezi olarak hazırlanan *Hadislerin Tarihsel Boyutu* adlı söz konusu çalışmanın Giriş'inde tarihsellik kavramının anlam alanı ve tartışma noktalarını ele alan araştırmacı, birinci bölümde hadislerin tarihsel boyutunu tartışmanın gereği, problemleri ve bunun geçmişteki izdüşümlerini incelemiştir. Araştırmacı ikinci bölümde ise tarihselliği etkileyen faktörler açısından hadislerde tarihsel boyut ana başlığı altında dış faktörlerin hadisin tarihselliğine etkisi ile iç faktörlerin hadisin tarihselliğine köken oluşu şeklindeki iki alt başlıkla konuyu ele almıştır.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamındaki gelişmeleri dikkate alan araştırmacı, yeni metodoloji çalışmalarına bir katkı sağlamak düşüncesini bilinç altında taşımakta, hatta belirli bir tarihsellik teorisine sahip olmaması sebebiyle müslümanların, tarihsellik bilincinden ve bunun getireceği avantajlardan gereği gibi yararlanamadığı ve verimsiz tartışmalarla zaman kaybettikleri tesbitini yapmaktadır. Aynı zamanda araştırmacı, tarihsellik tartışmalarının, Kur'an merkezli olarak gelişmiş olmasını da bu verimsizliğin bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Zira bu durum konunun hadislerle olan daha yakın bağlantısının ikinci plana atılmasına ve ihmal edilmesine yol açmıştır (s. VII).

Ülkemizde tarihsellik ile ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında araştırmacının tesbitinin yerinde olduğu söylenebilir. Zira bu konuda yapılan iki doktora tezi ve bir sempozyumun yanında, neşredilen birçok eserin de Kur'an merkezli olduğunu görmekteyiz. Örneklendirmek gerekirse şu çalışmaları zikredebiliriz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları* (doktora tezi, 2001, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu* (doktora tezi, 2003, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); *Kur'an'ı Anlamada*

Tarihsellik Sempozyumu: Tebliğler (Bursa 1996); Mevlut Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara 1997); Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik* (İzmir 2003). Ancak hadis alanındaki çalışmalardan, en azından çalışma konusu yaptığımız bu tezin de 2001 tarihinde bitirildiğini düşünürsek, bu tesbiti daha sağlıklı değerlendirebiliriz. Bu hususun hadisin hem güvenilirliği, hem de konumu noktasında üzerinde ittifak edilen ve statik olan bir kanaatin bulunmaması, gerektiği zaman da metnin atlanabilme ya da gözardı edilebilme ihtimaliyle birlikte düşünülmesi gerekmektedir.

İslâm kültürünün içinde bulunduğu ortamda, tarihsellik tezini bir çıkış yolu olarak gören araştırmacı, "İslâm'ın cihanşümul ve vahyedilmiş bir din oluşu ve tarihselliğin kavram olarak batı kültürüne dayanması sebebiyle, hadislerin tarihselliğini tartışmak zor görünse de, günümüz insanının ulaştığı değişim bilinci ve son zamanlarda hadislerin tarihselliği konusunda yapılan bazı vurgular nedeniyle bunu yapmak bir ihtiyaç haline gelmiştir." (s.V) ifadesiyle, hem konunun zorluklarına işaret etmekte, hem de "tarihsel okumanın" bir ihtiyaç olduğunu, hatta sahip oldukları metni anlama ve yaşadıkları hayatı anlamlandırma noktasında birtakım avantajlar sağladığını beyan etmektedir. Tarihsellik tartışmalarının Kur'an merkezli olarak geliştiğini dikkate aldığımızda, bunu hadislerle tatbik etmenin çok da zor olmadığı düşünülebilir. Zira Kur'an bütünüyle vahyedilmiş, ibadetlerde ve ibadet niyetiyle tilâvet olunan kutsal bir metin kabul edilmektedir. Oysa ki hadislerin konumu dikkate alındığında bu engellerin hemen hiç biriyle karşılaşmadığı görülecektir. Onların içerisinde vahye dayalı bilgi bulunsa bile, tamamının vahiy olduğunu söylemek mümkün değildir. Mâna ile rivayetin meşru ve yaygın olması da lafzın dokunulmazlığını ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda hadislerin tarihsel okuyuşla okunmamış olmasının nedenlerini yeniden düşünmek gerekmektedir.

Bireylerin kendi tarihsel ortamlarında elde ettikleri kültürel birikim, farklı bir tarihsel ortamın ürünü olan olguların anlaşılmasında her zaman yeterli olmamaktadır. Aksine olguların tarihsel bağları hakkındaki veriler ne kadar fazla ise, onun anlaşılma ve farklı tarihselliklerde uygulanabilme ihtimali de o kadar yüksektir. Bu gerçeğin farkında olan araştırmacı, herhangi bir tarihsel dönemi, yabancı bir tarihsel dönemin ölçütleriyle değil, bizzat kendisinden hareketle anlamayı, yaşamanın ve tarihi idrak etmenin temel esprisi olarak görmektedir (s. 5-6).

Söz konusu temel espriyi hayata geçirmek, anlaşılması hedeflenen metnin diri tutulması anlamına gelmektedir. Zira metin ve yorum ancak yeni bir yöne işaret etmek suretiyle diri kalabilirler. Geçmiş zamana ait bir metni idrak edilen ana getiren ve bir yorumu aynı metnin diğer yorumlarından ayıran şey işte budur. Bir metne değişmez bir anlam açısından yaklaşmak, geçmiş metnin

artık hayattan yoksun oluşu anlamında geçmişle şimdi arasında köklü bir kopukluk ve kesikliğinin bulunduğunu varsaymak olacağı için, metnin tarihsel sürekliliği hakkında konuşmayı imkânsızlaştıracaktır. Dolayısıyla değişen şartlara karşı kayıtsız kalan metin yeni bir şey söyleyecek durumda olmayacaktır. Geçmişte oluşan bir metne, orijinal işlevini yeniden kazandırabilmek için onun anlaşılması ve yorumlanması hedeflenmektedir.

Metnin yeniden işlevselleştirilmesine imkân sağlayacak tarihsel boyutun nasıl tesbit edileceği konusunda mütevazı bir çaba olarak arzedilen bu çalışmada ana hatlarıyla tarihsel alanın sınırları çizilmektedir: “Rasulullah’ın şartlara bağlı davranışlarında tarihsellik gözlenmektedir. ... Muhataplarının psiko-sosyal durumlarına göre verdiği kararlar ve yaptığı değerlendirmeler de tarihsellikten uzak değildir. Ayrıca muhatapları Hz. Peygamber’i algılamak ve rivayetleri başkalarına naklederken hadise kendi tarihselliklerini katmaktadır. Hadisleri belirli konulara göre kitaplarda sıralayan veya onlar üzerinde değerlendirme yapan müellifler ise, onları Rasulullah döneminin tarihsel ortamından çok daha farklı bir yapıda okurlarına sunmaktadırlar” (s. 5).

Hadis metinlerindeki kayıtların önemli bir kısmını tarihteki belli bir kesitin kaydı, sünneti de teorik olan mesajın pratiğe aktarılması olarak algılayan Tartı, tarihsellik tartışmasında, hem frenleyici olan, hem de yapılan yorumlarda dikkat edilmesi gereken bazı temel özelliklere de dikkat çekmektedir. İslâm’ın evrensel bir din olması ve Hz. Peygamber’in aşkın alanla ilişkisi bunlardandır.

Hadislerdeki tarihsel boyutun irdelenmek istendiği ikinci bölümde, tarihselliğe neden olan unsurlar masaya yatırılmakta ve insanın hem tarihsel, hem de tarihselliği yaratan varlık olduğu tesbiti yapılmaktadır (s. 74). Olgu veya uygulamayı tarihselleştiren faktörler tesbit edilirken, coğrafya, iklim, bitki örtüsü gibi haricî ama belirleyici olan faktörlere vurgu yapılmıştır. Bunların yanında sahip olunan kültürel birikim, ortaya çıkan olgu ve uygulamalardaki vurguya da etki etmektedir. Resim yasağı, arazilerin kiralanması hakkındaki yasağın, güneş kültü nedeniyle ortaya çıkan nehiyler, kölelik, Kur’an sayfalarını düşman ülkesine götürme yasağı, kadının mahremsiz olarak yolculuk yapmasının yasaklanması, çok eşlilik, kızların küçük yaşta evlendirilmeleri, diyet bedelinin deve cinsinden tesbiti, yeme içme adabı gibi hususlar bu bağlamda zikredilebilen örneklerdir.

Söz konusu alanlarla ilgili hadislerdeki tarihsel boyutu tartışmanın, onların dışlanması ve ihmal edilmesi değil, aksine Hz. Peygamber’in örneğinin mahiyetini ve bunun günümüz şartlarında nasıl gerçekleşeceğini tesbite yönelik olduğunun altı çizilmektedir. Müslüman âlimlerin sünnet ve hadisler üzerindeki çalışmalarını ve yapılan tartışmaları da, tarihselcilik ile bire bir örtüşmese de, bir tür tarihsellik bilincinin yansıması olarak algılayan araştırmacı bunun, Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarından, değişen şartlar içinde

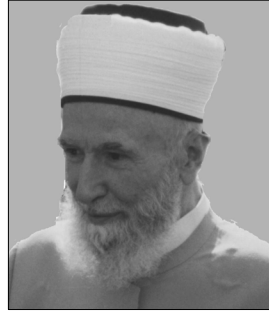
farklı yer ve zamanlarda nasıl istifade edileceği konusunda kullanılacak materyallerden sadece biri olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Tarihsel unsurların dikkate alınması ve tesbiti anlamayı kolaylaştıracaktır. Ancak özel olarak hadis ilmini dikkate aldığımızda anlamının iki farklı işlevinin bulunduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bunlardan biri, metnin kabulünü imkân dahiline sokması; diğeri ise metnin farklı tarihselliklerde orijinal işlevini yeniden üstlenmesidir. Hadislere yönelik tenkitler karşısında birincisini sık sık kullanan İslâm âlimleri, ikinci alanla ilgili kayda değer bir çalışma ortaya koyamamışlardır. Bu haliyle hadis metni, geçmişteki varlığı kabul edilen ancak bugün için söyleyebileceği sözü olmayan arkeolojik bir bulgu olarak varlığını sürdürebilir. Oysa ki İslâm mesajının evrenselliği, ona varlık kazandıran metinlerin yeniden okunması ve yorumlanmasıyla mümkün olabilecektir. Araştırmacının ifadeyle söz konusu çalışmayı bu bağlamda atılan mütevazı bir adım olarak görmek, ama bu alanda yapılması gereken çok şeyin olduğunu da bilmek gerekir.

Doç. Dr. Yavuz ÜNAL

OMÜ İlahiyat Fakültesi, SAMSUN

Abdülfettâh Ebû Gudde (9 Şevval 1417/17 Şubat 1997)

Hız. Peygamber'in, Allah'ın kılıcı (seyfullâh) lakabını verdiği Hâlid b. Velîd'in soyundan gelen Abdülfettâh Ebû Gudde, 1917 (hicrî 1336) yılında Receb ayının ortalarında, o zaman bir Osmanlı vilâyeti olan Halep'te (Halep 1918'e kadar Osmanlı idaresinde kaldı) dünyaya geldi. Halep eşrafından olan babası, çok Kur'an okuyan, ilme ve âlimlere karşı büyük muhabbeti olan, mütedeyyin, orta halli bir tüccardı.



Ebû Gudde ilk öğrenimine sekiz yaşında, şehrin ancak gelir düzeyi yüksek ailelerine mensup çocukların gidebildiği özel bir okulda başladı. Daha sonra bir süre sadece yazı dersi veren bir okula devam etti. Henüz on yaşında iken okuma-yazması ve diksiyonundaki kabiliyeti ile dikkat çekmiş, mahallenin ileri gelenlerinin katıldığı haftalık akşam sohbetlerinde takip edilen Vâkîdî'nin *Târîhu Futûhi's-Şâm* vb. kitapları okuması için özellikle çağırılır olmuştu.

İlk öğretimden sonra dedesinin talebi üzerine, babası onu önce zenaat öğrenmesi için bir dokuma tezgâhına, ardından da ticarete tecrübe kazanması için tüccar dostlarından birinin yanına gönderdi. Böylece dokumacılık yanında ticaret bilgi ve becerisi elde eden Ebû Gudde, on altı yaşına geldiğinde sermaye ortağıyla kurdukları bir dükkanı tek başına çalıştırır hale gelmişti.

Ticarî hayattaki başarısına rağmen kalbi ilim aşkı ile dolu olan Ebû Gudde, on dokuz yaşına geldiğinde Hüsreviyye Medresesi'ne girdi. 1936-1942 yılları arasında burada okudu ve mezun olduktan sonra Mısır'a giderek Ezher Üniversitesi İslâm Hukuku Fakültesi'ne (Külliyetü's-Şerîa) başladı. 1948'de buradan 'âlimiyye' diploması alarak mezun oldu. Ardından aynı üniversitenin Arap Dili Fakültesi'nde (Külliyetü'l-lugati'l-Arabiyye) öğretim metotları üzerinde iki yıl ihtisas yaparak 1950'de pedagoji diploması aldı. Mısır'da okuduğu sırada babasının vefat etmesi üzerine maddî sıkıntıya düşen Ebû Gudde, tahsilini çok zor şartlarda tamamlayarak memleketi Halep'e döndü.

Halep'te yaklaşık on bir yıl boyunca, bir yandan çeşitli okullarda öğretmenlik yaparken bir taraftan da halktan ve öğrencilerden isteyenlere özel dersler verdi. Özellikle Hamevî, daha sonra da Hüsreviyye medreselerinin camilerinde okuduğu hutbelerde ilmî derinliği ve etkili hitabetiyle kısa zamanda ün saldı; başta Halep olmak üzere çevre vilâyetlerin de ilgi odağı haline geldi.

Daha sonra siyasete atılan Ebû Gudde, 1962 yılında çok yüksek bir oyla Halep'ten Suriye Meclisi'ne (el-Meclisü'n-Niyâbî es-Sûrî) millet vekili seçildi. Meclisin feshedilmesi sebebiyle milletvekilliği sona erince, aynı yıl Dımaşk Üniversitesi İslâm Hukuku Fakültesi'nde (Câmiatü Dımaşk Külliyyetü's-Şerîa) ders vermeye başladı ve burada Hanefî fıkhi, mukayeseli fıkıh ve fıkıh usulü dersleri okuttu.

1965 yılında İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nin (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) daveti üzerine Riyad'a giderek İslâm Hukuku ve Usûlüddin fakültelerinde (Külliyetü's-Şerîa ve Usûlü'd-din) yirmi üç yıl profesör olarak görev yaptı. Kral Suûd Üniversitesi'nde de (Câmiatü'l-Melik Suûd) iki yıl hocalık yaparak 1990'da emekli oldu. Bu görevleri sırasında Sudan, Yemen, Hindistan gibi pek çok farklı ülkede de misafir profesör olarak bulundu. Bu sırada lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerine ders veren Ebû Gudde, aynı zamanda çok sayıda akademik çalışmaya danışmanlık yaptı. Modern üniversite eğitimi yanında özel derslerinde geleneksel usulle de eğitim faaliyetlerini sürdürdü. Yarım asırlık tedris hayatında Suriye, Filistin, Hicaz, Yemen, Mısır, Hindistan, Pakistan ve Türkiye'nin de aralarında bulunduğu değişik ülkelerden çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Dr. Nureddin Boyacılar, Y. Doç. Dr. Seyyit Bahçivan, Dr. H. İbrahim Kutlay, Hamdi Arslan, merhum Ömer Boynukalın, Dr. Ertuğrul Boynukalın ve Dr. Muhammed Boynukalın onun Türk talebelerinden bazılarıdır.

Suriye Üniversitesi İslam Hukuku Fakültesi (Câmiatü Süriya Külliyyetü's-Şerîa) tarafından çıkarılan *Fıkıh Ansiklopedisi*'nde (el-Mevsûatü'l-fıkhiyye) bir süre müdürlük, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi İlim Konseyi (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-Meclisü'l-İlmî), Irak İlim Konseyi (el-Meclisü'l-İlmî el-İrâkî), uluslararası Râbîta İslâm Teşkilâtı (el-Meclisü't-te'sîsi li-Râbîtati'l-âlemi'l-İslâmî) kurucu konseyi üyelikleri görevlerinde bulunan Ebû Gudde, aynı zamanda aralarında Türkiye'nin de bulunduğu birçok ülkede düzenlenen uluslararası ilmî toplantıya tebliğci ve müzakereci olarak katıldı.

İmkânların kıtlığı ve şartların zorluğuna rağmen ilmî seyahatlere özel bir önem veren Ebû Gudde, bu seyahatlerini hayatının son dönemlerine kadar sürdürmüştür. Şam, Ürdün, Filistin, Irak, Suudi Arabistan, Küveyt, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Yemen, Mısır, Sudan, Somali, Tunus, Cezayir, Fas, Güney Afrika, Endonezya, Bruney, Hindistan, Pakistan, Afganis-

tan, Özbekistan, Türkiye yanında, Avrupa ve Amerika'daki birçok ülkeye bazılarına birden fazla olmak üzere ilmî seyahatlerde bulundu. Gerçekleştirdiği bu seyahatlerle selevin hadis yolculuklarını günümüze taşımış olan Ebû Gudde, XX. yüzyılın 'ilim seyyahı' unvanını fazlasıyla hak etmiştir. Gittiği ülkelerde, dönemin önde gelen ilim adamlarıyla tanışmış ve onlardan istifade etmeyi bilmiştir. Yüz yirmi kadarıyla öğrenci-hoca ilişkisi kuran üstadın hocaları arasında Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952), Râgıb et-Tabbâh (ö. 1951), İsâ el-Beyânûnî (ö. 1943), Ahmed Zerkâ (ö. 1936), Mustafa Zerkâ (ö. 1999) Yûsuf ed-Dücvî (ö. 1946), Muhammed Ali es-Sâyis, Abdülhalîm Mahmûd (ö. 1978), Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Haseneyn Mahlûf (ö. 1989), Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1956), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1975), Ahmed Fehmî Ebû's-Sünne, Abdül-ganî Abdülhâlik (ö. 1982), Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1957), Abdülvehhâb el-Buhayrî (ö. 1987), Muhammed Abdülhay el-Kettânî (ö. 1962), Ahmed el-Gumârî (ö. 1960), Abdullah el-Gumârî (ö. 1992), Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), Muhammed Yûsuf el-Kandehlevî (1965), Muhammed Zekeriyâ es-Sehârenfûrî, Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (ö. 1977), Habîbürrahmân el-A'zamî (ö. 1991) gibi pek çok meşhur âlim bulunmaktadır.

İlim uğrunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Ebû Gudde, bir taraftan uzak ülkelerin en ücra köylerinde inzivaya çekilmiş âlimleri bulurken diğer taraftan da onun istifadesini engelleyecek her türlü hissî yaklaşımdan özellikle kaçınmıştır. Söz gelimi en sevdiği hocası Kevserî'nin Ahmed Muhammed Şâkir ve Ahmed Sıddîk Gumârî ile aralarındaki sert tartışmalar onun ilim aşkına set çekememiş, aynı zamanda onlardan da yararlanmıştı. Hocalarından aldığı icâzetlerin sayısı yüz seksen dokuza ulaşmıştır ki bu, bilebildiğimiz kadarıyla, Abdülhay el-Kettânî'den (ö. 1962) sonra asrın en çok icâzet alan âlimi olma vasfını kendisine kazandırmıştır. Ebû Gudde'nin hocalarından elde ettiği ilmî birikimi kendi şahsında harmanlayarak İslâm âlemine sunmuş olması günümüz ilim dünyası için çok önemli bir katkıdır.

Hocaları arasında Râgıb et-Tabbâh ile Zâhid Kevserî'nin ayrı bir yeri vardır. Tabbâh onun gönlüne ilim sevgisini aşıl原因an ilk hocasıdır. Kevserî ise en çok etkilendiği ve istifade ettiği kişidir. Mısır'da iken sürekli onun yanında bulunmuş, memleketi Halep'e döndükten sonra da kendisiyle irtibatını devam ettirmiştir. Kevserî'nin vefatından sonra tavsiyelerine dikkatle uymuş, öğullarından birine Zâhid adını koymuş, Türkiye'ye geldiğinde hocasının doğum yeri olan Düzce'yi ziyaret etmiş, ayrıca kendisini ona nisbet etmekten şeref duymuştur.

Ebû Gudde'nin Kevserî'ye olan büyük sevgisi onun ilmî kişilik ve anlayışını gölgelememiştir. Yeri geldiğinde bazı görüşlerine katılmadığını ifade etmiş, özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim hakkında hocasının sert tavrının aksine daha mütedil davranmış, hatta onların bazı kitaplarını tahkik ederek yayımlamakta bir sakınca görmemiştir.

Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, fıkıh usulü, akaid, ahlâk, tasavvuf, Kur'an ilimleri gibi sahalarda da söz sahibi olan Ebû Gudde'nin asıl ihtisas alanı, hadis ve hadis ilimleridir. Son yüzyılın en önemli hadis âlimlerinden sayılan Ebû Gudde'nin bir özelliği de hadis ve fıkıh ilimleri arasındaki irtibatı iyi kurmuş olmasıdır. Kendisi Hanefî olmakla birlikte aynı zamanda Şâfiî fikhını da bilen, ahkâm hadisleri konusunda mâhir bir kimsedir. Geriye bıraktığı eserleri, gerek hadis ve gerekse yukarıda sayılan ilimlerdeki derinliğini göstermektedir. Ebû'l-Hasan en-Nedvî'nin Ebû Gudde hakkında söylediği:

"Değişik ilimlerdeki uzmanlığı, ilmî dirâyeti, isabetli görüşleri, gayretinin büyüklüğü ile selev âlimlerinin hatırası, rabbânî bir âlim"

şeklindeki ifadesi bir çok ilim adamının ortak kanaatlerini yansıtmaktadır.

İlme olan katkısı sadece ders okutmak ve öğrenci yetiştirmekle sınırlı kalmayan Ebû Gudde, çoğunluğunu hadis ve hadis ilimleri konusunda kaleme alınan eserlerin oluşturduğu, fıkıh, fıkıh usulü, akaid, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, tarih, biyografi, Kur'an ilimleri ve eğitim gibi alanlarla ilgili yirmi kadar eser telif etmiştir. Bir kısmı Türkçe'ye de çevrilmiş olan eserlinin sayısı, tahkik ettikleri ve ta'lik yazdıklarıyla birlikte yetmiş bulmaktadır. *Lemehât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadîs*, *Safahât min sabri'l-ulemâ*, *Kıymetü'z-zemen inde'l-ulemâ*, *er-Resûlü'l-muallim* adlı eserler merhumun telif eserlerinden bazılarıdır ve bu çalışmalar Türkçe'ye de tercüme edilerek yayımlanmıştır. Her biri birer telif kadar kıymetli tahkik ve talikleri arasında ise Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö.1394/1974) *Kavâid fi 'ulûmi'l-hadîs*'i, Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Zaferu'l-emânî'si*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menârü'l-münîfi*, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Risâletü'l-müsterşidîn*'i, Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Fethu bâbi'l inâye*'sinin ilk cildi ile *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû'u*, Muhammed Enver Şâh el-Keşmirî'nin (ö. 1352/1933) *et-Tasrih bimâ tevâtera fi nüzûli'l-mesih*'i, Abdülhay el-Leknevî'nin (ö. 1304/1887) *er-Raf ve't-tekmil*'i ile *el-Ecvibetü'l-fâzıla*'sı gibi meşhur eserler bulunmaktadır.

Telif eser yazmak yerine önceden yazılmış kıymetli eserleri tahkik etmek veya onlar üzerine ta'lik yazma usulünü tercih eden Ebû Gudde'nin bazı tahkiklerinin kitabın aslından birkaç kat daha geniş hacme ulaştığı görülmektedir. Kimini yirmi yıllık hazırlığın ardından kaleme alan merhum, neşrettiği eserlerin her yeni baskısını tashih edip ilâvelerde bulunmak suretiyle çalışmasını geliştirmeye devam etmiştir. Kelime, istilâh veya cümlelere getirdiği doyuruçu açıklamalar, ele aldığı konuları sonuca bağlama noktasındaki mahareti ve kitaplarına yaptığı fihristlerin neredeyse eserin üçte birine varacak boyutta hacimli olması neşrettiği eserlerin ayırt edici özelliklerindedir.

Ebû Gudde'nin hayatında kitabın çok ayrı bir yeri vardır. Gittiği şehir ve ülkelerde ilk ziyaret ettiği yerler bölgenin kitapçıları ve kütüphaneleri idi. Özellikle Pakistan ve Hindistan kütüphanelerindeki tetkikleri öyle bir noktaya

ulaşmıştı ki ülke âlimleri bile kütüphanelerindeki eserler hakkında ondan bilgi alırlardı. Bazan bir kitabın aylarca hatta yıllarca peşine düşer, bulduğu takdirde namaz kılmayı adardı. Babasından kalan mirasın büyük bir bölümünü kitaba harcayan Ebû Gudde memleketi Halep'te büyük bir kütüphane oluşturmuş, fakat dönemin siyasî baskıları sonucu ayrılması gerekince kitaplarını orada bırakmak zorunda kalmıştı. Bu kütüphanesi daha sonra yağmalanmış fakat onun kitaplarına olan düşkünlüğü dolayısıyla, ani üzülmeye neticesinde felç geçirmesinden korkan yakınları bu durumu kendisine uzun süre haber vermemişlerdir. Riyad'da bulunduğu dönemde yeni bir kütüphane oluşturmaya başlayan Ebû Gudde yıllar sonra en büyük özel kütüphaneye sahip kişiler arasında ilk akla gelenlerden olmuştur.

Kendisini yakından tanıyanlarca ibadetinde düşkün, cömert, yumuşak huylu, mütevazi, zarif, sabırlı, tatlı dilli, ince kalpli, gözü yaşlı ve giyim kuşamına dikkat eden biri olarak anlatılan Ebû Gudde namazı cemaatle kılmaya özen gösterir, her gün mutlaka Kur'an okumaya dikkat ederdi. Vaktin kıymetini iyi bilen Ebû Gudde, gençliğinde kimi zaman bir iki gün hiç uyumadan çalışır, ihtiyarlığı döneminde de günde uyuduğu birkaç saati çok görürdü.

Kur'an okurken, selef-i sâlihîni anarken ve müslümanların sıkıntılarını duyduğunda çokça ağlardı. Siyasî sürgün hayatı da yaşamasının etkisi ile nice geceleri müslümanların halini düşünerek ve buna üzülmeye uykusuz geçirirdi. Hatta bir defasında İslâm ülkelerinden birinden gelen bir heyetten, oradaki müslümanların çektiği sıkıntıları dinleyince o gece saatlerce uyuyamamış, sabaha doğru bir süre uyuyup kalktığında, kulağından rahatsızlandığını görmüş, bundan sonra da artık o kulağı ile bir daha işitememiştir.

1989 yılında görme kabiliyeti de iyice zayıflayan Ebû Gudde, bu hali ile dahi ısrarlı bir şekilde ilmî çalışmalarını sürdürdü. Daha sonra sağ gözünü de yitirmesine ve çektiği şiddetli ağrılara rağmen çalışmalarına yine de ara vermedi. Gerçekleştirilen başarısız bir ameliyattan sonra şiddetli göz ve baş ağrılarının ardından komaya girdi. Bilinci açıldıkça sürekli kelime-i şehâdet getiren Ebû Gudde, son defa kendine geldiğinde "Ne oldu, kitap (*Lisânu'l-Mizân*) basıldı mı?" diye sordu ve tekrar bilinci kapandı. Bu, merhumun ağzından çıkan son söz olmuştur.

Ebû Gudde, 9 Şevval 1417 (17 Şubat 1997) tarihinde pazar günü seksen bir yaşında iken Riyad'ta vefat etti. Cenazesini yıkayanlar, işaret parmağını şahâdet getirir şekilde yukarıya doğru kalkmış halde buldular.

Allah kendisine rahmet eylesin...

Muhammet BEYLER,

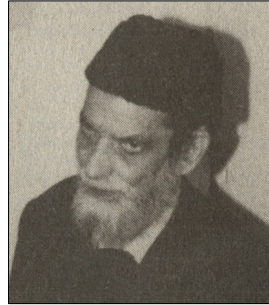
DİB Pendik Eğitim Merkezi, İstanbul

Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah (1908-2002)

XX. yüzyılın önemli tanıklarından biri, çok yönlü İslâm âlimi Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah 17 Aralık 2002 Salı günü ABD'nin Florida eyaletine bağlı Jacksonville kentinde vefat etti.

Muhammed Hamîdullah 1908 yılında Hint yarımadasının güneyinde Haydarâbâd Nizamlığı'na bağlı Dekken bölgesindeki Haydarâbâd'da (bugün Hindistan'ın Andra Pradeş eyaletinin merkezi) dünyaya geldi. İlk dinî bilgileri köklü bir ilim geleneğine sahip ailesinden alan Hamîdullah ortaöğretim için devam ettiği Dârü'lulûm ve Câmia Nizâmiyye'de geleneksel İslâmî ilimlerin yanı sıra fen bilimlerini de tahsil etti. Bu arada Arapça, Farsça ve İngilizce öğrendi. Yüksek öğrenimini Haydarâbad'daki Osmanîye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde üstün başarı ile tamamladıktan sonra aynı fakültede devletler hukuku alanında master yaptı. Bu arada Mekke, Medine, Beyrut, Şam, Kahire ve İstanbul gibi tarihî merkezlere giderek buralardaki kütüphanelerde araştırmalar da bulundu, el yazmaları üzerinde çalıştı. Temin ettiği bir bursla Almanya'ya gitti ve 1933 yılında Bonn Üniversitesi'nde hazırladığı *Die Neutralität im Islamischen Wölkerrecht* (Berlin 1935) adlı teziyle devletler umumi hukuku doktoru oldu. Ardından Fransa'ya gitti ve 1934 yılında Paris Sorbonne Üniversitesi'nde *La Diplomatie musulmane a l'époque du prophete et des khalifes orthodoxes* (Paris 1935) adlı ikinci doktora tezini tarih-edebiyat alanında tamamladı. Doktora çalışmaları sırasında Paul Kahle, Fritz Krenkow, Christiaan Snouck-Hurgronje, Maurice Gaudefroy-Demombynes ve Louis Massignon gibi ünlü oryantalistlerle tanıştı, onlardan istifade etti ve bilgi alışverişinde bulundu. Ayrıca Fransa ve Almanya'daki kütüphanelerin yanı sıra Kuzey Afrika ülkelerine giderek buradaki birçok tarihî kütüphanede el yazmalarını inceledi.

Batı'daki öğrenim ve araştırmalarından sonra memleketi Haydarâbâd'a dönen Hamîdullah, 1936'dan sonra on yıl süreyle Osmanîye Üniversitesi Hukuk



Fakültesi'nde siyer ve devletler umumi hukuku öğretim üyeliği yaptı, lisans ve lisans üstü seviyesinde birçok öğrenci yetiştirdi.

Haydarâbâd Nizamlığı'nın Birleşmiş Milletler nezdinde temsilciliğini de yapan Muhammed Hamîdullah 1948 yılında Paris'te bulunduğu sırada Haydarâbâd'ın Hindistan güçleri tarafından işgal edilmesi üzerine ülkesine dönmedi ve mülteci vizesi ile Fransa'ya yerleşti. Haydarâbâd'ın bağımsızlığı için yaptığı çalışmalar sebebiyle Hindistan hükümeti tarafından pasaportu iptal edilen ve ülkesine giriş yasağı konulan Hamîdullah, bundan sonra bir daha memleketine dönememiş, işgale karşı duyduğu tepki ve problemin bir gün halledileceğine dair beslediği ümit dolayısıyla ömür boyu hiçbir ülkenin vatandaşlığına girmeksizin "Haymatlos" (uyruksuz-vatansız) statüsünde yaşamayı tercih etmiştir.

Hayatının son elli yılına yakın kısmını Paris'te geçiren Hamîdullah, burada İslâm Kültür Merkezi'nin açılmasına katkıda bulundu ve *France-Islam* adlı aylık dergiyi uzun süre yayımladı. 1954-1978 yılları arasında Paris'teki Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nde (CNRS) araştırmacı olarak görev yaparken aynı zamanda Fransa, Mısır, Pakistan ve Türkiye başta olmak üzere birçok ülkeye giderek çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar verdi.

1932 yılında araştırmalar yapmak için geldiği Türkiye'ye, uzunca bir aradan sonra 1951'de tekrar gelerek İstanbul'da toplanan Uluslar arası Müsteşirler Kongresi'nde tebliğ sunmuş olan Hamîdullah, kongre başkanı Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın dikkatini çekmiş, onun teklifi üzerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde kuruluş çalışmaları devam eden İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne sözleşmeli profesör olarak senede bir yarıyıl gelip ders verme, araştırma ve yayımlar yapmayı kabul etmiştir. 1952'den itibaren 1977'ye kadar 25 yıl boyunca İstanbul Üniversitesi'ndeki ilmî faaliyetlerine devam eden Hamîdullah, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne de davet edilmiş, burada çok verimli dersler ve konferanslar vermiş, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Fransız Bilimsel Araştırmalar Merkezi'ndeki görevinden emekli olduktan sonra da araştırmalarını sürdüren Hamîdullah yaşlılığına bağlı rahatsızlığının ilerlemesi üzerine 1996'da ABD'nin Pennsylvania eyaletine, bir süre sonra da Florida eyaletinin Jacksonville şehrindeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002 Salı günü bir ağabeyinin torunu olan Sedîde Atâullah'ın evinde sabah namazını kıldıktan sonra vefat etti. Ertesi gün öğrencilerinden Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı'nın kıldıracağı cenaze namazının ardından Jacksonville'deki müslüman mezarlığında toprağa verildi.

Çok yönlü bir İslâm âlimi olan Muhammed Hamîdullah İslâm hukuku, İslâm tarihi, hadis ve tefsir gibi İslâm ilimlerinin çeşitli alanlarında araştırmalar yapmış, kırk civarında kitap ve 700'e yakın makale telifi yanında yazma ha-

linde bulunan birçok önemli kaynak eserin neşrini gerçekleştirmiştir. Eserlerini çoğunlukla Arapça, Urduca, İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak kaleme almakla birlikte Hintçe, Farsça, Türkçe, İtalyanca ve Rusça dillerini de bilmekteydi. Araştırmalarındaki titizliğiyle bilinen Hamîdullah'ın çalışmalarını sürekli gözden geçirmesi, yeni ilâvelerde bulunması ve varsa yanlışlarını tashih etmesi önemli özelliklerinden biridir. Kendisini bizzat veya eserlerinden tanıyan herkesin nezaketi, alçak gönüllülüğü ve takvası ile ilim ve edebi şahsında birleştirmiş bir İslâm âlimi olduğu hususunda ittifak ettiği Hamîdullah hiç evlenmemiş, ayrıca eserlerinden de telif ücreti almamıştır.

Hamîdullah'ın önemli bir kısmı Türkçe'ye çevrilen çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları* (makaleler külliyyatı, derleyen: Salih Tuğ, İstanbul 1962), *İslâm'da Devlet İdaresi* (Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963), *İmam-ı Azam ve Eseri* (Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963), *İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku* (Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1964), *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (Çev. Sait Mutlu, İstanbul 1965; Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993), *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmam b. Münebbih* (Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1967), *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside* (Beyrut 1983, 1985; eserin Hz. Peygamber dönemine ait kısmı Vecdi Akyüz tarafından *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri* adıyla çevrilmiştir), *İslâm Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980, 1990, 1993), *Hz. Peygamber'in Savaşları* (Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991), *İslam Müesseselerine Giriş* (Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992), *Makaleler/İlk İslâm Devleti* (Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992), *Rasûlullah Muhammed* (Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1992), *İslam Anayasa Hukuku* (Haz. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, Hamîdullah'ın konuyla ilgili makalelerinden oluşmaktadır), *İslâm'a Giriş* (Çev. Cemal Aydın, Ankara 1996), *İslâm'ın Doğuşu* (Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1997), *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* (Çev. Mehmet Yazgan, İstanbul 1998),

Hamîdullah'ın tercümelere arasında Fransızca Kur'an meali (*Le Saint Coran*, Brentwood 1989; Türkçesi *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*, Çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık, İstanbul 2000) ile meşhur Hanefî âlimi İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr*'inin Fransızca tercümesi (*Le Grand livre de la conduite de l'état*, I-IV, Ankara 1989-1990) önemli bir yer tutmaktadır.

Hamîdullah tarafından neşredilen eserlerden bazıları ise şunlardır: Hemmâm b. Münebbih'in *es-Sahîfetü's-sahîha* adlı hadis mecmuası (Haydarâbâd 1955, 1956, 1961, 1967, Paris 1979), Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eshrâf* adlı eserinin Hz. Peygamber'in hayatıyla (siyer) ilgili bölümü (I, Kahire 1959), Reşid b. Zübeyr'in *ez-Zehâir ve't-tuhaf* adlı eseri (Küveyt 1959), Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* adlı eseri (I-II, Dımaşk 1385/1965), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin *Kitâbü'n-*

Nebât isimli botanik ansiklopedisinin bir bölümü (Kahire 1973; Karaçi 1993) ve İbn İshâk'ın *Sîretü İbn İshâk*'ı (Rabat 1976; Konya 1981)¹.

Casim AVCI, Dr.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi,

¹ Muhammed Hamîdullah'ın hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında şu eserlere başvurulabilir: Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, I, XV-XX; II, 1158-1169; Ramazan Altınay, "Örnek Bir Çağdaş İslâm Bilimleri Araştırmacısı: Muhammed Hamidullah", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Van 2000, s. 263-298; Salih Tuğ, "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah", *Marîfe*, II/3, Konya 2002, s. 9-12; Mehmet Görmez, "Hamîdullah Hocamız Üzerine Mehmet Said Hatiboğlu İle Söyleşi", *İslâmiyât*, V/4, Ankara 2002, s. 4-13; İsmail Kara, "Gurûb Etti Güneş Dünya Karardı...", *Dergâh*, XIII/156, İstanbul 2003, s. 1, 14-18; Yusuf Ziya Kavakçı, "Muhammed Hamidullah: Zamanımızın Dünya Çapındaki Dev İslâm Âlimi", *Yedi İklim* (M. Hamidullah özel sayısı), XVI/157, İstanbul 2003, s. 21-28; Orhan Okay, "Âlimin Ölümü", aynı eser, XVI/157 (2003), s. 40-41; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Çok Yönlü Bir İslâm Âlimi Portresi: Muhammed Hamidullah", aynı eser, XVI/157 (2003), s. 58-59; aynı yazar, "Muhammed Hamîdullah", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (Haz. Cağfer Karadağ) Bursa 2003, s. 87-98; A. R. Momin, "Professor Dr. Muhammad Hamidullah (1908-2002)", *Hamdard Islamicus*, XXVI/1, Karachi 2003, s. 7-10.

İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyâsı

Tanınmış ilim adamlarından, Hindistanlı Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî ailesi ile birlikte İstanbul'da geçirdiği Ağustos ayı süresince Türkiye'nin muhtelif illerinden gelen otuz civarında hadis mütehasası ve İlahiyat Fakültesi öğrencisine hadis dersi verdi.

Prof. el-A'zamî, *Kütüb-i Sitte* imamlarına ulaşan isnadlarıyla birlikte hadis rivayeti icazetine sahip bir ilim adamı olması yönüyle tanınmakta ve hadis rivayetinin çağımızda da geleneksel senet ve icazet sistemi ile devam etmesi gerektiğini, hadis eserlerini muhafaza etmenin başlıca yolunun hâlâ geleneksel rivayet ve tedris usûlleri ile mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu geleneğin ihyası amacıyla, bir aylık süre zarfında Türkiyeli öğrencilere, semâ ve kıraat usûlleri ile *Kütüb-i Sitte*'den ve İmam Malik'in *Muvatta*'ının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayetinden muhtelif bölümler okuttu. Derslerde mümkün olduğunca geleneksel usûllerin tatbikine itina gösterildi. Her bir eserin okunmaya başlamasından önce hoca tarafından musannife ulaşan senet okundu. Geçmişte hadisçilerin ders arasında kıraate ara vererek okudukları bazı zikir ve duaların aynı şekilde ders aralarında okunmasına dikkat edildi. Bir öğrenci tarafından, yine geçmişteki bazı hadis meclislerinin bir tatbikatı olarak ders esnasında gül tütsüsü yakılması geleneği uygulandı. Dersler süresince, yine klasik imlâ meclislerinin bir uygulamasını tekrarlamak amacıyla, katılımcıların isimleri, meslekleri, ayrıca her bir derste hadis okuyanların isimlerinin yazıldığı meclis kayıtları tutuldu. Derslerin sona ermesinin ardından Hoca, elindeki senedi ve rivayet icazetini, tutulan meclis kayıtları ile birlikte teker teker imzalararak öğrencilere takdim etti.

Türkiye'de otuz civarında ilahiyatçıya temel hadis kaynaklarının müelliflerine kadar ulaşan isnâdını ve bu eserlerin rivâyet icâzetini veren Prof. Dr. el-A'zamî'nin Türkiyeli öğrencilerinden en önemli talebi, hadis ilmini özellikle de hadislerle ameli yaygınlaştırmaları.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

- ✦ Abdurrahmân b. İbrâhim el-Hamîsî, *Mu'cemü 'ulûmi'l-hadîsi'n-Nebevî*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 1421/2000.
- ✦ Âdab Mahmûd Hamş, *el-İmâmü't-Tirmizî ve menhecuhû fi kitâbihi'l-Câmi': dirâse nakdiyye tatbikiyye*, I-III, Amman: Darü'l-Feth 2003.
- ✦ Adil Yavuz, *Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Hadisçiliği*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım 2003.
- ✦ Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî el-Kostantînî, *el-'Âli'r-rütbe fi şerhi nazmi'n-Nuhbe* (Nşr. Hârûn b. Abdurrahmân el-Cezâirî), Beyrut 2003.
- ✦ Ali Akyüz, *Yaşayan Kur'an Hazreti Peygamber*, İstanbul: A Kitaplar 2003.
- ✦ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *İ'lâmü'l-'âlim ba'de rusûhihî bi hakâiki nâsihi'l-hadîs ve mensûhihî* (Nşr. Ahmed b. Abdullah ez-Zehrânî), Beyrut 2002.
- ✦ Erik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdîma of Ibn Abî Hâtîm Al-Râzî (240/854-327/938)*, Leiden: Brill 2001, 146 sh.
- ✦ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsihî* (Nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm), Beyrut 2003.
- ✦ Harald Motzki (Nşr.), *Hadith*, London: Ashgate 2003.
- ✦ Harald Motzki, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: Brill 2000, 334 sh.
- ✦ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden: Brill 2002, 326 sh.
- ✦ Hazma Abdullâh el-Malibârî, *el-Muvâzene beyne'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîn fi tashîhi'l-ehâdis ve ta'lîlihâ*, Beyrut 2001.
- ✦ Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* (Nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), I-II, Beyrut 2003.
- ✦ İbn Dakîk el-İd, *el-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm* (Nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel), I-II, Cidde-Beyrut 2002.
- ✦ İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *İlelü'l-hadîs* (Nşr. Muhammed b. Sulh b. Muhammed ed-Debâsî), Beyrut 2003.
- ✦ Mehmed b. Ali el-Birgîvî, *Usûlü'l-hadîs* (Nşr. İnâyet Bessâm Abdülvahhâb Câbî), Beyrut 2002.

- ✦ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Konya: Nükte Kitap, Mayıs 2003.
- ✦ Mirza Tokpınar, *Hadislere Göre Yahudi ve Hıristiyanlara Uymak*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003.
- ✦ Muhammed b. Mahmûd b. Mustafa el-İskenderî, *Zevâidü'l-Edebi'l-müfred 'ale's-Sahîhayn*, Beyrut 2003.
- ✦ Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî, *Mu'cemü mustalahâtî'l-hadîs ve letâifü'l-isnâd*, Beyrut: Advâü's-Selef 1420-1999.
- ✦ Nâsîrüdîn el-Albânî, *Şerhu sahihi'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî* (Nşr. Hüseyin b. Üde el-Avâişe), I-III, Beyrut 2003.
- ✦ Ömer Özpinar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Fikri ve İlmi Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği)*, Danışman: Bilal Saklan, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2003.
- ✦ Paul Hardy (Nşr.), *Traditions of Islam: Understanding the Hadith*, Lonra: Palgrave Macmillan 2002.
- ✦ Ram Swarup, *Understanding the Hadith: The Sacred Traditions of Islam*, Essex: Prometheus 2002.
- ✦ Süleym b. İd el-Hilâlî, *Behcetü'n-nâzirîn Şerhu Riyâzü's-sâlihîn*, I-III, Demmâm 2003.
- ✦ Türkiye Diyanet Vakfı, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, Ankara 2003.
- ✦ Yusuf Ziya Keskin, *Ebu Nu'aym el-İsfahânî: Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: Beyan Yayınları 2003.
- ✦ Zekerîyyâ b. Gulâm Kâdir el-Pâkistânî, *el-İhbâr bimâ lâ yesihhu min ehâdisi'l-ezkâri'il-mukayyede bi zemânin ev mekân*, Cidde-Beyrut 2001.

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/**حول مجلة بحوث الحديث/About Journal of Hadith Studies****Yayın İlkeleri**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usulü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulanan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslek platformudur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıttacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki şablona müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrıbasım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about manuscript format: www.hadisevi.com. ✦ Authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر لمجلة بحوث الحديث:

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، و تصدر في كل سنة مرتين تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استجذبت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاً لهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية للبحوث في مجال الحديث، وبالإضافة إلى ذلك، دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه، أو من حيث عرضه. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدرامية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث عرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي المسودات البحثية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطة والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم (عرض) كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا الكلمات المفتاحية (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ فترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكّمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكّمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. ✦ وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة ويب www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقالته، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦